

Gent.mo,

ricordo che **LUNEDI 21 gennaio 2008 alle ore 18** si terrà il 3° incontro di riflessione sul VANGELO DI MATTEO a cui sono invitate le **COMUNITA' DEI FRATELLI** e i **LASALLIANI**. L'incontro sarà guidato dal Prof. Don Francesco Dascoli già Docente alla Gregoriana e ora Docente presso l'Istituto Villa Flaminia. L'incontro avrà termine alle ore 19.15.

I Fratelli e i Lasalliani della Città di Roma si riuniranno presso la **SEDE DELLA PROVINCIA** in Viale del Vignola, 56. Le sedi periferiche collegate in videoconferenza saranno le seguenti:

1. Torino. Collegio San Giuseppe
2. Milano. Istituto Gonzaga
3. Paderno del Grappa. Istituti Filippin
4. Massa, Scuola san Filippo Neri
5. Pompei. Istituto Bartolo Longo
6. Catania. Istituto Leonardo da Vinci

(La sede di Parma - Istituto de la Salle rimarrà per questo incontro **NON ATTIVA**).

Prego il coordinatore delle sedi periferiche di rendere attivo il collegamento a partire dalle ore 17.45.

A beneficio di quanti non hanno avuto la possibilità di avere il **TESTO** degli incontri n° 1 e 2 li re-invio in allegato .

Cordiali saluti fr. Stefano Agostini

LA CHIESA

secondo Matteo

All'inizio del XX secolo il problema della **fondazione della chiesa** è stato posto in modo radicale da Loisy (1857-1940): *Gesù ha annunciato il Regno di Dio ed è venuta la Chiesa*¹. La chiesa, dunque, come risultato di un processo evolutivo, non strettamente rapportabile al Regno annunciato da Gesù. Più o meno direttamente, gli risponde Rudolf Pesch, in uno studio che riprende un intervento preparato per il simposio teologico, tenuto a Roma nel 1996: "Se Gesù non volle una chiesa né mai ne ha fondata una, come sostenevano nel XX secolo parecchi esegeti protestanti (e pure alcuni cattolici), allora egli non ha istituito nemmeno i sacramenti né i ministeri ecclesiastici e nessun ministero petrino permanente... E' ovvio che non possiamo pensare semplicisticamente che Gesù avrebbe varato una costituzione ecclesiastica, istituito dei ministeri, insediato titolari ministeriali... Nel 1985 la Commissione Teologica Internazionale recepisce i risultati cui era pervenuta la recente ricerca esegetica, specialmente in area cattolica, e descriveva la chiesa «come il frutto di tutta la sua [di Gesù] esistenza»².

Nella linea di R. Pesch, a mio parere, bisognerebbe discutere qui che cosa si intende con l'espressione "fondare una chiesa" e approfondire il discorso articolandolo e distinguendo tra volontà esplicitamente dichiarata e volontà espressamente riconoscibile nei detti e nelle opere di Gesù³. Una cosa è certa: Matteo pone l'esistenza dell' *ekklesia* come rispondente al Volere di Cristo (cf. 16,18).

Se passiamo, poi, ad analizzare il **modello di chiesa**, ci troviamo di fronte a un problema ancora più scivoloso e dibattuto.

In ambito protestante, a più riprese, è stata formulata la tesi di una comunità mattea conforme allo stile del movimento carismatico-itinerante; una forma non istituzionalizzata di vita, una chiesa conforme a una "familia Dei", con i doni carismatici che costituiscono le uniche differenze dentro un gruppo di eguali e, dunque, senza una vera e propria autorità istituzionale. Alcuni hanno visto "i profeti" come capi carismatici della comunità. Di questa visuale è rappresentante qualificato Eduard Schweizer, soprattutto con il suo studio su *Matteo e la sua comunità*⁴. La visuale di Schweizer prende linfa dalla tesi di Theissen, più volte ribadita⁵, che ritiene Gesù fondatore di un movimento "carismatico-itinerante"⁶.

In ambito cattolico, sempre nello studio di R. Pesch, già citato in precedenza, lo studioso tedesco s'incammina in tutt'altra direzione, sostenendo la precisa volontà di Gesù di dotare la sua

¹ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111

² R. Pesch, *I fondamenti biblici del primato*, GdT 291, Brescia 2002 (orig. 2001), 75-76

³ Cf. R. Pesch, *I fondamenti*, 76

⁴ Cf. E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità*. La visuale di Schweizer sull'itineranza carismatica segue il modello di Theissen (cf. prima), secondo cui i trasmettitori dei *logia* di Gesù sarebbero stati dei cristiani carismatico-itineranti, che avrebbero preso letteralmente il radicalismo etico di Gesù e, rinunciando alla famiglia, alla casa e ai beni avrebbero percorso le regioni della Palestina e della Siria, predicando e guarendo. La tesi di E. Schweizer, modulata più volte e in diversi contesti (E. Schweizer, "Obsevance", 213-230; *Matthäus und seine Gemeinde*, 19; 58; 143-144; 147-148; 162-163; "Gesetz und Enthusiasmus", 49-70), è sostanzialmente condivisa da diversi autori, fra cui: U. LUZ, "Die Jüngerrede", 91; *Matthäus*, I/2, 78-79.102-103 e R.T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter 1989) 118-119.

⁵ G. Theissen, "Wanderradikalismus", 248-251.256-257; G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tübingen 1979).

⁶ Il concetto sociologico di "carisma" ha come sfondo le discussioni sviluppatasi a partire da Max Weber, uno studioso tedesco (1864-1920) che si applicò a studiare i rapporti tra l'etica protestante e il capitalismo moderno e a definire le premesse economico-sociali delle grandi religioni.

comunità di una struttura destinata a durare nel tempo, e di conferire a Pietro “il «primato» di insegnare e governare con autorità”⁷.

Ecco allora la nostra domanda? Quale modello di chiesa offre il Vangelo di Matteo? La questione è importante perché la stabilità della chiesa dipende dalla sua origine, dall’aderenza al fondamento stesso della sua esistenza. Proviamo a rispondere, individuando alcuni elementi essenziali del “modello-chiesa” in Matteo. Partiamo sostanzialmente da Mt 18, ma lo integriamo con altri aspetti provenienti da altri contesti.

1. L’ *ekklêsia*, comunità escatologica

Matteo è l’unico Vangelo che contiene due volte il lemma *ekklêsia*. Nel ThW *ekklêsia* viene trattato sotto il verbo *kaleô/chiamare*. Generalmente designa l’assemblea delle persone chiamate e questo sia in ambito profano che sacrale.

In Atene l’*ekklesia* era l’assemblea del popolo, convocata dall’araldo (*ek-kaleô*), un’assemblea convocata per decisioni di carattere civile e politico, anche se con risonanze sacrali. Il senso profano si può ancora riscontrare in At 19,32.39.41.

Nella LXX il termine ha circa cento ricorrenze e nella maggior parte dei casi ha un senso piuttosto preciso, di assemblea con carattere liturgico e istituzionale, convocata da Dio, con poteri decisionali. *Ekklêsia* ha il suo corrispondente ebraico in *qahal*, anche se talvolta *qahal* viene tradotto anche con *synagôgê* che, di per sé, rende però un altro termine ebraico che significa *adunanza*: il termine ‘edah. Sia *qahal* che ‘edah hanno comunque una sufficiente compattezza semantica, nel senso che ambedue hanno per lo più un significato religioso-culturale (un testo significativo è 1 Re 8,14.22.55.65). Si tratta dell’*ekklesia kyriou*, definizione che corrisponde all’ebraico *qahal Jhwh*, la comunità di Jahwh. Pertanto, la tesi di Schrage⁸ che il termine *ekklesia* derivi dall’ellenismo - e non dalla coscienza della comunità cristiana primitiva di essere in rapporto con il popolo di Dio testimoniato nel Primo Testamento - non è accettabile.

In Israele, con il passare del tempo il concetto di *ekklêsia tou Kyriou* si riveste sempre più di un carattere escatologico, designando la comunità dei tempi ultimi, che si deve manifestare mediante la riunione di Israele, non solo dei peccatori, ma di tutto Israele, al presente disperso.

La chiesa dei discepoli di Gesù è proprio l’espressione di questa intenzione di Dio, preannunciata dai profeti: raccogliere Israele nel Regno escatologico (cf. Ger 50,6; Mt 15,24 e 10,5b-6). Una comunità che non si costituisce dunque contro Israele, ma nasce dal suo interno, come testimonia, del resto il numero “dodici” che caratterizza sia le dodici tribù di Israele, sia i dodici apostoli di Gesù.

Essendo una *ekklêsia* escatologica comprende, però, sia Israele sia le genti, come avevano annunciato i profeti (cf. soprattutto Is 2,2 e 56,7). Essa, come comunità del Signore, non esiste per libera associazione dei convenuti. E’ radunata dal Signore e formata da genti di ogni terra (*ek-kaleô*). Non è un’assemblea casuale e arbitraria, ma convocata da Dio, posta e definita dalla chiamata di Dio; il membro, anche se al comando, non può disporre a suo piacimento, perché è la *ekklesia di Dio*, convocata nel nome del Signore Gesù, nella quale il Signore risorto è presente. E questo vale sia per la chiesa universale sia per le chiese particolari, come mettono in evidenza i due testi mattei in cui ricorre *ekklesia*. Certo, chiesa universale e particolare non sono concetti semplicemente assimilabili, ma la seconda non è un’appendice della prima, perché la chiesa particolare rende presente in pienezza la chiesa universale: a ogni chiesa è affidata la promessa e la missione di Cristo. Quale missione? Entra qui in gioco il secondo elemento del modello “chiesa” così come Matteo lo propone.

⁷ Cf. R. Pesch, *I fondamenti*, 43

⁸ W. Schrage, “‘Ekklesia’ und ‘Synagoge’. Zur Ursprung des christlichen Kirchenbegriffe“, *ZThK* 60 (1963), 178-202

2. La chiesa a servizio del Regno

Nel contesto dell'opera di Matteo, l'episodio della chiamata dei primi discepoli nel cap. 4 evidenzia l'irruzione del Regno che ricostituisce nella sequela obbediente il popolo di Dio disperso. Negli uomini che diventano discepoli di Gesù si manifesta l'avvento del Regno escatologico e la ricostituzione di Israele come popolo obbediente sotto la regalità salvifica di Jhwh. In questo modo, Gesù spezza il carattere un po' statico nel quale l'apocalittica del suo tempo aveva fissato la nozione di *malkût Yhwh*: il presente non è più chiuso su se stesso; è aperto al futuro di Dio che trasforma in maniera definitiva e radicale la condizione umana.

Il cap. 18 presenta alcuni orizzonti indispensabili per tutti i chiamati a far parte dell'*ekklesia*. In primo piano, nei vv. 1-4 è la sottomissione al Regno per mezzo della conversione e nell'atteggiamento di un bambino. E questo significa due cose: anzitutto che la chiesa non è a servizio di se stessa, ma del Regno di Dio; e, secondo, che l'atteggiamento fondamentale che caratterizza la chiesa è simboleggiato dal *bambino*. Sofferamoci un momento su questi due punti.

a. Dire che la chiesa è a servizio del Regno significa dire che essa non poggia su stessa; non ha la sua ragione e il suo fine in sé medesima. Porre un accento esasperato sul problema del primato o su problemi esclusivamente interni all'apparato della struttura ecclesiastica, significa disconoscere il primato del regno di Dio. In una lezione sull'ecclesiologia del Vaticano II, tenuta nel 2001 nella diocesi di Aversa, il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, J. Ratzinger, affermava: "... la prima parola della chiesa è Cristo e non se stessa; essa è sana nella misura in cui tutta la sua attenzione è rivolta a Lui... [...] Infatti una Chiesa, che esiste solo per se stessa, sarebbe superflua... La crisi della Chiesa, come essa si rispecchia nel concetto di popolo di Dio, è «crisi di Dio»; essa risulta dall'abbandono dell'essenziale. Ciò che resta, è ormai solo una lotta per il potere. Di questa ve ne è abbastanza altrove nel mondo, per questa non c'è bisogno della chiesa"⁹.

A servizio del Regno di Dio significa, dunque, che la chiesa deve continuamente ritrovare il senso della sua provvisorietà. Definitivo è solo Dio e il suo Regno; per questo Matteo e Luca pongono sulle labbra della chiesa la preghiera *venga il tuo regno* e non: *si realizzi il nostro regno*. Possono sembrare pie riflessioni, ma quante delle nostre ecclesiologie e pastorali dimenticano che la chiesa non è chiamata a mettersi o a erigere un proprio impero (sia esso economico, di consenso o di strutture), ma è chiamata invece a un ministero di servizio di Dio e dell'uomo. E qui possiamo inserire la seconda riflessione sulla base di Mt 18,1-4.

b. Non solo la chiesa è chiamata a servire il Regno di Dio, ma è chiamata a porsi nei suoi confronti nell'atteggiamento di un bambino. Il bambino ricorda che le categorie del Regno sono paradossalmente non categorie di grandezza, ma di piccolezza. Cosa significa tutto questo a livello pragmatico? Lo esprimo con delle parole di Hans Küng il quale, nel suo volume su *La Chiesa*, scrive (correttamente, mi sembra): "Essa (la chiesa, n.d.r.) sa allora che [...] non sarà l'elenco delle sue prestazioni né il *curriculum* dei suoi successi, a garantire l'avvento del regno di Dio; che quindi non perché il suo grido è senza risposta, essa deve arrendersi, né alcun insuccesso deve toglierle la fiducia. Infatti, se da sé dovesse ottenere la vittoria decisiva, allora sì che dovrebbe arrendersi... [...] Come potrebbe mai allora essa, in questo tempo finale, ricorrere ai metodi con cui nel mondo si conquista e si conferma il potere, ricorrere alla strategia politica e all'intrigo? Come potrebbe essa voler brillare di gloria e sfarzo mondani, voler distribuire posti d'onore a destra e a sinistra, voler conferire titoli onorifici e distinzioni mondane? Come potrebbe implicarsi con le potenze di questo mondo, o semplicemente identificarsi con un

⁹ *L'osservatore romano*, 17-18 Settembre 2001, 5-6.

qualsiasi raggruppamento mondano o partito politico, società culturale o gruppo di potere economico e sociale?... Come potrebbe preferire una via trionfale al cammino della croce?...”¹⁰.

Il bambino ricorda che *la mitezza e l'umiltà* non sono degli *optional*, ma sono sostanziali all'essere chiesa. Uno dei titoli più importanti della cristologia dei Sinottici è “figlio di Davide” che identifica Gesù come l'atteso messia davidico. Matteo, però, nel presentarlo, ha una particolarità: interpreta Gesù messia davidico come re umile e pacifico, prendendo spunto da Zc 9,9 che lui cita esplicitamente nel cap. 21,5: *Ecco il tuo re viene a te, mite, montato su un'asina e un puledro, figlio di bestia da soma*. La categoria di messia davidico viene dunque precisata da Matteo: non il re politico che sconfigge i nemici, ma il messia mite e umile di cuore che difende i poveri e guarisce i malati. A questo modello cristologico si conforma l'ecclesiologia, che fa leva sui costruttori di pace, i miti e i misericordiosi (Mt 5). L'ecclesiologia mattea viene dunque costruita sulle pietre scartate dai costruttori.

3. La chiesa “familia Dei”

Sulla base del capitolo 18, questo è uno dei tratti che caratterizza fortemente la Chiesa nella sua dinamica interna¹¹. Possiamo enucleare due aspetti di questa proprietà: la figliolanza e la fraternità.

3.1 La figliolanza

Nel capitolo 18 Dio è chiamato 4x *Padre*: di Gesù (*Padre mio celeste*: 18,10.19.35) e dei discepoli (*Padre vostro celeste*: 18,14¹²). E' esplicitamente menzionato a fianco dei piccoli disprezzati (v. 10) e dei piccoli non vuole che se ne perda neanche uno (v.14); come colui che sanziona le decisioni comunitarie ed esaudisce le preghiere dei fratelli riappacificati (v. 19) e, infine, come il Dio esigente che vuole il perdono fraterno e si adira contro chi non perdona (v. 35). Oltre a questi luoghi, Dio viene implicitamente chiamato in causa lì dove si parla di grandezza e si dice che la vera grandezza è soltanto quella davanti a lui (vv. 1-4); nella parabola del re misericordioso del quale si mette in risalto la magnanimità (*makrothymein*: vv. 26.29) in opposizione alla meschinità del servo.

Il cap. 18 riflette tratti dell'intera opera. In nessun dei vangeli sinottici si accentua così fortemente la paternità di Dio, come in quello di Matteo. Matteo fa riferimento alla sua provvidenza che si prende cura dei passeri e tanto più dei discepoli (10,29-31), che avverte i bisogni prima ancora che glieli manifestiamo (6,8) e, soprattutto, che manifesta la sua paternità sui giusti e sui reprobri (5,44-48). Nel cosiddetto *logion giovanneo di Mt* (Mt 11,25-30) Gesù parla di Dio con l'espressione *Padre mio* (11,27): la realtà profonda del Padre è conosciuta solo dal Figlio che la rivela agli uomini con la sua parola e la sua azione. I piccoli che accettano questa rivelazione credendo in Gesù sono anch'essi *figli di Dio* (cf. 5,45) e si rivolgono a Dio chiamandolo *Padre nostro* (6,9). Le espressioni *il vostro Padre celeste* e *Padre nostro* sono proprie dei discepoli che credono in Gesù, come esprime chiaramente anche Paolo in Gal 3,26: *Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù* e 1 Gv 5,1: *Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio*. La figliolanza nella fede, comunque, ha in Matteo una connotazione operativa come aveva intuito bene Clemente Alessandrino che, nel *Quis dives salvetur* scrive che Cristo rende figli, fratelli e coeredi *quelli che compiono la volontà del Padre* (9,2).

La percezione della figliolanza nel NT è in continuità con l'Ebraismo. Israele era chiamato figlio: Dio è il Padre del popolo (Dt 32,6) e *voi siete figli per il Signore vostro Dio* (Dt 14,1). Questa idea di figliolanza designa Israele come il popolo scelto e protetto da Dio: *Tu sei infatti un popolo consacrato al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto, perché tu fossi il suo popolo privilegiato, fra tutti i popoli che sono sulla terra*. Israele deve rispondere con l'obbedienza.

¹⁰ H. Küng, *La Chiesa*, 110-111

¹¹ Mi baso essenzialmente su Trilling, *Il vero Israele*, 198.

¹² Ci sono qui dei problemi testuali, ma *Padre vostro* sembrerebbe più probabile.

3.2 La fraternità

All'origine della fraternità sono la paternità di Dio e il fatto che Gesù vive in mezzo alla comunità come Figlio (11,27) e fratello (Mt 12,49-50; 25,40; 28,10).

Nell'antichità, presso vari popoli, era piuttosto comune qualificare un membro della stessa comunità religiosa come *fratello*. L'Ebraismo utilizza il termine *'ah (fratello)* nel senso fisico e figurato. Anche nel Primo Testamento si identificava con *fratelli* i membri del popolo eletto e, di conseguenza, i connazionali. Un testo per tutti: Dt 18,15: *Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta come me; Lui ascolterete*".

L'autocoscienza della fratellanza è dovuta al fatto che le dodici tribù si ritenevano discendenti dei dodici figli di Giacobbe, come è chiaramente espresso nel Sal 22,23-24, dove si presenta la stirpe di Giacobbe come una stirpe di fratelli. Flavio Giuseppe, nel parlare delle relazioni tra gli Esseni, usa il termine *adelphos (Bell 2.122)*. In Qumran, infatti, *'ah* non sta ad indicare solo l'individuo appartenente allo stesso popolo (CD 6,20; 7,1-2; 8,6; 19,18; 20,18), ma comunemente definisce anche la relazione tra i membri della comunità (cf., per es., 1 QS 6,22), che si ritenevano una fraternità in quanto "resto di Israele", "il vero popolo di Dio". In ogni caso, per Qumran, la fraternità ha dei tratti ben marcati con i confini segnati dall'appartenenza alla comunità stessa: *Se gli tocca in sorte di essere presentato alla comunità, venga iscritto al rango che gli conviene, in mezzo ai suoi fratelli* (1QS 6,22).

Nell'ambito della letteratura biblica neotestamentaria, da una parte continua una certa tradizione del mondo giudaico¹³, dall'altra abbiamo motivazioni diverse per la comprensione della comunità come comunità di fratelli. Negli Atti, gli apostoli si indirizzano ai Giudei chiamandoli *adelphoi* (At 2,29; 3,17; 7,2; ecc.) e, a loro volta, vengono interpellati nella stessa maniera (2,37). Ma è soprattutto ai fratelli in Cristo che viene attribuito il termine *adelphos*. Tra i Sinottici Matteo, più degli altri, sottolinea questa dimensione di fraternità. In Matteo "fratello" definisce per lo più i membri della comunità cristiana in 5,22.23.24.47; 7,3.4.5; 18,15.21.36; 23,8¹⁴. Peculiare, però, della tradizione matteana è il fondamento cristologico. In tre testi Gesù si coinvolge esplicitamente in un determinato rapporto, qualificando un gruppo di persone come "miei fratelli": Mt 12,49-50; 25,40; 28,10. Nel primo brano Gesù, stendendo la sua mano verso *i suoi discepoli*, dichiara suo fratello, sorella e madre chiunque compia la volontà del Padre celeste. In Mt 28,10 i fratelli del Risorto sono ancora *i discepoli* a cui le donne sono inviate con l'ordine di andare in Galilea. In Mt 25,40 invece i fratelli più piccoli del Figlio dell'Uomo glorioso sono i bisognosi: l'affamato, l'assetato, il forestiero, l'ignudo, l'infermo e il prigioniero. Da questi brani assume grande rilievo il tema della "fratellanza con Gesù" riveste per la comprensione della cristologia, dell'ecclesiologia e dell'antropologia del Primo Vangelo: da una parte, il legame con Cristo costituisce il fondamento della fraternità, dall'altra la comunione tra i fratelli e l'attenzione agli uomini bisognosi è "il sacramento" dell'incontro con Cristo.

In mezzo ai fratelli, Gesù si presenta come *il piccolo - tapeinos tē[i] cardia[i]* (11,27), fratello dei piccoli che credono in lui (18,6), sia come presenza autorità per dirimere le questioni ecclesiali (18,17). E' il cemento unificatore (v. 20), vincolo di unità e di fratellanza tra i membri della comunità.

In una chiesa che doveva conoscere conflitti e partiti, analoghi a quelli della chiesa di Corinto (cf. anche Mt 23,1-11 e 1 Cor 1,11-31; 3,1-17), Matteo lascia intendere che la fratellanza si realizza soltanto là dove nessuno pretende di essere considerato "maestro", perché *uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli* (23,8). In questo modo Mt 18 ci mostra quanto profonda sia la differenza tra la comunità ecclesiale e le altre società umane. Non sono l'esercizio indiscriminato del potere o la grandezza umana le vere ricchezze della comunità. "La chiesa non

¹³ Cf. a proposito H. Schürmann, "Gemeinde als Bruderschaft", in: *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 61-73.

¹⁴ Marco non conosce questo senso metaforico del termine applicato ai membri della comunità, e Luca lo usa raramente: 6,41.42; 17,3; 22,32. Matteo lo presenta anche lì dove Luca non l'ha: cf. Mt 5,47 // Lc6,33.

potrà mai essere un'istituzione governata dal principio discriminatorio della classe, della razza, della casta o della funzione...Uomini disuguali sono chiamati a stringersi in una solidarietà di amore...Tra il popolo di Dio il prestigio personale non deve costituire titolo di distinzione...nessun membro deve conoscere il disprezzo altrui...In questa comunità è lecito far valere solo un'autorità veramente fraterna"¹⁵.

4. La chiesa, comunità di *discepoli*

Mathêtês (*discepolo*) è un termine chiave della teologia matteana¹⁶. Connesso all'uso del sostantivo *mathêtês* c'è - soltanto in Matteo - l'impiego del verbo *mathêteuô* (*fare discepoli*): 13,52; 27,57; 28,19. In 28,19 *mathêteuô* definisce la Missione de "gli undici discepoli" (28,16). Questa è l'unica volta in cui il verbo si trova all'imperativo attivo. Il mandato evangelizzatore per tutti i tempi e tutte le genti è specificato da Lc 24,47 con un termine che sembrerebbe più appropriato: *kêryssô* (*proclamare*). L'uso di *mathêteuô* in Mt 28,19 pone in forte risalto il carattere paradigmatico e la stilizzazione della figura del *mathêtês* perché il verbo partecipa dell'esemplarità del sostantivo corrispondente. In questo modo, la chiesa dei battezzati *nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (28,19) è caratterizzata come *chiesa dei discepoli del Kyrios* presente tra i suoi *fino alla consumazione dell'evo* (28,20).

Connesso a *mathêtes/ mathêteuô* abbiamo l'uso del verbo *akoloutheô*¹⁷, che racchiude uno dei contenuti più appropriati per definire la visuale di Matteo sulla sequela dei *mathêtai*. Non abbiamo il verbo in Mt 18, ma tutto il discorso è rivolto ai *mathêtai* (18,1) che lo *seguono*.

Matteo tiene a sottolineare più di Marco la funzione che *akoloutheô* ha nel definire il legame del discepolo con il suo Signore. Infatti, due versi, in cui Marco usa il verbo scindendolo dal rapporto con Gesù (Mc 9,38; 14,13), non trovano riscontro in Matteo. Gli unici testi che presentano *akoloutheô* senza pronomi personali riferiti a Gesù sono Mt 21,9 (cf. Mc 11,9) e Mt 8,10 (cf. Lc 7,9). L'eliminazione, però, nell'uno e nell'altro caso, si spiega con l'esistenza di un collegamento alle costruzioni precedenti che rende superflua l'inserzione di un altro pronome. Un'evidente concentrazione di *akolouthein* si ha nella raccolta dei miracoli di Mt 8-9, dove il verbo ricorre 8x (8,1.10.19.22.23; 9,9.19.27). Il contesto ecclesiale del passo traspare dall'invocazione *Kyrie*, rivolta a Gesù in 8,2.6.8.21.25. Il discepolato viene presentato in questa sezione del vangelo come il luogo della presenza e dell'azione del Kyrios. Per la chiesa dei discepoli, seguire Gesù significa essere-legati-a-lui (cf. 8,22) e riconoscerlo presente nell'opera di salvezza (cf. soprattutto 8,25-26).

5. La chiesa dei *facitori di giustizia*

Con questo argomento entriamo più propriamente nella caratterizzazione etica della chiesa. L'opinione sostenuta da Bacon (e condivisa da Kilpatrick) - secondo cui Matteo avrebbe scritto il Vangelo sul modello dei cinque libri della Torah veterotestamentaria - porterebbe, sotto il profilo critico-formale, a definire il Vangelo di Matteo come un "codice di leggi", una nuova Torah, con una forte sottolineatura della dimensione etica: un Vangelo compendio della fede e della vita della comunità cristiana¹⁸. Anche se il presupposto di Bacon non è condivisibile, tuttavia Matteo è un Vangelo a cui è stata riconosciuta, sin dai primordi dell'era cristiana, una marcata accentuazione etica.

Anche il capitolo 18 ci ha mostrato a sufficienza l'importanza che l'etica assume nella caratterizzazione del modello di Chiesa, con l'insistenza sullo scandalo (18,6-9), il richiamo del fratello che pecca (18,15-18) e l'esigenza del perdono reciproco (18,21-35)

Quali sono i connotati fondamentali di questa etica ecclesiale?

¹⁵ Hans Küng, *Essere cristiani*, 347-348. Cf. anche S. Grasso, *Matteo*, 216

¹⁶ Compare 73x in Mt, 46x in Mc e 37x in Lc

¹⁷ 25x in Mt, 18x in Mc, 17x in Lc

¹⁸ Cf. W. Trilling, *Il vero Israele*, 274

Un filosofo laico italiano di grande levatura, Umberto Galimberti, in un articolo dal titolo suggestivo: “La filosofia serve perché è inutile” si augurava l’insegnamento della Filosofia nelle scuole di ogni ordine e grado, soprattutto oggi, nell’epoca della tecnica, perché se venisse a mancare una sensibilità filosofica potrebbe accadere “che un economista sia molto abile a spostare capitali, che un biologo sappia tutto di una proteina, che un ingegnere non conosca rivali nel calcolo dei cementi, che un medico sia bravissimo nel leggere la risonanza magnetica, e poi nessuno di questi tecnici, chiuso com’è nel proprio tecnicismo, sappia perché si debba fare tutto ciò...”. E si augurava che simile sensibilità filosofica fosse retaggio di molti “perché il campo lasciato libero dalla filosofia è subito occupato dalla religione la cui etica, quando non si limita, come spesso sembra, all’etica sessuale, è un’etica che non serve più nel nostro tempo. A parere di Galimberti, una delle ragioni di questa inutilità è che l’etica religiosa (cristiana?) è un’etica dell’ ‘intenzione’ che, fatta salva la buona coscienza, non si fa carico degli effetti delle azioni, come invece prevede un’etica della ‘responsabilità’ che prende in considerazione gli atti degli uomini non solo in relazione alle intenzioni, ma anche, come diceva Max Weber, in relazione agli effetti ultimi sullo stato delle cose degli uomini¹⁹. Questa critica di Galimberti non si addice a Matteo, per quanto adesso diremo.

5.1 La giustizia superiore

E’ stata individuata una categoria, che potrebbe in qualche modo condensare l’agire etico dei discepoli secondo Matteo: la *giustizia*, o meglio *la giustizia superiore*. Il tema si trova esplicitamente richiamato in 3,15 (le prime parole di Gesù) 5,6.10.20; 6,1.35; 21,32. Non si tratta della giustizia “distributiva” e neppure di quella “paolina”, ma del *retto intendere, volere ed agire, in conformità all’autentica volontà di Dio*. La qualifica *superiore* (cf. 6,1) caratterizza questa giustizia dei discepoli come una giustizia non commensurabile a quella degli scribi e dei farisei. Volendo essere più precisi, si potrebbero individuare i seguenti elementi della “giustizia superiore” matteaana:

a. *L’osservanza dei comandamenti della Torah, cogliendo il senso profondo e originario della volontà di Dio*, la vera intenzionalità della legge manifestata da Gesù (Mt 28,19?). Non è sufficiente l’osservanza letterale. Il criterio sulla cui base Gesù dichiara valida o invalida una norma è appunto la corrispondenza o meno alla Volontà di Dio così come è stata manifestata nell’insegnamento e nell’opera di Gesù. Il caso emblematico è l’insegnamento sul divorzio in Mt 19,1-9. Gesù abolisce le concessioni fatte nel tempo per “la durezza del cuore” e restituisce validità alla originaria Volontà di Dio. Il prendere le distanze da Mosè è qualcosa di inaudito, ma Gesù afferma con chiarezza che il decalogo è volontà divina e non mosaica (cf. Mt 15,4 // Mc 7,10), mentre la legge sul divorzio proviene da Mosè. Una certa osservanza letterale e scrupolosa di alcuni aspetti della tradizione che tralascia l’essenziale, costituisce un comodo alibi e va contro la Volontà di Dio (cf. Mt 9,13; 23,16ss. Cf. anche Mc 7,8-13).

b. *L’unità tra *homologeïn* e *poieïn*, tra confessione di fede e prassi*. Sono numerosi i passi in cui appare questa dimensione: 3,8 (notare *karpos*, un termine caratteristico di Mt!); 6,1; 7,17.18.19; 7,21.24.26; 12,50; ecc.

E’ sintomatico soprattutto il testo di Mt 7,21-23, dove si menzionano le opere prodigiose dei discepoli. La menzione di guarigioni, esorcismi e miracoli avviene in più testi del Primo Vangelo (7,22; 10,8; 17,14-21; 21,21), ma non bisogna lasciarsi ingannare dalla quantità. Soprattutto sugli esorcismi il Primo Vangelo sembra mostrare una velata diffidenza²⁰. Infatti, in 17,16.19, Matteo - al pari di Mc 9,18.28 e Lc 9,40 - riferisce l’episodio sull’incapacità dei Discepoli a cacciare il demonio da un ragazzo. Invece, contrariamente a Luca, tace sul successo riportato sui demoni nello svolgimento della missione (Lc 10,17), e tace anche sugli esorcismi

¹⁹ U. Galimberti, “La filosofia serve perché è inutile”, *La Repubblica*, 6 Giugno 1998, 13.

²⁰ Cf. O. Böcher, “Matthäus und die Magie”, in: *Studien zum Matthäusevangelium* (FS. W. Pesch; [Hrsg. L. Schenke] SBS; Stuttgart 1988) 11-24.

compiuti da gente, estranea al gruppo, che - secondo il parere dei Discepoli - attenterebbe al monopolio detenuto dai seguaci di Gesù (cf. Mc 9,38-40 // Lc 9,49-50).

Ma ciò che colpisce è un limite sostanziale posto da Matteo sulla globalità dei successi portentosi dei Discepoli; limite che viene esposto in 7,21-23. L'invocazione *kyrie kyrie* indica che siamo all'interno della Comunità. Dalla formulazione di Mt 7,22 possiamo dedurre che profezia, esorcismi e miracoli, per coloro che li esercitavano, costituivano dei punti di appoggio e di prestigio²¹. La funzione di 7,21-23 è di relativizzare questi carismi e consegnare il criterio supremo della vita cristiana costituito dal "fare la Volontà del Padre" (7,21). Qui la *giustizia* del discepolo viene definita non sulla base della giusta professione di Gesù come *Kyrios*, ma sul fondamento della prassi.

En ekeinê[i] têt[i] hêméra[i] (7,22) prospetta davanti agli occhi dei lettori il giorno del giudizio, in cui **tutti** - compresi profeti, esorcisti e operatori di miracoli - saranno vagliati sulla base della loro fedeltà operosa nei confronti della Volontà di Dio (7,23). I falsi profeti cristiani vengono ugualmente stigmatizzati perché *ergazomenoi tèn anomian* (7,23). In Mt 24,11-12, l'*anomia* - segno inconfondibile degli ultimi tempi²² - è associata di nuovo all'attività dei falsi profeti e si manifesta nel raffreddamento dell'Amore. La polemica, naturalmente, non ha come obiettivo diretto la profezia e neppure i miracoli²³. Questi accompagnano sia l'annuncio di Gesù (cf. soprattutto Mt 8-9) sia quello degli Inviati (10,7-8). Ma i lettori non li riconoscono come segni incontrovertibili di una Comunità cristiana. Ciò che definisce un discepolo di Cristo viene loro detto espressamente nelle affermazioni seguenti: il "fare" la Volontà del Padre (Mt 7,21-23), l'obbedienza alla Torah del Messia (5,19; 7,24-27) e la pratica della "giustizia" (6,1-18).

L'accentuazione dell' *agire* come luogo in cui si interpreta la volontà di Dio è stato colto (talvolta con sfumature diverse) dalla "teologia della liberazione" latinoamericana, che ha dato alla *prassi storica* un ruolo centrale nell'esistenza cristiana. "Di qui l'uso recente del termine *ortoprassi*, che urta ancora qualche sensibilità, e che non pretende negare il significato che può avere una *ortodossia* intesa come proclamazione di affermazioni considerate vere e come riflessione su di esse. Quello che si vuole è di equilibrare, o anche rifiutare, il primato e la quasi esclusività del fatto dottrinale nella vita cristiana, soprattutto la cura, molte volte ossessiva, di volere un'ortodossia che, spesso, non è altro che fedeltà a una tradizione caduca o a una discutibile interpretazione. Nel suo risvolto positivo, quello che si vuole è far valere l'importanza del comportamento concreto, del gesto, dell'azione, della prassi nella vita cristiana [...] Insomma, questa preoccupazione per la prassi vuole evitare che sia ancora valida l'amara espressione di G. Bernanos: «Dio non sceglie gli stessi uomini per custodire e per compiere la sua parola»²⁴.

c. Strettamente connessa a questa dimensione, collocherei un'altra caratteristica dell'agire etico secondo Matteo, che definirei: *l'etica della responsabilità*. Un'etica della responsabilità, che non deriva però da un principio laico, ma dalla nuova percezione della realtà, fondata su Cristo.

Mt 25,31-48 è il testo più significativo di questa visuale. In questo testo, ciò che definisce l'agire come "giusto" non è il rapporto con una qualsiasi "legge formalmente cristiana". Nella dichiarazione del re e nella risposta dei giudicati viene ripetuta una lista di sei opere di misericordia che sono naturalmente esemplificative²⁵: è l'adempimento di queste opere il metro di giudizio. Anche all'interno del Giudaismo abbiamo testi che testimoniano un

²¹ La stessa cosa, del resto, avveniva nelle Comunità paoline: cf. 1 Cor 12,1-14,40.

²² Cf. K. Berger, *Gesetzesauslegung*, I, 23.

²³ In questo ha ragione E. Schweizer, "Observance", 219. Cf. anche W. Trilling, "Amt und Amtverständnis", 532.

²⁴ G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, 20.

²⁵ Dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, accogliere i forestieri, vestire gli ignudi, visitare i malati, andare a trovare i carcerati.

analogo programma. In *Sotà* 14a abbiamo un detto di Rabbi *Chama' bar Chanina'*, che commenta Dt 13,5 “voi seguirete il Signore vostro Dio” in questo modo:

Può un uomo seguire veramente Dio, quando nello stesso libro è detto che il Signore tuo Dio è un fuoco che consuma? Ma ciò significa che si deve seguire la condotta di Dio. Come Dio ha vestito quelli che erano nudi (Adamo ed Eva), vesti anche tu quelli che sono nudi; come Dio ha visitato gli ammalati (Abramo) tu pure visita gli ammalati; come Dio ha consolato gli afflitti (Isacco), consola anche tu gli afflitti; come Dio ha seppellito i morti (Mosè), tu pure seppellisci i morti²⁶.

E' evidente che nell'Ebraismo non si tratta di un semplice programma etico, privo di tensione teologica, perché le opere di misericordia nello stesso giudaismo costituiscono una *imitatio Dei*.

E tuttavia il testo di Mt 25 rimane unico. Nella storia delle religioni non esistono pagine analoghe a questa, in cui il giudice si identifica con i miserabili tra gli uomini, per cui il destino eterno di un individuo si decide sulla base del comportamento verso di loro. La novità non consiste, dunque, solo nell'*imitatio Dei* ma nel definire il rapporto con Cristo sulla base della solidarietà con poveri della terra. In questa pagina Matteo ci presenta una nuova percezione della realtà: i discepoli vogliono conoscere i segni della fine e della parusia del Figlio dell'uomo (24,3). Gesù, invece, lungo tutto il discorso dei cc. 24-25 li riporta alla percezione della *sua presenza* nella storia. Sono gli affamati, gli assetati, i prigionieri, ... il tempio della presenza di Cristo. E' una nuova percezione del *Dio-con-noi* (cf. 1,23; 28,20). Il re-giudice investe la sua autorità nella difesa dei poveri: la loro causa diviene nel giudizio la sua causa, il loro destino il suo²⁷. Sarebbe certamente un fraintendimento di Matteo comprendere il giudizio ultimo, contenuto nel cap. 25, come l'affermazione di un cristianesimo definito essenzialmente da "un'etica filantropica". Ma è certo un elemento di notevole interesse teologico che Matteo concentri qui la presenza di Dio, non nel tempio e nemmeno soltanto nei rappresentanti plenipotenziari che parlano a nome di Gesù (cf. 28,20), ma nei poveri bisognosi di aiuto. Al posto dell'interesse per i diritti della chiesa Matteo pone qui, come criterio ultimo di giudizio, la *responsabilità per i poveri*. Rabbi Simeon (III sec. a.C.) diceva: "Il mondo è stabilito su tre cose: la Torah, il culto, le opere d'amore" (*Aboth* 1.2). Nel nostro testo le opere d'amore sembrerebbero assurgere a criterio necessario per la salvezza. Certamente non è intenzione di Matteo negare la necessità della Legge e della professione di fede (cf. 5, 17-20 e 10,32-33), ma la pagina del giudizio ultimo sembra insinuare che è il comportamento di amore misericordioso a rivelare l'autenticità della propria fede; sono le opere verso i poveri che testimoniano la verità della relazione con Cristo. Matteo non intende propagandare un modello di attivismo cristiano, ma semplicemente offrire ai lettori dei criteri per una valutazione fuori dall'ipocrisia e dalla menzogna (cf. Mt 15,7-9; 23,23-28).

5.2 Indicativo e imperativo

Detto questo, dobbiamo pensare alla chiesa di Matteo come a una chiesa impregnata di volontarismo etico? E' stato detto che le parole di Gesù, così come riportate da Matteo, contengono ideali troppo alti per l'uomo ordinario e per lo stesso uomo che possiede una statura morale superiore alla media. Giustino²⁸ testimonia dell'opposizione degli Ebrei a un Vangelo che contiene precetti inattuabili per le sole forze umane. I Pelagiani interpretavano l'appello alla perfezione contenuto nel Discorso della Montagna (5,48) in termini di puro sforzo umano e Lutero ritenne il radicalismo del Discorso ancora più esigente della Legge antica e lo risolse applicando ad esso la concezione paolina della Legge: i precetti del Discorso della Montagna ci sarebbero stati dati per farci sperimentare la nostra impotenza e aprirci, così, alla gratuità della Grazia.

²⁶ Preso da A. Mello, *Matteo*, 438.

²⁷ Marguerat, *Le Jugement*, 515.

²⁸ Dial. c. Tryph. 10

Un giurista inglese dell'ultimo secolo ha affermato che il Discorso della Montagna non solo è imprudente, ma anche ingiusto. Tornano in mente le parole che il Grande Inquisitore rivolge a Gesù tornato sulla terra, nel romanzo di Dostoevsky "I fratelli Karamazov": Tu hai stimato troppo gli uomini; questa debole razza di ribelli...sono forse dei?". Di fronte a queste osservazioni bisogna chiarire:

a. Nel discorso della Montagna domina la parola *Padre* (10x) e al centro abbiamo la preghiera del *Padre nostro*. Questo lascia comprendere la prospettiva di Matteo, chiaramente espressa del resto anche nella parabola dei due figli che si trova in Mt 21,28-32 (soprattutto 21,31): fare la volontà di Dio significa accogliere e attuare il progetto di un "Padre". Matteo parla sempre della Volontà di Dio come Volontà *del Padre*; e cioè, Matteo sempre unisce *to thelêma a patêr*. L'espressione *to thelêma tou patros* ricorre in Mt 7,21; 12,50; 18,14; 21,31, mentre nel Nuovo Testamento "la volontà del Padre" ricorre ancora in pochi altri testi come Gal 1,4 e Gv 6,40. L'invocazione del "Padre nostro" e quella di Gesù al Getsemani *genethêto to thelêma sou* (6,10 e 26,42) hanno la menzione del *Padre* all'inizio dell'invocazione. L'agire etico è una risposta al progetto di salvezza del Padre manifestatosi in Gesù. La volontà di Dio, per Matteo, è una volontà salvifica, altrimenti non si spiegherebbe come i pubblicani e le prostitute possono entrare nel Regno (21,32)

Matteo, come giudeo e cristiano, ha attinto dalla Rivelazione antica e dalla nuova. La Tradizione non è annullata, ma - con l'avvento di Gesù Messia - qualcosa di veramente nuovo è accaduto: la Torah antica è trasformata nella Torah del Messia²⁹. *E ora Io vi dico* non costituisce un'opposizione alla Torah di Mosè o un suo annullamento, ma la sottolineatura che Gesù è l'interprete e il mediatore della Volontà di Dio. E' Lui che bisogna ascoltare!³⁰.

b. L'imperativo, in Matteo, non è mai disgiunto dall'indicativo. La comprensione del Vangelo come "Nuova Torah" non rende giustizia al testo. La missione di Gesù è strettamente collegata da Matteo alla liberazione messianica. In Mt 1,21 viene presentata al lettore la chiave per leggere il ministero di Gesù che segue: il nome rivela la persona e il nome "Gesù" è legato da Matteo alla remissione dei peccati. Mt 26,28 ritorna sul tema: il sangue versato per la remissione dei peccati (solo Mt). E non si deve dimenticare che tutto il Vangelo va letto alla luce dell'inclusione che lo racchiude: la storia di Gesù è la storia di "Dio-con-noi" (1,23; 28,20). La chiamata al Discepolato e all'osservanza della Legge non è mai disgiunta dalla presenza salvifica del *kyrios* in mezzo ai suoi (cf. Mt 8,23-27). Ciò significa, allora, che il sospetto secondo cui Matteo sarebbe un nomista e il suo Vangelo un Vangelo degli imperativi è del tutto immotivato. Rimane la chiamata a un "Giustizia superiore", non disgiunta però dalla Salvezza che resta il dono di Dio.

6. La chiesa, edificio di Cristo sul fondamento di Pietro e degli apostoli

6.1 La chiesa come "costruzione"

Parlare di comunità e vita comune significa riconoscere che Matteo presenta l'*ekklêsia* come entità in qualche modo organizzata. Metaforicamente si potrebbe dire che la comunità non un ammasso di pietre, ma una casa o, in termini paolini, un corpo. Nel Primo Vangelo non troviamo mai la metafora della chiesa come "corpo", come, per es., in Ef 1,22-23: *ekklêsia hêtis estin to sôma autou*. Incontriamo, però, quella della chiesa- costruzione, *oikodomê* (Mt 16,18; cf. Ef 2,19-22, e anche Ef 4,11-12). Il primo problema che ci poniamo in questa parte del nostro studio, pertanto, è il seguente: in che misura possiamo, ravvisare nel Primo Vangelo una comunità organizzata? O, comunque, ci sono tracce di una progressiva organizzazione? E' noto che, soprattutto in passato, le confessioni protestanti tendevano a minimizzare la portata dell'istituzionalizzazione iniziale mentre la tendenza cattolica era di accentuarla notevolmente

²⁹ Cf. Gerhardsson, *Memory*, 327

³⁰ Giustamente K. Berger, *Theologieggeschichte*, 739 fa riferimento all'episodio della trasfigurazione (Mt 17,5) in cui Gesù compare in mezzo a Mosè ed Elia.

allo scopo di giustificare gli ordinamenti successivi. Il Vangelo di Matteo è certamente uno dei più importanti testimoni per una comprensione matura del problema.

6.2 Il fondamento de "i dodici"

Nel leggere i Vangeli e la storia della chiesa primitiva non sfugge a nessuno l'importanza de "i dodici" nella storia di Gesù e dei primi cristiani. Matteo è forse colui che, in maniera più diretta, ha connotato i cammini ecclesiali sul fondamento di quel gruppo d'inizio. Dalla comprensione della loro identità e della loro funzione, pertanto, prende corpo ogni ulteriore riflessione sulla struttura e sulla dinamica interna della Chiesa.

Gli scritti del NT testimoniano che una riflessione sul significato e la funzione dei dodici si è sviluppata abbastanza presto.

Paolo parla in un solo testo de "i Dodici": nel famoso enunciato proveniente dalla Tradizione e contenuto in 1 Cor 15,3-5. Tre aspetti sono degni di rilievo:

a) Cefa e i Dodici sono in testa alla lista dei Testimoni della resurrezione; sono dunque considerati dei Testimoni privilegiati.

b) I Dodici (con Cefa) costituiscono un gruppo definito e compatto.

c) Il prosieguito del testo (1 Cor 15,6-8) mostra che Paolo distingue chiaramente "i Dodici" da "gli Apostoli" e include se stesso tra questi ultimi. In 1 Cor 1,17 afferma, infatti, *apesteilen me ho Christos*. L'"apostolo" è un testimone del Cristo risorto, da Lui inviato dopo l'evento della resurrezione (cf. anche 1 Cor 9,1). Il numero degli apostoli non si restringe, dunque, ai Dodici.

Marco, per definire il ruolo dei Dodici, ha dato rilievo al racconto dell'"istituzione" (Mc 3,13-19). Soltanto "i Dodici", in Marco, vengono costituiti come gruppo (3,14) e inviati (6,7). In 3,14 l'atto costitutivo è espresso mediante l'uso del verbo *poiein*. All'aoristo di questo verbo sono legate due proposizioni finali (3,14-15) che definiscono il rapporto tra i Dodici e Gesù come un "essere-con-Lui" e una "partecipazione alla Sua opera salvifica". "I Dodici", dunque, nell'Evangelo di Marco, sono un gruppo ristretto di persone all'interno del grande cerchio dei Discepoli. Essi sono "Boten aus dem Mit-Ihm-Sein"³¹; chiamati da Gesù:

a. prima di tutto, a condividere la sua vita (Mit-Ihm-Sein);

b. poi, ad aver parte alla Sua Missione (Boten).

Come portatori di un nome ben conosciuto, rimontano al tempo di Gesù, ma essi rivestono anche un carattere di "esemplarità".

Luca 6,13 è il testo di partenza per comprendere il pensiero dell'Evangelista su questo problema. Il passo presenta Gesù che "sceglie i Dodici" di mezzo al gruppo più vasto dei Discepoli³² e dà loro il nome di "apostoli"³³. Da questo testo si possono raccogliere due elementi:

a. per Luca *hoi mathêtai* e *hoi dôdeka* non costituiscono due gruppi omogenei³⁴.

b. Egli concepisce il collegio de "i Dodici" come collegio di "apostoli". L'"apostolato", cioè, viene limitato ai Dodici e, in questo modo, Luca si differenzia da Paolo. L'essere "apostoli", per Luca, non viene legato alla visione del Risorto, ma alla testimonianza oculare del Gesù terrestre. I Dodici sono tra i Discepoli che fin dall'inizio hanno accompagnato Gesù (cf. At 1,8,22). Testimoni legati alla storia di Gesù, essi costituiscono pure l'inizio della Chiesa (cf. At 1-2): fungono, così, da *trait-d'union* tra i due tempi.

In Matteo la questione sulla funzione dei Dodici è più complessa e dibattuta.

I primi versetti del cap. 10 presentano aspetti fondamentali sull'identità e la funzione dei *dodici*: in 10,1 sono chiamati *hoi dôdeka mathêtai*; in 10,2 *hoi dôdeka apostoloi* (unica volta in Mt) e in

³¹Per una sintesi degli elementi contenuti in questa definizione e di altri aspetti concomitanti cf. K. Stock, *Boten*, 193-207.

³² Luca usa qui il verbo *ek-legomai* (cf. At 1,2,24).

³³ Luca utilizza *apostoloi* 6x (6,13; 9,10;11,49; 17,5; 22,14; 24,10). Matteo solo 1x (10,2) e Marco probabilmente 2x (6,30 e 3,14, ma quest'ultimo testo è discusso: cf. B.M. Metzger, *Textual Commentary*, 80).

³⁴ Cf. H.-J. Degenhardt, *Lukas - Evangelist der Armen*. Besitz und Besitzversicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Stuttgart 1965) 27-28.

10,5b-6 sono inviati *alle pecore perdute della casa d'Israele*. In pochi versetti abbiamo, così, tre aspetti fondamentali del gruppo fondato da Gesù, aspetti che, sebbene distinti, sono certamente in relazione l'uno con l'altro: il rapporto dei dodici con Israele, la loro dimensione di discepoli, e il loro carattere di delegati plenipotenziari.

* *I dodici e Israele.*

Trilling ha voluto esprimere il rapporto esistente tra la chiesa e Israele nella categoria de *Il vero Israele*, nella quale egli ravvisa l'orientamento unitario della teologia matteana³⁵. Matteo, però, mai lascia intendere che la nuova comunità, costituitasi attorno a Gesù, sia il *vero Israele* che soppianta l'Antico. La Chiesa è il compimento del popolo dell'alleanza. E' all'interno del popolo eletto che la chiesa nasce, raccogliendone "il resto" credente. L'istituzione dei Dodici è annuncio dell'Israele trasformato, "rinnovato" (Mt 19,28) e l'apertura alle nazioni si radica su questo tronco (Mt 28,16-20)³⁶.

* *Il discepolato dei dodici.*

Sul discepolato dei dodici, bisogna dire che la peculiarità di Matteo consiste proprio nella designazione de "i Dodici" come *mathêtai*: Mt 10,1 // Mc 6,7; 11,1; Mt 20,17 // Mc 10,32; Mt 26,20³⁷. In 10,1 e 11,1³⁸ Matteo integra il marciano *hoi dôdeka* (Mc 6,7; cf. anche 3,14) con l'aggiunta *mathêtai*. In 13,10 (// Mc 4,10) elimina il primo termine menzionando solo il secondo. Alla luce di queste osservazioni l'imperativo *mathêteusate*, che in Mt 28,19 connota la missione degli undici discepoli, acquista una valenza del tutto particolare. Quelle persone, che al tempo del Gesù storico avevano costituito il gruppo de "i suoi dodici Discepoli" (10,1), ora vengono proposte come "modello" e "paradigma" di tutti coloro che si sono posti alla sequela del Cristo, "fino alla fine dei tempi" (28,20). I Dodici diventano, dunque un "modello di identificazione" per tutti coloro che si porranno alla sequela del Cristo. Matteo non nasconde la fragilità e la debolezza dei Discepoli (*oligopistoi!*), ma, rispetto a Marco, stempera i forti accenti negativi. Così Mt 16,5-12 riduce la lunga invettiva di Mc 8,14-21; Mt 17,4 tralascia l'osservazione su Pietro "non sapeva quello che diceva" di Mc 9,6 (analogia in Mc 14,40 // Mt 26,43); nella lite sul più grande (Mc 9,33-34) rimane solo la domanda "chi è ora il più grande nel Regno dei cieli?" (Mt 18,1); Mt 20,20-21 presenta la madre che chiede i posti per i due figli di Zebedeo e non loro in persona (cf. Mc 10,35-37) e soprattutto il rimprovero di Gesù in Mc 4,40 per la mancanza di fede, diventa in Mt 8,18 ammonimento per la loro *oligopistia*. Non viene attenuato, invece, il rimprovero rivolto a Pietro (Mt 16,23 // Mc 8,33) e il ruolo negativo dei Discepoli nella Passione. Matteo accentua l'aspetto pedagogico del rimprovero: in 15,16, rispetto a Mc 7,18, risalta l'aspetto temporaneo dell'incomprensione e in Mt 17,14-20 dove ritroviamo *oligopistoi* risalta maggiormente l'intenzionalità pedagogica (mettere in parallelo con Mc 9,14-29). I dodici discepoli si propongono, dunque, come un modello ambivalente: la chiesa di Matteo vede in loro il suo oggi, segnato dalla comprensione dell'importanza del Signore nella propria vita, ma anche dalla fragilità, dalla fede sempre esposta a tentazione.

* *I dodici come delegati plenipotenziari.*

Il catalogo dei Dodici si trova in Mt 10,2b-4. Rispetto alla lista marciana contenuta in 3,16-19, esso presenta un procedimento più formale e un'andatura più catechetica. Probabilmente veniva tramandato e la comunità matteana l'avevano imparato "come oggi i dieci Comandamenti o i sette Sacramenti"³⁹. Perché? Cosa rappresentavano quei Dodici per i destinatari del Vangelo?

³⁵ W. Trilling, *Il vero Israele*. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo (Leipzig 1975; ed. it. Casale Monferrato 1992).

³⁶ P. Grelot, "Sur Matthieu 16,16-19", 188. Cf. anche M. Grilli, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1 (Europäische Hochschulschriften XXIII/458; Frankfurt/M 1992) 192-201.

³⁷ In Mt 20,17 e 26,20 la lettura *mathêtai* dopo *dôdeka* è dubbia. Soprattutto nel secondo testo, il peso delle testimonianze esterne contro la lettura *dôdeka mathêtai* è molto forte, e, perciò, va ritenuta favorita la forma breve: cf. B.M. Metzger, *Textual Commentary*, 64.

³⁸ Probabilmente anche in Mt 20,17 // Mc 10,32.

³⁹ W. Trilling, "Amt und Amtverständnis bei Matthäus", in: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Hrsg. K. Kertelge)(WdF 439; Darmstadt 1977) 538.

La risposta è nel testo-chiave contenuto in 28,18-20. I dodici sono diventati undici (28,16); ad essi è data la potestà di "fare discepoli"; potestà derivata direttamente dal Cristo glorificato investito di *pasa-exousia-en ouranô[i] kai epi gês* (28,18). E' in virtù di questa *exousia* che gli Inviati di tutti i tempi faranno Discepoli *fino alla fine del mondo*. Questa *exousia*, pertanto, è una potestà costituente. Proprio grazie alla "potestà" dei Dodici la Comunità dei Discepoli è stata costituita e caratterizzata. Agli occhi dei lettori, dunque, "i Dodici" sono al principio. Sono considerati, in qualche modo, Padri fondatori.

Analogamente al popolo d'Israele che riconosce nei dodici figli di Giacobbe le colonne fondanti delle dodici tribù (Gn 49,28), il popolo messianico della Nuova Alleanza riconosce in quei Dodici la propria origine; sa di essersi costituita attraverso la loro esistenza e ricorre a loro per la comprensione del proprio esistere e del proprio ruolo in questo mondo: essi costituiscono la "norma-di-auto-comprensione" e di "auto-configurazione". Dal punto di vista storico-salvifico, la loro esistenza ha un carattere fondante e costituente: è, infatti, attraverso la loro mediazione che l'*exousia* del Risorto⁴⁰ si estende nell'attività dei missionari, fino alla fine dei tempi e gli insegnamenti e i precetti contenuti nel Vangelo arrivano ai destinatari. I Dodici sono riconosciuti come delegati plenipotenziari, che operano con l'investitura del *Kyrios* rivestito di ogni potenza dal Padre (28,18; cf. 10,40)⁴¹. Luca riflette gli sviluppi storici, Matteo vuol far emergere piuttosto il suo punto di vista teologico⁴².

Questo risulta tanto più evidente se si considera il genere letterario di Mt 28,16-20. Il passo, infatti, più che caratteri di apparizione⁴³ o di intronizzazione⁴⁴, presenta elementi di investitura: il mandante invia i suoi messaggeri che, alla maniera degli inviati vetero-testamentari, si presentano ai destinatari con l'autorità di Colui che li manda, e quindi come suoi rappresentanti⁴⁵. Nella concezione matteana della "testimonianza", dunque, escatologico e storico si coniugano insieme. La conoscenza diretta dei contorni storici della vita del Maestro e la peculiarità dell'investitura di quei Dodici, fondano le loro funzioni di apostoli e testimoni⁴⁶. E, in

⁴⁰ Ma il Risorto non è altri che lo stesso "Gesù" (cf. 28,16), con cui i Dodici avevano condiviso la loro esperienza terrena. Allo stesso modo la pienezza dell'*exousia* che il Risorto possiede (28,18) richiama in modo diretto il conferimento dell'*exousia* in Mt 10,1. Grazie a questa *exousia* essi erano divenuti "i dodici apostoli" (10,2), "inviati" da Gesù a Israele (10,5a). E ora, in virtù di questa stessa *exousia*, possono costituire Comunità di futuri Discepoli.

⁴¹ La Lettera di Clemente ai Corinti 42,1-2 riflette assai chiaramente questa prospettiva: *Hoi apostoloi hêmin euëggelithêsan apo tou Kyriou Iêsou Christou, Iêsous ho Christos apo tou Theou exepemphthê. Ho Christos oun apo tou Theou,*

kai hoi apostoloi apo tou Christou; egenonto oun amphotera eutaktôs ek thelêmatos Theou: Clemens Romanus, Epistula ad Corinthios, in: Die apostolischen Väter (Hrsg. F.X. Funk - K. Bihlmeyer) 57.

⁴² Cf. M. Hengel, "Ursprünge", 25. Per la ricostruzione degli avvenimenti narrati dagli Atti cf. S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge 1973) 138-153.

⁴³ L'apparizione di Gesù risuscitato è supposta più che descritta. Non c'è sparizione, manca il motivo del superamento del dubbio e del riconoscimento da parte dei Discepoli: cf. già M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1959) 285. La divergenza d'impostazione si rileva immediatamente se si mette a confronto il nostro testo con le "apparizioni" descritte, per es., in Gv 20 e in Lc 24.

⁴⁴ Questo schema - che riprende gli elementi del rituale di intronizzazione orientale: elevazione, presentazione, intronizzazione - è stato proposto da O. Michel, "Der Abschluss", 22, seguito da vari autori, fra i quali F. Hahn, *Mission*, 53-56. La proposta, tuttavia, non sembra rendere conto di tutti gli elementi del testo che, accanto alla figura del Risorto, presenta anche la missione dei Discepoli.

⁴⁵ W. Trilling, *Das wahre Israel*, 45-49, accenna a uno schema vetero-testamentario del tipo: rivelazione - istruzione - promessa. Molti e interessanti spunti in questa direzione si possono trovare nel più recente studio di G. Friedrich, "Mt 28,18-20", 137-183. In esso vengono passati in rassegna anche i precedenti lavori che riguardano l'argomento, fra i quali la tesi di Frankemölle che, sulla base dell'affermazione "Io sono con voi", rimanda al "formulario di Alleanza" veterotestamentario (H. Frankemölle, *Jahwebund*, 60), e la tesi di Hubbard che rinvia, invece, alle "storie di chiamata" (B.J. Hubbard, *The Matthean Redaction*, 32ss.).

⁴⁶ Pur non essendoci rapporti formali diretti con il nostro testo, è interessante constatare l'analogia con Is 43,1-10. Qui la testimonianza del popolo d'Israele (cf. *'attem `eday* in 43,10) è legata all'essere stati protagonisti di un passato, in cui si è udito e visto ciò che ha detto e ha fatto il Signore: cf. L. Alonso - Schökel - J.L. Sicre Diaz, *Profetas*, 293.

quanto il contenuto del Vangelo è presentato più volte come *didachè* (28,20; 5,19; 13,52), i lettori associano nelle loro persone anche i caratteri di Tradenti⁴⁷.

6.3 Il primato di Pietro

All'interno di questo gruppo de "i Dodici", il Vangelo di Matteo riconosce un posto di particolare preminenza a Pietro⁴⁸. L'abbondanza del materiale su Pietro salta subito agli occhi. Nella descrizione di Pietro ogni Evangelista ha espresso accenti diversi, che sono determinati, non ultimamente, anche dal significato che quella persona rivestiva all'interno della Comunità. In Mc 3,16b, il posto, che egli occupa nel gruppo, viene messo in rilievo mediante la sua presentazione fuori della lista, che inizia subito dopo -nel v. 17 - con i nomi ordinatamente disposti⁴⁹. Matteo dà più enfasi al primo posto di Pietro. Nella lista strutturata dei Dodici, contenuta in 10,2-4, i lettori riconoscono un indice particolarmente significativo nella collocazione assolutamente iniziale - e fuori dallo schema - dell'aggettivo *prôtos* che qualifica *Simôn ho legomenos Petros* (10,2). Che tipo di preminenza contiene l'aggettivo *prôtos* in Mt 10,2?

U. Luz vede la "preminenza" in una singolare esemplarità di cui Pietro dispone rispetto agli altri, mostrando in maniera del tutto particolare che cosa significhi essere Discepoli⁵⁰. Già Strecker aveva rilevato nella figura di Pietro l'aspetto tipologico-cristiano e non quello ufficiale-ecclesiologico⁵¹. In lui ritroviamo coraggio e debolezza, impegno e tentazione, generosità e defezione che sono propri dei discepoli. E' interessante notare che il grido di Pietro in 14,30 - *Kyrie sôson me* - è lo stesso grido dei Discepoli in 8,25 *kyrie sôson* e il tratto della *oligopistia* che definisce tutti i Discepoli in 8,26 caratterizza anche la sua figura (cf. 14,31). Pietro è un salvato dal Signore, al pari degli altri Discepoli e il riconoscimento della dignità messianica di Gesù (16,17) non è frutto della sua carne e del suo sangue. In altri due testi Pietro è il rappresentante dei Discepoli, perché pone la domanda (Mt 15,15; 19,27) e Gesù risponde in seconda persona plurale (Mt 15,16; 19,28).

Tuttavia, accanto a questa visuale, abbiamo dei testi particolarmente attenti alla persona stessa di Pietro e alla sua funzione "nella tradizione giuridica"⁵². Difatti Pietro si trova coinvolto in una serie di sequenze che riguardano la dottrina e la disciplina comunitaria; e, dunque, l'avvenire della Chiesa. Sono rilevanti soprattutto 3 brani: Mt 16,17-19; Mt 17,24-27; 18,21-22. E' significativo che le scene si trovino appunto in un contesto in cui il discorso sull'avvenire è particolarmente presente. Dietro le pericopi si intravedono domande su norme di dottrina e disciplina ecclesiale che dovevano costituire oggetto di discussione nella Comunità. Che questo materiale sia prematteano non è di molto peso, perché l'intenzionalità che il redattore ha avuto nell'accoglierli va compresa sulla base del loro contenuto⁵³.

In sintesi: la priorità di Pietro (10,2) è fondata sull'agire di Gesù nei suoi confronti. Il fatto che il Primo Vangelo taccia su una speciale manifestazione del Risorto a Pietro⁵⁴ non

⁴⁷ Si applica eminentemente ai Dodici quanto W. Trilling afferma in *Das wahre Israel*, 36-37.

⁴⁸ Sulla figura di Pietro, lungo i secoli, si sono concentrate tra le diverse confessioni interpretazioni e polemiche, dettate spesso da imperativi confessionali. Ultimamente le posizioni tra gli studiosi si vanno sfumando. Per una visione più serena del problema rimandiamo a R.E. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann, *Peter in the New Testament* (New York - Paramus - Toronto 1973); J.D. Kingsbury, "The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem", *JBL* 98 (1979); R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum 15; Stuttgart 1980); e l'exkursus su "Petrus im Matthäusevangelium", in: U. Luz, *Matthäus*, I/2, 467-483. Cf. ancora P. Dschulnigg, *Petrus im Neuen Testament* (Stuttgart 1996).

⁴⁹ Cf. a questo proposito K. Stock, *Boten*, 28.33-34.

⁵⁰ U. Luz, *Matthäusevangelium*, I/2, 86; cf. anche U. LUZ, "Das Primatwort Matthäus 16.17-19 aus wirkungsgeschichtlicher Sicht", *NTS* 37 (1991) 415-433.

⁵¹ G. Strecker, *Der Weg*, 205-206

⁵² Cf. a questo proposito le puntuali osservazioni di Trilling a Strecker in *Israele*, 204

⁵³ Cf. Trilling, *Il vero Israele*, 203

⁵⁴ Cf. invece l'accento in Mc 16,7 e, soprattutto, 1 Cor 15,5.

significa che Matteo lo ritenga una figura puramente "esemplare"⁵⁵, ma solo - e ancora una volta - l'importanza attribuita dallo scritto matteo alla tradizione del Gesù storico.

Pietro viene riconosciuto dai lettori come il "primo" nelle responsabilità, colui che amministra la casa⁵⁶. Non si tratta soltanto di "esemplarità"⁵⁷; e neppure di una primato in base all'ordine della chiamata (cf. Mt 4,18.21). Egli si rivela anche più di un semplice portavoce dei Discepoli⁵⁸. Agli occhi dei destinatari del Vangelo è l'interprete della "Didachè" di Gesù⁵⁹. E' pienamente coinvolto nei problemi della Comunità che accoglie l'Evangelo di Cristo "weil die Autorität des Offenbarungstradenten ganz an die Autorität des Offenbarungsmittlers Jesus zurückgebunden ist"⁶⁰. In questo modo Matteo fa di Pietro una figura che unifica la Chiesa⁶¹ e le impedisce di frammentarsi in tanti raggruppamenti locali.

E' questa la funzione che nel Vangelo ha l'appellativo *Petros*. Marco, fino al conferimento del nome "Pietro" in 3,16 ha sempre (6x) il nome "Simone". Solo a partire da 3,16 si trova "Pietro" (20x). Luca, fino al cambiamento del nome riportato in 6,14, ha 8x "Simone" e solo 1x "Simon-Pietro" (5,8). A partire da 6,14 adopera quasi sempre "Pietro"⁶². Il Vangelo di Giovanni lo chiama per lo più *Simôn Petros*. Matteo si comporta diversamente. Pur raccontando il conferimento del nuovo nome soltanto in 16,18, fin dal primo incontro con Gesù, accompagna il nome di "Simone" con la locuzione *ho legomenos Petros* (4,18; cf. 10,2). Nel Vangelo l'apostolo è chiamato 20x *Petros*; in 16,16 *Simôn Petros*; in 16,17 *Simôn Bariôna* e in 17,25 semplicemente *Simôn*. A questa appendice, i lettori riconoscono, dunque, la funzione di stabilire una linea di **continuità**, per cui *Petros* costituisce la *petra*, il punto di riferimento, dall'inizio della vita di Gesù (4,18) fino al tempo della Chiesa (cf. 16,18)⁶³: la sua è una funzione-chiave⁶⁴ nel servizio ecclesiale.

Conclusione

L'importanza primaria data alle figure de "i Dodici" e a Pietro tradisce una tendenza legittimatrice dell'autorità nella Chiesa, tendenza del resto testimoniata anche dal cap. 18 oggetto del nostro studio (18,15-18). I lettori percepiscono che con ciò si aderisce al volere di Gesù e all'attività apostolica. I Dodici svolgono la funzione di "trait-d'union", in quanto garanti della fedele trasmissione del messaggio di Gesù alle generazioni successive (28,16-20). Sul ministero ad essi affidato si fonda la ministerialità delle categorie che troviamo espressamente menzionate nel Primo Vangelo: Profeti (10,41; 23,34), Giusti (10,41), Sapiienti e Scribi (23,34).

L'"*ekklêsia* dei fratelli" di uguale dignità, che i destinatari del Vangelo hanno coscienza di formare (Mt 16,18; 18,17; 23,8), conosce diverse funzioni al suo interno, che derivano la loro origine dall'ufficio ministeriale dei Dodici e di Pietro. Il Primo Vangelo, pur conoscendone al-

⁵⁵ Questo sostiene E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, 153-154.

⁵⁶ Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel*, 159.

⁵⁷ Cf. le puntuali osservazioni di Trilling a Strecker, che vede in Pietro solo il lato tipologico-cristiano: W. Trilling, *Das wahre Israel*, 159-160. Cf. anche W.F. Albright - C.S. Mann, *Matthew*, 117; A. Plummer, *Matthew*, 147; A.H. McNeile, *Matthew*, 131; W. Grundmann, *Matthäus*, 287.

⁵⁸ Nella veste di portavoce appare in 15,15 // Mc 7,17; in 16,16.22 // Mc 8,29.32; in 19,27 // Mc 10,28. Come portavoce dei "tre" appare invece in 17,4 // Mc 9,5 e in 26,40 // Mc 14,37.

⁵⁹ Anche molti scritti gnostici fanno di Pietro il garante del loro insegnamento: cf. G.A. Pérez, "El Apostel Pedro en la Literatura gnóstica", *EstBib* 47 (1989) 65-92.

⁶⁰ R. Pesch, *Simon-Petrus*, 142-143. Kingsbury ammette un primato storico-salvifico di Pietro, e fa di lui il garante della tradizione della Chiesa, ma pensa che lo stesso ruolo sia affidato agli altri Discepoli sul monte della Galilea (28,16-20): J.D. Kingsbury, "The Figure of Peter", 67-83. Anche questa posizione è troppo riduttiva; cf. W. Trilling, *Das wahre Israel*, 158-159.

⁶¹ In 16,18b *petra* va senza dubbio intesa come la pietra su cui poggia la compattezza della costruzione e dell'*ekklêsia*: cf. F. Hahn, "Die Petrusverheissung Mt 16,18f. Eine exegetische Skizze", in: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Hrsg. K. Kertelge) (WdF 439; Darmstadt 1977) 550-551.

⁶² 19x nel Vangelo; 58x in Atti. Fanno eccezione Lc 24,34 e Lc 22,31 (cf. Mc 14,37).

⁶³ Mt 16,18 è uno dei due ben noti testi sinottici (l'altro è Mt 18,17) in cui viene adoperato il termine *ekklêsia*.

⁶⁴ Cf. W. Schenk, *Die Sprache*, 344-345.

cune, non ne dà, di fatto, indicazioni troppo precise. *Episkopos* non si incontra mai nel Vangelo di Matteo. E neppure si parla di *presbyteroi* cristiani. *Diakonos* ricorre tre volte (20,26; 22,13; 23,11), ma in nessun luogo nel senso "tecnico" della Tradizione cristiana. L'istituzionalizzazione dei ministeri non sembra arrivata al punto testimoniato dalle Lettere pastorali, dalla Lettera di Pietro e da quella di Giacomo. I lettori di Matteo hanno la percezione che i ministeri si concentrano soprattutto sull'interpretazione autoritativa della Torah; ciò è indice di una preoccupata volontà di salvaguardare a tutti i costi la trasmissione fedele del Messaggio, l'autentico Vangelo di Gesù Cristo⁶⁵. I membri del popolo d'Israele, con cui i primi destinatari del Vangelo, per forza di cose, erano messi a confronto, costituivano di fatto una continua provocazione nei riguardi dell'identità e dell'autenticità del messaggio cristiano. L'annuncio stesso, del resto, poteva portare a un'ermeneutica di Gesù strumentale e soggettiva (cf. 7,15). La salvaguardia della sua autenticità era questione di sopravvivenza.

Tuttavia, anche in questo preciso contesto delle diverse funzioni ecclesiali, si verifica quello che vale per il complesso del discorso evangelico. Matteo non dice mai ai missionari e ai ministri della Chiesa: voi siete i primi, gli eletti. Come per tutti gli altri membri, anche per essi vale uno degli elementi che coniano il pensiero matteo sulla Comunità: la distinzione tra "chiamati" ed "eletti" (22,14)⁶⁶. Il Vangelo che, più di ogni altro, fonda la giustificazione della mediazione ministeriale nella Chiesa, pone anche, di fronte ai responsabili, una serie di ammonimenti austeri, che servono come chiavi d'intelligenza del compito loro affidato. L'avvertimento più esplicito si trova nel capitolo 23.

8. ***Voi invece non fatevi chiamare: Rabbi***
perché uno solo è il vostro maestro e tutti voi siete fratelli.
9. *E non chiamate (nessuno) padre sulla terra*
perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste.
10. *Né vi si chiami guide*
perché uno solo è la vostra guida, il Cristo.
11. *Il più grande tra voi sia vostro inserviente;*
12. *perché chi si innalzerà sarà umiliato e chi si umilierà sarà innalzato.*

Questo testo insinua – neppure in modo troppo velato – una certa polemica con l'ordinamento di tipo rabbinico⁶⁷; ma è anche (soprattutto?) un richiamo ai responsabili della Comunità cristiana, a qualunque livello operino⁶⁸. I vv. 8-12 contengono tre regole comunitarie sotto forma di proibizioni (vv. 8-10) e due sentenze finali (vv. 11-12)⁶⁹.

Le tre proibizioni (23,8.9.10) non interdicono l'esercizio di un compito di guida o di magistero (cf. 23,11! e 16,19; 18,18). Tuttavia ponendo Cristo come l'unico Maestro e Guida della Comunità, e Dio come l'Unico Padre, sottolineano decisamente che anche "i dottori" sono con-discepoli, con-fratelli di tutti (23,8) e figli di un unico Padre (23,9).

Inoltre, la connessione dei vv. 8-10 (solo Matteo) con i vv. 11-12 (Tradizione sinottica)⁷⁰ lascia intendere la *diakonia* come componente fondamentale della ministerialità: *hōsper ho hyios tou anthrōpou ouk êlthen diakonêthênai, alla diakonêsai kai dounai tèn psychên autou lytron anti pollôn* (Mt 20,28)⁷¹. I lettori sono dunque avvertiti: nella Chiesa l'autorità va vissuta

⁶⁵ Trilling ha visto giusto quando ha evidenziato *la didachè* come punto-cardine del Primo Vangelo: cf. W. Trilling, "Amt und Amtverständnis bei Matthäus", 30-34; cf. anche W. Trilling, "Zum 'Amt' im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung", in: *Studien zur Jesusüberlieferung* (SBAB 1; Stuttgart 1988) 358.

⁶⁶ Cf. G. Bornkamm, "Matthäus als Interpret der Herrenworte", *TLZ* (1954) 344.

⁶⁷ E. Käsemann, "Die Anfänge", 85. Cf. anche R. Hummel, *Auseinandersetzung*, 27-28.

⁶⁸ Cf. D.E. Garland, *The intention*, 62-63.

⁶⁹ Cf. R. Fabris, *Matteo*, 465-466.

⁷⁰ Cf. Mc 9,35; 10,43 e Lc 14,11; 18,14.

⁷¹ Nell'uso e nel contenuto del termine *diakoneô* Matteo concorda sostanzialmente con Marco: cf. W. Schenk, *Die Sprache*, 177-179. Anche Paolo ha inteso il suo ministero come *diakonia tou pneumatou* (2 Cor 3,8) e *diakonia tês katallagês* (2 Cor 5,18). Cf. anche 1 Cor 3,5; 12,28; 16,15-16; 2 Cor 1,24; 3,7-9; 4,1; 6,3; Rm 11,13.

unicamente come *diakonia* ed è legittimata soltanto dall'impegno di servire all'edificazione della Chiesa

E' evidente, per questo motivo, che il modello di chiesa proposto per Matteo si allontana dal tipo di sistema ecclesiale fondato sul "potere sacro" Congar diceva che, precisamente in obbedienza al concilio, è necessario ostacolare che la chiesa, sperimentata come popolo di Dio, come *koinonia* di persone diverse e libere, come comunione animata dallo Spirito Santo, ritorni ad essere cercata come "societas perfecta" Si tenta soprattutto di recuperare la "comunione" come elemento centrale della chiesa e delle relazioni all'interno di lei. Xabier Pikaza ha scritto: "Il sistema vuole tutto, ma raggiunge solo un tutto senza mistico o mistero... E' un tutto infrastrutturale, di burocrazia ed economia globalizzata, senza gratuità né incontro comunitario, senza speranza di vita dopo la morte. E' un tutto dove cose e persone finiscono con l'essere interscambiabili: tutte si trasformano e cambiano, nulla appartiene. Al contrario *la chiesa* si colloca sul livello della sovra-struttura personale, della libertà regalata, gioiosa e sofferta (comunione con gli esclusi), incontro gratuito e speranza di vita eterna. Perciò non si può strutturare né organizzare in modo impositivo e necessario, ma deve testimoniare nell'ottica della gratuità e dell'offerta vitale, della libertà e del sommo rispetto, del mistero e della comunione personale"⁷².

È sempre necessario ricordare che l'istituzione ecclesiale nasce dalla paternità di Dio, della fraternità rivelata e fondata nel Sig. Gesù e dell'opera re-creativa dello Spirito che plasma forme e strutture in una fedeltà creativa che non assolutizza il passato e non teme la novità.

⁷² X. Pikaza, *Sistema, libertà, chiesa. Istituzioni del NT*, Roma 2002, 489.

Il Vangelo secondo Matteo

Appunti per una introduzione letteraria

A cura di Sr. Filippa Castronovo

Il Vangelo secondo Matteo è il primo della lista dei quattro Vangeli canonici non anzitutto perché sia stato scritto prima degli altri ma perché nella Chiesa, fin dai primi secoli, è stato il più usato per il suo stile spiccatamente didattico/catechetico. L'espressione *Vangelo secondo Matteo*, anziché di Matteo, indica che è il Vangelo redatto secondo lo stile e l'ottica di Matteo.

Matteo è l'autore di questo Vangelo?

La risposta non è facile. La prima informazione in merito ci viene da Papias di Gerapoli (120/130) il quale afferma che Matteo avrebbe scritto i 'detti del Signore' in lingua ebraica ed essi sarebbero stati successivamente tradotti e interpretati. Sarebbe la fonte Q? Che cosa Papias concretamente intendesse con 'tradotto e interpretato' non è facile definirlo. Di fatto questo Vangelo, come gli altri è stato tramandato in lingua greca.

Il testo del Vangelo, come la Chiesa ce lo dona, non allude all'autore che ha scritto. Sappiamo solo che nel primo Vangelo, Matteo è chiamato con questo nome che significa 'dono di Dio'. Marco e Luca, invece, lo chiamano Levi

Fu scritto, come noi l'abbiamo, verso la fine del primo secolo (80 d. C) dopo la distruzione della città di Gerusalemme e del Tempio. In quella disperata situazione, gli scribi e i farisei, capi del popolo, cercavano di salvare tutto quello che era possibile. In particolare cercavano di ritrovarsi, come popolo di Dio, intorno alle sacre Scritture. Si scontravano, però, con i cristiani che leggevano le Scritture ebraiche alla luce dell'insegnamento e della vita di Gesù, che ritenevano il vero interprete della parola che Dio aveva comunicato al suo popolo e l'unico Maestro autorevole. Il vero Rabbì (cf Mt 23, dove Gesù definisce le sue qualità di maestro!).

Più precisamente, l'ambiente dove il Vangelo è stato scritto sembra essere giudeo – ellenistico. L'autore, infatti, usa i termini ebraici ma poi li traduce (Mt 1,23: Emmanuele; 27,33: Golgota; 27,46). Il mondo pagano cui la comunità deve confrontarsi è presentato su due prospettive: da un parte il cristiano si deve differenziare da esso e deve pregare per i nemici, si deve differenziare anche dal mondo di pregare dei pagani (Mt 6,7), essi perseguitano i credenti, d'altra parte i pagani sono destinatari del regno (Mt 4,15; 12,21; 24,14, 28,19), Anzi, sono il popolo cui viene affidata la vigna tolta ad Israele (Mt21,43).

La comunità mattea è, quindi, in mezzo a due fuochi: sa di avere radici profonde e vitali nella tradizione biblica di Israele, ma seguendo Gesù capisce che deve staccarsi dal modo giudaico di vivere la religione e deve aprirsi al mondo pagano, anche se circondata da enormi difficoltà e persino persecuzioni.

Come luogo di composizione, gli studiosi propongono la Siria, forse Antiochia.

In sintesi: vi è stato una prima stesura del Vangelo, preparata da Matteo a nome del gruppo apostolico (il cosiddetto 'Vangelo dei dodici'! cf. Testo di Claudio Doglio indicato nella bibliografia). La nuova edizione redatta verso l'anno 80 potrebbe essere stata lo sviluppo ed il completamento del testo antico, il primo Vangelo, appunto, quello secondo Matteo.

Caratteristiche letterarie

Il Vangelo secondo Matteo è composto con una cura particolarissima. Tra il **prologo** (capp 1-2) che descrive l'inquietudine che la nascita di Gesù suscitò tra la sua gente e la ricerca di lui da parte dei pagani, e la **conclusione:** morte e risurrezione di Gesù con l'invio in missione (25 -28), **vi sono i capp. 3 - 25** che riportano l'insegnamento di Gesù, in opere e parole, in cinque sezioni, detti anche 'libretti'.

In pratica Matteo, rielabora lo **schema di Marco**, basato sul movimento di Gesù che dalla Galilea va a Gerusalemme, aggiungendovi, però, **nuovi elementi**. È detto Vangelo del catechista per la serie ordinata dei cinque discorsi e dei fatti di Gesù che servono a dare un'istruzione completa sulla nuova identità cristiana. E' detto anche Vangelo ecclesiale perché cerca di far comprendere che la Chiesa, nuovo Israele, è una comunità di fratelli e sorelle riunita dal Signore risorto che vive in mezzo a loro, suggerisce quindi lo stile di vita che devono assumere, soprattutto, all'interno della comunità.

Matteo un 'racconto in discorsi'

In quest'originale composizione, Matteo mette in ombra lo schema tradizione dei Vangelo di Marco, pur rimanendovi come piattaforma. Ne deriva che la mobilità di Gesù, tipica di Marco, è costantemente frenata da lunghe stazioni nelle quali la parola del Maestro è offerta sia ai discepoli che alle folle, chiamati ad ascoltare e vivere, a vivere ed ascoltare. Un esegeta, quale Marguerat¹, per rafforzare quest'aspetto di 'mobilità frenata' definisce il Vangelo secondo Matteo come un *racconto in discorsi*, mentre Luca –Atti è *discorsi in racconto*. I cinque discorsi presenti in questo Vangelo sono definiti come cinque battute d'arresto della narrazione e il racconto prende la velocità del discorso. Il lettore così è posto nella situazione di decifrare i discorsi di Gesù con la stessa andatura di Gesù che li sta proclamando. Il lettore è lì ad ascoltare nel ritmo di Gesù, partecipe del suo cammino. L'intreccio discorso / racconto di fatti convalida la 'parola' mediante l'azione. Gesù risulta colui che fa precedere il suo dire con il suo fare. La fedeltà vissuta ha preceduto la dottrina proclamata (ne sono prova le tentazioni, vinte alla luce della Parola che poi proclamerà e di cui affermerà di aver portato a compimento: cf 5,17).

L'identificazione dei discorsi è evidenziata dalla formula tipica: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi...» (cf 7,28; 11,1; 13,53, 19,1,26,1).

1. Schema generale

Oggi si discute ancora molto su questo aspetto. Diversi studiosi nel vangelo secondo Matteo – tenuto conto dei Vangeli dell'Infanzia e di quelli della passione, morte e risurrezione, vedono nel suo corpo centrale, **due parti**. **La prima parte** comincerebbe in **4,17** “*Da allora in poi cominciò Gesù a proclamare e a dire: Convertitevi perché è vicino il regno dei cieli*”. E' l'inizio del corpo centrale, prima ci sono delle parti introduttive. La seconda al **capitolo 16,21** perché vi è la **stessa formulazione**: “*Da allora in poi cominciò Gesù a mostrare ai suoi discepoli che lui doveva andare a Gerusalemme e molto patire, dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, ed essere ucciso e il terzo giorno resuscitare. E avvicinosi Pietro...*”. Questa formulazione è importantissima perché dà due temi fondamentali del vangelo secondo Matteo: “*Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino*” . Il convertitevi riguarda tutti e “*cominciò a mostrare ai suoi discepoli che il Figlio dell'uomo doveva salire a Gerusalemme, patire, morire, risorgere*”. Abbiamo il regno **di Dio**, da un lato, e **patire, morire, risorgere** del Figlio dell'uomo, dall'altro. Il regno di Dio annunciato passa per il mistero pasquale di Gesù.

2. Schema di un dramma in sette atti

La nascita del Messia (Mt 1-2)

¹ Daniel Margherat, Si tratta di una recente relazione tenuta dall'autore presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale che sarà pubblicata su 'Teologia' 1, (2008).

Importante la genealogia di Matteo che mostra Gesù pienamente inserito nella storia umana, fatta di santi e di peccatori salvati. Non a caso in questa genealogia vi sono le donne peccatrici (es. Betsabea) e anche pagane (es. Rut) che sono entrate nell'albero genealogico di Gesù. Il ruolo di Giuseppe, uomo giusto, che si fida di Dio e consegna la propria vita ad un progetto che lo trascende. Solo in Matteo, Giuseppe è posto in rilievo con tanta evidenza, per dare a Gesù le radici davidiche. I Magi la cui ricerca indica che tutti coloro che sinceramente cercano la verità possono incontrarla completamente nelle Scritture e ultimamente in Gesù che la compie.

In pratica il cap. 1 risponde alla domanda: «Gesù, chi sei?», mentre il cap. 2 alla domanda: «Come è stato accolto Gesù?». Domande che percorrono tutto il Vangelo.

1. La legge del regno

Fatti: inizio del ministero (Mt 3-4). Gesù fedele alla Parola, dopo essere stato battezzato, vince le tentazione con la Parola. Apre le porte della salvezza ai pagani, comincia a predicare e chiama i primi apostoli.

Parole: discorso programmatico o della montagna, rivolto alle folle e ai discepoli.

2. I fatti del regno

Fatti: dieci miracoli capp. 8-9. L'insegnamento di Gesù è confermato dai fatti, che sono intrecciati da piccoli discorsi su come seguire Gesù. I discepoli sono chiamati a vivere quello che fa Gesù. Di qui il discorso missionario.

Parole: discorso missionario: Mt 10. Ecco il vademecum della missione.

3. La logica del regno

Fatti: L'opposizione al Messia: 11-12. Alla domanda chi sia il Messia la risposta è piuttosto negativa. Giovanni B. è modello di coloro che tramite le parole ed i fatti sanno conoscere il Messia. La sezione termina con Gesù che dichiara che la rivelazione di Dio è aperta ai piccoli.

Parole: discorso parabolico: Mt 13. Le parabole sono sette. E' un insegnamento ambientato a Cafarnaon dove la gente lavora. Il regno richiede decisione.

4. I confini del regno

Fatti: La fondazione della Chiesa: Mt 14 -17. La comunità cui Matteo scrive è provata sia dal giudaismo ufficiale sia dal mondo pagano e dalle divisioni interne. Di qui l'insistenza sull'accoglienza e il richiamo al Maestro che spezza il pane per tutti. In questa sezione vi è la moltiplicazione dei cinque pani, che richiama l'Eucaristia e coinvolge i discepoli.

Parole: discorso ecclesiale: Mt 18. Gesù è nella comunità riunita nel suo nome 18,20. Ritorna per la seconda volta la definizione di Gesù che è il '**Dio con noi**'

5. Il futuro del regno

Fatti: lo scontro diretto con Israele: Mt 19-23. Come comportarsi con quanti rifiutano e respingono la comunità? La comunità dovrà testimoniare che Gesù non ha contraddetto la legge ma a portato a compimento. Nel frattempo dovrà lasciarsi guidare dalla certezza che il Signore vincerà il male. Cristo al suo ritorno farà luce:

Parole: discorso escatologico Mt 24-25, che invita all'attenzione, alla responsabilità, all'esercizio della carità che è la forma più squisita di vigilanza.

Compimento: morte e risurrezione di Gesù (Mt 26-28)

Matteo comincia la sua opera con la genealogia di Gesù che inizia da "Abramo generò Isacco". E' l'inizio della chiamata biblica, e termina con le parole "fine del mondo". Matteo a differenza di Marco racconta la vita di Gesù **in una trama biblica che va da Abramo fino alla fine del mondo**. In questo modo con semplicità e profondità collega tutta la storia biblica il cui centro è Gesù, che è radicato nella storia, unisce

magnificamente Antico e Nuovo Testamento. Il Vangelo si chiude con la terza ricorrenza di Gesù che è il Dio con noi (Mt 28,20). I cristiani sono per definizioni i discepoli del Signore: «Andate fate discepoli» (Mt 28,19). Ogni discepolo è un credente e ogni credente è il discepolo di Gesù l'unico Maestro e nella sua comunità che raccoglie il nuovo Israele di Dio tutti sono fratelli.

Conclusione

Matteo, compie un'opera molto accurata nel fare accogliere Gesù non solo come nuovo Mosè, come vero e unico Maestro, ma anche per mostrare come l'Israele di Dio continui (Non sostituisce!) nella Chiesa. Il regno di Dio tanto atteso e sperato è completamente diverso dalle attese che il popolo giudaico nutriva. E' evidente il confronto di Gesù con Mosè: questi è salvato dalle acque, Gesù dalla strage del faraone, Mosè scende in Egitto per salvare il suo popolo, Gesù inizia la sua vita scendendo nella terra di Egitto, Mosè trascorre 40 giorni e 40 notti senza mangiare né bere prima di ricevere le tavole della legge, Gesù rimane 40 giorni nel deserto prima di proclamare la legge, Mosè affida il mandato a Giosuè, Gesù ai dodici Mosè pronuncia cinque discorsi, Gesù altrettanti. In particolare introduce molte citazioni dell'AT di cui 40 esplicite e 108 implicite, segno che Matteo conosce il testo biblico ed anche l'interpretazione che allora se ne dava. Dieci citazioni indicano che Gesù ha portato a compimento le attese d'Israele e la promessa di Dio al suo popolo e alle nazioni:

- a. Mt 1,22-23 = Is 7,13: Emmanuele, Dio con noi
- b. Mt 2,4 = Os 11,1: Dall'Egitto ho richiamato mio Figlio
- c. Mt 2,17-18 = Ger 31,15: la strage degli innocenti: «Un grido è stato udito... Rachele piange i suoi figli.
- d. Mt 2,23: Cita i profeti
- e. Mt 4,14-16 = Is 9,1-2: su quelli che dimoravano nelle tenebre è apparsa la luce.
- f. Mt 8, 18 = Is 53,4: Ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie
- g. Mt 12,17-21 = Is 42,1-2: Ecco il mio servo
- h. Mt 13,35 = Sal 78,2: aprirò la mia bocca in parabole
- i. Mt 21,4-5 = Sal 62,11: Ecco, viene il tuo re..
- j. Mt 27,9-10 = Zc 11,12-13 + Ger 32,6-9: E presero trenta denari d'argento.

Letterariamente, Matteo adopera artifici letterari che mostrano la sua matrice culturale semitica. Ad esempio: usa **parole chiavi**: in 18,2-5 raccoglie tre detti diversi intorno al termine 'bambino' subito dopo intorno al termine 'piccolo' (18,6-14).

Formule fisse. Gli esegeti ne hanno contato sedici, alcuni dei quali sono veri e propri ritornelli. Es. 'e avvenne che quando finì. 'legge e profeti', 'cacciare fuori dove vi è pianto e stridore di denti'

Raggruppamenti numerici, che hanno sia valenza simbolica ma servono anche per facilitare la memoria. Particolare il numero sette, che è il numero della perfezione.

La preghiera del Padre nostro ha sette domande, nei capi 13 vi sono sette parabole; sette guai contro scribi e farisei, sette pani e sette ceste di avanzi, il perdono deve arrivare non fino a sette ma settantavolte sette, Gesù si muove lungo sette montagne. Ricorre anche il numero tre, ma anche il due: due ciechi, due indemoniati, due falsi testimoni.

Altro particolare linguistico è l'uso dell'avverbio '**allora**' (92 volte) che riproduce una tipica forma aramaica di esprimersi. Questa abitudine mostra una scarsa attenzione all'aspetto cronologico, e più a quello catechistico.

Il cristiano è per definizione il credente. Per descrivere la condizione del credente, Matteo sceglie il termine della sequela: *akolouthein* – Credere è seguirlo (Mt 4,20.22.25).

Il Vangelo si chiude con il comando di Gesù di fare dei discepoli insegnando. Il Vangelo di Matteo per la sua particolare caratteristica letteraria si adatta ed esprime una chiesa in ricerca di racconti catechistici e di chiare formule dottrinali. Il lettore di Matteo è il cristiano edificato nella chiesa e come chiesa. Il Gesù di Matteo è un vero Maestro, che ha 'compassione', insegna con autorità, con dolcezza e con dedizione, libera dai pesi insopportabili, di cui caricano i falsi maestri e 'carico' di un legame che è dolce! (cf. Mt 11, 28-30).

Seconda parte: approfondimento

I magi

La seconda domanda a cui Matteo risponde nei primi due capitoli è: «Come viene accolto Gesù?». E, di rimbalzo la domanda: «come dobbiamo accoglierlo *noi, oggi?* ».

La risposta ha due aspetti: uno positivo, come i Magi e, in forma indiretta, come i bambini di Betlemme, uccisi da Erode (i quali anche loro danno una testimonianza pur essendo inconsci, in quanto uccisi molto piccoli). L'aspetto negativo è dato dal comportamento volutamente indifferente del popolo ebraico: Gesù è nato, ma non vi è interesse per lui; c'è, invece, chi viene da lontano, ma chi è vicino non mostra interesse. C'è chi è interessato ma per eliminare Gesù. Bisogna scegliere con chi allinearsi!

L'itinerario dei Magi

L'itinerario dei Magi, è quello di ogni persona o comunità che ricerca Dio. Da sempre il termine "Magi" e il loro numero costituiscono un grande enigma. Nella Bibbia la parola "mago" oscilla tra un significato positivo e uno negativo; ad esempio, "Simone il mago" di cui si parla negli Atti degli Apostoli (cf. Atti 8,9ss.) è una figura negativa. Matteo sicuramente utilizza la parola in senso neutro o, addirittura, positivo. "Mago" era un termine riservato a persone esperte di astronomia, erano, in pratica, dei saggi.

Matteo non specifica quanti essi fossero. Li ricorda al plurale, semplicemente. Il numero "tre" si impose molto presto in base al numero dei doni (oro, incenso e mirra, cf. v. 11). La tradizione posteriore, tra cui i testi apocriti, forniscono diversi numeri: due, tre, quattro, otto, dodici. Ma non è possibile (né necessario) stabilirne il numero preciso. Sono stati indicati come "re" per la ricchezza dei doni e il richiamo ad alcuni testi dell'AT (ad esempio: Salmo 72,10-11; Isaia 60,6.10).

I pagani cercano Dio

L'elemento importante è che dei pagani, i lontani, cercano Dio e si muovono poiché stimolati da una stella. La stella ricorda che Dio si serve delle cose per parlarci. E' un fatto che Dio parla: attraverso un amico, un libro, un momento di crisi o un'esperienza bella. È necessario accettare la stella, al di là di tutte le interpretazioni, come un messaggio in codice di Dio a questi uomini, che sono onestamente in ricerca. Da soli essi non sarebbero mai giunti ad una decodificazione della stella, né mai si sarebbero messi in movimento. In quel tempo era diffusa l'attesa di una pace universale, una pace messianica (ad esempio, nella Egloga IV di Virgilio, pur se essa non ha nulla a che fare con il Vangelo). Gli ebrei rimasti in Babilonia dopo il ritorno di molti dall'esilio avevano in parte diffuso nel mondo antico le Scritture. Dunque potrebbe essere che i Magi si siano lasciati guidare da qualcosa di cui avevano conoscenza.

Che cosa dicono a noi queste figure?

I magi sono uomini capaci di porsi delle domande, sono umili, perciò capaci di chiedere. Vanno dall'autorità, Erode risponde con una mossa corretta: non conoscendo la risposta, interPELLA gli esperti della Sacra Scrittura.

Matteo insinua che non si giunge mai alla scoperta se non si passa attraverso la rivelazione, cioè tramite la Parola di Dio. È la parola di Dio che dà l'indicazione. La richiesta dei Magi fa infuriare Erode. Hanno infatti chiesto: «Dov'è il **re** dei Giudei che è nato?»; ma Matteo ha scritto appena prima che si è «*al tempo del re Erode*». Si crea dunque una specie di corto circuito fra il “re Erode”, citato da Matteo, e il “re dei Giudei” appena nato di cui parlano i Magi. L'arrivo da lontano di persone che cercano un altro re lo preoccupa e teme di avere della concorrenza, che cerca quindi di stroncare sul nascere.

I Magi informati dagli scribi si muovono verso Betlemme. Questi uomini che si erano messi in movimento sono anche capaci di rischiare. È un elemento importante della ricerca. Se ci si lascia guidare dal detto: “Non svegliare il cane che dorme”, non si giunge da nessuna parte. Si muovono venendo da lontano, ma non hanno alcuna certezza; hanno delle speranze, forse delle intuizioni. La ricerca che ogni persona fa di Dio richiede la capacità di rischiare. Questa è una connotazione dell'amore, il quale rischia. Essi rischiano e si mettono in cammino affrontando disagi; uomini umili, capaci di chiedere, senza aver la presunzione di sapere tutto, si lasciano istruire dalle Scritture; infine, sono uomini capaci di gioire, uomini di sentimento (al v. 10 si legge che provano «*una grandissima gioia*»).

I Magi entrano in casa e vedono il bambino con Maria. Matteo non fa alcun accenno a Giuseppe. Matteo vorrà fare un sottile riferimento al concepimento verginale?

Prostratisi, adorano il bambino. I Magi hanno visto un bimbo come tanti altri: tanta strada per venire a vedere un bambino! Era un bambino normale, così normale che, per circa trenta anni, nessuno a Nazareth si accorgerà che egli è il Figlio di Dio.

Sono gli “occhi interiori” che permettono ai Magi di percepire che quel bambino non è un bimbo qualsiasi, tanto è vero che si prostrano davanti a lui e lo adorano. È l'adorazione che Matteo, nel suo Vangelo, riserva esclusivamente a Dio perché lo intende nel senso più pieno che si possa dare. Offrono oro, incenso e mirra, tre doni preziosi.

Infine, trovato il bambino, ritornano perché la vita riprende; ma non più come prima, in quanto la scoperta catapulta nei binari della eccezionalità, anche se tutto riprende normalmente. Ma ritornano per un'altra strada. Qualcosa dell'orientamento della loro vita è cambiato.

Come dobbiamo *noi* accogliere Gesù? Ricercandolo, informandoci, vale a dire sapendo porre domande giuste, con l'aiuto della Scrittura. Il riconoscimento porta il dono. Dopo tanta fatica e dopo aver offerto il dono, a loro volta i Magi ricevono il dono che è Gesù stesso. L'incontro con Gesù è il dono che cambia la loro vita.

Bibliografia

F Rinaldo, *Il Vangelo di Matteo*, Borla, Roma, 1982

Testi sul Vangelo secondo Matteo di Claudio Doglio nel sito: www.symbolon.net

W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo* (commento spirituale) Roma 2003

W. Trilling, *Il vero Israele*, Casale Monferrato 1992

S. Fausti, *Una comunità legge il vangelo di Matteo*, Bologna

J. Radermaker, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna

S. Grasso, *Vangelo il vangelo narrato*, Milano 2000.

Per testi brevi e semplici, Filippa Castronovo, *Gesù il Maestro. L'arte dell'amore*, Roma 2005.