

GIORNATA di APPROFONDIMENTO Le parabole e il Vangelo di Matteo

Verano Brianza – 2 ottobre 2016

IL VANGELO SECONDO MATTEO

don Matteo Crimella

0. Oggi si usa dire che il Vangelo secondo Matteo è nato sotto il segno di una duplice marginalità. La prima è quella della comunità cristiana all'interno del mondo ebraico di cui essa faceva ancora parte ma con la quale le tensioni erano crescenti. La seconda marginalità è quella di una comunità giudeo-cristiana che fatica a posizionarsi all'interno di un cristianesimo che si espande sempre più fra i pagani e dunque di una Chiesa sempre più influenzata dalla cultura di questi nuovi cristiani. Ecco la doppia marginalità: rispetto alla sinagoga e rispetto alla Chiesa primitiva.

In questa situazione Matteo e la sua comunità non si sentono né in posizione dominante, né rassicurati. Per questa ragione Matteo presenta la figura di Gesù in maniera differente da Marco dal quale dipende: il suo Gesù è meno enigmatico, più chiaramente definito e con una maggiore autorità. Ironia della sorte: quando il cristianesimo si afferma nell'ambiente greco-romano, Matteo diventerà il Vangelo più letto forse proprio per l'autorità di Gesù che esso presenta: un vero e proprio capovolgimento rispetto alla situazione originaria di marginalità.

Cerchiamo allora di interrogare il Vangelo di Matteo per comprendere in che modo Matteo ci parla di Gesù.

1. Un primo percorso Matteo ce lo fa percorrere per mezzo del cosiddetto quadro narrativo, ovvero sia l'inizio e la fine del suo racconto. Matteo inizia con un titolo, una genealogia e un racconto degli avvenimenti della nascita di Gesù posti in parallelo con quelli della storia d'Israele, quella dell'Esodo in particolare. Matteo termina con l'invio in missione a tutte le nazioni, accompagnato da una promessa di essere presente in mezzo ai suoi sino alla fine dei tempi.

Nei primi capitoli del suo Vangelo Matteo propone una rilettura della storia d'Israele alla luce dell'evento Gesù. Già nel sintagma nominale del titolo (1,1) si comprende che Gesù appartiene al popolo eletto e la sua messianicità è già chiaramente dichiarata. La genealogia mette in rilievo le due filiazioni

introdotta dal titolo: la prima sottolinea la qualità messianica di Gesù come figlio di Davide; il più strano titolo “figlio di Abramo” sottolinea il compimento delle promesse fatte al patriarca. Se da una parte si radica l’identità di Gesù nel popolo d’elezione, dall’altra s’introduce un enigma circa la sua nascita per mezzo dello scacco del v. 16.

Questo enigma è spiegato dal secondo dittico sulla nascita di Gesù (1,18-25). Iscritta nella storia d’Israele la nascita di Gesù non ne è solo il prodotto. La discontinuità è introdotta da un atto creatore di Dio rivelato in sogno a Giuseppe da un angelo (1,20-21) e al lettore dal narratore che cita la Scrittura (1,22-23). Nel momento in cui nella narrazione si introducono i magi (2,1-12), la cui adorazione si differenzia radicalmente dall’atteggiamento degli scribi e di Erode, il lettore percepisce una novità: il Messia appartiene alla storia d’Israele, è in continuità con essa ma insieme v’è un’apertura alle nazioni. Ma come Gesù sarà riconosciuto Figlio di Dio e Emmanuele?

All’altro capo del racconto (28,16-20) la notizia della risurrezione non è una novità in quanto il lettore già la conosce dall’annuncio angelico. Ma il finale di Matteo si caratterizza per l’invio missionario. Luca in Atti insiste sullo Spirito e sulla sua opera. Matteo invece riserva quest’opera al Risorto e alla sua onnipresenza. Ma questa onnipresenza illumina quanto Gesù aveva ordinato ai suoi discepoli e in particolare l’attenzione ai piccoli (10,40-42; 18,5; 25,40.45).

2. Ci poniamo altre due domande: quale tipo d’intreccio Matteo rivela? Ne possiamo individuare due: uno di risoluzione (cioè di tipo pragmatico) e l’altro di rivelazione (cioè di tipo cognitivo). Circa l’intreccio di risoluzione possiamo chiederci quali siano le crisi che trovano uno scioglimento. Tre sono i punti essenziali messi in luce dagli studiosi. Anzitutto l’apertura alle nazioni qualcuno la interpreta come l’effetto della crisi con Israele. Se all’inizio tutto pare possibile, poi in realtà Israele si chiude e da qui la decisione. Ma pare essere troppo generica una simile lettura. Una seconda ipotesi è quella del conflitto: con Satana, i demoni, la natura, la malattia, le autorità, i discepoli. Qual è il conflitto più grave? Quello con Israele: in realtà Israele non è rigettato ma resta incluso nella missione futura. Una terza ipotesi è quella che vede la dinamica di promessa-compimento: la questione non è tanto il passaggio da Israele alle nazioni ma come Gesù ha salvato il suo popolo dai suoi peccati proprio per mezzo del suo ministero e della sua morte. Più in profondità la grande opposizione di Matteo è quella fra l’opera di Gesù e l’opera di Satana (13,36-43). L’ironia è forte: Gesù vince Satana morendo sulla croce. Ne consegue che l’intreccio principale di Matteo è quello del piano di Dio che vuole salvare il suo popolo dai suoi peccati e dall’opposizione di Satana.

Insomma, da una parte Matteo mostra una rottura con Israele (16,12) ma insieme una profonda fedeltà all'eredità ebraica (5,17-20); d'altra parte c'è un'apertura alle nazioni pagane ma con discrezione (cfr. 10,5-6; 15,24 e 28,19-20).

L'intreccio di rivelazione si concentra sul compimento delle Scritture. La cristologia si iscrive nella fedeltà all'eredità d'Israele come compimento. È compimento di ogni giustizia (3,15), della Legge e dei Profeti (5,17). È vangelo del regno (4,23; 9,35; 24,14). In questo senso la Legge ripensata a partire dalla cristologia fa parte del Vangelo.

Il Vangelo di Matteo è stato scritto dopo la caduta di Gerusalemme, in un momento difficile per il giudaismo. Dopo il 70 il fariseismo intende ricostruire il giudaismo intorno al polo identitario della Torah. In un momento così le sinagoghe si separano da coloro che sono marginali, riaffermando pienamente la Legge. L'effetto è di rendere fragile la comunità giudeo-cristiana. Matteo riflette questo quando parla dell'espulsione dalle loro sinagoghe (4,23; 9,35; 13,54). Ne consegue che i suoi cristiani sono divisi in questa doppia appartenenza al giudaismo e al movimento di Gesù.

Da qui il doppio scopo di Matteo. Anzitutto egli intende dimostrare la legittimità del movimento di Gesù anche di fronte ai farisei. Ambedue si ergono ad essere autentici interpreti della Torah. Matteo mostra che Gesù non entra in competizione con Mosè perché Gesù è il Figlio (11,27), qualcosa che Mosè non è mai stato. La sinagoga rifiuta Gesù ma il segno che invece Dio sta dalla parte di Gesù è la distruzione di Gerusalemme: il compimento della Torah ormai riguarda i cristiani. Il secondo scopo è combattere contro coloro che intendevano minimizzare l'importanza della Torah. Questo non è accettabile. Per lui l'osservanza della Torah oggi passa solo attraverso Gesù: sicché fedeltà all'eredità d'Israele ma nell'apertura alla novità di Dio rappresentata da Gesù.

3. Voglio porvi un'altra domanda. Non mi chiedo: *chi legge il Vangelo di Matteo?*, bensì: *che tipo di lettore vien costruito da questo Vangelo?* Mi servo di una distinzione proposta da Rabinowitz tra *udienza autoriale* e *udienza narrativa*. L'*udienza autoriale* è quella presupposta dall'evangelista Marco, quando scrive: «*Golgotha* – che significa: luogo del cranio» (Mc 15,22), postulando che la propria udienza, o, se preferite, i suoi lettori, non conoscono l'aramaico, traducendo quindi per loro in greco il termine *Golgotha*. D'altra parte quando parla dei farisei non sente il bisogno di spiegarne la funzione in Israele, presupponendola loro nota. L'*udienza autoriale* corrisponde all'immagine che l'autore si fa dei propri lettori, della loro cultura, delle loro competenze e della loro ignoranza, aiutandoli al passaggio quando teme che non dispongano delle

necessarie informazioni. *L'udienza narrativa* rappresenta l'effetto che il narratore vuole avere sul lettore. Altrimenti detto: il lettore che il narratore ambisce a costruire. Ecco l'oggetto che mi interessa. Quale lettore ambisce a costruire Matteo? Un narratore non vuole solo raccontarci una storia, trasmetterci un'informazione, ma che la costruzione stessa del suo racconto agisca sul lettore.

Ogni lettore del primo Vangelo conosce le ridondanze verbali che spuntano come ritornelli lungo il Vangelo: formule di introduzioni alle citazioni di compimento («questo avvenne perché si adempisse quello che il Signore aveva detto per mezzo del profeta...»), oppure formule d'introduzione alle parabole («il regno dei cieli è simile a...»), o ancora formule minaccianti la condanna escatologica («Là sarà pianto e stridore di denti»). In Matteo abbiamo a che fare con uno sforzo insistente del narratore che tende a saturare l'informazione con questo fenomeno di ridondanza.

La narrazione matteana è costantemente interrotta dal discorso. *Matteo* non è certo il solo a procedere così, ma lo fa in modo tanto sistematico che, forzando un pochino la formula, si potrà parlare del suo Vangelo come di un *racconto messo in discorso*, mentre invece per *Luca-Atti* si parlerà piuttosto di *discorsi messi in racconto*. L'arte di Luca consiste in effetti nel combinare discorsi e racconto in una maglia strettissima, mentre Matteo procede attraverso larghi raggruppamenti tematici. Merita sostare su questo fenomeno di sequenzializzazione, che perviene ad una architettura propria al primo Vangelo, che è l'alternanza racconto/discorso. Matteo è il solo a averne fatto un principio strutturante la narrazione. Contiamo cinque grandi discorsi che scandiscono la narrazione, con il Sermone della montagna come primo (Mt 5-7), e l'ultimo che raggruppa le invettive contro scribi e farisei (Mt 23) e il discorso escatologico (Mt 24-25). Si tratta di cinque battute d'arresto della narrazione, o piuttosto cinque forti rallentamenti imposti al tempo narrativo. La parola riportata in effetti abbassa in modo spettacolare l'andatura della narrazione. Il racconto prende la velocità del discorso. Riportare la parola d'un locutore è in effetti il mezzo di cui il narratore dispone per rallentare il ritmo narrativo, al punto che la sua velocità finisce per coincidere con quella della storia narrata. Il lettore decifra il Sermone della montagna alla stessa andatura di quella di Gesù che lo sta proclamando. C'è sincronia tra la messa in racconto e la storia raccontata. Al tempo stesso, il soggetto locutore riceve un duplice uditorio: dietro la finzione dell'uditorio della storia raccontata (Gesù parla ai suoi discepoli, alle folle), il locutore si rivolge al narratario. Altrimenti detto, soprattutto se prolungato, il discorso in qualche modo diserta il livello della

storia raccontata per investire un registro cognitivo in cui il narratore si rivolge più direttamente al lettore.

Che effetto attribuire a tanto ampie spiagge discorsive? Il discorso è riconosciuto per essere un luogo di intelligibilità del racconto: il lettore ne riceve chiavi facilitanti per seguire il filo della narrazione. Reciprocamente, il racconto dovrebbe confermare e convalidare la parola riferita. C'è azione del racconto sul discorso e del discorso sul racconto. Sarà forse casuale l'intreccio discorso/racconto in questo Vangelo che insiste con la forza più intensa possibile sulla convalidazione della parola mediante l'atto: «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore!", entrerà nel regno dei cieli, ma bisogna fare la volontà del Padre mio celeste» (7,21). Il Discorso della montagna si conclude con la parabola delle due case, che ingiunge di ascoltare *e* di mettere in pratica le parole appena intese, proprio come farebbe un uomo che costruisce la propria casa non sulla sabbia, ma sulla roccia. Illuminante sarà un piccolo esempio di questa reciproca connessione – non una semplice giustapposizione – di racconto e discorso in questo Vangelo. Si tratta del famoso enunciato di Mt 5,17: «non crediate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti. Non sono venuto ad abolire, bensì a compiere». Dal punto di vista della retorica del discorso questo enunciato è considerato – a ragione – come la tesi portante del Discorso della montagna, e concretizzato con la rilettura della Torà cui si è dedicato Gesù (5,21-7,12). Domando: la portata della «tesi» sarà davvero confinabile a questo discorso? Osserviamo che già in precedenza, al cap. 4, il racconto delle tentazioni nel deserto mette in gioco il rapporto di Gesù alla Scrittura: Gesù in effetti respinge le proposte di Satana trovando appoggio su tre citazioni di *Deuteronomio* (Dt 4,4.7.10). La dichiarazione di Mt 5,17 fornisce dunque una motivazione discorsiva a quanto Gesù ha precedentemente già vissuto e sperimentato. Il suo fare ha preceduto il suo dire, la fedeltà vissuta ha preceduto la dottrina. D'altra parte il sermone della montagna sviluppa solo il versante della «Legge». Cosa diventa allora il compimento della Legge *e dei profeti*? La sequenza immediatamente successiva, ai cap. 8-9, presenta una serie di racconti di miracoli di cui i primi tre sono conclusi dalla formula già citata «perché si adempisse quel che era stato detto da parte del profeta» (8,17); la citazione successiva è di Is 53,4: ecco dunque la dimensione profetica. La portata della tesi di Mt 5,17 non va dunque ristretta al discorso che ne viene introdotto, avverandosi d'una ampiezza nettamente più larga, capace di irradiare il racconto a monte come a valle, sovrastandolo con la sua incisiva formulazione.

La funzione strutturante, edificante, sistematica di Matteo non poteva non convenire a una Chiesa in cerca di riassunti catechetici e di energiche

formule dottrinali. Il lettore di Matteo è un lettore edificato nella comunità, un lettore costruito *nella Chiesa e come Chiesa*.

4. Vorrei terminare commentando la pagina delle Beatitudini (5,1-12). Dobbiamo però essere onesti: questa pagina rivela sempre una grande distanza fra noi e Gesù, fra i suoi pensieri e i nostri pensieri. Chi di noi afferma: “Beati i poveri”? Siamo piuttosto pronti a dire: “Beati i ricchi”! Chi di noi sottoscrive: “Beati quelli che piangono”? Piuttosto amiamo dire: “Beati quelli che si divertono e se la spassano”! Le beatitudini sono puro Vangelo, proclamazione della buona notizia che porta gioia ma rimangono una scommessa, restano una parola che ci obbliga alla conversione.

Rileggiamo allora la pagina delle Beatitudini.

“Beati i poveri in spirito”. Chi sono i poveri in spirito? Sono coloro che non pretendono niente da Dio, quelli che non esigono nulla, quelli che non reclamano nessuno possesso da Dio. Sono il contrario degli orgogliosi. Il povero è colui che davanti a Dio non approfitta di nulla perché sa che viene dalla terra (lo *humus*) e dunque è umile.

Persone così sono nel pianto. Che cosa piangono? Non la loro disperazione, ma i propri peccati. I poveri in spirito conoscono Dio e proprio per questo motivo apprezzano la differenza fra i loro pensieri e quelli di Dio, fra i loro comportamenti e quelli di Dio. Costoro conoscono quanto è grande la loro distanza da Dio e per questo piangono i propri peccati.

Chi sa il proprio peccato è mite, cioè umile. Ha percepito la santità di Dio, la sua grandezza. Comprende che la strada per arrivare a Dio è ancora molto lunga; si sa in cammino ma si sente pure distante. Anzi, più cammina e più vede avvicinarsi la cima della santità divina, più capisce di essere ben lungi da quel culmine.

Un uomo così è affamato di giustizia, cioè affamato e assetato della giustizia che viene da Dio. In altre parole, un uomo così desidera essere salvato, anela con tutto il cuore alla salvezza che solo Dio può manifestare perché intuisce che proprio di quella ha bisogno. Ma al contempo ha un immenso desiderio che vi sia giustizia in questo mondo. Infatti le regole che reggono questo mondo non sono improntate alla giustizia di Dio ma ai giochi più o meno loschi degli uomini.

Chi è così ha due caratteristiche: la misericordia e il cuore puro. La misericordia (cioè donare il cuore al misero) viene proprio dall’esperienza di sentirsi peccatore perdonato da Dio, persona fragile e umile. Proprio perché quest’uomo povero in spirito sa quanto è grande la propria fragilità non si scandalizza degli errori altrui ma è colto di pietà, di comprensione, di

Arcidiocesi di Milano
Servizio Catechesi - Sezione Apostolato Biblico

misericordia, di perdono nei confronti degli altri. Nel peccato del fratello vede come in uno specchio la propria debolezza e sa quanto questa debolezza sia umiliante e abbisogni solo di perdono divino e pure umano.

Insieme quest'uomo ha il cuore puro. Desidera cioè compiere la volontà di Dio. Il cuore puro permette di vedere la bellezza nascosta che alberga nel cuore di un fratello. Quest'uomo accetta la differenza, apprezza l'alterità. Non è un ingenuo, non vive sopra le righe. Sa quanto il male fa male, ne soffre ma custodisce un cuore incontaminato, capace di misericordia, di perdono; è capace, cioè, di dare un'altra possibilità all'altro.

Proprio per questa ragione chi è così è un operatore di pace. È l'unico atteggiamento esteriore di tutte le beatitudini. La pace, infatti, ha un prezzo e tale prezzo è la giustizia.

Una persona simile, con una passione interiore così intensa e determinata, è perseguitata. La sua ostinata caparbia nel bene, la sua volontà di non piegarsi alla mentalità comune e al pensiero dominante infastidiscono molti.

Ecco le beatitudini. Si tratta di un itinerario interiore che assomiglia ad una catena. Ogni beatitudine è un anello di quella catena, di un'unica preziosa catena. Non è un caso che la prima beatitudine contenga la stessa promessa dell'ultima: "Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli" e "Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli". In altre parole: le beatitudini sono una sola beatitudine.

Chi è il beato? È Gesù: è lui il povero, lui ha pianto su Gerusalemme, è lui il mite, è lui assetato di giustizia, lui è il misericordioso, lui è il puro, lui ha operato la pace fra il cielo e la terra, lui è stato perseguitato sino alla morte di croce. Colui che ha proclamato le beatitudini le ha vissute in prima persona.