

I PECCATI NEL VANGELO DI MATTEO

Anche solo ad un primo sguardo, appare che il primo vangelo non ci offre alcuna speculazione teologica sul peccato e sui peccati. Nulla di simile alle profonde riflessioni paoline sul Peccato che domina l'umanità, coinvolgendola in una rete inestricabile di peccati e di trasgressioni e destinandola alla Morte ultima. Si deve escludere in proposito una prospettiva dottrinale di Matteo. Di fatto, il suo interesse è altrove. Da persona impegnata attivamente e pastoralmente nella sua chiesa, egli si occupa della vita cristiana dei credenti. Questa gli appare ancora intaccata da peccati, infedeltà, tradimenti. Non è certo una chiesa di puri e di santi quella che gli sta davanti, o meglio quella in cui egli vive ed opera!

Tale constatazione realistica lo spinge ad evidenziare la grazia del perdono dei peccati: rivelata in Cristo, prende corpo nella comunità cristiana. Ne troviamo indiscutibile conferma in tre annotazioni convergenti. Soltanto Matteo offre l'etimologia del nome Gesù: « Egli salverà il popolo dai suoi peccati » (1,21). Nel racconto della Cena appare redazionale l'aggiunta alla formula sul calice: « ... (sangue) sparso per la remissione dei peccati » (26,28) (1). Nel racconto del paralitico, incentrato nella rivendicazione da parte di Gesù del potere di perdonare i peccati, dopo aver seguito fedelmente la fonte Marco, egli trasforma in modo originale l'annotazione conclusiva: la gente si stupisce e loda il Signore non per quanto ha visto, cioè per la guarigione (Mc 3,12), né per le cose straordinarie di cui è stata spettatrice, come specifica Lc 5,26, ma perché Dio ha dato « un tale potere agli uomini » (9,8). Il primo evangelista si riferisce qui al ministero della riconciliazione dei peccatori con Dio operante nella comunità ecclesiale (?).

Si può dunque dire che, esclusa ogni diretta tematizzazione di ca-

(1) Si noti che nella presentazione del battesimo di Giovanni Matteo evita accuratamente di attribuirgli valore di remissione dei peccati, pacificamente ammesso da Mc 1,4, perché è esclusivo dell'azione di Cristo.

(2) Cfr. H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in G. BORNKAMM-G. BARTH-H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen² 1961, 165-168; J. DUPONT, *Le paralytique pardonné*, in NRT, 92 (1960) 940-958; IDEM, *Le paralytique pardonné* (Mt 9,1-8), in AssSeign, 73 (1962) 34-46; J. LEAL, *Qui dedit potestatem talem hominibus*, in VD, 44 (1966) 52-59; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen² 1966, 220-221. Circa l'intero problema del perdono dei peccati in seno alla chiesa vedi J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et communauté dans le Nouveau Testament*, in RB, 74 (1967) 161-193.

rattere teologico, si deve però attribuire a Matteo una acuta attenzione alla realtà del peccato e delle sue manifestazioni particolari. È questo un aspetto doloroso della chiesa. Il primo evangelista ne fa oggetto di precisa denuncia. Ma, più spesso, egli si preoccupa di proporre in positivo atteggiamenti, scelte, comportamenti, in una parola il vasto ed esigente orizzonte di una autentica esistenza cristiana. È risaputo: l'interesse parenetico è prevalente in Matteo ⁽³⁾. Egli esorta, sollecita, anima, mette in guardia la sua chiesa, non senza però offrire motivazioni profonde e aprire prospettive stimolanti ⁽⁴⁾.

Per la nostra ricerca si rivela dunque necessario raccogliere i dati direttamente presenti nel vangelo, ma soprattutto ricostruire, dietro alla parenesi matteana, le diverse manifestazioni di peccato e di infedeltà presenti nella sua chiesa. Sono queste, del resto, che ne spiegano le esortazioni e danno alla sua delineazione ideale della comunità cristiana un riferimento costante e dialettico a situazioni storiche concrete e sofferte.

In modo diretto o, il più delle volte, indiretto, comunque sempre, Matteo si interessa della chiesa in stato di peccato, non della realtà peccaminosa considerata astrattamente in sé e per sé. Questa specificazione ecclesiale del punto di vista matteano è importante da rilevare sul piano metodologico. Ciò che è male in senso generale non rientra nell'intento dell'evangelista. I peccati degli uomini non sono oggetto della sua amartiologia, strettamente qualificata in senso ecclesiale.

Si noti infine che la nostra ricerca si situa a livello redazionale. Qui ci interessa solo quello che l'Evangelista propone alla sua chiesa. Naturalmente egli si riferisce all'insegnamento di Gesù tramandato dalla comunità cristiana primitiva, attualizzandolo per i destinatari del suo scritto. Ma non è nostro scopo mostrare esplicitamente il suo radicamento nella tradizione; se ne prescinde metodologicamente, mentre lo si suppone.

I peccati propri di una comunità cristiana intesa come « fraternità »

Il campo di ricerca è soprattutto il capitolo 18, che si può definire la regola della comunità cristiana ⁽⁵⁾. In questo quadro rientrano facilmente elementi sparsi qua e là nel vangelo.

Nella chiesa matteana era probabilmente presente un gruppo di cristiani fragili nella loro adesione di credenti, esposti gravemente alla tentazione di venir meno alla fede, facilmente influenzabili da esempi

(3) G. Strecker ha potuto così, a buon diritto, parlare di un processo di eticizzazione presente nel primo vangelo (*Das Geschichtverständnis des Matthäus*, in *EvTh*, 26 (1966), 66-74).

(4) G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäus-evangelium*, in G. BORNKAMM-G. BARTH-H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 13-47, ha messo efficacemente in rilievo lo stretto rapporto tra escatologia e parenesi ecclesiale. Così anche G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 158-165.

(5) Cfr. in proposito W. PESCH, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, in *BZ*, 7 (1963), 220-235; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964, 106-123; P. BONNARD, *Composition et signification historique de Matthieu XVIII*, in I. DE LA POTTERIE, *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967, 130-140; R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques, La catéchèse de Matthieu*, Gembloux 1974, 74-82.

negativi e scandalosi. Erano chiamati οἱ μικροί (= i piccoli) ⁽⁶⁾. In generale, l'evangelista denuncia con forza un'intollerabile mancanza di attenzione della comunità nei loro riguardi (vv. 6-14). Con leggerezza estrema, infatti, non erano loro risparmiati scandali che erigevano ostacoli gravissimi sul loro incerto cammino di cristiani (vv. 6-7) ⁽⁷⁾. Invece di essere luogo protettivo, la comunità, di fatto, si era trasformata in pietra d'inciampo, assumendosi così una responsabilità terribile. L'insensibilità dimostrata per la loro situazione giungeva persino al disprezzo vero e proprio (v. 10). Matteo può rilevare qui una macroscopica disparità rispetto alla valutazione che il Padre celeste ha dei piccoli: questi contano assai ai suoi occhi ⁽⁸⁾. Invece, « i forti » della comunità non li tenevano in alcun conto. Nessuna sorpresa, dunque, che essi potessero facilmente perdersi, abbandonando la fede in Cristo ed estraniandosi totalmente dalla chiesa. Questa restava inattiva davanti ai loro smarrimenti, senza premurarsi di correre in aiuto. A cuor leggero sopportava la loro perdita, ponendosi ancora una volta in netta antitesi con la volontà del Padre (vv. 12-14) ⁽⁹⁾.

In conclusione, Matteo individua e denuncia nella sua chiesa una colpevole e peccaminosa emarginazione dei cristiani fragili ed insicuri. Eppure, proprio per la loro debolezza dovevano essere fatti oggetto di maggiori e fraterne attenzioni! Si trascurava invece l'indicazione precisa di Cristo e si disattendeva la volontà del Padre celeste. La comunità non era in sintonia con la cura premurosa e sollecita che Dio ha dei piccoli e che Gesù ha rivelato.

Non meno degno di attenzione si presentava il caso di cristiani dalla condotta gravemente peccaminosa (vv. 15-20) ⁽¹⁰⁾. Ora Matteo, da una parte, esorta a non lasciare nulla di intentato per riguadagnare alla chiesa il fratello che ha deviato ⁽¹¹⁾. Questo è infatti il significato preciso del triplice procedimento di correzione, praticato anche nella comunità di Qumran ⁽¹²⁾. In concreto, esso sollecita la responsabilità individuale

(6) Che si tratti di adulti credenti, non di bambini, lo si può toccare con mano in 18,6. Si distinguono da τὰ παιδια del v. 3. Se ne parla anche in 10,42. Cfr. lo studio di S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*. « Enfants », « Petits » et « Simples » dans la tradition synoptique, Paris 1969, 51-75.

(7) Si discute circa i vv. 8-9: ripetono il motivo dello scandalo interno alla persona del singolo credente (così in 5,29-30) o invece qui le membra del corpo hanno valore metaforico e indicano i membri della comunità compresa come un corpo? Di questo parere sono W. PESCH, *Die sogenannte Gemeindeordnung*, 244 e J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et communauté dans le Nouveau Testament*, 180-181.

(8) Ciò è espresso plasticamente dal motivo, proprio alla cultura religiosa del giudaismo, degli angeli che sono a immediato servizio di Dio per la protezione degli uomini.

(9) Circa la parabola della pecora smarrita si veda l'articolo di J. DUPONT, *Le parabole de la brebis perdue*, in *Gr*, 49 (1968), 265-287 e lo studio di S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, 55-65.

(10) Alcuni manoscritti presentano la lezione: « Se tuo fratello pecca contro di te (εἰς σέ) », indirizzando l'interpretazione manifestamente nel senso del brano seguente. Ma è preferibile la lezione « Se tuo fratello pecca ».

(11) Il verbo ἐπεδάειν anche nell'ambiente rabbinico ha significato comunitario. Cfr. R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques*, 79 (nota 7).

(12) Cfr. J. GNILKA, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân*, in *BZ*, 7 (1963), 54-56.

di ogni membro della chiesa, perché si premuri di mostrare al fratello il suo sbaglio e di convincerlo a tornare sui suoi passi ⁽¹³⁾. D'altra parte, l'evangelista afferma pure che, esperito ogni tentativo, in particolare andato a vuoto il richiamo di tutta la comunità, il peccatore deve essere scomunicato ⁽¹⁴⁾.

Insomma, sullo sfondo della parenesi matteana emerge una chiesa che non reagiva con tutta serietà ai casi di cristiani dal comportamento notoriamente peccaminoso. Ne fa testo anche la menzione precedente dell'esistenza di scandali che rischiavano di travolgere i piccoli. L'irruzione del peccato e dell'infedeltà non era efficacemente contrastata: non ci si curava di sollecitare il fratello peccatore al pentimento, né si aveva la determinazione di prendere l'estremo rimedio della sua espulsione quando si fosse dimostrato irricuperabile.

Allo stesso modo, la sottolineatura particolare, da parte di Matteo, dell'esigenza di un perdono illimitato (« fino a settantasette volte ») ⁽¹⁵⁾ da concedere al fratello reo di offesa personale ⁽¹⁶⁾ (vv. 21-35), nasceva certamente da un bisogno effettivo: nella chiesa matteana non mancavano divisioni, odi, rancori, durezza. Anche altrove l'evangelista ribatte il motivo del perdono fraterno (6,14-15), mostrando così un suo centro di interesse particolare. Più eloquente ancora appare la sua esortazione a un'indilazionabile riconciliazione con il fratello « che ha qualcosa contro di te » (5,23-24).

Non perdonare al fratello di tutto cuore (18,35), che in termini ecclesiali traduce il non-aver-pietà del servo spietato della parabola, è peccato talmente grave da meritare la condanna eterna ⁽¹⁷⁾. Questa stessa sanzione escatologica colpirà ogni espressione d'inimicizia verso il fratello (5,22).

Sempre nell'ambito dei rapporti comunitari, Matteo si mostra vigile di fronte a manifestazioni di orgogliosa superiorità e di culto della personalità, l'una e l'altro imposti da cristiani che esercitavano in seno alla chiesa compiti di responsabilità. Infatti, l'evangelista non solo non dimentica la parola del Maestro, riportata già da Marco (10,42-45), secondo cui nella chiesa non si deve ripetere il « signoreggiare » (κατακυριεύειν) e l'« agire da potenti » (κατεξουσιάζειν) dei capi delle nazioni pagane (20, 25-28). In proprio ha anche una significativa ammonizione con cui intende estirpare dalla sua comunità fenomeni in atto di strisciante rabinismo e fariseismo: « Ma voi non fatevi chiamare "rabi", perché non avete che un solo Maestro, e tutti voi siete fratelli. Non

(13) Questo è il senso del verbo ἐλέγχειν. Cfr. F. BUECHSEL, in GLNT, III, Brescia 1967, 391.

(14) La scomunica è espressa con una formula di stampo giudaico: « sia per te come un pagano e un pubblicano ». Anche il potere di scomunica appare formulato secondo la stessa matrice culturale come potere di sciogliere.

(15) Luca, più vicino certamente alla tradizione, parla di perdonare « sette volte » (17,4).

(16) Si noti la differenza dell'espressione « ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμέ » del v. 21 rispetto alla formula « Ἐάν τις ἁμαρτήσῃ » del v. 15.

(17) La prospettiva escatologica, chiaramente presente anche nel *logion* seguente al Padre Nostro (6,14-15), non manca neppure nell'esortazione alla riconciliazione con il fratello di 5,23-26.

chiamate nessuno vostro "padre" sulla terra, perché non avete che un solo Padre, quello celeste. Non fatevi neppure chiamare "dottore", perché non avete che un solo Dottore, Cristo » (23,8-10) ⁽¹⁸⁾. Si noti che non si tratta di puerile vanità, ma d'nammissibile pretesa di superiorità in seno alla chiesa, di cui viene tradito il carattere di comunità di fratelli. L'umiltà (ταπεινοῦν) e l'orgoglio (ὑψοῦν), che Matteo rispettivamente raccomanda e denuncia sia nel contesto del discorso antifarisaico (23,12) sia all'inizio del discorso ecclesiale (18,1-5), non presentano una valenza puramente moralistica. Sono invece visti come fattori che incidono positivamente o negativamente sulla chiesa in quanto corpo di fraternità. Ciò spiega che Matteo inizi il discorso ecclesiale con l'invito di Gesù a farsi umili come bambini (18,1-4) ⁽¹⁹⁾.

In questa prospettiva ecclesiale e comunitaria, peccaminoso risulta dunque ogni attentato alla fraternità tipica della chiesa. Sue manifestazioni concrete sono: a) l'irresponsabilità, il disprezzo e il disinteresse verso i membri più deboli e più esposti della comunità; b) la noncuranza per i cristiani caduti in stato di peccato grave; c) il sottrarsi all'esigenza del perdono illimitato e dell'improrogabile riconciliazione con il fratello; d) l'orgogliosa superiorità e alterigia, creatrice di steccati divisorii tra superiori e inferiori simili a quelli presenti nel mondo pagano; e) ogni espressione di inimicizia.

La « difformità dalla legge » e l'« ipocrisia »

Oltre alla fraternità che qualifica i rapporti interni, un'altra caratteristica della chiesa emerge con chiarezza nel primo evangelo. Si tratta del suo rapporto costitutivo con la legge (νόμος) divina, manifestata già nell'Antico Testamento per mezzo di Mosé, ma portata alla sua piena e definitiva rivelazione per mezzo di Gesù di Nazareth ⁽²⁰⁾. Matteo è stato condotto a darvi rilievo particolare dalla situazione della sua comunità, divisa tra l'orientamento libertario di un gruppo di « anomisti » che proclamavano, a voce e a fatti, la liberazione da ogni norma, identificando in maniera massimalistica l'esperienza cristiana con un estremo carisma, e la posizione dello strato giudeo-cristiano di timbro farisaico, dottrinalmente e praticamente legato ad una rigida osservanza della legge mosaica atomizzata in innumerevoli divieti e prescrizioni ⁽²¹⁾. Posizioni queste antitetiche che risultano chiaramente sullo sfondo di 5,17-20 ⁽²²⁾. Ora l'evangelista controbatte l'unilatera-

(18) Cfr. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 216-217.

(19) Cfr. S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, 32-36 e 215-231.

(20) Cfr. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in G. BORNKAMM-G. BARTH-H. J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 54-154; G. GIAVINI, *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi. Il discorso della Montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche nel Nuovo Testamento*, in *Sc Catt*, 100 (1972), 83-97 e in A.B.I., *I fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 253-272.

(21) Circa gli « anomisti » si veda G. BARTH, *op. cit.*, 149-154 e E. SCHWEIZER, *Observance of the Law and Charismatic Activity*, in *NTS*, 16 (1970), 213-230.

(22) Cfr. in merito G. BARTH, *op. cit.*, 60-68; E. SCHWEIZER, *Matth. 5,17-20*.

lismo dell'uno e dell'altro fronte contrapposti. Gesù è venuto da Dio non per annullare la legge e i profeti, cioè l'Antico Testamento nel suo aspetto normativo, bensì per completarli con il suo insegnamento (5,17). Dunque, conferma da una parte, dall'altra superamento per una piechezza. Perciò, l'osservanza della legge propria degli scribi e dei farisei deve essere superata per un'autentica obbedienza al volere di Dio (= giustizia) ⁽²³⁾, necessaria per poter entrare nel regno dei cieli (5,20). In ultima analisi, il *nomos* divino, rivelato pienamente da Cristo, consiste in questo: imitare la « perfezione » del Padre celeste (5,48) ⁽²⁴⁾, cioè il suo amore indiscriminato e fedele (5,45) ⁽²⁵⁾; fare per gli altri tutto quello che si vorrebbe fosse fatto per noi (7,12) ⁽²⁶⁾; amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come se stessi (22,40) ⁽²⁷⁾ evitando in modo radicale offese alle persone, adulterio, divorzio, imbrogli, calcoli meschini nell'amore.

Ora la comunità cristiana, che confessa nella fede Gesù come suo messia e Signore ⁽²⁸⁾, si qualifica in ordine a questa obbedienza (= δικα-

Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus, in *Neotestamentica*, Zürich 1963, 399-406; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 167-186; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 143-147.

(23) J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, Paris 1973, 250 a diritto afferma che nel pensiero dell'evangelista δικαιοσύνη è il termine astratto corrispondente all'espressione « fare la volontà del Padre ».

(24) La particella οὐν esprime il carattere conclusivo del versetto nella sezione 5,21-48.

(25) Matteo connette qui strettamente figliolanza divina dei credenti e imitazione del Padre, del suo amore: si tratta dunque di una figliolanza divina di carattere morale.

(26) Anche questo versetto, che termina la sezione 5,21-7,12, costituisce una conclusione sintetica della rivelazione della volontà esigiva di Dio da parte di Cristo: si veda la particella οὐν. Inoltre Matteo, a differenza di Luca (6,31), redazionalmente afferma che questo è l'insegnamento della legge e dei profeti.

(27) Cfr. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 71-73. La prospettiva di fondo del Discorso della Montagna è efficacemente espressa dal seguente brano di G. GIAVINI: « Il discepolo è chiamato a una "giustizia" di "cuore puro", cioè propria di chi cerca sinceramente il Padre e il suo Regno come "il tesoro" del suo cuore, e contemporaneamente si comporta verso gli altri con una carità che non conosce limiti razziali, legali, formalistici, ma tende ad imitare quella del Padre celeste, aperta a tutti, fedele e generosa anche nel perdono. In questa carità "pura" il DM vede il radicale senso e valore della precettistica mosaica (in particolare della cosiddetta seconda tavola del Decalogo), che viene ricondotta e quasi riassunta appunto nella carità (c. 5): chi ama, non solo non ucciderà, ma nemmeno odierà: chi ama, non solo eviterà l'adulterio, ma anche il desiderio adultero; chi ama la moglie, eviterà di esporla al pericolo di diventare adultera dandole il divorzio (a meno che essa sia già una πόρνη?); chi ama, non imbrogia né nei giuramenti né in altri casi; chi ama, è disponibile verso il suo prossimo ben al di là dei limiti della stretta giustizia; come pure, chi ama — come il Padre celeste —, non solo amerà il "prossimo", ma anche il nemico »: A.B.I., *I fondamenti biblici...*, o.c., 262.

(28) In 28,18-20 Matteo, in modo caratteristico, collega la signoria del Risorto (« Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra ») con il rimando a tutto ciò che Gesù di Nazareth ha comandato di fare (« insegnando loro a osservare tutto quello che vi ho comandato »). Cfr. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 21-51; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 208-214; U. LUCK, *Herrenwort und Geschichte* in Mt 28,16-20, in *EvTh*, 27 (1967), 494-508; J. ZUMSTEIN, *Mt 28,16-20*, in *RTPh*, 105 (1972), 14-33; R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques*, 11-13.

ισύνη), per l'accettazione vera della « legge » (νόμος) del Padre rivelata da Cristo ⁽²⁹⁾. In tale prospettiva ecclesiale, fondata su precise motivazioni cristologiche e teologiche, prendono senso compiuto le manifestazioni di peccato chiamate globalmente da Matteo « difformità dalla legge » (ἀνομία) ⁽³⁰⁾ e « ipocrisia » (ὑπόκρισις) ⁽³¹⁾. Il primo termine designa ogni atteggiamento libertario di marca entusiastica e carismatica di fronte alla « legge » del Padre; il secondo qualifica il tipo farisaico e rabbinico di osservanza della stessa.

Sul versante dell'« *anomia* » troviamo quattro testi matteani espliciti. In 7,22-23) ⁽³²⁾ sono in campo cristiani carismatici, che si affidano esclusivamente alla loro straordinaria esperienza profetica, esorcistica e taumaturgica, trascurando una conformità di vita alla « legge ». Nel giudizio ultimo saranno condannati quali « operatori di *anomia* » ⁽³³⁾, perché, per poter entrare nel regno, non basta acclamare il Signore risorto, si richiede invece di fare la volontà del Padre (7,21).

All'interno della spiegazione della parabola della zizzania, ⁽³⁴⁾ nella fornace infuocata saranno gettati « tutti gli scandali e i fautori di *anomia* » (13,41-42). La contrapposizione con « i giusti » del v. 43, che risplenderanno nel regno del Padre, e il rapporto stretto con il motivo dello scandalo mostrano a sufficienza che si tratta di credenti dal comportamento scandaloso e contrario alla prassi di obbedienza (= giustizia) cristiana.

In 23,28 l'anomia si presenta coordinata con l'*hypokrisis* e ambedue designano ciò che i farisei e gli scribi sono al di dentro, in profondità, diversamente da come appaiono all'esterno, cioè « giusti ». Il passo è notevole perché distingue tra un'*anomia* esterna e fattuale e un'*anomia* radicata nel mondo interiore dell'uomo. Per questo, anche osservanti come i farisei possono essere qualificati da « anomisti »: non c'è in loro profonda e personale adesione al *nomos* divino. Così *anomia* e *hypokrisis* vengono qui a sovrapporsi.

Nel discorso apocalittico ritornano ad essere al centro della denuncia mattea i carismatici. Si tratta precisamente di profeti bollati come falsi. Tali sono, però, non perché annunciano la prossimità della venuta finale di Cristo, bensì in quanto propugnatori di *anomia* (cf. lo stretto rapporto tra i vv. 11 e 12 del capitolo 24). Che Matteo usi il criterio prassistico per distinguere il vero dal falso profeta appare anche in 7,15-20 dove sono i frutti, cioè le opere, a valere come me-

(29) Gesù non ha insegnato soltanto a parole, ma anche con l'esempio della sua vita (cfr. 3,5).

(30) Cfr. A. SAND, *Die Polemik gegen « Gesetzeslosigkeit » im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus*, in BZ, 14 (1970), 112-125.

(31) Cfr. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 139-143; G. TRILLING, *Das wahre Israel*, 198-202.

(32) Cfr. A. ORNELLA, *Les chrétiens seront jugés (Mt 7)*, in AssSeign, 2/40 (1972), 16-27.

(33) Nel testo parallelo di Luca si parla di « operatori di iniquità (ἀδικίας) » (13,27).

(34) Cfr. M. DE GOEDT, *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt XIII,36-43)*, in RB, 66 (1959), 32-54.

tro discriminatorio. 24,11-12 si raccomanda anche per l'antitesi tra *anomia* e *agápe*.

I contorni contenutistici dell'*anomia* sono dunque sufficientemente precisati. Essa designa un atteggiamento fondamentale di rifiuto del *nomos* divino rivelato da Cristo, una prassi contraria all'obbedienza al volere del Padre (= giustizia), comportamenti anti-agapici. È ostentata, in particolare, da credenti che interpretano, teoricamente e praticamente, l'esistenza cristiana in termini di pura ed esclusiva esperienza carismatica. Ma, per il suo carattere prassistico, indica comunque il non-fare la volontà del Padre, l'estraneità operativa all'*agápe*, cioè all'amore indiscriminato e fattivo per il prossimo. Non si tratta, però, soltanto di un orizzonte generale di esistenza, categorialmente indefinito. Implica invece tutti i comportamenti espressivi di *anomia*. Vi rientra il quietismo di cristiani che ascoltano le parole di Gesù, rivelatrici delle esigenze del volere del Padre, senza conformarvi la propria vita (7,24-27). Vi appartiene il non-portare frutti, proprio dei vignaioli omicidi dell'omonima parabola (21,33-46) ⁽³⁵⁾ e l'essere privi dell'abito nuziale del racconto parabolico dell'invito a nozze (22,11-14) ⁽³⁶⁾. Vi è compreso il non-aver-fatto gesti di solidarietà concreta verso i fratelli più piccoli di Gesù, cioè gli affamati, gli assetati, i forestieri, i nudi, i malati, i carcerati (25,35-46) ⁽³⁷⁾.

Rispetto al *nomos* del Padre celeste però, appaiono peccaminosi per Matteo non solo l'omissione e il rifiuto del fare, ma anche un'adesione e un'osservanza inficiate di *hypokrisis*. Come ipocrita è denunciata innanzitutto una pratica di opere buone strumentalizzate per altri scopi, cioè per costruire un monumento a se stessi (6,1-6; 16-18) ⁽³⁸⁾. Non è obbedienza al Padre, ma ostentazione del proprio io. L'ipocrisia costituisce, propriamente, la definizione esatta del rapporto che il giudaismo rabbinico e farisaico del tempo matteoano ha con la legge mosaica (23,1 ss.) ⁽³⁹⁾. In particolare, gli scribi e i farisei trascurano i punti più importanti del *nomos*, cioè la giustizia, la misericordia e la fedeltà (23,23) ⁽⁴⁰⁾ e la loro osservanza esterna significa concretamente interno rifiuto (23,28). Da ipocriti, annullano la legge di Dio per amore delle loro tradizioni (15,3-9). In realtà, non conoscono il vero senso della parola di Dio, che dagli uomini vuole misericordia (ἐλεος) (9,13 e 12,7) ⁽⁴¹⁾. Infine, ipocrita è quel cristiano che si preoccupa di correggere il fratello, ma trascura di correggere il male più grande che è in lui (7,5).

(35) Matteo insiste particolarmente sul motivo dei frutti (cfr. vv. 34.41.43).

(36) Citiamo in particolare lo studio di W. TRILLING, *Ueberlieferungs-geschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14*, in *BZ*, 4 (1960), 251-265.

(37) Cfr. lo studio recente di J.C. INGELAER, *La « parabole » du jugement dernier (Mt 25,31-46)*, in *RHTP*, 50 (1970), 23-60.

(38) Cfr. in proposito A. GEORGE, *La justice à faire dans le secret (Mt 6,1-6. 16-18)*, in *Bib*, 40 (1959), 590-598.

(39) Su tutto il capitolo si veda E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, in *ZTK*, 48 (1951), 38-63.

(40) Cfr. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 74-75.

(41) R. PESCH, *Manifestation de la miséricorde de Dieu (Mt 9)*, in *AssSeign*, 2/41 (1971), 15-24; G. BARTH, *op. cit.*, 75-78.

Come si può vedere l'*hypokrisis* è in Matteo un concetto più vasto e più comprensivo di quanto non dica il nostro termine di ipocrisia, cioè dissociazione tra esterno ed interno, tra facciata appariscente e profondità del proprio essere, tra azione ed intenzione. Si può definire affermazione e osservanza del *nomos* divino prive di adesione vera alla volontà del Padre, alla sua parola che postula amore comprensivo e misericordioso. L'*hypokrisis* propriamente, è l'*anomia* reale, propria dei « nomisti », cioè di persone che dichiarano attaccamento al *nomos* di Dio e ne ostentano l'osservanza esterna.

In conclusione, in una chiesa posta sotto il segno del *nomos* del Padre, che esige soprattutto gesti concreti di *agape*, cioè di amore indiscriminato, e fattiva solidarietà con i miseri e i bisognosi, le espressioni del peccato sono riconducibili, rispettivamente, al non-fare e a un'osservanza che passa a lato del vero fare la volontà del Padre. In altre parole, i peccati, da questo punto di vista, sono omissioni di risposte concrete di *agape* e di solidarietà alle mille sollecitazioni della vita associata, non importa se accompagnate o meno da osservanze religiose o morali.

I peccati in una chiesa che è comunità dei discepoli di Gesù

Una terza prospettiva ecclesiological sottolineata da Matteo è indubbiamente data dalla realtà complessa del discepolo di Cristo. Il primo evangelista, infatti, partendo dai dati tradizionali circa i discepoli storici del Maestro, li ha rielaborati, facendo di questi ultimi, soprattutto di Pietro, figure tipiche dei credenti di ogni tempo. Nel suo vangelo, si può dire, ai discepoli storici di Gesù si sovrappone la realtà sempre attuale dei cristiani ⁽⁴²⁾. Per questo si potrà concludere che le infedeltà di quelli sono, di fatto, le infedeltà rimproverate dall'evangelista a questi.

In questa prospettiva, si rivela importante una presentazione a rovescio o in negativo del discepolo di Cristo. Il quadro delle esigenze radicali, avanzate da Gesù nei confronti dei suoi discepoli (cf. 16,24-26) ⁽⁴³⁾, in modo originale rispetto a Luca (14,26-27), Matteo parla di indegnità di chi antepone e dà preferenza ai vincoli di sangue e rifiuta così di seguire Cristo sul cammino della croce (10,37-38). Il terzo evangelista, invece del « non è degno di me » di Matteo, ha: « non può essere mio discepolo » ⁽⁴⁴⁾. Ora si sa che Matteo tende a mitigare il radicalismo di Cristo. Lo guida la sua preoccupazione pastorale di uomo di chiesa che conosce e valuta il pesante condizionamento della realtà concreta e storica che difficilmente conosce traduzioni pratiche di esigenze massimalistiche ⁽⁴⁵⁾. Per questo evita prudentemente di affermare

(42) Cfr. U. LUZ, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, in ZNW, 62 (1971), 141-171.

(43) Cfr. B. MAGGIONI, *La passion nécessaire du Christ et de son disciple (Mt 16)*, in *AssSeign*, 2/53 (1970), 15-26. Alcuni logia sono doppiati da Mt nel capitolo 10.

(44) Cfr. J. DUPONT, *Renoncer à tous ses biens (Lc 14,33)*, in NRT, 93 (1971), 561-582.

(45) J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, 276 parla di circospezione pastorale di Mt.

che non può essere discepolo, cioè cristiano, chi non è ancora capace di rompere con i vincoli familiari e di seguire coraggiosamente il Maestro sulla *via crucis*. Si limita a sottolineare che è indegno di Cristo; dunque, un discepolo ancora lontano, per fedeltà di vita, dal Maestro ⁽⁴⁶⁾.

Anche l'amore per la ricchezza e il rifiuto di rinunciarvi impediscono una sequela fedele di Gesù (19,16-22). Matteo introduce qui, in modo originale, il tema della perfezione (19,21), già avanzato nel discorso della montagna (5,48) ⁽⁴⁷⁾. Non si tratta di un grado superiore di adesione cristiana, riservato a pochi eletti, bensì di un'esigenza totalitaria richiesta ad ogni discepolo di Gesù. Altrove Matteo contrappone l'amore del denaro al servizio di Dio (6,24; cf. Lc 6,24). L'esigenza di una severa rinuncia, fatta valere come condizione indispensabile per entrare nel regno, spaventa i discepoli, ma resta in tutto il suo rigore (19,23-26 ⁽⁴⁸⁾).

Nella chiesa matteana, esposta a persecuzioni ⁽⁴⁹⁾, non mancavano poi casi di rinnegamento della fede. Davanti ai tribunali c'era chi veniva meno alla confessione della fede e tradiva. Matteo mette in guardia, riportando la parola di Cristo secondo cui il rinnegamento della sua persona comporterà un rifiuto da parte del giudice finale (10,33). Anche il ricordo di Pietro fu vissuto nella tradizione come plastico ammonimento per i cristiani. Matteo vi aggiunge il particolare del pianto di pentimento dell'apostolo traditore (26,75).

Più interessato ancora l'evangelista si mostra ad un'altra manifestazione negativa dei discepoli di Cristo. Si tratta della « pochezza di fede » (ὀλιγοπιστία). Il termine proviene dalla fonte Q (6,30 e Lc 12,28), dove indica mancanza di abbandono fiducioso nelle mani del Padre e, positivamente, un'ansia per le elementari necessità della vita. La « pochezza di fede » qui si trova espressa nel « preoccuparsi » (μεριμνᾶν) della esistenza umana ⁽⁵⁰⁾. Matteo però sviluppa il motivo della « pochezza di fede », facendone una caratteristica dei discepoli di Cristo alle prese con situazioni di emergenza ⁽⁵¹⁾. Fronteggiarle positivamente importa coraggio, richiede fiducia nella presenza del Signore, domanda ferma determinazione. Innanzitutto « scarsi nella fede » (*oligopistoi*), i discepoli si rivelano sulla barca squassata dalle onde tempestose del lago (8,26). Il brano matteano, studiato con acume da G. Bornkamm ⁽⁵²⁾, redazionalmente intende illustrare la situazione esistenziale di chi si è posto alla sequela di

(46) Si veda anche il brano 8,18-22.

(47) Cfr. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 89-98; A. SACCHI, « Se vuoi essere perfetto » (Mt 19,21): *perfezione e vita cristiana*, in *RBIt*, 17 (1969), 313-325.

(48) Cfr. G. BARTH, *op. cit.*, 89-98.

(49) È significativo che nel cap. 10 Mt introduca il motivo delle persecuzioni tradizionalmente riservato al discorso apocalittico.

(50) Il brano 6,25-37 è chiaramente incentrato sul motivo ritornante dell'ansia (μεριμνᾶν): cfr. vv. 25.27.28.31.34.

(51) Cfr. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 110-113; H.J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, 278-284; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 233-235.

(52) *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium*, in G. BORNKAMM-G. BARTH-H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 48-53.

Cristo ⁽⁵³⁾. Nella vita tempestosa della comunità cristiana di Matteo, esposta alla persecuzione, s'impone una fede coraggiosa in Cristo. La « pochezza di fede » significa quel tanto di incredulità e sfiducia che attanaglia i credenti in tali condizioni. Non diverso è stato il comportamento di Pietro, figura del discepolo di Cristo, quando camminò sulle acque del lago (14,31, testo proprio a Matteo) ⁽⁵⁴⁾. La « pochezza di fede » dei discepoli si manifesta ancora in 16,8 e 17,20 ⁽⁵⁵⁾.

Che cosa significa esattamente? Si distingue dalla « mancanza di fede » (ἀπιστία) (cf. per es. 13,58), propria dei non-credenti, e dalla « fede » (πίστις) (cf. per es. 8,11 e 15,28), espressiva di una fiducia a tutta prova. La « poca fede » è tipica dei credenti, di cui indica sfiducia, timore, paura paralizzante alle prese con difficoltà, ostilità, persecuzioni. Si situa dentro un orientamento generale di fede dei cristiani, denunciandone però i limiti e i vuoti. Propriamente si tratta di fede intaccata dalla « paura » (φόβος) (cf. 10,26-31 ⁽⁵⁶⁾; 14,27-30) e dal dubbio (cf. 14,31; 21,21; 28,17).

Inoltre, il primo evangelista, in maniera originale, coordina strettamente il tema del discepolato di Cristo con quello della « comprensione » (συνίημι) della sua parola ⁽⁵⁷⁾. Paradigmatica in proposito si rivela la spiegazione della parabola della semina (13,18-23) ⁽⁵⁸⁾. Matteo redazionalmente vi istituisce una chiara contrapposizione tra chi ascolta la parola, senza comprenderla però (vv. 19-22), e chi invece l'ascolta e la comprende (v. 23). La « comprensione », indispensabile perché l'esistenza cristiana possa portare frutto, non si situa a livello intellettuale; comporta invece un'accoglienza della parola di Gesù tale da resistere anche di fronte alle pressioni esterne e alle seduzioni del mondo e delle ricchezze. In una parola, vuol dire fedeltà concreta, fermezza e saldezza. Il vero discepolo ne è caratterizzato (cf. 13,51; 16,12; 17,13, tutti testi matteani).

Non sembra che si possa concludere questo paragrafo sul discepolato, senza menzionare un brano che mette in stretto parallelismo essere discepoli di Cristo, fare la volontà del Padre e entrare in un rapporto di parentela spirituale con Gesù (12,46-50). La comunità cristiana dei discepoli del Signore si qualifica per la sua prassi di obbedienza al Padre. Ci si riallaccia così al tema del paragrafo precedente.

In conclusione, secondo Matteo le forme di peccato, che impoveriscono o addirittura annullano la realtà del discepolato di Cristo, sono: a) il rinnegamento di Cristo e della propria fede; b) l'indegnità propria di chi patteggiava e scende a compromessi, venendo meno ad un'adesione

(53) Vedi il verbo ἀκολουθεῖν di 8,23 in rapporto con il contesto precedente (8,18-22) espressamente incentrato sul tema della sequela di Cristo.

(54) Cfr. lo studio recente di R.E. BROWN-K.P. DONFRIED-J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris 1974, 100-105.

(55) In quest'ultimo passo la lezione testuale Διὰ τῆν ὀλιγοπιστίαν si fa preferire a quella di Διὰ τῆν ἀπιστίαν.

(56) Cfr. in merito W. TRILLING, *Confession sans crainte (Mt 10,26-33)*, in *AssSeign.*, 2/43 (1969), 19-24.

(57) Cfr. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 228-230.

(58) Cfr. J. DUPONT, *Le semeur est sorti pour semer (Mt 13,1-23)*, in *AssSeign.*, 2/46 (1974), 18-27.

incondizionata e radicale al Signore; c) l'amore e l'attaccamento alla ricchezza; d) la sfiducia e la paura paralizzante nei momenti critici dell'esistenza; e) la mancanza di « comprensione » della parola di Cristo, propria di cristiani ridotti a puri e semplici ascoltatori; f) l'infedeltà al volere del Padre nelle sue mille manifestazioni « anomistiche ».

Pigrizia e ignavia nell'attesa della venuta finale del Signore

Alcuni accenni presenti nella parte parenetica del discorso apocalittico fanno pensare che la comunità matteana fosse esistenzialmente confrontata con il problema del ritardo della parusia (cf. 24,48; 25,5; 25,19). In questo senso: venuta meno l'attesa, a brevissima scadenza, del Signore, era scemata anche la tensione spirituale dei credenti, caduti in preda a forme di lassismo morale e di pigrizia spirituale⁽⁵⁹⁾. L'evangelista è pertanto sollecitato a scuotere la sua chiesa che batte le strade della mediocrità e della tiepidezza. A questo proposito dilata la parte esortativa del discorso apocalittico, presente nella fonte Marco, con materiale aggiunto proveniente dalla fonte Q e dal suo *Sondergut*, dando così origine alla lunga sezione parenetica 24,36-25,46. Emerge qui la sua insistenza particolare nel mettere in guardia i credenti: l'attesa di Cristo, anche se deve fare i conti con i tempi lunghi, non per questo può essere meno vigile, pronta, fedele, operosa. Ne va della salvezza eterna; si tratta cioè di essere nelle migliori condizioni per comparire davanti al giudice finale⁽⁶⁰⁾.

Da questa angolatura escatologica, Matteo denuncia innanzitutto della sua chiesa l'incoscienza e la spensieratezza, che già furono fatali ai contemporanei di Noè (24,36-44)⁽⁶¹⁾. Altrettanto fatale sarà l'esito ultimo per quei credenti che, dimentichi del futuro, vivono alla giornata, impreparati all'incontro decisivo con Cristo. In concreto, l'irresponsabile comportamento messo sotto processo si identifica con l'infedeltà concreta della vita, come appare dalla parabola dei due servi (24,45-51)⁽⁶²⁾. L'evangelista non prende di mira atteggiamenti interiori e spirituali; la sua preoccupata denuncia ha come bersaglio la prassi infedele di cristiani che hanno abdicato all'attesa vigile e pronta della venuta del Signore.

Che Matteo redazionalmente voglia interpretare sul piano prassistico il motivo tradizionale della vigilanza, tipico dell'apocalisse e conclusivo del discorso apocalittico nella versione di Marco (13,28-37), appare ancor più chiaramente nella parabola delle dieci vergini (25, 1-

(59) Cfr. G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, 19-21; così anche G. STRECKER, *Die Geschichtsverständnis des Matthäus*, 57-74.

(60) Circa l'intero discorso apocalittico si veda J. LAMBRECHT, *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt XXIV-XXV*, in M. DIDIER, *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Gembloux 1972, 309-342.

(61) Cfr. in proposito P. GOLTRAIN, *Dans l'ignorance du jour, veillez (Mt 24,37-44)*, in *AssSeign*, 2/5 (1969), 17-28.

(62) Si veda qui H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, I, Paris 1969, 100-103.

13) ⁽⁶³⁾. Questa non illustra certo l'esigenza di vegliare: le dieci vergini nell'attesa prolungata della venuta dello sposo dormono tutte. Ciò che differenzia le sagge dalle stolte è piuttosto la preveggenza delle prime che si sono rifornite di olio di riserva. Al contrario, la stoltezza delle cinque escluse dalla sala del banchetto consistette in un'omissione di carattere operativo: non presero olio per alimentare le lucerne. Eppure la conclusione generalizzante del racconto parabolico esorta alla vigilanza (v. 13). Solo a prima vista si tratta di una maldestra applicazione della parabola. In realtà, l'evangelista intende concretizzare il motivo della vigilanza. Identifica così vigilanza e sapienza cristiana, non-vigilanza e stoltezza. Il richiamo poi al costruttore saggio e al costruttore stolto di 7,24-27, qualificati rispettivamente dal tradurre o meno in pratica le parole di Gesù, mostra, con tutta evidenza, che Matteo si conferma nel suo costante intento di sottolineatura del valore della prassi cristiana. Stolto si dimostra quel credente che non cammina nella sua esistenza sulla via tracciata dalla rivelazione di Gesù ⁽⁶⁴⁾.

La stessa prospettiva appare nella parabola dei talenti (25,14-30), incentrata nella figura del servo paralizzato dal timore del padrone esigente e duro ⁽⁶⁵⁾. Non si è dato da fare; non ha trafficato, contrariamente al servo dei cinque talenti che operò attivamente (v. 16) con la somma ricevuta. Non potrà che essere condannato, perché servo pigro (v. 26) e buono a nulla (v. 30). La pigrizia e l'inattività costituiscono il comportamento negativo dei cristiani nel tempo attuale, aperto al futuro ultimo della venuta di Cristo giudice.

Dalla parenesi, motivata in base alla prospettiva del giudizio, Matteo passa all'illustrazione diretta di questa realtà, ma senza venire meno al suo scopo esortativo (25,31-46) ⁽⁶⁶⁾. Infatti la punta significativa del brano è chiaramente identificata nel criterio del giudizio: Cristo valuterà con metro prassistico, condannando chi non ha fatto gesti di solidarietà verso i suoi fratelli più piccoli, cioè gli affamati, gli assetati, i forestieri, i nudi, i malati, i carcerati ⁽⁶⁷⁾. È evidente che l'evangelista mira qui a sollecitare la sua chiesa ad una prassi concreta di amore, denunciandone in pari tempo l'ignavia colpevole.

In conclusione, è indubbio che le manifestazioni peccaminose, proprie di una comunità cristiana posta costitutivamente in situazione di attesa del Signore o, se si vuole, di speranza, sono riassumibili: nella vasta gamma delle omissioni di fatti espressivi di amore, nelle colpevoli deficienze della prassi cristiana rivelata dall'insegnamento di Gesù,

(63) Cfr. L. DEISS, *La parabole des dix vierges (Mt 25,1-13)*, in *AssSeign*, 2/63 (1971), 20-32.

(64) Il motivo della stoltezza, inteso in termini prassiologici, è tipico di Matteo (cfr. 7,26; 25,2.3.8; anche 23,17).

(65) Cfr. lo studio recente di P. FIEDLER, *Die übergebenen Talente: Auslegung von Mt 25,14-30*, in *BibLeb*, 11 (1970), 259-273.

(66) Cfr. sopra alla nota 37 lo studio di J.C. INGELAER.

(67) Si può qui prescindere dal prendere posizione sul difficile problema se nei fratelli più piccoli di Gesù siano da individuare i credenti oppure ogni uomo bisognoso. Si vedano in J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 412-417 i termini esatti della discussione e l'esposizione delle opinioni.

nelle infedeltà di vita di carattere agapico. Tutto questo dice, in concreto, chiusura al futuro, impreparazione all'appuntamento decisivo con Cristo giudice, stato di non-vigilanza nell'attesa del giorno incerto della parusia. La speranza cristiana viene rinnegata, di fatto, con posizioni quietistiche.

GIUSEPPE BARBAGLIO
Via del Pellegrino 113 - Roma