

IL DIO DI GESÙ CRISTO NELLA TEOLOGIA DI MATTEO

SOMMARIO: Introduzione - I. Il vocabolario teologico nel Vangelo di Matteo - II. Dio Padre nelle sentenze Dio Gesù - III. L'immagine di Dio nelle parabole di Gesù - IV. Lo stile di Dio nei gesti di Gesù - Conclusioni.

INTRODUZIONE

La ricerca sull'immagine di Dio nel testo che apre la serie dei libri del NT, contrariamente a quanto può sembrare a prima vista non è molto frequente nella trattazione e nelle pubblicazioni di esegesi e teologia biblica. In questi ultimi vent'anni l'interesse degli studi su Matteo, sollecitati dalla prospettiva redazionale, si è concentrato sulla cristologia, sull'etica ed ecclesiologia del primo vangelo⁽¹⁾. Naturalmente una ricerca sulla cristologia e l'ecclesiologia in Matteo e in parte anche quella sull'etica affrontano il problema dell'immagine di Dio sotto il profilo redazionale. Anche le trattazioni più generali come quelle della teologia del NT nel caso di Matteo toccano questo argomento del discorso su «Dio»⁽²⁾.

(1) J. JEREMIAS, *Abbà* (= Suppl. al GLNT 1), Brescia, Paideia, 1968; F. SCHRUIERS, *La paternité divine dans Mt V,45 et VI,26-32*, ETL, 36 (1960) 593-624; W. MARCHEL, *Abba. Père! La prière du Christ et des Chrétiens* (= AnBib 19), Roma 1963; G. SCHRENK G. QUELL, Πατήρ, in GLNT IX (1974) 1111-1306; part. G. SCHRENK, coll. 1191-1253; A. DERMIENCE, *Rédaction et théologie dans le premier évangile*. Une perspective de l'exégèse matthéenne récente RTL, 16 (1985) 47-64; G. SCHNEIDER, *Das Vaterunser des Matthäus*, in *Mél. J. Dupont* (= LD 123), Paris, 1985, 57-90; G. DANIELI, «Eli, Eli, lemà sabactani?». *Riflessioni sull'origine e il significato della suprema invocazione di Gesù secondo Matteo* (Mt 27,46), in *Gesù e la sua morte. Atti della XXV Settimana Biblica*, Brescia, Paideia, 1984, 22-49; H. GEIST, *Menschenson und Gemeinde. Eine Redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohn prädikation im Matthäusevangelium* (= Forsch. zur Bibel 57), Würzburg, Echter Verlag, 1986; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Etude exégétique*, Paris, Du Cerf, 1987, si limita all'esame delle parole di Gesù.

(2) R. BULTMANN, *Theologie des NT*, Tübingen 1948 (⁴1980), tr. it. *Teologia del NT* (= Biblioteca di Teol. contemporanea 46), Brescia, Queriniana, 1985, dopo una breve introduzione, dedicata alla «predicazione di Gesù» come presupposto alla teologia del NT, di fatto sviluppa l'intero discorso sulla teologia del NT attorno al *kerygma* della comunità primitiva e alle linee portanti ad esso sottese. Questo corrisponde alla sua

Un secondo problema riguarda il passaggio dal livello redazionale di Matteo a quello della predicazione ed azione del Gesù storico. Anche quando questo aspetto viene posto alla base del disegno teologico nel NT, come nel caso dell'opera di J. Jeremias, la ricerca nell'ambito del primo vangelo rappresenta una base troppo ristretta per ricostruire in modo attendibile l'immagine di Dio al livello del Gesù storico. D'altra parte l'interrogativo sul Dio di Gesù Cristo anche a partire dal vangelo di Matteo è perfettamente legittimo, perché è intimamente connesso con la prospettiva di una ricerca nel quadro sinottico e redazionale. Pertanto la presente indagine «teologica» nel vangelo di Matteo, anche se parte dal livello redazionale, non può prescindere dal confronto con la tradizione sinottica nelle sue diverse articolazioni, con l'intento di raggiungere fin dove è possibile il livello del Gesù storico. Dopo un'analisi preliminare del vocabolario teologico nel vangelo di Matteo, si prenderà in esame quello che rappresenta il filone teologico peculiare del primo vangelo sia nei testi delle parole e delle parabole, sia nei testi relativi alle azioni e prese di posizione di Gesù. Nell'analisi dei testi saranno privilegiate naturalmente quelle sezioni che riflettono la tradizione propria di Matteo e la sua prospettiva teologica.

1. Il vocabolario teologico nel vangelo di Matteo

Lo spessore «teologico» del primo vangelo se dovesse essere misurato sulle ricorrenze del vocabolo «Dio», θεός, non sarebbe per nulla

impostazione del rapporto tra Gesù storico e comunità cristiana delle origini, anche se afferma che l'idea di Dio dà unità alla predicazione escatologica e morale di Gesù (31-32 dell'edizione italiana) e che la conoscenza della volontà di Dio e la comprensione dell'esistenza conseguente stanno alla base del messaggio di Gesù. Egli afferma che l'idea di Dio di Gesù rispetto all'AT e al giudaismo è storicizzata in modo radicale: la parola di Dio si rivolge all'uomo, lo strappa dalle sue sicurezze e lo pone davanti ad una decisione radicale (34). Anche l'opera di H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, München, 1967, tr. it. *Teologia del NT*, Brescia, Paideia, 1972, dopo una premessa sull'ambiente giudaico ed ellenistico (idea di Dio), ricostruisce la sua sintesi di teologia del NT attorno al *kerygma* della comunità primitiva palestinese ed ellenistica, il *kerygma* sinottico (idea di Dio, il regno di Dio, le esigenze di Dio) con alcune pagine dedicate alla teologia dei tre sinottici nella prospettiva redazionale (Mt pp. 188-193 dell'edizione italiana). Il lavoro di L. GOPPELT, completato da J. Roloff, uscito in due volumi, *Theologie des NT*, di cui la prima parte con il sottotitolo *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen, 1976, tr. it. *Teologia del NT*, I. *L'opera di Gesù nel suo significato teologico*, Brescia, Morcelliana, 1982, si presenta come una ricostruzione storico-critica del messaggio di Gesù (regno di Dio, salvezza, perdono, conversione, esigenze etiche, miracoli e salvezza, evento pasquale) nella duplice prospettiva del Gesù storico e quella redazionale. Non molto diversa come impostazione, anche se più sintetico, è il volume di W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen 1969 (tr. it. *La teologia del NT. Gesù, Paolo, Giovanni*, Brescia, Paideia, 1976) e anche l'unico volume preparato da J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, I. *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971 (tr. it. *Teologia del NT. I. La predicazione di Gesù*, Brescia, Paideia, 1972; ²1976) cerca di ricostruire il tenore originario dell'annuncio di Gesù sulla base della comune tradizione sinottica.

eccezionale. Tenendo conto della diversa ampiezza dei tre scritti sinottici in proporzione Matteo viene dopo Luca e Marco con quest'ordine: Luca ha circa 120 ricorrenze di θεός, Marco 42(41), Matteo 47. Sotto questo profilo l'opera lucana si distingue nettamente subito dopo le lettere paoline autentiche maggiori: At 164 volte ricorre θεός, Rm 143; 1 Cor 32; 2 Cor 70.

Gli appellativi dati a «Dio» nel vangelo di Matteo sono abbastanza tradizionali nel senso che derivano dai formulari dell'AT: «il Dio di Israele» (Mt 15,31); «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe» (Mt 22,32, citazione di Es 3,6); «il Dio vivente» (Mt 16,16; 26,63). La combinazione dei due titoli divini κύριος θεός è pure desunta dalla tradizione biblica perché ricorre solamente nelle citazioni dei testi veterotestamentari (Mt 4,7, citazione di Dt 6,16; Mt 4,10; cf. Dt 6,13; Mt 22,37; cf. Dt 6,5; Mt 27,10; cf. Zac 11,13).

Anche il termine κύριος, riferito a Dio, ricorre per lo più in espressioni di sapore biblico come l'«angelo del Signore» (Mt 1,20.24; 2,13.19; 28,2); la «parola del Signore» (Mt 1,22; 2,15); oppure in citazioni bibliche (Mt 5,33; cf. Lv 19,12; 23,39; cf. Sal 118,26; 27,10; cf. Zac 11,13; Ger 32,6-9). Ma su di un totale di 77 ricorrenze di questo titolo divino nel vangelo di Matteo, almeno in 60 casi esso è in relazione con Gesù. Egli è chiamato normalmente «Signore» da quanti gli si accostano per chiedere di essere liberati o guariti dai loro mali. Anche i discepoli interpellano Gesù con questo titolo. In alcuni casi esso trascrive il rapporto tra «maestro» e discepoli (Mt 10,24.25), oppure sottolinea il ruolo autorevole di Gesù come figlio dell'uomo (Mt 12,8).

Ma questo vocabolo tende a diventare un epiteto divino che assimila Gesù al rango di Dio. Questo è evidente nella citazione di testi biblici riferiti a Gesù (Mt 3,3; 21,3.9; cf. Sal 118,26; 22,43.45; cf. Sal 110,1). Κύριος è normalmente il soggetto delle parabole in cui il ruolo del «padrone», Signore, trascrive quello di Dio che interviene nella storia (Mt 13,27; 18,25.27.31.32; 20,8). Ma nelle parabole escatologiche, ampliate nella tradizione di Matteo, questo ruolo è attribuito al figlio dell'uomo che alla fine viene e si rivela come giudice e Signore della storia (Mt 24,42.45.46.50). Con questo appellativo è designato il protagonista della parabola tipica di Matteo delle dieci vergini (Mt 25,11; cf. 7,21.22), in quella dei tre servi o dei talenti (Mt 25,14-30), e nello scenario dell'assise finale del giudizio, con cui si chiude il discorso escatologico in Matteo (Mt 25,31-46).

Ambidue i titoli θεός e κύριος sono associati in almeno due casi a quello che è l'appellativo divino specifico e qualificante della teologia di Matteo, «padre», πατήρ. Θεός ὁ πατήρ si legge in Mt 6,8 se si accetta la lezione dei codici sinaitico e vaticano, assieme ad un codice della versione copta e della testimonianza di Origene⁽³⁾: Dio, il «Pa-

(3) Questa forma del testo ὁ θεός ὁ πατήρ sembra essere il prodotto dell'assimilazione con il formulario caratteristico di Paolo, cf. Rm 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,3. Il testo parallelo di Mt 7,32 ha l'espressione consueta mattaica ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.

dre», al quale si rivolge la preghiera di benedizione di Gesù è chiamato «κύριε» del cielo della terra in Mt 11,25. È impressionante la massiccia concentrazione di questa qualifica «paterna» attribuita a Dio nel primo vangelo come risulta da un confronto sinottico: a fronte delle 45(44) ricorrenze in Matteo, si hanno 17 in Luca e 43 negli Atti, in Marco 5. Solo il vangelo di Giovanni, con i suoi 118 passi in cui Dio è chiamato «Padre», e l'epistolario paolino possono reggere al confronto con il vangelo di Matteo.

La formula più frequente, 18 volte, è «padre mio», con l'amplificazione matteana consueta «che sei nei cieli» o «celeste», ὁ οὐράνιος, e una volta ὁ ἐπουράνιος (lezione variante in Mt 18,35). Essa ricorre generalmente in bocca a Gesù sia nelle istruzioni rivolte ai discepoli (Mt 7,21; 10,32-33; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 20,23; 25,34.41; 26,25.53), sia nei contesti di preghiera (Mt 11,27; 26,39.42).

Gesù è posto in relazione con Dio, chiamato «Padre», anche nelle sentenze in cui egli si presenta come «Figlio dell'uomo» che si rivelerà nella «gloria del Padre suo» (Mt 16,27), oppure nelle sentenze nelle quali si fa riferimento al «Padre», ὁ πατήρ, senza specificazioni (Mt 11,26.27; 23,9; 24,36; 28,19). Rientra in questa categoria anche il vocativo πάτερ, con il quale si apre la preghiera di lode rivolta al «Padre, Signore del cielo e della terra» (Mt 11,25).

Ancora in bocca a Gesù nel discorso ai discepoli si incontra l'espressione «il Padre vostro» in forma assoluta (Mt 6,8.15; 10,20.25) o più frequentemente con l'amplificazione «che è nei cieli», ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 5,16.45; 6,1.9; 7,11), oppure con l'aggettivo «celeste», gr. οὐράνιος (Mt 5,48; 6,14.26; 32; 15,32; 18,35; 23,9). La stessa formula al singolare «il Padre tuo» è riservata alla istruzione del capitolo sesto sulle tre opere della «giustizia» da fare in segreto, dove solo il Padre vede e dà la ricompensa corrispondente (Mt 6,4.6.18). Una volta si trova anche l'espressione «Padre loro», riferito ai «giusti» nella spiegazione della parabola della zizzania (Mt 13,43) e si ha un solo caso di invocazione «Padre nostro» nell'omonima preghiera proposta ai discepoli (Mt 6,9).

Dal confronto sinottico appare immediatamente la novità di questa terminologia di Matteo concentrata nell'appellativo di «Padre» dato a Dio. Infatti delle 17 ricorrenze lucane, 11 hanno il loro corrispondente in Matteo; mentre delle 5(4) di Marco solo una è propria del secondo vangelo (Mc 11,25)⁽⁴⁾. Ma proprio in questo ultimo testo di Marco si ha la formula caratteristica di Matteo: «il Padre vostro che è nei cieli». Essa invece non si trova mai nel vangelo di Luca che preferisce l'appellativo assoluto ὁ πατήρ (Lc 9,6), seguito o preceduto dal pronome

(4) Mc 11,26: «Se però voi non perdonate, anche il vostro Padre che è nei cieli non vi perdonerà le vostre offese», riferito ad alcuni codici maiuscoli, tra i quali il codice di Beza (D), dalle antiche versioni latine e dalla volgata, è omesso dai codici più autorevoli e sembra essere un calco di Mt 6,15 a commento del «padre nostro».

personale «vostro» (Lc 12,32), «mio» (Lc 22,29) o il vocativo *πάτερ* (Lc 11,2; 23,34.46). Si potrebbe accostare alla formula di amplificazione di Matteo «Padre che sei nei cieli» quella che ricorre in Lc 11,13, nel contesto dell'istruzione sulla preghiera corrispondente a Mt 7,11. Il testo lucano dice: «il Padre vostro *dal cielo*, ὁ ἐξ οὐρανοῦ, darà lo Spirito santo a coloro che glielo chiedono»⁽⁵⁾.

Si può dunque ritenere che è un tratto distintivo del vangelo di Matteo e della sua immagine di Dio la formula con la quale designa il Padre in rapporto sia a Gesù sia ai discepoli: «Padre che è nei cieli o celeste». Essa dipende dal linguaggio dei testi biblici tardivi e dall'uso della tradizione giudaica dove si tende a sostituire il nome di Dio con «cieli», eb. *šamajim* (cf. Dan 4,23)⁽⁶⁾. La formula «Padre nei cieli» o «nel cielo» nell'ambiente giudaico può essere fatta risalire al primo secolo d.C., perché si trova in alcune sentenze attribuite a R. Johanan ben Zakkai (80 d.C.), R. Sadoq (70 d.C.) e R. Eliezer (90 d.C.)⁽⁷⁾. È la versione dei settanta che ha introdotto il plurale «cieli» nell'uso del greco dal quale dipende il vangelo di Matteo anche per la sua espressione tipica «il regno dei cieli». È difficile intravedere nella designazione di Matteo un'eco della concezione biblica che pone Dio in rapporto con il cielo come ambito della sua signoria o abitazione (Sal 2,4; 104,3). È estranea anche l'idea di un controllo o dominio delle potenze celesti ostili. Forse si potrebbe intravedere un implicito riferimento alla trascendenza o sovranità assoluta di Dio che dal cielo si manifesta o agisce sulla terra, nel mondo e nella storia.

Ma nei testi di Matteo, in cui ricorre la formula preferita come risulta dal confronto con gli altri due sinottici, l'accento è posto sulla relazione del Padre che è nei cieli o celeste con Gesù e i discepoli. In altri termini è il Padre «mio» o «vostro» («tuo») quello al quale si richiama Gesù con le sue parole o che egli rende presente e vicino con le sue azioni. Questa conclusione provvisoria può ricevere una conferma dall'analisi dei testi caratteristici di Matteo in cui sono riferite le parole di Gesù su Dio e le sue prese di posizione che rimandano allo stile dell'agire di Dio. È invece prematura e irrilevante agli effetti di una puntualizzazione della prospettiva teologica di Gesù decidere quale espressione egli abbia usato: «Padre», oppure «Padre nei cieli». Non si può escludere che la formula «Padre nei o dei cieli», in uso nell'ambiente giudaico palestinese del primo secolo, possa risalire a Gesù e sia stata assunta e ampliata da Matteo nell'orizzonte della sua teologia della paternità di Dio.

(5) L'articolo ὁ davanti a ἐξ οὐρανοῦ è omissso dal papiro 75, dal codice sinaitico, mentre alcuni manoscritti tra i quali il papiro 45, e un codice della vetus latina leggono ὁ οὐράνιος, che rivela una completa assimilazione al testo di Matteo. È probabile che l'originale lucano fosse senza l'articolo conforme alla sua prospettiva pneumatologica: lo Spirito santo viene *dal cielo* come dono del Padre, cf. Lc 24,49; At 1,8.

(6) Cf. H. TRAUB, οὐρανός in *GLNT* VIII, 1426-1439.

(7) Cf. G. SCHRENK, πατήρ, in *GLNT* IX, 1205-1206.

II. Dio Padre nelle sentenze di Gesù

La constatazione della rilevanza che assume la dimensione «pater-na» nel vocabolario teologico di Matteo è uno stimolo a prendere in considerazione in modo più attento i testi evangelici relativi a questo lessico. Si tratta in massima parte di testi che riportano sentenze di Gesù nella forma di istruzioni rivolte ai discepoli e alla folla. Un esame a parte meritano quei testi in cui l'appellativo «Padre» è rivolto a Dio nel contesto della preghiera sia di Gesù come dei discepoli. Delle 45(44) ricorrenze del termine «Padre», riferito a Dio, 24(23) sono proprie di Matteo; 15 hanno il loro corrispondente solo nel vangelo di Luca; 4 si trovano negli altri due sinottici, Marco e Luca, e 2 solo in Marco.

1. Testi propri di Matteo

I testi propri di Matteo sono distribuiti in questo modo: 10 si trovano nel discorso del monte e più in particolare 9 ricorrenze dell'appellativo «Padre» sono nella sezione propria di Matteo 6,1-18, dove egli riporta la istruzione sulle tre opere, al centro della quale si trova il «Padre nostro» (Mt 6,9-13); altre 4 stanno nel cosiddetto «discorso comunitario», nella cornice della parabola del pastore (Mt 18,10.14) e nella istruzione ai discepoli sulla correzione fraterna e l'efficacia della preghiera (Mt 18,19) e l'urgenza del perdono (Mt 18,35); una nella parabola conclusiva del discorso escatologico: «Venite benedetti del Padre mio...» (Mt 25,34)⁽⁸⁾. Le altre ricorrenze sono disseminate nelle sintesi redazionali del primo evangelista: a conclusione della presentazione dello statuto dei discepoli chiamati ad essere sale della terra e luce del mondo: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,16); nella sentenza polemica contro i farisei, «pianta che il Padre non ha piantato» (Mt 15,13); nella beatitudine rivolta a Pietro, al quale il Padre ha rivelato l'identità messianica di Gesù (Mt 16,17). I discepoli a differenza di quanto avviene nella comunità giudaica non devono chiamare nessuno «Padre» sulla terra, «perché uno solo è il Padre vostro quello celeste» (Mt 23,9). Nella preghiera di Gesù al Getsemani Matteo riporta per la seconda volta l'invocazione di Gesù al Padre (Mt 26,42). Solo il primo evangelista nella scena dell'arresto riferisce una sentenza di Gesù con la quale giustifica il suo rifiuto della difesa armata da parte di uno dei discepoli: «Pensi forse che io non possa

(8) Il codice di Beza (D) con molti altri della vecchia versione latina e diversi scrittori antichi riportano un testo in cui ricorre la formula «padre mio» anche in Mt 25,41. Questa espressione sembra essere un'armonizzazione con la formula precedente Mt 25,34: «Via lontano da me maledetti nel fuoco eterno che ha preparato il Padre mio...».

pregare il Padre mio che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53). Infine l'evangelo di Matteo chiude l'apparizione pasquale di Gesù con l'incarico di missione dato agli undici discepoli: essi devono rendere discepoli tutti i popoli battezzandoli «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo» (Mt 28,19).

È interessante in primo luogo rilevare che il rimando a Dio-Padre nelle parole di Gesù, riportate nei testi di Matteo, si trova in alcuni punti strategici del suo vangelo, che riflettono i suoi interessi vitali: quello cristologico, ecclesiale e missionario. Al centro si trova la beatitudine indirizzata a Simone, figlio di Giona, soprannominato «Pietro», perché scelto per edificare quella comunità messianica che partecipa alla vittoria di Gesù sulle potenze di morte. Il ruolo specifico di Pietro è connesso con la rivelazione a lui riservata dal Padre che è nei cieli (Mt 16,17). Questa rientra nello stile proprio dell'agire di Dio-Padre che Gesù riconosce nella sua preghiera di lode. Il Padre sceglie liberamente di rivelare il suo disegno di salvezza ai «piccoli». Questa rivelazione libera e gratuita avviene tramite Gesù, il Figlio, l'unico che lo conosce come padre (Mt 11,25-27).

A questa stessa iniziativa gratuita ed efficace di Dio-Padre viene fatta risalire la condizione privilegiata dei «piccoli» della comunità: «I loro angeli — dice Gesù — vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli» (Mt 18,10). Questa espressione, ispirata alla concezione biblica e giudaica degli angeli che stanno alla presenza di Dio, viene esplicitata con una nuova sentenza che chiude e fa l'applicazione della parabola del pastore sollecito alla ricerca dell'unica pecora smarrita: «Così il Padre vostro celeste non vuole che si perda neanche uno solo di questi piccoli» (Mt 18,14). Matteo propone l'iniziativa benigna e salvifica del Padre come fonte e modello dell'impegno pastorale alla sua comunità nei confronti dei «piccoli».

Questa preoccupazione ecclesiale di Matteo, che si innesta sulla sua teologia specifica, ricompare nella conclusione ed applicazione dell'altra parabola del discorso ecclesiale. Essa serve a motivare teologicamente l'impegno al perdono fraterno generoso e illimitato (Mt 18,21-35). Rispetto all'edizione lucana della parabola del creditore e dei due debitori (Lc 7,41-42), il racconto metteano pone l'accento sull'«avere pietà», gr. *σπλαγχνίζειν* (Mt 18,27) e sull'«avere misericordia», *ἐλεεῖν* (Mt 18,33). Il primo verbo caratterizza l'agire di Gesù che «mosso a compassione» interviene a soccorrere il popolo bisognoso (Mt 9,36; 14,14; 15,32; cf. 20,34). In questa immagine di Gesù compassionevole Matteo riproduce la tradizione evangelica comune attestata da Marco e da Luca. Anche il ricorso al verbo *ἐλεεῖν* per trascrivere l'invocazione rivolta dai malati a Gesù, figlio di Davide, riflette la tradizione comune (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31). Ma solo Matteo riporta con questo lessico la beatitudine rivolta ai misericordiosi, proclamati «beati perché troveranno misericordia» (Mt 5,7). Questo conferma non solo la sua propensione a sottolineare l'impegno dei discepoli al perdono fraterno

generoso, ma anche la sua prospettiva teologica. Il perdono fraterno è la condizione per poter contare sul perdono finale di Dio che i discepoli devono continuamente invocare nella preghiera al Padre (cf. Mt 6,12.14-15). Si comprende allora il ruolo che Matteo assegna alla sentenza di Gesù a conclusione dell'istruzione sulla correzione fraterna: «Se due di voi sopra la terra si accorderanno, συμφωνήσωσιν, per domandare qualunque cosa al Padre mio che è nei cieli, ve la concederà» (Mt 18,19; cf. 7,11). La coesione ritrovata tra i fratelli nella comunità è la condizione per una preghiera efficace. La riconciliazione fraterna è un'esigenza così decisiva e radicale che ad essa si deve subordinare perfino il massimo atto di culto secondo la tradizione biblica (Mt 5,23-24). La ragione di questa forte accentuazione si può riscontrare nell'immagine di Dio che Matteo fa risalire alle prese di posizione di Gesù. Egli giustifica le scelte di solidarietà con i peccatori — commensalità — appellandosi all'agire di Dio, rivelato autorevolmente nella scrittura e condensato nelle parole di Osea: «Misericordia, ἔλεος, io voglio e non sacrifici» (Mt 9,13; cf. Os 6,6; Mt 12,7).

Sullo sfondo di questa immagine del Padre «misericordioso», rivelato da Gesù e proposto come fonte e modello dell'agire dei discepoli, acquista tutta la sua forza l'esortazione conclusiva della serie di sentenze circa lo statuto dei discepoli illustrato dalle due similitudini «sale della terra» e «luce del mondo»: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16). Quello che gli uomini devono vedere nei discepoli, chiamati ad essere sale genuino per la terra, coincide con la luce che deve stare sul lucerniere per fare luce a tutti quelli che sono nella casa. Questa luce si identifica con le «opere buone», le quali rivelano la bontà del Padre che così può essere riconosciuto ed accolto da tutti gli uomini. Le «opere buone» nella prospettiva di Matteo sono definite da una doppia relazione con il Padre. Sono «buone» quelle opere che corrispondono alla volontà del Padre. E quest'ultima è condensata nell'amore solidale ed attivo verso il prossimo (cf. Mt 7,12).

Tale prospettiva è confermata dal fatto che solo l'evangelo di Matteo nel dialogo di Gesù con il giovane ricco, per esemplificare ciò che è «buono» in rapporto all'unico buono-Dio, conclude la serie dei comandamenti con la formula della tradizione sacerdotale: «Ama il prossimo come te stesso» (Mt 19,16-19). Questo corrisponde all'ultima delle sei antitesi con le quali viene proposta ai discepoli la reinterpretazione profetica della legge e l'attuazione della «giustizia» sovrabbondante (Mt 5,20). L'amore del prossimo, che trova la sua verifica nell'amore verso i nemici e i persecutori, ha la sua fonte e il modello nell'agire benefico del Padre celeste che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti» (Mt 5,44). Perciò la raccolta delle antitesi si chiude con l'invito riassuntivo: «Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Il tema della

«perfezione», τέλειος, caratteristico del primo vangelo, ritorna nella prima parte della sezione della chiamata del giovane ricco: «Se vuoi essere perfetto...» (Mt 19,21). Perciò si può dire che l'opera «buona» richiesta ai discepoli corrisponde a quella bontà del Padre che Gesù rende presente nei suoi gesti e parole e si concretizza nell'amore solidale e attivo verso il prossimo.

In tale prospettiva teologica circa l'impegno etico dei discepoli rientra anche la sezione propria di Matteo sul modo di compiere la «giustizia» (Mt 6,1-18). È un testo polemico imparentato con la prima parte del discorso finale contro le deformazioni religiose degli scribi e dei farisei «ipocriti» (cf. Mt 23,1-32). Si mettono in guardia i discepoli dal praticare la «giustizia» — la versione CEI traduce «opere buone» — davanti agli uomini per essere ammirati. Il rischio di un tale modo di agire, proprio degli ipocriti, è quello di non avere la ricompensa presso il Padre che è nei cieli (Mt 6,1). Dopo l'enunciazione di questo principio o criterio generale seguono tre esemplificazioni concrete: alla caricatura del modo di fare sbagliato si contrappone la presentazione di quello giusto. I tre esempi riguardano tre forme tipiche di osservanza o religiosità giudaica: l'elemosina, la preghiera e il digiuno. L'esemplificazione relativa alla preghiera è duplicata, perché vi è inserita la formula di preghiera caratteristica dei discepoli: il «padre nostro» (Mt 6,9-13). Nell'insieme del discorso del monte e nella struttura letteraria della sezione sul modo di praticare la giustizia il «padre nostro» occupa la parte centrale. Così esso diventa il criterio fondamentale per definire l'attitudine religiosa dei discepoli. È precisamente questa relazione personale e profonda dei discepoli con il Padre che qualifica la pratica della loro giustizia. Infatti per tre volte l'esemplificazione positiva si conclude con questa formula: «e il Padre tuo che vede nel segreto, ti ricompenserà» (Mt 6,4b.6c.18c).

In che cosa consiste questa ricompensa del Padre contrapposta a quella che ricevono gli ipocriti, esibizionisti della giustizia davanti agli uomini, si può desumere dal commento o applicazione della parabola della zizzania propria di Matteo. Alla fine gli angeli inviati dal Figlio dell'uomo raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità. Queste ultime espressioni designano quanti non hanno attuato la volontà del Padre e perciò alla fine sono respinti come «operatori di iniquità» (Mt 7,21-23). Si tratta di quell'iniquità che provoca lo scandalo di molti e ne fa raffreddare l'amore (cf. Mt 24,10.12). L'incoerenza e l'infedeltà nell'attuare la volontà del Padre alla fine saranno smascherate ed eliminate. «Allora — conclude il commento di Matteo — i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro» (Mt 13,43b). Questi giusti secondo il frasario dell'apocalittica (cf. Dn 12,3) sono chiamati a partecipare allo splendore di Dio. Nella prospettiva di Matteo essi coincidono con quei «giusti» che alla fine sono invitati dal Figlio dell'uomo ad entrare nel regno del Padre suo, per ricevere in eredità il regno preparato per essi fin dalla fondazione del mondo

(Mt 25,34b). Il motivo della benedizione e dell'invito rivolto ai giusti dal Figlio dell'uomo è l'attuazione dell'amore solidale verso i bisognosi. Questi sono i fratelli più piccoli, con i quali si identifica il Figlio dell'uomo, che nella sua parusia si rivela come giudice escatologico (Mt 25,40). Dunque anche la ricompensa promessa ai discepoli che compiono la giustizia unicamente preoccupati della relazione con il Padre consiste nel pieno compimento di questa comunione filiale, che risale alla libera e gratuita iniziativa di Dio.

I discepoli che ascoltano Gesù, l'interprete autorevole della parola di Dio, sono in grado di conoscere ed attuare la sua volontà. Ad essi si contrappongono i farisei che restano scandalizzati dalla interpretazione di Gesù del comando di Dio, aggrappati come sono alla tradizione degli antichi (Mt 15,1-6). Gesù allora rivela con una parola profetica il destino di quanti si collocano al di fuori dell'iniziativa gratuita e salvifica del Padre: «Ogni pianta che non è stata piantata dal mio Padre celeste sarà sradicata» (Mt 15,13). Questo giudizio di rovina è simmetrico alla promessa di salvezza fatta a quelli che sono chiamati ad ereditare il regno del Padre perché hanno accolto ed attuato la sua volontà come l'ha insegnata Gesù in modo autorevole.

Una conferma di questa dimensione teologica, che caratterizza l'impegno etico dei discepoli e definisce anche l'orizzonte escatologico della loro speranza, è data dalla sezione del discorso finale di denuncia contro gli scribi e i farisei ipocriti. Anch'esso come il discorso del monte è rivolto alla folla e ai discepoli (Mt 23,1; cf. 5,1). Gli ascoltatori sono esortati a non seguire l'esempio dei maestri e osservanti giudei, perché essi «fanno tutte le loro opere per essere ammirati dagli uomini» (Mt 23,5a). In particolare ai discepoli si prescrive di non farsi chiamare con i titoli di onore e venerazione riservati ai maestri giudei come «rabbì» e «padre». Le due sentenze in cui si contestano i titoli di «rabbì» e «maestro» sono introdotte in modo simile: «Ma voi non fatevi chiamare rabbì... Non fatevi chiamare maestro...» (Mt 23,8.10). La prescrizione che occupa il posto centrale è formulata in modo più generale: «E non chiamate nessuno "padre" sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro quello del cielo» (Mt 23,9). Nella struttura stereotipa della sentenza, bilanciata in due frasi — prescrizione negativa e motivazione — si costata l'intenzionale antitesi tra il «padre» sulla terra e l'unico «Padre celeste». In quest'ultima espressione si può avvertire l'eco della professione di fede biblica che fa da sfondo ad altre sentenze evangeliche. Dio è l'unico che si deve servire o amare con cuore integro (Mt 6,24; 22,37). Egli è l'unico «buono» che con il suo modo di agire, rivelato autorevolmente da Gesù, è la fonte e il criterio del «bene» da attuare per ottenere la vita eterna (cf. Mt 19,7)⁽⁹⁾.

(9) Alcune versioni antiche integrano il testo di Matteo 19,17 «uno solo e buono» con l'aggiunta di ὁ θεός sotto l'influsso di Mc 10,18; un manoscritto della vecchia versione latina, assieme a Marcione e Clemente Alessandrino, rendono l'aggiunta più consona alla teologia di Matteo con la variante ὁ πατήρ.

L'ultimo testo in cui ricorre l'appellativo «Padre» fa parte di una formula di fede cristiana. Essa è associata al rito di immersione o battesimo. La condizione richiesta per far parte della comunità dei discepoli di Gesù, costituito mediante la risurrezione nella pienezza dei suoi poteri, è il battesimo nel «nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo», assieme all'impegno di osservare tutto quello che egli ha comandato (Mt 28,19-20). È evidente la connotazione cristologica della formula di fede battesimale. Ma si tratta di una cristologia che risente dell'impostazione teologica di Matteo. Gesù risorto si autopresenta ai discepoli convocati sul monte della Galilea per ricevere l'incarico della missione rivolta a tutte le nazioni. La ragione di questo mandato universale è rivelato da Gesù stesso con le sue parole: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (Mt 28,18). Egli è il Figlio e il Signore intronizzato alla destra di Dio, costituito nella sua dignità messianica (cf. Sal 110,1; Dan 7,13-14; Mt 16,27; 24,30; 26,64). Perciò può anche garantire ai discepoli inviati ai popoli la sua presenza permanente di «Emmanuele», il Dio-con-noi (Mt 28,20; cf. 1,23; 18,20). In questo ruolo di Figlio e di Signore Gesù è l'unico mediatore della rivelazione e comunione salvifica con Dio, il Padre (Mt 11,27). Ai discepoli inviati a rendere testimonianza ai giudei e ai pagani, Gesù promette lo Spirito del Padre che li abilita a parlare (Mt 10,20). Nell'incarico postpasquale ai discepoli si avverte l'eco di questa promessa missionaria, trascritta nella formula di fede battesimale di struttura trinitaria.

Questa connotazione cristologica e missionaria del testo finale di Matteo, vertice e sintesi della sua teologia, è confermato dal confronto con altri due testi sinottici. In Luca la promessa ai discepoli, chiamati a rendere testimonianza nel contesto della persecuzione riguarda il dono di una parola e di una sapienza irresistibile (Lc 21,15). Il dono dello Spirito santo invece è promesso in un altro testo ed è posto in relazione con la bestemmia contro lo Spirito santo (Lc 12,10-12). Il vangelo di Marco, nel contesto della persecuzione che precede la grande tribolazione escatologica, riporta la promessa di Gesù ai discepoli chiamati a rendere testimonianza: «Non siete voi a parlare, ma lo Spirito santo» (Mc 13,11c). Solo Matteo dunque mette in relazione la testimonianza missionaria dei discepoli con lo Spirito del Padre. Perciò si deve riconoscere che nella formula conclusiva del primo vangelo si riflette la teologia caratteristica di Matteo condensata nella paternità di Dio, rivelata da Gesù, il Figlio.

2. I testi di Matteo paralleli con Marco e Luca

Sono solo quattro i testi di Matteo in cui ricorre il titolo «Padre» in relazione a Dio dei quali si hanno i testi paralleli in Marco e Luca. Si tratta di due sentenze di Gesù e della preghiera riportata da tutti i sinottici prima dell'arresto (Mt 26,39). Ma proprio dal confronto sinotti-

co risulta in modo evidente la prospettiva teologica propria di Matteo. La prima sentenza è rivolta ai discepoli come risposta di Gesù a quelli che lo informano sulla ricerca dei parenti — la madre e i fratelli — che vogliono parlargli. Gesù domanda: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Poi stende la mano verso i suoi discepoli e dice: «Ecco mia madre ed ecco i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre» (Mt 12,50). La forma del testo di Matteo nel riferire la sentenza finale di Gesù nella scena di incontro con i parenti, è ricalcata su quella di Marco, con qualche piccola variazione stilistica. Ma essa si discosta dal modello marciano precisamente nelle parole in cui si fa riferimento alla «volontà di Dio» (Mc 3,35a). Questo è l'unico testo del vangelo di Marco in cui ricorre l'espressione «volontà di Dio». Luca ha trascritto la sentenza della tradizione con una fraseologia connessa con il nuovo contesto in cui riporta la parola di Gesù sui parenti: «Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 8,21). Si potrebbe presumere che Matteo in questo caso dipenda da Marco, anche se è caratteristica del primo vangelo l'espressione «fare la volontà del Padre» (cf. Mt 7,21; 21,31). Ma la novità di Matteo sta nella specificazione della volontà del Padre «mio che è nei cieli». L'accento è posto sul «mio» e sulle parole «nei cieli». I rapporti di parentela sulla terra — madre e fratelli — sono contrapposti alla nuova relazione dei discepoli con Gesù, definiti dall'attuazione della volontà del Padre suo, quello che è nei cieli. Nella formulazione di Matteo si comprende perché nella sentenza di Gesù non si fa cenno nell'elenco dei rapporti parentali alla figura del «padre». Uno solo è il Padre per Gesù e per i suoi discepoli-fratelli: quello che è nei cieli.

La seconda sentenza, in cui ricorre l'appellativo «padre», si può considerare come l'unica testimonianza della triplice tradizione relativa alle parole di Gesù al di fuori del contesto della preghiera nel giardino del Getsemani o al monte degli Ulivi. Si tratta di una parola profetica sulla venuta del Figlio dell'uomo nel contesto del giudizio (Mt 16,27; Mc 8,35; Lc 9,26). Il detto profetico, che conclude nei tre sinottici la serie di *loghia* sulla sequela a commento del primo annuncio della passione, ha un parallelo in un'altra sentenza riportata da Matteo nella istruzione ai discepoli inviati in missione (Mt 10,32-33) e da Luca nella breve esortazione ai discepoli esposti all'ostilità (Lc 12,8-9). L'ipotesi più probabile è che all'origine delle cinque edizioni del *loghion* vi sia un originale aramaico che si è diversificato nel corso della tradizione e versione in greco⁽¹⁰⁾. In esso Gesù, che si autodesigna in modo discreto con l'espressione idiomatica aramaica *bar' enaša'* motiva l'invito ai discepoli per una testimonianza coraggiosa davanti agli uomini con il rimando alla sua presenza nel ruolo di avvocato o di giudice davanti a

(10) B. LINDARS, *Credi tu nel Figlio dell'uomo? I testi evangelici su Gesù Figlio dell'uomo alla luce delle ultime ricerche*, Milano, EP, 1987, 72-85.

Dio. La sentenza della edizione attuale di Matteo 16,27 è stata semplificata. Essa diventa così un annuncio della venuta del Figlio dell'uomo nella gloria del Padre suo e con i suoi angeli per svolgere il ruolo di giudice. Tale formulazione risente chiaramente della prospettiva cristologica di Matteo che ama presentare la parusia gloriosa del Figlio dell'uomo nel ruolo di giudice escatologico (cf. Mt 25,31-46; 24,30).

Il tenore originario del *loghion* è invece conservato nel contesto dell'istruzione ai discepoli esposti all'ostilità e minacciati dalla persecuzione nella loro missione (Mt 10,32-33). La sentenza, costruita in modo perfettamente simmetrico e bilanciato, riflette la duplice situazione, positiva e negativa, quella del pubblico e coraggioso riconoscimento di Gesù davanti agli uomini o quella del suo rinnegamento, a cui corrispondono il riconoscimento e rinnegamento che egli farà davanti al Padre suo che è nei cieli. Per due volte ricorre questo rimando al tribunale di Dio, designato con la fraseologia tipica di Matteo. Ambedue le volte il testo parallelo di Luca 21,8-9 ha reso il riferimento a Dio con una parafrasi sostitutiva di ispirazione giudaica: «davanti agli angeli di Dio». Non si può escludere la possibilità che questa espressione idiomatizzata, che Matteo utilizza in altri contesti, sia all'origine del riferimento matteoano agli angeli come corte celeste che accompagna il Figlio dell'uomo nel suo ruolo di giudice (Mt 16,27). Però si deve osservare che anche Marco 8,38 e Luca 9,26 parlano della venuta del Figlio dell'uomo nella gloria del Padre suo «con gli» (Mc) o «degli» (Lc) angeli santi. Assieme a questo elemento di cornice, desunto dallo scenario apocalittico del giudizio affidato al Figlio dell'uomo (Dan 7,13-14), ricorre con impressionante regolarità in quattro edizioni su cinque del *loghion* il riferimento a Dio con il titolo di «Padre». Nella duplice edizione di Matteo esso è specificato dal pronome possessivo o dimostrativo Padre «mio» e Padre «suo», gr. αὐτοῦ, presente anche in Mc 8,38c. È difficile decidere se questo riferimento al Padre appartiene alla forma originaria del *loghion* oppure è una esplicitazione che risente dell'influsso della cristologia alla luce della fede postpasquale. In ogni caso se è avvenuta questa esplicitazione cristologica essa si deve collocare ad uno stadio molto arcaico della tradizione, prima che il *loghion* si diversificasse nel corso della sua trasmissione e versione in greco.

Una eventuale conferma dell'arcaicità della relazione tra Gesù, il Figlio dell'uomo e il Figlio di Dio, si potrebbe desumere da un altro *loghion*, riportato da Matteo e da Marco nel contesto del discorso escatologico: «Quanto a quel giorno e a quell'ora nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (Mt 24,36; cf. Mc 13,32)⁽¹¹⁾. Il testo attuale di Matteo concorda sostanzialmente con

(11) Molti manoscritti, tra i quali il codice sinaitico corretto e gran parte di quelli della tradizione bizantina, omettono, probabilmente per motivi cristologici, le parole «neppure il Figlio». È più facile spiegare l'omissione di questo inciso che fa problema, che non la sua inserzione sotto l'influsso del testo parallelo di Marco.

quello di Marco, salvo alcuni ritocchi stilistici propri di Matteo: «angeli dei cieli» (Mt), al posto di «angeli nel cielo» (Mc) e l'aggiunta finale «se non il Padre solo», *μόνος* (Mt). Sono controverse l'origine e l'interpretazione di questa sentenza che attribuisce al Figlio, sia pure distinto dagli angeli del cielo, l'ignoranza circa il tempo escatologico⁽¹²⁾. Ma il *loghion* pone l'accento sulla assoluta e radicale iniziativa di Dio riguardo alle scadenze degli eventi escatologici. Questa concezione ha le sue radici nei testi biblici e viene ripresa nei testi apocrifi apocalittici, in parallelo con l'ignoranza attribuita agli angeli (Zac 13,7a; Sal. 17,23; Bar. Sir. 21,8; 4Esdr. 4,52). È difficile immaginare una radicale creazione o trasformazione del *loghion* in chiave cristologica, perché l'aggiunta del titolo «Figlio» in forma assoluta comporta anche l'introduzione dell'appellativo «Padre» al posto di «Dio». Anche il riferimento agli angeli (del cielo), se è originario, ha senso solo nella serie delle due negazioni culminanti nella terza frase riferita Dio. Non si può perciò escludere l'ipotesi che il *loghion* originario menzionasse il «Figlio», distinto nel suo rapporto con Dio, il Padre, come si ha nel *loghion* di Matteo 16,27 e Marco 8,38. Che esso sia un'abbreviazione redazionale operata da Marco sull'espressione idiomatica originale «figlio dell'uomo», è tutto da dimostrare⁽¹³⁾. L'affinità di concezione cristologica con il testo di Mt 11,27 e Lc 10,22 conferma l'esistenza di una tradizione dei *loghia* in cui Gesù, il Figlio, è posto in relazione con il Padre.

Ma all'interno della tradizione attestata da Marco e da Matteo c'è un'altra sentenza di Gesù in cui si rimanda all'iniziativa sovrana di Dio circa il destino ultimo (Mt 20,23b; Mc 10,40). Alla richiesta dei due fratelli Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo, di sedere alla sua destra e alla sua sinistra nel suo regno, Gesù risponde: «Non sta a me concedere che vi sediate alla mia destra o alla mia sinistra, ma è per coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio» (Mt 20,23b)⁽¹⁴⁾. In questo caso Matteo esplicita la fraseologia passiva di Marco — allusione indiretta all'azione di Dio — con la menzione del «Padre mio». Rientra ancora nella prospettiva teologica di Matteo l'accentuazione del ruolo gratuito e libero del Padre che ha «preparato» fin dalla fondazione del mondo il regno per i giusti (cf. Mt 25,34).

Il testo fondamentale della teologia di Matteo nella linea della paternità di Dio, associato alla condizione filiale di Gesù, è quello della preghiera di benedizione conosciuto anche dal terzo vangelo (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22). Matteo colloca la piccola sezione come «rispo-

(12) R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921 (ed. 1967, 130-132) considera le espressioni relative al Figlio un'aggiunta cristiana all'originale apocalisse giudaica che qui si concludeva con il riferimento solo a Dio, non al Padre.

(13) È l'ipotesi di B. LINDARS, *Credi tu nel Figlio dell'uomo?*, 152-153, il quale rimanda al commento di R. PESCH al vangelo di Marco (II, 310).

(14) Luca ha collocato all'inizio degli Atti degli Apostoli una sentenza analoga, imparentata con Mc 13,32 e Mt 24,36, come risposta di Gesù alla richiesta dei discepoli circa l'instaurazione del regno di Israele (At 1,6-7).

sta» polemica al rifiuto e misconoscimento dei miracoli di Gesù da parte delle città del lago, Corazin, Betsaida e Cafarnao (Mt 11,20-24). Le parole di Gesù constano di una formula di benedizione rivolta al Padre, 11,25-26, e di una dichiarazione sul suo ruolo di Figlio in relazione al Padre, 11,27. Segue quindi l'invito di Gesù rivolto agli affaticati ed oppressi a mettersi al suo seguito come discepoli con la promessa della pace o ristoro (Mt 11,28-29). L'edizione lucana si distingue per il contesto — dopo il ritorno dei settantadue discepoli dalla missione — e per l'assenza dell'invito conclusivo, sostituito da una beatitudine rivolta ai discepoli (Lc 10,23-24). A parte queste varianti di cornice contestuale e l'introduzione redazionale, le parole di Gesù nella prima parte, quella della preghiera, sono riprodotte nei due testi in modo perfettamente simmetrico (Mt 11,25-26; Lc 10,21). Una leggera divergenza si ha nella sentenza dichiarativa: Matteo adopera due volte il verbo composto ἐπιγινώσκειν, al posto del verbo semplice lucano γινώσκειν, e fa reggere direttamente il complemento oggetto «il Figlio» e «il Padre» dal verbo, mentre Luca ricorre alla proposizione interrogativa indiretta: «nessuno conosce chi è il Figlio... chi è il Padre» (Lc 10,22).

La preghiera di benedizione è incentrata sul contrasto «nascondere-rivelare» e i rispettivi destinatari contrapposti: alla coppia «sapienti-intelligenti» si oppone il gruppo dei «piccoli», νήπιοι. La preghiera di Gesù, rivolta al Padre, è formulata con il verbo composto ἑξομολογεῖν, che nei settanta traduce per lo più l'ebraico *jādā'*, con il significato di «lodare, confessare, riconoscere» la bontà, la potenza e le opere di Dio nella storia di salvezza a favore del suo popolo. È implicito il riconoscimento del giusto giudizio di Dio quando si confessano i propri peccati. Quest'ultimo significato, prolungato nel giudaismo, è presente nel testo di Mt 3,6: «confessando, ἑξομολογοῦμενοι, i loro peccati, si facevano battezzare da lui (Giovanni) nel fiume Giordano». Nel contesto di Mt 11,25 non si può escludere un'allusione al giudizio di Dio, del quale si parla a conclusione della requisitoria precedente contro la città di Cafarnao (Mt 11,24). Ma il tono polemico sotteso alla menzione dei «sapienti e intelligenti», ai quali «queste cose» sono tenute nascoste, si smorza perché prevale il motivo della lode riconoscente per l'iniziativa del Padre a favore dei piccoli.

Il titolo di «Padre», al vocativo πᾶτερ, è ampliato con una formula di ispirazione biblica e giudaica: «Signore del cielo e della terra», cioè Signore dell'universo creato, della storia e del mondo. Questa assoluta signoria e sovranità del Padre, nella prospettiva teologica di Matteo, si realizza nel processo storico della rivelazione tramite Gesù, il Figlio. Al Padre infatti è fatta risalire la rivelazione dell'identità messianica di Gesù, Figlio del Dio vivente (Mt 16,17); e ai discepoli di Gesù è dato di conoscere «i misteri del regno dei cieli» (Mt 13,11). Dunque nel contesto di Matteo i «piccoli» si identificano con gli «affaticati ed oppressi» del *loghion* seguente, ai quali è promessa la pace e il ristoro al seguito del messia mite ed umile di cuore (Mt 11,28-29). Sono i discepoli di

Gesù che nella relazione vitale con lui, il Figlio, sono i destinatari della rivelazione gratuita e benigna del Padre. È quanto lascia intuire la conclusione della preghiera che fa da cerniera alla dichiarazione sul ruolo rivelatore del Figlio: «Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te!» (Mt 11,26).

La ripresa dell'appellativo «Padre» con l'articolo, ὁ πατήρ, rimanda alla formula di apertura e introduce il nuovo *loghion* di sapore giovanneo, incentrato sulla relazione reciproca — conoscenza — tra il Padre e il Figlio. Esso si apre con una frase ispirata al testo di Dan 7,14, nella versione dei settanta: «Tutto mi è stato dato dal Padre mio». Nel primo vangelo questa piena autorizzazione di Gesù va intesa alla luce dell'esperienza pasquale che costituisce Gesù Signore universale (Mt 28,18). La mutua ed esclusiva relazione tra Gesù, il Figlio, e il Padre fonda anche il suo compito di rivelatore unico del Padre. In altre parole la εὐδοξία del Padre si rivela ed attua tramite il Figlio, nel quale egli si compiace (cf. Mt 3,17; 12,18; 17,5). Anche se questo testo di Mt 11,27 è ripreso dalla tradizione nota a Luca ed è imparentato con la cristologia giovannea, tuttavia si deve riconoscere che esso è in perfetta sintonia con l'immagine di Dio elaborata dal primo evangelista nella prospettiva della paternità. Quest'ultima è saldamente innestata sulla cristologia matteana che privilegia il ruolo filiale di Gesù nei confronti di Dio.

Fino a che punto questa riflessione teologica, maturata dentro la cristologia di Matteo, si radica nelle parole autentiche di Gesù e nelle sue prese di posizione storiche? A questo interrogativo si può rispondere con il rimando ai criteri storiografici generali di continuità e discontinuità. Nel caso specifico c'è un buon consenso degli autori nel riconoscere che alla base della preghiera di «confessione» e in parte anche del *loghion* di rivelazione stanno la nuova immagine di Dio-Padre e la relazione filiale che Gesù rivendica come fonte e fondamento della sua autorità.

Questa teologia implicita di Gesù è connessa con il suo annuncio programmatico del regno di Dio che definisce la sua attività storica. Il vangelo di Matteo ha condensato questa teologia di Gesù nella preghiera proposta ai discepoli come espressione ed attuazione della loro relazione filiale con Dio. I discepoli sono invitati a rivolgersi al Padre con la fiducia dei figli che possono contare su un Padre il quale sa già le cose di cui hanno bisogno (Mt 6,8; cf. 6,32). Si tratta infatti del Padre celeste, il quale come creatore si prende cura degli esseri viventi, anche dei più piccoli ed insignificanti, così come gratuitamente fa sorgere il suo sole e fa piovere su tutti (Mt 5,45; 6,26; 10,29). Perciò i discepoli sono invitati a rivolgersi al Padre con la libertà e la fiducia di un figlio che è sicuro di ricevere cose buone dal padre suo (Mt 7,11). Difatti poi il contenuto della preghiera rivolta al Padre comune — «padre nostro» — che è nei cieli, si concretizza nella triplice petizione relativa al «nome», al «regno» e alla «volontà» del Padre (Mt 6,9b-10). Quest'ultima

è la novità più vistosa di Matteo rispetto all'edizione lucana della preghiera dei discepoli (Lc 11,2). Con la formula «come in cielo e sulla terra» non solo si traccia l'orizzonte universale della volontà del Padre, ma si rievoca la sua iniziativa creatrice e salvifica come nella succitata preghiera di benedizione in bocca a Gesù (Mt 11,25). Anche con l'espressione «sia fatta la tua volontà» viene rimarcata e precisata la dimensione storica e salvifica delle due precedenti petizioni — nome e regno — desunte dalla tradizione comune. Essa fa da transizione alla seconda serie di petizioni che riguardano le necessità dei discepoli: il pane, il perdono e il superamento della tentazione con la liberazione dal male (Mt 6,11-13). Infatti la volontà del Padre coincide con la giustizia del regno che i discepoli devono ricercare in modo prioritario con la ferma fiducia nel Padre celeste, il quale sa le cose di cui hanno bisogno (cf. Mt 6,32-33; cf. 6,8). Nella volontà del Padre rientra anche la salvezza dei piccoli che nella comunità di Matteo coincidono con il fratello bisognoso di correzione fraterna e di perdono (Mt 18,14.15-20.21-35).

Anche Gesù nel momento della crisi finale, quando i discepoli corrono il rischio di «cadere nella tentazione», si rivolge al Padre con la preghiera fiduciosa e perseverante perché si compia la sua volontà (Mt 26,39b.42). Matteo riporta la preghiera di Gesù nel Getsemani in due momenti: la prima volta riproduce la forma di preghiera presente anche in Marco (14,32), con la variante dell'invocazione iniziale «Padre mio»; la seconda volta riformula la preghiera con alcune espressioni del primo testo e l'aggiunta «sia fatta la tua volontà», che richiama la petizione del «padre nostro». In altre parole Gesù supera con libertà e fiducia la tentazione suprema grazie alla sua relazione filiale, di cui si ha un riflesso nella sua preghiera. Anche i discepoli al suo seguito possono affidarsi con la stessa attitudine alla volontà del Padre che conosce le loro necessità, dà le cose buone ai suoi figli, rimette senza limiti i debiti, si impegna come pastore sollecito per la salvezza dei piccoli. Il compimento di questa volontà del Padre, rivelata in modo autorevole ed attuata in modo integro da Gesù, il Figlio, diventa anche il criterio per discernere il vero dal falso discepolo. Solo chi compie la volontà del Padre che è nei cieli entrerà nel regno dei cieli (Mt 7,21).

La preoccupazione etica e pratica del primo evangelista non gli fa trascurare né elidere la dimensione teologica che si innesta sulla cristologia. Anzi è proprio la teologia, concentrata nella linea della paternità di Dio, che consente di ritrovare le radici profonde della valenza etica e dell'impegno pratico del vangelo. Anche il contenuto dell'etica e dell'azione dei discepoli teologicamente fondata è definito dall'agire di Dio, il Padre celeste che dona gratuitamente per amore i suoi beni e vuole la salvezza dei piccoli. La diversa e superiore giustizia, condizione essenziale per entrare nel regno dei cieli, si concretizza nell'attuazione dell'amore in modo totale ed integro, «perfetto», come quello del Padre che è nei cieli, rivelato e reso presente da Gesù, il Figlio.

III. *L'immagine di Dio nelle parabole di Gesù*

Sono una decina le parabole proprie del vangelo di Matteo che non hanno corrispondenti negli altri due sinottici. Nella raccolta delle parabole, parallela al capitolo quarto di Marco, il primo evangelista ha introdotto la parabola della zizzania con la rispettiva spiegazione ed applicazione (Mt 13,24-30.36-43). Di seguito ha completato il discorso parabolico con le due brevi parabole gemelle, quella del tesoro nel campo e della perla preziosa (Mt 13,44-45), e ha aggiunto la parabola della rete gettata in mare (Mt 13,47-50). Nel discorso comunitario, costruito attorno a due unità tematiche, l'evangelista Matteo ha inserito la parabola del pastore sollecito che va in cerca dell'unica pecora smarrita e la parabola del re che condona il debito al suo servo spietato (Mt 18,12-13.23-34). Mentre la parabola del pastore è riferita anche da Luca con qualche variazione di prospettiva, la parabola del condono non ha un vero e proprio corrispondente nel frammento di parabola riportato da Luca nella storia della donna peccatrice della Galilea, accolta e perdonata da Gesù (Lc 7,41-42). Invece del tutto nuova ed inedita è la parabola del padrone della vigna che chiama gli operai a lavorare a diverse ore del giorno e dà la paga intera anche a chi ha lavorato un'ora sola (Mt 20,1-15). Il tema del lavoro nella vigna è ripreso nella parabola del padre e dei due figli, collocata da Matteo nella serie di controversie a Gerusalemme (Mt 21,28-32). Nel discorso finale la parabola delle dieci vergini, invitate a nozze, integra quella del padrone e dei tre servi che corrisponde all'analogo racconto lucano (Mt 25,1-13.14-30). Matteo chiude il discorso sulla parusia del Figlio dell'uomo con la scenografia del giudizio finale, in cui traspare la sua preoccupazione parenetica (Mt 25,31-46).

Gli elementi specifici della teologia di Matteo si possono cogliere anche attraverso l'analisi delle modifiche o integrazioni redazionali introdotte nei testi delle parabole comuni con Marco e Luca. Ma questi risulteranno in modo più evidente una volta che si sono individuati i tratti distintivi dell'immagine di Dio evocata nei racconti parabolici propri di Matteo. Le quattro parabole matteeane, inserite nella raccolta attuale del capo tredicesimo, possono essere associate due a due. La parabola della zizzania pone il problema dell'origine e coesistenza del male e del bene nell'unico campo o situazione storica, in cui si manifesta l'azione di Dio o del Figlio dell'uomo. Questo problema non è posto in termini astratti, ma dal punto di vista degli interlocutori di Gesù e della chiesa di Matteo: che cosa fare di fronte alla evidente presenza del grano con la zizzania, dei figli del regno e dei figli del maligno? La soluzione suggerita dalla parabola di Gesù e dalla sua decodificazione ecclesiale è rimandata al giudizio di Dio, di cui però è protagonista il Figlio dell'uomo, quello stesso che ha seminato il seme buono nel campo del mondo. Nella prospettiva cristologica di Matteo il regno del Padre è distinto dal regno del Figlio dell'uomo, nel quale fino

al momento del giudizio i «giusti» non sono separati dagli «operatori di iniquità» (Mt 13,40-43). Lo stesso tema, ma con una prospettiva un po' diversa ritorna nella parabola della rete che raccoglie ogni genere di pesci. La cernita tra pesci buoni e cattivi viene fatta solo quando la rete è tirata a riva. Così solo alla fine i cattivi saranno separati dai buoni per l'intervento degli angeli esecutori del giudizio. In ambedue i racconti parabolici la sorte dei malvagi è descritta con linguaggio ed immagini desunti dalla tradizione apocalittica: «li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti» (Mt 13,42.50; cf. 8,12; 22,13; 24,51; 25,30; Dan 3,6). Questo frasario, che ricorre una sola volta in Luca 12,28b, è tipico del primo evangelista e serve a sottolineare il rischio della rovina escatologica di quanti rifiutano l'opportunità storica della salvezza. Quanto è aperto alla magnanimità e alla tolleranza il tempo presente, altrettanto severo e ineludibile è il momento del giudizio ultimo.

È interessante rilevare che lo stesso contrasto tra chiamata universale e accoglienza magnanima da una parte e duro e implacabile giudizio dall'altra ricompare nella edizione matteana della parabola del banchetto nuziale. Anche nella conclusione di Luca 14,24 vi è una sentenza che suona come giudizio di esclusione dei primi invitati, ma solo Matteo ha completato il quadro con una nuova scena parabolica: il re, che ha organizzato le nozze per il figlio, entra ad ispezionare i commensali e, trovato uno senza l'abito di nozze, lo fa estromettere (Mt 22,11-13). L'apparente incoerenza tra l'invito alle nozze rivolto a tutti, «buoni e cattivi», fino a riempire la sala di commensali, e il severo giudizio finale del re si risolve solo se i due momenti o punti focali della parabola sono collocati nella prospettiva parenetica di Matteo. Egli tende ad accentuare il risvolto negativo dell'esito finale per mettere in guardia contro il rischio della falsa sicurezza e sostenere l'impegno ad una prassi coerente e corrispondente all'azione benigna e gratuita di Dio.

Lo stesso schema ed orientamento si può notare nella parabola del re, che, mosso a compassione, condona il debito enorme ed insolubile del servo che lo supplica e gli chiede una dilazione. L'accento della parabola di Matteo, a differenza del frammento lucano, è posto sulla seconda parte, quella negativa: il servo condonato non ha pietà del suo compagno che gli è debitore di una piccola somma. La reazione emotiva del re, «sdegnato», ὀργισθεὶς, è foriera della dura condanna del servo impietoso, che Matteo si premura di riprendere e rimarcare nell'applicazione parenetica conclusiva (Mt 18,34-35). Un contrasto analogo è posto in rilievo nella parabola delle dieci vergini invitate alle nozze e poi in quella immediatamente successiva dei tre servi che ricevono in affidamento i beni del loro padrone. Matteo anche in questo caso mette a fuoco il gruppo o la figura negativa: le cinque vergini stolte che non hanno predisposto la riserva dell'olio e perciò restano escluse dal banchetto nuziale; il servo malvagio e infingardo che sotto l'im-

pulso della paura ha nascosto sottoterra l'unico talento ricevuto dal suo signore e per questo ne viene privato e gettato fuori nelle tenebre «dove ci sarà pianto e stridore di denti» (Mt 25,11-12.24-30).

Anche la scenografia dell'assise del giudizio finale di tutte le nazioni davanti al Figlio dell'uomo è costruita sul contrasto tra i due gruppi: quelli che sono invitati ad ereditare il regno preparato per essi fin dalla fondazione del mondo e quelli che sono cacciati via nel fuoco e supplizio eterno; i primi sono i benedetti del Padre «mio», gli altri i maledetti (Mt 25,34b.41.46). Solo apparentemente le due scene sono simmetriche, perché solo nella parte positiva è menzionata esplicitamente l'iniziativa gratuita e benefica del Padre. Su questo sfondo risalta in modo più netto il giudizio di rovina che incombe su quanti non praticano l'amore solidale verso i fratelli bisognosi con i quali si identifica il Figlio dell'uomo, protagonista del giudizio ultimo e universale (Mt 25,45).

Dunque Matteo attraverso queste parabole escatologiche, rilette in chiave parenetica, lascia trasparire una teologia della gratuità dell'iniziativa salvifica di Dio, che deve fondare e motivare l'impegno costante ed attivo dei cristiani. L'applicazione ecclesiale di tali racconti, con qualche trasposizione allegorica — lo sposo e il padrone che parte è il Signore risorto, atteso per la parusia — si inserisce nella prospettiva teologica che è l'orizzonte originario della parabola.

Tale prospettiva è rimasta intatta nella parabola del padrone che chiama a diverse ore del giorno gli operai a lavorare nella sua vigna. L'unico spunto di applicazione parenetica e di innesto redazionale si ha nel versetto finale (Mt 20,16). Anche in questo racconto parabolico la struttura fa leva sul contrasto presente nelle due fasi della storia: quella della chiamata e quella della paga. Da una parte è il gruppo di quelli che sono ingaggiati sulla base di un «denaro al giorno», oppure su quello che è «giusto», dall'altra sta il gruppo invitato all'ultima ora senza alcun riferimento alla paga (Mt 20,1-5.6-7). Questa contrapposizione svolge un ruolo determinante nel momento critico della distribuzione della paga. Infatti gli appartenenti ai due gruppi da questo momento sono designati come «primi» ed «ultimi» (Mt 20,8). E questa distinzione diventa anche il criterio nell'ordine di distribuzione del compenso che inizia dagli ultimi. In tal modo i primi possono fare un confronto con quello che essi ricevono. La parità del trattamento o paga a fronte della disparità di fatica e lavoro rende non solo comprensibile, ma «giusta» la protesta o mormorazione dei primi lavoratori, equiparati nella paga agli ultimi. Questo punto di vista è legittimo, ma non l'unico. Si può considerare la cosa dal punto di vista degli ultimi lavoratori oppure nella prospettiva del padrone che ha preso l'iniziativa di chiamare tutti a lavorare nella sua vigna: i primi a contratto debitamente patuito, e gli ultimi senza fare parola del compenso. È quanto emerge nell'intervento finale del padrone che risponde alla tacita critica di ingiustizia rivoltagli dai lavoratori a contratto. Egli ha rispettato

le clausole dell'impegno assunto e dunque non può essere accusato di ingiustizia, ἀδικεῖν (Mt 20,13b). Ma egli si appella ad un altro criterio nel retribuire il lavoro degli ultimi chiamati. Questo sta oltre l'orizzonte della giustizia contrattuale. La ricompensa di un'intera giornata lavorativa per un'ora sola di lavoro è un atto di donazione libera e gratuita, che rientra nei diritti incontestabili del padrone: «Io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. Non posso fare delle mie cose quello che voglio?» (Mt 20,15a). Ma questa libertà di disporre dei propri beni non è un atto arbitrario, perché a sua volta risponde ad un criterio di bontà o benignità: «Oppure il tuo occhio è malvagio, πονηρός, perché io sono buono, ἀγαθός» (Mt 20,15b).

Nella terminologia di Matteo ἀγαθός è l'attributo riservato a Dio, l'unico «buono», e ai doni di Dio, il Padre (Mt 19,17; 7,11). Dio infatti è il Padre creatore che beneficia tutti i suoi figli buoni e cattivi (cf Mt 5,45). Sul modello dell'agire di Dio anche l'uomo «buono» trae fuori dal tesoro del suo cuore cose «buone» (Mt 12,34-35). Questa immagine di Dio, il Padre buono, che dona liberamente e gratuitamente i suoi beni, è il criterio per definire l'agire etico dei discepoli. Matteo lo trascrive nell'espressione caratteristica: «la volontà del Padre mio che è nei cieli». Questa è la giustizia sovrabbondante, in cui la legge biblica trova il suo compimento (Mt 5,17.20).

Ma nella preoccupazione parenetica ed ecclesiale di Matteo quello che conta non è la conoscenza teorica della volontà del Padre, ma la sua attuazione effettiva. Questo è il criterio per distinguere i veri dai falsi discepoli come si conosce l'albero buono dal cattivo in base ai suoi frutti (Mt 7,15-20; 12,33). E per Matteo l'albero che non porta frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco (Mt 3,10). Questo è il giudizio riguardo ai capi e responsabili dell'Israele storico, che, pur avendo conosciuto la volontà di Dio, non l'hanno messa in pratica.

Nella parabola del padre e dei due figli, propria di Matteo, è drammatizzata questa valutazione religiosa sul destino storico di Israele (Mt 21,28-32). Questo breve racconto parabolico nel primo vangelo introduce le altre due parabole che esso ha in comune con Marco e Luca: quella dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-44), e quella del banchetto nuziale (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24). Essa come quelle che seguono è rivolta ai sommi sacerdoti e agli anziani del popolo che si accostano a Gesù nell'area del tempio e gli chiedono con quale autorità egli interviene a contestare il mercato nei piazzali del santuario (Mt 21,23). Gesù non risponde direttamente, ma pone il suo intervento in relazione con il compito di Giovanni il Battista. Ai capi giudei che non vogliono prendere posizione nei riguardi del profeta riformatore, Gesù rifiuta di dare una risposta circa la sua autorità o diritto di intervenire nel tempio. Prosegue invece con una nuova domanda posta ai capi giudei: essi sono invitati a pronunciarsi sulla storia di due figli inviati dal padre a lavorare nella vigna. Il primo dice sì, ma non va nella vigna; il secondo rifiuta, ma poi «pentitosi», ci va: «Chi dei due ha compiuto la volontà

del padre?» (Mt 21,31a). Gli interpellati dicono: «L'ultimo». Gesù quindi fa l'applicazione della piccola parabola al caso dei capi giudei rappresentanti dell'Israele storico: Giovanni ha proposto, conforme alla tradizione biblica, la volontà di Dio, la «via della giustizia». I peccatori, formalmente trasgressori della legge — volontà di Dio — hanno accolto il suo appello alla conversione e perciò essi nel regno di Dio prendono il posto di quanti si considerano esenti dalla conversione perché formalmente «giusti» (Mt 21,31b-32) ⁽¹⁵⁾.

L'applicazione della parabola dei due figli ai due gruppi contrapposti, peccatori e giusti, trova un certo riscontro in un testo di Luca, dove si dice che tutto il popolo e i pubblicani hanno riconosciuto la giustizia di Dio, ricevendo il battesimo di Giovanni, mentre «i farisei e i dottori della legge non facendosi battezzare da lui hanno reso vano per loro il disegno di Dio» (Lc 7,29-30). Dunque alla base della spiegazione ed applicazione della parabola al contesto del confronto tra Gesù e i capi giudei circa il ruolo e la missione di Giovanni vi è un *loghion* tradizionale riletto e riferito da Luca ai leaders religiosi del giudaismo. Nella edizione di Matteo è da notare l'equivalenza tra il «credere» a Giovanni, che proclama la giustizia di Dio, e il «fare la volontà» di Dio. Si tratta di fare quel frutto degno della conversione che il Battista richiede ai farisei e sadducei — rappresentanti autorevoli dei due indirizzi religiosi giudaici — quando si presentano al suo battesimo (Mt 3,8).

L'esigenza di un impegno radicale che implica la conversione è connesso con l'annuncio inaugurale del regno dei cieli fatto da Gesù (Mt 4,17). Questa esigenza totale è trascritta in modo icastico nelle due piccole parabole del tesoro e della perla (Mt 13,44-45). La struttura simmetrica dei due racconti simbolici è incentrata sul contrasto tra il ritrovamento del tesoro e la scoperta della perla da una parte e la decisione di vendere tutto quanto si possiede dall'altra allo scopo di comperare

(15) Il testo di Matteo 21,29-31 è stato trasmesso con alcune varianti circa l'ordine dei due figli e la risposta finale degli interlocutori. La forma del testo in cui il primo figlio dice «sì», ma non va, mentre il secondo dice «no», ma poi pentitosi va nella vigna, è riferita dal codice vaticano, dal gruppo di 13 minuscoli (¹³) e da alcune versioni antiche (siriaca palestinese, armena e georgiana); diversa è la risposta finale data dagli interpellati: chi ha fatto la volontà del padre? ὁ υἱοτερος (B); ὁ ἔσχατος (codice di Kori-dethi); ὁ δεῦτερος (minuscoli). L'ordine inverso delle due figure (prima il figlio che dice «no», ma pentitosi va, poi quella del figlio che dice «sì», ma non va nella vigna) è testimoniata dal codice sinaitico, dal codice *Ephraem rescriptus*, da codice di Freer, dalle antiche versioni latine, da alcune siriane (peshitta e filosseniiana); gli interpellati: «chi ha fatto la volontà del padre?», rispondono: ὁ πρῶτος. Secondo una variante attestata dal codice di Beza (D) e da diversi codici della *vetus latina* e dalla siriana sinaitica gli interpellati rispondono: ὁ ἔσχατος, identificandosi così con il figlio che solo a parole fa la volontà del padre. Probabilmente si tratta in quest'ultimo caso di una lettura antifarisaica del testo in armonia con l'immagine matteana dei farisei, i quali «dicono e non fanno» (Mt 23,3). Forse l'ordine originale delle due figure nella parabola è quello che del codice sinaitico perché spiega l'origine dell'ordine inverso corrispondente alla successione storica: prima i giudei-farisei che dicono e non fanno, poi i peccatori (pagani) che dicono «no», ma poi si pentono e fanno la volontà del padre.

quel campo e quella perla. È precisamente quello che hanno fatto i discepoli per seguire Gesù e che il giovane, chiamato ad essere «perfetto», non è in grado di fare (Mt 19,21-22.27). Il regno dei cieli, che Gesù rende presente con il suo annuncio e con le sue prese di posizione, non solo fa appello alla radicale ed integra dedizione religiosa (Mt 6,24), ma introduce quelli che lo accolgono in uno spazio di libertà piena. Si tratta della libertà di amare e donare che ha la sua fonte e prototipo in quella di Dio, l'unico buono, al quale si appella Gesù per giustificare le sue scelte a favore dei peccatori. Si possono infatti riconoscere nella parabola del padrone della vigna, riferita da Matteo, i tratti distintivi delle parabole autentiche di Gesù, in cui si riflette la sua originale immagine di Dio⁽¹⁶⁾.

IV. Lo stile di Dio nei gesti e scelte di Gesù

La proclamazione del regno di Dio e la relazione filiale di Gesù come si possono ricostruire attraverso le sue parole ed insegnamenti fanno intuire una nuova immagine di Dio che nella prospettiva redazionale di Matteo assume i tratti peculiari della paternità, della bontà e della gratuità. Questo nuovo volto di Dio si riflette anche nell'attività di Gesù, alla quale le sue parole danno significato. Lo stesso Matteo si incarica di rimarcare che la proclamazione del regno di Dio e l'insegnamento autorevole di Gesù sono inseparabili dalla sua attività terapeutica a favore del popolo, dalle sue prese di posizione e scelte coerenti con l'immagine di Dio sottesa alle sue parole. Per due volte con una fraseologia quasi identica l'evangelista traccia il quadro riassuntivo dell'attività del profeta e maestro della Galilea: «Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, e curando ogni sorta di malattia e infermità nel popolo» (Mt 4,23; cf. 9,35).

Con il primo sommario Matteo prepara l'ambiente della grande assemblea per il discorso del monte. Tutta la Palestina è mobilitata per «seguire Gesù»: vengono dalla Galilea, dalla Decapoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano (Mt 4,25). Questa folla numerosa, dopo il discorso del monte, segue ancora Gesù per assistere alla serie dei suoi gesti terapeutici e di accoglienza che costituiscono le

(16) J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia, 1967, 162-166; J. DUPONT, *Purquoi des paraboles?* Paris, Du Cerf, 1977, 36-37.58-60; V. FUSCO, *Oltre la parabola*, Roma, Borla, 1983, 115-120; C. DIETZFELBINGER, *Das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg als Jesuswort*, EvTh, 43 (1983) 126-137, sostiene che la parabola si colloca al livello storico dell'agire di Gesù, che viene contestato perché la rivelazione della bontà appare come «ingiustizia». Gesù risponde richiamandosi ad un'altra immagine di Dio (bontà gratuita) presente nella tradizione biblica. Secondo J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, la parabola nella sua sostanza risale a Gesù (consenso generale); formula l'ipotesi che Mt 20,13-14a potrebbero essere un allargamento redazionale (222).

«opere del Messia» (cf. Mt 11,2-5). Il secondo quadro riassuntivo dell'attività di Gesù conclude la raccolta dei miracoli e prepara il discorso di missione: i discepoli devono annunciare come Gesù che il regno dei cieli è vicino e curare ogni sorta di infermità e malattia (Mt 10,1.7-8). Essi devono rivolgersi come Gesù alle «pecore perdute della casa di Israele» (Mt 10,6; 15,24). Infatti Gesù, nella nota redazionale di conclusione alla serie di miracoli, è presentato da Matteo come il pastore compassionevole che si prende cura delle folle che sono stanche e sfinite come pecore senza pastore (Mt 9,36).

Questa immagine del «pastore» trascrive la sollecitudine del Padre celeste che vuole la salvezza dei piccoli (Mt 18,10.14). Questo stile dell'agire di Dio è rivelato e reso presente nei gesti del Messia Gesù, che l'evangelo di Matteo ama presentare nei tratti del «servo» solidale: «Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie» (Mt 8,17b; cf. Is 53,4). Questo commento biblico dell'attività terapeutica di Gesù a favore di tutti i malati è introdotto dalla caratteristica formula matteana di compimento: «perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia» (Mt 8,17a). Con la stessa formula l'evangelista inserisce una seconda citazione di Isaia relativa al servo a commento dello stile dell'azione terapeutica di Gesù. Dopo la menzione del primo complotto degli avversari di Gesù per «toglierlo di mezzo» egli si ritira in disparte seguito da molti. Egli li guarisce tutti senza distinzioni. Ma a questi ordina di non renderlo manifesto «perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: "Ecco il mio servo che io ho scelto, il mio prediletto nel quale mi sono compiaciuto..."» (Mt 12,15-18; cf. Is 42,1). Lo stile umile e non violento del servo di Dio, fedele e solidale, si rende presente nel modo di agire di Gesù, che continua la sua attività sanatrice a favore del popolo bisognoso nonostante l'opposizione violenta dei capi. Non può essere casuale che nella prima controversia con gli avversari «farisei» Gesù, per giustificare la sua scelta di solidarietà con i pubblicani e i peccatori, faccia appello allo stile dell'agire di Dio attestato dal profeta Osea: «Misericordia io voglio, non sacrificio» (Mt 9,13; Os 6,6). Questa stessa motivazione è ripresa una seconda volta nella risposta ai farisei che contestano la trasgressione del sabato da parte dei discepoli di Gesù. Essi infatti raccolgono delle spighe in giorno di sabato per sfamarsi. Gesù prende le loro difese richiamandosi all'esempio di Davide e dei suoi compagni che consumano i pani sacri riservati ai sacerdoti per sfamarsi. E dopo avere addotto un caso di sospensione della legge del sabato previsto per i sacerdoti del tempio, conclude con la citazione del testo di Osea (Mt 12,7).

Dunque nello stile dell'agire di Gesù si manifesta l'amore compassionevole di Dio, profeticamente annunciato nella scrittura. La dimensione teologale dell'agire di Gesù è colta dalla folla che di fronte ai molteplici gesti terapeutici e di liberazione operati da Gesù, presa dallo stupore religioso, rende gloria al Dio di Israele (Mt 15,31; cf. 9,33).

Questa interpretazione in chiave religiosa dell'attività guaritrice di Gesù è suggellata dalla reazione popolare entusiastica che accompagna il suo ingresso messianico a Gerusalemme e nel tempio. Proprio nell'area sacra del tempio, dalla quale Gesù scaccia tutti quelli che stanno lì a comperare e a vendere, egli guarisce i ciechi e storpi che gli si avvicinano. I farisei e i capi del tempio di fronte a questi gesti strepitosi compiuti da Gesù protestano perché sentono che i bambini riprendono l'acclamazione messianica del corteo di ingresso: «Osanna al figlio di Davide» (Mt 21,9.15). Gesù allora risponde alla protesta indignata dei capi con le parole del Salmo 8,3: «Dalla bocca dei piccoli e dei lattanti ti sei procurata la lode» (Mt 21,16b).

Dunque Gesù, che entra nella città santa come messia «umile» e pacifico, apre la zona sacra del tempio a tutti gli interdetti: ciechi e storpi (cf. 2 Sam 5,8; Lev 21,18-23). In tal modo egli manifesta lo stile dell'agire paradossale di Dio, di cui parla il Salmo 8. Proprio in rapporto all'istituzione templare Gesù rivendica il suo statuto di Figlio che lo sottrae all'obbligo comune dei figli di Israele di pagare la tassa annuale di un didramma. A questo statuto di esenzione fiscale nei confronti del tempio partecipano anche i discepoli di Gesù, che sono rappresentati da Pietro, associato in modo speciale al maestro. Questo è quanto si ricava dalla discussione circa il tributo al tempio riportato solo dal primo evangelista (Mt 17,24-27). In essa si riflette la situazione della comunità cristiana postpasquale che si interroga circa i suoi legami e obbligazioni verso il tempio e le istituzioni giudaiche in genere. La soluzione moderata suggerita dall'evangelo — «perché non si scandalizzino» — corrisponde alla preoccupazione del primo evangelista di mantenere aperta una possibilità di dialogo con il mondo giudaico. Ma nello stesso tempo egli si richiama ad un *loghion* autorevole di Gesù, «i figli sono esenti», che si inserisce nel dibattito in seno al giudaismo circa l'esenzione dalla tassa del tempio, riconosciuta ai sacerdoti e ai maestri della legge. Va ricordato a questo riguardo che solo Matteo per giustificare la sospensione della legge del sabato a favore dei suoi discepoli riporta la sentenza di Gesù: «Ora io vi dico che qui c'è qualche cosa più grande del tempio» (Mt 12,6). Dunque i discepoli di Gesù sono equiparati ai sacerdoti che nel tempio «senza colpa» infrangono la legge del sabato. A partire dalla sua cristologia, incentrata sullo statuto di Gesù Messia, Figlio del Dio vivente, Matteo rilegge non solo l'immagine biblica di Dio, ma anche il ruolo delle istituzioni religiose di Israele.

Questa rilettura culmina nella scenografia della morte di Gesù, dove il titolo di «Figlio di Dio» costituisce il filo conduttore. La serie delle provocazioni con le quali i passanti, i capi-sacerdoti, scribi e anziani sfidano Gesù appeso alla croce, si apre e si chiude facendo leva su questo titolo cristologico: «Se tu sei Figlio di Dio... ha detto infatti: "Sono Figlio di Dio"» (Mt 27,40b.43b). Nel buio che da mezzogiorno fino alle tre ricopre tutta la terra, Gesù si rivolge a Dio con le prime parole del Salmo 22,2: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt

27,46). Questo grido orante di Gesù, che precede quello della sua morte, è più impressionante nell'edizione di Matteo, perché contrasta con l'insistente provocazione dei presenti che si richiamano alla sua pretesa condizione di «Figlio di Dio».

Ma subito dopo la morte di Gesù l'evangelista Matteo presenta un quadro che giustifica l'appellativo dato a Gesù: il velo del tempio si spezza da cima a fondo, la terra si scuote, si spaccano le rocce. In questa cornice apocalittica si ha una prefigurazione e anticipazione della vittoria sulla morte alla quale sono associati i «santi». Allora il centurione e quelli che fanno la guardia a Gesù interpretano questi fenomeni come un segno religioso e proclamano: «Veramente costui era Figlio di Dio» (Mt 27,54). Sullo sfondo di questa teofania, che accompagna la morte di Gesù, appaiono del tutto assurde e vane le precauzioni prese dai suoi avversari per far controllare la sua tomba. Infatti la risurrezione di Gesù è annunciata ancora nel contesto di una teofania che sconvolge i piani e le trame dei capi giudei (Mt 27,62-66; 28,2-4.11-15).

Questi elementi propri del racconto di Matteo rispetto alla tradizione comune di Marco e di Luca non rispondono solo all'intento apologetico del primo evangelista, ma riflettono anche la sua peculiare prospettiva teologica connessa con la sua cristologia. Nella risurrezione di Gesù, il Figlio di Dio, si rivela il trionfo di Dio secondo lo schema paradossale della tradizione biblica riflesso nei salmi: Dio libera e salva il «giusto» dalla mano degli empi. Perciò il giusto può annunciare il nome del Signore ai suoi fratelli (Sal 22,23). Un'eco di questa immagine dell'agire di Dio si può intravedere nella rilettura che fa Matteo del dato tradizionale relativo alla missione pasquale delle donne che nel primo giorno della settimana hanno trovato la tomba di Gesù vuota. Gesù stesso, secondo Matteo, conferma l'incarico dato dall'angelo alle donne presso la tomba: «Andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno» (Mt 28,10). E agli undici discepoli, convocati da Gesù stesso sul monte della Galilea, egli si presenta come il Figlio e il Signore intronizzato nella pienezza dei suoi poteri (Mt 28,18).

CONCLUSIONI

È innegabile che alla base della ricostruzione fatta da Matteo della figura ed attività di Gesù, il proclamatore del regno dei cieli e rivelatore della volontà di Dio, del messia mite e umile, sta una teologia che affonda le sue radici nella tradizione biblica filtrata attraverso gli schemi linguistici giudaici. Per il suo lavoro il primo evangelista attinge alla tradizione comune di cui si ha una testimonianza nei testi paralleli di Marco e Luca. Ma egli imprime alla sua opera un orientamento nuovo non solo perché fa ricorso a materiale inedito, ma perché persegue un

disegno preciso sotto il profilo cristologico, ecclesiale e teologico. Anzi si può dire che l'impianto teologico del primo vangelo è quello che dà solido fondamento alla sua proposta etica e al suo progetto ecclesiale. Ma si tratta di una teologia filtrata attraverso la cristologia che fa leva sulla figura di Gesù il Figlio di Dio. A partire da questa piattaforma cristologica Matteo elabora la sua riflessione teologica sull'immagine di Dio il Padre.

Tre sono i tratti distintivi di questa immagine paterna di Dio in Matteo. In primo luogo Dio è il Padre, che è nei cieli o celeste. Questa formula cara al primo evangelista non è solo l'eco di una fraseologia giudaica, ma è il punto di arrivo di una riflessione su Dio connessa con la fede cristologica. La fede biblica nel Dio unico diventa nella riflessione di Matteo l'adesione fiduciosa e incondizionata al Padre che è nei cieli. A nessuno sulla terra può essere attribuito il nome di «padre» perché uno solo è il Padre, quello del cielo.

Il secondo aspetto distintivo della teologia di Matteo è la sottolineatura della iniziativa gratuita e benigna di Dio, il Padre. Egli è il creatore benefico che dona le cose buone a tutti i suoi figli. Ma nello stesso tempo a Dio Padre risale la decisione libera di rivelare il suo disegno di salvezza. Tale iniziativa gratuita ed efficace per la salvezza si palesa nel fatto che egli sceglie come destinatari i «piccoli» e si prende cura di essi come un pastore sollecito per l'unica pecora smarrita. Sulla base di questa gratuità benefica e salvatrice a favore dei piccoli, l'azione del Padre si estende a tutti i suoi figli senza distinzione di buoni e cattivi, vicini e lontani.

Infine un terzo elemento caratterizza la teologia del primo evangelista: l'immagine di Dio Padre «misericordioso». Tutta la rivelazione biblica di Dio, la sua volontà, si riassume nell'espressione: «misericordia io voglio, non sacrificio». Dio Padre è colui che condona generosamente i «debiti» e rende possibile e decisivo per la salvezza di ognuno il perdono condiviso tra i suoi figli.

In questo orizzonte teologico di Matteo, che ruota attorno alla figura di Dio Padre unico, buono e misericordioso, si colloca con tutta serietà ed urgenza la proposta etica definita dalla volontà del Padre che è nei cieli e condensata nell'amore solidale verso il prossimo. In questo amore, che ha il suo prototipo in quello del Padre celeste, si realizza la «giustizia» sovrabbondante e trova il suo cardine e compimento l'intera rivelazione biblica, la legge e i profeti. Anche il progetto ecclesiale di Matteo riceve un impulso decisivo da questa connotazione teologica. La comunità di fratelli riconciliati e concordi ha come criterio di relazione e di prassi perseverante l'agire del Padre che si prende cura dei piccoli e perdona senza limiti.

Questa impostazione teologica del primo vangelo, connotata dai suoi interessi vitali, etico-ecclesiali, ha il suo nucleo generatore e unificante nella cristologia. Certamente si tratta di una cristologia esplicita, maturata alla luce dell'esperienza pasquale in armonia con la tradizio-

ne comune. La proclamazione di Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, Signore intronizzato alla destra di Dio nella pienezza dei suoi poteri, unico mediatore della rivelazione e della comunione salvifica con il Padre, è il punto di arrivo di un cammino di fede. Ma esso non è iniziato con l'esperienza pasquale, anche se da qui ha ricevuto un impulso decisivo. La relazione filiale di Gesù con Dio, il Padre, è sottesa non solo ad alcune sentenze, ma forma la trama profonda del suo insegnamento e delle sue scelte sullo sfondo dell'annuncio programmatico del regno di Dio. L'agire paradossale di Dio Padre che sceglie i piccoli e dona gratuitamente a chi non ha diritti, si riflette non solo in alcune sentenze e parabole di Gesù, ma giustifica le sue scelte connesse da una parte con la proclamazione della assoluta sovranità di Dio — regno dei cieli — e dall'altra con il suo destino tragico di messia rifiutato ed ucciso. Il volto di Dio Padre compassionevole e benigno assume i tratti visibili e storici di Gesù, il Figlio fedele, solidale con il destino umano dei peccatori e dei piccoli.

Sulla base di questa cristologia implicita del «Figlio» e del «Figlio dell'uomo» si sviluppa quella esplicita del Figlio di Dio unico rivelatore e mediatore del Padre e del Signore universale. Analogamente si può dire che dalla teologia implicita racchiusa nelle parole, nei gesti e nelle scelte del Gesù storico è maturata la teologia esplicita del vangelo di Matteo. Gesù il Figlio rivela il volto di Dio Padre e interpreta in modo autorevole la sua volontà, fonte e fondamento di un progetto etico coerente per una comunità di fratelli.

RINALDO FABRIS

Scuola teologica del Seminario di Udine

7 marzo 1989