

Numero 118-119 - Anno XXXIV
Luglio-Dicembre 2013



STUDI ROGAZIONISTI

Sommari 2

Presentazione 7

Editoriale

9

Fondamenti biblici della Preghiera
per le vocazioni | Giuseppe De Virgilio

Studi e attualità

17

La pericope di Mt 9,35-10,1:
analisi letteraria e prospettive teologiche
Tesi Dottorale in Teologia (parte prima) | Tiziano Pegoraro

PERIODICO DI STUDI E ATTUALITÀ

Poste Italiane S.p.A. – Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) Art. 1, comma 2 - Aut. GIPA/C/RM/2012

Direttore editoriale: Francesco Bruno

Direttore responsabile: Vito Magno

Capo redattore: Luciano Cabbia

Consiglio di redazione: Mario Di Pasquale, Silvano Pinato,
Rosario Graziosi, Sandro Perrone

Segretaria di redazione: Tania Ottavi

Edizione privata della Congregazione dei Rogazionisti



SOMMARIO

Lo studio è la prima parte della tesi dottorale di p. Tiziano Pegoraro RCI: «La pericope di Mt 9,35-10,1: analisi letteraria e prospettive teologiche». La tesi è stata discussa ed approvata dalla Facoltà di Teologia della *Pontificia Università della Santa Croce* (Roma, 03-10-2013). Si segnalano due principali chiavi di lettura della ricerca di T. Pegoraro. Sul piano esegetico la pericope di Mt 9,35-10,1 costituisce una transizione peculiare tra la missione terrena di Gesù e il ruolo di responsabilità dei discepoli. Essa è tematizzata nella consegna della preghiera del *Rogate*, mediante la quale i discepoli sono associati alla missione salvifica di Cristo. Sul piano teologico si riassumono quattro dimensioni costitutive della relazione tra Gesù, i discepoli, le folle e la comunità post-pasquale: cristologica; ecclesiologica; antropologica; escatologica.



SUMMARY

The study is the first part of the doctoral thesis of Fr. Tiziano Pegoraro, RCI: «*The preicope of Mt 9,35 to 10,1: literary analysis and theological perspectives*». The thesis has been discussed and approved by the Faculty of Theology of the Pontifical University of the Holy Cross (Rome, October 3, 2013). We can identify two main keys in understanding the research of T. Pegoraro. On the exegetical level, the passage from Mt 9,35 to 10,1 is a unique transition between the earthly mission of Jesus and the role and responsibility of the disciples. It is thematized in the giving of the prayer of *Rogate*, by which the disciples are associated to the salvific mission of Christ. On the theological level, we can sum up four constitutive dimensions of the relationship that exists between Jesus, the disciples, the crowds and the post-Easter community: Christological, ecclesiological, anthropological, eschatological.



SOMMAIRE

L'étude est la première partie de la thèse de doctorat de Père Tiziano Pegoraro rci: «La péricope de Mt 9,35-10,1: analyse littéraire et perspectives théologiques». La thèse a été débattue et approuvée par la *Faculté de Théologie de l'Université Pontificale de la Sainte-Croix* (Rome, 03/10/2013). Sont mis en évidence deux principales clés de lecture de la recherche de T. Pegoraro. Du point de vue exégétique la péricope de Mt 9,35-10,1 constitue une transition particulière entre la mission terrestre de Jésus et le rôle de responsabilité des disciples. Elle est thématifiée dans la livraison de la prière du *Rogate*, par laquelle les disciples sont associés à la mission salvifique du Christ. Du point de vue théologique sont résumées quatre dimensions constitutives la relation parmi Jésus, les disciples, les foules et la communauté post-pasquale: christologique, ecclésiologique, anthropologique, eschatologique.



SUMÁRIO

O estudo é a primeira parte da tese de doutoramento do padre Ticiano Pegoraro RCI: “A passagem do 9,35-10,1 Mt. Análise literária e perspectivas teológicas”.

A tese foi discutida e aprovada pela *Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade da Santa Cruz* (Roma, 03.10.2013). Relatamos dois principais chaves para a pesquisa de T. Pegoraro.

Na exegese da passagem 9,35-10,1 Mt é uma transição única entre a missão terrena de Jesus e o papel e a responsabilidade dos discípulos. É tematizada na entrega da oração de *Rogate*, pelo qual os discípulos são associados na missão salvífica de Cristo.

No nível teológico estão resumidos quatro dimensões constitutivas da relação entre Jesus, os discípulos, as multidões e a comunidade pós-pascal: cristológica, eclesiológica, antropológica, escatológica.



SUMARIO

El estudio es la primera parte de la tesis doctoral del P. Tiziano Pegoraro RCI: «La perícopa de Mt 9,35-10,1: análisis literaria y perspectivas teológicas». Esta tesis fue discutida y autorizada por la Facultad de Teología de la *Pontificia Universidad de la Santa Cruz* (Roma, 03-10-2013). En el trabajo del Padre T. Pegoraro destacan dos principales claves de lectura. Bajo el plan exegético la perícopa de Mt 9,35-10,1 constituye una transición peculiar entre la misión terrenal de Jesucristo y el papel de responsabilidad de los discípulos. Ella es explicada en la entrega de la oración del *Rogate*, a través de la cual los discípulos son asociados a la misión salvadora de Jesucristo. Bajo el plan teológico se compendian cuatro dimensiones constitutivas de la relación entre Jesús, los discípulos, las multitudes y la comunidad post-pascual: cristológica; eclesiológica; antropológica; escatológica.

PRESENTAZIONE

Questo numero doppio di “Studi Rogazionisti” (nn. 118-119 luglio-dicembre 2013) presenta la prima parte di un importante lavoro di ricerca su Matteo 9,35-10,1, una delle due pericopi evangeliche che sono all’origine del nostro carisma, testi biblici che mai abbastanza sono studiati ed indagati.

Siamo di fronte ad un lavoro davvero notevole, per mole e per qualità della ricerca. Si tratta della tesi di dottorato di p. Tiziano Pegoraro che ha per titolo: “*La pericope di Mt 9,35-10,1: analisi letteraria e prospettive teologiche*”. La tesi è stata discussa presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma (3 ottobre 2013), con relatore principale il prof. Giuseppe De Virgilio – docente in quella stessa Università – che firma anche l’Editoriale di questo numero della rivista, nel quale offre alcune chiavi di lettura e di interpretazione della tesi stessa, e quindi una prima “recensione” critica e valutativa.

Data la mole del lavoro dottorale del p. Pegoraro, in questo numero della rivista viene pubblicata la prima parte della tesi dottorale, riportando però l’intero indice del lavoro svolto dall’Autore, affinché il Lettore possa rendersi conto dell’itinerario di studio e di ricerca posto in atto dall’Autore. La seconda e conclusiva parte della tesi sarà pubblicata a seguire nel primo numero di “Studi Rogazionisti” di quest’anno 2014 (il n. 120, gennaio-marzo). Una cosa del genere è già accaduta per “Studi Rogazionisti” quando, tra gli anni 2007 e 2008, si è proceduto alla pubblicazione della tesi di dottorato in Sacra Scrittura di Matteo Fogliata dal titolo “*Sitz in Leben del detto di Gesù sulla messe e forme della sua ricezione*”. Tesi discussa nel 2005 presso la facoltà di Teologia dell’Università Cardinale S. Wyszynski di Varsavia. La rivista “Studi Rogazionisti” pubblicò la prima parte del lavoro dottorale (i primi 2 capitoli relativi al dato biblico del detto di Gesù sulla messe e sugli inviati) nel n. 95 (ottobre-dicembre 2007), e la seconda parte (i capitoli 3-6 relativi alle forme della recezione del detto di Gesù sulla messe nella storia e fino al Fondatore Annibale Maria Di Francia e alla Congregazione dei Rogazionisti) nel n. 96 (gennaio-marzo 2008).

Si tratta di lavori notevoli, redatti con metodo e criteri scientifici,



PRESENTAZIONE

che meritano l'integralità e – per così dire – l'intangibilità della pubblicazione, ossia senza menomazioni di parti ritenute troppo tecniche, e senza l'allestimento redazionale di facilitazioni divulgative. Del resto, la rivista “Studi Rogazionisti” – che si onora di ospitare, all'occorrenza, queste tesi dottorali – è il naturale alveo di confluenza di studi altamente scientifici come questo che presentiamo, lavori che difficilmente potrebbero trovare accoglienza nelle altre riviste e pubblicazioni delle quali è dotata la Congregazione dei Rogazionisti.

Si è consapevoli che soprattutto grazie a contributi di questa natura e levatura, cresce la comprensione del carisma del Rogate, e si afferma e consolida – tra i Congregati e tra quanti sono coinvolti, in vario modo, nel carisma del Rogate – quella spiritualità e “cultura del carisma” che ci porta ad avere uno sguardo “rogazionista” sulle vicende della Chiesa e della Società.

La Redazione

EDITORIALE

FONDAMENTI BIBLICI DELLA PREGHIERA PER LE VOCAZIONI

La pubblicazione della tesi dottorale di p. Tiziano Pegoraro RCI dal titolo: «La pericope di Mt 9,35-10,1: analisi letteraria e prospettive teologiche» costituisce un rilevante evento non solo per la ricerca esegetica su Mt 9,35-10,1, ma anche per la comprensione del profondo messaggio biblico-spirituale del carisma del *Rogate*. Com'è noto, la pericope del *Rogate* (Mt 9,35-10,1; Lc 10,1-2) è il fondamento dell'esperienza spirituale ed ecclesiale di S. Annibale Maria Di Francia, che possiamo a buon diritto ritenere l'apostolo della «preghiera per le vocazioni». Una seconda opportunità è collegata alla ricorrenza cinquantenaria dell'istituzione della *Giornata di preghiera per le vocazioni*, voluta e realizzata dal pontefice Paolo VI (1963-2013)¹.

Nel tratteggiare il prezioso studio di p. Pegoraro intendiamo evidenziare i principali aspetti letterari e teologici che caratterizzano la specificità della sua ricerca. Il lavoro si contraddistingue per la visione unitaria, armonica ed equilibrata della pericope di Mt 9,35-10,1 e per la sua attualità ecclesiale. Tale qualità non è facilmente reperibile nell'ampia produzione scientifica degli studi matteani sul tema. La presente tesi ha il pregio di comporre insieme la tessitura esegetica dei testi e la polivalenza del messaggio teologico. In questo senso p. Pegoraro si prefigge di ovviare al rischio di frammentazione e di dispersione, ponendo le basi metodologiche per una lettura adeguata e attualizzante del testo evangelico. Seguiamo l'itinerario della ricerca distinguendo gli aspetti letterari e teologici.

Aspetti letterari

Circa gli aspetti letterari, l'autore offre una prima rilettura del testo, focalizzando lo studio delle componenti terminologiche, simboliche e narrative, con l'ausilio della critica delle forme, delle fonti e della redazione. Un primo risultato dell'indagine evidenzia i seguenti aspetti: a) si riconosce che Mt 9,35-10,4 è un brano di transizione tra la sezione

¹ Cf. *Cinquanta messaggi pontifici per la Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni*, a cura di L. Sapienza, Rogate, Roma 2013.



EDITORIALE

delle «parole e opere del Messia» (4.23-9,35) e il discorso per la missione (10,5-11,1); b) l'elenco dei Dodici apostoli (10,2-4) si contestualizza con uno specifico «genere letterario»; c) si riconosce l'affinità tematica di 9,35 e 10,1, senza tuttavia pronunciarsi sull'appartenenza di questi versetti; d) si rilevano i temi concomitanti con lo stato miserevole delle folle e la compassione di Gesù, la metafora pastorale e il *logion* della messe, il carattere dei discepoli come operai per la messe e il ruolo del signore della messe. I risultati lasciano aperti interrogativi sulla validità delle varie proposte interpretative, soprattutto per quel che riguarda la metafora pastorale e la dimensione escatologica del *logion* della messe. Dopo aver discusso sulla delimitazione letteraria della pericope di Mt 9,35-10,1, p. Pegoraro formula un'ipotesi di struttura della pericope a *forma concentrica* così articolata:

- A v. 35
 B v. 36
 C v. 37a
 B' v. 37b-38
 A' v. 10,1

Al suo centro si pone il v. 9,37a, dove Gesù si rivolge ai discepoli (C); è poi indicata rispettivamente la condizione delle folle e l'intervento dei discepoli (B.B¹), e nella parte iniziale e conclusiva della struttura si ripropone il ministero di Gesù e dei 12 discepoli (A.A¹). La parola di Gesù divide la pericope in due parti. Nella prima parte (9,35-36) Gesù agisce da solo nei riguardi delle folle, mentre nella seconda (9,37b-10,1) vi fa intervenire i discepoli. Dal centro, s'irradiano gli atteggiamenti di Gesù e quelli dei discepoli: alla sua compassione per le folle (9,36) corrisponde il comando di pregare il signore della messe (9,37b-38); al suo ministero itinerante (9,35) corrisponde quello dei 12 discepoli (10,1). È una composizione che Matteo ha creato, togliendo il *logion* della messe dall'anonimato e collocandolo nel contesto della missione. Luca, pur conservandone il contesto, lo relativizza all'invio dei settantadue discepoli (Lc 10,1), generando un divario rispetto alla costituzione del gruppo degli «apostoli» (Lc 9,2). Il carattere unitario della pericope è confermato dal movimento dei personaggi, che agiscono sempre in dipendenza dell'unico soggetto principale, anche quando si passa dal piano orizzontale – Gesù, folle e discepoli – a quello verticale – Gesù, discepoli e signore della messe.

Sul piano contenutistico l'unità letteraria si costruisce mediante due elementi formali: la persona di Gesù come soggetto unico delle quattro proposizioni reggenti (A.B.C.A¹), e l'inclusione (A.A¹). Gesù si sposta per tutte le città e i villaggi (9,35), si commuove profondamente (9,36) alla vista del degrado umano delle folle, parla con i propri discepoli (9,37), ordina loro di invocare il signore della messe (9,38) e dona loro potere sugli spiriti impuri e su ogni tipo di malattia (10,1).

La condizione delle folle è considerata in una prospettiva soggettiva, ossia dalla comprensione che ne ha Gesù. Le folle stanche, bisognose e disperse, assumono un ruolo passivo. Il Signore interviene sulla loro tragica condizione. I discepoli entrano nella narrazione in rapporto a Gesù. Accogliendo l'ordine di pregare il «signore della messe» (9,38) e ricevendo il dono d'autorità (10,1b), i discepoli diventano per la prima volta soggetti attivi della preghiera-missione. L'ordine della preghiera introduce un personaggio chiave per dare avvio alla loro missione: è il «signore della messe» che nella composizione concentrica del *logion* del *Rogate* occupa la posizione centrale. Per questo è un riferimento essenziale, per capire quali *operai* siano necessari per la messe e in quale contesto abbia luogo la preghiera. La natura di prefazione di Mt 9,36-10,1 comporta lo scorporo di ogni situazione episodica. In tal modo la pericope delinea l'identità dei personaggi e forma un ipotesto, al quale ricorre la comunità cristiana per comprendere il proprio ruolo nell'opera della salvezza. Secondo p. Pegoraro siamo davanti ad un brano verosimilmente redazionale, anche se esso trae dalla tradizione gesuana, linguaggio e metafore. La ricca analisi esegetica costruita intorno a queste intuizioni conferma la positività dell'indirizzo seguito dall'autore e consente al lettore di attingere alla ricchezza dei temi e dei richiami scritturistici emergenti dalla pericope.

In definitiva l'unità letteraria Mt 9,35-10,1 si pone in uno spazio di silenzio narrativo tra la sezione delle parole e delle opere di Gesù Messia (4,23-9,35), e il discorso per la missione dei discepoli (10,5-11,1). Nella trama del racconto, questa unità letteraria svolge il ruolo di presentare l'identità dei discepoli, chiamati a divenire collaboratori di Gesù nell'opera della salvezza. Tale identità è la conseguenza della preghiera, rivolta al signore della messe, e si concretizza nel dono d'autorità sugli spiriti impuri e su ogni tipo di malattia (10,1). La concezione mattea dell'unità di missione tra Gesù e i suoi discepoli espressa in 9,35-10,1 costituisce una novità nell'ambito della letteratura cristiana.



EDITORIALE

Aspetti teologici

Avendo presente i risultati dell'analisi esegetica p. Pegoraro declina il messaggio del *Rogate* secondo quattro dimensioni: cristologica; ecclesiologica; antropologica; escatologica.

La dimensione cristologica

La portata cristologica della pericope è decisiva non solo per il brano in sé, ma per l'intera architettura teologica del Primo Vangelo. T. Pegoraro sottolinea l'«immedesimazione» di Gesù con i discepoli ed evidenzia gli aspetti peculiari del ministero di Cristo che concorrono a definire il comportamento dei discepoli. La loro missione è unita a quella di Gesù, che salva il proprio popolo dai suoi peccati (1,21; 26,28). Egli la compie nel tempo della propria vita terrena, giungendo a pieno compimento negli eventi pasquali. La piena autorità derivante dalla Pasqua di Cristo permette ai discepoli di proseguire la missione salvifica di Dio nella storia, fino alla consumazione del tempo. Tutto quanto la comunità cristiana può compiere con la predicazione, l'insegnamento e le guarigioni ha origine in Gesù, che nella sua missione ha adempiuto la volontà del Padre. Per Matteo «gli apostoli» sono «gli inviati pasquali». Essi comunicano e rendono presente la salvezza, in quanto «testimoni» di tutto quanto Gesù ha insegnato, perché sia osservato. Essi agiscono nel tempo storico, precedente l'escatologia, rendendo la loro predicazione influente sulla vita degli uomini e invitandoli a rispondere alla chiamata di Gesù al discepolato. La persona-missione di Cristo è il centro del messaggio del *Rogate*. In Mt 9,35-10,1 Gesù è posto in relazione con le folle e con i suoi discepoli. Alle folle Gesù annuncia la salvezza (9,36) mentre ai discepoli manifesta la volontà del Padre e il desiderio della preghiera per ottenere «operai» (9,37). Infine l'obbedienza dei discepoli al comando della preghiera svela che Dio è coinvolto nella missione insieme ai discepoli. La connotazione cristologica si collega a quella trinitaria. Nella prospettiva matteana il Padre è origine dell'autorità donata a Gesù. In essa si esprime l'azione diretta di Dio nel compimento del progetto di salvezza per l'umanità.

La dimensione ecclesiologica

Una seconda valenza riguarda la dimensione ecclesiologica, che comprende la relazione delle folle e dei discepoli nei riguardi di Gesù e del Padre. Un primo aspetto concerne la presentazione di «Gesù pasto-

re» che si commuove vedendo le folle. Esse diventano prototipo di un'umanità indefinita, dispersa e fragile, incapace di giungere alla comunione con Dio. La comunità dei credenti è collocata tra Gesù e le folle. Essa s'identifica con il gruppo dei discepoli. Nel suo vivere la compassione, il Signore ricompone le folle in unità e le trae fuori dalla condizione mortale mediante la propria parola e missione. Essa è portata a termine attraverso il ministero affidato ai Dodici. Un secondo elemento mostra il ruolo dei discepoli «in dialogo con Gesù». Nel loro rapporto con Gesù i discepoli sono chiamati a condividere la passione per la condizione umana della gente, testimoniando lo stesso stile di Cristo (20,28). Tale comunione, dono del Padre, permette di rendere i discepoli solidali con l'unico progetto di salvezza. La rivelazione che Gesù fa del Padre (cf. 11,27), è all'origine dell'elezione dei discepoli e della loro missione. Un ultimo elemento concerne la preghiera per gli operai della messe (9,38). La conclusione a cui giunge p. Pegoraro è che, secondo la sequenza dei *verba affectuum*, la preghiera del *Rogate* appartiene originariamente a Gesù. Essa è anteriore alla chiamata a divenire operai per la messe (cf. 10,1). L'evangelista assume la preghiera gesuana, ne approfondisce la motivazione e focalizza la relazione di Cristo con il suo popolo. La condivisione, con i discepoli, dello stato miserevole delle folle, li associa all'amore di Dio per il suo popolo. In tal modo il gruppo dei discepoli rende presente l'opera di Dio tra la gente. Proponendo la preghiera del *Rogate* ai discepoli, il Signore li riconosce come suoi, poiché credono che il Padre sia la sorgente della missione. La richiesta di preghiera non va interpretata come invocazione limitata al bisogno storico, ma appartiene allo stile della comunità post-pasquale come elemento essenziale della sua missione, secondo il modello di Cristo.

La dimensione antropologica

Una terza connotazione della pericope concerne la sua dimensione antropologica. Essa è connotata dalla profondità dei sentimenti intimi (*humanum*) e dall'orizzonte «universalistico» della missione. Nella composizione della narrazione matteana l'apertura sconfinata dell'itineranza (cf. 9,35) si pone al centro di un passaggio verso le nazioni, e crea il contesto *in-finito* della missione dei discepoli a beneficio di tutte le genti (cf. 28,20). Pegoraro pone in luce con rara finezza lo spessore antropologico dell'umanità di Cristo che si commuove di fronte alle folle «vessate e prostrate» (9,36). Il retroterra scritturistico concerne la



EDITORIALE

condizione di Israele, per via della ripresa letteraria della metafora pastorale, che definisce la comunità ebraica della diaspora come «pecore perdute» (10,6). Nondimeno oltre Israele, la presentazione delle folle si applica anche alle popolazioni raggiunte dall'annuncio missionario. La dimensione antropologica è rappresentata dalla reciprocità fra Gesù e i suoi discepoli, chiamati ad accogliere la sua rivelazione sulle folle e a intervenire in loro favore. Il ruolo dei Dodici culmina con la missione solidale verso tutti gli uomini, nella consapevolezza che Cristo li accompagna e rimane nella comunità per sempre (Mt 18,20; 28,19-20). La presenza-assistenza di Cristo risorto nei riguardi della comunità che evangelizza rappresenta una condizione di maturità dei credenti, chiamati a percorrere le strade del mondo e a incrociare la condizione umana con tutta la sua drammaticità. Da parte loro i discepoli si conformano al maestro secondo il codice della missione (10,16-42), imitando il Figlio dell'uomo, venuto per servire (20,28). In tale prospettiva dinamica, la preghiera del *Rogate* rappresenta una «scuola di umanità», di portata universale, che cresce con l'adesione di nuovi discepoli che imitano l'unico Maestro e si scoprono tutti fratelli (cf. 23,8).

La dimensione escatologica

Un ultimo aspetto riguarda la dimensione escatologica della pericope. L'evangelista presenta la predicazione di Gesù mediante parole e miracoli secondo una prospettiva di compimento del tempo. Il vangelo matteo elabora una teologia della storia della salvezza contrassegnata dal notevole impiego delle citazioni di compimento. Dal tempo che segna la preparazione e l'annuncio del precursore, si passa alla missione di Cristo e del gruppo dei discepoli. Giovanni Battista è subordinato alla persona-missione di Gesù (cf. 3,11), mentre i discepoli sono uniti profondamente al destino del Maestro. Essi condividono la missione in parole e opere, seguendo le sue orme (cf. 4,23-11,1). La connotazione escatologica della predicazione di Cristo nasce dalla consapevolezza che tutto proviene dalla volontà del Padre che lo ha inviato. In Dio Padre i credenti sono chiamati a vivere gli ultimi tempi, rendendo presente tra gli uomini il dinamismo del Regno dei cieli. In questo senso il mandato missionario universale (28,19-20) schiude la prospettiva escatologica della predicazione evangelica, anticipata dalla richiesta del *Rogate*. La missione dei Dodici è inserita nel progetto della salvezza, realizzata nell'opera di Gesù e protesa verso il compimento finale che dovrà avvenire al termine della predicazione universale (19,28). L'effica-

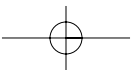
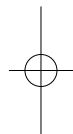
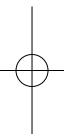
cia della missione della Chiesa è data dall'essere unita a Cristo-servo. Come il Figlio ha obbedito alla volontà del Padre, così la comunità dei credenti è chiamata ad accogliere la Parola di salvezza e a proseguire la missione affidatale dal Risorto. Le opere di Gesù Messia (11,2) sono le stesse che i suoi dodici discepoli compiono nell'ambito della missione. Allo stesso modo la preghiera per gli operai della messe va interpretata come un'azione di corresponsabilità nei riguardi del compimento escatologico della salvezza. Il tempo post-pasquale non cancella la capacità di salvezza, anzi l'esistenza missionaria della comunità cristiana ne comprova la vitalità.

Conclusione

L'itinerario proposto nella ricerca dottorale di p. Pegoraro pone in evidenza la molteplice ricchezza dell'opera matteana, sul piano letterario e teologico. In particolare la pericope di Mt 9,35-10,1 delinea il processo di «immissione dei discepoli nella missione di Gesù». Si tratta di un dinamismo in continua crescita, che chiede a ciascun credente di assumersi la responsabilità della propria vocazione e missione nella Chiesa. In definitiva il meticoloso lavoro di analisi biblica fa emergere dalle parole di Gesù una straordinaria attualità spirituale e pastorale, che travalica i limiti della mera ricerca accademica. La parola del *Rogate* chiede di diventare vita e di essere incarnata nell'ora presente come «parola appassionata» di speranza per una nuova fioritura della Chiesa.

Esprimiamo gratitudine a p. Tiziano Pegoraro per questo dono, che segna un'importante tappa nella conoscenza della preghiera per le vocazioni. Intendiamo estendere il nostro ringraziamento al Dipartimento di Sacra Scrittura della *Pontificia Università della Santa Croce*, che ha accolto il progetto di ricerca e ha valutato positivamente il lavoro finale. La scelta di pubblicare la tesi dottorale in *Studi Rogazionisti* conferma l'importanza di questo lavoro. I *Padri Rogazionisti* e le *Figlie del Divino Zelo*, eredi e discepoli di S. Annibale Maria Di Francia, sono chiamati a raccogliere i frutti di questo studio e saper trarre nuovi impulsi spirituali per il rinnovamento della vita ecclesiale e missionaria.

PROF. GIUSEPPE DE VIRGILIO
Pontificia Università della Santa Croce
Roma

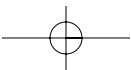
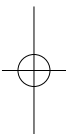
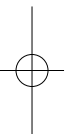


Tiziano Pegoraro

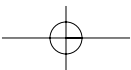
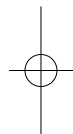
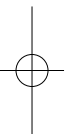
**La pericope di Mt 9,35-10,1:
analisi letteraria
e prospettive teologiche**

Tesi Dottorale in Teologia
(PARTE PRIMA)

ROMA 2013



*Ai miei genitori
Pietro e Angelina
Operai del Signore
Nella famiglia di sei figli*



INDICE

Sigle e Abbreviazioni	29
Introduzione	33
1. Oggetto della ricerca	33
2. Articolazione della ricerca	37
CAPITOLO PRIMO:	
L'UNITÀ LETTERARIA MT 9,35-10,1	
NELL'ESEGESI CONTEMPORANEA	
Introduzione	39
1. La strutturazione del vangelo secondo Matteo	40
2. La prefazione al discorso per la missione	47
3. L'interpretazione della pericope Mt 9,35-10,1	49
4. Osservazioni	58
Sintesi	61
CAPITOLO SECONDO:	
L'UNITÀ LETTERARIA DI MT 9,35-10,1	
Introduzione	63
1. I due versetti contesi	64
2. Estensione dell'unità letteraria Mt 9,35-10,1	71
2.1. Inizio dell'unità letteraria: v. 9,35	72
2.1.1. Discontinuità narrativa	72
2.1.2. Inizio di pericope	74
2.2. La conclusione dell'unità letteraria: Mt 10,1	75
2.2.1. Sviluppo narrativo	75
2.2.2. La semantica	77
2.2.3. La relazione grammaticale	78
2.3. Mt 10,1: membro dell'unità letteraria Mt 9,35-10,1	78
2.4. L'elenco dei dodici apostoli	80



STUDI E ATTUALITÀ

3. La forma concentrica dell'unità letteraria	82
4. Caratteristiche dei personaggi	84
4.1. Carattere unitario	84
4.2. Il ministero universale di Gesù	86
4.3. La condizione miserevole delle folle	87
4.4. Il presente storico	88
4.5. I discepoli	89
4.6. Il <i>logion</i> della messe	90
4.7. Il signore della messe	91
4.8. Il dono d'autorità	91
5. La pericope nell'opera redazionale	93
5.1. Funzione retrospettiva	94
5.2. Funzione prospettiva	98
Sintesi	101

CAPITOLO TERZO:

IL MINISTERO DI GESÙ (Mt 9,35)

Introduzione	105
1. L'itineranza di Gesù	105
1.1. La formulazione letteraria	107
1.1.1. Intervento redazionale sulla fonte marciana	107
1.1.2. L'inclusione Mt 9,35	109
1.2. Aspetti letterari dell'itineranza di Gesù	113
1.2.1. Il verbo di movimento «περιάγω»	113
1.2.2. L'aspetto prolettico del complemento	114
1.2.3. Brani allusivi nella storia di Israele	116
1.2.3.1. Nel regno di Giuda	116
1.2.3.2. Il cammino di Jhwh	119
1.3. La persona di Gesù	120
1.3.1. La comprensione matteaana del nome di Gesù	121
Sintesi	126
2. L'insegnamento di Gesù	127
2.1. La fonte letteraria	127
2.2. Luoghi dell'insegnamento di Gesù	129
2.2.1. Gesù insegna sul monte	130

2.2.2. Gesù nella sinagoga di Nazaret	132
2.2.3. Gesù insegna in un'altra sinagoga	135
2.3. Il verbo “διδάσκω” nella narrazione	137
2.3.1. Gesù soggetto del verbo “διδάσκω”	141
2.3.2. L'opinione sull'insegnamento di Gesù	142
2.3.3. Gesù insegna con autorità	145
Sintesi	146
3. L'annunzio	147
3.1. La natura dell'annunzio	148
3.2. Il verbo “κηρύσσω” nella narrazione	149
3.3. Gesù araldo	151
3.4. L'annunzio in prospettiva escatologica	156
3.5. L'annunzio oltre Gesù	159
Sintesi	162
4. Il ministero di guarigione	162
4.1. Il verbo “θεραπεύω” nella narrazione	164
4.2. Le guarigioni	167
4.2.1. Le guarigioni nel popolo	167
4.2.2. Le guarigioni mediante la parola	171
4.2.3. Gesù si carica delle nostre malattie	173
Sintesi	176

CAPITOLO QUARTO:**LE FOLLE E LA COMPASSIONE DI GESÙ (Mt 9,36)**

Introduzione	179
1. Il testo	179
1.1. Elaborazione della fonte marciana	180
2. Lo sguardo di Gesù	183
3. Le folle	185
3.1. Il sostantivo «οἱ ὄχλοι»	189
3.1.1. “ὄχλοι”: un termine caratteriale	192
3.1.2. Le folle antagoniste	195
3.1.3. Le folle distinte dai discepoli	199
3.1.4. Le folle nella passione	203
3.2. «Le folle» nell'unità letteraria	206



STUDI E ATTUALITÀ

4. La compassione di Gesù	208
4.1. Avere compassione	210
4.1.1. La compassione: bene messianico ed escatologico	210
4.1.2. La compassione: bene salvifico	212
4.1.3. La compassione: origine di misericordia	213
4.1.4. La compassione: causa della sequela	214
4.2. Compassione per le folle: Mt 9,36	218
5. La condizione delle folle	220
5.1. Il senso del predicato nominale	221
5.1.1. “ἦσαν ἐσκυλμένοι”	223
5.1.2. “καὶ ἐρριμμένοι”	223
5.1.3. “ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα	225
5.1.3.1. Una domanda legittima	226
5.1.3.2. Il tema della conversione	227
5.1.3.3. Il testo di Zc 10,2	228
Sintesi	231

CAPITOLO QUINTO:

LA PAROLA DI GESÙ E I DISCEPOLI (Mt 9,37a)

Introduzione

1. Il testo
 - 1.1. La congiunzione temporale «τότε»
 - 1.2. La sequenza temporale
 - 1.3. Il presente storico “λέγει”
2. La parola di Gesù e la missione dei discepoli
 - 2.1. La formulazione redazionale della proposizione
3. I suoi discepoli
 - 3.1. I discepoli sono di Gesù
 - 3.2. I discepoli della comunità post-pasquale
 - 3.3. Discepoli: termine inclusivo

Sintesi

CAPITOLO SESTO:

LA PREGHIERA PER OPERAI NELLA MESSE (Mt 9,37b-38)

Introduzione

1. La coordinazione del testo

2. La coppia *messe/operai*
 - 2.1. Significato naturale della coppia *messe/operai*
 - 2.2. Significato messianico della coppia *messe/operai*
 - 2.3. La messe del signore
 - 2.3.1. Quale messe?
 - 2.3.2. La messe nella prefazione
 - 2.3.2.1. Proprietà del signore
 - 2.3.2.2. Il binomio *molto/poco*
 - 2.3.2.3. La quantità e la qualità della messe
 - 2.3.2.4. La scarsità degli operai
 - 2.3.2.5. La messe
 - 2.3.2.6. Il ministero dell'annuncio e la messe
 - 2.3.3. La correlazione fra le due metafore
3. Il comando della preghiera
 - 3.1. I discepoli *corpus mixtum*
 - 3.2. Il vocabolario della preghiera
 - 3.3. La preghiera e la missione
 - 3.4. La preghiera e la natura di operai per la messe
 - 3.4.1. Operai per la messe attraverso il Padre
 - 3.4.2. La preghiera al Padre
 - 3.5. Lo scopo della preghiera
 - 3.5.1. Il verbo “ἐκβάλλω”
 - 3.6. L'estensione del comando della preghiera

Sintesi

CAPITOLO SETTIMO:

I DODICI DISCEPOLI E L'EXOUSIA (Mt 10,1)

Introduzione

1. La composizione di Mt 10,1
2. La proposizione circostanziale «καὶ προσκαλεσάμενος»
 - 2.1. L'avvicinamento dei dodici discepoli a Gesù
 - 2.1.1. Continuità tematica
 - 2.1.2. Un intervento di ordine spirituale
 - 2.1.3. L'origine della missione dei discepoli
 - 2.2. Senso cristologico della proposizione circostanziale
 - 2.2.1. Autorevolezza di Gesù sulle tradizioni
 - 2.2.2. Gesù esclusivo per i discepoli



STUDI E ATTUALITÀ

2.2.3. Gesù e la grandezza nel Regno dei cieli

2.2.4. La via della diaconia

Riassumendo

3. I suoi dodici discepoli

3.1. Dimensione escatologica dei «dodici discepoli»

3.2. Vocazione e missione

3.3. Assimilazione nella missione

4. Dono d'autorità

4.1. Le due espressioni «avere autorità/ dare autorità»

4.2. Autorità per i discepoli

4.3. Autorità per la salvezza

4.3.1. A Gadara

4.3.2. La cananea

4.3.3. Un caso impossibile

Sintesi

CAPITOLO OTTAVO:

PROSPETTIVE TEOLOGICHE

1. Dimensione cristologica

1.1. Immedesimazione di Gesù con i discepoli

1.2. Gesù: tra Dio e gli uomini

1.3. Gesù obbediente al Padre

1.4. Teocentrismo nella missione

2. Dimensione ecclesiologica

2.1. Gesù pastore e le folle

2.2. Le folle chiamate alla fede nel Messia

2.3. I discepoli in dialogo con Gesù

2.4. La preghiera per gli operai della messe

3. Dimensione antropologica

3.1. Universalismo

3.2. La comunità cristiana

4. Dimensione escatologica

CONCLUSIONE

1. Sviluppo narrativo della pericope

2. Gesù e i discepoli: interazione di personalità

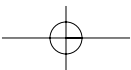
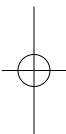
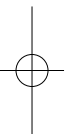
3. Le folle
4. Il *logion* della messe
5. La preghiera al signore della messe
6. I suoi dodici discepoli

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti bibliche
2. Sussidi
3. Commenti
4. Monografie
5. Articoli

APPENDICE

INDICE



SIGLE E ABBREVIAZIONI

abl.	ablativo
acc.	accusativo
agg.	aggiornata
ampl.	ampliata
AncB	The Anchor Bible
AnB	Analecta Biblica
ANT	Antico e Nuovo Testamento
<i>Ant</i>	<i>Antiquitates iudaicae</i>
<i>AsSeign</i>	<i>Assemblées du Seigneur</i>
<i>ATK</i>	<i>Akademia Teologii Katolickiej</i>
Aufl.	Auflage
BCBC	Believers Church Bible Commentary
<i>Bell.</i>	<i>De bello iudaico</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BIP	Biblical Institute Press
<i>BThB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
c.	colonna
cap./capp.	capitolo/ capitoli
CBC	Catholic Biblical Commentary
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
Cf/cf	Confer(endum)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CNV	Centro Nazionale Vocazioni
corr.	corrigée, corrected
CPNT	Commentario Paideia Nuovo Testamento
CSNT	Commenti Spirituali del Nuovo Testamento
CStB	Commenti e Studi Biblici
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento
dat.	dativo
<i>DBdV</i>	<i>Dizionario Biblico della Vocazione</i>
<i>DCBNT</i>	<i>Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,</i>
<i>DEB</i>	<i>Dizionario Enciclopedico della Bibbia</i>
<i>Diak</i>	<i>Diakonia</i>
Diss.	Dissertatio
ebr	ebraico



STUDI E ATTUALITÀ

Ed.	Editrice
ed.	edizione
éd.	édition
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
es.	esempio
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
<i>EvTom</i>	<i>Evangelium Thomae</i>
exc.	excepta
<i>Exp</i>	<i>The Expositor</i>
fr.	francese
Fs.	Festschrift
<i>GCB</i>	<i>Grande Commentario Biblico</i>
gen.	genitivo
<i>GLAT</i>	<i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i>
<i>GLNT</i>	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
GT	Giornale di Teologia
<i>Hen. aeth.</i>	<i>Enoch etiopico</i>
HThKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
IBC	The International Bible Commentary
<i>Ibidem</i>	<i>Stessa opera</i>
ICC	The International Critical Commentary
<i>Idem</i>	<i>Stesso autore</i>
ingl.	inglese
it.	italiano/a
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNT.SS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LAS	Libreria Ateneo Salesiano
LD	Lectio Divina
LEV	Libreria Editrice Vaticana
LNTS	Library of the New Testament Studies
LXX	Settanta
mt.	matthéen(s), matthéenne(s)
n.	numero
NCB	New Clarendon Bible
<i>Neotest</i>	<i>Neotestamentica</i>
NIB	The New Interpreters Bible
NIBC	The New International Biblical Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament

NIVAC	The New International Version Application Commentary
nom.	nominativo
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
n.r.	nota redazionale
NTA	Neutestamentichle Abhandlungen
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTC	New Testament Commentary
NTestC	Il Nuovo Testamento Commentato
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NT.S	Nuovo Testamento. Supplementi
NVB	Nuovissima Versione della Bibbia
orig.	originale
<i>OrSyr</i>	<i>L'Orient syrien</i>
<i>ParVi</i>	<i>Parole di Vita</i>
pers.	persona
PG	MIGNE, J.-P. (ed.), <i>Patrologia graeca</i> , 1-161, Paris 1857-1866.
PIB	Pontificium Institutum Biblicum
PL	MIGNE, J.-P. (ed.), <i>Patrologia latina</i> , 1-221, Paris 1844-1855, 1862-1864.
plur.	plurale
<i>Ps. Sal.</i>	<i>Salmi di Salomone</i>
<i>PSV</i>	<i>Parola, Spirito e Vita</i>
Pub.	Publishing
PUG	Pontificia Universitas Gregoriana
PUL	Pontificia Universitas Lateranensis
PUST	Pontificia Universitas Sancti Thomae
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RdT</i>	<i>Rassegna di Teologia</i>
repr.	reprinted
riv.	riveduta
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica Italiana</i>
<i>RivB.S</i>	<i>Rivista Biblica Italiana Supplementi</i>
<i>rist.</i>	<i>ristampa</i>
<i>RNT</i>	<i>Regensburger Neues Testament</i>
<i>SB</i>	<i>Studi Biblici</i>
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum Analecta
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>Script</i>	<i>Scripture</i>
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
sing.	singolare
SNT	Study of the New Testament
SNTS.MS	Society for the New Testament Studies. Monograph Series
sp.	specially



STUDI E ATTUALITÀ

<i>SP.S</i>	<i>Sacra Pagina Series</i>
spagn.	spagnolo/a
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
Stb	Studi Biblici-EDB
StBi	Studi Biblici-Paideia
<i>StRog</i>	<i>Studi Rogazionisti</i>
<i>StRog.Q</i>	<i>Studi Rogazionisti. Quaderni</i>
ted.	tedesco/a
<i>Test. Levi</i>	<i>Testamento di Levi</i>
<i>Test. Neft.</i>	<i>Testamento di Neftali</i>
<i>Test. Zab.</i>	<i>Testamento di Zabulon</i>
<i>Test XII</i>	<i>Testamenti dei XII Patriarchi</i>
TG.ST	Tesi Gregoriana.Serie Teologia
<i>Th</i>	<i>Theology</i>
tit.	titolo
TM	Testo masoretico
<i>TOB</i>	<i>Traduction Oecuménique de la Bible</i>
<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
TU	Texte und Untersuchungen
<i>TWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
v./vv.	versetto/i
vgl.	vergleiche
<i>Voc</i>	<i>Vocazioni</i>
WBC	World Biblical Commentary
<i>ZKT</i>	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

Testi di Qumran

1QapGen	<i>1Q Apocrifo della Genesi</i>
4Q242	<i>4Q Preghiera di Nebonedo</i>
CD	<i>Documento di Damasco</i>
<i>1QH</i>	<i>Inni</i>
1QS	<i>Regola della Comunità</i>
1QM	<i>Regola della Guerra</i>

Testi rabbinici

<i>Ab</i>	<i>Pirqe abot</i>
<i>Ber</i>	<i>Berakhot</i>
<i>Taan</i>	<i>Ta 'anit</i>
<i>Yom</i>	<i>Yoma</i>

INTRODUZIONE

La redenzione è opera esclusiva di Dio. Egli agisce con autorità sovrana secondo modi e tempi, da lui stabiliti (cf. At 1,6-8), e mediante persone, da lui scelte. La partecipazione degli uomini all'opera della redenzione si manifesta nell'elezione dei patriarchi d'Israele e della loro discendenza (cf. Lc 1,55). Nel corso della storia Dio ha sovente rettificato il proprio intervento a causa dell'infedeltà del suo popolo, con l'unico obiettivo di mantenere le promesse dell'alleanza (cf. Ger 18,1-12). I profeti se ne facevano portavoce con la predicazione e con segni ammonitori nell'intento di rendere Israele *partner* effettivo di Dio nel progetto di salvezza. L'intervento definitivo di Dio si compie con l'invio di Gesù (cf. Eb 1,1), il Figlio amato (cf. Mt 3,17; 17,5). Mediante il sacrificio della propria vita nella morte in croce e la risurrezione dai morti egli ha dato pieno compimento alla volontà del Padre, che vuole salvati tutti gli uomini (cf. 1Tm 2,4).

1. Oggetto della ricerca

Oggetto della presente ricerca è lo studio della pericope Mt 9,35-10,1, collocata nel progetto teologico del primo vangelo, nel momento in cui Gesù associa i discepoli alla propria missione. L'evangelista Matteo¹, cosciente del modo in cui Gesù realizza il piano divino di salvezza, lo testimonia, terminando il vangelo con la missione universale dei discepoli, perché insegnino alle genti ad osservare quanto Gesù ha loro ordinato (cf. Mt 28,19-20).

L'assunzione al piano di salvezza, anticamente significata dall'alleanza di Jhwh con Abramo (cf. Gen 17,4-5), si attua, dunque, nella missione dei discepoli di Gesù. Alla sua scuola essi intraprendono un

¹ L'attribuzione del primo vangelo all'apostolo Matteo è problematica. La tesi accolta è di riconoscere come autore del vangelo un anonimo cristiano giudeo ellenista della seconda generazione (cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Ed. Dehoniane, Roma 1995, 15-17; M. GRILLI, *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2011, 7-10; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, CPNT I/1, Paideia, Brescia 2006, 120-121; J. L. MCKENZIE, "Il vangelo secondo Matteo", in *GCB* 43, Queriniana, Brescia 1973, 903-904; J. P. MEIER, *The vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, repr., Crossroad, New York 1991, 17-25; G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, 1ª rist., EDB, Bologna 1996, 117). L'apostolo Matteo avrebbe composto solamente una collezione di *logia* del Signore (cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Egesi*, I, Ed. Paoline, Roma 1976, 29-32).



STUDI E ATTUALITÀ

cammino di formazione diversa, anche nella forma, da ogni altro discepolato contemporaneo. Scopo principale del loro discepolato, infatti, non è apprendere e diffondere una dottrina, bensì vivere con Gesù e divenirne discepoli, per continuare la sua missione. Ricevono la sua autorità (cf. Mt 10,1) e ne esercitano il potere di liberazione da ogni male mediante la predicazione e l'annuncio del vangelo nella forma dell'evangelizzazione, praticata da Gesù (cf. Mt 4,23; 9,35). La predicazione del vangelo di Gesù Cristo (cf. Mc 1,1; Mt 24,14; 26,13) diviene il modo nuovo della presenza di Dio nella storia. Si compie così la promessa, fatta all'antico popolo dell'alleanza, scelto per essere segno e strumento di salvezza universale. Infatti, come è unico il salvatore degli uomini (cf. 1Tm 4,10) così è unica l'azione di salvezza, resa effettiva secondo i tempi e i luoghi dell'umanità, che i discepoli raggiungono in obbedienza al mandato di Gesù.

La conclusione del vangelo secondo Matteo si apre alla missione di tutti i discepoli di Gesù² sullo stesso stile dei discepoli storici. La missione universale è vocazione tipica di ogni discepolo, che nella comunità cristiana vive e percepisce la perenne presenza di Gesù, secondo la sua promessa di rimanere con i discepoli fino alla fine del tempo (cf. Mt 28,20).

La partecipazione dei discepoli all'autorità di Gesù genera un coinvolgimento, che è frutto della grazia. La comunità cristiana lo implora nella preghiera, rivolta al «signore della messe» secondo la dichiarata volontà di Gesù (9,37-38). È un passaggio obbligatorio, che nel discepolo matura la disponibilità a divenire «operaio» nell'unica missione di salvezza. Il comando della preghiera rivela l'esistenza di una reale conseguenza tra la preghiera al «signore della messe» e la missione, che non si può svolgere senza che il Padre invii «operai» (9,38) sul modello di Gesù. Da lui fluiscono il dono della salvezza e la partecipazione degli uomini alla sua realizzazione storica. Per questo nella tradizione cristiana l'elezione degli apostoli per la missione si compie con la preghiera personale di Gesù (cf. Mc 3,13; Lc 6,12) e secondo i criteri della sua scelta.

² Cf. M. QUESNEL, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique*, Desclée, Paris 1991, 192 fa osservare che la narrazione matteana interpella ogni lettore: «Pour bien montrer qu'il s'agit d'une mission illimitée dans le temps, le narrateur ne raconte pas le retour des missionnaires. Ils sont en quelque sorte envoyés pour toujours. On a sans doute là l'une des expressions les plus remarquables de la relation entre disciples historiques de Jésus et lecteurs du récit de Matthieu, où confusion et distinction sont en tension constante».

Matteo, tuttavia, concepisce la persona di Gesù come inscindibile dalla presenza e dall'attività dei discepoli e ritiene, pertanto, essenziale la loro partecipazione nella mediazione dell'elezione e del dono di quanti sono inviati³ ad annunziare il vangelo del Regno. La preghiera di Gesù⁴ si sviluppa e prende consistenza nell'ordine dato ai discepoli di pregare il «signore della messe, perché mandi operai nella sua messe» (Mt 9,38).

È un indizio di come non si possa concepire alcuna separazione tra il maestro e i discepoli, che anzi sono uniti nella condivisione dell'intercessione presso il Padre per gli operai del Vangelo e nell'unità del ministero d'insegnamento e di proclamazione del Regno dei cieli così da essere investiti dell'autorità di Gesù (cf. 10,1). Incorporati alla sua persona, svolgono la missione in continuità con il suo ministero storico d'insegnamento, di annunzio e di guarigione, divenendo come lui araldi del Regno dei cieli (cf. 10,7). I legami del discepolato gesuano incidono sulla natura stessa dei discepoli, poiché li rendono sostanzialmente conformi a Gesù e, come lui, sono generati dal Padre. L'ordine della preghiera al «signore della messe» è più che un atto di pietà. Esso comporta l'incontro con il Padre e sollecita nel discepolo la disponibilità a vivere al suo servizio per la salvezza universale nella stessa misura di comunione vissuta da Gesù.

Per la prima volta nella storia della rivelazione dei discepoli ricevono l'ordine di intercedere presso Dio per l'invio di coloro che sono designati ad operare nell'ambito della salvezza. Viene posta così in evidenza l'assimilazione dei discepoli alla persona di Gesù nello specifico della sua opera messianica. Essa si pone come origine della loro identità. Il loro ministero diventa manifestazione e strumento della grazia salvifica, perché è la conseguenza pratica della comunione con Gesù non solo nelle opere dell'evangelizzazione ma anche nell'imitazione esistenziale di conformarsi alla volontà salvifica del Padre. A fondamento del ministero dei discepoli e a ragione della loro identità è la partecipazione al processo di presenza di Gesù nel mondo. Come egli proviene dal Padre così i suoi discepoli sono generati dalla preghiera della comunità cristiana, che giunge alla maturità della propria natura nel

³ Lc 10,2 riprende il comando della preghiera nel contesto ristretto dell'invio dei settanta(due) discepoli.

⁴ Matteo è il primo esempio canonico della ricezione della tradizione cristiana (cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 122-130).



STUDI E ATTUALITÀ

rendersi disponibile a collaborare con Gesù affinché tutti gli uomini partecipino dei beni della redenzione.

La preghiera al «signore della messe» riguarda, dunque, l'aspetto qualitativo⁵ degli «operai» così che siano dotati delle caratteristiche tipiche di Gesù per il progetto di salvezza in risposta fedele e consona all'alleanza di Dio con il suo popolo. Segno dell'identità dei discepoli per la missione è il nome nuovo, con cui sono qualificati: «i suoi dodici discepoli» (10,1).

Il ministero dei discepoli ripropone essenzialmente l'opera evangelizzatrice di Gesù e si compie con la sua stessa autorità. Partendo dalle caratteristiche storiche del suo ministero, la pericope si apre alla dimensione universale dell'umanità, bisognosa di guida per giungere a fruire dei beni del Regno dei cieli, acquisiti con la morte e risurrezione di Gesù. Proprio perché il dono della salvezza viene comunicato mediante la predicazione, l'insegnamento e le guarigioni, i discepoli considerano il proprio ministero insito nella volontà del Padre che invia il Figlio come salvatore di tutte le nazioni.

Nella sua essenzialità la pericope propone una sintesi teologica dell'opera della salvezza. La considera nel suo divenire storico, includendovi il ministero dei discepoli. In questa prospettiva la pericope funge opportunamente da introduzione al discorso per la missione, legandolo intimamente all'opera messianica di Gesù e considerandolo un adeguato *vademecum* per la missione sulle orme del maestro verso le genti, presso le quali i discepoli sono inviati.

La presente ricerca si aggiunge all'approfondimento, proposto già nei commenti e nei saggi⁶, che hanno per tema lo studio della prefazione al discorso per la missione. Se ne distingue per l'attenzione alla sua valenza letteraria secondo la redazione matteana. Essa evidenzia, inoltre, che la preghiera al «signore della messe» è opera dei discepoli nella comunità ecclesiale, sempre bisognosa di operai per la messe, perché «siano veramente tali, adeguati al compito loro affidato, in grado di attuare una missione tanto rilevante quanto impegnativa, quella cioè di essere collaboratori dell'opera stessa di Gesù»⁷.

⁵ Cf. R. CANTALAMESSA, «La preghiera per le vocazioni», in CENTRO NAZIONALE VOCAZIONI, *Perché pregare per le Vocazioni*, Ed. Rogate, Roma 1994, 45.

⁶ Per una bibliografia aggiornata cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 17-30.

⁷ P. TREMOLADA, «Rogate ergo Dominum messis», *Voc* 9(1992), 11.

2. Articolazione della ricerca

La ricerca si sviluppa in otto capitoli e in una conclusione. Il *Capitolo Primo* si compone di tre sezioni. Nella prima si propongono in modo sintetico le varie tipologie della strutturazione del vangelo secondo Matteo, per situare la pericope 9,35-10,1 nel suo tessuto narrativo. Nella seconda se ne evidenzia il ruolo di prefazione al discorso missionario (10,5-11,1), mentre nella terza sezione si raccolgono i contributi degli esegeti sull'introduzione al discorso per la missione. Infine si formulano le osservazioni, che definiscono lo *status quaestionis*, tracciando le linee della presente ricerca, che segue il metodo della storia della redazione (*Redaktionsgeschichte*).

Il *Capitolo Secondo* ritaglia l'unità letteraria di Mt 9,35-10,1 dall'insieme compositivo della prefazione (9,35-10,4), ne propone la struttura letteraria nella forma concentrica e la funzione retrospettiva e prospettiva secondo il ministero di Gesù e il discorso per la missione.

Individuata l'unità letteraria in sé e nell'articolazione del racconto evangelico, si propone l'esegesi della pericope. Il *Capitolo Terzo* presenta «Il ministero di Gesù» (9,35) nella sua triplice forma di annuncio, insegnamento e guarigione. Il *Capitolo Quarto* si sofferma sulla compassione di Gesù (9,36) come reazione allo stato deprecabile delle folle. Il *Capitolo Quinto* raggiunge il centro letterario della struttura concentrica e si sofferma sulla relazione tra Gesù e i discepoli (9,37a). Mi sembra utile, in questo contesto, rilevare la sequenza dei *verba affectuum* come elemento letterario e narrativo, che conferma l'unità letteraria della prefazione nella coordinazione dei personaggi, coinvolti nella preghiera per gli «operai della messe» nel contesto della missione.

Nel *Capitolo Sesto* (9,37b-38) si studia il *logion della messe* nelle sue componenti: la messe, gli operai e il signore della messe. Particolare attenzione è data all'ordine di pregare «il signore della messe» per discernere il senso dell'invio di operai, domandati nella preghiera di intercessione.

Il *Capitolo Settimo* si sofferma sull'identità dei discepoli di Gesù riconosciuti come «i suoi dodici discepoli». Ricevono autorità specifica per il ministero della missione. La formulazione letteraria e il contenuto tematico del v. 10,1 focalizzano che la missione del discepolo si svolge in continuità con la missione di Gesù e che il discepolo fruisce della capacità terapeutica come segno della regalità di Dio, la cui presenza libera gli uomini da ogni altra dominazione perversa.



STUDI E ATTUALITÀ

Al termine di ogni capitolo propongo una sintesi, per evidenziare il legame narrativo tra le parti dell'unità letteraria. Anche nel *Capitolo Ottavo*, l'ultimo, tratteggio delle prospettive di teologia biblica secondo gli orientamenti esegetici della pericope.

La *conclusione*, infine, sviluppa una sintesi, che concorre a delineare le connessioni di collaborazione nella missione salvifica, della quale i primi operai sono i discepoli storici di Gesù. Ne ripropongono la missione ed agiscono con la medesima autorità perché provengono dal Padre che li ha inviati.

CAPITOLO PRIMO

L'UNITÀ LETTERARIA MT 9,35-10,1
NELL'ESEGESI CONTEMPORANEA

Introduzione

La pericope Mt 9,35-10,1 si distingue nel contesto del racconto evangelico per le caratteristiche letterarie della composizione e per la tematica svolta. Costituisce la prima parte della prefazione (9,35-10,4) al discorso per la missione (10,5-11,1) e, rispetto alla sua breve estensione, è sorprendentemente ricca di personaggi¹: sono Gesù, i discepoli e i dodici discepoli, le folle e il signore della messe. Tutti sono considerati nella loro natura individuale e nelle reciproche relazioni. Gesù è l'unico soggetto attivo delle proposizioni principali e reggenti. La sua azione e quella dei discepoli sono finalizzate ad annunciare a Israele (cf. 10,5), e contestualmente a tutte le genti (cf. 28,20), il vangelo del Regno (cf. 24,14; 26,13). Quanto Gesù compie per natura, i discepoli lo realizzano in conseguenza della preghiera, rivolta al «signore della messe».

La pericope si distingue da una seconda prefazione al discorso per la missione e da essa differisce per il genere letterario e per il soggetto. La seconda prefazione, infatti, si distingue per essere un elenco di nomi (10,2-4) e suo soggetto logico sono i nomi dei «dodici apostoli» (τὰ δώδεκα). Le due prefazioni compongono un'unità di transizione, come due pannelli, dove l'invio dei dodici apostoli corrisponde al bisogno morale delle folle evidenziato nei vv. 9,35-38². La composizione imposta la missione, ponendosi come ponte tra la sezione degli insegnamenti e delle opere di Gesù (5,1-9,35) e le istruzioni ai discepoli (10,5-42)³.

¹ Uso il termine nel suo senso estensivo di persona (cf. N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli. Vocabolario della Lingua Italiana*, 12^a ed., Zanichelli, Bologna 1996, 1286), che agisce nella pericope secondo le relazioni, stabilite dai legami grammaticali e letterari.

² Cf. R. B. GARDNER, *Matthew*, BCBC 10, Herald Press, Scottsdale Pennsylvania - Waterloo Ontario 1991, 166: «The various pieces are joined to produce a story with two panels, in which the commissioning of the twelve in 10,1-4 responds to the need described in 9,35-38».

³ Cf. J. D. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, SP.5 1, The Liturgical Press, Collegeville 1991, 137: «The setting (9,35-10,4) that Matthew constructed for the mission discourse, serves as a bridge between the display of Jesus' power in chps 8-9 and his instructions to those who share his mission in chapter 10».



La narrazione è ad una svolta. Gesù, che ha giocato il ruolo di primo piano, ora condivide con i discepoli la propria visione su Israele e li invita a pregare «il signore della messe, perché mandi operai per la sua messe» (9,38). I dodici discepoli diventano soggetti attivi. E sono denominati con la nuova locuzione «i suoi dodici discepoli» (10,1). Questa discontinuità è in funzione della missione. Fatto singolare è che Gesù, dopo aver inviato i discepoli, prosegue da solo la missione, recandosi nelle città ad insegnare e ad annunziare il regno di Dio (cf. 11,1), giustificando che durante la sua vita terrena egli solo è «il maestro legittimo»⁴. La partenza in missione dei discepoli non avviene se non al termine del vangelo, quando Gesù in pienezza d'autorità li invia a tutte le nazioni del mondo (cf. 28,18-20). Egli sarà sempre con loro. La sua indefettibile presenza li rende capaci di compiere la missione universale, nella quale sono perennemente coinvolti. La conclusione aperta del vangelo si sporge naturalmente sulla vita della comunità cristiana⁵, per la quale esso è stato scritto e alla quale rivela la natura della sua vocazione in essenziale unione con la missione di Gesù Signore.

1. La strutturazione del vangelo secondo Matteo

Il titolo del presente capitolo e la presentazione tematica della pericope usano una terminologia, tratta dalla linguistica, che considera il testo come un'entità unitaria e strutturata della comunicazione⁶. Il termine stesso *testo* (dal latino *textum* = intessuto⁷) indica che l'opera scritta si compone di elementi, collegati tra loro, per comunicare il messaggio, che mediante le loro intrinseche relazioni l'autore si è proposto di trasmettere. Ogni testo comporta una struttura, che usualmente si defini-

⁴ J. P. MEIER, *The vision of Matthew*, 47, nota 4.

⁵ Un largo consenso fra gli studiosi permette di accreditare l'origine del vangelo in «ambiente siriano» (U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 116) per una comunità ecclesiale degli anni 80-85 d.C. (cf. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu. Pour une histoire de Jésus 2*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 206) in «crisi di identità» (S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Ed. Dehoniane, Roma 1995, 31) a causa di una svolta di natura interculturale per la compresenza di giudei e gentili, e per la ridifinizione del suo ministero (cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 109-114).

⁶ Per una presentazione della teoria del testo cf. W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, StB 16, 1^a ed., 1^a rist., EDB, Bologna 1991, 21-43.

⁷ Cf. N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli*, 1853s.

sce come «l'insieme delle relazioni tra gli elementi di un sistema, relazioni che collegano gli elementi tra di loro, [...] o la somma delle relazioni tra gli elementi del testo»⁸.

Il testo, considerato nel suo insieme significativo, è strutturato per parti coerenti secondo il ritmo e l'intreccio della trama. Stabilire la struttura di un'opera scritta concorre a comprenderne il significato. Di conseguenza il vangelo secondo Matteo, in quanto opera scritta, viene studiato nell'intento di conoscerne il piano generale, che prende corpo nella rete delle sue sezioni e sequenze narrative. Ciò dispone il lettore a meglio precisare le articolazioni delle singole pericopi e a comprenderne il messaggio teologico⁹. Infatti «dalla strutturazione di un testo dipende anche necessariamente la sua comprensione teologica e non solo sul piano dell'intero Vangelo, ma anche delle sue singole parti»¹⁰.

Nel definire la struttura del vangelo secondo Matteo, ancora oggi «la ricerca mostra un aspetto molto caotico»¹¹ e tra gli studiosi «non c'è unanimità nell'indicarla»¹². In realtà «molti studiosi sono dell'avviso che il vangelo secondo Matteo, come gli altri libri del N.T., sia stato redatto senza alcuna strutturazione rigida. [...] Lo dimostra la stessa molteplicità delle divisioni, proposte dagli esegeti in base ai criteri più svariati»¹³. Opportunamente R.T. France annota che riconoscere una qualsiasi forma di strutturazione letteraria dipende più dagli interpreti¹⁴ che dall'autore¹⁵. A. Mello si aggiunge in sintonia di pensiero e, riferendosi all'introduzione della TOB, afferma: «A partire da queste evidenti ca-

⁸ W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*, 24-25.

⁹ Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli. Commento Sinottico*, II, 7^a ed., Ed. Messaggero, Padova 2001, 60; N. DI BIANCO, *La strategia narrativa del Vangelo secondo Matteo. Il ruolo dei personaggi*, Diss. exc., Ed. PUL, Roma 2000, 19.

¹⁰ G. MICHELINI, «La struttura del Vangelo secondo Matteo. Bilancio e prospettive», *RivB* 55(2007), 313.

¹¹ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 39.

¹² M. GRILLI, *Scriba*, 12; cf. anche D. R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel: A study in Literary Design*, JSNT 31, The Almond Press, Sheffield 1988, 54.

¹³ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 60.

¹⁴ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, NICNT 1, W.B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan - Cambridge, 2007, 2: «Any proposed outline of the gospel is thus imposed by the interpreter, not dictated by the author»; G. MICHELINI, «La struttura del Vangelo», *RivB* 55(2007), 325-329 ritiene che la strutturazione di un testo letterario è «sì e no» un'opera arbitraria.

¹⁵ Il termine «autore», riferito allo scrittore del vangelo secondo Matteo, indica lo «scrittore sacro».



STUDI E ATTUALITÀ

ratteristiche di stile, il lettore cerca di operare dei raggruppamenti più vasti. Ma allora non è più Matteo che lo esige, è il lettore che lo propone». Continua: «In altre parole, lo esige la lettura, che è un atto di ri-organizzazione, di ri-conoscimento del testo»¹⁶.

In generale la ricerca¹⁷ sulla strutturazione del vangelo secondo Matteo può essere ricondotta ai seguenti cinque modelli¹⁸:

a. *Strutturazione geografica*. La via diretta per giungere alla struttura del vangelo è seguirne la narrazione nella trama degli episodi. È stato il modo classico di una lettura, che equiparava la narrazione dei fatti alla trama della vicenda. Se ne deduce che i sinottici inquadrano la storia di Gesù in uno schema a carattere geografico e cronologico quasi identico. Considerano la vita di Gesù divisa in tre fasi: dalla nascita alla vita pubblica, la predicazione del vangelo in Galilea e gli eventi in Gerusalemme legati alla sua morte e risurrezione. Secondo un'espressione di M. Kähler, sebbene un po' esagerata, «i vangeli sono il racconto della passione con un'ampia introduzione»¹⁹. Probabilmente questa impostazione bio-geografica va attribuita alla redazione marciana, basata sullo svolgimento sostanzialmente storico dei fatti, come appare anche nel discorso kerygmatico, pronunciato da Pietro in casa del centurione Cornelio (cf. At 10,34-43). Matteo ha seguito lo stesso schema, arricchendolo il racconto con materiale letterario a lui proprio.

In realtà accogliendo la trama del racconto come criterio interpretativo, si perviene a delineare semplicemente la *biografia* di Gesù. Nei suoi limiti questa metodologia interpretativa conferma che esiste una traccia minima da poter seguire in una prima lettura. La teologia, che ne

¹⁶ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Ed. Qiqajon, Bose 1995, 27.

¹⁷ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo come racconto teologico. Analisi delle sequenze narrative*, SBFA 30, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1990, 17 ricorda i maggiori autori, che si sono dedicati a studiare la struttura del Primo vangelo: B. W. Bacon (1918;1930), D. R. Bauer (1988), O. S. Brooks (1981), H. J. B. Combrink (1983), B. R. Doyle (1988), J. Fenton (1959), H. Frankemölle (1974), P. Gaechter (1965), D. W. Gooding (1978), H. B. Green (1968), H. M. Humphrey (1977), E. Krentz (1964), J. D. King-sbury (1973, 1975, 1986), X. Léon-Dufour (1965), C. H. Lohr (1961), J. Murphy- O'Connor (1975), F. J. Matera (1987), F. Neiryck (1987, 1988), L. Ramaroson (1974), R. Riesner (1978), Ph. Rolland (1972), O. D. Via (1980), W. Wilckens (1985).

¹⁸ Cf. G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, 42-68.

¹⁹ Citato da A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 24.

deriva, è quella di un «viaggio teologico»²⁰ verso Gerusalemme per approdare in Galilea e continuare fino agli estremi confini della terra (cf. Mt 28,19).

b. La *divisione pentepartita* è stata messa in opera da B. W. Bacon²¹, valorizzando le capacità letterarie organizzative di Matteo. Ha osservato che una forma di linguaggio si ripeteva regolarmente al termine di alcuni discorsi: «Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1)²². Ha trasformato, quindi, «la banale osservazione di quello che veniva considerato un ovvio alternarsi di narrazione e di discorsi, in un importante spunto per comprendere il piano di Matteo»²³. Lo ha articolato in cinque libretti, distinti dalla ripetizione della frase stereotipa, e ha dato origine alla coordinazione di cinque serie di discorsi e racconti. Il vangelo risulterebbe così strutturato sul modello della *Tora*: cinque libri, composti ciascuno da uno dei cinque discorsi, seguiti da una parte narrativa²⁴. «Ne risulta un “pentateuco cristiano”, in cui Gesù svolge il ruolo del nuovo e definitivo rivelatore della legge e della volontà di Dio»²⁵. Si sviluppa la correlazione fra Mosè guida del popolo d’Israele, e Gesù guida del vero Israele, con i temi correlativi al principio ermeneutico della tipologia cristologica ed ecclesiologica. A questo complesso letterario si sarebbero aggiunti un «prologo» (1-2) e un «epilogo» (26-28), giungendo a comporre sette sezioni, che oltretutto è un numero preferito da Matteo²⁶.

Questo modello²⁷ presenta degli elementi interessanti, ma anche dei

²⁰ G. MICHELINI, “La struttura del Vangelo”, *RivB* 55(2007), 331.

²¹ B. W. BACON, “The Five Books”, *Exp* 8(1918), 56-66. Lo studio si basa su una precedente ricerca di J. C. Hawkins.

²² Per la funzione strutturante di questa espressione cf. T. J. KEEGAN, “Introductory Formulae for Matthean Discourse”, *CBQ* 44(1982), 415-430.

²³ G. MICHELINI, “La struttura del Vangelo”, *RivB* 55(2007), 317.

²⁴ Cf. G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, 52-68, mentre A. LANCELLOTTI, *Matteo*, NVB 33, 3^a ed., Ed. Paoline, Roma 1981, 9-12 ritiene che la sezione narrativa preceda la sezione didattica.

²⁵ G. BOSCOLO, *Chi è Gesù per Matteo? Una risposta attraverso il verbo greco «pro-sérchomai»*, Ed. Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2009, 41.

²⁶ La genealogia è costruita su tre serie di quattordici generazioni (1,1-17), sette sono le parabole (13,1-52) e sette le invettive contro gli scribi e i farisei (23,1-36).

²⁷ Vi si ispirano con qualche modificazione P. GAECHTER, *Das Matthäusevangelium*, Tyrolia, Innsbruck-Wien- München 1963; P.-E. BONNARD, *L’Évangile selon Saint Matthieu*, CNT 1, 2^e éd., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1970; J. L. MCKENZIE, “Il vangelo secondo Matteo”, in *GCB* 43, Queriniana, Brescia 1973, 899-968;



limiti. La denominazione di «prologo» e «epilogo» è un'accomodamento ad una strutturazione predefinita più che corrispondere alla natura delle sezioni nello svolgimento della narrazione. Difficilmente gli eventi ivi narrati, sono da ritenersi periferici. «Il presupposto concernente la “nuova Tora” – afferma M. Grilli – si rivela essenzialmente fuorviante, perché il Vangelo come “nuova legge” coglie semmai soltanto uno degli aspetti del Primo Vangelo e neanche il più importante»²⁸. La tipologia «nuovo-vecchio-Sinai» e «nuovo-antico Mosè»²⁹ nel senso di una *teologia di sostituzione*³⁰ non corrisponde alla personalità di Gesù, che piuttosto non proclama una nuova legge (cf. 5,17-20) e non si oppone all'ideale religioso giudaico (cf. 23,2-3), anzi lo radicalizza (cf. 5,18.22.28.32.34.39.44). Nel vangelo, inoltre, sono redatti altri discorsi (cf. 11,7-19; 12,25-37; 20,1-16; 21,28-44; 22,1-14; 23,1-36) senza che siano indicati dalla stessa clausola conclusiva.

c. Il *modello strutturale marciano*, proposto da J. D. Kingsbury³¹ e seguito da un numero sempre maggiore di studiosi³², ritiene che Matteo segua la trama narrativa del vangelo di Marco. Individuata una forte cesura nell'espressione: «Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς» (4,17; 16,21), la ritiene un segno strutturante della narrazione. Da qui la conclusione che il Primo vangelo si compone di due parti principali: l'opera e la predicazione di Gesù in Galilea (cf. 4,17-16,20) e il suo cammino a Gerusalemme per affrontare la passione (cf. 16,21-28,20). A queste due sezioni si aggiunge la sequenza (cf. 1,1-4,16) quale introduzione a soggetto,

H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund*, Verlag Aschendorff, Münster 1974; A. LANCELLOTTI, *Matteo*, NVB 33, 3^a ed., Ed. Paoline, Roma 1982; O. da SPINETOLI, *Matteo. Il vangelo della Chiesa*, CStB, Ed. Cittadella, Assisi 1983; G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, 52-68. Per una lista più completa di autori cf. D. R. BAUER, *The Structure*, 151-152, nota 15.

²⁸ Citato da G. MICHELINI, “La struttura del Vangelo”, *RivB* 55(2007), 317.

²⁹ D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh 1993.

³⁰ G. MICHELINI, “La struttura del Vangelo”, *RivB* 55(2007), 318.

³¹ J. D. KINGSBURY, “The Developing Conflict”, *CBQ* 49 (1987), 57-73.

³² Cf. R. B. GARDNER, *Matthew*, BCBC 10, Press, Scottdale Pennsylvania - Waterloo Ontario 1991; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I/1-2, Herder, Freiburg - Base - Wien 1986-1988; M. GRILLI, *Scriba*, EDB, Bologna 2011; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKKNT, I-IV, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1985-2002; L. SA-BOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I-II, Ed. Paoline, Roma 1976-1977; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, Echter, Würzburg 1985; A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT 1, F. Pustet, Regensburg 1986; R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, NICNT 1, W.B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan - Cambridge, 2007; D. R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel*, The Almond Press, Sheffield 1988.

dando così al vangelo una divisione tripartita³³. Alla base di questa strutturazione vi sono i canoni della *critica narrativa*³⁴, per la quale la narrazione determina la composizione del testo. Temi centrali risultano essere l'annuncio del regno di Dio e il mistero di morte e risurrezione di Gesù. La priorità narrativa della sua persona porta a denominare *crisialogico*³⁵ questo modello strutturale.

L'importanza, attribuita alla cesura strutturante per fondarvi la trama del vangelo, sembra eccessiva. Pur importante, l'espressione, che compare solo due volte (cf. 4,17; 16,21), da sola non riesce a rendere bene lo sviluppo del racconto, sicuramente più articolato e complesso che non quello prospettato dalla progressione di tre fasi di eventi³⁶. «Il parallelismo tra l'annuncio di Giovanni Battista, 3,2, e quello di Gesù, 4,17, impedisce di collocare una tale cesura, che separa la missione dei due protagonisti che anche nel seguito del vangelo si sviluppa in modo simmetrico pur nella sua specifica rilevanza»³⁷.

d. Un quarto orientamento si caratterizza per l'attenzione alla "*struttura chiastica*" del vangelo³⁸. Essa viene enucleata nella sua simmetria dal discorso parabolico, che divide in due parti parallele e corrispondenti le sezioni narrative e discorsive del vangelo. La metodologia proviene dalla *critica letteraria* e valorizza temi e tipologie linguistiche, trascurando la continuità narrativa. J. C. Fenton³⁹ è stato il primo esegeta a proporre questa divisione del vangelo secondo Matteo. L'ipo-

³³ Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 61.

³⁴ Cf. D. B. HOWELL, *Matthew's inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the first Gospel*, JSNT SS 42, JSOT Press, Sheffield 1990, 292.

³⁵ Cf. B. R. DOYLE, "Matthew's intention", *RB* 95(1988), 34-54 afferma «The structure of the Gospel is more like the flowing lines of a symphony than the fixed girdes supporting a building». La proposta di B. R. Doyle è che «the Gospel of Matthew has been planned from an ecclesiastical perspective (37). [...] The ecclesiastical thrust of Matthew is clear and deliberate, and can provide a convincing *raison d'être* for the Gospel and its structure» (53).

³⁶ Cf. G. MICHELINI, "La struttura del Vangelo", *RivB* 55(2007), 331.

³⁷ R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1982, 17.

³⁸ Cf. F. ELLIS, *Matthew*, Liturgical Press, Collegeville 1974; B. COMBRINK, "The Structure of the Gospel of Matthew", *TynB* 34(1983), 61-90; G. G. GAMBA, *Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura*, I-II, LAS, Roma 1998-2006; D. A. HAGNER, *Matthew*, Word Books, Dallas 1993; A. MELLO *Evangelo secondo Matteo*, Ed. Qiqajon, Bose 1995; H. B. GREEN, *The Gospel according to Matthew*, NCB, Oxford University Press, Oxford 1987 per il quale il centro della struttura si trova nel cap. 11, metodologia criticata da D. R. BAUER, *The Structure*, 39-40.

³⁹ J. C. FENTON, "Inclusio and Chiasmus in Matthew", *SE* 4(1959), 174-179.



STUDI E ATTUALITÀ

tesi è stata ripresa da C. H. Lohr⁴⁰, che come base strutturale adotta l'alternanza tra discorso e narrazione secondo lo schema seguente:

Narrazione	Discorsi
1-4 <i>Nascita e inizi</i>	
	<i>Beatitudini e ingresso nel regno</i> 5-7
8-9 <i>Autorità e sequela</i>	
	Discorso di missione 10
11-12 <i>Rigetto da parte di questa generazione</i>	
	<u>Parabole del regno</u> 13
14-17 <i>Riconoscimento da parte dei discepoli</i>	
	Discorso per la comunità 18
19-22 <i>Autorità e sequela</i>	
	<i>Guai. Venuta del Regno</i> 23-25
26-28 <i>Morte e risurrezione</i>	

I biblisti hanno rilevato i risultati positivi di questa strutturazione, quali: la migliore individuazione delle interconnessioni tra sequenze e pericopi del Vangelo di Matteo e la sottolineatura degli innegabili legami tra le varie sezioni. A ben guardare, però, la *struttura chiastica* postula un'eccessiva soluzione di continuità tra due (presunte) parti del testo. Molte relazioni tra le sezioni narrative e discorsive sono tenui, come ad esempio tra la sezione dei miracoli (8-9) e la notevole varietà del materiale presente nella sezione dei capp. 19-22 o tra il discorso missionario (10,5-42) e quello ecclesiale (18,1-19,1)⁴¹.

Sul piano teologico il modello chiastico ritiene che il vangelo sia un racconto sul rifiuto di Cristo nella sua qualità di Messia, dopo che ha risposto alle attese d'Israele, come è espresso nella prima parte. Il rifiuto d'Israele porta alla sua sostituzione con la Chiesa, nuovo e vero Israele. «Ma proprio tale teologia [...] è invece tutta da dimostrare», afferma G. Michellini⁴². Inoltre la parte debole del modello è la sua soggettività, perché la probabilità di trovare false corrispondenze in Matteo è particolarmente elevata. «La lingua matteaana è in gran parte stereotipata. Vi sono numerose frasi o singole parole che si ripetono: di conseguenza è

⁴⁰ C. H. LOHR, "Oral Technique in the Gospel of Matthew", *CBQ* 23(1961), 403-435.

⁴¹ Cf. G. BOSCOLO, *Chi è Gesù*, 40.

⁴² G. MICHELINI, "La struttura del Vangelo", *RivB* 55(2007), 319.

difficile valutare effettivamente i rapporti all'interno del vocabolario»⁴³.

e. *Modelli da approcci sincronici*. Un'attenzione agli studiosi, che applicano metodi diversi tra loro: *retorica, narrativa e strutturalismo*⁴⁴. Si nota la tendenza a non dividere il testo, coscienti della difficoltà di articolare uno schema per il vangelo secondo Matteo. Eppure la divisione di un testo è connaturale alla sua lettura e comprensione, soprattutto i testi della Scrittura, che la comunità cristiana ha almeno diviso per la lettura pubblica, dando prova di una seppur minima comprensione strutturale. L'esitazione di tali studiosi nel rintracciare una struttura è una conferma della ricchezza, impressa al vangelo dal suo autore, la cui libertà compositiva non può essere incapsulata e ridotta a uno schema preconstituito. In pratica la natura di ogni testo scritto esige attenzione ai legami grammaticali, logici e narrativi. Essi sono principio fondamentale della narrazione, non devono essere facilmente dismessi⁴⁵.

2. La prefazione al discorso per la missione

Le correnti ermeneutiche riconoscono la particolarità del brano Mt 9,35-10,4 che funge da cerniera fra la sezione delle opere di Gesù (8-9,34) e le disposizioni per la missione (10,5-11,1). U. Luz esprime un orientamento condiviso: «I capp. 8s vanno insieme con il precedente discorso della montagna (5-7) come dimostra l'inclusione 4,23/9,35. Il discorso della missione (10,5-42) si lega direttamente ad entrambi»⁴⁶. È riconosciuta, in particolare, la funzione strutturale del v. 9,35, che forma un'inclusione⁴⁷ con il v. 4,23, dando corpo a una sezione lettera-

⁴³ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 41.

⁴⁴ Cf. F. J. MATERA, "The Plot of Matthew's Gospel", *CBQ* 49(1987), 233-253; N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1990; D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story*, JSOT Press, Sheffield 1990; WEREN W. J. C., "The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal", *Bib* 87(2006), 170-199.

⁴⁵ Cf. G. MICHELINI, "La struttura del Vangelo", *RivB* 55(2007), 332.

⁴⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 40.

⁴⁷ Per inclusione intendo «il procedimento letterario che consiste nel racchiudere un'unità letteraria tra due parole o frasi uguali o equivalenti» (F. F. SERRANO, L. A. SCHÖKEL, *Dizionario terminologico della scienza biblica*, Borla, Roma 1981, 43). F. NEIRYNCK, "Matthew 4,23-5,2 and the Matthean composition of 4,23-11,1", in D. DUNGAN, *The interrelations of the Gospels*, BETL 95, University Press, Leuven 1990, 23-46 preferisce parlare di «ripetizione». J. C. ANDERSON, *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*, JSNT.SS 91, JSOT Press, Sheffield 1994, 11-25 studia le origini della forma letteraria dell'inclusione.



STUDI E ATTUALITÀ

ria, nella quale si evidenziano i caratteri tipici della persona di Gesù: maestro per la sua dottrina (cf. 5,1-7,29) e salvatore per le guarigioni, che opera (cf. 8,1-9,34). È un racconto questo, che l'autore ha voluto tenere assieme. Afferma A. Leske⁴⁸: «È intenzione dell'autore mettere in luce come si sviluppa l'annuncio della *buona notizia*, iniziando con la presentazione di Gesù come Messia e proseguendo con la preparazione della sua missione».

La natura della pericope è stata riconosciuta come prefazione al discorso per la missione, poichè nella condizione delle folle ne delinea la ragione dell'intervento, nel *logion* della messe propone la partecipazione della comunità cristiana e nell'elenco dei dodici apostoli designa gli incaricati della missione. La tematica, pur essendo sostanzialmente unitaria, evidenzia la volontà di riunire movenze di simboli eterogenei: il gregge e la messe, e temi letterari compositi: l'itineranza di Gesù, la sua personale interpretazione di degenerazione morale delle folle, la sproporzione di forze tra la messe e gli operai, l'appello ai discepoli per la preghiera al signore della messe e il dono dell'autorità ai discepoli su spiriti impuri e malattie.

La composizione redazionale intende piegare tematiche e simbolismi allo sviluppo della narrazione, creando un contesto specifico per situare la missione dei discepoli all'interno della missione di Gesù. All'orizzonte del racconto ci sono i discepoli. Ne sono anzi interpellati e, per la prima volta, agiscono da personaggi attivi e sono sollecitati a interessarsi delle folle e alla soluzione dei loro disagi.

Il genere letterario concorda con la natura della pericope come prefazione al discorso tanto che è prassi comune ritenerla parte della sequenza, alla quale esso appartiene (cf. 9,35-11,1). N. Casalini esprime un orientamento ben accolto, affermando: «Il fatto che l'autore riassume l'attività di Gesù in 11,2-5 e non prima, sembrerebbe dare ragione a coloro che vorrebbero estendere l'unità narrativa fino a 11,1 aggiungendovi "il discorso d'invio in missione" (9,35-10,42). In questo caso ci troveremmo di fronte ad un'unica unità narrativa composta di quattro sequenze: 3,1-4,25; 5,1-7,29; 8,1-9,34; 9,35-11,1 in cui egli presenta l'annuncio del regno dei cieli iniziato da Giovanni (3,2), continuato da Gesù (4,17) in parole e opere, e da lui affidato come compito ai dodici

⁴⁸ A. LESKE, "Matthew", in *IBC*, The Liturgical Press, Collegetown 1998, 1256: «The author's concern is to present the Good News as it unfolds, so he begins with the announcement of Jesus as Messiah and his preparation for his mission».

che si è scelto (10,1)»⁴⁹. La conclusione dell'unità narrativa ripropone la persona di Gesù come unico evangelizzatore (cf. 11,1) così da considerare la missione dei discepoli una «componente della *imitatio Christi*»⁵⁰.

3. L'interpretazione della pericope Mt 9,35-10,1

La prefazione al discorso per la missione è oggetto di studio nei commentari del vangelo secondo Matteo. Ogni autore la considera secondo criteri di lettura diversificati, che si giustificano perché alla prefazione non viene riconosciuta la natura di unità letteraria. Si assiste così ad un mosaico di interpretazioni, che si lasciano condurre dal senso dei lessemi piuttosto che dalla specificità del brano. Dando uno sguardo alla produzione letteraria degli ultimi anni sulla pericope si possono cogliere i seguenti orientamenti esegetici:

3.1. La funzione strutturale e narrativa della pericope. Nonostante la varietà dei metodi di strutturazione del Primo vangelo, la pericope viene intesa come prefazione al discorso per la missione⁵¹ e viene ritenuta parte della sezione, che esso compone (cf. 9,35-11,1). La maggioranza degli autori commenta la pericope all'interno della composizione di 9,35-38 senza una specifica ragione, benché alcuni notino la corrispondenza terminologica tra il v. 9,35 e 10,1⁵² e la particolarità del genere letterario proprio dell'elenco dei dodici apostoli (10,2-4), che sembra essere piuttosto una parentesi assertiva.

La particolare natura riassuntiva del v. 9,35 unisce questo versetto

⁴⁹ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 34.

⁵⁰ W. D. DAVIES, C. D. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, I, ICC 25, T&T Clark, Edinburgh 1988, 411: «Missionary activity is part of the *imitatio Christi*».

⁵¹ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1948, 191-195.

⁵² Cf. P.-E. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 140-143; C. BROCCARDO, «È sufficiente per il discepolo essere come il maestro», *ParVi* 53(2008), 25-31; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, HThKNT I/1, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1986, 351; F. MARTIN, «The Image of Shepherd», *ScEs* 27(1975), 261-301; B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Pour une histoire de Jésus 2, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 113; H. J. VENETZ, «Bittet den Herrn der Ernte», *Diak* 11(1980), 148-161; D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, JSNT.SS 38, 71-82.



STUDI E ATTUALITÀ

alla sezione precedente delle opere del Messia (8,1-9,34). La sua ripresa viene interpretata come occasione per dare inizio al ministero dei discepoli, concepito come ausiliario e continuativo del ministero di Gesù. Egli ha creato tra le folle un forte interesse per l'ascolto della sua parola e per essere liberati da ogni tipo di malattia. I discepoli potranno completare il suo ministero di annuncio e di guarigione.

Il v. 9,35 svolge anche la funzione di formare un'inclusione narrativa con il v. 4,23. Allarga l'orizzonte dell'azione di Gesù e costituisce una cornice⁵³ al racconto, che comprende la sezione della parola e delle opere del Messia (cf. 4,23-9,35). Diviene un indice narrativo rilevante, in riferimento con la prima parte dell'inclusione, permettendo il passaggio dalla relazione di Gesù con le folle (4,23-9,35) a quella con i discepoli (9,35-10,4) come «una porta che chiude una stanza e ne apre un'altra»⁵⁴.

I vv. 9,35-38 uniscono la missione della Chiesa a quella di Gesù e la identificano nell'annuncio del Regno dei cieli e nella cura per l'uomo (9,35)⁵⁵. L'attenzione è rivolta ai Dodici così che il discorso per la missione è introdotto dal ricordo della loro istituzione e dall'elenco dei loro nomi. Essi prolungano la missione di Gesù, loro affidata mediante la partecipazione alla sua autorità. Se in Marco essi sono legati al destino di Gesù, in Matteo la loro unione con il maestro si manifesta nella «uguaglianza dei compiti e del ministero»⁵⁶. La continuità è indicata dalle espressioni parallele a proposito del ministero della predicazione e delle guarigioni (9,35/10,1.7), che Gesù e i suoi discepoli svolgono in tempi successivi.

3.2. Il contenuto della pericope. Il brano comporta due aspetti il ministero di Gesù (9,35) e la condizione di Israele espressa mediante la metafora pastorale (9,36) e la metafora agreste (9,37-38).

Le peregrinazioni di Gesù non sono proposte come un «modello di itineranza»⁵⁷, perché il testo pone l'accento sull'evangelizzazione. Matteo distingue l'insegnamento di Gesù, che ha luogo nelle sinagoghe,

⁵³ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 227-247; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 267.

⁵⁴ W. D. DAVIES, C. D. ALLISON, *A Critical*, II, 1991, 143: «9,35-10,4 is a door that closes off one room and opens another».

⁵⁵ Cf. S. FAUSTI, *Una Comunità legge il vangelo di Matteo*, I, EDB, Bologna 1998, 174-183.

⁵⁶ B. RIGAU, *Témoignage*, 201.

⁵⁷ M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 238.

dalla predicazione, che si protende al loro esterno per penetrare nel mondo dei lontani. Ponendo in prima istanza il ministero didascalico nelle sinagoghe, l'evangelista presenta Gesù come maestro della Legge che insegna in quanto Figlio di Dio, facendo appello a esigenze, per le quali l'uomo si confronta con la volontà di Dio. Per questo motivo il verbo «διδάσκω», riferito a Gesù, è usato in modo assoluto⁵⁸. L'annuncio (κηρύσσω) di Gesù differisce da quello proclamato da Giovanni. Suo contenuto è il vangelo (cf. Is 61,1), indicato come *il vangelo del Regno*. Le guarigioni sono collegate al tema del pastore e a quello del Servo sofferente con la chiara intenzione di porle in relazione sostanzialmente con l'opera salvifica della croce⁵⁹. Manifestano la volontà salvifica di Dio in mezzo al suo popolo. Gesù è l'inviato escatologico, nel quale si rende concreta la misericordia di Dio. Essa trova la propria espressione di intervento benefico nella richiesta di operai, che hanno il compito di raccogliere la messe ormai matura come immagine corrispettiva della metafora pastorale.

La differenza tra l'insegnamento e la predicazione non riguarda il contenuto: l'annuncio evidenzia il carattere di appello escatologico a una vita nuova, le cui esigenze sono espresse dall'insegnamento⁶⁰. Sia nell'una che nell'altra forma della parola risuona l'*evangelo*, ossia che la sovranità di Dio si manifesta in Gesù⁶¹ ed opera per la salvezza degli uomini. Le folle sono coscienti di essere alla presenza di Dio, perché Gesù si esprime con l'autorità (cf. 7,29) regale del giudice universale⁶².

Egli è testimone della difficile situazione esistenziale delle folle. Le due metafore la descrivono: un gregge lasciato a se stesso e una messe abbondante. Le pecore sono *affaticate* (ἐσκυλμένοι) per l'inutile ricerca di pascolo, che da sole non possono trovare. Sono abbandonate a se stesse e *prostrate per terra* (ἐρριμμένοι). La metafora si riferisce a

⁵⁸ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 345.

⁵⁹ Cf. *Idem*, II, 584 cita lo studio di F. MARTIN, "The Image of Shepherd in the Gospel of Sant Matthew", *ScE* 27(1975), 275.

⁶⁰ Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1*, Peter Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien, 87.

⁶¹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, Paideia, Brescia 2006, 281-284; orig. ted., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKKNT I, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn⁵2002.

⁶² Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 1977, 188; orig. ted. *Das Evangelium nach Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.



STUDI E ATTUALITÀ

Israele, tormentato e sconcertato dalle sue guide⁶³, che gli impediscono di entrare nel Regno dei cieli (cf. 23,13), e dai farisei, che caricano i fedeli di pesi insopportabili (cf. 23,4). La ragione risiede nel fatto che Dio non li ha inviati⁶⁴. Il loro comportamento, tuttavia, concorre a prostrare il popolo, che si abbatte nello spirito⁶⁵. Fondamentalmente il v. 9,36 è segnato da una «caratterizzazione generale»⁶⁶. L'accento è posto sulla totalità e sull'universalità dei destinatari⁶⁷ così da escludere una contrapposizione tra il popolo e le sue guide, perché tutto Israele è privo di guida.

Anche la metafora della messe si riferisce a Israele, che è pronto per la mietitura ma si trova nell'inattesa condizione di venir danneggiato per la mancanza di operai sufficienti per il raccolto, secondo M.-J. Lagrange⁶⁸.

Le due metafore, secondo lo stesso autore, non provengono da due documenti o fonti letterarie diverse. Sono state proferite, invece, in occasioni diverse da quella proposta nel testo. La metafora del gregge è più conforme al racconto, perché è ripresa nelle ammonizioni per la missione (cf. 10,6). La metafora della messe, invece, trova migliore inserimento nell'invio dei settanta(due) discepoli secondo la redazione di Lc 10,2. Essa non si riferisce alla messe in senso proprio (cf. Mt 13,30; Mc 4,28), cioè al procedimento di crescita e alla mietitura ma al grano maturo pronto per la mietitura (cf. Ap 14,15; 1Sam 6,13). La sua interpretazione va legata alla metafora pastorale così da essere un modo diverso per indicare che Israele è privo di guide zelanti, mentre invece è sottoposto ad iniziative sfibranti ed inutili per liberarsi dal dominio romano, come è avvenuto nel sollevamento popolare, capeggiato da Giuda il Galileo (6-7 d.C.). Come una messe matura senza operai rischia di perdersi così gli Israeliti sono frustrati nei loro vani tentativi di giungere alla libertà. La prefazione al discorso per la missione pone le due metafore nell'ambito della missione di

⁶³ Ccf. W. F. ALBRIGHT, *Matthew*, Doubleday, Garden City - NY 1984, 114-117.

⁶⁴ Cf. P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1963, 313.

⁶⁵ Cf. W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, ICC 24, T&T. Clark, Edinburgh 1912, 98-99.

⁶⁶ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1965; orig. ted., *Das Evangelium nach Matthäus*, F. Pustet, Regensburg 1956, 232.

⁶⁷ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 231-232.

⁶⁸ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 191-195.

Gesù, per cui il signore della messe non è altro che Dio⁶⁹.

Avvicinandosi alla gente e con l'invio dei discepoli, Gesù dimostra di non cedere alla tentazione settaria del fariseismo e dell'essenismo. Si reca dalle folle per servirle. La sofferenza, richiamata dall'immagine delle pecore disperse, è segno della vicinanza del giudizio, che Gesù e i discepoli portano a compimento non per la distruzione ma come occasione di pentimento e di riunificazione⁷⁰. Lo stato deprecabile delle folle emerge dall'immagine della messe abbondante. Perché Israele è disperso, la messe è abbondante. La sofferenza è segno della vicinanza del giudizio⁷¹.

Secondo W. Trilling⁷², lo sguardo di Gesù si spinge alla condizione del nuovo popolo di Dio, al quale gli apostoli sono inviati con la specifica missione di annunzio e di liberazione. La loro predicazione avvicina la venuta del regno di Dio ed avvia il tempo del giudizio, ossia della separazione tra giusti e perversi, che si opera quando si emette la propria decisione in considerazione dell'annunzio del vangelo⁷³.

3.3. La tematica dell'escatologia. Gli autori rilevano la dimensione escatologica della pericope, valutando la metafora della messe (θερισμός) secondo la categoria tradizionale del giudizio alla fine del tempo⁷⁴. Esso rappresenta il momento estremo della vita umana, quando gli uomini passeranno il giudizio di Dio.

Nell'A.T. e nel giudaismo il tema della messe è in rapporto con tre eventi: giudizio di condanna per i gentili (cf. Ger 51,33; Gl 4,13s), la restaurazione e la riunione del popolo di Dio (cf. Os 6,11; Esd 4,28-38), e l'attuazione di un giudizio di discernimento: condanna per i malvagi e salvezza per Israele (cf. Is 27,12; Gl 3,13; 2Bar 70,2-71,1). Nel linguaggio profetico-apocalittico la mietitura è rapportata all'intervento di Dio. Per i vangeli il tempo della mietitura è giunto (cf. Mt 9,37; Gv

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 195.

⁷⁰ Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, CNT 1, 140-146.

⁷¹ Cf. O. SPINETOLI da, *Matteo sostiene che si tratti di un giudizio di condanna secondo la tradizione profetica* (cf. Is 9,2-3; 27,12; Os 6,11; Gl 4,13).

⁷² Cf. W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, CSNT 1, Città Nuova, Roma 1968, 169-171; orig. ted., *Das Evangelium nach Matthäus*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1962.

⁷³ Cf. G. GANDER, *L'Évangile de l'Église. Commentaire de l'Évangile selon Matthieu*, II, Éd. La Faculté Libre de Théologie Protestante, D'Aix-en-Provence 1970, 73-74.

⁷⁴ Cf. D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 138.



4,35). L'escatologia è anticipata, poichè la salvezza è presente nella persona di Gesù. Non si esclude del tutto l'idea del giudizio, ma il punto saliente è dato dalla pacifica raccolta delle nazioni sotto il dominio di Dio mediante la missione di Gesù e dei suoi discepoli. L'evangelista e la sua comunità percepiscono il loro tempo come escatologico, che si compie nella morte e risurrezione di Gesù, evento in cui sono portate a termine le promesse di salvezza, anche per i pagani⁷⁵.

Proprio perché la volontà di Dio è conoscibile mediante la predicazione e l'insegnamento, il giudizio escatologico è vissuto nell'ascolto della Parola di Dio, annunciata per tutti gli uomini dai discepoli. In tal senso, per alcuni autori, la metafora della messe non comporta nessuna reminiscenza escatologica secondo la terminologia tradizionale, mentre il lavoro, che esige, è finalizzato a riportare Israele e le genti alla comunione con Dio mediante la conversione⁷⁶. È comprensibile, allora, la sproporzione tra la messe e gli operai, che alcuni autori trattano come *mietitori*⁷⁷, in vista dell'opera opportuna di porre gli uomini nella condizione di decidersi per il regno di Dio. Sottesa a questa prospettiva è la comprensione della messe nella sua dimensione quantitativa ed equivalente alle innumerevoli anime, che la predicazione degli apostoli prepara per il giudizio di Dio⁷⁸. Il raccolto è esclusiva prerogativa di Dio e si riferisce al giorno della decisione (cf. Is 9,2; Os 6,11), quando egli raccoglierà i giusti nel proprio granaio (cf. Mt 3,13). Dio manda *operai* nella sua messe. Non angeli (cf. 13,41) ma uomini, che già in terra raccolgono la messe di Dio con la predicazione, che provoca la decisione, che è un evento qualitativamente simile a quello escatologico⁷⁹.

Accentuando il lavoro degli evangelizzatori e ponendosi di fronte alla natura dell'annuncio, muta anche la comprensione della metafora della messe e della natura del giudizio, che viene inteso come positivo, ossia non di condanna secondo la predicazione cristologica del Regno

⁷⁵ Cf. W. D. DAVIES, C. D. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 149.

⁷⁶ Cf. P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, 313-314; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 231-249.

⁷⁷ Cf. W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, CSNT 1, 170-171; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, CTNT I/1, Paideia, Brescia 1990, 517; orig. ted., *Das Matthäusevangelium*, HThKNT I/1, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1986.

⁷⁸ Cf. G. GANDER, *L'Évangile de l'Église*, II, 74.

⁷⁹ Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, 223-224.

di Dio. L'indicazione della metafora, quindi, «non è vista come momento finale del giudizio, ma come momento presenziale, condizione storica di oggi che chiede di essere evangelizzata e preparata per l'incontro finale»⁸⁰. Di conseguenza nel testo non si allude a nessuna escatologia⁸¹ ma piuttosto all'ora della predicazione cristologica del regno di Dio. Il popolo, che ha atteso questo momento messianico, ora deve essere raggiunto dai predicatori, perché è in Cristo che si compie il tempo dell'attesa e il regno di Dio si fa prossimo. La dimensione cristologica della metafora della messe è motivo per ravvisarvi il tempo della gioia⁸² in seguito all'ingresso di Gesù nel mondo (cf. 9,15), che mediante gli eventi pasquali di morte e risurrezione riunisce il popolo di Dio. Per cui in Matteo, secondo U. Luz, la missione e la venuta del Figlio dell'uomo, intesa nella metafora della messe come mietitura, coesistono una accanto all'altra⁸³. Avvengono nel tempo presente, in cui si completa la proclamazione del Regno dei cieli. Benché la metafora della messe abbia delle connotazioni escatologiche, la mietitura non riguarda il giudizio escatologico (cf. Mt 13)⁸⁴ ma induce ad una certa urgenza⁸⁵ e vi si incorpora una dimensione missionaria⁸⁶, designando «una messe di redenzione»⁸⁷.

3.4. I discepoli di Gesù. Per effetto redazionale il sostantivo «discepolo» nella pericope riproduce lo stesso processo di evoluzione, che si nota nel discorso per la missione. Si nota un passaggio di terminologia: dal sostantivo *discepoli* (9,37) e *operai* (9,38) si giunge alla nuova denominazione *dodici apostoli* (10,2) per i discepoli di Gesù. Nel corso del discorso per la missione si produce un altro passaggio: non si tratta solo dei discepoli *apostoli* ma anche dei membri della chiesa matteana, e più in generale dei discepoli missionari, appartenenti a successive epoche storiche⁸⁸. In tal modo i discepoli contemporanei di Gesù sono

⁸⁰ G. DE VIRGILIO, "La singolarità della preghiera", *RdT* 51(2010), 573.

⁸¹ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 191-195.

⁸² Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan - Cambridge, 2002, 94; orig. ted. *Matthäusevangelium*, Echter, Würzburg 1985.

⁸³ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/2, 91-118.

⁸⁴ Cf. D. A. HAGNER, *Matthew*, I, 258-266.

⁸⁵ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 266; S. FAUSTI, *Una Comunità*, I, 174-183.

⁸⁶ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 373-374.

⁸⁷ R. B. GARDNER, *Matthew*, 167: «A redemptive harvest».

⁸⁸ Cf. B. RIGAU, *Témoignage*, 206.



STUDI E ATTUALITÀ

considerati come *tipo* dei cristiani⁸⁹. Il termine *discepoli* ha una funzione trasparente per la comunità, mentre il termine *apostoli* rinvia a una realtà unica degli inizi della chiesa⁹⁰.

La duplice menzione, nella forma semplice «i suoi discepoli» (9,37a) e nella forma determinata «i suoi dodici discepoli» (10,1), indica una variazione che parte dall'essere destinatari del comando della preghiera alla chiamata come gruppo costituito, anche se non esercita nessun ruolo di preminenza⁹¹, a ricevere autorità per essere inviati nella missione, che Gesù aveva raccomandato alla preghiera di tutti⁹². Matteo non narra come ne sia avvenuta l'elezione (cf. Mc 3,13-15; Lc 6,12). Gesù dona loro il potere sui demoni e su ogni infermità ed in seguito affiderà loro anche l'incarico della predicazione (cf. Mt 10,7). Inviati in missione, i discepoli-apostoli diventano «uguali»⁹³ a Gesù, sono un suo prolungamento. Agiranno come Gesù e con i miracoli daranno potenza alla parola proclamata. Con la solenne introduzione (cf. 9,35-10,1) la missione degli apostoli si estende oltre la Galilea. Vedendo le folle, Gesù ne ha compassione. Il dramma della mancanza di pastore è duplicato dal fatto che il raccolto della messe è vicino. È un elemento escatologico, per il quale si rende necessaria la predicazione. Per essa mancano «operai qualificati»⁹⁴. L'invio dipende dalla scelta di Dio. Questa grazia si ottiene solo con la preghiera, benché non sia una forzatura sulla sua decisione. Egli, in verità, si pone nella condizione di aver bisogno degli uomini, che sono chiamati a condividere la missione del Figlio.

L'invio dei discepoli è «anticipazione»⁹⁵ dell'invio universale e dell'ordinaria missione della chiesa. Qui per la prima volta i discepoli sono nominati indipendentemente dalle folle, che non sono messe in cattiva luce ma sono oggetto della compassione di Gesù e della missione dei discepoli. Tanto la predicazione di Gesù quanto quella dei discepoli sono considerate in prospettiva della «fine», perché nel loro mini-

⁸⁹ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 232.

⁹⁰ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1 91-118.

⁹¹ Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 140-146.

⁹² Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 195.

⁹³ W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, CSNT 1, 172.

⁹⁴ B. RIGAU, *Témoignage*, 114.

⁹⁵ R. H. GRUNDY, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, repr., W. B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1982, 181: «preview».

stero il regno dei cieli si è fatto vicino (cf. 4,17; 10,7) e si opera un giudizio (cf. 10,15). Questa situazione impellente motiva la richiesta della preghiera, perché Dio non faccia mancare operai al servizio dell'annuncio.

I profeti, annunciando la salvezza irrompente nella venuta regale di Jhwh (cf. Is 24,23; 52,7), la facevano consistere nella restaurazione di Israele come popolo (cf. Mi 4,7; Ez 20,33). Gesù incarna quest'annuncio e vi associa i dodici discepoli (Mt 10,5a), la cui missione ha un carattere escatologico⁹⁶. Tale dimensione risalta nel fatto che essi siano «dodici» in relazione al compimento delle promesse divine per le dodici tribù d'Israele. Il numero «dodici» è legato alla tematica d'Israele, alla cui restaurazione si dedicano i *dodici discepoli* per costituire non un *nuovo Israele* ma una *nuova alleanza* tra Dio e Israele⁹⁷. Le tribù d'Israele devono essere considerate sotto la nuova forma generata dalla predicazione e qualificante il popolo di Dio, al quale vengono aggregati tutti i popoli, che credono nel messaggio del vangelo.

3.5. La preghiera al signore della messe. Gesù sprona i discepoli a chiedere che siano mandati operai per la messe. Il comando della preghiera sconvolge le previsioni. Gesù non ordina di essere operai di Dio, bensì di *pregare*⁹⁸. Dio stesso, infatti, è responsabile della missione di salvezza. Egli sceglie i messaggeri della sua parola (cf. Is 6,8; Gal 1,15). Il «servizio della parola» (At 6,4), richiesto agli inviati, non eclissa la sua fondamentale azione. I discepoli sono portatori «simpatetici»⁹⁹ della parola di Gesù, perché partecipano della sua autorità per operare miracoli e diventano suoi compagni nella sofferenza a causa della persecuzione per la fedeltà agli insegnamenti del maestro. La parola, da loro proclamata, realizza la signoria di Dio, che apparirà nel tempo del compimento. Corrisponde al volere divino il lavoro di evangelizzazione, perché gli uomini siano conquistati al vangelo e condotti alla salvezza. Dando ai discepoli l'ordine di pregare, Gesù aggiunge un particolare essenziale: la preghiera al signore della messe deve continuare fino al tempo escatologico della mietitura, fino al termine della storia umana¹⁰⁰ perché in questo campo lavo-

⁹⁶ Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 95.

⁹⁷ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 270.

⁹⁸ Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, 223-224.

⁹⁹ A. MELLO, *Evangelo second Matteo*, 180.

¹⁰⁰ Cf. W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, I, 169-171.



rano solo quanti sono inviati dal signore della messe¹⁰¹.

Il ricorso al signore della messe è equivoco, perché egli potrebbe portare a termine il lavoro per la mietitura. Vuole, però, coinvolgere gli uomini per renderli partecipi della gioia (cf. Mt 25,14-30), che la collaborazione loro procura. Lasciare a lui l'iniziativa sarebbe invertire l'originale imperativo della preghiera. Dio si fida dell'uomo ed attende una risposta.

La preghiera è fondamento dell'esistenza missionaria dei discepoli¹⁰² e conduce ad agire come operai. Coloro che pregano saranno riconosciuti in Mt 10,1 come inviati, in risposta della preghiera¹⁰³. La preghiera per gli operai della messe non va interpretata come un'azione isolata ma «si propone come istanza strutturale dell'evangelizzazione e dell'esistenza della comunità cristiana»¹⁰⁴. La comunità è invitata a pregare per i predicatori, indicati nei *dodici discepoli* storici di Gesù, i quali costituiscono il punto di unione con gli araldi del vangelo del tempo post-pasquale (cf. Ef 2,20; 4,11)¹⁰⁵.

4. Osservazioni

Gli elementi comuni, tratti dalla ricerca sulle opere degli esegeti, si possono riassumere nelle seguenti osservazioni:

1. La caratteristica redazionale del vangelo secondo Matteo è di assumere fatti e parole della vita di Gesù secondo la tradizione cristiana, riconosciuta nel racconto del vangelo secondo Marco¹⁰⁶ e nei detti

¹⁰¹ Secondo W. F. ALBRIGHT, *Matthew*, 114-117 l'espressione «il signore della messe» corrisponde alla denominazione aramaica «rab hesada» ossia il sovrintendente degli operai per la loro assunzione e l'invio al lavoro.

¹⁰² Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/2, 91-118.

¹⁰³ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 371-377.

¹⁰⁴ G. DE VIRGILIO, "La singolarità della preghiera", *RdT* 51(2010), 579.

¹⁰⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 94.

¹⁰⁶ Nel vangelo di Matteo sono state escluse le seguenti sequenze marciane: predicazione nella sinagoga di Cafarnao (Mc 1,23-28), un giro di predicazione (Mc 1,35-38), l'intervento dei parenti di Gesù (Mc 3,20-21), la parabola del seme (Mc 4,26-29), il ritorno dei discepoli (Mc 6,30-31), la guarigione del cieco a Betsaida (Mc 8,21-26), il progetto dei sommi sacerdoti e scribi di prendere Gesù a Gerusalemme (Mc 11,18-19), l'offerta della vedova (Mc 12,41-44) e la finale marciiana (Mc 16,9-20).

della fonte «Q»¹⁰⁷, integrandola con le informazioni a disposizione dell'evangelista. L'aver composto un ulteriore «vangelo» (Mt 24,14; 26,13) rende evidente il ruolo di autore¹⁰⁸, svolto da Matteo anche quando è intervenuto redazionalmente sui documenti preesistenti¹⁰⁹. Matteo esprime la propria originalità nella capacità di modellare il racconto marciano¹¹⁰. In particolare ciò avviene nei primi undici capitoli del suo vangelo, dopo i quali la narrazione riprende a seguire l'ordine della fonte marciana¹¹¹.

2. Il materiale proprio di Matteo prima della vita pubblica di Gesù comprende i racconti dell'infanzia (1-2), la predicazione di Giovanni Battista, le tentazioni di Gesù (3-4,11) e la sua presenza a Cafarnao (4,12-17). Il lavoro redazionale sulla fonte marciana riguarda in modo del tutto particolare l'inserimento di temi ad alto livello didattico per il discepolato, conglobati nel cosiddetto «discorso della montagna» (5,2-7,28), per il quale Gesù è presentato come Messia, che insegna ai discepoli, e al quale sono presenti anche le folle. Un ulteriore intervento redazionale¹¹² si coglie nella composizione del racconto dei dieci miracoli (8,1-9,34), dove Gesù si rivela Messia, che agisce con autorità sugli spiriti impuri e su ogni tipo di malattia. Questi due grandi interventi redazionali, arricchiti anche di *logia* tratti dalla fonte Q, sono riuniti insie-

¹⁰⁷ Cf. In particolare P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 7; R. B. GARDNER, *Matthew*, 22; D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 135-139.; J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, 15; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 4-5.

¹⁰⁸ Cf. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, LD 5/1, Cerf, Paris 1997, 28. R. MEYNET, *Studi di retorica*, ed. it., Claudiana, Torino 2008, 34 afferma: «Non che bisogna vedere negli evangelisti, come è stato fatto anche recentemente, solo dei semplici compilatori. [...] La loro opera porta tracce evidenti di una pluralità di documentazione, di episodi trasmessi dapprima isolatamente o a piccoli gruppi, composizioni che la buona volontà, se non il talento degli evangelisti si è sforzato di unire tra loro con suture, il cui artificio salta agli occhi».

¹⁰⁹ Cf. D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 74.

¹¹⁰ Cf. F. NEIRYNCK, «Matthew 4,23-5,2», *BETL* 95, 25 afferma: «The originality of Matthew's composition can first be demonstrated in his use of Mark».

¹¹¹ Cf. M. E. BORING, *The Gospel of Matthew: Introduction, Commentary and Reflection*, NIB VIII, Abingdon Press, Nashville 1994, 114 afferma che Matteo segue pedissequamente la fonte marciana da 12,22, incorporando nel cap. 12 i testi marciani tralasciati (Mc 2,23-18; 3,1-12).

¹¹² Cf. Appendice I, 403-407.



STUDI E ATTUALITÀ

me dall'inclusione¹¹³ 4,23-9,35, che li qualifica come parti della stessa sezione, conosciuta come la sezione delle «parole e opere del Messia».

3. Uno specifico intervento redazionale si nota nell'introduzione al discorso per la missione (10,5b-42). Si tratta del brano Mt 9,35-10,4, che è un testo di transizione¹¹⁴. Si compone di due parti, di cui la prima comprende un *logion* di Gesù (9,37-38) e una parte narrativa (9,35-36;10,1), mentre la seconda è formata dall'elenco dei dodici apostoli (10,2-4). Nella prima parte si nota la corrispondenza tra i vv. 9,35 e 10,1 a causa della presenza della stessa proposizione, che varia solo per la voce verbale. Con questo intervento redazionale l'evangelista chiarisce opportunamente l'uguaglianza della missione di Gesù con quella dei suoi discepoli.

4. Interventi redazionali di questo tipo si notano solo qui in corrispondenza della persona di Gesù, ritenuta tipo per la missione dei discepoli. Matteo li vuole, indubbiamente, presentare in modo nuovo alla comunità cristiana¹¹⁵. Per i discepoli gli sembrava impellente evidenziare il passaggio dalla cerchia dei *discepoli* al gruppo ristretto dei *dodici discepoli*, che Gesù investe della propria ἐξουσία (autorità/potere) per inserirli nella propria missione e farli agire in continuità con il proprio essere e operare.

5. L'introduzione al discorso per la missione, ad eccezione dell'elenco dei dodici apostoli (Mt10,2-4), forma un'unità letteraria, la cui composizione rende evidente come l'evangelista l'abbia creata¹¹⁶ per caratterizzare l'identità dei discepoli, inviati in missione.

6. I biblisti hanno indagato sugli elementi dell'unità letteraria: l'itineranza e la compassione di Gesù, la condizione delle folle nelle immagini del gregge e della messe, i discepoli, gli operai per la messe, il signore della messe, il numero dodici, senza tuttavia cogliere il senso

¹¹³ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 343: «L'apporto redazionale degli evangelisti è chiaramente visibile nei brani-cerniera, che servono a riorganizzare il materiale secondo una successione storica più evidente ed in armonia con un piano letterario».

¹¹⁴ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 229; R. B. GARDNER, *Matthew*, 165; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 344.

¹¹⁵ Oltre il vangelo di Marco e la fonte Q, circolavano altre composizioni, che sono confluite nella letteratura cristiana apocrifia, cf. L. MORALDI (a cura di), *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*. Vangeli, I, Piemme, Casale Monferrato 1999.

¹¹⁶ Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, 35-38.

unitario della pericope. L'unità letteraria Mt 9,35-10,1 si definisce, infatti, partendo dal ministero itinerante di Gesù, qualificato dei suoi carismi di annunzio, insegnamento e guarigione, e dal dono d'autorità per i discepoli, che ne sono trasformati in «dodici discepoli» e sollecitati a condividere il ministero di Gesù, che forma la loro specifica identità, portando a compimento lo scopo della loro sequela di divenire «pescatori d'uomini» (4,18).

Status quaestionis

Lo *status quaestionis* della prefazione al discorso per la missione si presenta nei seguenti termini:

a) gli autori riconoscono la particolare natura di Mt 9,35-10,4 come un brano di transizione tra la sezione delle «parole e opere del Messia» (4.23-9,35) e il discorso per la missione (10,5-11,1)¹¹⁷;

b) riconoscono la presenza dell'elenco dei dodici apostoli (10,2-4), individuato per il suo genere letterario;

c) hanno rilevato i temi concomitanti con lo stato miserevole delle folle: la compassione di Gesù, le metafore del gregge senza pastore e della messe, la persona dei discepoli e degli operai, il comando della preghiera e la persona del signore della messe;

d) alcuni affermano l'affinità di v. 9,35 con il v. 10,1 per la continuità tematica ma non si pronunciano se il v. 10,1 appartenga alla prima o alla seconda prefazione dell'introduzione al discorso per la missione¹¹⁸;

¹¹⁷ Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 143-159; R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 371-377; R. B. GARDNER, *Matthew*, 166-171; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 513-517; S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 264-275; D. A. HAGNER, *Matthew*, 258-266; D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 135-139; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 191-19; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/1, 277-280; I/2, 91-118; A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 177-182; O. SPINETOLI da, *Matteo*, 299-305; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 538-586; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 92-103.

¹¹⁸ Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 140-146; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 143; R. FABRIS, *Matteo*, 16; R. B. GARDNER, *Matthew*, 166-171; P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, 313; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 514; D. A. HAGNER, *Matthew*, 264; D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 135-139; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, CPNT I/2, 105; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile*, 31-32; J. SCHMID, *L'évangile secondo Matteo*, 233-238; W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, 11.



STUDI E ATTUALITÀ

e) manca, tuttavia, una visione d'insieme, che, considerando l'unità della pericope, ne interpreti il senso qualificato in quanto prefazione del discorso per la missione.

Da qui prende avvio la presente ricerca, che riconosce l'unità letteraria di Mt 9,35-10,1. Essa introduce il discorso per la missione unitamente ma in modo distinto dall'elenco dei dodici apostoli (10,2-4). In tale unità letteraria il centro d'interesse rimane la persona di Gesù. Egli definisce l'identità dei discepoli, scelti per la missione e sostanzialmente a lui uniti. In loro si opera un cambiamento esistenziale, perché sono coinvolti nella preghiera per gli «operai della messe» (9,38) e ricevono il nome nuovo di *dodici discepoli*. Gesù stesso conferisce loro la propria autorità sugli spiriti impuri e sulle malattie per rendere possibile la continuità della missione allo scopo di salvare il suo popolo dai suoi peccati.

CAPITOLO SECONDO

L'UNITÀ LETTERARIA di MT 9,35-10,1

Introduzione

La pericope Mt 9,35-10,1, comunemente inserita nella prefazione al discorso per la missione, si caratterizza di elementi letterari specifici che la qualificano come *unità letteraria*. Nel presente capitolo elaboro i criteri per individuarla e stabilirne l'estensione. Nelle edizioni popolari del Nuovo Testamento¹ con la suddivisione in capitoli² ed episodi secondo le edizioni critiche³, la pericope fa parte di una composizione di due brani, di cui il primo (9,35-38) termina la sezione dei miracoli e il secondo (10,1-5) riporta i nomi dei dodici apostoli.

Anche i commentari, generalmente, si attengono allo stesso criterio, mentre studi o articoli specializzati seguono principi ermeneutici propri, che talvolta comportano una diversa suddivisione.

In una visione rispettosa dell'articolazione del testo la pericope Mt 9,35-10,1 si distingue per individualità letteraria propria con la funzione di introdurre il discorso per la missione (10,5b-11,1). La stessa funzione è svolta anche dal secondo brano. I due brani si distinguono nettamente per il genere letterario, ragione sufficiente per considerarli come due distinte unità letterarie. Sostenuto da questa evidenza, è mia intenzione in questo capitolo individuare il testo della prima parte della

¹ In questa ricerca il testo biblico è tratto da *La Sacra Bibbia*. CEI-UELCI, 1^a coed., Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena - Libreria Editrice Vaticana, Ed. Messaggero, Padova 2008.

² La prima suddivisione della bibbia in capitoli e versetti è attribuita a R. Stephanus (1551).

³ Cf. E. NESTLE, K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 26. Aufl., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979; K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1983; K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 10. Aufl., Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1978; A. HUCK, H. GREEVEN, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beigabe der johanneischen Parallelstellen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1981; J. B. ORCHARD, *A Synopsis of the Four Gospels in Greek arranged according to the Two-Gospel Hypothesis*, T&T, Edinburgh 1983; M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopsis graeca quattuor Evangeliorum*, Peeters, Leuven - Paris 1986.



prefazione e la sua estensione, per proporre la struttura letteraria e delinearne lo sviluppo narrativo e teologico.

1. I due versetti contesi

La composizione della prefazione è un esempio tipico della capacità redazionale dell'evangelista Matteo⁴. Come si è detto si compone di due⁵ pericopi distinte. Vi è incertezza nel definire i limiti del loro testo, benché si registri un accordo unanime sulla loro funzione, definita con una terminologia variegata di sinonimi: «preambolo»⁶, «prologo»⁷, «cornice»⁸ preludio⁹ e, in modo più generico, «introduzione»¹⁰ al discorso per la missione. I tentativi per identificare l'estensione delle due pericopi si focalizzano nello stabilire a quale unità letteraria appartengano i vv. 9,35 e 10,1. Gli orientamenti dei biblisti si riducono nelle sette indicazioni seguenti:

a. La sezione dei miracoli¹¹ si estende da Mt 8,1 fino alla sua naturale¹² conclusione nel v. 9,35. Lo richiedono il genere letterario e il contenuto. Il versetto riassume il racconto precedente, anzi forma con il brano corrispondente della prima notizia sul ministero di Gesù (4,23)

⁴ Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 7.

⁵ Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 143.158; B. R. GARDNER, *Matthew*, 166-171; D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 74-82.

⁶ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 580.

⁷ J. ERNST, *Matteo. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1992, 143; P. F. ELLIS, *Matthew: his mind and his message*, Liturgical Press, Collegeville 1974, 18.

⁸ R. FABRIS, *Matteo*, 227-247; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 267.

⁹ Cf. I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio Según San Mateo*, I, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Ediciones Marova, Madrid 1966, 513.

¹⁰ Cf. H. J. B. COMBRINK, "Structural Analysis of Mt 9,35-11,1", *Neotest* 11(1977), 98-114.

¹¹ La sezione comprende tre serie ciascuna di tre miracoli. Alcuni esegeti parlano di dieci episodi, ritenendo la pericope 9,18-26 composta di due miracoli. La critica, anche la più radicale, riconosce la natura miracolosa di questi eventi. Per esempio R. BULTMANN, *Gesù*, GT 155, Queriniana, Brescia 1977, 241 afferma: «Non ci può essere dubbio che Gesù ha compiuto azioni, che nella sua mentalità e in quella dei suoi contemporanei, erano miracoli, cioè attribuite ad una causalità soprannaturale e divina; indubbiamente ha guarito ammalati, ha cacciato demoni».

¹² Cf. J. P. LOUW, "The Structure of Mt 8,1-9,35", *Neotest* 11(1977), 91-97; A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 174.

una composizione ad anello¹³ oppure inclusione¹⁴, dando origine ad una sezione letteraria di natura programmatica sulla missione personale di Gesù dai caratteri messianici di maestro (5,1-7,29) e salvatore (8,1-9,35). Questa inclusione diventa un segnale letterario rilevante, per indicare come Matteo abbia organizzato la narrazione del racconto evangelico¹⁵.

b. Mt 9,35 costituisce un sommario¹⁶, che riprende i temi narrativi del racconto sull'attività di Gesù: insegnamento (5,1-7,29), predicazione (4,17) ed azione terapeutica (8,1-9,34). È tuttavia anche l'inizio di un nuovo brano¹⁷ tanto da non potersi separare dai tre versetti¹⁸, che lo seguono e con i quali forma un'unità letteraria minore (9,35-38).

c. Il v. 9,35 assolve una duplice funzione: indica la fine della sezione dei miracoli (8,1-9,34) e introduce il discorso per la missione (10,5b-42) così da appartenere strutturalmente sia alla sezione, che lo precede sia al discorso, che lo segue¹⁹. Infatti «si trova dopo il ciclo dei miracoli ma il suo scopo non è quello di indicarne la fine, perché è l'inizio narrativo di un episodio, che comprende il discorso d'invio dei dodici in missione e termina naturalmente in 11,1»²⁰.

d. Per la presenza dello stesso tema e per il legame semantico non si può separare 9,35 da 9,36-38; 10,1. Scrive a tal proposito J. Gnilka: «Non si può tuttavia separare 35 da 36-38, perché il rinvio delle guarie-

¹³ Cf. A. B. DU TOIT, "Analysis of the Structure of Matthew 4,23-5,48", *Neotest* 11(1977), 32-47; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 51. Lo stesso autore in *La storia di Gesù in Matteo*, StBi 134, Paideia, Brescia 2002, 17 preferisce il termine "ripetizione".

¹⁴ Cf. F. W. BEARE, *The Gospel according to Matthew: A Commentary*, Basil Blackwell, Oxford 1981, 237; B. R. GARDNER, *Matthew*, 85; C. D. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh 1993, 295.

¹⁵ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 35; D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 72.

¹⁶ Cf. N. CASALINI, *Il vangelo di Matteo*, 33-37; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 514; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 264; A. LANCELLOTTI, *Vangelo secondo Matteo*, 139; B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Ed. Cittadella, Assisi 2009, 127-133; O. SPINETOLI da, *Matteo*, 299-300; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 232.

¹⁷ Cf. N. CASALINI, *Il vangelo di Matteo*, 33-37.

¹⁸ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 583.

¹⁹ Cf. E. D. GARLAND, *Reading Matthew: A literary and Theological Commentary on the First Gospel*, Crossroad Publishing Company, New York 1993, 91.

²⁰ Cf. A. W. ARGYLE, *The Gospel according to Matthew*, CBC, University Press, Cambridge 1963, 76; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile*, 31; I. GOMÀ CIVIT, *El Evangelio Según San Mateo*, I, 513; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 149.



gioni dei malati, che vi risuona, viene ripreso alla lettera in 10,1 con *θεραπεύω*²¹.

e. La prefazione (9,35-10,4) si compone di due unità letterarie²² minori, di cui la prima evidenzia le necessità morali delle folle (9,35-38) e la seconda l'invio dei discepoli in missione (10,1-4; oppure per alcuni 10,1-5a²³). Le due unità non sono altro che la duplice espressione di un unico evento²⁴: il dono dell'autorità di Gesù ai discepoli, prima che ricevano istruzioni per la missione.

f. Per il suo genere letterario narrativo il v. 10,1 si distingue all'interno della composizione della prefazione. È preceduto, infatti, da alcuni versetti del genere discorsivo (9,37-38) ed è seguito dall'elenco dei nomi dei dodici apostoli (10,2-4)²⁵.

g. Un'osservazione complessiva dei motivi di critica letteraria, legati al contenuto e alla forma²⁶ del testo, ravvisa opportunamente che la

²¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 513.

²² Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 232-234; I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio Según San Mateo*, 513; F. NEIRYNCK, "La rédaction matthienne et la structure du premier évangile", ETL 43(1967), 72; R. V. G. TASKER, *St. Matthew: An Introduction and Commentary*, 1st ed. repr., The Tyndale Press, London 1969, 102-109; W. F. ALBRIGHT, C. S. MANN, *Matthew. Introduction, Translation, and Notes*, AncB 26, Doubleday, Garden City NY, 1971, 114-115; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile*, 31; A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 141; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 580; F. W. BEARE, *The Gospel according to Matthew*, 237; W. HENDRIKSEN, *The Gospel of Matthew*, NTC 1, 1st ed., repr., The Banner of Truth Trust, Edinburgh 1989, 435; O. SPINETOLI da, *Matteo*, 299-301; J. MATEOS, F. CAMACHO, *Il Vangelo di Matteo. Lettura commentata*, Ed. Cittadella, Assisi 2010, 140-143; G. NOLLI, *Evangelo secondo Matteo. Testo greco, Neovolgata latina, analisi filologica, versione italiana*, LEV, Città del Vaticano 1988, 231-236; N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 35; J. D. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 135-139; H. R. MOUNCE, *Matthew*, NIBC 1, Hendrickson Publishers, Peabody 1991, 34; H. R. GUNDRY, *Matthew*, 180-181.

²³ Cf. H. J. B. COMBRINK, "Structural Analysis", *Neotest* 11(1977), 98-114; R. FABRIS, *Matteo*, 227-247; M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 44-45.50.98.193; D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 81-82.

²⁴ Cf. B. R. GARDNER, *Reading Matthew*, 166-171.

²⁵ Cf. A. W. ARGYLE, *The Gospel according to Matthew*, CBC, University Press, Cambridge 1963, 76; W. F. ALBRIGHT, C. S. MANN, *Matthew*, LXII; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I.1, 514; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 234; J. MATEOS, F. CAMACHO, *Il Vangelo di Matteo*, 140-143; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 150; A. D. HAGNER, *Matthew 1-13*, 80; W. HENDRIKSEN, *The Gospel of Matthew*, 441.

²⁶ Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 140-143; H. J. VENETZ, "Bittet den Herrn der Ernte. Überlegungen zu Lk 10,2 / Mt 9,37", *Diak* 11(1980), 148-161; D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 75-81.

prima unità letteraria della prefazione si estende tanto da comprendere, nella sua articolazione completa, la pericope Mt 9,35-10,1.

Considerando le motivazioni esposte, determinate dall'aspetto formale e tematico dei vv. 9,35 e 10,1 si può affermare che la prefazione si compone di due unità letterarie: la prima riguarda l'identità dei dodici discepoli di Gesù (9,35-10,1) e la seconda i nomi dei dodici apostoli (10,2-4). Le ragioni strutturali e i temi, che sono alla base della distinzione fra le due pericopi, sono raccolti nei seguenti punti:

1. Il brano 9,35-10,5a funge da transizione tra le sezione dell'insegnamento (5,1-7,29) e delle opere di Gesù (8,1-9,34) e il discorso per la missione (10,5b-42);

2. Il v. 9,35 è dotato di carattere ambivalente, che lo propone in eguale misura come conclusione narrativa della sezione sulle opere di Gesù (8,1-9,34) e come porzione inscindibile del gruppo di versetti 9,36-38. Esso si compone di gruppi semantici, che sono ripetuti in 10,1, dando vita ad un'inclusione;

3. Il secondo brano della prefazione contiene l'elenco²⁷ dei nomi dei dodici apostoli (10,2-4). È di genere letterario diverso da quello narrativo, usato nella prima parte della prefazione;

4. Esiste la possibilità di isolare il v.10,1 dal brano 10,2-4 in ragione della sua diversità formale a causa del genere letterario narrativo, che lo distingue dalla seconda parte della prefazione e lo lega piuttosto alla prima.

Le distinzioni accennate costituiscono una ragione sufficiente, per considerare la pericope 9,35-10,1 come *unità letteraria* all'interno della prefazione al discorso per la missione. L'esistenza di questa pericope è sostenuta dall'argomentazione proposta dai seguenti autori:

– P. Bonnard²⁸ adotta il principio dell'unità tematica. Il tema dei vv. 9,35-10,1 «è legato ai capitoli precedenti (5-9) per via letteraria e ideologica. Se i capp. 5-7 con il loro complemento narrativo dei capp. 8-9 erano dominati dall'idea dell'*autorità* di Gesù nell'interpretazione

²⁷ Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 411; II, 150 pur trattando il brano 10,1-4 come unità, ne riconoscono la composizione in due parti, di cui la seconda è la lista dei nomi dei dodici apostoli (10,2-4); D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 81-82.

²⁸ P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 140-143.



STUDI E ATTUALITÀ

della legge e nella relazione con le autorità religiose (i farisei) e demoniache (le malattie) del suo tempo e del suo popolo, il nuovo brano ci presenta la stessa autorità “donata” (10,1) da Gesù ai suoi apostoli»²⁹. Nel suo commento l’autore separa nettamente questa introduzione dall’elenco dei nomi³⁰ in ragione del diverso genere letterario.

– C. Broccardo³¹ nota il parallelismo tra l’attività di Gesù (9,35) e quella dei discepoli (10,1), mediante la ripetizione delle stesse espressioni. Conseguentemente sostiene l’esistenza di due pericopi, delle quali la prima si caratterizza per la memoria del ministero di Gesù e la seconda per l’elenco dei nomi dei dodici apostoli:

<p>9,35:</p> <p>Gesù percorreva tutte le città e i villaggi insegnando nelle loro sinagoghe predicando il vangelo del Regno</p> <p><i>e guarendo ogni malattia e ogni infermità.</i></p>	<p>10,1</p> <p>Chiamati a sè i dodici discepoli diede loro potere sugli spiriti impuri per scacciarli</p> <p><i>e guarire ogni malattia e ogni infermità.</i></p>
--	---

– J. Gnilka mette in campo il tema narrativo, che unisce il v. 10,1 ai precedenti versetti. Afferma che non si può separare il v. 35 dai vv. 36-38, perché il motivo delle guarigioni dei malati, che vi risuona, è ripreso alla lettera in Mt 10,1³². È un esempio di come l’evangelista si sforzi di collegare unità disparate nella composizione, che ha creato. Il v. 9,35 è un sommario di natura particolare, perché collega l’attività di

²⁹ *Ibidem*, 140: «Le lien à la fois littéraire et idéologique avec ce qui précède saute aux yeux: si les chap. 5 à 7 avec leur complément narratif de chap. 8 à 9 étaient dominés par l’idée de l’*autorité* de Jésus dans son interprétation de la loi et sa relation avec les autorités religieuses (pharisiens) et démoniaques (maladies) de son temps et de son peuple, cette nouvelle partie nous présente la même autorité “donnée” (10,1) par Jésus à ses apôtres».

³⁰ Cf. *Ibidem*, 143.

³¹ C. BROCCARDO, “È sufficiente”, *ParVi* 53(2008), 25-31.

³² J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, HThKNT I/1, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1986, 351: «Die vv. 36-38 sind bereits auf die folgende Aussendungsrede gerichtet. Dennoch darf man v. 35 nicht von den vv. 36-38 trennen, weil das in ihm aufklingende Motiv der Krankenheilungen in 10,1 in wörtlicher Übereinstimmung aufgegriffen ist».

Gesù con quella dei discepoli. L'evangelista premette al discorso uno scenario, composto da due elementi: l'autorità conferita ai discepoli e l'elenco dei loro nomi. L'autorità si riallaccia intenzionalmente alle attività di Gesù descritte nel precedente sommario³³.

– F. Martin³⁴ afferma che il riferimento alla condizione delle folle, simili a pecore senza pastore, motiva l'invio dei dodici. Mt 9,35 è una «cerniera»³⁵, che unisce insieme l'azione dei discepoli con quella di Cristo: i discepoli ricevono infatti l'autorità di scacciare spiriti impuri e di guarire ogni malattia (10,1). Il ministero dei discepoli e del maestro sono segnalati con una proposizione, che riporta le medesime espressioni. Il contenuto della predicazione dei discepoli – il regno dei cieli è vicino (4,17; 10,7) – rafforza la relazione tra la reazione di Gesù di fronte alle folle e l'ordine dato ai discepoli di recarsi soltanto alle «pecore perdute della casa di Israele» (10,6). Il motivo principale, che unisce il v. 9,35 al v. 10,1 è di carattere tematico e strutturale.

– B. Rigaux³⁶ riconosce l'unità della pericope, osservandone il tema. Afferma che il discorso missionario è presentato con un'introduzione solenne (9,35-10,1), la cui attenzione è rivolta alla costituzione dei Dodici e all'elenco dei loro nomi. I discepoli sono inviati in Galilea, dopo che Gesù aveva affidato loro la propria missione (10,1). «Questa continuità tematica della missione si ritrova perfino nelle forme letterarie parallele: v. 9,35 Gesù insegna e 10,1 Gesù invia per guarire e per annunciare (10,7)»³⁷.

– H. J. Venetz³⁸ riconosce che Matteo, usufruendo del testo Q sulle istruzioni per la missione, ha creato un nuovo elemento narrativo e lo ha investito di una funzione propria all'interno delle relazioni fra Gesù

³³ *Ibidem*, 354: «[Dises Szenario] enthält zwei Elemente, zum einen die Bevollmächtigung der Jünger und zum anderen ihre Namen. Die Beschreibung der Bevollmächtigung der Jünger geschieht mit Worten, die sich bewusst an die Beschreibung des Tuns Jesu im vorausgegangen Summarium anschliessen».

³⁴ F. MARTIN, "The Image of Shepherd", *ScEs* 27(1975), 261-301.

³⁵ *Ibidem*, 294: «[Mt 9,35] is at the same time a "hinge" joining together the activity of the disciples with that of Christ: the disciples receive the power to cast out unclean spirits and *therapeuein pasan noson kai pasan malakian* (10,1: cf. 4,23; 9,35)».

³⁶ B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, 113.

³⁷ *Ibidem*, 113: «Cette idée de continuité se retrouve presque jusque dans le formules parallèles: 9,35 Jésus enseigne; 10,1 Jésus evoie pour guerir et pour annoncer (10,7)».

³⁸ H. J. VENETZ, "Bittet den Herrn der Ernte", *Diak* 11(1980), 148-161.



e i discepoli. Mt 9,35-36a non solo richiama la composizione letteraria dei vv. 4,23 e 5,1 ma viene a costituire, secondo l'espressione di E. Schweizer³⁹, «l'aggancio della presentazione di Gesù come Messia della parola e dell'azione»⁴⁰. Ne scaturisce una continuità narrativa, che si prolunga fino al successivo invio dei discepoli in 10,1. «L'intenzione è chiara: alla comunità dei discepoli è attribuito lo stesso potere di Gesù (cf. 7,28)»⁴¹. Fra i due versetti (9,35;10,1) si genera una situazione ben determinata, che costituisce la base di una corretta interpretazione. Propria di Matteo è l'unione fra 9,36 e 9,37, il cui segno narrativo è la congiunzione «τότε». Essa crea un collegamento tra la situazione delle folle evidenziata dal narratore, e la parola di Gesù.

– D. J. Weaver⁴² mediante l'analisi critica letteraria riconosce la particolare composizione dell'introduzione al discorso missionario (9,35). Il tema della pericope si estende fino alla sua conclusione, quando Gesù da solo si reca ad evangelizzare le città dei Giudei (11,1). In tal modo, dall'introduzione alla conclusione, il discorso si compone strutturalmente di cinque sezioni: l'introduzione narrativa (9,35-10,5a), le tre parti del discorso (10,5b-15.16-23.24-42) e la conclusione narrativa (11,1)⁴³. L'introduzione narrativa è costruita sull'attività di Gesù: si sposta per il suo ministero (9,35), ha compassione (9,36), parla ai discepoli (9,37), dona loro autorità (10,1) e li manda in missione (11,1)⁴⁴. Tale suddivisione è esigita dalla composizione letteraria del testo, che segna una netta separazione di genere tra questa parte dell'introduzione e l'elenco dei nomi degli apostoli (10,2-4)⁴⁵.

Gli autori suindicati riconoscono nella pericope 9,35-10,1 la natura di *unità letteraria*, fondandosi sulla metodologia della critica letteraria. Pongono in evidenza le seguenti particolarità:

³⁹ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

⁴⁰ H. J. VENETZ, "Bittet", *Diak* 11(1980), 155: «Mt 9,35-36a nimmt fast wörtlich Mt 4,23 und 5,1a wieder auf, und beide Aussagen bilden "die Klammer um die Darstellung Jesu als Messias des Wortes und der Tat"».

⁴¹ *Ibidem*, 156: «Die Absicht ist klar: die Vollmacht Jesu (vgl. 7,28 am Ende der Bergpredigt) ist auch der Gemeinde übergeben».

⁴² D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, JSNT.SS 38, 71-82.

⁴³ Cf. *Ibidem*, 74.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 75.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 81.

- distinzione di genere letterario: la pericope si qualifica per il genere narrativo rispetto al genere letterario dell'elenco (10,2-4) dei nomi dei dodici apostoli (P. Bonnard, J. Gnilka, B. Rigaux, D. J. Weaver);
- ripetizione di modi espressivi: le stesse espressioni linguistiche designano sia l'azione terapeutica di Gesù sia quella dei suoi dodici discepoli (C. Broccardo, F. Martin);
- tema narrativo: le guarigioni caratterizzano sia il ministero di Gesù che il ministero dei discepoli (J. Gnilka, B. Rigaux; H. J. Venetz);
- successione narrativa: il dono dell'autorità ai discepoli segue il sommario del ministero di Gesù come l'invio in missione segue la sezione sull'autorità di Gesù come maestro e taumaturgo (P. Bonnard; H. J. Venetz);
- criterio di strutturazione: il v. 9,35 crea con il v. 10,1 un'inclusione, per la quale si unisce il ministero di Gesù a quello dei suoi discepoli, investiti della sua autorità (F. Martin).

Le motivazioni esposte portano a definire che la pericope 9,35-10,1 ha un *carattere unitario* sia per la sua struttura sia per il suo tema unitario. La pericope si distingue nella composizione articolata della prefazione e, in modo particolare, è concepita come *unità letteraria*. Questa constatazione richiede di essere completata con la definizione della sua estensione testuale.

2. Estensione dell'unità letteraria Mt 9,35-10,1

Le unità letterarie, che la suddivisione del testo biblico in capitoli e in versetti non lascia scorgere, si distinguono per le indicazioni letterarie⁴⁶ loro proprie, quali il legame temporale, spaziale, causale e le relazioni sintattiche e grammaticali⁴⁷.

Quando il racconto giunge alla prefazione, si sono sviluppate nella sua narrazione diverse unità letterarie⁴⁸. La nostra è riconoscibile dall'inclusione (9,35/10,1).

⁴⁶ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 18.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 18-22.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 23-74. Secondo lo stesso autore la pericope è la quinta delle tredici sequenze, che compongono il testo del vangelo: Mt 1,1-2,13; 3,1-4,25; 5,1-7,29; 8,1-9,34; **9,35-11,1**; 11,2-30; 12,1-13,58; 14,1-16,12; 16,13-18,35; 19,1-21,17; 21,19-23,39; 24,1-25,46; 26,1-28,20.



STUDI E ATTUALITÀ

Nel suo inizio si distingue per il tema: «Ciò che segue in v. 35 è un sommario delle attività di Gesù nelle sue molteplici forme [...]. In questo modo la narrazione subisce una pausa naturale»⁴⁹. La conclusione, invece, è segnalata dalla seconda parte della prefazione, definita dall'elenco dei nomi dei dodici apostoli (10,2-4).

2.1. Inizio dell'unità letteraria: v. 9,35

L'unità letteraria si apre con la proposizione principale, costruita secondo le caratteristiche dello stile continuo⁵⁰, i suoi elementi logici sono disposti secondo la forma classica⁵¹: congiunzione (=καί), predicato (=περιῆγεν), soggetto (=ὁ Ἰησοῦς) e complementi (=τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας). Essa comporta due caratteristiche tipiche: la discontinuità narrativa con il brano precedente e i segni letterari di una proposizione all'inizio di una nuova pericope.

2.1.1. Discontinuità narrativa

La congiunzione copulativa «καί» coordina per natura le componenti di una proposizione o diverse proposizioni e può assumere vari significati: avversativo, consecutivo, finale, coordinativo, introduttivo, epesegetico, rafforzativo e pleonastico⁵². Nel nostro caso introduce un elemento narrativo con una leggera connessione con il brano precedente ma senza una vera coordinazione narrativa.

La sua presenza, tuttavia, è influenzata dalla struttura continua delle sezioni narrative del N.T.⁵³ Essa, infatti, segue il v. 9,34, che pone grammaticalmente e tematicamente fine al racconto di un miracolo. Anzi è composto di un periodo di proposizioni avversative⁵⁴ tali da comporre una struttura logica completa, evidenziata dal rapporto delle due congiunzioni (καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι [...] οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον, 9,33b-34a). Anche considerando l'omissione del v. 9,34, come

⁴⁹ *Ibidem*, 33.

⁵⁰ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, nuova ed., GLNT S 3, Paideia, Brescia 1982, § 458.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, § 472.

⁵² Cf. *Ibidem*, § 438.442 n.5.

⁵³ Cf. *Ibidem*, § 458.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, § 447e.

l'attestano alcune versioni⁵⁵, il v. 9,33 è formulato in modo da poter essere considerato la conclusione logica dell'episodio.

Altro indizio di discontinuità narrativa è la composizione della sequenza dei miracoli (8,1-9,34), formata da tre sezioni rispettivamente di tre miracoli ciascuna e da brani interposti con racconti di vocazione (8,18-22) o relativi ai discepoli di Giovanni (9,9-13.14-17). La nostra pericope potrebbe essere intesa come terzo intermezzo unita ai due precedenti per il tema del discepolato⁵⁶. Se si considera la struttura narrativa di ogni racconto di miracolo, si deve riconoscere che ogni episodio è a sé stante. La relazione fra gli elementi logici, grammaticali e tematici si sviluppa con un sistema chiuso ed indipendente, risolvendo nel proprio interno ogni coordinazione spazio-temporale. Ne fa eccezione la seconda triade (8,23-9,8), composta da tre scene di miracolo, nella regione attorno al lago di Genzaret (8,23.28; 9,1), collegate mediante il raccordo dell'avverbio di luogo «ἐκεῖθεν» (9,27) in una cornice, che non è altro che «una costruzione puramente letteraria e artistica»⁵⁷.

A. Lancellotti manifesta una valutazione sui coordinamenti cronologici e topografici del racconto matteoano, scrivendo: «Le suture a carattere cronologico sono tutte formule intenzionalmente vaghe, generalmente prive di valore obiettivo. Anche le suture a carattere topografico sono formule che servono solo a introdurre una narrazione dandole una, se pur vaga, collocazione nello spazio»⁵⁸.

Pur componendo la sequenza con la serie di tre triadi⁵⁹, lo scrittore non ne collega assolutamente le parti con reciproche coordinazioni grammaticali. A rendere ancor più indipendente ogni triade vi sono i

⁵⁵ Mt 9,34 è omissa da D, a k syr^s, Hil (cf. E. NESTLE, K. ALAND, *Novum Testamentum*, 23; B. M. METZGER, *A Textual Commentary On The Greek New Testament*, corr. ed., United Bible Societies, London - New York 1975, 25).

⁵⁶ Eccone lo schema:

Prima triade: 8,1-17 8,1-4: lebbroso 8,5-13: centurione 8,14-17: suocera di Pietro Vocazioni: 8,18-22	Seconda triade: 8,23-9,8 8,23-27: tempesta sedata 8,28-34: a Gadara 9,18: paralitico Vocazione: 9,9-17	Terza triade: 9,18-34 9,18-26 (9,20-22): ammalata 9,27-31: due ciechi 9,32-34: muto(9,36-10,1)
---	--	--

⁵⁷ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 40.

⁵⁸ A. LANCELOTTI, *Matteo*, 19.

⁵⁹ Cf. S. GRASSO, "Il ciclo dei miracoli (Mt 8-9): spettro dei problemi comunitari", *RivB* 54(2006), 160-183.



brani di intermezzo⁶⁰, che interrompono la coordinazione e rinnovano i punti di partenza della narrazione.

2.1.2. Inizio di pericope

Dal punto di vista formale la composizione verbale «καὶ περιῆγεν» avvia un nuovo episodio. «È possibile stabilire degli inizi di sequenza là dove lo stesso narratore non crea una successione tra gli eventi. [...] Un inizio di episodio senza relazione immediata con ciò che ha appena narrato si verifica in v. 9,35»⁶¹.

Anche rispetto ai verbi di movimento⁶² non è possibile trovare un punto di riferimento, che possa legare con il costrutto verbale di v. 9,35. Infatti, le forme verbali della sequenza non concorrono allo sviluppo di una trama unitaria, perché Matteo non è interessato alla coerenza della superficie del racconto⁶³. Sembra essere opportuna, allora, l'osservazione di U. Luz: «Nei capp. 8 e 9 si ha l'impressione che Gesù guarisca senza interruzione. Ogni racconto fa seguito a quello direttamente precedente; Matteo presenta una trama senza alcuna interruzione cronologica e geografica»⁶⁴.

I rispettivi verbi di movimento nei vari racconti di miracolo non permettono, soprattutto, di prevedere l'azione itinerante⁶⁵, proposta dalla voce verbale «περιῆγεν». La continuità narrativa semmai, pur nella sua vaghezza, come si è visto, è indicata dall'uso di un avverbio di luogo (8,1.23.28; 9,1.3.27). La composizione verbale «καὶ περιῆγεν» (9,35) è, dunque, sciolta da legami sintattici con la narrazione precedente, che tuttavia riassume, congiungendosi solo per via del tema narrativo.

⁶⁰ Sono la citazione di Is 53,4 (8,17b), le vocazioni e la domanda sul digiuno (9,9-17), e la conclusione (9,35).

⁶¹ N. CASALINI, *Il vangelo di Matteo*, 21.

⁶² Appartengono a varie radici verbali: ἀναβαίνω (5,1), καταβαίνω (8,1), ἐμβαίνω (8,23; 9,1), μεταβαίνω (11,1); εἰσέρχομαι (8,5.14.28; 9,1.23.28), ἀπέρχομαι (8,18); διαπεράω (9,1); ἀκολουθεύω (9,19).

⁶³ Cf. U. LUZ, *La storia di Gesù*, 83.

⁶⁴ *Ibidem*, 82.

⁶⁵ Per «itineranza» s'intende il movimento da una località all'altra senza alcuna intenzione di associarlo alle forme d'itineranza praticate dai filosofi cinici (cf. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale*, 105-110).

2.2. La conclusione dell'unità letteraria: Mt 10,1

La maggioranza degli esegeti⁶⁶ considera Mt 10,1 congiunto all'elenco dei nomi dei dodici apostoli (10,2-4). Le motivazioni sono la ripresa del genere narrativo dopo il discorso diretto dei vv. 9,36-38 e l'uso dell'aggettivo numerale «δῶδεκα» (10,1.2.5a)⁶⁷ in quanto termine d'appoggio, che si spinge fino ad abbracciare la finale del discorso (11,1). Tuttavia tenendo conto della composizione della prefazione, che ingloba due pericopi di genere letterario diverso, e dello stile matteoano, che si modula per passaggi sovrapposti, le motivazioni addotte possono essere risolte per via sintattica, narrativa e di contesto.

Presento, quindi, le ragioni, che legittimano la proposta di ritenere il v. 10,1 separato dall'elenco dei nomi (10,2-4). Esse si basano sullo sviluppo narrativo, sulla semantica dei termini e sulla relazione grammaticale.

2.2.1. Sviluppo narrativo

La terminologia crea nessi tematici, che permettono di valutare il senso della narrazione. Alcuni termini primari del v. 10,1 lo legano alla pericope della prefazione, che lo precede. Essi sono:

2.2.1.1. Il sostantivo «μαθητής» è presente nella prefazione (10,1) e nella conclusione (11,1) del discorso. Il suo contesto, tuttavia, non è univoco: in v. 10,1 il sostantivo è nel contesto del dono dell'autorità, mentre in v. 11,1 indica le persone, che hanno ascoltato le disposizioni, pronunciate per loro e vincolanti per la loro missione, come risulta dal verbo «διατάσσω»⁶⁸ (11,1). Questo stesso campo semantico è richiamato dalla forma verbale «παραγγέλλω» (10,5a), che nei vangeli sinottici ha come soggetto soltanto Gesù ed indica «la parola imperiosa pronunciata con tutta l'autorità messianica»⁶⁹. Le persone in questione sono i discepoli-inviati secondo la terminologia del v. 10,5 «ἀπέστειλεν», da cui deriva il sostantivo «ἀπόστολοι» (10,2)⁷⁰. I destinatari sono dunque

⁶⁶ Cf. *Capitolo Primo* della presente ricerca.

⁶⁷ Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 49.

⁶⁸ È l'unico passo in Matteo.

⁶⁹ O. SCHMITZ, «παραγγέλλω», *GLNT IX*, 572.

⁷⁰ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 587. Inoltre sulla presenza del sostantivo egli afferma che «l'unica spiegazione soddisfacente è che "apostoli" è stato qui sostituito a *discepoli* o aggiunto a *dodici* da un editore posteriore greco di Mt, sotto l'in-



STUDI E ATTUALITÀ

«τούτους τοὺς δώδεκα» (10,5a), indicati precedentemente con la terminologia «i suoi dodici apostoli» ed in seguito come «i suoi dodici discepoli» (11,1);

2.2.1.2. L'espressione «i suoi dodici discepoli» di v.10,1 non rientra nell'ambito delle ammonizioni per la missione ma si attiene al contesto del dono d'autorità. Pur riferendosi alle stesse persone, la denominazione «τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ» (10,1;11,1) si differenzia per il contesto. *I dodici discepoli*, che partecipano dell'autorità di Gesù, sono tematicamente uniti al ministero di Gesù (9,35) e alla metafora del gregge e della messe (9,36.37-38). La seconda denominazione, al termine del discorso, rientra nel campo delle disposizioni per la missione, in quanto inviati (ἀποστόλων / ἀπέστειλεν 10,2/10,5; διατάσσων 11,1a). Alla conclusione del discorso il contesto è la parola espressa con autorità e diretta ai «dodici apostoli/discepoli», mentre la presentazione dei «discepoli/operai» gravita nel contesto del dono d'autorità;

2.2.1.3. Il soggetto «ὁ Ἰησοῦς». La ripresa del genere narrativo in v. 10,1 è fatta senza ripetere il soggetto. È un segno di continuità con il brano precedente partendo dall'inizio dell'unità letteraria (9,35), mentre la separazione dal brano seguente – l'elenco dei nomi – è segnalata opportunamente dal nuovo genere letterario e da un soggetto diverso (10,2: τὰ ὀνόματά ἐστιν). Gesù, che compie il proprio ministero mediante l'itineranza e parla ai discepoli, è lo stesso che dona loro autorità sugli spiriti impuri e sulle malattie. La presenza dello stesso soggetto depone a favore della continuità tematica e strutturale, che anima lo compatezza dell'unità letteraria della prefazione. Lo riconosce N. Casalini, quando afferma: «Il legame con ciò che precede è formato dalla frase iniziale: “E chiamando i dodici” (...). Ciò significa che continua l'episodio iniziato in 9,35-38. Quindi il discorso di invio in missione appartiene alla stessa scena iniziata in 9,36»⁷¹;

2.2.1.4. La congiunzione avversativa «δέ» in 10,2 non è trasmessa in modo stabile dalla tradizione dei codici, dei quali alcuni tentano di correggere il testo⁷². Gli amanuensi avvertivano una certa difficoltà nel-

flusso di Lc o della tradizione nella quale i Dodici erano considerati “apostoli”» (*idem*, I, 114, nota 4).

⁷¹ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 35-36.

⁷² Cf. E. NESTLE, K. ALAND, *Novum Testamentum*, 23.

la composizione, dovuta al fatto che la lista dei nomi interrompe⁷³ il ritmo narrativo. Il fenomeno non ha luogo, per la stessa congiunzione, nel v. 9,36 dove la sua trasmissione non è soggetta ad incertezze. Inoltre, è rilevante l'aspetto narrativo dell'elenco dei nomi, che tende in avanti e trova naturale continuità narrativa nell'invio dei discepoli (10,5a). Esso si stacca, in pratica, dalla tematica del v. 10,1 e può esistere anche senza la sua presenza. Mentre la tematica dell'invio, racchiusa nel sostantivo di «apostoli» lo congiunge letterariamente al discorso per la missione.

2.2.2. *La semantica*

La terminologia presente nell'elenco dei nomi presenta affinità più con i termini dell'invio che con l'unità letterale 9,35-10,1:

2.2.2.1. Come si è già accennato i vv. 10,5a e 11,1 hanno in comune due elementi dello stesso campo semantico: il campo semantico dell'ingiunzione «dare istruzioni» (παραγγείλας / διατάσσω) e della quantità numerica delle persone (δώδεκα). Mentre il campo semantico di v. 10,1 è quello del dono «dare autorità» (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν);

2.2.2.2. Il sostantivo «ἀποστόλων» (10,2) e la voce verbale «ἀπέστειλεν» (10,5a) si richiamano reciprocamente per etimologia, creando un legame linguistico. D'altra parte il v. 10,1 presenta una serie di richiami semantici, che lo uniscono al v. 9,35, e l'uno e l'altro versetto terminano con lo stesso vocabolario (καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν / καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν);

2.2.2.3. L'aggettivo e il pronome numerale «δώδεκα», pur essendo richiamati quattro volte (10,1.2.5a;11,1), non costituiscono una ragione per formare una corrispondenza lessicale, perché sono presenti in contesti e tematiche diversi ed appartengono a proposizioni, che non hanno lo stesso soggetto (3^a pers. plur. / sing.: τὰ ὀνόματα / ὁ Ἰησοῦς). W. D. Davies e D. C. Allison affermano a tal proposito: «La ripetizione della parola-chiave o di una frase non sempre dà luogo ad un'inclusione si-

⁷³ Cf. W. J. DOROTHY, 81; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 6th repr., Ed. PIB, Roma 1994, § 467. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, ed. quarta, Ed. PIB, Roma 1990, n.2, 273 per la funzione narrativa della congiunzione la definisce «δέ metabaticum».



gnificante»⁷⁴. Fra le quattro occorrenze il v. 10,1 è il più atipico, poiché le altre tre sono legate da richiami grammaticali (10,2.5a) e narrativi (10,5a.11,1).

2.2.3. *La relazione grammaticale*

Le relazioni, stabilite dai pronomi, incidono nell'indicare i sostantivi di riferimento nelle pericopi, alle quali essi appartengono:

2.2.3.1. Nel v. 10,5 l'aggettivo dimostrativo «τούτους τοὺς δώδεκα» è in funzione predicativa⁷⁵ e richiama i v. 10,2, dove il complemento indiretto «τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων» è in forma anaforica. I due elementi grammaticali con le loro funzioni logiche si richiamano per determinare inequivocabilmente che i discepoli, identificati nell'elenco con il nome proprio, sono gli stessi che sono inviati in missione e a loro sono rivolte le ammonizioni del v. 10,5;

2.2.3.2. L'elenco dei dodici apostoli (10,2-4) si distingue dal v. 10,1 a causa del diverso genere letterario. Anzi il contenuto letterario della lista è piuttosto in sintonia con il v. 10,5a mediante il pronome personale «αὐτοῖς» e la semantica, che unisce il sostantivo «ἀποστόλων» (10,2) alla voce verbale «ἀπέστειλεν» (10,5a).

Queste ragioni di carattere narrativo, semantico e grammaticale portano a considerare che il v. 10,1 sia in discontinuità con l'unità letteraria dell'elenco dei dodici apostoli (10,2-4) e non ne possa essere considerato un membro.

2.3. *Mt 10,1: membro dell'unità letteraria 9,35-10,1*

Indizi di genere letterario partecipano a stabilire che Mt 10,1 è parte dell'unità letteraria 9,35-10,1. Essi sono:

2.3.1. L'inclusione interna vv. 9,35/10,1 nasce dalla ripetizione della stessa proposizione e dalla permanenza dello stesso contesto: «θερᾶ πεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν». J. Gnilka ne offre la motivazione: «Non si può tuttavia separare v. 35 dai vv. 36-38, perché il rit-

⁷⁴ W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 92: «The repetition of the key words or phrases doesn't always make for a significant enclosure».

⁷⁵ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 270, 3.

mo della guarigioni dei malati, che vi risuona, viene ripreso alla lettera in v. 10,1»⁷⁶. «Il potere, riferito ad ogni malattia e infermità, viene formulato in concordanza con Mt 9,35 e ciò significa che i discepoli devono continuare l'opera di Gesù»⁷⁷;

2.3.2. Il sostantivo «μαθηταί» nei vv. 9,37 e 10,1 è in continuità di contesto, riferendosi ai discepoli di Gesù, ai quali ha rivolto la parola e ai quali partecipa la propria autorità (ἐξουσία). Benché tra la prima e la seconda menzione del sostantivo *discepoli* si stabilisca una discontinuità, essa è in ordine inerente allo sviluppo della pericope, che vuole indicare come gli operai della messe siano coloro che sono mandati dal signore della messe. Tale differenza era già stata notata da J.-M. Lagrange⁷⁸, che si limita a distinguerli, considerando la loro relazione con Gesù: agli uni egli rivolge il comando per la preghiera e agli altri, quali membri di un gruppo costituito, fa dono della propria autorità per la missione. La discontinuità, del resto, caratterizza il testo della prefazione, nel cui svolgimento si registra l'inatteso cambiamento nei discepoli dopo aver eseguito il comando di pregare il signore della messe e in seguito al dono d'autorità;

2.3.3. Nel v.10,1 la relazione fra Gesù e i discepoli è simile a quella indicata nell'unità letteraria (9,35-10,1) mediante la forma attiva del verbo dello stesso campo semantico della parola «λέγει / προσκαλεσάμενος» (9,37/10,1) e mediante l'azione stessa di Gesù, che parla con i discepoli e offre loro in dono autorità di compiere guarigioni «λέγει / ἔδωκεν» (9,37/10,1). Nell'elenco dei nomi, invece, la relazione è implicita nel sostantivo «ἀποστόλων», che è un sostantivo di forma passiva⁷⁹ legato al contesto successivo dell'invio in missione (10,5a).

Distinta nella narrazione, la prefazione si manifesta nella propria singolarità di unità letteraria. Comprende personaggi già noti dal racconto precedente: Gesù, i discepoli e le folle. Le loro reciproche relazioni, tuttavia, cambiano e sono definite da un nuovo punto di vista.

Si crea attorno a loro una pausa di riflessione, che meglio ne evidenzia la personalità⁸⁰. W. D. Davies e D. C. Allison commentano così

⁷⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 513-517.

⁷⁷ *Ibidem*, 520.

⁷⁸ J.-M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 191-195.

⁷⁹ Cf. K. H. RENGSTORF, «ἀποστέλλω», *GLNT I*, 1088-1093.

⁸⁰ Cf. L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo*, I, 343.



la funzione della pericope: «Non solo [questi versi] fungono da “sommario” di quanto è avvenuto prima o di quanto avverrà in seguito, ma soprattutto concorrono a creare una continuità narrativa, ad allungare il tempo della narrazione, a espandere i luoghi geografici, a creare un’immagine del percorso (Gesù che va qui e là), a illuminare i temi centrali e dirci che quanto Matteo scrive è solo una selezione (cf. Gv 20,30; 21,5)»⁸¹.

L’inclusione interna schizza i caratteri dei personaggi, che alla presenza del «signore della messe» acquistano una nuova dimensione. Le reciproche relazioni si riversano nel discorso per la missione, arricchendolo della nuova identità, che i discepoli assumono con il dono d’autorità. Situandosi al punto di sutura tra la sezione della parola e delle opere del Messia e il discorso per la missione, l’unità letteraria assolve il duplice compito di ricapitolazione e di prospettiva, creando il quadro ermeneutico della missione dei discepoli.

2.4. L’elenco dei dodici apostoli

Il genere letterario dell’elenco⁸² dei «dodici apostoli»⁸³ e il repentino cambio di soggetto (τὰ ὀνόματα) interrompono il ritmo narrativo e staccano formalmente l’elenco dei nomi dall’insieme della prefazione. Sembra che ci sia un’esigenza di chiarificazione⁸⁴. M. Grilli afferma,

⁸¹ W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 412: «[These verses] do not primarily just “summarize” what has gone before or what will come after; instead do they supply narrative continuity, lengthen narrative time, expand the geographical setting, create a picture of movement (Jesus goes from here to there), highlight central themes, and tell us that the material in Matthew represents only a selection (cf. Jn 20,30; 21,5)».

⁸² Il genere della lista di discepoli è noto anche nella letteratura rabbinica: «Rabban Yohanon b. Zakkay eut cinques disciples: R. Eliézer b. Horkénos, R. Yoshua b. Hanania, R. Yosé le pretre, R. Shiméon b. Nathan’el, R. Eléazar b. Arak». (Ab. 15,10, in J. BONSIKVEN, *Textes rabbiniques*, 6).

⁸³ *Hapax* nel N.T. La figura del discepolo era già presente nella cultura ebraica con l’istituzione dell’inviato (cf. *Ber.* M 5,5; in J. BONSIKVEN, *Textes rabbiniques*, 102; F. H. AGNEW, “The Origin of the New Testament Apostle-Concept”, *JBL* 105(1986),75-96; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 153-154).

⁸⁴ Cf. D. J. WEAVER, *Matthew’s Missionary Discourse*, 81. P. F. ELLIS, *Matthew*, 49 ritiene la lista dei nomi un segno della tarda età del vangelo (85 d.C.) e che Matteo abbia conosciuto la tradizione orale sui Dodici (cf. 1Cor 15,5; Gal 1,18-19; Mc 1,16-20; 3,13-19; 6,7-13; Lc 5,1-11; 6,12-16; Gv 1.35-51) e forse anche il testo di Marco.

anzi, che la lista dei nomi «è incastonata nel mezzo»⁸⁵ e appare «ancor più svincolata dal contesto»⁸⁶.

Dal punto di vista di correlazione narrativa la congiunzione «δέ» (10,2), pur essendo una particella avversativa⁸⁷, nel caso specifico, come si è detto, ha senso esplicativo⁸⁸ e chiarisce che *i dodici discepoli* (10,1) sono *i dodici apostoli* (10,2), che garantiscono la singolarità e la voluta storicità dell'elenco⁸⁹. Sono i primi discepoli⁹⁰ a essere inviati in missione e sono modello per ogni altro inviato della comunità cristiana.

Il genere letterario della lista dei nomi evidenzia la propria unità letteraria mediante gli elementi formali dell'intestazione (10,2a), dell'enumerazione dei nomi, elencati con un sistema binario, e della denominazione specifica del primo e ultimo apostolo⁹¹. All'indicazione di una nuova unità letteraria concorrono anche gli elementi logici già menzionati: il soggetto e la congiunzione semplice, che unisce quattro coppie di nomi⁹².

Questi elementi danno consistenza all'individualità dell'elenco come brano autonomo (10,2-4) dopo il sommario delle attività di Gesù e la nuova identità dei dodici discepoli (9,35-10,1), e prima di proporre la condotta in missione, che devono tenere in missione. Riconosciuta nella sua costituzione, l'unità letteraria ora può essere considerata nei suoi elementi e rapporti interni.

⁸⁵ M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 50.

⁸⁶ *Ibidem*, 193.

⁸⁷ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 447.1.

⁸⁸ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, n.2, 273.

⁸⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 522.

⁹⁰ Cf. K. H. RENGSTORF, “μαθητής”, *GLNT VI*,1210: «È chiaro che l'ἀπόστολος, come tale, dev'essere anche μαθητής, mentre non tutti i μαθηταί diventano ἀπόστολοι, e che infine οἱ δώδεκα e οἱ ἀπόστολοι non sono affatto le stesse persone. L'espressione οἱ δώδεκα (μαθηταί, ἀπόστολοι) distingue di volta in volta la cerchia più ristretta intorno a Gesù da quella più vasta dei μαθηταί oppure da quella degli ἀπόστολοι anch'essa più vasta».

⁹¹ Cf. D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 81.

⁹² Sono designati in modo diverso. Solo Simone e Giuda, il primo e l'ultimo dell'elenco, sono presentati con una proposizione participiale, due (Matteo e Simone) sono indicati in riferimento alla loro condizione sociale o politica, quattro (Andrea, Giacomo e Giovanni, Giacomo di Afeo) sono riconosciuti in riferimento ai legami di famiglia e gli altri quattro con i nomi propri.



3. La forma concentrica dell'unità letteraria

Ogni testo scritto è un insieme significativo e si esprime nei segni grafici della lingua e nell'organizzazione dei suoi elementi logici. La composizione di un testo assume, secondo la natura logica delle sue parti, una forma strutturale per la comunicazione di senso⁹³. La prefazione presenta una forma concentrica⁹⁴, perché si dispiega in modo tale da avere una proposizione centrale, attorno alla quale si dispongono reciprocamente le altre proposizioni. Al centro dell'unità letteraria si pone il v. 9,37a, dove Gesù si confronta direttamente con i discepoli (C), è poi indicata rispettivamente la condizione delle folle e l'intervento dei discepoli con la preghiera (B.B¹), e nella parte iniziale e conclusiva della struttura concentrica si ripropone il ministero di Gesù e dei suoi discepoli (A.A¹).

La pericope si compone di quattro proposizioni principali reggenti (A.B.C.A¹), di cui il soggetto principale ed unico è Gesù: *percorreva* (A. 9,35), *si commosse* (B. 9,36), *dice* (C. 9,37) e *diede* (A¹. 10,1). Il primo e ultimo verso della pericope hanno elementi formali, che uniscono l'inizio e la fine della pericope (A.A¹) così da formare un'inclusione, che ne segnala la coesione, e compone il tessuto narrativo dell'unità letteraria.

La centralità del confronto tra Gesù e i suoi discepoli divide la pericope in due parti. A porne in luce la funzione concorre anche l'uso del presente storico. Nella prima parte (9,35.36) Gesù agisce da solo nei riguardi delle folle, mentre nella seconda (9,37b.-10,1) fa intervenire i suoi discepoli.

Partendo dal centro, s'irradiano gli atteggiamenti di Gesù e quelli dei suoi discepoli: alla sua compassione per le folle (9,36) corrisponde l'invito, rivolto ai discepoli, di pregare (9,37b-38); al suo ministero itinerante (9,35) corrisponde quello dei discepoli. Solo l'inserimento in questa unità letteraria consente alla metafora del gregge (9,36) e della messe (9,37-38) di corrispondersi, definendo in modo reciproco la condizione delle folle e la missione dei discepoli. È una composizione che Matteo ha ricercato, togliendo il *logion* della messe dall'anonimato e costituendolo nel contesto specifico della missione.

La forma concentrica dell'unità letteraria consente di far corrispondere il ministero di Gesù con quello dei suoi discepoli (9,35/10,1), non solo in una forma di successione temporale ma in una continuità ogget-

⁹³ Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 21-41.

⁹⁴ Cf. F. F. SERRANO, L. A. SCHÖKEL, *Dizionario terminologico*, 22.

tiva tale che designa il ministero dei discepoli come la forma presente del ministero di Gesù nel tempo post-pasquale. I discepoli sono pienamente inseriti nell'azione di salvezza così che «hanno non solo la stessa autorità, ma anche lo stesso compito di Gesù»⁹⁵. Secondo la trama della narrazione i discepoli annunciano la dottrina di Gesù, esposta nei capp. 5-7, e compiono le sue opere, riproponendo quanto ha compiuto a favore delle folle come viene raccontato nella sequenza dei miracoli nei capp. 8-9.

Dopo una prima presentazione, propongo lo schema dell'unità letteraria nella sua forma concentrica:

9,35.A.	Καὶ περιήγειν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων	τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, σαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ⁹⁶ .		
36. B.	ἰδὼν δὲ ⁹⁷ ἔσπλαγχνίσθη	τοὺς ὄχλους, περὶ αὐτῶν ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι ⁹⁸ καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.		
37a. C.	τότε λέγει	τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ,		
37b. B ¹		Ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.	α ²	α β
38.		δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ, ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας <u>εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.</u>	α ²	γ β ¹ α ¹
10,1.A ¹	καὶ προσκαλεσάμενος ἔδωκεν	τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ, αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ⁹⁹		

⁹⁵ U. LUZ, *La storia di Gesù*, 99.

⁹⁶ Ogni riferimento alla critica testuale è conforme E. NESTLE, K. ALAND, *Novum Testamentum. Graece et Latine*, 26. Aufl., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979. Aggiungono: ἐν τῷ λαῶ C³ K Γ Θ 28. 700 p^mc vg^{mss} ma viene espunto per essere una assimilazione di 4,23; καὶ ηκολουθησαν αὐτῷ a b h sono versioni latine piuttosto recenti, che riprendono il testo di 8,1; ἐν τ. λ και πολλοι (-s*) ηκολουθησαν αὐτῷ s* L f¹³ 1010.1424 al g¹ il testo viene espunto per essere una probabile ripetizione di 4,25; 8,1.

⁹⁷ Aggiungono: ὁ Ἰησοῦς C N f¹³ 1010 al g¹ sy^{p,h,**} mae^(Gpc). Il sostantivo viene espunto per una probabile ripetizione del verso precedente.

⁹⁸ Sostituiscono: εκλελυμενοι L V 1424 pc sy^(s,p). È una probabile interpretazione secondo Mt 15,32; Mc 8,3.

⁹⁹ Aggiungono κατα L al; Cyr ma la preposizione è una versione più facile del testo accolto; εν τω λαω L pc b g¹ viene espunto per assimilazione al testo 4,23.



4. Caratteristiche dei personaggi

Per la natura di riassunto e di prefazione, l'unità letteraria assolve la specifica funzione non di raccontare ma di precisare i ruoli dei personaggi e donarne delle informazioni necessarie per lo sviluppo del racconto.

4.1. Carattere unitario

L'unità letteraria costruisce la propria identità mediante due elementi formali: la persona di Gesù come soggetto unico delle quattro proposizioni reggenti (A.B.C.A¹), e l'inclusione (A.A¹), che strutturalmente unisce l'inizio e la fine della pericope e, dal punto di vista tematico, associa i discepoli al ministero di Gesù.

Gesù si sposta per tutte le città e i villaggi (9,35), si commuove profondamente (9,36)¹⁰⁰ alla vista del degrado umano delle folle, parla con i propri discepoli (9,37), ordina loro di invocare il signore della messe (9,38) e dona loro potere sugli spiriti impuri e su ogni tipo di malattia (10,1).

È presente in ogni componente dell'unità letteraria. Il suo ministero itinerante invade lo spazio umano delle città e dei villaggi nel loro aspetto sociale ma anche in rapporto all'aspetto personale degli abitanti, in preda al potere delle malattie. Legge la situazione, coinvolgendosi fino alla compassione e sollecita i discepoli a intervenire, aprendo loro, con il comando della preghiera, l'accesso al Padre, il signore della messe. Gesù si pone tra le folle e i discepoli, tra i discepoli e il signore della messe.

La rivelazione della preghiera è necessaria, perché il signore della messe possa agire. Il Gesù di Matteo vive a contatto con l'angoscia del proprio popolo, distinguendosi dalla condotta delle autorità giudaiche, che disprezzavano le persone non instruite nella legge (cf. Gv 7,49), e dagli adepti della comunità di Qumran, i quali si obbligavano alla separazione dagli «uomini di iniquità»¹⁰¹. Nei riguardi delle folle, tuttavia,

¹⁰⁰ La voce verbale «ἐσπλαγγνίσθη» elabora la figura retorica dell'«antropopatia» (cf. E. W. BULLINGER, *Figures of speech used in the Bible explained and illustrated*, 27 repr., Baker Book House, Grand Rapids Michigan 2008, 881).

¹⁰¹ *Regola della comunità*, 1QS 5,2, in F. G. MARTÍNEZ (a cura di), *Testi di Qumran*, Biblica. Testi e Studi 4, Paideia, Brescia 1996, 80.

non agisce da solo ma sollecita i discepoli a partecipare all'attenzione e alla considerazione della loro indigenza morale.

La condizione delle folle è considerata solo dalla comprensione, che ne ha Gesù. Le folle ne sono incoscienti. Sono l'unico personaggio, che rimane passivo e sul quale si esercita l'azione di Gesù, dei discepoli e del signore della messe. Esse costituiscono un personaggio complesso, la cui condizione morale è interpretata secondo la metafora pastorale: sono come *pecore senza pastore* (B), e secondo la metafora agreste: sono chiamate a divenire *messe abbondante* (B¹) mediante l'impiego di operai, mandati dal signore della messe. Le due metafore appartengono a contesti diversi: l'immagine pastorale è all'interno del genere letterario narrativo e nella narrazione vi trova un accenno indiretto nella persona di Gesù, considerato per natura guida del popolo d'Israele (cf. 2,6), mentre l'immagine agreste fa parte del discorso, che Gesù rivolge ai discepoli e il cui senso si ritrova nel ministero, che sono chiamati a svolgere.

Con il genere narrativo l'evangelista ha la possibilità di comunicare la propria interpretazione, espandendo il testo sulla condizione delle folle con due participi «ἐσκυλμένοι καὶ ἔρριμμένοι» (9,36), mentre trasmette¹⁰² il *logion* della messe all'interno del dialogo di Gesù con i discepoli (9,37b-38), senza aggiungervi alcun commento.

I discepoli entrano nella narrazione solo in dipendenza di Gesù, al cui seguito fin ora si erano mossi. Diventano soggetti attivi rispetto alla loro precedente presenza di sfondo, accogliendo l'ordine di pregare il signore della messe (9,38) e ricevendo il dono d'autorità in vista della missione (10,1b).

L'ordine della preghiera introduce un personaggio fin ora sconosciuto, *il signore della messe* (9,38). È una figura chiave per l'invio di operai nella messe. Suo ruolo primario è evidenziato dal posto centrale (γ), che occupa nella composizione concentrica del *logion* (α β γ β¹ α¹). Questa centralità lo esalta come personalità di riferimento, per capire

¹⁰² Cf. Lc 10,2, dove il complemento diretto precede il verbo (cf. K. ALAND, *The Greek New Testament*, 190-191). È presente anche in *EvT* 73 con alcune variazioni nell'uso delle congiunzioni: «δέ» al posto di «οὐν», e «ὡν» al posto di «ὅπως», e nella desinenza dell'accusativo plurale: «ἐργάτης» al posto di «ἐργάτας», che è una variazione della *koinè*. Ne riporto il testo secondo K. ALAND, *Synopsis*, n.73, 526: «Ait Iesus quia: Messis quidem (μὲν) multa est, operarii (ἐργάτης) autem (δέ) pauci sunt; rogate autem (δέ) Dominum ut (ὡν) emittat (*litt.*: eiciat) operarios (ἐργάτης) ad messem».



quali *operai* ($\beta \beta^1$) siano necessari ($\alpha \alpha^1$) per la messe e in quale contesto abbia luogo l'invito alla preghiera (B^1).

Nello sviluppo del brano, la presenza dei personaggi è sproporzionata. Nella prima parte ve ne sono solo due: Gesù (A. 9,35) e le folle (B. 9,36). Nella seconda, invece, si sviluppano alcuni sistemi di relazione tra Gesù e i discepoli (C. 9,38), tra i discepoli ed il signore della messe (B^1), tra i discepoli e Gesù a favore delle folle (A^1). Nella seconda parte non si nominano più *le folle* ma si parla di loro, identificando il ruolo di liberazione che i discepoli hanno nei loro confronti. Le due parti della struttura concentrica sono reciproche non solo nella struttura narrativa ma anche in quella tematica. Infatti all'inizio e alla fine (AA^1) confluisce l'aspetto dinamico del ministero di Gesù e dei suoi discepoli, mentre a ridosso della parte centrale si pone il momento interiore della contemplazione di Gesù sullo stato delle folle e del suo colloquio con i discepoli espresso nel *logion* della preghiera al signore della messe (BB^1).

Il carattere unitario della pericope è confermato dal movimento dei personaggi, che agiscono sempre secondo l'azione dell'unico soggetto principale. Ciò si verifica anche quando, cambiando il contesto, si passa dal piano orizzontale – Gesù, folle e discepoli – a quello verticale – Gesù, discepoli e signore della messe –.

4.2. Il ministero universale di Gesù

Il versetto riassuntivo del ministero di Gesù (9,35: A) manifesta una duplice unità: quella formale, riferita al periodo nell'articolazione delle proposizioni subordinate, e quella materiale, evidenziata dal senso di totalità, espresso dall'attributo predicativo «πάς»¹⁰³. L'estensione della totalità nel ministero di Gesù si applica con la stessa intensità ai tre caratteri della sua personalità: dovunque giungeva, ogni luogo abitato era investito dai suoi carismi di insegnamento, annuncio e guarigione. Il binomio¹⁰⁴ di luogo ($\tauὰς πόλεις πάσας / \tauὰς κώμας$)¹⁰⁵ e della

¹⁰³ Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 188.

¹⁰⁴ Potrebbe essere un segno dello stile semita, che ha preferenza per l'ordine secondo numeri fissi (cf. C. M. MARTINI, "Introduzione al Vangelo secondo Matteo", in *Il Messaggio della salvezza*, VI, 118; A. LANCELOTTI, *Matteo*, 19).

¹⁰⁵ L'espressione ritorna nel discorso per indicare i luoghi della missione dei discepoli (10,11).

malattia (πᾶσαν νόσον / πᾶσαν μαλακίαν) nella loro forma parallela concorrono a creare una visione universale, «*sconfinata*» dei benefici del ministero di Gesù. A tale prospettiva corrisponde anche la forma verbale dell'imperfetto, che, riprendendo il testo dell'inclusione (4,23)¹⁰⁶, esprime un'azione ripetuta oltre il tempo e lo spazio, che la sezione dei miracoli abbia potuto limitare ad una regione, ristretta in luoghi e persone¹⁰⁷. L'apertura a luoghi indefiniti rende ragione della missione di salvezza di Gesù in conformità con il suo nome personale, il cui significato è aperto alla massima possibilità di salvare il suo popolo (cf. 1,21) e qui viene espressamente nominato contrariamente alla formulazione del primo membro dell'inclusione (4,23).

4.3. La condizione miserevole delle folle

L'evento, introdotto dalla proposizione temporale (ἰδών, 9,36)¹⁰⁸, esprime il giudizio sulle folle, che hanno suscitato la compassione di Gesù. Collegato all'itineranza per mezzo della congiunzione «δέ», crea una successione narrativa¹⁰⁹, ritenendo che le folle siano le popolazioni, incontrate nell'itineranza. La loro condizione critica viene descritta con due proposizioni causali: ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι¹¹⁰ καὶ ἔρριμμένοι¹¹¹. La seconda è arricchita di un complemento, che paragona le folle a «pecore senza pastore»¹¹².

Le proposizioni causali danno enfasi alla pietosa condizione delle folle, confermata dalla forma aggettivale del perfetto passivo, per la

¹⁰⁶ I due sommari, pur avendo la stessa funzione letteraria, differiscono in qualche particolare: in Mt 4,23 il soggetto principale: «Gesù: ὁ Ἰησοῦς» è implicito, i luoghi dell'itineranza sono circoscritti alla «Galilea: ἐν ὅλη τῇ Γαλιλαίᾳ» e l'azione terapeutica è compiuta «nel popolo: ἐν τῷ λαῶ». La ripetizione dello stesso sommario è indice probabile di un ritornello, già presente nella tradizione orale (cf. L. CERFAUX, «La mission de Galilée dans la tradition synoptique», *ETL* 28(1952), 631).

¹⁰⁷ In Mt 23,15 gli spostamenti degli Scribi e dei Farisei sono fatti per mare e per terra come «allusione all'attiva campagna di proselitismo condotta dal giudaismo della Diaspora nel mondo greco-romano» (A. LANCELOTTI, *Matteo*, 307). In 1Cor 9,5 si usa lo stesso verbo per indicare gli spostamenti di Paolo fra le comunità cristiane.

¹⁰⁸ Il participio *coniunctum*, dalle diverse funzioni, qui ha valore temporale (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 339.417.418,1.5).

¹⁰⁹ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 25.

¹¹⁰ Unica volta in Matteo. È presente nella forma attiva in Mc 5,35; Lc 7,6;8,49.

¹¹¹ Presente in Mt 9,36;15,30; 27,5 al passivo, in Lc 4,35; 17,2; At 22,23; 27,19.29.

¹¹² Presenza nei sinottici: Mt 3x, Mc 2x, Lc 4x.



quale gli effetti di una causa passata perdurano così da divenire una caratteristica del soggetto (cf. 7,14; 17,17), per cui il gregge si qualifica per essere privo di pastore e, quindi, allo sbando¹¹³. La compassione di Gesù si radica nell'interesse, che egli nutre per le persone nel loro aspetto individuale e sociale ma anche in riferimento alla loro vocazione di popolo, che appartiene a Dio (cf. Dt 4,20; 7,6; 14,2; 26,18; 28,9; 32,9; Sal 33,12; Is 51,16; Os 2,25). È soprattutto questa la dimensione evocata dalla metafora pastorale concorde con la funzione svolta dai discepoli nella loro missione di guidarle all'incontro con Dio. La vicinanza a tutte le categorie del popolo d'Israele trova la propria ragione d'essere nella predicazione del Regno. La metafora pastorale ha senso totalizzante e si riferisce a tutto Israele, che in tutti i suoi membri è chiamato a confrontarsi con le clausole dell'alleanza con Jhwh (cf. Dt 17,18).

Nell'aspetto sconfinato dell'itineranza la situazione penosa delle folle si estende ad una popolazione più vasta di quella incontrata fisicamente da Gesù e si accompagna alla condizione delle popolazioni, che i discepoli incontreranno nel loro ministero.

4.4. *Il presente storico*

La congiunzione temporale «τότε» è un tipico segno di passaggio ad una nuova sequenza¹¹⁴. Per sua natura «è usata per introdurre l'evento susseguente (“quindi”, “allora”), invece che l'accaduto in un momento determinato»¹¹⁵. Quando è unita al presente storico¹¹⁶ concorre a creare un aspetto drammatico del racconto. «L'uso del presente storico con λέγω è un mezzo per volgere l'attenzione del lettore a ciò che è di più importante nel racconto, e cioè le parole di Gesù»¹¹⁷. Il cambio di tempo si accompagna con il cambio di genere letterario, passando dalla narrazione all'enunciato, che si sviluppa per ben due versetti (9,37.38). Di natura redazionale, il presente storico consente di introdurre i discepoli, qualificandoli secondo la natura di ascoltatori della parola del loro

¹¹³ Cf. F. MARTIN, “The Image of Shepherd”, *ScE* 27(1975), 275.

¹¹⁴ Presenza nei sinottici: Mt 90x, Mc 6x, Lc 14x.

¹¹⁵ F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 459,2; F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, c.1331 parla di «particula continuativa».

¹¹⁶ Matteo usa questa forma 16 volte: 4,10; 8,26; 9,6; 12,13.44; 18,32; 22,21; 26,31.36.38.45.52; 27,13; 28,10.

¹¹⁷ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 75.

maestro. L'attenzione, richiamata dal cambio di tempo verbale, li pone nella condizione di ricevere la comunicazione di Gesù, nella prospettiva di condividere il motivo, che lo muove a compassione per la condizione delle folle. Essi le avvicineranno, avendo come obiettivo di intervenire secondo le prospettive salvifiche di Gesù.

Il presente storico non comporta drammaticità solo nei personaggi del racconto ma si sporge anche sui destinatari dell'opera, per i quali il racconto del passato interferisce, implicandoli nell'evento.

4.5. I discepoli

I discepoli entrano in scena sulla parola di Gesù (C) e si comportano secondo le sue indicazioni. Da lui conoscono la condizione delle folle e ne acquisiscono una comprensione, che non potrebbe essere loro offerta da nessun'altra esperienza umana. In tal modo entrano in relazione con Dio mediante la preghiera per gli operai, destinati per la messe (B¹). Sono al centro di due mondi: la disgregazione delle folle (B) e l'abbondanza di vita di Dio (B¹). La vicinanza a Gesù (C) conduce i discepoli alla soluzione del malessere delle folle, accettando come discepoli le indicazioni del maestro. Per la loro obbedienza entrano in relazione con il Padre, il quale li rende solidali con Gesù nel ministero e compartecipi della sua autorità. Il discepolato, sorto con la chiamata di Gesù (cf. 4,18-22; 9,9), giunge alla propria perfezione mediante l'azione del Padre. Egli nel battesimo aveva dichiarato Gesù Figlio prediletto (3,17), sul quale si posa lo Spirito, come in un luogo consono e stabile, per renderlo idoneo a guidare gli uomini alla salvezza¹¹⁸. La «formula identificativa»¹¹⁹ alla terza persona, pone Gesù di fronte ad un pubblico innominato, di cui fanno parte i pescatori di Galilea, che sono i primi a incontrarlo e seguirlo per compiere la volontà del Padre e condividere in Gesù la sua natura di figlio¹²⁰. I discepoli, pregando, secondo il suo comando, ne acquistano l'attitudine opportuna nei riguardi del Padre, e, investiti del dono dello Spirito con l'autorità, che ricevono da Gesù, possono agire come lui a favore delle folle.

¹¹⁸ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 294-299 ritiene che l'evangelista, raffigurando la presenza dello Spirito di Dio nell'immagine della colomba, voglia suggerire un nuovo esodo e una nuova creazione.

¹¹⁹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 242.

¹²⁰ Cf. D. R. BAUER, *The Structure*, 138 ritiene che Matteo usi il linguaggio filiale (filial language) per esprimere il paragone essenziale fra Gesù e il ruolo dei discepoli.



4.6. Il *logion* della messe

Il *logion* della messe corrisponde, per il suo significato narrativo, alla metafora pastorale. È proposto sotto forma di struttura concentrica (9,37b-38), costituita da due periodi, di cui il primo è composto da due proposizioni ellittiche. I due sostantivi «θερισμός», nella posizione periferica ($\alpha\alpha^1$), e «ἐργάται», in posizione interna ($\beta\beta^1$), sono contrapposti dai rispettivi predicati in riferimento alla quantità: la messe è molta, gli operai sono pochi. Nel secondo periodo la proposizione principale è all'imperativo ed è qualificata dalla congiunzione conclusiva «οὖν»¹²¹.

Occupando il centro, il *logion* fa emergere la figura del signore della messe (γ), al quale deve essere rivolta la preghiera dei discepoli. L'urgenza dell'invio, secondo J. Gnilka, è indicata più che dalla forma dell'imperativo, dalla posizione del verbo nella proposizione finale: «Viene posto in rilievo il vocabolo più importante»¹²². La preghiera è formulata in modo da indicare l'urgenza dell'invio di operai

L'ordine della preghiera (9,38) soggiace alla forza logica della congiunzione conclusiva, alla quale si aggiunge la personalità di Gesù, che indica autorevolmente ai propri discepoli quanto sia opportuno compiere a favore delle folle.

La mediazione della preghiera rompe il ritmo narrativo, che aveva unito Gesù alle folle e ai discepoli. Nella relazione con il signore della messe vale solo l'intervento dei discepoli. Questa distonia segnala una novità: i discepoli sono chiamati a intervenire personalmente per il benessere delle folle. Resi partecipi della compassione del maestro, portano a compimento il fine del discepolato, che si manifesta nella comunione di vita e di ideali con il maestro piuttosto che con l'apprendimento di una dottrina. Ora assolvono il compito più ambito, perché, ascoltando il loro maestro, con decisione personale ne mettono in pratica la parola. L'isolamento della loro posizione li introduce presso il signore della messe e denota la loro responsabilità, nell'espone la supplica secondo il comando ricevuto. L'assenza dell'articolo nel sostantivo «ἐργάται» (9,38) segnala che la richiesta fa leva sulla natura¹²³ degli

¹²¹ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, n. 1. b, 956-958. Presente nei sinottici: Mt 57x, Mc 5x, Lc 31x.

¹²² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1 nota 1, 514. In Lc 10,2 la posizione è invertita e il verbo segue il complemento diretto: «ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ».

¹²³ Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 171.

operai. I discepoli non si appellano ad un gruppo rimasto in riserva ma a coloro che sono qualificati per il lavoro da svolgere secondo gli orientamenti del signore della messe.

Vale la pena sottolineare che quanto si svolge è dovuto all'intervento di Gesù, soggetto della proposizione principale (C). Tutto è conseguenza della sua parola, che s'impone come comando, svelando ai discepoli l'esistenza del signore della messe e l'opportunità che intervenga. I discepoli si introducono in un campo d'azione alle loro portate, in quanto agiscono in obbedienza del loro maestro, e la supplica diviene, in pratica, segno e frutto del loro discepolato.

4.7. Il signore della messe

Per la parola di Gesù i discepoli sono messi in relazione con il signore della messe (γ). Egli interviene a riequilibrare il divario tra l'abbondanza della messe e l'insufficienza di operai. Nella struttura dell'unità letteraria la metafora della messe abbondante non può non essere intesa che come controparte della situazione miserevole delle folle, ossia la loro condizione di gioia e di completezza esistenziale, ottenuta mediante i discepoli mandati dal signore della messe.

La relazione di Gesù con il signore della messe è mediata dalla preghiera dei discepoli. Il silenzio dopo l'invito alla preghiera è seguito dall'azione di Gesù. È la sola risposta, che rivela l'esaudimento della preghiera in segno della comunione di intenti e di autorità, tra il signore della messe e Gesù. Ambedue sono il perno della situazione, vissuta dalle folle e dai discepoli: l'uno in mezzo alla gente nel suo specifico ministero di guida e l'altro per rendere i discepoli di Gesù idonei per la missione a favore delle folle. Un altro elemento in comune sono i discepoli stessi, nei quali confluiscono le dinamiche sia di Gesù nel far loro comprendere la situazione delle folle e nell'invitarli alla preghiera, sia del signore della messe, origine del dono d'autorità adeguato per il loro invio in missione.

4.8. Il dono d'autorità

Il testo della pericope passa dal comando della preghiera al dono d'autorità per i discepoli. In tal modo si porta a termine lo sviluppo, provocato dall'ordine della preghiera tanto che *i dodici discepoli*, gratificati d'autorità (10,1), ne sono la conseguenza. A seguito della preghiera, anche la nuova terminologia va presa per il suo valore qualita-



STUDI E ATTUALITÀ

tivo più che per la quantità del gruppo. Essa, infatti, è in relazione con le dodici tribù di Israele (cf. 19,28) nell'evidente contesto della missione¹²⁴. I discepoli passano dalla condizione passiva a una relazione di collaborazione con Gesù, fondata sul dono di «autorità» in linea con la dimensione messianica del suo ministero. In tal modo i dodici discepoli diventano significativi dell'effettiva presenza del Regno dei cieli ed il loro ministero ne assume il carattere di segno oltre che di realizzazione.

Dal *logion* della messe il v. 10,1 importa il verbo «ἐκβάλλω», usato prima per indicare l'origine di operai opportuni per la messe (9,38) e poi per segnalare l'intervento dei discepoli contro gli spiriti impuri (10,1). Esso attribuisce a Dio l'origine dell'invio dei dodici discepoli come *operai* per la messe ed attribuisce alla loro opera la certezza di un'azione di salvezza, in sintonia con il ministero di Gesù così da qualificare la loro identità.

Riprendendo verbalmente l'ultima delle tre proposizioni dell'itineranza, si chiude materialmente la struttura dell'unità letteraria. Questo procedimento narrativo ha i propri risvolti sul tema dell'unità letteraria. In pratica il ministero di Gesù e il ministero dei discepoli sono posti in forma parallela e speculare tanto da essere ritenuti un'unica opera di salvezza.

Perché quest'unità letteraria, di origine prettamente redazionale, è posta al punto di sutura tra la sezione delle parole e dei miracoli di Gesù Messia (4,23-9,35) e il discorso per la missione dei discepoli? Il motivo è suggerito dallo sviluppo della narrazione: i discepoli sono presentati nella loro specifica identità di essere per la missione, in ragione del loro discepolato. In tal senso si esprimono W. F. Albright e C. S. Mann: «Questa breve sezione fornisce sia la conclusione del capitolo IX sia un'adeguata introduzione al capitolo X. L'evangelista ha fatto un riassunto dell'insegnamento di Gesù, ponendolo chiaramente nel contesto dell'A.T. (capp. V-VII), e ha dato esempi di come l'atteso Messia compisse il ministero di guarigione e di rinnovamento. Ora è tempo di

¹²⁴ La redazione lucana riporta due missioni (cf. Lc 9,2; 10,2). L. LEGRAND, "The Harvest Is Plentiful", *Script* 37(1965), 1-9 scrive: «There is no reason to doubt the basic accuracy of Luke's report. He would have not reduplicated the mission of the Twelve unnecessarily at so short a distance» (6). C. GHIDELLI, *Luca. Versione - Introduzione - Note*, NVB 35, 3^a ed., Paoline, Roma 1981, 238 osserva che non c'è «motivo sufficiente» per negare il valore storico della seconda missione.

introdurre il cerchio più intimo dei discepoli come uomini, che continueranno la sua attività messianica»¹²⁵.

Il ministero dei discepoli non si differenzia da quello di Gesù né per le persone, alle quali sono inviati (10,6; 15,24), né per l'autorità sugli spiriti impuri e malattie (10,1.8), né per lo scopo dell'annuncio (10,7/4,17). Essi agiscono come discepoli e seguono il loro maestro così da assolvere i compiti dell'unica missione. Nello stesso tempo cominciano a veder realizzarsi la promessa, formulata sulle rive del lago di Galilea, di divenire «pescatori di uomini» (4,19).

I racconti di vocazione sono una testimonianza della genesi dei discepoli, mentre la nostra pericope ne qualifica l'identità, che viene posta vistosamente in atto dall'intervento del signore della messe. «Si conclude così, – afferma G. G. Gamba¹²⁶ – con questa inclusione, che rimonta agli inizi della lunga trattazione, l'illustrazione dettagliata dell'attività evangelica (parole e fatti) di Gesù, nella sua fase di semina, per passare allo sviluppo complementare della collaborazione dei Dodici nella proclamazione della Buona Novella del Regno, sviluppo quest'ultimo anticipato in apertura di trattazione con la scena 4,18-22 e mantenuto vivo, in seguito, alla coscienza dei lettori con la scena delle chiamate di 8,18-22 e 9,9: esse abbracciano l'insieme di 9,36-11,1 risultando così conformi alla funzionalità specifica attribuita loro da Matteo nel contesto dell'economia del libro».

5. La pericope nell'opera redazionale¹²⁷

Il contesto narrativo avvia la comprensione del testo della pericope¹²⁸. Con la proposizione redazionale di 9,35 il narratore «ha intenzione di legare insieme più marcatamente, ricorrendo ad un'inclusione, il materiale sistemato tra i due versetti (4,23 e 9,35), vale a dire il discorso della montagna e il ciclo dei miracoli, secondo la formula: il Messia

¹²⁵ W. F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew*, 114: «This short section provides both a conclusion to chapter IX and a fitting introduction to chapter X. The evangelist has summarized the teaching of Jesus, placing it firmly in the context of the Old Covenant (chps V-VII), and has given examples of how the awaited Messiah went about the work of healing and restoration. Now it is time to introduce the inner circle of disciples as the men who will carry on the Messianic activity».

¹²⁶ G. G. GAMBÀ, *Vangelo di San Matteo*, II, 312.

¹²⁷ Per «opera redazionale» intendo il testo (4,23-11,1), elaborato da Matteo come complemento alla fonte marciiana (cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 30-33).

¹²⁸ Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 53-60.



della parola e il Messia dell'azione»¹²⁹. L'evangelista esprime in tal modo la propria intenzione letteraria¹³⁰. La pericope serve «da elemento di transizione ad un'altra sezione, nella quale Gesù provvede alla continuazione della sua missione»¹³¹. In questo spazio di silenzio narrativo emerge una situazione nuova: Gesù è con i suoi discepoli, lontano dalle folle. Cessa l'insegnamento e cessano i miracoli. Egli si ferma a considerare la condizione delle folle, comunica le proprie riflessioni ai discepoli, li investe di responsabilità nei riguardi delle folle. Il materiale narrativo, espresso nel v. 9,35, si riferisce in funzione retrospettiva all'insegnamento (5-7,27) e ai miracoli di Gesù (8-9,34). La ripresa parziale del tema nel v. 10,1 rivela la novità del dono dell'autorità di Gesù ai discepoli. Per questo l'unità letteraria è anche in prospettiva della missione dei discepoli che diventa il banco di prova della loro immedesimazione alla missione di Gesù, della cui autorità sono investiti.

5.1. Funzione retrospettiva

La sezione sulla dottrina (5-7) e sulle opere di Gesù (8-9) forma «un dittico»¹³² tra due sommari (4,23:9,35), che ne fissano il contenuto nei riguardi del ministero di Gesù.

5.1.1. La dottrina di Gesù è proposta nel «discorso della montagna»¹³³, che Matteo ha composto, attingendo la propria documentazione da Q¹³⁴, da Mc¹³⁵ e da materiale letterario proprio¹³⁶. «La sua perso-

¹²⁹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/2, 761; cf. anche L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 507.

¹³⁰ Cf. U. LUZ, *La storia di Gesù*, 17.

¹³¹ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 344.

¹³² *Idem*, II, 509.

¹³³ L'espressione indica una raccolta di detti più che un discorso ordinato ed unitario. L'opinione dei biblisti può essere riassunta dai seguenti giudizi: A. LANCELOTTI, «Matteo», 71: «È in realtà una raccolta più o meno organica di brani di varia natura e provenienza, residui o "saggi" dell'attività didattica del Salvatore»; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 351: «Mentre ammettiamo che il D[iscorso] M[ontagna] incorpori detti autentici di Gesù, lo consideriamo tuttavia nella sua forma attuale, una composizione letteraria di Matteo».

¹³⁴ Il testo corrispondente è QLc 6,20-49. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 347-359.; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 290-294.

¹³⁵ In genere Matteo segue la narrazione di Marco ma non nel discorso della montagna. Marco ha laconici riferimenti all'insegnamento di Gesù. Si riferiscono al vangelo di Marco i seguenti passi matteani: Mt 5,13/ Mc 9,49-50; Mt 5,14-16/ Mc 4,21; Mt 5,21-26/ Mc 11,25; Mt 5,27-32/ Mc 9,43-48; Mt 6,7-15/ Mc 11,25; Mt 7,1-5/ Mc 4,24-25 (cf. A. KURT, *Synopsis*, n.52.53.55.56.62.68).

¹³⁶ Mt 5,17-30.33-37; 6,1-4.16-18.

nale creazione consiste soprattutto nell'aver inserito al posto della prima predica di Gesù nella sinagoga (cf. Mc 1,21s) il discorso programmatico di Gesù ampliato a discorso della montagna¹³⁷. Matteo lo presenta come insegnamento ufficiale e gli crea una «cornice teologica»¹³⁸, richiamando lo scenario della promulgazione della Legge sul monte Sinai¹³⁹. In tal modo ha posto le condizioni per rendere autorevole l'insegnamento di Gesù, superando la cerchia degli ascoltatori storici, per proporlo anche a quanti sarebbero divenuti suoi discepoli.

L'insegnamento è principalmente diretto ai suoi discepoli (5,2), gruppo non ancora definito e completo¹⁴⁰. Le folle sono anch'esse presenti e «costituiscono [...] accanto ai discepoli, l'auditorio del discorso della montagna»¹⁴¹. Come personaggio narrativo esse sono nominate all'inizio e alla fine dell'insegnamento¹⁴² con il ruolo di esprimerne un giudizio¹⁴³. Esse approvano non una predica ma l'insegnamento tipico di Gesù, non limitato a nessun luogo e tempo ma aperto e definito per trasmettere la sua dottrina. È decisiva la scelta di Matteo: trascrive dal racconto marcano l'approvazione dei partecipanti nella sinagoga di Cafarnaò (cf. Mc 1,22/Mt 7,28-29)¹⁴⁴, ma la svincola dal particolarismo. Sul monte lo hanno ascoltato i discepoli e le folle in un contesto, proteso a quanti sono dei possibili discepoli. Le folle lo confrontano con la dottrina¹⁴⁵ dei loro scribi e reagiscono stupefatte (7,28s). Lo giu-

¹³⁷ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 51.

¹³⁸ A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 72.

¹³⁹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 51. Con la salita al monte e la discesa in Mt 5,1 e 8,1 l'evangelista ricorda i movimenti di Mosé verso il monte Sinai: Es 19,3.14.20.25; 24,9.13.15; 34,29.

¹⁴⁰ I racconti di vocazione riguardano solo le due coppie di fratelli (4,18-22). La chiamata di Matteo viene in seguito (9,9-13).

¹⁴¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 169.

¹⁴² L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 511, nota 6, osserva: «Ciò che è implicato in 5,1 e 7,28s è redazione matteana piuttosto che circostanze storiche».

¹⁴³ Lo stesso giudizio viene ripetuto in 22,33 al termine della diatriba nel tempio, con tutti i rappresentanti della classe docente di Israele: sommi sacerdoti ed anziani del popolo (21,23), sommi sacerdoti e farisei (21,45), farisei ed erodiani (22,15), sadducei (22,23) e farisei (22,42). Anche se il coinvolgimento dei vari partiti religiosi è problematico, «è importante il fatto che Gesù si impone ai suoi avversari, che vanno via (22,22), ammutoliscono (22,34), non osano più domandare (22,46)» (U. LUZ, *La storia di Gesù*, 147).

¹⁴⁴ Il ministero dell'insegnamento sarà svolto ancora nelle sinagoghe (4,23; 9,35; 12,9; 13,54) ma come comunicazione di un insegnamento circostanziale.

¹⁴⁵ Nei sinottici: Mt 3x; Mc 5x; Lc 1x.



dicano in modo positivo ed imparziale, come persone indipendenti da ogni indirizzo di scuola rabbinica e di partito religioso¹⁴⁶. Sono semplicemente in ascolto e comprendono che quanto Gesù insegna, corrisponde alla tradizione in modo più effettivo di quanto non lo sia l'insegnamento dei loro scribi¹⁴⁷ del gruppo dei farisei, secondo il contesto. Di costoro non si conosce ancora la dottrina. Piuttosto è puntato il dito sul loro comportamento (5,20), che della dottrina manifesta effetti riprovevoli. In tal senso l'insegnamento comprende anche la dottrina vissuta¹⁴⁸. Infatti, «quando i sinottici parlano della διδαχή di Gesù non intendono una dogmatica o un'etica speciale da lui annunciata bensì l'intero fenomeno del suo διδάσκειν, l'annuncio ch'egli recava della volontà divina, sia sotto il profilo del contenuto che della forma»¹⁴⁹. Gesù proponeva l'insegnamento, basandosi sulla propria autorità (5,22.28.32.34.39.44). Lo proponeva in modo coerente con una condotta, che portava a compimento, quanto era stato «detto agli antichi» (5,21.33) e quanto formava il deposito della tradizione orale (5,27.31.38.43)¹⁵⁰.

L'autorità, basata sulla propria persona senza riannodarsi alla sapienza di maestri precedenti¹⁵¹, è il senso da dare al sostantivo «autorità= ἐξουσία»¹⁵². Le folle si esprimono per una valutazione generale, cogliendo la natura e il contenuto specifico degli insegnamenti di Gesù,

¹⁴⁶ Solo nei racconti della passione le folle si associano ai capi giudaici (26,55; 27,20).

¹⁴⁷ Cf. J. JEREMIAS, «γραμματεὺς», *GLNT* II, 599-604.

¹⁴⁸ In Mt 16,5.12 si allude alla dottrina, insegnamento e prassi (cf. 1Cor 5,6ss; Gal 5,9), dei farisei e sadducei con il sostantivo «lievito», che nella tradizione biblica è simbolo di corruzione (cf. A. LANCELOTTI, *Matteo*, 223; H. WINDISCH, «ζύμη», *GLNT* III, 1567).

¹⁴⁹ K. H. RENGSTORF, «διδάσκω», *GLNT* II, 1167-1168.

¹⁵⁰ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 399, nota 114, afferma: «“Avete udito” si riferisce alla legge, in quanto presentata nel corso degli insegnamenti pubblici nelle sinagoghe, “dove la lettera della legge veniva letta fedelmente ma lo spirito di essa frequentemente si perdeva o si oscurava” (A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, London 1910, 78)».

¹⁵¹ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 511; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 611.

¹⁵² Cf. W. FOERSTER, «ἐξουσία», *GLNT* III, 642-643 ne riassume le caratteristiche: 1. designa la potenza, che una realtà fisica o spirituale dispone ed è quindi particolarmente adatta a indicare la potenza invisibile di Dio, la parola del quale ha un potere creatore; 2. questa potenza agisce in un tutto ordinato secondo norme giuridiche; 3. questa piena potestà non può essere disgiunta dal suo libero ed autonomo esercizio; cf. anche C. MATHAVADIAN, *The exousia of Jesus in the gospel of Matthew*, Diss. exc. Ed. PUST, Romae 1995.

maestro di una dottrina autorevole in conformità con la parola di Dio (cf. 5,22.28.32.34.39.44) e con la prassi da tenere alla sua presenza (cf. 5,45.48; 6,1.4.6.9.14.18; 7,11.21) nella prospettiva della gloria futura (cf. 5,19s; 29s; 6,20.32; 7,13s).

5.1.2. L'identità di Gesù è richiamata nell'inclusione anche dalle guarigioni, riferite nella sezione dei miracoli¹⁵³. La sua attività terapeutica è ambientata in "un viaggio missionario"¹⁵⁴ in Galilea attorno a Cafarnao e nella parte sud orientale del lago, nel territorio di Gadarra¹⁵⁵. L'itinerario di questo viaggio ideale è diviso in tre tappe, segnate dai tre raggruppamenti di miracoli: dal monte alla casa di Pietro (8,1-17), da Cafarnao alla regione dei Gadareni (8,23-9,8) e in vari spostamenti nella regione di Cafarnao (9,18-33). L'evangelista propone una serie ragionata di miracoli¹⁵⁶ piuttosto che uno zibaldone e mette in luce come le guarigioni siano una conseguenza dell'insegnamento di Gesù. La sezione dei miracoli inizia con una nuova sequenza ma è in continuità tematica con la precedente mediante il movimento di discesa dal monte (8,1;cf. 5,1). In tal modo l'insegnamento e le opere¹⁵⁷ di Gesù sono in relazione reciproca: i miracoli manifestano la natura della parola, che si compie nell'azione, e la parola indica nelle opere la verità di salvezza.

L'intervento redazionale nomina le folle all'inizio della sezione. In tal modo esse formano un'inclusione con la finale della sezione (8,1-9,33b). Lo seguono nella discesa dal monte (8,1), sono testimoni dei suoi miracoli e ne esprimono un giudizio favorevole, contrapponendosi alla

¹⁵³ La sequenza di dieci meraviglie è conosciuta nella letteratura rabbinica: «Dieci miracoli accaddero ai nostri Padri in Egitto e dieci nel mare...» (Ab 5,6, in J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, 10).

¹⁵⁴ A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 114.

¹⁵⁵ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 532; A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 126. La trasmissione del testo è incerta ma gli autori propendono per la regione di Gadara. Mc 5,1 e Lc 8,26 trasmettono il nome della regione come Gerasa, che è una città a circa Km 50 sulla costa sud orientale del Lago di Galilea.

¹⁵⁶ Il miracolo non è da considerarsi in rapporto alle legge di natura ma alla disponibilità di credere «che l'insieme della realtà mondana rimanda a un significato globale che la trascende» (H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994, 82).

¹⁵⁷ L'ordine dei miracoli in Matteo non segue quello di Marco. Vi sono inoltre due episodi assenti in Marco: la guarigione dei due ciechi (9,27-31) e dell'indemoniato muto (9,32-34) (cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 508).



critica dei farisei¹⁵⁸ e preferendo seguire Gesù piuttosto che il demone¹⁵⁹. Il testo prende un tono ufficiale, perché le folle esprimono pubblicamente la propria meraviglia¹⁶⁰ alla presenza delle autorità del popolo d'Israele¹⁶¹, ravvisando nell'opera di Gesù un intervento di Dio¹⁶².

Nelle sezioni della parola e delle opere di Gesù i discepoli vivono alla sua ombra, posposti al ruolo delle folle, pur vivendo con Gesù, seguendolo nella sua itineranza. Il tassello mancante della loro identità sarà proposto nel discorso per la missione e, particolarmente, nella prefazione, che assume i toni della necessità, che i discepoli entrino in una nuova dimensione della loro esistenza, per divenire effettivi collaboratori di Gesù.

5.2. *Funzione prospettiva*

Il testo della prefazione si protende nella missione dei discepoli, quale parte integrante dell'opera redazionale di Matteo. Dal punto di vista strutturale, secondo D. J. Weaver, il v. 35 funge da cerniera fra due entità parallele: l'identità di Gesù (cf. 4,23-9,35) e l'identità dei discepoli inviati in missione (cf. 9,35-11,1). Nella prima parte con il suo ministero della parola e delle opere Gesù viene incontro alle necessità delle folle, che egli ha visto (cf. 5,1) all'inizio del suo insegnamento. Nella seconda parte è descritto il ministero, nel quale egli introduce i discepoli a favore delle folle.

La conclusione, che Gesù si impegna da solo nell'itineranza (cf. 11,1), offre la chiave di lettura di tutto l'insieme della missione: non solo il ministero dei discepoli corre in parallelo con quello di Gesù ma è piuttosto una parte integrante del suo stesso ministero¹⁶³. U. Luz ne

¹⁵⁸ L'accusa sarà ripresa in Mt 12,24. Nella sua redazione Matteo segue la fonte Q/Lc 11,14-15, dove è presente ancora la duplice conclusione di meraviglia e di critica. È di Matteo, invece, la contrapposizione tra le folle e i farisei. L'intervento redazionale così antitetico suscita il sospetto che egli voglia rimarcare l'opposizione, che porterà alla spaccatura tra i farisei e Gesù. Essi del resto erano già stati presentati come suoi oppositori in 9,11.

¹⁵⁹ Cf. R. A. SPIVEY, A. M. SMITH, *Anatomy Of The New Testament: A Guide to Its Structure and Meaning*, 2nd ed., Macmillan Petr. – Collier Macmillan Pub., New York – London 1992, 129: «Matthew's miracle section portrays a compassionate healer, drawing out disciples who believe in walking with Jesus rather than the prince of demons (9,34)».

¹⁶⁰ Anche in Mt 8,27; 15,31; 27,24.

¹⁶¹ Cf. W. GUTBROD, “Ἰσραήλ”, *GLNT IV*, 1179.

¹⁶² In Mt 1,20 la stessa forma verbale è usata per l'apparizione dell'angelo a Giuseppe.

¹⁶³ Cf. D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 71-73.

rileva l'unità tematica: «Nella presentazione del Messia della parola (Mt 5-7) e dell'azione (Mt 8-9) c'è quindi un'unità. Vi appartiene anche il discorso della missione»¹⁶⁴. In modo più aderente all'unità letteraria N. Casalini afferma: «Suo [v. 9,35] scopo non è quello di indicare la fine, perché è l'inizio narrativo di un episodio che comprende il discorso d'invio dei dodici in missione e che termina naturalmente in 11,1»¹⁶⁵.

In particolare tra la prefazione e il discorso vi si riconoscono legami morfologici in riferimento all'autorità esorcista (cf Mt 9, 33/10,8) e legami tematici, tra cui il soggetto principale Gesù, che unisce al suo insegnamento e ai miracoli le istruzioni ai discepoli per la missione. La forma verbale «διατάσσω» (11,1) è unica nel complesso delle forme di conclusione dei discorsi. Essa riassume l'oggetto degli interventi didattici di Gesù intesi sia come dottrina (τοὺς λόγους τούτους: 7,28) sia come parole che regolano e motivano la missione dei discepoli.

L'intervento autorevole di Gesù presso i suoi discepoli, si impone come il quarto modo, con il quale manifesta la propria azione di salvezza oltre l'annuncio, l'insegnamento e le guarigioni (4,23;9,35). Egli propone loro come possa essere espletata la missione, rendendoli autorevoli operatori per la salvezza. Non ne proporranno un'interpretazione personale ma la compiranno secondo le direttive ricevute, come un incarico ufficiale¹⁶⁶.

Alcuni elementi morfologici del discorso missionario creano le condizioni per ritenerlo l'immediata conseguenza della prefazione:

- la finale indica che le istruzioni per la missione sono state date ai discepoli (11,1), indicati dall'espressione «τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ», che riprende la denominazione del v. 10,1 da intendere secondo la distinzione, insita nel contesto espresso dall'elenco dei nomi dei dodici apostoli;
- nella conclusione del discorso si riprende il vocabolario dell'itineranza, dell'insegnamento e della proclamazione tipico della missione di Gesù «μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν» (11,1b/ 9,35);

¹⁶⁴ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 51-52.

¹⁶⁵ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 35.

¹⁶⁶ Il verbo “διατάσσω” indica gli ordini e le disposizioni, date dall'autorità per un incarico pubblico (cf. G. DELLING, “διατάσσω”, GLNT XIII, 912-917).



STUDI E ATTUALITÀ

– i destinatari della missione sono indicati con l'appellativo «πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ» (10,6), che richiama l'immagine pastorale di 9,36; mentre nel v. 10,16 il termine è usato in senso allegorico «ὡς πρόβατα», per indicare la persecuzione¹⁶⁷, che i discepoli dovranno affrontare per la proclamazione del vangelo;

– alcuni compiti della missione dei discepoli provengono dal vocabolario del ministero di Gesù: «τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας» (9,35)/ «ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (10,7), e della sua opera terapeutica: «θεραπεύων» (9,35)/ «θεραπεύετε» (Mt 10,7);

– fra le opere della missione riecheggiano le consegne per scacciare i demoni: «δαίμονια ἐκβάλλετε» (10,8)/ «ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ» (10,1), e per guarire ogni malattia: «θεραπεύετε» (10,8)/ «θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν» (10,1);

– l'ammonizione a mettere a disposizione gratuitamente il dono ricevuto si riferisce all'autorità, che Gesù ha partecipato ai discepoli in modo del tutto gratuito: «δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε» (10,8)/ «ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν» (10,1);

– il riferimento al compenso per l'operaio richiama il sostantivo di senso qualitativo, espresso nella pericope: «ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ» (10,10)/ «οἱ δὲ ἐργάται» (9, 37);

– il vocabolario del discepolato riprende la terminologia della natura dei discepoli: «Οὐκ ἔστιν μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον» (10,24.25.42a)/ «τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ» (9,37a;10,1a)

– i luoghi della missione sono città e villaggi come avveniva nell'itineranza di Gesù: «ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε» (10,11.14b.15b.23b)/ «περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας» (Mt 9,35a).

L'invio dei discepoli in missione, segnalato con l'indicativo aoristo (10,5a), indica un'azione compiuta. Essa tuttavia non ha luogo. «Essi [i discepoli] non se ne vanno affatto, al contrario secondo Mt 11,1 è Gesù stesso ad andar via»¹⁶⁸. Non vi è traccia di un itinerario missionario, iniziato e compiuto dagli apostoli nella forma conclusa, presente negli altri sinottici¹⁶⁹. L'effettivo invio dei discepoli avverrà nel tempo post-pasquale, quando saranno inviati a tutte le genti (28,18-20). In tal modo

¹⁶⁷ Cf. W. TOOLEY, "The Shepherd And Sheep Image In The Teaching Of Jesus", *NovT* 7(1964/65), 21.

¹⁶⁸ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 55-56.

¹⁶⁹ Invio in missione (Mc 6,7.12; Lc 9,2.6) e rientro (Mc 6,30; Lc 9,10).

anche il discorso missionario non indica un inizio storico: «è dunque un manifesto fondamentale di Gesù e intende parlare soprattutto di annuncio e chiesa»¹⁷⁰. Al termine del discorso, infatti, il racconto continua, puntando l'attenzione su Gesù, che va per le loro città ad insegnare ed annunciare (11,1). E da qui riprendono anche le linee narrative, che fanno evolvere il cammino di Gesù fino al compimento della sua missione a Gerusalemme (20,17) mediante la passione, morte e risurrezione e fino all'invio effettivo dei discepoli nella missione universale.

La prospettiva della prefazione si materializza nei richiami linguistici del discorso per la missione. Essa sembra interrompersi con la ripresa personale della missione di Gesù (11,1), mentre l'identità dei discepoli, configurata nel loro essere *inviati* ed *associati* nella missione di Gesù, si manifesta quando egli porta a termine la missione di salvezza. Dalla sua risurrezione i discepoli prendono avvio per le strade del mondo, dove in ogni popolo, partendo da Israele, insegneranno quanto è stato loro ordinato (cf. 28,19-20). Appoggiandosi sull'autorità ricevuta, essi testimoniano di essere in continuità essenziale con il Signore Gesù, prestando ascolto alla sua parola come discepoli, che hanno un solo maestro (cf. 23,8).

Sintesi

La prefazione (9,35-10,5a) al discorso per la missione è un brano complesso, che termina la sezione dei miracoli (8,1-9,34) e fornisce l'elenco dei nomi dei «dodici apostoli» (10,2-4). Essa si compone di due unità letterarie, delle quali solo la prima è materia della presente ricerca. In essa è fondamentale il riassunto del ministero di Gesù, formulato mediante un'evidente inclusione con il primo racconto della sua presenza nella regione della Galilea (4,23/9,35).

Lo stesso fenomeno retorico si ripete nello sviluppo narrativo della prima parte della prefazione, dove le espressioni del v. 9,35 sono riprese nel v. 10,1, indicando lo scopo per cui i discepoli ricevono *autorità*: essi sono chiamati a svolgere lo stesso ministero di Gesù (9,35/10,1). Il fenomeno è indice di un'unità letteraria, che nella sua tematica pone in parallelo il ministero di Gesù con quello dei «suoi dodici discepoli».

Non tutti gli autori riconoscono questa unità letteraria. Si è reso utile, quindi, uno studio adeguato, per render ragione della sua sussisten-

¹⁷⁰ U. LUZ, *La storia di Gesù*, 97.



STUDI E ATTUALITÀ

za e per stabilire che si estende dal v. 9,35 e termina nel v. 10,1, svolgendo il tema dell'origine del ministero dei discepoli e la sua naturale continuità con l'opera di Gesù. Questa unità letteraria si sviluppa secondo la struttura di tipo concentrico (A-B-C-B¹-A¹). Al centro (9,37a: C) si pone Gesù, che rivela ai discepoli il modo adeguato per intervenire a favore delle folle, la cui miserabile condizione lo aveva commosso profondamente (9,36: B). Il rapporto fra Gesù e i suoi discepoli pone il discepolato al centro dell'unità letteraria e fa comprendere che esso è il luogo di una rivelazione esclusiva, il cui oggetto è il *logion* della preghiera per ottenere operai per la messe (9,37-38: B¹). Lo stesso *logion* è scritto in forma concentrica, dando risalto al signore della messe. Privilegiati nel ricevere la confidenza di Gesù sulla condizione delle folle, i discepoli hanno ascoltato la giusta interpretazione della loro condizione, che, delineata nell'immagine delle «pecore senza pastore» (9,36), consiste nella mancanza di guida, necessaria per la loro sopravvivenza.

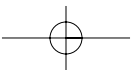
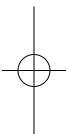
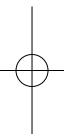
La situazione è drammatica ma tende verso la soluzione positiva, alla quale concorrono tre personaggi: Gesù, i suoi discepoli e il signore della messe. La tendenza alla soluzione della crisi d'Israele proviene dallo sviluppo della metafora agreste, dove si prospetta la presenza di *operai*, implorati nella preghiera e inviati dal signore della messe. La risposta alla preghiera dei discepoli si manifesta nell'azione di Gesù, che, chiamando a sé i discepoli, dona loro la propria autorità sugli spiriti impuri e su ogni malattia (10,1: A¹). Proprio a questo punto i discepoli sono indicati con la nuova denominazione «i suoi dodici discepoli» in riferimento alle dodici tribù d'Israele. In questa nuova realtà consiste il modo adeguato per intraprendere la missione di annunzio del Regno dei cieli. L'origine divina dell'invio indica come la missione porti a compimento il piano di salvezza, che Dio attua con la missione di Gesù (9,35: A), nella quale sono inseriti i suoi discepoli (10,1: A¹) disponibili, come lui, a compiere la volontà del Padre per il bene delle folle.

In questa stasi della narrazione Gesù parla direttamente ai discepoli da soli, per la prima volta. Non ascoltano più con le folle il suo insegnamento (cf 5,2-7,28) e non sono unicamente testimoni dei suoi miracoli (cf. 8,1-9,34) ma discepoli, che agiscono in favore delle folle, seguendo e continuando il ministero del maestro. Matteo ha creato uno spazio narrativo per evidenziare l'identità di discepoli, chiamati a seguire Gesù, imitandolo nel guidare alla vita, mediante la proclamazione del Regno dei cieli, quanti sono prigionieri del male.

La successione del ministero di Gesù passa dalla sua immersione tra le folle al dono d'autorità ai discepoli. L'importanza della preghiera, loro ordinata da Gesù, emerge dal fatto che occupa lo spazio fra le necessità delle folle e la nascita di un nuovo modo di interpretare il discepolato, partecipando all'autorità di Gesù. L'ordine della preghiera rivela la naturale relazione di Gesù con il signore della messe nel contesto dell'opera di salvezza, e la singolare collaborazione, alla quale sono chiamati i suoi discepoli.

Le folle, che hanno attratto l'attenzione di Gesù, sono oggetto di preoccupazione anche per i suoi discepoli. La preghiera per gli operai della messe e l'autorità ricevuta intessono ormai «l'attività di Gesù con i compiti dei discepoli»¹⁷¹. È una condizione, che l'unità letteraria presenta come inscindibile e con caratteri rintracciabili sia nel ministero di Gesù, precedentemente raccontato (4,23-9,35) sia nello sviluppo del discorso per la missione, nella quale il discepolo affronta disagi e persecuzione per il bene delle folle, alle quali è inviato, sapendo di non essere più grande del maestro (cf. 10,24).

¹⁷¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 514.



CAPITOLO TERZO

IL MINISTERO DI GESÙ (MT 9,35)

Introduzione

L'unità letteraria di Mt 9,35-10,1 è stata riconosciuta nella sua individualità e nell'ambito della narrazione evangelica. Con questo capitolo ne inizio l'esegesi, seguendo la critica della redazione per giungere a discernere il messaggio teologico, che l'evangelista ha affidato al suo testo¹. Mt 9,35 colloca il ministero di Gesù in corrispondenza tematica e letterale con il primo membro dell'inclusione (4,23), ricomponne la narrazione, riassumendola, e nello stesso tempo le imprime una nuova prospettiva in riferimento al ministero dei discepoli di Gesù, radicato nella sua itineranza in funzione dell'evangelizzazione.

La formulazione letteraria del versetto si esprime secondo la composizione di un periodo formato dalla proposizione principale (Καὶ περιήγειν ὁ Ἰησοῦς) e da tre proposizioni subordinate e coordinate nella forma verbale del participio (διδάσκων, καὶ κηρύσσων, καὶ θεραπεύων):

Καὶ περιήγειν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας,
διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν,
καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας,
καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

E Gesù percorreva tutte le città e i villaggi,
insegnando nelle loro sinagoghe
ed annunziando il vangelo del Regno
e guarendo ogni malattia e infermità.

1. L'itineranza di Gesù

Gesù è il soggetto principale. La descrizione della sua attività propone il suo stile di vita tra la gente, secondo il carattere della narrazione fin qui svolta. Egli si reca in tutte le città e i villaggi di una regione innominata e priva di confini geografici, dove insegna nelle sinagoghe degli ebrei ed annunzia il vangelo della regalità, guarendo ogni tipo di malattie. La natura riassuntiva del versetto ci conduce in Galilea e nel-

¹ Cf. P. F. ELLIS, *Matthew*, 9.



STUDI E ATTUALITÀ

la regione dei Gadareni, dove la sezione delle opere (cf. 8-9,34) situa il ministero di Gesù. La formulazione letteraria del versetto, tuttavia, lo presuppone in un contesto più ampio, incidendo sulla sua personalità, che entra in comunicazione con «tutte le città e i villaggi». La comprensione di Gesù itinerante nell'adempimento del suo ministero è tipica dell'evangelista Matteo, che la considera come origine e modello del ministero dei discepoli (cf. 10,1; 28,19-20). Essa si distingue dalla visione, che ne hanno gli altri sinottici. Per Marco Gesù è il «Figlio di Dio» (Mc 1,1; 15,39), che si rivela nel Messia crocifisso e risuscitato in prospettiva della sua parusia gloriosa alla fine dei tempi. Luca, invece, inserisce la vita di Gesù nella storia della salvezza, il cui passato, presente e futuro sono racchiusi nella sua persona, in cui convergono tutte le attese dei padri e porta a compimento le promesse di salvezza². Dopo l'ascensione di Gesù, infatti, i discepoli vivono all'interno del tempio di Gerusalemme, sperimentando la comunione con Dio mediante la lode e le preghiere (Lc 24,52), certi che il Signore vive in mezzo a loro, pur essendo stato assunto nella gloria al compiersi della sua missione di salvezza³.

Nella finale canonica di Mc 16,9-20, i discepoli ricevono l'invio per la missione universale, connesso «ad un esplicito comando del Risorto»⁴ e come sua «ultima e decisiva disposizione»⁵, benché non sia stato previsto nel corso della narrazione. In Matteo, invece, tale invio è in continuità non solo con l'insegnamento di Gesù (cf. Mt 28,20a) ma anche in una reale messa in atto dell'invio in missione, già evidenziato nel corso della narrazione (cf. 10,5s).

Il versetto riassuntivo di 9,35 pone Gesù al centro dell'attenzione. Egli attrae il narratore tanto che trascura i discepoli, che pur lo seguivano. Lo isola anche dalle folle, che sono al suo seguito (cf. 8,1; 12,1; 14,13; 19,2) e ne coglie l'intima interpretazione della loro esistenza. L'articolo, preposto al nome proprio, benché di regola nei sinottici⁶, suppone il riferimento ad un personaggio noto⁷. Rispetto all'anonimato

² Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 249-257; 375-384.

³ Cf. C. GHIDELLI, *Luca*, 482.

⁴ M. COMPANI, *Fuga, silenzio e paura. La conclusione del vangelo di Mc. Studio di Mc 16,1-20*, TG.ST 182, Ed. PUG, Roma 2011, 202.

⁵ *Ibidem*, 202.

⁶ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 260,1.

⁷ Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 165.

dei centri abitati il nome proprio di Gesù dà rilievo alla sua persona: dovunque egli si rechi, opera per la salvezza dell'uomo in conformità con il significato del nome proprio (cf. 1,21).

1.1. La formulazione letteraria

L'itineranza di Gesù è un dato della tradizione segnalato anche nel racconto marciano (cf. Mc 1,39; 6,6b) e lucano (cf. Lc 4,43-44; 8,1). Pur ispirandosi a essa, in particolare nella forma letteraria trasmessa dalla fonte marciana, Matteo la propone come modo adeguato allo svolgimento della missione di Gesù. L'esame della fonte marciana e del testo matteo permette di verificare l'intento di Matteo, anche rispetto alla prima parte dell'inclusione (4,23).

1.1.1. Intervento redazionale sulla fonte marciana

Riprendendo la fonte marciana (Mc 6,6b), Matteo vi interviene, variandone il contenuto. Le due tradizioni⁸ si presentano nella forma seguente:

Καὶ περιῆγεν	τὰς κώμας κύκλω	διδάσκων (Mc 6,6b)
//		
Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας (Mt 9,35)		

Il testo marciano, con l'uso dell'imperfetto, si riferisce a un progetto di visita ai villaggi della Bassa Galilea, dove da un luogo base si diramavano e vi facevano ritorno percorsi, che conducevano Gesù alle località circostanti il villaggio di Nazaret (cf. Mc 6,1). È l'avverbio «κύκλω», in funzione di aggettivo avverbiale predicativo⁹, che suggerisce questa interpretazione. Lo scopo era di insegnare (διδάσκων). La forma assoluta del verbo indica che si tratta dell'insegnamento tipico della tradizione ebraica in riferimento alla Legge¹⁰, come era avvenuto appunto nella sinagoga di Nazaret (cf. Mc 6,1-2). L'aggettivo avverbiale porta attenzione al momento organizzativo dell'itineranza. Vi si ritrae il quadretto di un progetto in via di realizzazione: dopo la mancanza di fede dei nazaretani Gesù progetta le visite ai villaggi circoscrivendo

⁸ Cf. K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, n. 40.

⁹ Cf. F. ZORELL, "κύκλος", in *Lexicon Graecum*, 746-747.

¹⁰ Cf. K. H. RENGSTORF, "διδάσκω", *GLNT II*, 1099.1104.



STUDI E ATTUALITÀ

impiegando i suoi discepoli in quella che è conosciuta come «la missione galilaica» (cf. Mc 6,6b.30; Lc 9,2.10).

Matteo nella prefazione al discorso riprende la fonte marciana ma cambia registro. Giunto alla conclusione della sezione sull'insegnamento e sulle opere (5-9), vuole offrire una visione generale del ministero di Gesù, delineandone i caratteri tipici. L'imperfetto «περιήγειν», pur avendo lo stesso valore sintattico della fonte marciana, è tuttavia trascinato nel contesto imposto dal complemento di luogo «τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας». Viene immesso in una visione geografica, che rompe i limiti della sequenza precedente, limitata alle località, dove avvenivano i singoli miracoli (8,1-9,34). L'itineranza di Gesù, indicata dal v. 9,35, non si chiude più in un'unica regione ma si estende nello spazio, come è indicato dal complemento di luogo, e nel tempo, com'è indicato dall'imperfetto. L'itineranza non è esercitata per se stessa ma ha per obiettivo l'insegnamento, l'annuncio e le guarigioni¹¹ così da distinguersi da tutte le altre forme contemporanee d'itineranza ispirate a principi filosofici o religiosi, quali erano praticate dai filosofi cinici, dagli scribi e dai farisei (cf. Mt 23,15). Inserito nel contesto di un versetto riassuntivo e nel testo della prefazione, il verbo «περιάγω» interrompe la serie narrativa dei miracoli ed indica il comportamento abituale, con cui Gesù svolgeva il proprio ministero. Matteo non intende schizzare, come Marco, l'organizzazione dell'itineranza ma segnalarne l'effettivo realizzarsi al servizio dell'evangelizzazione. Il complemento di luogo, espresso nella figura retorica della sineddoche, indica il tessuto sociale ed umano delle città e dei villaggi, che formavano il vero obiettivo dell'itineranza di Gesù. Essa diventa esemplare del modo, con cui compiva l'evangelizzazione a contatto con le persone, che incontrava ovunque si recasse, e diventa indicativa dell'estendere a tutti il dono della salvezza, senza discriminazione di luoghi e aggregazioni sociali e

¹¹ Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 238; J. D. KINGSBURY, "The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation History", *CBQ* 35(1973), 62-70. Lo scenario matteo dell'itineranza non si concilia con la tesi che vuole vedere in Gesù un modello di itineranza». L'accento è posto non sull'itineranza (tesi di E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgarter Bibelstudien 71, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1963) ma sull'evangelizzazione. «Il radicalismo protocristiano è però comprensibile solo quale continuazione della vita itinerante dei discepoli con Gesù. [...] Gesù è l'iniziatore di un movimento di radicali itineranti» (U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 122).

senza che Gesù si lasci chiudere nei limiti della «sua città» (9,1)¹².

La dimensione aperta dell'itineranza trova un'adeguata concretezza nel cammino post-pasquale dei discepoli, diretti verso tutte le genti del mondo. L'indicazione totalizzante «tutte le città e i villaggi» in un racconto, che ha limitato i trasferimenti di Gesù nella regione della Galilea, a Gadara e in Giudea, per quanto riguarda il periodo della sua ascesa a Gerusalemme¹³ e della permanenza in città, non può essere coerente, se non nella certezza che Gesù è presente nell'itineranza dei suoi discepoli, inviati a tutte le nazioni (cf. 28,19-20).

1.1.2. *L'inclusione Mt 9,35*

Le due parti dell'inclusione sono un'indicazione per la lettura e raccolgono in unità la narrazione, che delimitano. La ripetizione verbale non copia ma coopera allo sviluppo della narrazione.

Abbandonando ogni riferimento alla Galilea (cf. 4,35), l'orizzonte del v. 9,35a si apre a tutte le città e i villaggi di una regione, i cui confini non sono indicati, anzi saranno estesi fino a comprendere tutte le genti, presso le quali si recheranno i discepoli di Gesù (cf. 28,19-20). Prospettando l'itineranza oltre ogni frontiera, il testo mette a disposizione di tutte le popolazioni gli effetti positivi del ministero di Gesù.

Pur nel cambio di prospettiva geografica, le due parti dell'inclusione comportano un'estensione allargata di superficie e di presenza umana, denotata dall'aggettivo indefinito (ἐν ὅλη τῇ Γαλιλαίᾳ / τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας), che nell'una e nell'altra sezione dell'inclusione assume la forma predicativa così che Gesù percorre «tutta quanta la Galilea» nella sua estensione di regione (4,23) come percorre «tutte quante le città e i villaggi» (9,35) nella loro singolarità di centri abitati¹⁴. Sia

¹² Unica forma indicativa di una città riservata solo a Cafarnao. Nazaret è detta città «paterna» (13,54), poiché vi aveva origine la discendenza del padre. L'aggettivo ha senso collettivo (cf. G. SCHRENK, «πατριά», *GLNT IX*, 1310), come lo denota il parallelismo con le componenti della discendenza (13,54/57: ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ).

¹³ L'arrivo a Cafarnao (4,12) è preceduto dalla presenza di Gesù presso il Giordano (3,13), presumibilmente in Giudea (4,12). Uno sconfinamento si verifica a Gadara (8,28-34). L'episodio della donna cananea è avvenuto «verso le regioni di Tiro e Sidone» (15,21), espressione che non necessariamente indica l'ingresso nella regione della Filistea. La stessa espressione si ritrova per lo spostamento più settentrionale verso Cesarea di Filippo (16,13).

¹⁴ Sia nell'uno che nell'altro caso l'aggettivo ha senso predicativo (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 269,3; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, n.188-191).



STUDI E ATTUALITÀ

nell'una sia nell'altra condizione rende al vivo il senso della presenza di Gesù, il cui popolo non si limita agli abitanti d'Israele. Le ammonizioni per la missione corrispondono a tale estensione, perchè non riguardano solo «le pecore perdute della casa d'Israele» (10,6) ma ogni altra regione, sia in Israele che tra le genti (cf. 10,16-42), dove agiscono i discepoli. La medesima apertura universale è presente nell'azione terapeutica, che non si esercita solamente all'interno del popolo (ἐν τῷ λαῷ: 4,23c) ma si accompagna allo scenario sconfinato dell'itineranza di Gesù (9,35c).

La ragione della continuità tematica, pur su livelli diversi, è la persona di Gesù, attorno alla quale, del resto, la narrazione ha fatto convergere tutti i personaggi. Al suo insegnamento sul monte erano presenti sia i discepoli sia le folle (cf. 5,1-2); i miracoli, che egli compie, beneficiano ebrei e pagani (cf. 8,5-13), hanno luogo in terra d'Israele come anche nella regione pagana di Gadara (cf. 8,28-34) e ne sono testimoni, seppur divisi nella valutazione, le folle e i farisei (9,34)¹⁵. A questa concentrazione centripeta si aggiunge l'autorità di Gesù. Essa libera da ogni potere demoniaco quanti si affidano a lui. Ciò avviene sia nei segni esterni della presenza del demonio, quali sono, secondo la mentalità popolare, le malattie, e sia nella realtà morale del suo potere, quali sono i peccati, il cui perdono è inteso come «la salvezza integrale dell'uomo»¹⁶ (9,2-8).

Su questi elementi, Matteo ha operato comunque una distinzione tra il primo e secondo membro dell'inclusione così da permettere lo sviluppo della narrazione. Dal seguente specchietto se ne possono cogliere le differenze letterarie:

Mt 4,23	9,35
Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ	Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

¹⁵ Le folle manifestano ancora pareri diversi su Gesù rispetto ai farisei (12,24; 21,46) e ai vari partiti giudaici (cf. 22,33).

¹⁶ S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 246.

Le differenze si configurano a tre livelli:

1. A livello narrativo. In Mt 4,23 la forma verbale è preceduta dal congiunzione «καί» con il soggetto sottinteso. La congiunzione unisce la proposizione ai racconti di vocazione (cf. 4,18-22), dove agisce lo stesso soggetto Gesù, di cui si indica, poi, in forma perdurante il ministero d'insegnamento, di annunzio e di guarigione (4,23) a favore delle folle d'Israele e della Siria (4,24-25). La forma verbale dell'imperfetto non è riassuntiva ma narrativa¹⁷. Al centro fra la chiamata dei primi discepoli e i gruppi delle folle, essa indica l'obiettivo del ministero di Gesù: chiamare a sé discepoli e folle, perché lo seguano, ne ascoltino la parola e ne ricevano i benefici della guarigione. È la messa a punto della conversione a causa dell'imminente venuta del Regno dei cieli (4,17). Sia i chiamati alla sequela (4,18-22.23) sia le folle (4,24-25) vi corrispondono ma in modo diverso. I racconti di vocazione si sviluppano in modo coordinato nella narrazione così da ritenerli unitari con la risposta delle folle. Gli uni e le altre si riuniscono attorno a Gesù per ascoltare il suo insegnamento (cf. 5,1).

In Mt 9,35 la stessa composizione narrativa (καὶ περιῆγεν) ha invece valore riassuntivo, venendo a mancare di un riferimento logico, al quale si possa disporre in modo successivo. La presenza esplicita del soggetto (ὁ Ἰησοῦς) contribuisce a rendere la proposizione inizio di pericope. Pur essendo costruite in modo reciproco, le due proposizioni assolvono funzioni differenti. La prima rientra negli eventi della predicazione, mentre la prefazione trasforma gli eventi in tipologia di comportamento, così da concorrere a definire la personalità di Gesù.

2. A livello dell'estensione del ministero di Gesù. Nella sua forma concreta il ministero di Gesù si compie rispettivamente in tutta la Galilea¹⁸ (4,23) e tra le città e i villaggi di una regione innominata (9,35). Il

¹⁷ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 24-26.

¹⁸ Secondo i racconti dei dieci miracoli il territorio, visitato da Gesù, comprende la Galilea e la regione dei Gadareni (8,28). C. SAULNIER, "Galilea", in R. PENNA (a cura di), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla - Città Nuova, Roma 1995, 578 informa brevemente sulla popolazione della regione: «G. Flavio (*Bell.* III,1-2§ 43) descrive la geografia umana della Galilea in questi termini: "Dagli abitanti è tutta coltivata e non v'è angolo che non sia lavorato, anzi vi sono anche molte città e dovunque un gran numero di villaggi densamente popolati a causa del benessere, sì che il più piccolo di essi ha più di quindicimila abitanti". Vivono insieme ebrei autoctoni, tra i quali un capo di sinagoga e la sua famiglia (9,18.23), e stranieri pagani, tra i quali un centurione e la sua famiglia (8,5). Vi sono scribi (8,19; 9,3) e Farisei (9,11.14), esattori di tasse (9,9.11), persone ritenute peccatori (9,11) e seguaci di Giovanni Battista (9,14), pescatori (8,23) e allevatori di por-



denominatore comune del ministero itinerante di Gesù era incontrare le persone. La mutazione di luogo nel v. 9,35 indica che la narrazione guarda oltre la regione della Galilea. Pur non fornendo indicazioni precise, afferma che Gesù riempie della propria presenza e del proprio ministero tutte le città e i villaggi. La mancanza di determinazione della regione fa la differenza fra i due membri dell'inclusione. L'estensione senza confini rientra nella funzione del sommario, che è anche prefazione al discorso per la missione, dove oltre alle città e villaggi d'Israele (cf. 10,11) si menzionano capi¹⁹ di organismi di località ignote (cf. 10,17-18). Sono i luoghi e le persone della missione dei discepoli. In funzione della loro missione e in conformità al suo ministero, il testo caratterizza l'itineranza di Gesù in forma prolettica.

3. Al livello tematico. Il ministero di Gesù si svolge in un territorio privo di confini. Il racconto della prima predicazione di Gesù rimane chiuso nella regione della Galilea (cf. 4,23), che nella forma parallela di 4,23c è compresa come se fosse la regione del popolo d'Israele (ἐν τῷ λαῷ). È una forma narrativa indicativa della fedeltà di Dio verso il suo popolo, del quale si prende cura mediante il ministero di Gesù. La limitazione a una sola delle tre regioni israelite è dovuta a ragioni storiche per quanto riguarda la Samaria (cf. 10,5; Gv 4,9), già separata dalle altre tribù d'Israele. Invece per la Giudea le ragioni sono di tipo narrativo: Gesù la raggiungerà dopo il periodo del battesimo (3,13-17; 4,12), a causa del viaggio a Gerusalemme (19,1; 20,17), l'unico che egli com-

ci (8,33), suonatori di flauto e persone sensibili al lutto dei vicini (9,23). S'incontrano ammalati: lebbrosi (8,2), indemoniati (8,16.28), paralitici (9,1), due ciechi (9,27) e un muto (9,32) e malati di ogni altra sorte, tra i quali anche la suocera di Pietro (8,14-16) e una donna, che soffriva di perdite di sangue (9,20). La popolazione della Galilea aveva subito una presenza di popolazioni pagane. Un notevole rimescolamento etnico si ebbe con l'invasione dell'Assiria nell'ottavo secolo a.C. (cf. 1Re 9,11) e la conseguente deportazione delle popolazioni autoctone con la relativa immigrazione di popolazioni straniere e pagane». Il passato ha segnato la popolazione della Galilea tanto che Natanaele può affermare: «Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46). A. HENNESSY, *The Galilee Of Jesus*, Ed. PUG, Roma 1994, 8 afferma: «Proprio perché i Galilei erano così circondati da popolazioni straniere, i contemporanei di Gerusalemme li disprezzavano per il loro modo volgare di comportarsi e per la loro parlata (cf. Mt 26,73), cosa che poteva essere un impedimento anche allo studio e al dovere di osservare la Legge, e soprattutto per il non tenersi separati dai pagani».

¹⁹ Sono nominati (cf. 10,17-18) indirettamente i capi delle sinagoghe e direttamente i governatori e i re. La terminologia, all'interno del discorso (cf. 10,17; anche 10,32.33), non si deve necessariamente spiegare con situazioni riferite alla Palestina (cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 148).

pia e apice della sua tensione nell'aderire alla realtà profetica (16,21; 20,17) di essere il Figlio dell'uomo (17,22; 20,18).

La scomparsa di riferimento a una specifica regione in v. 9,35 crea un contrasto. Le popolazioni delle città e dei villaggi innominati non comprendono solo gli Israeliti, identificati con il pronome personale «ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν» (11,1). Facilmente la proiezione verso regioni indefinite allude a località, dove il messaggio di Gesù giungerà con i suoi discepoli. Il testo, infatti, è aperto allo sviluppo della narrazione. Il suo più sensato riferimento richiama il ministero dei discepoli, sparsi per le città e i villaggi del mondo (cf. 28,19-20). Il contesto e il genere della prefazione corroborano questo orientamento e confermano come esista una simbiosi personale tra Gesù glorificato e i discepoli, impegnati nel ministero dell'evangelizzazione, e come questa visione sia anche una prospettiva concreta della narrazione.

1.2. Aspetti letterari dell'itineranza di Gesù

1.2.1. Il verbo di movimento «περιάγω»

La voce verbale «περιάγω»²⁰ è il verbo tecnico per indicare non solo l'itineranza di Gesù (4,23; 9,35; Mc 6,6b) ma anche quella degli scribi e Farisei (23,15), degli apostoli e fratelli del Signore, di Cefa, Paolo e Barnaba (cf. 1Cor 9,5s)²¹. Questa forma verbale, pur non essendo originaria di Matteo, è maggiormente frequente nel suo vangelo (4,23; 9,35; 23,15) che negli altri scritti neotestamentari²². Gesù si sposta, seguendo la posizione geografica, dove sono situate le città e di villaggi, e non in base ad una scelta personale. Si lascia condurre là, dove vivono le persone. Questo modo di spostarsi potrebbe suggerire l'immagine di mosse scomposte, simili a quelle di un non-vedente, che cerca una guida (cf. At 13,11). Il complemento di luogo, che si apre su una regione illimitata, concorre ad esaltare la personalità di Gesù, già straordinaria per dottrina e potere taumaturgico. La sua grandezza morale trova corrispondenza nella realtà di un territorio, che egli percorre con sovrana autorità e senza alcun impedimento.

²⁰ Presenza nei Sinottici: Mt 3x; Mc 1x; Lc 0x. Nella letteratura neotestamentaria: At 1x (13,11); 1Cor 1x (9,5) unico caso costruito con un accusativo nel senso di «condurre» (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1034).

²¹ K. H. RENGSTORF, «ἀποστέλλω», *GLNT I*, 1155.

²² Mt 3x; Mc 1x; At 1x; 1Cor 1x.



L'espressione letteraria «tutte le città e i villaggi: τὰς πόλεις²³ πάσας καὶ τὰς κώμας»²⁴ si riferisce ad un sistema sociale, dove i centri urbani sono relativi gli uni agli altri e coesistono in una rete di servizi reciproci, come viene indicato anche negli elenchi dei territori della terra promessa, dove costituivano un'unità territoriale unita ed indivisa (cf. Gs 15,32; 16,9; 18,28).

Il testo evita la terminologia di relazione, quale l'appellativo «sorella» (cf. Ger 3,7; Ez 16,46-61) e di designazione regionale²⁵ o patronimica²⁶. Secondo la tradizione ebraica il sostantivo «πόλις» non assume mai il significato di struttura sociale politica come nella costituzione delle città elleniste²⁷. «L'uso di πόλις nel N.T. è assolutamente apolitico. πόλις significa semplicemente l'*insediamento umano chiuso*, in contrapposizione alle regioni disabitate, ai villaggi aperti, alle abitazioni isolate»²⁸. Nominati insieme, le città e i villaggi perdono anche il carattere di antagonismo tra popolazioni ricche e povere. Spoglia di evocazioni sociali, politiche e religiose, l'espressione «tutte le città e villaggi» segnala che l'itineranza di Gesù è finalizzata alle persone, senza alcuna discriminazione. Qualsiasi formazione sociale costituisce il centro della sua attenzione non per l'importanza pubblica ma a causa dei suoi abitanti. Dovunque dimorino, sono l'oggetto essenziale del suo ministero salvifico.

1.2.2. L'aspetto prolettico del complemento di luogo

Il versetto 9,35 ripete *verbatim* il v. 4,23 eccetto che per il complemento di luogo. Come si è visto sia nella prima sia nella seconda parte

²³ Nei sinottici è presente: Mt 26x; Mc 8x; Lc 39x.

²⁴ Nei sinottici è presente: Mt 4x; Mc 7x; Lc 12x.

²⁵ Le città di Giuda (2Cr 17,9; Ger 14,2; 34,7), le città della tribù dei figli di Beniamino (Gs 18,21), le città dei sacerdoti dei figli di Aronne (Gs 21,19), le città dei leviti (Gs 21,41; 2Cr 31,15), le città d'Israele (1Re 15,20), le città d'Egitto (Ez 29,12), la città delle acque (2Sam 12,27), le città del mezzogiorno (Ger 13,19), città di Samaria (cf. 2Re17,24), la città di Ninive (cf. Gdt 1,1), la città di Elimaide (cf. 1Mac 6,1), Gabaon una delle città regali (cf. Gs 10,2) la città di Bela (Gen 36,32) e la città di Lais (Gdc 18,28-29).

²⁶ Le città del nostro Dio (2Sam 10,12; 1Cr 19,16; Sal 48,2,9), la città di Dio (Sal 46,5; 87,3), la città del Signore degli eserciti (Sal 48,9; 101,8; Is 60,14), città di Davide (1Cr 11,7; Sap 22,9; Lc 2,4) e la città del Sole (cf. Is 19,18).

²⁷ Cf. E. OTTO, “רִיב”, *GLAT* VI, 686.

²⁸ H. STRATHMANN, “πόλις”, *GLNT* X, 1312; cf. anche H. BIETENHARD, “πόλις”, *DCBNT*, 1317-1319.

dell'inclusione il complemento di luogo esprime la globalità di una regione. Espresso con la forma letteraria della sineddoche in 9,35 crea maggiore enfasi, indicando che la visita di Gesù agli abitanti delle varie località si compie fino a raggiungerli nel loro ambiente di vita e nelle loro esperienze esistenziali. Se al centro della sua visita c'è la persona, essa tuttavia è considerata anche nel suo aspetto di relazione sociale, poiché la salvezza non ha senso intimista ma tende a incidere sui comportamenti personali e sociali dell'uomo²⁹. L'anonimato dei centri abitati, inoltre, si sovrappone alla singola regione, per racchiudere in sé i centri abitati di tutte le regioni, presso le quali i discepoli di Gesù sono inviati e li raggiungeranno dopo la sua esaltazione come Signore dell'universo (28,20).

Gesù è esemplare nel suo ministero. I discepoli sono chiamati a inserirsi nella sua missione. Passeranno per le stesse città e villaggi (10,11), faranno quanto egli ha operato (10,8) e avranno sulle labbra lo stesso annuncio (10,7). Vi è unità di missione e di comportamento, così che essi metteranno in pratica ciò che vedono fare dal maestro, acquisendone anche le abitudini e i metodi. Mt 9,35 non è solo un sommario delle parole e opere del Messia (5,1-9,34) ma è anche una prefazione al discorso per la missione, al termine del quale si richiama la missione personale di Gesù (11,1) senza la quale verrebbe a mancare un inizio alla missione dei discepoli. Pur di fronte allo squilibrio tra Gesù, unico missionario³⁰, e la quantità indefinita dei centri abitati, il testo non accenna a nessun impedimento alla missione. Lo scompenso quantitativo non fa problema, anzi manifesta la natura carismatica di Gesù, che da solo va incontro alle necessità di conversione di tutte le città e villaggi. L'unicità della missione di Gesù ha valore di origine, perché si pone come nucleo generativo della missione dei discepoli contemporanei di Gesù e dei discepoli, provenienti dalla comunità cristiana.

Il racconto dei miracoli all'interno dell'inclusione porta in sé i segni di un'espansione oltre Israele. I miracoli, compiuti a favore del centurione (8,5-13; anche 15,21-28), infatti, indicano che i doni, tipici dell'alleanza di Jhwh con Israele, lo superano. Riconoscono nelle popola-

²⁹ Un aspetto sociale ricopre la guarigione dell'indemoniato a Gadara (8,34: *πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ*) e l'incontro di Gesù con i peccatori (9,10: *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ*)

³⁰ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 374.



STUDI E ATTUALITÀ

zioni pagane la capacità di esserne destinatari a causa della fede, suscitata dal ministero di Gesù. A questa visione corrisponde il testo del v. 9,35, dove egli si confronta con tutti i luoghi abitati della regione. È un obiettivo adeguato alla sua missione, pensata per la salvezza del suo popolo.

1.2.3. Brani allusivi nella storia d'Israele

Nei testi veterotestamentari si trovano brani, in cui risuona la terminologia presente in v. 9,35: sono quelli che riportano l'ordine del re Giosafat (870-848 a.C.) di insegnare la Legge in tutto il regno di Giuda (cf. 2Cr 17,7-9)³¹ e quelli sull'itineranza di Jhwh con Israele verso la terra promessa (cf. 2Sm 7,4-7).

1.2.3.1. Nel regno di Giuda

Personaggi, che la storia d'Israele ricorda abbiano visitato tutte le città del regno di Giuda, sono gli ufficiali, i leviti e i sacerdoti sotto il regno di Giosafat. In nome del re hanno raggiunto tutte le città del regno per insegnare al popolo la legge di Dio:

2Cr 17,9

LXX	TM
καὶ ἐδίδασκον ἐν Ἰουδα καὶ μετ' αὐτῶν βύβλος νόμου κυρίου καὶ διήλθον ἐν ταῖς πόλεσιν Ἰουδα καὶ ἐδίδασκον τὸν λαόν	וַיִּלְמְדוּ בִיהוּדָה וַעֲמָהֶם סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה וַיִּסְבּוּ בְכָל־עִיר יְהוּדָה וַיִּלְמְדוּ בָעָם

Il TM accompagna il sostantivo «città» con l'aggettivo indefinito: «tutte le città di Giuda = בְּכָל־עִיר יְהוּדָה». Sia nel TM sia nella LXX il testo è costruito con una struttura chiastica, racchiusa dall'attività didascalica delle persone inviate a insegnare al popolo di Giuda la Legge. La dimensione etico-sociale del popolo d'Israele, quale popolo di Dio guidato dalle norme dell'alleanza, è indicata dal parallelismo Giuda/popolo³². Il testo delle Cronache e di Matteo concordano nei seguenti tre elementi:

³¹ Cf. A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, EDB, Bologna 2013, 61 fissa la personalità di Giosafat nel «seguire il Signore» (cf. 2Cr 17,6), benché non sia riuscito a far scomparire le alture dal regno di Giuda (cf. 2Cr 20,33).

³² Lo stesso parallelismo è usato in Mt 4,23.

a. Dimensione universale

Il sostantivo «città» indica la popolazione, come si deduce dalla forma chiasmica del testo. La presenza di ufficiali reali, di leviti e sacerdoti presso tutti gli abitanti del regno di Giuda era possibile, in ragione dell'invio fatto dal re. La sua autorità è norma e ragione di condotta in tutto il regno e del dovere, a lui proprio, di riferirsi alla Legge nella gestione dell'autorità (cf. Dt 18,17-20) e nelle relazioni con i suoi sudditi.

Questo concetto può illuminare il testo di Matteo in riferimento al numero illimitato di località, raggiunte da Gesù. Come il re agiva a causa della sua autorità su tutto il territorio a lui soggetto, così Gesù si reca ovunque nella regione a causa della sua personalità di Messia, presentata nel racconto della sua dottrina e delle sue azioni. La sua itineranza ne manifesta il diritto originario, fondato sulla sua missione di salvezza. Tale autorità si manifesterà in modo completo nel ministero dei suoi discepoli, inviati a tutte le genti della terra (28,19a). L'evangelista ne ha già dato un chiaro orientamento, quando interpreta la dimora di Gesù a Cafarnaò (4,13) come ponte verso le nazioni tanto che la sua fama si diffonde, di fatto, oltre Israele per giungere fino in Siria (4,24)³³. È una prospettiva enfatica, che pone in risalto l'estensione universale della salvezza. Essa ha la propria ragione d'essere nella trama della narrazione, che considera Gesù prossimo a tutte le popolazioni, perché lui solo può salvarle. Il parallelismo d'estensione territoriale su tutta la Galilea e su tutta la Siria (4,23//24) indica come Israeliti e pagani siano ugualmente oggetto del potere salvifico di Gesù, che è cosciente della loro aspirazione alla sua parola e azione sanatrice.

b. Insegnamento della Legge

In 2Cr 17,7-9 il testo, diffuso in tutto il regno, è la *Tora*, posta alla base del rinnovamento religioso. Il re, nelle sue competenze, si premura di diffonderlo e di assicurarne un insegnamento canonico. Anche l'itineranza di Gesù è caratterizzata dall'insegnamento della Legge. Per il v. 9,35 la legge che Gesù insegna, è quella proclamata sul monte «con autorità» (7,29), dando compimento effettivo e unico alla legge mosaica (cf. 5,17). Gesù supera la persona e il ministero di Mosé, perché sale sul monte, luogo della comunicazione con Dio, per decisione propria,

³³ La menzione della Siria non trova nessuna corrispondenza nei sinottici. È un riferimento enigmatico (cf. R. FABRIS, *Matteo*, 102, nota 3). Se si esclude la regione della Provincia romana, che fa capo ad Antiochia, si devono intendere le regioni confinanti a nord-est con la Galilea.



STUDI E ATTUALITÀ

senza esservi convocato come Mosé (cf. Dt 19,24). Proclama la Legge e la conferma, esprimendosi a nome proprio, mentre Mosé compie il suo ministero in obbedienza all'ordine, ricevuto da Jhwh, di cui ha ascoltato la parola e del quale è divenuto servo (cf. Dt 4,5). La conclusione della sezione sull'insegnamento termina con l'acclamazione delle folle, che riconoscono in Gesù autorità d'insegnamento, assente nei loro scribi (cf. Mt 7,29)³⁴. In parallelismo con 2Cr 17,7-9 Gesù si reca in tutta la regione per insegnare con l'autorità, che aveva come Messia, pur inserendosi nella tradizione israelita, le cui origini risalgono a Mosè, antitipo³⁵ di Gesù.

c. La terminologia

I testi di Mt 9,35a e 2Cr 17,7-9 hanno in comune anche il sistema di espressione: dal nome della regione passano a specificarne i centri, dove vive la popolazione. In 2Cr 17,9 si nomina prima *il regno di Giuda* e in seguito *le città di Giuda*. L'inclusione di Mt 9,35 (anche 4,23) informa, da parte sua, che Gesù si recava *in tutta la Galilea* e poi *in tutte le città e i villaggi*.

Il passaggio ai luoghi abitati comporta l'attenzione alle persone, che 2Cr 17,9 esprime con chiarezza, usando l'espressione «insegnavano al popolo». Lo scopo del mandato reale è che si raggiunga ogni persona del regno per favorirne la salvezza mediante la conoscenza e l'osservanza della Legge, segno dell'Alleanza, che s'intendeva stipulata con ogni membro d'Israele (cf. Dt 7,7). Nell'inclusione di Mt 9,35 l'espressione «in tutte le città e villaggi» va intesa in senso personale, riferendosi agli abitanti dei vari centri. Anche nelle ammoniazioni sulla missione si passa dal nominare città e villaggi alle persone, che vi abitano (cf. 10,11-15), come unico obiettivo dell'invio dei discepoli. L'in-

³⁴ Cf. C. KEITH, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, LNTS 413, T&T Clark, New York 2011, 129 attribuisce la sorpresa delle folle al fatto che Gesù insegna senza avere compiuto il curriculum formativo degli scribi: «Mark speaks this opinion directly to the reader rather than placing it on the lips of a character, as does Matthew as well. Since Mark portrays Jesus' exousia as an intertwining of teaching, exorcism, and healing, he may indicate that scribes taught without engaging in exorcistic or therapeutic activity. The crowd's initial astonishment and Mark's own assessment of Jesus' pedagogy both assume, therefore, that Jesus fell outside scribal-literate culture».

³⁵ W. S. BAXTER, "Mosaic Imagery In The Gospel Of Matthew", *TrinJ* 20(1999), 74 evidenzia quattro elementi propri a Mosé e a Gesù: il monte, l'insegnamento, la Legge esenza dell'insegnamento e l'esodo, che la letteratura del secondo Tempio univa al monte Sinai.

segnamento della legge, proclamata da Gesù sul monte e insegnata nella sua itineranza, è affidato ai suoi discepoli, perché la tramandino alle persone, che raggiungeranno nel loro cammino verso città e villaggi (cf. 10,11; 28,19) prima in Israele e poi nel mondo intero.

1.2.3.2. Il cammino di Jhwh

Il secondo testo, che ha delle assonanze con 9,35a, è 2Sm 7,6-7. Suo oggetto è la risposta di Jhwh a Davide mediante il profeta Natan a proposito del tempio, che il re voleva costruire in suo onore. Dopo un primo consenso, il profeta riferisce al re la volontà di Dio: non Davide avrebbe costruito un'abitazione per il Signore ma Jhwh stesso avrebbe assicurato alla dinastia davidica una discendenza eterna.

2Sam 7,6-7

οὐ σὺ οἰκοδομήσεις μοι οἶκον τοῦ κατοικῆσαί με
 ὅτι οὐ κατώκηκα ἐν οἴκῳ ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀνήγαγον
 ἐξ Αἰγύπτου τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης
 καὶ ἤμην ἐμπεριπατῶν ἐν καταλύματι καὶ ἐν σκηνῇ
 ἐν πᾶσιν οἷς διήλθον ἐν παντὶ Ἰσραὴλ
 εἰ λαλῶν ἐλάλησα πρὸς μίαν φυλὴν τοῦ Ἰσραὴλ ὧς ἐνετειλάμην ποιμαίνειν τὸν
 λαόν μου Ἰσραὴλ λέγων τί ὅτι οὐκ ὠκοδομήκατέ μοι οἶκον κέδρινον

Il testo della profezia si muove in un ambito diverso da quello di Mt 9,35, perché suo tema è «costruire una casa» (2Sm 7,6). Tuttavia contiene un'affermazione sul comportamento, che Jhwh teneva durante la peregrinazione d'Israele nel deserto: egli camminava con il proprio popolo (ἀνήγαγον, διήλθον, ἐμπεριπατῶν) senza chiedere ai capi d'Israele di costruire un edificio riservato a porvi l'arca dell'alleanza. Jhwh si adatta al percorso e al tempo richiesto, senza imporsi alle scelte del popolo. Due verbi designano come Jhwh viveva con Israele lungo la marcia verso la terra promessa:

- a) Jhwh si lasciava guidare, stando nell'arca, camminando-in-mezzo al popolo³⁶: ἐμπεριπατῶν;
- b) Jhwh condivideva ogni cammino d'Israele, sottoponendosi anche al prolungamento della marcia a causa della sua ribellione: ἐν πᾶσιν οἷς διήλθον ἐν παντὶ Ἰσραὴλ.

³⁶ Cf. anche Lv 26,12 nel contesto dell'alleanza e dell'esodo, quando Dio ha liberato Israele dall'Egitto; Dt 23,15 nel contesto di una presenza, che viene per salvare.



Come Jhwh, nella marcia nel deserto, si adattava alle condizioni di vita del suo popolo così Gesù nella sua itineranza si lasciava condurre dalla geografia dei luoghi, dove erano situate città e villaggi. Riviveva la condivisione di Dio nel camminare³⁷ con Israele, estendendola oltre Israele per guidare alla conversione, con il suo insegnamento, annunzio e guarigioni, gli abitanti di «ogni città e villaggio», essendo imminente il regno di Dio (cf. 4,17).

1.3. La persona di Gesù

La preminenza di Gesù è evidenziata dal fatto che egli è soggetto principale e unico delle quattro proposizioni principali dell'unità letteraria (περιῆγεν, ἐσπλαγχνίσθη, λέγει, ἔδωκεν). La ragione di questa emergenza sugli altri personaggi proviene esclusivamente dal suo nome, segno della sua individualità umana e d'indicazione della sua missione personale³⁸. Il nome, infatti, è un elemento essenziale per la persona, tanto che si potrebbe dire che «l'uomo è costituito di corpo, anima e nome»³⁹.

Il nome «Gesù» esprime la sua missione⁴⁰ nel compimento della volontà di Dio, che gli è Padre per averne indicato il nome (1,21; cf. Lc 1,31-33)⁴¹. «Il fatto di imporre il nome a qualcuno stabilisce un rapporto di dominio e di proprietà tra colui che denomina e chi è denominato»⁴². In tal modo Gesù è destinato a inserirsi nel progetto di Dio, come avviene per i personaggi⁴³, che hanno svolto una funzione nella storia di salvezza. «Gesù = Ἰησοῦς» era un nome comune in Israele⁴⁴. La sua for-

³⁷ Cf. F. J. HELFMEYER, “יְהוָה”, *GLAT* II, 460 afferma: “Che Jhwh cammini davanti, con o in mezzo a Israele significa la sua presenza e la sua guida in occasione del primo e del secondo esodo (Is 52,12)”.

³⁸ Cf. H. BIETENHARD, “ὄνομα”, *GLNT* VIII, 682-790; M. TÁBET, “Nome”, *DBdV*, 599-604.

³⁹ H. BIETENHARD, “ὄνομα”, *GLNT* VIII, 683.

⁴⁰ La storia di Giosué è interpretata secondo il significato del nome proprio cf. Sir 46,1.

⁴¹ L'atto ufficiale di imporre il nome (cf. anche Lc 1,59-63) sarà compiuto da Giuseppe ma la scelta del nome è comunicata dall'angelo.

⁴² H. BIETENHARD, “ὄνομα”, *GLNT* VIII, 711.

⁴³ I principali personaggi della storia della salvezza, chiamati secondo il nome dato da Dio, sono: Abraham (Gen 17,5), Sara (Gen 17,15), il figlio del profeta Isaia: Maher-salal-cash-baz (Is 8,3), i figli del profeta Osea: Izreel (Os 1,4), Non-amata (Os 1,6) e Non-mio-popolo (Os 1,9); nel N.T. Giovanni il Battista (Lc 1,13) e Simone Pietro (16,18).

⁴⁴ Cf. W. FOERSTER, “Ἰησοῦς”, *GLNT* IV, 909-934; K. H. RENGSTORF, “Gesù Cristo”, *DCBNT*, 747-749.

ma letterale, adottata dalla LXX e dal N.T., è un'abbreviazione⁴⁵ della forma ebraica piena «jehôšua», che significa «Jhwh è salvezza»⁴⁶. Matteo si premura di darne un'interpretazione inequivocabile per indicare la vocazione e la missione di Gesù e precisare di quale salvezza egli sia artefice. Scrive: «αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν» (1,21b). La congiunzione «γὰρ» ha valore epesegetico⁴⁷ e la proposizione è di natura esplicativa. Il testo equivale a dire: costui, difatti, salverà il suo popolo dai loro peccati. La salvezza «non si riferisce alla liberazione del suo popolo dal giogo straniero, bensì alla salvezza dai peccati»⁴⁸.

1.3.1. La comprensione matteaana del nome di Gesù

L'interpretazione, proposta da Matteo, comporta alcune caratteristiche:

- a) la storicizzazione del nome teoforico
- b) la dimensione del tempo futuro
- c) l'azione di Gesù salvatore
- d) la salvezza dai peccati
- e) identificazione del «suo popolo»

a. La storicizzazione del nome teoforico

Nella sua interpretazione Matteo non riporta il nome di Dio ma fa uso del pronome dimostrativo «αὐτός», riferito al nascituro. Il pronome sostituisce il nome divino e si riferisce a Dio, per cui la proposizione equivale a «Dio salverà il proprio popolo dai suoi peccati»⁴⁹.

Questa formulazione comporta la storicizzazione del nome di Dio, il quale si rende presente nella vicenda storica di Gesù. La realtà innovativa è l'uomo Gesù, che porta a compimento la salvezza, attribuita a Dio da tutta la tradizione scritturistica. La personalizzazione del nome corrisponde alla meravigliosa sintesi storica, enunciata dalla Lettera

⁴⁵ Per la storia del nome cf. W. FOERSTER, “Ἰησοῦς”, *GLNT IV*, 909-934; K. H. RENGSTORF, “Gesù Cristo”, *DCBNT*, 747-749; J. SCHNEIDER, “Dio”, *DCBNT*, 477-489.

⁴⁶ F. ZORELL, “Ἰησοῦς”, in *Lexicon Graecum*, 608.

⁴⁷ Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 472; F. ZORELL, “γὰρ”, in *Lexicon Graecum*, 242; F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 452, nota 1.

⁴⁸ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 69.

⁴⁹ Secondo Delitzsh riportato da W. FOERSTER, “Ἰησοῦς”, *GLNT IV*, 922, nota 35; H. STRATHMANN, R. MEYER “λαός”, *GLNT VI*, 154.



STUDI E ATTUALITÀ

agli Ebrei: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (1,1-2).

b. La dimensione del tempo futuro

Nell'interpretazione del nome si usa il futuro: «σώσει τὸν λαὸν ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν». Vi si prospettano gli eventi futuri della storia umana di Gesù. Non si ricorre ad un titolo⁵⁰. Non si fa uso di un sostantivo (σωτήρ), che potrebbe alludere a dignità o essere inteso all'interno di categorie sociali e politiche come nel caso di eroi e governanti⁵¹, ma di un verbo, che designa l'azione nell'evoluzione delle vicende storiche. L'elemento temporale futuro «σώσει» indica un sicuro effettuarsi delle finalità salvifiche, insite nel nome. La continuazione del racconto sarà la storia di Gesù, che salverà il suo popolo, come certa è la sua presenza nella storia d'Israele. Il centro attrattivo della narrazione è il sacrificio della croce, prefigurato nella cena pasquale, quando Gesù dona ai discepoli una coppa di vino, che secondo la sua affermazione è il suo sangue, effuso «per il perdono dei peccati: εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν» (26,28). Il motivo del perdono dei peccati⁵² è indicato all'inizio della narrazione nella spiegazione del nome e alla fine, quando se ne rivela il senso alla morte di Gesù. La corrispondenza delle due occa-

⁴⁵ Per la storia del nome cf. W. FOERSTER, “Ἰησοῦς”, *GLNT IV*, 909-934; K. H. RENGSTORF, “Gesù Cristo”, *DCBNT*, 747-749; J. SCHNEIDER, “Dio”, *DCBNT*, 477-489.

⁴⁶ F. ZORELL, “Ἰησοῦς”, in *Lexicon Graecum*, 608.

⁴⁷ Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 472; F. ZORELL, “γάρ”, in *Lexicon Graecum*, 242; F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 452, nota 1.

⁴⁸ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 69.

⁴⁹ Secondo Delitzsh riportato da W. FOERSTER, “Ἰησοῦς”, *GLNT IV*, 922, nota 35; H. STRATHMANN, R. MEYER “λάός”, *GLNT VI*, 154.

⁵⁰ Cf. Lc 2,11. Altri titoli per Gesù sono: Cristo (Mt 1,1.16.17.18; 2,24; 11,2; 16,20; 23,10; 24,5; 26,68; 27,17.22), Figlio di Davide (Mt 1,1.20; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15; 22,41-46), Re dei Giudei (Mt 2,2; 27,11.29.37), Figlio di Dio (da parte di Dio Padre: Mt 2,15; 3,17; 17,5; di Satana: 4,3.6; dei demoni: 8,29; dei discepoli 14,33; di Simon Pietro: 16,16; del Sommo Sacerdote: 26,63; del centurione: 27,54; al calvario: 27,40.43), Signore (Mt 7,21; 12,8; 15,22; 21,3; 22,43), Figlio dell'uomo (Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8.40; 13,37; 16,13.27s; 17,9.12.22; 19,28; 20,18.28; 24,27.30.37.44; 25,31; 26,2.24.45.64).

⁵¹ Cf. W. FOERSTER, “σῶζω”, *GLNT XIII*, 538-577.

⁵² U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 170, nota 1 afferma: «I testi giudaici parlano del messia che elimina i peccatori (*Ps. Sal.17,22-25*) o li giudica (*Hen. aeth. 62,27-29*), ma non del messia che rimette i peccati».

sioni crea un'ampia inclusione⁵³. Il futuro della forma verbale non dilata più il tempo a un'altra epoca, come avviene nelle promesse profetiche, ma è compreso entro i limiti della storia di Gesù. Egli vi tende, del resto, come all'ora tipica della propria esistenza, per realizzare la missione, iscritta nel nome proprio.

c. L'azione di Gesù salvatore

Il verbo «σώζω = salvare» significa salvare la persona sia nella sua vita fisica sia nella sua dimensione religiosa⁵⁴. Si tratta di un intervento decisivo. Il vangelo di Matteo accoglie il senso tradizionale del verbo, incorporandovi però il senso escatologico (cf. 10,22; 16,25; 19,25; 24,13.22). In una forma più diretta e puntigliosa degli altri sinottici, Matteo mette in luce che il centro dinamico della salvezza è la fede in Gesù. Utilizza, infatti, il verbo «σώζω» solo nei contesti di fede e in riferimento a Dio: nelle provocazioni contro Gesù in croce (27,40.42) e nel contesto del discorso escatologico (24,13.22) e in riferimento a se stesso come nell'episodio dell'emoroissa (9,21.22). Matteo, invece, evita l'uso del verbo nella domanda di Giairo (9,18; contro Mc 5,23). Egli, infatti, può chiedere la guarigione della figlia ma non può pronunciarsi sulla sua fede. Nei casi, in cui il verbo esprime la guarigione fisica da una malattia o da una possessione satanica, Matteo preferisce il verbo «διασώζω»⁵⁵ (14,36; contro Mc 6,56). La voce verbale «σώζω» nel linguaggio matteoano è volontariamente correlata alla fede in Gesù, che solo può salvare. Pur avendo un carattere universale, la sua salvezza rende visibile i propri effetti in chi crede in lui.

d. La salvezza dai peccati

La dimensione concreta della salvezza si manifesta nel perdono dei peccati. Mt 1,21b è l'unico passo nei sinottici, dove compare l'espressione «ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν». Il termine «ἁμαρτία = peccato» non rende il concetto di peccato, che l'A.T. esprimeva con una varietà di termini, a causa della mancanza di una nozione unitaria e ben definita⁵⁶. Il termine configura la rottura e la trasgressione delle relazioni tra Dio e il suo popolo. È l'aspetto negativo dell'alleanza⁵⁷, che si riflette nel

⁵³ Cf. A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia*, 35.

⁵⁴ W. FOERSTER, «σώζω», *GLNT* XIII, 446-552.

⁵⁵ F. ZORELL, «διασώζω», in *Lexicon Graecum*, 305.

⁵⁶ Cf. G. QUELL, «ἁμαρτίαν», *GLNT* I, 715-724; W. GÜNTNER, «ἁμαρτία», *DCBNT*, 1229.

⁵⁷ W. GÜNTNER, «ἁμαρτία», *DCBNT*, 1230.



STUDI E ATTUALITÀ

N.T. quale «forza che allontana l'uomo da Dio e lo spinge all'ostilità contro di lui»⁵⁸. A questa concezione corrisponde la certezza morale che il perdono dei peccati compete solo a Dio (cf. 9,2). Gesù, tuttavia, se lo attribuisce in quanto Figlio dell'uomo (cf. 9,6).

L'inclusione, formata dal sostantivo «τῶν ἀμαρτιῶν» (1,21b; 26,28), collega l'inizio e la fine della vita di Gesù ed evidenzia che la salvezza dai peccati proviene dall'effusione del suo sangue. L'espressione, esclusiva di Matteo durante la cena pasquale, si radica nella missione personale di Gesù. Perciò il verbo «salverà: σώσει» rinvia alla sua passione, morte e risurrezione, che instaura un nuovo tipo di relazione tra Dio e il suo popolo e diventa l'evento escatologico di salvezza. Gli effetti della sua morte redentiva corrispondono in modo adeguato alla missione di Gesù, voluta da Dio come compimento delle promesse, indicate nell'alleanza con Israele.

e. Il suo popolo

Si deve prendere atto che l'espressione «il suo popolo» si riferisce ad un popolo peccatore. Il termine «λαός = popolo» nella tradizione biblica⁵⁹, favorita in modo determinante dalla LXX⁶⁰, «diventa la designazione specifica di un popolo determinato, il popolo d'Israele, e serve per mettere in rilievo la sua situazione particolare di privilegio, come “popolo di Dio”»⁶¹ (cf. Es 19,4-7; Dt 7,6-12; 32,8ss). Matteo riferisce il termine in modo oculato a Israele. È presente, infatti, nei brani, che richiamano la predicazione dei profeti (cf. 2,6b/2Sm 5,2; 4,16/Is 9,2; 13,15/Is 6,10; 15,8/Is 29,13LXX), o nella designazione dei responsabili religiosi d'Israele (cf. 2,4; 21,23; 26,3.47; 27,1). Unisce strettamente il sostantivo «popolo» al versamento del sangue di Gesù. Il testo della sua condanna a morte isola il popolo e lo pone, all'interno di una struttura letteraria parallela (27,24c.25a.), a confronto con la dichiarazione di Pilato, che si riconosce «innocente» del sangue di Gesù. Il popolo subentra come responsabile del sangue, che sarà versato, e si pro-

⁵⁸ G. STÄHLIN, “ἀμαρτάνω”, *GLNT* I, 797.

⁵⁹ Cf. H. STRATHMANN, R. MEYER, “λαός”, *GLNT* VI, 87-166.

⁶⁰ Nei LXX il sostantivo appare circa 2.000x e al plurale non giunge a 140x. Nel N.T. il vocabolo compare solo 140x, di cui solo 8x al plurale (Lc 2,31; At 4,25.27; Rom 15,11; Ap 7,9; 10,11; 11,9; 17,15). Nei Sinottici dei tre passi di Marco solo Mc 7,6; 14,2 è in comune con Matteo, Mc 11,32; 14,2 è in comune con Luca. Matteo usa il vocabolo 14x, Luca 36x nel vangelo e 48x negli Atti (cf. H. STRATHMANN, R. MEYER, “λαός”, *GLNT* VI, 96.144).

⁶¹ *Idem*, *GLNT* VI, 96; F. ZORELL, “λαός”, in *Lexicon Graecum*, n. 3a, 760.

clama responsabile di «distruggere il veicolo della vita e quindi la vita stessa»⁶² del condannato Gesù.

Nel richiamare i brani profetici, riferiti al popolo d'Israele, Matteo fa emergere un contesto critico. È un popolo che conosce le Scritture ma non riconosce i segni della presenza del suo pastore (cf. 2,6), vive nell'oscurità (cf. 4,16), ha un cuore insensibile a comprendere le implicazioni della propria elezione (cf. 13,15) ed onora Dio solo con le labbra tanto da ridurre i suoi insegnamenti ad un galateo di comportamenti (cf. 15,8). È un comportamento contrario all'alleanza, fondata sul rapporto di obbedienza e di fede verso Dio, che lo aveva reso popolo di sua proprietà⁶³. Nella narrazione Matteo non indulge e giunge a lodare la fede di un centurione (cf. 8,10). Il contrasto fra Israele⁶⁴ e il centurione⁶⁵ è reso ancor più stringente mediante la confessione di fede della donna cananea (15,21-28), appartenente ad una popolazione che non godeva nei riguardi di Dio, secondo la mentalità israelita, la dignità di figli, perché era priva della *Tora*⁶⁶. La fede in Dio, caratteristica d'Israele, è stata sempre possibile anche per le popolazioni pagane (cf. Am 9,7; anche Is 19,22-25). Ora la esprimono in modo evidente alla presenza di Gesù così da accreditare tutti i popoli senza alcuna distinzione e far scadere da ogni nazionalismo il significato di riferimento a Israele nell'espressione «popolo di Dio». Anche Israele è chiamato a inserirsi nell'unico popolo di Dio. Per Matteo esso esiste solo in riferimento alla fede in Gesù⁶⁷. Due, quindi, gli elementi che costituiscono il popolo

⁶² J. BEHM, "ἀίμα", *GLNT I*, 465.

⁶³ I costitutivi d'Israele sono definiti dalla tradizione biblica come «proprietà particolare fra tutti i popoli» (Es 19,5; Dt 7,6; 14,2), «il suo popolo particolare» (Dt 26,18), «popolo di sua proprietà» (Dt 4,20). Ne deriva che «il popolo di Dio» è santo: «tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio» (Dt 7,6), «il popolo a lui vicino» (Sal 148,14).

⁶⁴ Cf. W. GUTBROD, "Ἰσραήλ", *GLNT IV*, 1106.1179 afferma che nei sinottici, in particolare in Matteo e Luca, Israele designa il popolo di Dio, ed è in questo senso speciale che si parla del Dio d'Israele in Mt 15,31 e Lc 1,68. Dio non si è limitato a Israele; ma egli è il Dio, che si è scelto Israele e in Israele si è rivelato.

⁶⁵ Cf. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, rist., XIV ed., SEI, Torino 1930, 392 ritiene che il centurione sia membro delle truppe mercenarie al servizio di Erode Antipa, e non di qualche distaccamento romano.

⁶⁶ Cf. O. MICHEL, "κύων", *GLNT V*, 1507.

⁶⁷ Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, NT 10, Verlag Aschendorff, Münster 1973, 217 così commenta: «Dieses Volk ist in sein religiösen Bestimmung als "Volk Gottes" an die Personen und die Nachfolge Jesu und an sein Heilswerk gebunden; es ist sein Volk».



STUDI E ATTUALITÀ

di Dio, ossia il popolo di Gesù: aderire alla sua persona storica e riconoscere in lui l'opera divina di salvezza.

Sintesi

L'itineranza di Gesù crea il contesto dell'unità letteraria 9,35-10,1. Essa è considerata come il modo specifico per comunicare la salvezza, che Gesù realizza con il proprio ministero. La totalità delle località raggiunte corrisponde alla natura di Gesù Messia. Il loro anonimato è in prospettiva della missione dei discepoli. Essi raggiungeranno città e villaggi di tutta la terra per continuare la missione di Gesù. Ne è prodromo il suo domicilio a Cafarnaò (cf. 4,13), dove manifesta la propria natura di salvatore. Il brano evangelico di Mt 3,1-4,25, costruito come un'unica sequenza narrativa⁶⁸, racconta di «una fase molto importante della vicenda storica di Gesù, che segna il passaggio dal lungo periodo di nascondimento nell'umile villaggio di Nazaret al tempo della missione, per compiere il progetto salvifico di Dio»⁶⁹. I primi destinatari del suo ministero sono i discepoli (4,18-22) e la popolazione di tutta la Galilea (4,23). Il testo ne allarga i confini, ponendo l'accento sulla diffusione della fama di Gesù verso «tutta la Siria» (4,24), una delle popolazioni pagane che attorniavano «la Galilea delle genti» (4,15).

Nella prefazione al discorso per la missione (9,35-10,1), i discepoli sono chiamati a riconoscere che la sequela si matura nella missione, condividendo e prolungando il ministero di Gesù. La sua itineranza in Galilea è prototipo di ogni altra itineranza, che essi potranno compiere nell'esercizio del loro ministero, e promotrice della salvezza universale. La permanenza di Gesù con il suo popolo oltrepassa l'estensione della vita terrena mediante la missione dei discepoli. Nel suo comportamento Gesù e i suoi discepoli non si discostano dalla modalità, impiegata da Jhwh quando, vivendo tra il suo popolo nei segni che lo indicavano, si accompagnava a Israele e lo guidava alla terra promessa. L'estensione della missione salvifica di Gesù manifesta come si metta in atto la sua signoria universale, il cui scopo, iscritto nel nome, è la salvezza del suo popolo.

⁶⁸ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 24-26; A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 75-76.

⁶⁹ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 93.

2. L'insegnamento di Gesù

L'insegnamento è la prima delle tre proposizioni riferite all'itineranza di Gesù. Riferendosi al soggetto come aggettivi verbali, non influiscono sull'azione della proposizione principale, assumendo una delle funzioni logiche del participio - temporale, causale, finale o modale⁷⁰. Indicano, piuttosto, le qualità del soggetto così da concepirlo nell'itineranza come chi insegna, annunzia e guarisce. Questa prospettiva è tipica di Matteo. Marco, infatti, rileva l'insegnamento di Gesù, rifacendosi a una concreta esperienza nella sinagoga di Cafarnao (ἐδίδασκεν: Mc 1,21)⁷¹. Luca presenta Gesù adolescente fra i dottori della Legge nel tempio (cf. Lc 2,41-52) ma per il suo ministero si ricollega a episodi d'insegnamento nelle sinagoghe (cf. Lc 4,15). I due sinottici riportano eventi e ne prospettano continuità e abitudini. Matteo, invece, riconosce che l'insegnamento, l'annuncio e le guarigioni competono a Gesù come qualità inerenti alla sua persona. Esse sono anteriori a ogni evento e fondano il suo ministero. La prospettiva di Matteo è del tutto coerente con il genere letterario del sommario e della prefazione. In particolare la forma participiale «διδάσκων» qualifica l'attività didattica di Gesù (cf. 5-7) e si prospetta per i discepoli come informatrice del loro ministero d'insegnamento.

2.1. La fonte letteraria

Il ministero dell'insegnamento di Gesù è espresso nel modo seguente: διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν.

La composizione letteraria richiama il testo del primo membro dell'inclusione (4,23). La forma verbale proviene da Mc 6,6b⁷² nel contesto dell'itineranza locale di Gesù nei villaggi limitrofi a Nazaret. Il complemento di luogo, di origine redazionale, crea un contesto specifico. Il pronome personale, di origine redazionale in riferimento alle sinagoghe, è fuori contesto ma rientra nel genere dell'inclusione, che «non intende quindi presentare una successione storica e geografica dell'attività di Gesù»⁷³. È un'indicazione pratica, desunta dall'abitudi-

⁷⁰ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco*, § 417.

⁷¹ Cf. J. MATEOS, F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*, I, 140 lo ritiene un «imperfetto successivo all'aoristo».

⁷² Cf. R. BARTNICKI, "Uczeń Jezusa jako glosiciel Evangelii", *ATK* 31(1985), 37-42.

⁷³ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 278.



ne di Gesù di insegnare nella sinagoga secondo la tradizione ebraica (cf. 12,9;13,54). Esso segnala, inoltre, una separazione tra chi insegna e il luogo, in cui avviene l'insegnamento, come indicazione della separazione da coloro che vi si riconoscono⁷⁴. Il pronome personale potrebbe riferirsi agli abitanti delle città e villaggi (9,35), o agli stessi Farisei (9,34a)⁷⁵ o ad entrambi. Tuttavia, facendo parte di un sommario e all'interno dell'inclusione, il pronome indica che sono le sinagoghe, dove gli abitanti delle città e villaggi, visitati da Gesù, si riunivano per l'assemblea culturale del sabato. In tal senso va l'osservazione di L. C. Fillion⁷⁶: il pronome personale si riferisce ai giudei in modo generale, anche se grammaticalmente non vi è alcun sostantivo corrispondente.

Per la sua funzione d'introduzione al discorso per la missione l'inclusione il v. 9,35 si proietta anche sulla missione dei discepoli, che dovranno confrontarsi con «gli uomini» (10,17a)⁷⁷ nella fase galilaica della missione⁷⁸ e in quella universale⁷⁹. I responsabili sia ebrei sia pagani vivono ancora secondo una mentalità contraria all'insegnamento di Gesù e dei suoi discepoli, perché loro sconosciuto, come nel caso dei pa-

⁷⁴ È una caratteristica di Matteo corredare il termine «sinagoghe» con il pronome personale «loro» nei testi di Mc 3,1 (Mt 12,9); 6,2 (Mt 13,54); 13,9 (Mt 10,17), mentre la stessa attribuzione non avviene per il termine «sinedrio» (Mc 13,9/ Mt 10,17; Mc 14,55/ Mt 26,59).

⁷⁵ Cf. R. FOSTER, "Why on Earth Use "Kingdom of Heavens"?", *NTS* 48(2002), 495 afferma: «The closest antecedent to "their synagogues" is the Pharisees (ex. g. 9,34; 12,9)».

⁷⁶ Cf. L.C. FILLION, *La Sainte Bible. Évangile selon S. Matthieu*, Éd. Lethielleux, Paris 1878, 217: «Le vrai sens est incontestablement celui que Grotius indiquait déjà dans les termes suivants: αὐτῶν id est Judaeorum».

⁷⁷ Il termine si riferisce ad ebrei, non esclusivamente i residenti in Galilea, dei quali sono nominate le istituzioni tipiche della sinagoga e del sinedrio.

⁷⁸ La missione galilaica in Matteo pone dei problemi d'interpretazione. Ritengo giusto «il principio che una spiegazione storica non può sostituirsi a una *spiegazione intrinseca*» (U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 124). Per Matteo la missione effettiva dei discepoli è sotto l'unico comando di carattere universale (cf. 28,20).

⁷⁹ Se la menzione ai «re» (10,18) si riferisce anche ai re clienti di Roma, residenti in Palestina (cf. At 26), la menzione ai «pagani» allarga il ristretto orizzonte oltre la Palestina (cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 149; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 239; A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 141; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 278). L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 598: intende il termine come «governatori gentili»; R. FABRIS, *Matteo*, 240 come «il mondo dei pagani». A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 186, tuttavia, pensa che l'espressione «per le genti» (10,18) non comporti un'estensione della missione oltre i confini d'Israele.

gani, o perché gli ebrei erano venuti meno alla loro elezione. È in questo contesto che Gesù riduce al rango di «disposizioni umane = ἐντάλματα ἀνθρώπων» (15,9) l'insegnamento dei Farisei e degli scribi, che rendono vana «la parola di Dio» (15,6) per dare valore a disposizioni meramente umane. Nel pronome personale, correlato alle sinagoghe, vi è un'effettiva distanza di dottrina, che separa i membri della comunità cristiana dalla sinagoga⁸⁰. I discepoli la frequentano per portare a termine la missione (cf. 10,5-6) sulle tracce del maestro (23,8), che li ha preceduti, «insegnando nelle loro sinagoghe» (4,23; 9,35).

2.2. Luoghi dell'insegnamento di Gesù

Alla chiusura dell'inclusione siamo come al suo inizio. La narrazione non ha fornito alcuna indicazione in quale sinagoga Gesù sia entrato per insegnare, ma ha proposto solo esempi per ritenere la sinagoga come luogo⁸¹, dove si riuniscono gli «ipocriti» (6,2.5), che seguono le osservanze giudaiche dell'elemosina e della preghiera⁸² senza giungere a conformarsi alla volontà di Dio.

Di fronte all'affermazione che Gesù insegnava nelle sinagoghe, sembra strano che il discorso sul monte, a forte carattere didattico e riconosciuto dalle folle come dottrina (cf. 7,28), non sia stato tenuto in una sinagoga tanto più che esso, fra i cinque discorsi, è l'unico a essere segnalato come dottrina di Gesù. Questa diaporia ci porta a riflettere sui luoghi sede del suo insegnamento e sull'uso narrativo del verbo «διδάσκειν».

⁸⁰ Cf. W. SCHRAGE, «συναγωγή», *GLNT XIII*, nota 232, 101 riporta l'opinione di G. D. Kilpatrick: «Nella frase “la loro sinagoga” possiamo intravedere l'effetto della *birkat ha-minim*, cioè dell'espulsione dei giudeo-cristiani dalle sinagoghe rabbiniche». Sembra che questa opinione debba essere abbandonata, poiché la deprecazione, contenuta nell'invocazione *Semoné esré*, è piuttosto tardiva, essendo stata introdotta dal rabbino Gamaliele II verso l'anno 85 d.C. e l'appellativo «nazareni» in riferimento ai cristiani non è stato fissato per scritto prima del 135 d.C. (cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 78).

⁸¹ Cf. W. SCHRAGE, «συναγωγή», *GLNT XIII*, 89: «Nel N.T. συναγωγή nella maggioranza dei casi indica l'edificio sinagogale dei Giudei e ci si potrebbe al massimo chiedere se, a volte, non si voglia intendere insieme anche la riunione che vi ha luogo e la comunità che la effettua».

⁸² La critica è rivolta contro l'ostentazione di chi amava farsi notare (cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 422.423), e delinea «l'antitesi fra la falsa e vera pietà» (J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 160).



2.2.1. Gesù insegna sul monte

Gesù non è un maestro tradizionale in Israele. Non si allinea con nessun gruppo docente (cf. 22,16), non proviene da nessuna scuola rabbinica e non si ispira all'interpretazione della Legge secondo la posizione di un qualche maestro, benché riconosca la funzione dottrinale dei farisei e degli scribi, i quali siedono sulla cattedra di Mosé (cf. 23,2). Gesù è comunque riconosciuto «maestro = διδάσκαλος», benché questo titolo normalmente sia pronunciato dai suoi avversari e, una volta sola (cf. 26,18), anche da lui stesso, conformandosi all'abitudine di essere chiamato e riconosciuto tale dalle persone o dalla cerchia allargata dei discepoli⁸³.

Matteo ne era convinto, anzi gli sembrava che la tradizione fosse sprovvista della memoria del suo insegnamento. Essa mancava, almeno nel vangelo di Marco, dove non si conservava neppure un accenno al tema della predicazione, tenuta da Gesù nella sinagoga di Cafarnao (cf. Mc 1,21). Proprio a questo punto del racconto marcano Matteo inserisce la dottrina di Gesù, che forma l'attuale discorso sul monte (cf. Mt 5-7). A conferma del suo progetto a integrazione della tradizione, ne termina il resoconto, proponendo la stessa approvazione delle folle, con la quale Marco terminava la predicazione di Gesù a Cafarnao (7,28b-29/Mc 1,22). Per Matteo, tuttavia, non si tratta di acclamare una predica ma piuttosto l'insegnamento tipico di Gesù, apprezzato dalle folle come dottrina (7,28-29).

Con il suo intervento redazionale⁸⁴ Matteo crea un formidabile contesto in riscontro con la storia d'Israele. La scena del monte (5,1) è piena di reminiscenze sul magistero di Mosè, ritenuto la fonte dell'insegnamento e del profetismo d'Israele. È inevitabile vedervi un parallelismo tra la sua funzione didattica e quella di Gesù. È questo il senso del verbo «διδάσκω», che nella sua forma assoluta «definisce la via per la quale, mediante l'interpretazione della Legge intesa come sintesi della rivelata volontà divina, si giunge a regolare il rapporto del singolo con

⁸³ Il termine è impiegato dagli avversari (9,11; 12,38; 22,16.24.36) e dagli esattori (17,24), da un chiamato al discepolato (8,19) e da un giovane (19,16). Il sostantivo è usato anche in forma generica (10,24.25; 23,8) e nella corrispondente forma ebraica «Ραββί = mio maestro» come saluto di cortesia per i maestri della Legge (23,7) e che i discepoli devono rifiutare (23,8). Lo stesso titolo è pronunciato da Giuda nei riguardi di Gesù, nel cenacolo e al momento della cattura (26,25.49).

⁸⁴ Lc 6,17 pone lo stesso evento «in pianura».

Dio e col prossimo in conformità del divin volere»⁸⁵. Gli elementi compositivi della scena didattica sono i seguenti:

a. I discepoli si avvicinano a Gesù, quando prende la posizione seduta, per la quale «la parola del maestro assume un tono autorevole»⁸⁶. Sono presenti anche le folle, in posizione arretrata. Si pone in evidenza la preminenza dei discepoli, che si pongono in un luogo mediano tra le folle e Gesù a ricalcare la funzione di Mosè, che era salito al monte Sinai, lasciandosi alle spalle il popolo (cf. Es 19,17).

b. Il monte: la pericope inizia con l'espressione che Gesù «salì sul monte» (5,1). U. Luz ritiene che a questa frase «si ricolleghino associazioni all'ascensione di Mosè sul monte Sinai»⁸⁷. D. Allison afferma che la frase «salgo verso il monte» compare venticinque volte nei LXX, di cui diciotto si trovano nel Pentateuco⁸⁸. Quattordici di queste si riferiscono al Sinai, e fra queste undici volte si applicano a Mosè. Anche se la frase non è esclusivamente mosaica, essa mantiene un motivo predominante unito al Sinai.

c. L'insegnamento: l'espressione «ha aperto la bocca» è un semitismo (cf. Gb 3,1; 33,2; Sal 78,2; Dn 10,16; At 8,35; 10,34; 18,4). Indica la natura dell'insegnamento di Gesù come rivelatore.

d. La Legge: è l'essenza dell'insegnamento di Gesù. Egli è venuto per compierla. Mosè preannunzia Gesù in modo profetico (cf. Gv 5,46-47).

La deduzione è chiara: Gesù, benché simile a Mosè, gli è superiore e lo trascende⁸⁹: è l'unico interprete autorevole della Legge, che trova compimento in lui. Matteo ha potuto stabilire che Gesù insegna secondo la tradizione d'Israele, anzi in lui cessa la mediazione, impersonata dalla tradizione mosaica. Mosè affermava di aver ricevuto da Dio l'ordine di insegnare (cf. Dt 4,1.5; Es 24,4), mentre Gesù insegna, proponendosi come origine di ogni forma d'insegnamento. La redazione matteana lo accerta, indicando che i discepoli si avvicinarono a lui (cf. 5,1b)⁹⁰, men-

⁸⁵ K. H. RENGSTORF K. H., “διδάσκω”, *GLNT* II, 1099-1100.

⁸⁶ G. BOSCOLO, *Chi è Gesù?*, 54.

⁸⁷ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 303.

⁸⁸ D. C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh 1993, 174-175 citato in W. S. BAXTER, “Mosaic Imagery”, *TrinJ* 20(1999), 74.

⁸⁹ Cf. P. F. ELLIS, *Matthew*, 29.36-37.39.

⁹⁰ Cf. G. BOSCOLO, *Chi è Gesù?*, 71 commenta: «L'avvicinamento (dei discepoli) è sempre seguito dal dialogo con Gesù. L'unica eccezione è costituita da 5,1, dove i discepoli entrano in scena per la prima volta e [...] vengono presentati come gruppo distinto dalla “folla”».



tre egli insegnava a nome proprio (5,2) e li istruiva assieme alle folle. Gesù si pone come origine del proprio insegnamento «senza citare nessun'altra autorità»⁹¹, pur riferendosi esclusivamente alla Legge e alla tradizione, di cui trasmetteva leggi ed usanze, riconoscendole nella loro natura di parola di Dio.

2.2.2. Gesù nella sinagoga di Nazaret: Mt 13,54-58

Le sinagoghe sono luoghi o riunioni⁹² dei giudei che non accolgono la salvezza, perché rifiutano di farsi discepoli di Gesù. Eppure egli insegnava nelle sinagoghe dei giudei e nel tempio (21,23; 26,55), modello della liturgia sinagogale e al quale la sinagoga è equivalente «come istituzione, che lo rappresentava e lo sostituiva pienamente»⁹³. Anzi, egli insegnava esclusivamente nelle sinagoghe e nel tempio. La presenza di Gesù nella sinagoga di Nazaret porta a ritenere che la mancanza di fede nella sua persona sia il punto discriminante, per il quale la sinagoga è riconosciuta come la *loro* sinagoga, ossia di quanti non credono in Gesù.

L'episodio della predicazione di Gesù a Nazaret è redatto in forma coerente nella sua struttura. Inizia con l'ingresso di Gesù nella «loro sinagoga» e termina che a causa della «loro non-fede» non fece molti miracoli⁹⁴. Le due espressioni (ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν / διὰ τὴν ἀπιστίαν

⁹¹ R. KARPINSKY, *ΕΞΟΥΣΙΑ, à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon S. Matthieu*, PUST, Romae 1968, 24: «Fiant à son travail rédactionnel, nous voyons mieux la difference entre l'enseignement de Jésus et celui des scribes. Les derniers basaient leur enseignement sur la Tora et l'autorité d'autres interprètes. Jésus proclame la nouvelle Tora et ne cite aucune autorité».

⁹² A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 263: «Non sappiamo bene, del resto, che cosa fosse una "sinagoga" nel I secolo. La documentazione archeologica, in Palestina, è abbondante solo a partire dal III secolo. Fanno eccezione la sinagoga ancora ben conservata di Massada, e poche altre. Ma questo lascia supporre che, nel I secolo, una "sinagoga" (termine greco che significa "adunanza") non fosse necessariamente associata a un edificio particolare». «Sinagoga» in senso di comunità è suggerita da At 6,9, ed viene applicata anche a una comunità cristiana (Gc 2,2). Cf. W. SCHRAGE, «συναγωγή», *GLNT XIII*, 107-110. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1263-1264 riconosce il duplice significato di assemblea e di edificio per l'assemblea giudaica.

⁹³ W. SCHRAGE, «συναγωγή», *GLNT XIII*, 70.

⁹⁴ Matteo ha alterato la fonte marciiana (Mc 6,5), che poneva limiti al potere di Gesù di compiere miracoli. Se ne deduce che Gesù «non abbia voluto» (L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 715; cf. anche A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 165) operare dei miracoli.

αὐτῶν) racchiudono tutto il racconto, che è il resoconto di un'occasione perduta per i nazaretani di professare fede in Gesù. La fede, indicata dal termine, non è generica ma specifica in rapporto con Gesù.

Nel racconto egli è il personaggio principale. Rispetto alla fonte marciana (cf. Mc 6,1-2), è da solo, senza i discepoli. Entra nella sinagoga con il chiaro intento di insegnare. Il pronome personale «loro» è un'aggiunta redazionale, che vicino all'espressione «ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν» potrebbe appesantire il testo, ma è utile alla logica del racconto: in un luogo a lui estraneo Gesù agisce con autorità di maestro della Legge. Egli rende possibile l'incontro con Dio più dell'istituzione del sabato. L'assemblea sinagogale si incontra con colui che ne è la ragione in pieno accordo con l'autorità, che Gesù rivendica per sé⁹⁵, quando dichiara che il Figlio dell'uomo è signore del sabato (12,8)⁹⁶.

Il secondo elemento specifico del racconto è la reazione all'insegnamento. I nazaretani si comportano come i discepoli (cf. 19,25) e le folle (cf. 7,28; 22,33): si meravigliarono (ἐκπλήσσεσθαι). Gli interrogativi, indicati dall'avverbio «πρόθεν» (13,54.56), sono «il baricentro»⁹⁷ dell'episodio e il motivo dello scandalo, che torna in campo sempre in contesti relativi alla prova della fede⁹⁸.

L'oggetto delle loro interrogazioni sono la sapienza e i miracoli. In particolare l'attributo dimostrativo (αὕτη) indica la dottrina esposta, della quale i fedeli hanno potuto rendersi conto, ascoltando l'insegnamento di Gesù. Essa dovrebbe essere unita ai «miracoli», di cui però non hanno esperienza, a causa della loro mancanza di fede. L'espressione, che unisce «dottrina e prodigi», ha valore proverbiale e rivela la personalità di Gesù come vero profeta, il quale testimoniava con i prodigi che la propria parola proveniva da Dio (cf. Dt 18,21). È la specifi-

⁹⁵ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 636-637.

⁹⁶ Cf. C. COLPE, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», *GLNT XIV*, 407 sostiene che «la comunità cristiana, che aveva coscienza di essere definitivamente libera dalla legge giudaica, ha giustificato la raccolta delle spighe in giorno di sabato considerando non la χρεία dell'uomo bensì il potere del figlio dell'uomo». L'espressione fa leva sulla superiorità di chi ha diritto sull'istituzione del sabato, voluto perché Israele partecipi della natura di Dio che è misericordia, come Gesù la rivela con il suo comportamento (cf. 9,13) ed è «un precetto che supera tutti gli altri» (E. LOHSE, «σάββατον», *GLNT XI*, 1076).

⁹⁷ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 483.

⁹⁸ Cf. G. STÄHLIN, «σκάνδαλον», *GLNT XII*, 391: «Come nell'Antico, così nel Nuovo Testamento σκάνδαλον riguarda il rapporto con Dio: è al tempo stesso ostacolo alla fede e causa di confusione nella fede».



STUDI E ATTUALITÀ

ca qualità di un insegnamento, pieno di forza insita nella persona di Gesù⁹⁹, che guida Israele, proponendo l'insegnamento, che le folle avevano approvato al termine del suo discorso sul monte (cf. 7,28) ed era all'origine dei miracoli, operati in quanti l'accoglievano con fede (cf. 8,1-9,34; 11,12-13).

L'insistenza dell'interrogazione e la correlazione con la famiglia naturale di Gesù richiamano l'atteggiamento dei sacerdoti e degli anziani, chiamati a pronunciarsi sull'autorità di Gesù (cf. 21,23). Per non essere coinvolti dall'evidenza dei fatti, si sono rifiutati di esprimersi. Così anche i nazaretani, rifiutando di riconoscere Gesù come profeta, per essere membro di una famiglia che non ne giustificava la sapienza, hanno dato corpo alla loro «mancanza di fede: ἀπιστία», termine usato solo in questo brano. È la mancanza di fede¹⁰⁰ in Gesù, per la quale i suoi paesani rifiutavano di vedere e di accogliere in lui i segni della presenza e dell'azione di Dio per la loro salvezza.

L'ultimo elemento narrativo sono i termini riferiti al luogo d'origine. Alcuni hanno una funzione geografica come «la sua patria», in riferimento alla scelta di Giuseppe di risiedere a Nazaret (2,23) o una funzione di identificazione come i membri della famiglia ed il lavoro del padre. Il sinonimo di «patria», nel *logion* del profeta proposto nella forma del parallelismo, è «casa = ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ» (13,57). Può essere inteso regolarmente come sinonimo. Tuttavia, svolgendosi il racconto in patria (13,53.57), il termine «casa»¹⁰¹, pronunziato all'interno della sinagoga, può anche riferirsi alla «casa d'Israele», ormai priva di guida (cf. 9,36; 10,6; 15,24) e della quale i nazaretani sono un esempio evidente. Del resto i termini del parallelismo sinonimico non sono puramente ripetitivi. Introducono della stessa realtà una diversa prospettiva. Nel nostro caso la sinagoga è l'assemblea d'Israele¹⁰² attorno al pastore, che vi è entrato per farle da guida ma ne è stato rifiutato. Questo significato è confortato dal contesto della sezione narrativa (12,1-

⁹⁹ Cf. W. GRUNDMANN, «δύναμαι», *GLNT* II, 1517.

¹⁰⁰ Penso che si tratti proprio di questo e non di «diffidenza» (A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 264), legata a un blocco psicologico.

¹⁰¹ Cf. M. QUESNEL, *Jésus-Christ*, 192 si esprime: «Le terme de “patrie”, employé à deux reprises (Mt 13,53.55), étant plus apte à suggérer la portée symbolique de l'épisode».

¹⁰² Cf. W. SCHRAGE, «συναγωγή», *GLNT* XIII,23 afferma che la sinagoga «non costituisce un'entità puramente religiosa ma costituisce nello stesso tempo la comunità nazionale d'Israele (cf. Ex 16,1ss; Nm 14,1ss)».

13,58), di cui fa parte il brano¹⁰³ e la cui tematica si sviluppa sul rifiuto d'Israele. Il racconto ha già evidenziato il rifiuto dei familiari di Gesù (12,46-50). Ora nella sinagoga si consuma il rifiuto delle persone, che con lui hanno i più immediati legami sociali e sono membri della casa d'Israele.

L'espressione «ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν» conduce all'esperienza storica della fede in Gesù da parte d'Israele come popolo di Dio. Gesù vive in mezzo ai membri di questo popolo ma non è accolto come profeta di Dio. La sua presenza nelle loro sinagoghe è un richiamo all'opera di salvezza, disattesa da Israele. «Il comportamento contestatorio dei nazaretani anticipava proletticamente la mancanza di fede (ἀπιστία) dei giudei»¹⁰⁴, quando più tardi il popolo pone le condizioni per la condanna di Gesù (cf. 27,25).

È l'ultima volta che Gesù pone piede in una sinagoga¹⁰⁵. Vi entreranno nello svolgimento della loro missione i discepoli come «profeti, sapienti e scribi» (23,34). Subiranno la divisione dalla famiglia (cf. 10,5) e il rifiuto dei capi giudaici, configurando la propria condizione di persecuzione e morte (23,34-36) all'esperienza di Gesù¹⁰⁶, rifiutato dal suo popolo. La sinagoga è per lui un ambiente ormai ostile, perché i suoi frequentatori non sono disposti a compiere la volontà di Dio. Nella stessa misura essa diventa estranea alla comunità cristiana e crea in lei la consapevolezza di non più appartenervi¹⁰⁷.

2.2.3. Gesù insegna in un'altra sinagoga: Mt 12,9-14

Nel racconto dell'uomo dalla mano paralizzata, Matteo è intervenuto sulla fonte marciiana (cf. Mc 3,16) e ha indicato la sinagoga come «la loro sinagoga» (12,9). Il pronome personale non si riferisce al sostantivo «farisei» dell'episodio precedente (12,2). Le due pericopi sono indipendenti, benché unite dalla tematica sull'osservanza del sabato.

¹⁰³ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 40-45.

¹⁰⁴ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 164. Cf. anche U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 484.

¹⁰⁵ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 232.

¹⁰⁶ Per uno studio storico delle motivazioni alla base della condanna di Gesù e della persecuzione della primitiva comunità cristiana da parte dei giudei cf. E. P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, 347-410.

¹⁰⁷ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 481.



STUDI E ATTUALITÀ

La narrazione identifica la sinagoga¹⁰⁸ come luogo soggetto al diritto ebraico, rappresentato dai farisei. Al diritto Gesù contrappone la persona umana, che Dio predilige e in favore della quale ha emanato leggi e precetti. L'esempio della pecora, unico caso tra i sinottici¹⁰⁹, rinvia alle condizioni esistenziali della popolazione d'Israele, le cui folle, sbandate per la mancanza del pastore (cf. 9,36), sono destinate alla morte. Il pastore non si rassegna alla perdita anche di una sola pecora, e la regolamentazione del sabato ne consente il salvataggio¹¹⁰.

La guarigione suscita la reazione dei farisei e si offre come occasione, perché decidano di far perire Gesù¹¹¹. È proprio il pericolo di morte, posto in questa ripresa¹¹² della sua attività in Galilea e a causa del suo insegnamento, che testimonia come Gesù sia il pastore d'Israele, pronto a dare la vita per salvare il proprio popolo.

Il termine *loro sinagoga* suona come segno della misericordia, che Dio offre a Israele. Non si sottrae dal richiamarlo a salvezza mediante Gesù, nonostante che rifiuti il suo insegnamento, anzi giunga a chiedere la sua condanna. Anche per la comunità cristiana la sinagoga è memoria dell'opposizione dei capi d'Israele a Gesù. Vi sono ripercussioni significative sulla sua vita nascente ma i suoi membri ne accettano le conseguenze (cf. 5,11; 10,18.39; 16,25) in testimonianza della loro obbedienza a Gesù, che era vissuto in mezzo al suo popolo e li aveva inviati ad Israele.

L'espressione *le loro sinagoghe* nella connessione narrativa indica un rapporto conflittuale con il Gesù terreno, dovuto all'incapacità d'Israele ad accogliere i segni della salvezza, che Gesù manifestava nel-

¹⁰⁸ L'articolo la toglie dall'anonimato e, senza dire in quale luogo si trova, la distingue. Forse è quella di Cafarnao (cf. E. LOHSE, "σάββατον", *GLNT XI*, 1077, nota 188).

¹⁰⁹ Cf. Lc 13,15; 14,5 ha come esempio il figlio, il bue e l'asino. Il binomio figlio-asino può essere spiegato per assonanza in una ritraduzione in aramaico: «Chi di voi, se gli cade nel pozzo (*bera*) un figlio (*b^era*) o un bue (*b^eira*) esiterà a tirarlo fuori immediatamente, anche di sabato?» (L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 640).

¹¹⁰ Cf. P. BILLERBECK, H. L. STRACK, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 4. Aufl., C.B. Beck, München 1955, 623-629.

¹¹¹ Cf. G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, StBi 105, Paideia, Brescia 1993, 94 riporta la conclusione di E. LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Fs. J. Jeremias), Göttingen 1960, 79-89: «È uno degli elementi più sicuri della tradizione su Gesù» che «già Gesù stesso, e non solo la comunità, sia venuto a conflitto con le prescrizioni sabbatiche giudaiche».

¹¹² È da questo capitolo che Matteo riprende a seguire gli episodi della vita di Gesù secondo la tradizione marciiana (cf. Mc 6,1).

l'insegnamento e con i miracoli. È la distanza creata dalla mancanza di fede in Gesù che rende la sinagoga un luogo non simpatetico con lui e con i suoi discepoli. L'intervento redazionale di Matteo nell'espressione «le loro sinagoghe» (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34) non si riallaccia a una memoria storica. Vi erano prove per affermare che anche i discepoli subivano violenza¹¹³ da parte degli ebrei (cf. 10,17), condividendo la sorte del loro maestro (cf. 10,24). Si creava, di fatto, una separazione dalla sinagoga, benché fosse sempre un luogo, dove potevano dare testimonianza che Dio rimaneva fedele alle sue promesse di salvezza mediante la loro predicazione.

2.3. Il verbo «διδάσκω» nella narrazione

In Matteo il verbo «διδάσκω» ha quasi la stessa frequenza che negli altri sinottici, essendo presente 14 mentre in Marco e in Luca¹¹⁴ rispettivamente 17. Con i sinottici, Matteo concorda nel segnalarne l'oggetto: τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ (22,16//Mc 12,14; Lc 20,21). Solo in questo caso Matteo unisce il complemento diretto alla forma assoluta del verbo¹¹⁵.

Gli episodi, in comune con Marco e nei quali entrambi gli evangelisti si esprimono con il verbo «διδάσκω», sono:

- la reazione entusiasta della folla alla fine dell'insegnamento di Gesù, benché Marco situi l'episodio nella sinagoga di Cafarnao (7,28//Mc 1,22)¹¹⁶;
- la predicazione a Nazaret (13,54//Mc 6,2);
- l'itineranza in Galilea (9,35//Mc 6,6b);
- il quotidiano insegnamento al Tempio (26,55//Mc 14,49), che secondo Matteo Gesù impartiva stando seduto come previsto dal rituale della liturgia ebraica¹¹⁷;

¹¹³ Cf. D. R. A. HARE, *The theme of Jewish persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, University Press, Cambridge 1967, 71 afferma: «No evidence of organized opposition to the Christian movement was found prior to the destruction of the Temple. The insertion of the *Birkath ha-minim* indicates that the rabbinic authorities found it necessary to oppose all minority sects in an attempt to considerate their position».

¹¹⁴ Mc 1,21.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.30.34; 7,7; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,24.35; 14,49; Lc 4,15.31; 5,3.17; 6,6; 11,1(2x); 12,12; 13,10.22.26; 19,47; 20,1.21(2x); 21,37; 23,5.

¹¹⁵ Cf. K. H. RENGSTORF, «διδάσκω», *GLNT* II, 1108.

¹¹⁶ Nello stesso episodio Lc 4,32 riporta solo il sostantivo: ἐπὶ τῇ διδασκῇ αὐτοῦ.

¹¹⁷ Cf. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, NT.S 1, Paideia, Brescia 1980, 174.181.



STUDI E ATTUALITÀ

– la citazione di Is 29,13 (LXX) (15,9//Mc 7,7) in riferimento a quanto era ormai il senso comune dell'insegnamento ufficiale, condiviso e diffuso dai farisei e dagli scribi (15,1).

Negli altri episodi Matteo preferisce sostituire il verbo «διδάσκω» della versione marciiana con un verbo diverso e ciò, secondo G. Bornkamm, «laddove l'argomento non riguarda specificamente l'insegnamento di Gesù sulla legge»¹¹⁸:

– nelle parabole, pronunciate dalla barca, preferisce esprimersi con «λαλέω» (13,3//Mc 4,2)¹¹⁹;

– nel primo annuncio della passione utilizza il verbo «δείκνυμι»¹²⁰ (16,21//Mc 8,31), nel secondo annuncio preferisce il verbo «λέγω» (17,22//Mc 9,31);

– al raggrupparsi delle persone nella regione del Giordano segnala che Gesù le guarisce: «ἐθεράπευσειν» piuttosto che istruirle (19,2//Mc 10,1);

– nella purificazione del tempio, rivolgendosi in pubblico, cita Ger 7,11 e sceglie ancora il verbo «λέγω» (21,13//Mc 11,17). Lo stesso fenomeno si ripete alla domanda, che rivolge ai Farisei, su chi sia il Figlio di Davide (22,41//Mc 12,35).

Quando Gesù, rivolgendosi alle folle che lo catturavano, accenna al proprio insegnamento quotidiano nel tempio, Matteo concorda con Marco, utilizzando il verbo «διδάσκω» (26,55//Mc 14,49), mentre Luca ricorre all'espressione: ὄντος μου μεθ' ὑμῶν (Lc 22,53). Tuttavia sia Matteo che Luca definiscono con lo stesso verbo (21,23//Lc 20,1) l'insegnamento quotidiano di Gesù nel tempio. Nella sua narrazione Matteo evita di dire che Gesù entra di sabato nella sinagoga per insegnare, contrariamente agli altri sinottici, che ne parlano come fosse un'abitudine (cf. Mc 1,21; 6,2; Lc 4,16.31; 13,10).

Per Matteo Gesù insegna senza lasciarsi condizionare dal ritmo del-

¹¹⁸ G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Tradition and Interpretation in Matthew*, SCM Press, London 1963, 38, nota 1.

¹¹⁹ È la radice verbale preferita per narrare le parabole (13,3.10.13.34). Il verbo nel N.T. significa «parlare», perdendo il senso peggiorativo che aveva nei classici greci (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 755-757). In riferimento al modo di raccontare le parabole, Matteo usa una sola volta l'espressione aramaica «ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα» (13,35; ma cf. 5,2) e la forma verbale «εἶπεν» (22,1). Nello stesso contesto Marco usa diverse forme radici verbali: λέγω (Mc 3,23), διδάσκω (Mc 4,2), γίνομαι (Mc 4,11), λαλέω (Mc 12,1).

¹²⁰ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 275. Primo significato «ostendo, monstro», secondo: «alqm. alqd. doceo».

la tradizione culturale e senza legarsi a nessuna istituzione. L'insegnamento fa parte della sua personalità e missione. L'evangelista si esprime con ocolutezza senza attenuare il senso del verbo «διδάσκω», per cui interviene sulla fonte marciana ed opera delle sostituzioni, tratte alcune dal campo semantico della parola (9,31;13,3;16,21; 21,13;22,41) e della guarigione (19,2). L'insegnamento di Gesù è ritenuto dalle folle una «διδαχή» (7,28; 22,33) e il suo oggetto è definito dai farisei e dagli erodiani «τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ = la strada di Dio» (22,16).

Solo Gesù «insegna». I suoi discepoli insegnano nel tempo post-pasquale, proponendo quanto ha loro insegnato (cf. 28,20) e attendendosi alla Legge (cf. 5,19), portata a compimento da Gesù (cf. 5,17). Ogni altro insegnamento è declassato, come il caso della dottrina¹²¹ insegnata dai farisei e dagli scribi (15,9//Mc 7,7) paragonata al lievito, che corrode. In pieno contesto di insegnamento della Legge da parte dei farisei e degli scribi, si evita il verbo «διδάσκω», sostituendolo con il verbo «λέγω» (23,2-3).

Nella narrazione il verbo «διδάσκω» appare così distribuito:

<u>Soggetto:</u>	<u>Gesù</u>	<u>Compl. diretto</u>	<u>Compl. Indiretto</u>
4,23	διδάσκων		ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν
5,2	ἐδίδασκειν	αὐτοὺς (discepoli)	
7,29	ἦν διδάσκων	αὐτοὺς (folle)	
9,35	διδάσκων		ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν
11,1	τοῦ διδάσκειν		
13,54	ἐδίδασκειν	αὐτοὺς	ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν
21,23	αὐτῷ διδάσκοντι		(ἐν τῷ ἱερῷ)
22,16	διδάσκεις	τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ	
26,55	ἐκαθεζόμεν διδάσκων		ἐν τῷ ἱερῷ
<u>Soggetto:</u>	<u>altri</u>	<u>Compl. diretto</u>	
5,19	ὃς διδάξει	τοὺς ἀνθρώπους	
5,19	ὃς διδάξει		
15,9	διδάσκοντες	διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.	
28,15	ὡς ἐδιδάχθησαν		
28,20	διδάσκοντες	αὐτοὺς τηρεῖν	

Da questo prospetto si deduce che Gesù è soggetto del verbo «διδάσκω» 9 volte su 14. Una sola volta è espresso l'oggetto del suo insegnamento (22,16) mentre negli altri casi il verbo è usato in modo assoluto. Le persone, alle quali Gesù insegna, sono i discepoli (5,2), le

¹²¹ Cf. H. WINDISCH, “ζύμη”, *GLNT* III, 1555-1570.



STUDI E ATTUALITÀ

folle (7,29), i partecipanti alla liturgia sinagogale (13,54). Il luogo, dove insegna, è la sinagoga (4,23; 9,35; 13,54) e il tempio di Gerusalemme¹²² (21,23; 26,55). I casi, in cui il soggetto è diverso da Gesù, sono:

- a) un soggetto indeterminato (5,19²),
- b) farisei e scribi (15,9),
- c) i discepoli nel periodo post-pasquale (28,20),
- d) sommi sacerdoti ed anziani (28,15).

a) Le forme verbali in 5,19, attribuite ad un soggetto indefinito, evidenziano che il verbo «διδάσκω» si riferisce alla Legge, insegnata sullo stile di Gesù. Matteo pone in rilievo la «funzione profetica, e perciò *provvisoria*, della legislazione mosaica»¹²³ da poter essere condotta al senso pieno delle sue disposizioni. L'insegnamento dei discepoli è ancor più radicale, perché suo contenuto è l'esclusivo insegnamento di Gesù, la cui forza obbligatoria è espressa con il verbo: τηρέω¹²⁴ (19,17; 23,3), abitualmente riferito all'osservanza della Legge (19,17;23,3; cf. Mc 7,9).

b) L'insegnamento della Legge da parte di farisei e scribi, venuti da Gerusalemme¹²⁵, «la cittadella della scienza teologica e giuridica dell'Ebraismo»¹²⁶, è declassato a semplice opinione umana. L'espressione del profeta (cf. Is 29,13 LXX), richiamata da Gesù, esprime foneticamente la blatera di un insegnamento infondato: διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα¹²⁷ ἀνθρώπων (15,9). La distorsione della verità è maggiormente evidenziata dal sostantivo «διδασκαλίας»¹²⁸, che al plurale non indica mai l'insegnamento di Dio¹²⁹. L'uso del verbo «διδάσκω», in

¹²² Cf. K. H. RENGSTORF, «διδάσκω», *GLNT* II,1103: «In esso vi era una speciale sinagoga (*Jomà* 7,1). [...] Comunque anche nel tempio erano previsti locali per l'insegnamento sistematico».

¹²³ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 393.

¹²⁴ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1316-1318.

¹²⁵ Mt 15,1, rispetto a Lc 11,37, segue la fonte marciana (Mc 7,1) e, abbreviandola, la pone in un contesto di inquisizione sul comportamento dei discepoli nella forma della «disputa» (J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 310) o delle «istruzioni scolastiche» (R. FABRIS, *Matteo*, 340).

¹²⁶ J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Ed. Dehoniane, Roma 1989, 374.

¹²⁷ Dalla radice verbale «ἐντέλλω» nella forma di un sostantivo in -μα, che indica il risultato dell'azione (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco*, § 109,2).

¹²⁸ Appartiene alla categoria *nomina qualitatis* (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 110,2) dalla radice del sostantivo διδάσκαλος.

¹²⁹ Cf. K. H. RENGSTORF, «διδάσκαλος», *GLNT* II, 1161.

questo caso a ridosso della forte critica, sottolinea come le autorità d'Israele siano venute meno alla loro vocazione originaria di guidare il popolo secondo la volontà di Dio, ben affermata nella sua parola, trasmessa dalla tradizione.

c) L'insegnamento dei discepoli (28,20) proviene dal discepolato e ha per oggetto le istruzioni di Gesù per le nazioni a farsi suoi discepoli.

d) L'unica forma passiva del verbo si riferisce alle istruzioni, suggerite dagli anziani del popolo ai soldati di guardia alla tomba di Gesù (28,15). In questo caso il verbo è usato in un contesto intellettuale, non presente nei testi neotestamentari, mentre è usuale nel mondo extrabiblico¹³⁰. Anche qui la presenza del verbo «διδάσκω» stride rispetto al suo oggetto, che è contro la realtà dei fatti ed accresce la sensazione che l'insegnamento delle guide d'Israele, che hanno portato il popolo alla condanna di Gesù (27,20), sia del tutto deviante per conoscere la verità secondo il piano divino di salvezza.

Dagli esempi si rileva che il verbo «διδάσκω» ha un forte legame con l'insegnamento tradizionale della legge d'Israele che si identifica nella dottrina di Gesù. Infatti, quando è usato per altri soggetti, evidenzia come siano lontani dal trasmettere un insegnamento utile per la salvezza, eccetto quando esso indica l'insegnamento dei discepoli di Gesù.

2.3.1. Gesù, soggetto del verbo «διδάσκω»

Il verbo «διδάσκω» è comune alla tradizione sinottica. Propria di Matteo è la collocazione del verbo nell'opera redazionale 4,23-11,30, dove è ripetuto 7 volte (4,23; 5,2.19²; 7,29; 9,35; 11,1) sulle quattordici complessive del vangelo, e Gesù ne è soggetto per ben 5 volte (4,23; 5,2; 7,29; 9,35; 11,1) su nove. Per l'evangelista solo Gesù è competente nell'insegnare in vista della salvezza secondo quanto ha espresso sul monte (5,1-7,29) e nel discorso per la missione (10,5-11,1), che sono i due fronti, dove Gesù esprime la propria dottrina. L'insegnamento di Gesù permane nel tempo sia quando egli insegna sia quando sono i discepoli a proporlo a tutte le nazioni. Infatti, chi insegna ai discepoli e alle folle, è lo stesso, che parte per insegnare e predicare nelle loro città (cf. 11,1) e dopo la risurrezione continua a essere presente nel ministero dei discepoli, perché insegnino quanto ha loro ordinato di osservare (28,20).

¹³⁰ *Ibidem*, 1102.1108-1113.



Si crea così un'estensione narrativa simile a un fiume carsico, di cui in un primo tempo si perdono le tracce. Le ridesta l'episodio nella sinagoga di Nazaret (13,54) e si rivelano chiaramente dopo la risurrezione, quando Gesù ordina ai suoi di «far discepoli» quanti¹³¹ appartengono a tutte le nazioni¹³² (28,19). Tale obiettivo apre l'orizzonte missionario verso i popoli, che – scrive W. Trilling – «non sono più visti come i $\epsilon\theta\eta$ della tradizione, in contrapposizione al “popolo eletto”, ma come l'intera umanità, senza alcuna considerazione speciale per Israele, il che significa senza che Israele sia esplicitamente incluso o tacitamente escluso»¹³³. L'aggettivo indefinito nell'espressione «tutte le nazioni» richiama quello del sommario, riferito alle città e villaggi dell'itineranza (cf. 9,35). La missione dei discepoli si configura con le stesse proporzioni indefinite della missione di Gesù. Soprattutto, nel loro ministero propongono sostanzialmente il suo insegnamento, necessario per la salvezza.

2.3.2. L'opinione sull'insegnamento di Gesù

Continuando il racconto, l'evangelista ha modo di segnalare un evento particolare: l'opinione degli avversari sulla dottrina di Gesù (22,16). L'episodio è corredato di riferimenti (21,23; 26,55) sul suo insegnamento nel tempio dopo l'ingresso a Gerusalemme. Delle due citazioni la prima è di ordine narrativo e riporta la domanda dei sommi sacerdoti ed anziani a Gesù, mentre insegnava. La seconda è di ordine discorsivo ed è la dichiarazione di Gesù alla folla, che lo stava per catturare.

Gli ultimi giorni di Gesù a Gerusalemme sono segnati dallo scontro diretto con le autorità religiose. Tutto avviene nel tempio, luogo singo-

¹³¹ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 1070: «Non sono certo le nazioni come tali che diventano discepoli ma persone da tutte le genti. [...] Questo spiega che il pronome maschile “ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ” sia adoperato dopo $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ e $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, invece del neutro $\alpha\upsilon\tau\alpha$ grammaticalmente aspettato».

¹³² Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 126-127 si chiede quale senso dare al sostantivo « $\tau\alpha \epsilon\theta\eta$ » (28,20): popoli o gentili. Afferma che «l'alternativa è incerta» (ivi, 127). Da parte mia propendo per «popoli», visto che la prospettiva parte dalla gloria di Gesù Signore onnipotente. Per una presentazione critica del problema cf. D. J. HARRINGTON, “Make Disciples of All Gentiles”, *CBQ* 37(1975), 359-369 e per una visione opposta cf. J. P. MEIER, “Nations or Gentiles in Matt 28:19”, *CBQ* 39(1977), 94-102. Cf. anche E. BEST, “The Revelation to Evangelize the Gentiles”, *JTS* 35(1984), 1-30.

¹³³ W. TRILLING, *Il Vangelo secondo Matteo*, 42.

lare della presenza e dell'incontro con Dio¹³⁴ mediante il culto, la preghiera¹³⁵ e l'insegnamento della Legge¹³⁶.

Gesù è al centro come maestro, che insegna tanto da suscitare la meraviglia delle folle (cf. 22,33). Verso di lui converge anche l'attenzione dell'autorità giudaica religiosa e civile. In un carosello di presenze le guide di Israele gli ruotano attorno: i capi dei sacerdoti¹³⁷ con gli scribi gli chiedono se si renda conto degli osanna proclamati nel tempio (21,15); i capi dei sacerdoti con gli anziani¹³⁸ gli chiedono con quale autorità insegni ed agisca nel tempio (21,23); i capi dei sacerdoti con i farisei si chiedono il senso delle sue parabole (21,45); i farisei gli chiedono quale sia il comandamento più grande (22,34) e, assieme agli erodiani¹³⁹, se sia giusto pagare le imposte a Cesare (22,16), ed infine i sadducei lo interrogano sulla legge del levirato (22,23). La conclusione di questi sette confronti è la constatazione: «Nessuno ebbe più il coraggio da quel giorno di interrogarlo ancora» (22,46).

La domanda sul tributo a Cesare è al centro degli interrogativi (21,15.23.45; **22,16.23.34.41**), e offre l'occasione di conoscere l'oggetto dell'insegnamento di Gesù, così come lo percepivano i suoi avversari. Intervenendo sulla fonte marciana¹⁴⁰, Matteo costruisce una piccola struttura concentrica, che l'origine redazionale¹⁴¹ consiglia di valutare. L'evangelista evita l'aramaismo¹⁴² e passa alla domanda, la cui prima parte è ricopiata dalla fonte (22,16b//Mc 12,14a). Vi aggiunge una coordinata, tratta dalla seconda parte del versetto secondo la fonte marciana (Mc 14d). Cambia anche il complemento e dall'espressione

¹³⁴ Gesù ha conosciuto il secondo Tempio, riedificato in epoca postesilica. «Erode (Io) aveva completamente rinnovato e la sua area raddoppiata, ottenendosi lo spazio corrispondente con la costruzione di mura di sostegno» (E. LOHSE, *L'ambiente*, 164).

¹³⁵ Cf. Mt 5,23s; 21,13; Mc 11,11; Lc 18,11; 24,53.

¹³⁶ Cf. Mc 14,49; 26,55; Lc 2,41-52; 19,47; 21,37; 22,53.

¹³⁷ Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 277-286; E. LOHSE, *L'ambiente*, 167-170.

¹³⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 345-351.

¹³⁹ Sono sostenitori politici di Erode Antipa I (41-44 d.C.) allineati con il potere, anche di Roma. Secondo Lc 20,20b era previsto, se fosse stato necessario, deferire Gesù all'autorità civile. Per questo erano presenti degli Erodiani, nominati solo qui.

¹⁴⁰ Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 200; U. LUZ, *La storia di Gesù*, 147.

¹⁴¹ Solo Matteo riporta questa introduzione, che fa da cappello alla pericope, pur condividendo i sinottici la manipolazione maliziosa dell'evento (cf. Mc 12,13; Lc 20,20).

¹⁴² Mc 12,14a: ἐλθόντες λέγουσιν, dove il participio indica la fine dell'avvicinamento a Gesù ed inizia la nuova azione.



STUDI E ATTUALITÀ

«ἐπ'ἀληθείας»¹⁴³ passa a «ἐν ἀληθείᾳ»¹⁴⁴, che indica lo strumento e il modo¹⁴⁵ con cui Gesù insegna piuttosto che un adeguamento o un appoggio dottrinale¹⁴⁶. Matteo vuole evidenziare una scelta di campo intellettuale e morale e perciò il complemento è unito al verbo, dando luogo a una nuova formulazione «ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις». La redazione matteana, in tal modo, produce un periodo di struttura concentrica, formato da due proposizioni coordinate, che focalizzano l'aspetto della verità, prima come condizione morale di Gesù¹⁴⁷ (a): οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ, e poi come stile di un insegnamento fedele alla verità¹⁴⁸ (a¹): ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις.

Gesù e il suo insegnamento sono messi a confronto con la verità piuttosto che con la moralità discussa di alcuni maestri (cf. Mt 22,14), succubi del rispetto umano¹⁴⁹. La personalità di Gesù e la sua ricerca dottrinale convergono sulla verità e nella struttura letteraria incapsulano l'oggetto del suo insegnamento, che è «la via di Dio: τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ» (b):

Mt 22,16:		Mc 12,14:
Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ	a	Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ,
καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ	b	καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός·
ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις.	a ¹	οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων,
		ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας
		τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ διδάσκεις·

¹⁴³ Cf. R. BULTMANN, «ἀλήθεια», *GLNT I*, 655. Mc 12,14.32 usa sempre questa forma come anche Lc 20,21; 22,59. Matteo non riprende la replica sul primo comandamento (cf. Mc 12,32), dato il contesto di insidia in cui è posta la domanda sul tributo a Cesare. Evita ogni forma di consenso con i Farisei.

¹⁴⁴ Una diversa accezione Matteo ha voluto darla. È l'unica espressione nel suo vangelo e dissente dai sinottici, che concordano nella forma del complemento. Prova dell'intervento redazionale è che concorda con Mc 14,70// 26,73 accettando l'avverbio: ἀληθῶς, contro Lc 22,59 che riporta ancora il complemento: ἐπ' ἀληθείας.

¹⁴⁵ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 219,4, nota 4.

¹⁴⁶ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 473, n.5: «innixus alqa re aut persona»; F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 234,4: «in base a»; R. BULTMANN, «ἀλήθεια», *GLNT I*, 655.

¹⁴⁷ Cf. R. BULTMANN, «ἀλήθεια», *GLNT I*, 666.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 653.

¹⁴⁹ In Marco l'essere veritiero di Gesù è parallelo al non curarsi del rispetto umano, e il suo insegnamento all'imparzialità (cf. E. LOHSE, «προσωπολημψία», *GLNT XI*, 435-438).

Anche se adombrata dalla *captatio benevolentiae*, la domanda evidenzia il giudizio pratico degli interlocutori. La loro esperienza li assicurava sulla condotta di Gesù: «οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ» e sulla qualità del suo insegnamento, non viziato dal rispetto umano¹⁵⁰, ma radicato nella parola di Dio¹⁵¹.

La domanda sul tributo riguarda un aspetto pratico della condotta degli ebrei nei riguardi della potenza occupante. Gesù avrebbe risposto adeguatamente, esponendo la «condotta comandata»¹⁵² secondo la tradizione¹⁵³, fondata sulla ricerca della volontà di Dio¹⁵⁴ e comprovata da un comportamento conseguente¹⁵⁵. «La via di Dio» è la messa in pratica della Legge, riferimento per il suo insegnamento come per i suoi avversari (cf. 23,2-3)¹⁵⁶. Lo distingue, tuttavia, la certezza che la sua osservanza porta a compiere la volontà salvifica di Dio.

2.3.3. Gesù insegna con autorità

La conclusione del discorso della montagna registra il giudizio delle folle: «insegnava loro come chi ha autorità e non come i loro scribi: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. αὐτῶν» (7,29/Mc 1,22).

¹⁵⁰ Questa espressione richiama la condotta di Eliu nel ricordare a Giobbe la fragilità morale dell'uomo nei riguardi della santità di Dio (Gb 32,21). Vi è un'eco anche di espressioni riferite a Dio, il quale non giudica secondo le apparenze (Dt 10,17; Lv 19,15; 1Sam 16,7; Sal 82,2; At 10,34; Rm 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9; Col 3,25; 1Pt 1,17; Gc 2,19).

¹⁵¹ Nel racconto delle tentazioni (4,4.7.10), nel discorso sul monte (cf. Mt 5,17.21.27.31.33.38.43) come anche nel corso della sua predicazione (cf. Mt 9,13; 11,10; 12,3.7.40; 15,4.8-9; 18,16; 19,4-5.7.18-19; 21,13.16.42; 22,32.37.39.43-44; 24,29.30) e nella passione (cf. Mt 26,64; 27,46) ha sempre la Scrittura come punto di riferimento.

¹⁵² Cf. W. MICHAELIS, "ὁδός", *GLNT VIII*, 247.

¹⁵³ Cf. Gen 18,19; Es 32,8; Dt 5,32.33; 8,6; 9,12.16; 10,12; 11,22.28; 13,6; 31,28,9; 29; 30,16; 32,4; Gs 22,5; Gdc 2,17; 2Sam 22,22.31; 1Re 2,3; 8,58; 11,33; 2Cr 6,31; Gb 21,14; 34,27; Sal 17,5; 25,4; 37,34; 67,3; 81,14; 95,10; 103,7; 138,5; 145,17; Pr 8,32; Sap 5,7; Sir 2,15; Is 42,24; 58,2; 64,4; Ger 5,4; 7,23; 42,3; Ez 18,29; Dn 4,34; Zc 3,7. Nel N.T. l'uso assoluto del termine unito al genitivo «di Dio» o «del Signore» indica la dottrina di Cristo: At 9,2; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

¹⁵⁴ Cf. Es 32,8; Dt 5,33; 9,12.16; 11,28; 13,6; 31,29; Ger 7,23.

¹⁵⁵ Cf. Es 32,8; Dt 5,33; 9,12.16; 11,28; 13,6; 31,29; Ger 7,23; cf. W. MICHAELIS, "ὁδός", *GLNT VIII*, 239-258.

¹⁵⁶ Cf. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 346: «Non troviamo alcuna critica alla legge, che ci consenta di parlare di un'opposizione alla legge o di rigetto di essa da parte di Gesù».



STUDI E ATTUALITÀ

Con due complementi di modo antitetici si riconosce che Gesù ha l'autorità, che le folle non riconoscono agli scribi. Il pronome «αὐτῶν» (Mt 7,29) è preso nel senso di riconoscersi nella funzione d'insegnamento che esercitano secondo la tradizione giudaica. «Sono i diretti successori dei profeti in quanto conoscitori del divino volere, che annunziano con l'insegnamento, il giudizio e l'esempio»¹⁵⁷. La loro funzione è autorevole ma è la dottrina insegnata a essere priva di un riverimento nelle relazioni con Dio e con il prossimo, poiché «dicono e non fanno» (23,3).

Il giudizio delle folle si riferisce a ciò che hanno ascoltato. Le affermazioni di Gesù in prima persona (cf. 5,22.28.31.34.38.44) e le conseguenze morali (cf. 5,11.17.20; 6,2.5.16.25; 7,22.23.24.26) fanno percepire loro la disponibilità di Gesù a servire Dio, divenendone strumento di comunicazione. Non è un'autorità operativa come nei miracoli (cf. 8,9), o nel concedere il perdono dei peccati (cf. 9,6.8) o nel rivendicare la santità del tempio (cf. 21,23) ma *di origine* per guidare Israele secondo le clausole dell'alleanza. La dottrina di Gesù proviene dalla sua relazione con Dio sulla scia dei profeti (cf. Am 3,3-8) ed è satura della sua originalità così che Gesù diventa luogo della comunicazione di Dio con il suo popolo. Non è l'unica volta che le folle l'approvano. Lo fanno anche nel tempio (cf. Mt 22,33) nel confronto con le autorità israelite, riconoscendone l'indipendenza da ogni interpretazione settaria. Prende vigore allora l'espressione «τῆ διδαχῆ αὐτοῦ» (7,28; 22,33), per la quale la dottrina di Gesù è ricondotta unicamente alla sua persona, che gode dell'implicita autorità divina¹⁵⁸, fonte del ministero didattico in Israele.

L'ingresso nelle sinagoghe non significa accettazione della dottrina ivi professata dalle autorità d'Israele. Origine dell'insegnamento di Gesù è sul monte, dove si è manifestato come maestro per i discepoli e per le folle nell'adempimento della volontà di Dio. Nel suo ministero itinerante d'insegnamento si rivela come occasione propizia, perché Israele ritrovi la via dell'ascolto di Dio.

Sintesi

In questo paragrafo è stato presentato il ministero dell'insegnamento di Gesù, svolto in particolare nelle sinagoghe (cf. 4,23; 9,35; 12,9;

¹⁵⁷ J. JEREMIAS, "γραμματεὺς", *GLNT* II, 601.

¹⁵⁸ Cf. W. FOERSTER, "ἐξουσία", *GLNT* III, 642-656.

13,54) della Galilea e nel tempio (cf. 21,23; 26,55) in sintonia con la tradizione d'Israele, per insegnare la via di Dio (cf. 22,16). È l'autorità tipica del profeta. La presenza di Gesù nelle sinagoghe è segno della sua obbedienza al Padre, che lo ha inviato alle pecore perdute della casa d'Israele (cf. 10,6; 15,24). Per questa ragione Matteo è ristrettivo nell'uso del verbo «διδάσκω», riservandolo per le istituzioni israelite, diversamente dalla sua fonte marciana. L'insegnamento di Gesù rispetta leggi e norme della *Tora* fino alla minima prescrizione (cf. 5,17). Tuttavia l'origine ne è lo stesso Gesù, che insegna sul monte (cf. 5,1) e compie la Legge mediante la priorità della misericordia (cf. 9,13; 12,7) e il duplice comando dell'amore (cf. 22,34-39). Egli esprime la parola di Dio nella forma nuova della propria persona. La mancanza di fede in lui manifesta ancora una volta il rifiuto d'Israele in vista della salvezza. Gesù non cessa di insegnare e di inviare «sapianti, profeti e scribi» (23,34) agli Israeliti, nelle sinagoghe dei quali l'insegnamento, ridotto a una dimensione prettamente umana (cf. 15,9), le rende sempre più *le loro sinagoghe*.

3. L'annuncio

La seconda proposizione attributiva propone il ministero dell'annuncio come ulteriore aspetto della personalità di Gesù, itinerante per tutte le città e i villaggi: «καὶ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας» (9,35c).

L'espressione non trova paralleli narrativi nella fonte marciana. Matteo è interessato a terminare la presentazione di Gesù, Messia della parola, nella completezza di quanto ciò comporti. Con avvedutezza di scrittore fissa un luogo letterario, dove la si possa reperire, e lo chiude con la forma retorica dell'inclusione (4,23/9,35). Ne risulta che la proposizione, indicativa dell'annuncio in 9,35, sia di origine matteana, anche se il verbo «κηρύσσω» provenga dalla tradizione marciana (cf. Mc 1,4.7.14.38.39.45; 5,20)¹⁵⁹. In modo particolare è di origine matteana la formulazione dell'oggetto dell'annuncio «τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας» (4,23; 9,35; 24,14)¹⁶⁰, e il luogo dell'annuncio: non nelle sinagoghe (cf. Mc 1,39) ma lungo il percorso dell'itineranza nelle città

¹⁵⁹ Presente in Mt 9x; Mc 14x; Lc 9x. Cf. R. BARTNICKI, "Uczeń Jezusa", *ATK* 31(1985), 38.

¹⁶⁰ Mt 3x; Mc 0x; Lc 0x.



(cf. 9,35; 11,1) con i loro villaggi (cf. 9,35), dove vivono anche dei pagani (cf. 8,5) e si svolge una vita ai margini della pratica religiosa come peccatori e pubblicani (cf. 9,11).

3.1. La natura dell'annunzio

L'annunzio condivide con l'insegnamento il campo semantico della parola, proclamata in pubblico, con una sostanziale differenza: l'insegnamento espone la dottrina già codificata, mentre l'annunzio comunica ufficialmente un nuovo evento. G. Friedrich ne sintetizza la natura: «La διδασκαλία è l'esposizione della Scrittura per i devoti nel culto della sinagoga, fatta per accrescere la loro conoscenza. Il κήρυγμα è invece il proclama dell'araldo, che risuona nelle città e nei villaggi, sulle strade e nelle case, e si rivolge a tutti»¹⁶¹. L'insegnamento concorre a sviluppare la dottrina, l'annunzio comunica una notizia, accolta con fiducia per l'ufficio, che l'araldo ricopre. «La caratteristica essenziale della notizia sta in questo: che essa non proviene dall'araldo, ma da una potenza superiore. L'araldo non riferisce la propria opinione, ma è il portavoce del suo signore»¹⁶². A differenza del maestro, che istruisce a titolo personale, l'araldo è un personaggio ufficiale e dipendente. «Poiché non deve essere che la bocca del suo signore, l'araldo non deve falsare il messaggio affidatogli con aggiunte personali, ma è tenuto a riportarlo così come gli è stato comunicato (Plat., *Leg.* 12,941a)»¹⁶³.

Il sostantivo «κήρυξ = araldo» è piuttosto raro nel N.T. Vi ricorre solo tre volte e si riferisce a Paolo, araldo della testimonianza di Dio tra i pagani con la predicazione (1Tm 2,7; 2Tm 1,11)¹⁶⁴ ed a Noè, araldo della giustizia di Dio mediante l'obbedienza alla sua parola (2Pt 2,5). Ancor più raro è l'uso di riferirsi all'atto della predicazione (κήρυγμα: Mt 12,41; Mc 16,20; Lc 11,52; Rm 16,25; 1Cor 2,4; 15,14; 2Tt 4,17), perché l'annunzio è efficace nella sua potenza spirituale per se stesso e non per la qualità delle parole¹⁶⁵.

¹⁶¹ G. FRIEDRICH, «κηρύσσω», *GLNT V*, 469.

¹⁶² *Ibidem*, 402.

¹⁶³ *Ibidem*, 403.

¹⁶⁴ È una forma solenne di costituzione nel ruolo: ἐτέθημ ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος. Il termine «ἀπόστολος» esprime l'invio in missione presso i pagani come scelta di Gesù stesso (1Tm 2,7). Il termine «διδάσκαλος» indica che l'annunzio cristiano consiste nell'istruzione.

¹⁶⁵ Cf. G. FRIEDRICH, «κηρύσσω», *GLNT V*, 443-444; 475-479.

Il verbo¹⁶⁶, invece, è presente 61 volte¹⁶⁷. Più che il «κῆρυξ» nel N.T. è importante il «κηρύσσω»¹⁶⁸. Il sostantivo, infatti, fissa l'attenzione sulla persona storica, il verbo sull'evento dell'annuncio e sull'autorità di Dio, che nei suoi araldi, nel tempo della storia, dona l'annuncio della propria opera di salvezza a favore dell'umanità. In questo senso si spiega anche l'uso della forma passiva¹⁶⁹, che coinvolge maggiormente la relazione tra l'annuncio e la sua fonte.

3.2. Il verbo «κηρύσσω» nella narrazione

La voce verbale «κηρύσσω» è presente nove volte nel vangelo di Matteo. Si riferisce all'annuncio di Giovanni Battista (cf. 3,1), di Gesù (cf. 4,17.23; 9,35; 11,1), dei discepoli inviati (cf. 10,7.27) e dei futuri annunziatori del vangelo (cf. 24,14; 26,13). Nella prefazione al discorso per la missione il verbo è costruito con il complemento diretto «τὸ εὐαγγέλιον¹⁷⁰ τῆς βασιλείας¹⁷¹ = il vangelo della regalità» (9,35). Alcune volte l'oggetto dell'annuncio è costituito da una proposizione relativa (cf. 10,27) o nella forma del discorso diretto (cf. 3,1; 4,17; 10,7), introdotto dal verbo «λέγω», che esprime le parole che comunicano l'oggetto dell'annuncio. Talvolta si usa la voce passiva, avendo per soggetto sempre «questo vangelo» (24,14; 26,13)¹⁷².

L'annuncio del vangelo è proclamato da tre araldi: Giovanni Battista, Gesù e gli apostoli (cf. 3,1; 4,17; 10,7), dai quali prende avvio anche la predicazione della comunità cristiana (cf. 10,27; 24,14; 26,13). Il contenuto dell'annuncio pone gli araldi in continuità di missione. L'unicità sostanziale dell'annuncio rende unica anche la missione degli araldi. Il passaggio dalla missione di un araldo all'altro è corredato da una nota indicante il luogo: Giovanni lo proclama nel deserto (cf. 3,1),

¹⁶⁶ Nella grecoità, al contrario, il verbo «κηρύσσω» è poco frequente ed ha un significato debole ed incolore rispetto al sostantivo. Si trova usato in genere nel senso di *notificare, comunicare qualcosa*, senza alcun riferimento alla persona e all'attività dell'araldo (Q. G. FRIEDRICH, «κηρύσσω», *GLNT V*, 124-427; 444-446).

¹⁶⁷ Mt 9x; Mc 14x; Lc 9x; At 8x; Rm 4x; 1Cor 4x; 2Cor 4x; Ga 2x; Fil 1x; Col 1x; 1Tes 1x; 1Tim 1x; 2Tim 1x; 1Pt 1x; Ap 1x.

¹⁶⁸ Cf. G. FRIEDRICH, «κηρύσσω», *GLNT V*, 422-423.

¹⁶⁹ Cf. Mt 24,14; 26,13; Mc 13,10; 14,9; Lc 12,3; 24,47; 1Cor 15,12; 2Cor 1,19; Col 1,23; 1Tim 3,16. Sommando sono 10x su 61x in cui è usata la voce attiva.

¹⁷⁰ Presente in Mt 4x; Mc 8x; Lc 0x.

¹⁷¹ Presente in Mt 55x; Mc 20x; Lc 46x.

¹⁷² Per l'uso linguistico del verbo cf. G. FRIEDRICH, «κηρύσσω», *GLNT V*, 444-446.



STUDI E ATTUALITÀ

Gesù a Cafarnao (cf. 4,17) e nelle città dell'itineranza (cf. 11,1), mentre gli apostoli lo proclamano alla casa d'Israele (cf. 10,7).

Giovanni Battista e Gesù proclamano l'annunzio in modo indipendente e completo, poiché Gesù inizia la sua predicazione dopo la cattura di Giovanni (cf. 4,12.17) e la propone con contenuti, non previsti dal precursore (cf. 11,2). Gli apostoli, invece, agiscono da araldi in modo dipendente da Gesù, che li invia per annunziare quanto egli aveva annunziato (cf. 4,17//10,7). Con loro lo spazio dell'annunzio si apre all'universalità, perché il vangelo delle parole e opere di Gesù sia proclamato dovunque (cf. 24,14; 26,13).

Nella narrazione il verbo «κηρύσσω» è distribuito nel modo seguente:

Giovanni Battista:

3,1 κηρύσσω ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας
[καὶ] λέγων

Gesù Cristo:

4,17 Ἄπο τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν,
4,23 καὶ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας,
9,35 καὶ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας,
11,1 τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν.

Discepoli:

10,7 κηρύσσετε,
10,27 κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωματίων

Comunità cristiana:

24,14 κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας
26,13 κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο

Da questo schema si osserva che una linea separa i tre araldi: Giovanni Battista e Gesù sono designati con un participio attributivo (κηρύσσω: 3,1; 4,23; 9,35), per indicarne la natura di araldo. A loro volta i discepoli assolvono la funzione di araldo senza identificarsi, poiché Gesù è l'origine del loro annunzio. La forma passiva fa rimontare l'annunzio a Dio, che si comunica mediante quanto Gesù compie per la salvezza con la sua passione, morte e risurrezione (cf. 24,14; 26,13). I testi sul ministero della proclamazione hanno in sé una dinamica: pongono al centro la persona di Gesù. Giovanni tende verso di lui, per la cui venuta egli prepara il popolo d'Israele, mentre da lui ha origine la proclamazione dei suoi discepoli storici e della comunità cristiana.

3.3. *Gesù araldo*

Inserita nel versetto riassuntivo delle parole e delle azioni del Messia, la proclamazione di Gesù ha il proprio contesto nella narrazione, delimitata dall'inclusione. Proprio qui non si trova alcun brano che la riferisca. Collocata fuori dalla liturgia delle sinagoghe, la proclamazione deve intendersi come l'annuncio, che egli ha dato, stando tra la gente nelle varie città e villaggi dell'itineranza. L'annuncio è carico di potenza divina così che le opere di Gesù, in particolare i miracoli, ne sono la rivelazione di senso. Matteo indica l'oggetto dell'annuncio, attingendo dalla tradizione veterotestamentaria (cf. Is 40,9; 52,7; 61,1; Na 2,1) e ne ha coniato l'espressione «εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας» (4,23; 9,35; 24,14). Il sostantivo εὐαγγέλιον proclama una notizia «portatrice di gioia»¹⁷³, «un annuncio drammatico, dinamico dell'era salvifica»¹⁷⁴, il quale consiste nella «regalità/sovranità di Dio = τῆς βασιλείας», come lo indica la forma del genitivo oggettivo¹⁷⁵. Il termine βασιλεία è un sostantivo verbale astratto¹⁷⁶. Nella sua prima accezione propone la potestà regale¹⁷⁷, che nel N.T. indica il «regno teocratico messianico»¹⁷⁸. «È un concetto non spaziale né statico, ma *dinamico*», ossia è «la signoria regale di Dio *in actu*»¹⁷⁹. «Il sintagma – afferma H. Merklein – non può mai designare “il regno di Dio” inteso come la sfera in cui si esercita la potenza divina, bensì *il fatto che Dio è re, ossia la sua regalità*»¹⁸⁰.

Gesù annunzia la messa in atto della regalità divina come una notizia ancora sconosciuta agli uomini, anche se già proclamata dai profeti d'Israele. G. Friedrich afferma che «per aiutarci a comprendere il concetto evangelico del N.T. è di primaria importanza il Deuteroisaia (Is 52,7) e la letteratura da esso informata. [...] Nelle parole stesse appare la salvezza. Nell'atto stesso di predire la rinascita d'Israele, la

¹⁷³ U. BECKER, “Vangelo”, *DCBNT*, 1918; cf. anche G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι”, *GLNT* III, 1025.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 1050.

¹⁷⁵ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 163.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, § 109.

¹⁷⁷ Cf. K. L. SCHMIDT, “βασιλεύς”, *GLNT* II, 175-176.

¹⁷⁸ F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 215.

¹⁷⁹ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 101 citato da H. MERKLEIN, *La signoria di Dio*, 42-43.

¹⁸⁰ *Idem*, *La signoria di Dio*, 42.



STUDI E ATTUALITÀ

nuova creazione, l'inizio dell'era escatologica, egli la crea, perché la parola non è soltanto fiato e suono, è potenza efficace»¹⁸¹. L'espressione «εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας», inserendosi nella natura drammatica dell'araldo, parla di concretezza e di storia: «il Vangelo è discorso non solo informativo, ma operativo, non è solo comunicazione, ma azione, forza efficace, che entra nel mondo salvandolo e trasformandolo»¹⁸². La notizia della regalità divina ha un impatto sulla storia d'Israele e delle genti, perché ora Dio si rende presente nella storia degli uomini con il carattere della propria natura di assolutezza. «L'annunzio che il regno di Dio viene non significa che Dio non era re e lo diventa, ma che vuole esercitare anche nella storia dell'uomo peccatore il suo giudizio definitivo»¹⁸³. Comunicato all'interno dell'inclusione (4,23-9,35) e nel genere del sommario, il vangelo della regalità si manifesta secondo la comprensione, che di Gesù se n'è fatto l'evangelista, considerando le sue parole ed opere (5-9) fino a risalire agli inizi dell'annunzio (4,17). In questo spazio narrativo l'annunzio del vangelo della regalità manifesta l'azione sovrana di Dio nella persona di Gesù (a) verso i discepoli, (b) verso le folle attorno a Gesù, (c) verso i discepoli e le folle presenti all'insegnamento sul monte, e (d) verso gli ammalati e i chiamati alla sequela.

a. La sovranità divina verso i discepoli. Il vangelo del regno traborda il campo della parola e prende forma nella persona di Gesù¹⁸⁴. Incontrate le prime persone sulla sponda del lago di Galilea, le chiama con piena potestà divina, come Dio chiamava i profeti dell'Antico Testamento, ed esse si sciolgono da ogni precedente vincolo (cf. 4,20.22) per seguirlo (cf. 19,27). Operano in tal modo la conversione (cf. 4,17), annunciata come disposizione previa alla venuta del regno. La conversione, che la chiamata opera, non richiede nessuna purificazione, come esigita da Giovanni Battista, perché si realizza nella forma della sequela. In essa è insita la generazione nuova, alla quale Gesù dà origine con la risposta alla sua chiamata, esprimendo il giudizio di valore sulla vita degli uomini. Lasciando i parenti e la famiglia con tutti i beni (cf. 4,22;

¹⁸¹ G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι», *GLNT* III, 1027-1028.

¹⁸² J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, LEV, Città del Vaticano 2007, 70.

¹⁸³ C. M. MARTINI, *Il discorso della montagna*, 1ª ed., rist., Oscar, Mondadori, Milano 2009, 30.

¹⁸⁴ G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι», *GLNT* III, 1037.

19,27), i discepoli testimoniano di vivere nel tempo escatologico. Seguono Gesù, che li conduce all'incontro con Dio (cf. 12,46-50) e li rende membri della sua famiglia (cf. 12,46-50).

b. La sovranità divina verso le folle. Il vangelo della regalità si diffonde mediante «la fama di Gesù» (4,24). Il sostantivo «ἀκοή» è un «termine tecnico per indicare l'annuncio, la predicazione (cf. 1Tes 2,13; Eb 4,2)»¹⁸⁵ dalla parte di chi ascolta. La parola si comunica e si inverte negli atti di misericordia, che riabiliano l'uomo, come lo indicano le guarigioni. «È il Regno in esercizio, Regno come opera misericordiosa che rimette le cose a posto»¹⁸⁶. In Mt 4,24 l'accumulazione delle malattie e degli ammalati è la più vasta in tutta la narrazione e delinea l'insondabile debolezza umana, sulla quale Dio esercita la propria autorità, comunicando all'uomo ciò che gli è proprio: la vita. Le folle seguono Gesù (cf. 4,25), si accompagnano con gli ammalati (cf. 12,15; 14,14; 19,2) e testimoniano che l'ascolto del vangelo della regalità conduce alla guarigione. Gesù, infatti, è il servo di Jhwh (cf. 15,18), che giudica gli uomini, salvandoli. Guarendoli, si dimostra il re messianico per Israele e per tutti i popoli, che accorrono a lui segnati da debolezza e infermità. L'elenco delle popolazioni, comprende anche i pagani, che con gli israeliti costituiscono il popolo, al quale Gesù si rivolge: Galilea e Decapoli, Giudea e la regione oltre il Giordano con la città di Gerusalemme (cf. 4,25) al centro. Questa prospettiva di salvezza cosmopolita sarà ulteriormente completata dalle guarigioni nel contesto del dono del pane (cf. 14,14) e all'ingresso in Giudea (cf. 19,2). La diffusione della fama di Gesù esclude la forza e la popolarità. Il canto del servo di Jhwh (cf. 12,18.21/Is 42,1-4) ne propone la via della mitezza e della pazienza per giungere alla liberazione dal male per coloro che in lui confidano.

c. La sovranità divina verso i discepoli e le folle nell'insegnamento. Discepoli e folle sono uniti nell'ascoltare Gesù sulle condizioni di vita del regno. Ne hanno già accolto l'annuncio sia con la chiamata al discepolato (cf. 4,18-22) sia con le guarigioni (cf. 4,23-24). Sono i membri del suo popolo. Il contesto delle prime chiamate e delle guarigioni pone Gesù a ridosso del discorso sul monte, richiamando le qualità tipiche di Mosé quale trasmettitore della volontà di Dio (cf. Dt 5,3-

¹⁸⁵ G. KITTEL, «ἀκούω», *GLNT I*, 597.

¹⁸⁶ C. M. MARTINI, *Il discorso della montagna*, 28.



STUDI E ATTUALITÀ

5) e suo profeta (cf. Dt 34,10). Gesù non è solo l'araldo ma diventa egli stesso il messaggio di Dio. Il suo insegnamento completa quanto Dio ha comunicato a Israele mediante i profeti e la tradizione israelita. Il compimento va inteso nella manifestazione di senso e di realtà, congenita. Così si spiega il ritornello all'interno del discorso sul monte: «Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις [...] ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν» (Mt 5,21.27.33.38.43). Non si tratta di un artificio letterario. Il regno di Dio «è la presenza nel mondo dell'attività salvatrice di Dio tramite la persona e l'opera di Cristo»¹⁸⁷. Ponendo egli stesso in pratica la Legge (cf. 5,17-20) mediante la misericordia (cf. 9,13;12,7), la rende completa e la costituisce sul comando dell'amore (cf. 22.34-40).

Una seconda espressione caratterizza il discorso sul monte: «οἱ ὑποκριταί» (Mt 6,2.5.16; 7,5), applicata ai simulatori, che «fanno tutto per essere "guardati" dagli uomini»¹⁸⁸. Essi sono identificati nei farisei e negli scribi (cf. 23,13.14.15), ai quali si applica il passo di Is 29,13 LXX, che deplora un culto limitato alla dizione di preghiere o consigli morali senza essere confortato dalla pratica di vita. Il riferimento ai gruppi religiosi d'Israele è carico di condizionamenti storici e la sua lettura diventa tipologica anche per comportamenti in seno alla comunità cristiana. Gesù spinge, quanti lo ascoltano, a conformarsi al suo annunzio e al suo insegnamento com'è avvenuto nel caso dei discepoli. Nell'adesione al regno (cf. Mt 6,33) essi hanno manifestato fiducia verso il Padre. L'annunzio di Gesù induce a un passaggio stretto (7,13-14) verso l'incontro con Dio, per il quale ciascuno può chiedere (cf. 7,7-12) aiuto al Padre (cf. 6,5-14) in modo da conformarsi alla verità (cf. 7,1-6), che Gesù rivela. La pratica del suo insegnamento comunica ai discepoli la vita dei «beati» (cf. 5,1-11) nella gioia di partecipare alla salvezza del regno di Dio¹⁸⁹ e di comunicarne la verità (cf. 5,13-16). È l'esito escatologico, frutto dell'annunzio e dell'insegnamento di Gesù, per i quali egli comunica agli uomini la propria fedeltà al Padre nell'accoglierne la volontà, come aveva pregato al Getsemani (cf. 26,39). La parabola della casa (7,24-27), applicata agli ascoltatori della sua predicazione, manifesta la sovranità di Dio in coloro che l'accolgono, facendosi discepoli di Gesù.

¹⁸⁷ V. PASQUETTO, *Annuncio del regno. I grandi temi dei vangeli sinottici riproposti al cristiano d'oggi*, Ed. Dehoniane, Napoli 1985, p. 125 ritiene che sia una descrizione del regno di Dio, condivisibile dagli studiosi.

¹⁸⁸ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 123.

¹⁸⁹ Cf. F. HAUCK, «μακάριος», *GLNT VI*, 990.

d. Verso i malati e i chiamati. La sezione dei miracoli ha un riferimento al ministero di Mosè ed è composta di un racconto di dieci guarigioni (8,1-9,34) tante quante sono state le piaghe d'Egitto (cf. Es 7,8-12,34). L'unica citazione della Scrittura (cf. Mt 8,17/Is 53,4) indica in Gesù il Servo di Jhwh, che libera gli uomini dalla sofferenza, li guarisce in prefigurazione della salvezza e del perdono, che saranno donati mediante la sua morte in croce¹⁹⁰. Il testo può essere facilmente orientato a considerare la guarigione fisica come segno della realtà più universale e radicale, che è il perdono dei peccati, attribuito al sangue (cf. 26,28) di Gesù. L'annuncio del vangelo della regalità, identificandosi con la persona di Gesù, concentra nell'offerta della sua vita il fulcro del proprio messaggio.

La narrazione delle guarigioni ci inoltra anche nella realtà della vocazione dei discepoli. I racconti di vocazione, posti con strategia dopo la prima (8,18-22) e la seconda (9,9-13) serie di guarigioni, sono trascinati nella dimensione di essere modi di guarigione e di salvezza. Con l'adesione radicale alla sequela di Gesù ne indicano il cammino di comunione come meta di ogni intima conversione. A questa significazione non si sottrae l'unità letteraria Mt 9,35-10,1, che termina la sezione delle guarigioni, quale terzo intermezzo letterario, e sfocia nel discorso per la missione. Gli inviati in missione hanno così il loro retroterra: guariti dall'annuncio e dall'insegnamento di Gesù, diventano suoi apostoli per donare gratuitamente quanto hanno gratuitamente ricevuto (cf. 10,8). Accogliendo la presenza sovrana di Dio, di fronte alla quale ogni altro potere cessa, manifestano come la vocazione sia l'azione ultimativa del Messia misericordioso secondo Os 6,6¹⁹¹, citato solo nel contesto della chiamata di Matteo (cf. Mt 9,13) e in difesa dei discepoli (12,7). Il culto, nel cui contesto si sviluppa l'oracolo profetico e che nei suoi gesti ed istituzioni significa la comunione con Dio, viene superato nel suo aspetto di iniziativa umana. La piena comunione con Dio emerge come opera della sua misericordia, resa presente nel Figlio diletto, che va incontro ad ogni uomo mediante l'annuncio di libertà, che si matura nella sua sequela.

¹⁹⁰ Cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, AnB 140, Ed. PIB, Roma 1999, 103-124.

¹⁹¹ Cf. B. STANDAERT, "'Misericordia voglio' (Mt 9,13 e 12,7)", *PSV* 29(1994), 110 afferma che «Matteo è l'unico autore cristiano, non solo nel NT ma anche dei primi due secoli, a citare Os 6,6».



Lo spettro della narrazione rivela che l'espressione «κηρύσσων εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας» non è parallela all'insegnamento nelle sinagoghe, perché si esercita dovunque e penetra la vita di tutti: israeliti e pagani, ammalati e sani, peccatori e uomini osservanti della Legge. Si apre sull'universalità degli uomini. Non segue una tradizione religiosa ma ha il proprio riferimento in Gesù in cammino verso tutti i luoghi abitati e tutte le persone. La conclusione dell'inclusione non prevede nessuna regione particolare per l'annuncio ma si protende oltre ogni confine, rendendo vicino a tutti l'annuncio della regalità di Dio. L'annuncio compone nuovi legami di relazione fra gli uomini, guarendoli da ogni malattia (cf. 4,23; 9,35) e conducendoli da Gesù, nel quale per la sua obbedienza al Padre agisce la forza rigeneratrice della regalità divina.

3.4. *L'annuncio in prospettiva escatologica*

L'annuncio di Gesù ha il suo inizio in 4,17, dove in modo determinato con il complemento di tempo «ἀπὸ τότε» se ne asserisce il momento, che corrisponde alla presa di domicilio di Gesù a Cafarnao (4,13). Non solo. L'indicazione di tempo è scritta dopo la citazione di compimento (cf. 4,14-16), che costituisce un tutt'uno con la città e la considera un trampolino per il ministero di Gesù verso le popolazioni pagane, mediante l'appellativo dato alla regione «Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν» (4,15).

L'inizio dell'annuncio di Gesù non è da concepire come un inizio assoluto¹⁹². La locuzione di tempo lo congiunge al racconto delle tentazioni. Fra i due episodi esistono legami logici: quali la continuità d'azione dello stesso soggetto principale (Ἰησοῦς; 4,1) e la congiunzione «δέ» (4,12), che è un indice di continuità narrativa. Il racconto delle tentazioni inizia con l'avverbio temporale «τότε» e si pone in successione con il racconto del battesimo di Gesù (3,13-17), che mediante lo stesso avverbio temporale (3,13) si collega alla predicazione di Giovanni (3,1-12). In tal modo l'inizio della predicazione di Gesù cade alla fine della sequenza narrativa, incominciata con la predicazione di Giovanni e proseguita nei sei episodi¹⁹³ successivi inanellati con l'avverbio «τότε»¹⁹⁴.

¹⁹² Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 25.

¹⁹³ Gli episodi sono: 1° la predicazione di Giovanni (3,1-12), 2° il battesimo di Gesù (3,13-17), 3° le tentazioni di Gesù (4,1-11), 4° il trasferimento di Gesù a Cafarnao (4,12-17), 5° la scelta dei primi quattro discepoli; 6° un sommario sull'attività di Gesù (cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 24-26).

¹⁹⁴ La congiunzione temporale compare ben 90 volte in Matteo mai però così coordinata.

Ripetuto otto volte¹⁹⁵ (3,5.13.15; 4,1.5.10.11.17), concatena l'annuncio di Giovanni con quello di Gesù (4,17)¹⁹⁶, indicato come «colui che viene dopo di me» (3,11) e verso il quale è orientata l'attesa di quanti si fanno battezzare (cf. 3,10). Giovanni non pensa a un discepolo¹⁹⁷, anzi lo riconosce più forte di lui (cf. 3,11.12). La convergenza della sequenza verso la decisione irrevocabile di Gesù di proclamare la sovranità divina (cf. 4,17), indica come Gesù costituisca l'obiettivo della predicazione del precursore. La sequenza, inoltre, ha un riferimento temporale, costituito dalla presentazione, che annunzia l'inizio del ministero di Giovanni: «ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις» (3,1). Questa non è una nota cronachista¹⁹⁸ per stabilire una qualche contemporaneità con gli episodi dell'infanzia di Gesù¹⁹⁹. È invece un'indicazione temporale generica ed un inizio di sequenza (3,1-4,25)²⁰⁰. Vi si riverberano espressioni veterotestamentarie di valore escatologico²⁰¹ secondo G. von Rad: «Si riferisce ad una situazione durevole, e si parla quindi giustamente di “quei giorni”, “quel tempo”, e non di “quel giorno”»²⁰². L'espressione indica l'intervento decisivo di Dio per porre in atto il piano di salvezza: un intervento irresistibile, che manifesta la sua sovranità. Il carattere escatologico²⁰³ dell'espressione è convalidato dal fatto che è ripresa solo nel discorso escatologico (cf. 24,19).

Questa caratteristica escatologica è trasmessa mediante la concatenazione degli episodi fino all'inizio della predicazione di Gesù, successiva al racconto delle tentazioni. La potenza divina si diffonde nella durata di «quei giorni», quando ha luogo la specifica attività storica di annunzio fatto da Giovanni. L'interesse, posto sulla proclamazione, qua-

¹⁹⁵ Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 94.

¹⁹⁶ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 25 si esprime per la continuità della sequenza fino a 4,17. «Perciò 4,17 non può essere considerato un inizio ma solo un seguito».

¹⁹⁷ Cf. H. SEESEMAN, “ὄπισω”, *GLNT VIII*, 814 afferma: «Non abbiamo alcun teologumenon [...] ma un semplice riferimento cronologico di Giovanni».

¹⁹⁸ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 80.

¹⁹⁹ L'attività di Giovanni il Battista si svolse sotto il regno di Erode Antipa (4 a.C.-39 d.C.), tetrarca della Galilea (cf. 14,1), figlio di Erode il Grande (cf. 2). Per U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 228 l'espressione temporale è un modo per collegare le storie dell'infanzia di Gesù con la comparsa del Battista.

²⁰⁰ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 24-26.

²⁰¹ Cf. Ger 3,16.18; 5,18; 31,29; 33,15s; 50,4.20; Ez 38,17; Gl 3,2; 4,1; Zc 8.6.23.

²⁰² G. von RAD, “ἡμέρα”, *GLNT IV*, 114.

²⁰³ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 77 lo afferma chiaramente: «non ha un valore storico ma escatologico».



lifica lo sviluppo della narrazione, che è da ritenersi una sua conseguenza e un suo inverarsi nella predicazione di Gesù.

Tale accentuazione conduce Matteo a definire la personalità del precursore, ritagliandola essenzialmente sulla sua realtà di araldo e contornandola di elementi allusivi all'immediatezza dell'evento escatologico:

a. Giovanni è «colui che annunzia: κηρύσσω» (3,1) prima di essere ritenuto, secondo la fonte marciiana, «colui che battezza: [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ κηρύσσω» (cf. Mc 1,4). Alla priorità dell'annunzio ogni altra attività è relativa. La forma predicativa del participio propone l'annunzio come una qualità del Battista, a significare che proviene dal suo essere, appartenendogli come modalità della sua personalità ed anteriore ad ogni altra azione.

b. Matteo, inoltre, giunge a identificare Giovanni come «voce (φωνή) di uno che grida nel deserto» (3,3). L'araldo non si distingue più dal mezzo di comunicazione. Lo accenna la citazione isaiana (Is 40,3): οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, λέγοντος, Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (3,3). Equipara Giovanni²⁰⁴ a quanto è detto dal profeta, ossia egli è «voce» (cf. Gv 1,23) che non si distingue dall'oggetto dell'annunzio. Se la voce è «la dote principale dell'araldo»²⁰⁵, in Giovanni l'annunzio appare incorporato alla sua realtà personale di araldo.

c. L'araldo, ridotto a essere voce, concorda con la voce del Padre²⁰⁶, che nel battesimo dichiara Gesù Figlio (cf. 3,13-17). Ne consegue che la regalità di Dio, annunciata da Giovanni, è lo stesso Gesù. La forma dell'annunzio si ritrova nella proclamazione del Padre, perché è rivolta agli astanti²⁰⁷, riproducendo la situazione dell'araldo di fronte ai destinatari dell'annunzio. In questo evento la voce dell'araldo Giovanni si unifica nella voce del Padre per presentare Gesù nella sua realtà di Messia²⁰⁸, il

²⁰⁴ In Lc 3,4 si è al livello di citazione: ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου.

²⁰⁵ G. FRIEDRICH, «κήρυξ», *GLNT V*, 401.

²⁰⁶ Vi si vede l'affinità con la *bath qôl* rabbinica, che annunzia il giudizio divino (cf. O. BETZ, «φωνή», *GLNT XV*, 305-310.332-334; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I, 307-308; A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 86).

²⁰⁷ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 242 fa notare il passaggio dalla «forma predicativa» in Mc 1,11 alla «forma identificativa» in Mt 3,17.

²⁰⁸ Cf. E. SCHWEIZER, «υἱός», *GLNT XIV*, 192 riconosce che gli elementi descrittivi della scena del battesimo (il cielo che si apre, la venuta dello spirito, il suono della voce) sono «eventi escatologici».

cui annunzio risuona in Israele per prepararlo all'incontro escatologico con Dio, in quel giudizio per il quale si esige una ripresa di senso nella conversione, fatta di ascolto ed obbedienza al suo annunzio di imminente arrivo del regno di Dio.

L'annunzio della regalità, che Gesù proclama, avviene in un contesto escatologico, di cui il Battista è l'evidenziatore. Gesù agisce nel mezzo dell'escatologia e in lui l'attesa di salvezza non si distanzia più dalla salvezza effettiva. Il precursore è considerato nell'unità sostanziale fra lo strumento dell'annunzio (=voce) e il messaggio annunziato. È nei giorni di questo evento che Gesù proclama il proprio annunzio, la cui entità è l'oggetto comunicato dalla voce, che viene dall'alto ma proferita agli uomini dal Battista. Essa, in questa sua dualità, si inserisce nei giorni dell'escatologia. Benché Giovanni e Gesù proclamino lo stesso annunzio (cf. 3,2; 4,17), la differenza proviene dalla persona di Gesù, nel quale ogni espressione di parola e d'azione giunge al suo compimento e comunica definitivamente la salvezza.

3.5. *L'annunzio oltre Gesù*

Secondo il linguaggio dell'inclusione (4,23/9,35) il messaggio dell'annunzio sono i fatti dell'insegnamento e dei miracoli, recepiti come la buona notizia della presenza sovrana di Dio. Nei racconti di guarigione Matteo tralascia la fonte marciiana, quando propone come araldi persone guarite, siano esse ebrei (cf. Mc 1,45) o pagane (cf. Mc 5,20) o dagli accompagnatori dei guariti (cf. Mc 7,36). Affina così il proprio pensiero: l'annunzio di salvezza è proclamato esclusivamente da araldi, inviati da Dio, come Giovanni, Gesù e i suoi discepoli. Non è concepibile nessun altro in questa missione, poiché l'araldo è «il portavoce del suo signore»²⁰⁹.

In due occasioni la fonte marciiana attesta che l'annunzio è stato dato senza il consenso di Gesù (cf. Mc 1,45; 7,36-37) e nella terza chi annunzia (cf. Mc 5,19-20) è una persona guarita ma non del gruppo di Gesù. «Questa divulgazione dei miracoli di Gesù non è una predicazione neotestamentaria [...] e non si può fare un paragone con la predicazione dei discepoli inviati in missione»²¹⁰. Matteo evita del tutto questi episodi, perché ritiene che l'araldo debba essere un discepolo e, in forma pro-

²⁰⁹ G. FRIEDRICH, “κῆρυξ”, *GLNT* V, 402.

²¹⁰ *Ibidem*, 456.



lettica, un membro della comunità cristiana. Oltre a proclamare la signoria di Dio, il fedele riconosce l'oggetto dell'annuncio nella morte e risurrezione di Gesù e nella sua sequela. Con questa prospettiva Matteo integra la tradizione dell'araldo con la necessità di essere testimone dell'annuncio, che si proclama.

La continuità dell'annuncio fra i discepoli storici di Gesù e i membri della comunità cristiana è saldata nell'episodio dell'unzione a Betania (cf. Mt 26,6-13). I discepoli sono i veri destinatari del significato dell'evento, ed in loro la comunità cristiana, affidataria della proclamazione del vangelo. La scena, infatti, termina con la prospettiva del tempo futuro, quando nella predicazione del vangelo, sarà ricordata l'unzione, fatta dalla donna.

Matteo, pur seguendo la fonte marciana (cf. Mc 14,3-9), interviene redazionalmente per corredare il sostantivo «vangelo» con il pronome dimostrativo «questo». Il detto è così trasmesso: ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη, εἰς μνημόσυνον αὐτῆς (Mt 26,13). L'evangelista si riferisce all'unzione con la preziosa mirra, che fa parte dei riti della sepoltura. La donna, che aveva unto il capo di Gesù, passa per colei che ne unge tutto il corpo²¹¹. Quest'unzione è presentata come parte dell'annuncio cristiano. L. Sabourin commenta: «Questo mostra in più che la passione di Gesù, come anche le sue altre azioni *salvifiche*, fanno parte della proclamazione evangelica nella stessa misura dei discorsi alle folle e delle istruzioni indirizzate ai discepoli»²¹².

Il legame tra i discepoli e la comunità cristiana si rivela dal contesto della scena, nella quale i discepoli intervengono per esprimere un giudizio avulso dalla realtà del fatto in riferimento all'aiuto, che si sarebbe potuto dare ai poveri. Gesù riporta l'episodio nel solco «dell'evangelizzazione e dell'attività missionaria»²¹³ in una prospettiva universale, che si protende alla predicazione della comunità cristiana, al servizio del mistero di salvezza²¹⁴.

L'indicazione specifica «questo vangelo: τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο» (26,13) riporta l'annuncio alla sua fonte originale, che è il vangelo,

²¹¹ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 978.

²¹² *Ibidem*, 979. Cf. anche J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 463; A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 221 parla del «nocciolo del *kerigma* apostolico».

²¹³ R. FABRIS, *Matteo*, 520.

²¹⁴ Il suo intervento è indicato dalla forma passiva.

scritto²¹⁵ da Matteo inteso come buona novella annunciata nei termini, che ripropongono le parole e le opere di Gesù, dette e compiute in obbedienza al Padre. L'annuncio del vangelo sarà contemporaneo all'esistenza di tutte le nazioni, perché sia loro fatta presente l'opera del Salvatore. Da qui si comprende che «la predicazione degli apostoli rientra nel piano salvifico di Dio riguardo agli uomini, allo stesso titolo della passione e della risurrezione del Cristo»²¹⁶. Essa sussiste nell'annuncio della comunità cristiana, solidale con l'annuncio degli apostoli e suo naturale prolungamento nel tempo della storia.

Nella stessa direzione universale va anche la conclusione della prima parte (cf. Mt 24,9-14)²¹⁷ del discorso escatologico. Il contesto sono le persecuzioni, che i discepoli superano, credendo al vangelo in un atteggiamento di perseveranza. La congiunzione semplice «καί», di natura redazionale (24,14), coordina la perseverante condotta dei discepoli all'annuncio del vangelo, «incentrato sull'amore attivo», di cui «il libretto di Matteo, che riporta “quello che Gesù ha comandato” può essere un esempio di annuncio evangelico»²¹⁸.

Secondo questa prospettiva l'annuncio del vangelo s'incarna nella condotta dei cristiani. Questa, e non più la loro parola, proclama la salvezza, alla quale essi stessi pervengono nella perseveranza della pratica del vangelo. Come si esprime A. Poppi: «La perseveranza fino alla fine è collegata alla predicazione del vangelo»²¹⁹. È una predicazione *pratica*, che testimonia come la salvezza, originata dall'annuncio del vangelo, prenda visibilità in un'esistenza da lui ispirata. Il richiamare la testimonianza, come segno pratico dell'intervento misericordioso di Dio, riconosce alla vita del discepolo il carisma di indicare con certa evidenza la via della salvezza. Tale segno, che si costruisce e sviluppa negli eventi della storia a tutti visibile, è proposto a tutte le genti, compreso Israele²²⁰, non più considerato come popolo eletto ma come soggetto alla sovranità universale di Dio²²¹.

²¹⁵ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 979.

²¹⁶ G. FRIEDRICH, “κῆρυξ”, *GLNT V*, 459.

²¹⁷ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 66.

²¹⁸ R. FABRIS, *Matteo*, 482.

²¹⁹ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 210.

²²⁰ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 928; R. FABRIS, *Matteo*, 482.

²²¹ Cf. S. FAUSTI, V. CANELLA, *Alla scuola di Matteo*, 473.



Sintesi

Il secondo carattere distintivo dell'itineranza di Gesù è la proclamazione del vangelo del regno, che non si svolge in luoghi definiti. Solo Mt 11,1 afferma che Gesù partì per andare «a insegnare e proclamare nelle città». Per il resto la proclamazione sarà compiuta da Giovanni Battista «nel deserto di Giuda» (3,1), da Gesù residente a Cafarnaon nella Galiela delle genti (cf. 4,17), dai discepoli storici «alle pecore perdute della casa d'Israele» (10,7) e alle popolazioni della terra (cf. 28,20), e dai discepoli della comunità cristiana per tutta la terra abitata (cf. 24,14) e per tutto il cosmo (cf. 26,13). La proclamazione del vangelo penetra la sfera della realtà sociale. Ha riscontro nella conversione, che è un elemento del tempo escatologico. Giovanni la considera in attesa del Messia, Gesù nel battesimo della passione e i discepoli nella sequela. Il contenuto dell'annuncio è il regno dei cieli, che i testi identificano in Gesù, Figlio diletto, e nel quale confluisce l'annuncio del suo precursore. Giovanni Battista è posto in un contesto escatologico, che si protrae nella missione di Gesù per un giudizio di salvezza. Le sue parole ed azioni salvano dal male, esprimendo in modo prolettico la liberazione dai peccati che la sua morte e risurrezione realizza.

Gli effetti della proclamazione trasformano l'uomo: lo conducono a vivere secondo la volontà di Dio così da renderne testimonianza tra gli uomini. Per la parola di Gesù i discepoli divengono portatori di salvezza come il loro maestro. La continuità del loro annuncio è espressa con un passivo teologico (Mt 24,14: κηρυχθήσεται; 26,13: κηρυχθῆ), che si espande nella storia umana, mediante la testimonianza della comunità cristiana, senza perdere in capacità di salvezza. La sua missione rende tutti i discepoli di Gesù prudenti e perseveranti nell'accogliere il messaggio, che annunziano, perché quanti raggiunge, vi riconoscano la presenza effettiva della regalità di Dio.

4. Il ministero di guarigione

La terza proposizione, indicativa della personalità di Gesù, riguarda l'azione terapeutica, che è espressa con i seguenti termini: «καὶ θεράπευων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν» (9,35d).

La coordinazione con le due precedenti proposizioni richiama quanto esposto nei capitoli 5-9, rispettandone anche l'ordine narrativo: come la sezione delle opere seguiva l'insegnamento di Gesù così la proposizione sulle guarigioni segue il ministero della parola. Le guarigioni

provengono dalla parola di Gesù insegnata nelle sinagoghe e predicata in tutti i villaggi e città di una regione dai più ampi confini, in prospettiva della missione dei discepoli. La parola insegnata e predicata distingue l'azione terapeutica di Gesù dai portenti, attribuiti ai taumaturghi, citati nella storia biblica (cf. Mosé, Elia ed Eliseo), nelle fonti della letteratura essena (cf. Abramo in *1QapGen* 20,16-17.28-29; Daniele in *4Q242* fr 1-3), negli scritti di G. Flavio (cf. Eleazaro in *Ant* 8,45, Onia in *Ant* 14,22-24) e nella letteratura rabbinica (Honi in *bTaan* 23a)²²². I loro prodigi era conseguenti all'invocazione della divinità e la fede nella divinità successiva, e non preventiva, al prodigio²²³.

Il verbo «θεραπεύω» proviene formalmente dalla tradizione marciiana (cf. Mc 1,34), mentre l'espressione verbale con il suo complemento diretto e la coordinazione con l'insegnamento e la proclamazione sono tipicamente matteane e corrispondono alla sezione dei dieci miracoli²²⁴.

Le guarigioni, che Gesù opera, hanno di mira la riabilitazione totale del malato, per cui in Matteo il verbo «θεραπεύω» comporta il significato²²⁵ di «condurre a guarigione»²²⁶. Ha un valore complessivo tanto da equivalere alle fasi della guarigione, che Marco esprime in dettaglio nella guarigione del ragazzo epilettico (cf. Mt 17,18/ Mc 9,27). Per la posizione che occupa dopo il campo semantico della parola di Gesù, la

²²² Cf. Gli esempi sono tratti da G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 1ª ed., rist., EDB, Bologna 2005, 218-244.

²²³ Cf. *Idem*, *Gesù ebreo*, 227: «Nelle guarigioni di Epidauro la fede è successiva al prodigio, come suo effetto, non preventiva». Anche W. GRUNDMANN, «δύναμαι», *GLNT* II, 1517-1519 afferma che nella sua epoca Gesù non è il solo di cui si narrino miracoli. Ma i miracoli di Gesù si distinguono dagli altri prodigi: a. perché non sono connessi a nessun procedimento magico; b. perché avvengono su semplice comando di Gesù; c. perché presuppongono la fede e si attuano in un rapporto del tutto personale.

²²⁴ La critica non mette in dubbio la possibilità che Gesù abbia compiuto miracoli (cf. E. P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 204-225). La forma letteraria, con cui Matteo li racconta, è tipica della storia di miracolo. Cf. J. P. HEIL, «Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew», *CBQ* 41(1979), 274-287.

²²⁵ Cf. H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT* IV, 489. Nella greicità il verbo significa «servire, essere al servizio» nell'intento di fare del bene o migliorare la condizione della persona, animale o cosa, di cui ci si prende cura. Le stesse accezioni sono intese dalla LXX, dove il verbo significa «servire» in senso profano (Est 1,1^b; 2,19; 6,10), «adulare» (Pr 19,6; 29,26), «servire Dio» (Gdc 11,17; Is 54,17) o «gli idoli» (Bar 6,25.38) e «guarire» (Tb 2,10; 12,3; Sap 16,12; Sir 18,19; 38,7). Nel N.T. solo una volta il verbo si conforma al significato profano (cf. At 17,25).

²²⁶ H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT* IV, 492.



sua azione terapeutica concretizza lo scopo del ministero della parola, teso a rendere la vita all'uomo. Questa prospettiva spiega il motivo, per cui la decisione di intervenire a favore delle folle, che lo attorniano, sia comunicata con la guarigione piuttosto che con l'insegnamento, come avviene nella fonte marciiana (cf. Mt 14,14b/ Mc 6,34d; Mt 19,2/ Mc 10,1).

Il doppio complemento diretto (=πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν), costruito con l'aggettivo indefinito di valore predicativo²²⁷, è un riverbero dell'estensione indefinita dei luoghi dell'itineranza così che diviene il contesto, nel quale tutti coloro che sono raggiunti dall'insegnamento e dall'annuncio di Gesù, vengono guariti. L'azione terapeutica ha una dimensione universale non solo rispetto ai luoghi dell'itineranza ma anche rispetto alle persone: si compie, infatti, in favore sia dei membri della casa d'Israele sia delle popolazioni pagane. Essa testimonia che con Gesù «ha fatto irruzione il regno di Dio in questo mondo di dolori»²²⁸.

Il sostantivo «νόσος»²²⁹ si riferisce allo stato fisico della malattia, mentre «μαλακία» denota lo stato di debolezza, prodotto dall'infermità²³⁰. Il binomio²³¹, caso unico nella letteratura biblica, rileva il potere straordinario di Gesù sul mondo della sofferenza umana²³².

4.1. Il verbo «θεραπεύω» nella narrazione

L'attività terapeutica, di cui si riconosce la storicità²³³, si iscrive nell'azione salvifica di Gesù. Talvolta, seguendo la fonte marciiana, la guarigione del malato è indicata con i verbi «σώζω» (cf. Mt 9,21.22/ Mc 5,28.34) e «διασώζω» (Mt 14,36/ Mc 6,56)²³⁴.

²²⁷ Cf. M. ZERWICK M., *Biblical Greek*, § 188.

²²⁸ H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT IV*, 495.

²²⁹ Cf. A. ΟΕΡΚΕ, «νόσος», *GLNT*, 1419-1440. Nella narrazione è sempre usato in coppia con altri sostantivi: «μαλακία» (4,23; 9,35; 10,1), «ἀσθενεία» (8,17), «βάσανος» (4,24).

²³⁰ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 793

²³¹ I due sostantivi fanno parte dei vocaboli preferiti da Matteo (cf. U. LUZ, 82.83). «μαλακία» è presente solo in Mt 3x; «νόσος»: Mt 5x, Mc 1x, Lc 4x.

²³² Cf. H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT IV*, 492.

²³³ R. Bultmann, riportato da G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo*, 232, ammette «la storicità generale dei racconti (dei miracoli) per la forza cogente delle testimonianze».

²³⁴ Hapax in Matteo (cf. Lc 7,3). Indica il processo di guarigione.

Matteo ha una predilezione²³⁵ per il verbo «θεραπεύω»²³⁶ e lo impiega con molta libertà rispetto alla fonte marciana²³⁷. È presente, infatti, solo dieci su ventuno²³⁸ episodi di guarigione e solo due volte nella sezione dei dieci miracoli (8,7.16), mentre compare nei due membri dell'inclusione (4,23; 9,35) e nella relativa narrazione. È all'interno di questa struttura narrativa di origine redazionale, che si può discernere il senso tipico di questo verbo, usato nelle pericopi Mt 4,23-25; 8,5-13; 8,16s. Sul piano tematico la capacità terapeutica di Gesù viene confidata anche ai suoi discepoli (cf. 10,1.8; 17,16) e il suo studio sarà affrontato a suo luogo.

Per il resto del racconto, la relazione matteana degli episodi di miracolo non altera la fonte marciana (Mc 3,2//Mt 12,10; Mc 3,10//Mt 12,15), pur tralasciando le guarigioni operate dai discepoli in missione (Mc 6,13), la cui tematica non trova spazio nella finalità del racconto, che prevede un'unica missione e per di più ancora in pieno svolgimento (cf. 28,19).

Appartiene al materiale proprio di Matteo la guarigione dell'indemoniato cieco e muto (12,22-23) e i brani di natura riassuntiva, che terminano con la guarigione di tutti i malati (cf. 12,15; 15,30). Dal punto di vista narrativo l'azione terapeutica di Gesù nel tempio (21,14) è l'apice della purificazione e l'effetto concreto della presenza di Dio tra il suo popolo.

Propongo il quadro riassuntivo dell'uso del verbo «θεραπεύω»:

²³⁵ Cf. C. D. Duling, "The Therapeutic Son of David", *NTS* 24(1978), 398.

²³⁶ Presente in Mt 16x; Mc 5x; Lc 14x.

²³⁷ Materiale proprio: Mt 4,23; 8,7; 9,35; 10,1; 15,30; 21,24. Nei testi di Mt 14,14; 19,2 il verbo si sostituisce al «διδάσκω» dei brani paralleli di Mc 6,34; 10,1.

²³⁸ Eccone l'indicazione. In neretto i brani corredati con il verbo «θεραπεύω»: **numerosi malati** (4,23), un lebbroso (8,1-4), **il figlio del centurione** (8,5-13), la suocera di Pietro (8,14-15), **numerosi malati** (8,16), due indemoniati a Gadara (8,28-34), un paralitico (9,1-8), la donna ammalata e la figlia di un comandante (9,18-26), due ciechi (9,27-31), un muto (9,32-33), **l'uomo dalla mano paralizzata** (12,9-14), **le folle** (12,15-21), **un muto non vedente** (12,22-32), la folla con i suoi ammalati (14,13-21), guarigioni presso Genesaret (14,34-36), la figlia della cananea (15,21-28), **la folla sul monte** (15,29-31), **un ragazzo epilettico** (17,14-21), **diversi malati** (19,1-2), due ciechi (20,29-33), **ciechi e zoppi nel tempio** (21,14-17).



STUDI E ATTUALITÀ

4,23

Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

4,24

καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.

8,7

λέγει αὐτῷ Ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.

8,16b

καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.

9,35

Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

10,1

ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

10,8

Ἄσθενοῦντας θεραπεύετε (discipoli)

12,10

Εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασις θεραπεύσαι ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

12,15

καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας

Mc 1,39

καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.

Mc 1,34

καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν.

Mc 3,2

εἰ ἔν τοῖς σάββασις θεραπεύει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

Mc 3,10

πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν

12,22 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν	
14,14b καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.	Mc 6,34d καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλὰ
15,30 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς·	
17,16 (discipoli) καὶ οὐκ ἤδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεύσαι	Mc 9,18 ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν καὶ οὐκ ἴσχυσαν.
17,18 καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκεῖνης.	Mc 9,27 ἤγειρεν αὐτὸν καὶ ἀνέστη.
19,2 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ.	Mc 10,1 καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκειν αὐτούς.
21,14 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.	

4.2. *Le guarigioni*

La particolare struttura dell'inclusione (4,23-9,35) e il valore riassuntivo del suo versetto iniziale e finale comportano che il senso del verbo «θεραπεύω» sia trovato all'interno della narrazione dell'inclusione. Per questo motivo intendo ripercorrerne le pericopi, nelle quali il verbo viene impiegato

4.2.1. *Le guarigioni nel popolo: 4,23-25*

La pericope 4,23-25 propone il primo resoconto del ministero di Gesù, presentando sia la sua azione sia la reazione delle popolazioni. L'itineranza di Gesù copre tutta la regione della Galilea, consentendo di constatare che la sua fama ne oltrepassa i confini per giungere a coprire tutta la Siria²³⁹. L'estensione fisica delle due regioni è considerata nella stessa prospettiva totalizzante (ἐν ὅλη τῇ Γαλιλαί/ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν) tanto da percepire che Gesù opera per la salvezza in egual mi-

²³⁹ L'espressione corrisponde a "tutti i dintorni della Galilea" (Mc 1,28).



sura oltre ogni confine nazionale. Anche la reazione delle persone, espressa dal verbo «προσήνεγκαν» (4,24b), il cui soggetto plurale è difficilmente identificabile, vede accomunati gli abitanti sia dell'una che dell'altra regione. Il percorso dei malati tende verso Gesù ed egli guarisce tutti. Le persone sono attratte dal suo potere illimitato su tutte le malattie (cf. 4,23.24b), che la lista, più lunga di tutte le altre (cf. 8,16; 14,35; 15,30), enumera meticolosamente: malattie fisiche e psichiche, causate da spiriti malefici²⁴⁰ quali il demonio e la luna. La concretezza del dolore è delineata da sofferenze di ogni genere (= ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχόμενους). L'indugiare sulla malattia e sul dolore proietta l'ombra di un potere²⁴¹ esasperato, dal quale le popolazioni non sanno liberarsi.

Tutto concorre a descrivere indirettamente la potente capacità terapeutica di Gesù, che si confronta con gli effetti, causati dal nemico dell'uomo. L'anonimato dei malati allude a una sofferenza diffusa: sia Israele che le genti giacciono sotto il potere dello stesso male. Il movimento verso Gesù provoca le popolazioni a seguirlo (ἠκολούθησαν αὐτῷ: 4,25)²⁴². Ancora una volta il soggetto non è identificabile e forse si riferisce sia alle persone sane sia le malate. Sono folle, che vengono da un'area geografica ibrida: popolazioni multiethniche e multiculturali, ebrei ed elleni. Benché l'insieme delle regioni possa delimitare «i confini della *terra santa*»²⁴³ è la persona di Gesù, che le attira e le riunisce per fruire del suo carisma di guarigione. Essa, e non più una terra, è il culmine della promessa. La sua concreta persona, alla quale tutti possono giungere, è il compimento, e non più l'attesa, di ogni promessa di prosperità. Il pluralismo etnico non gioca a favore della restaurazione d'Israele, in questo caso, ma nella prospettiva dell'opera di salvezza, attribuibile solo a Gesù.

Il centro della lista delle regioni, da cui provengono le popolazioni, è occupato da Gerusalemme, unico nome di città tra quattro nomi di regione: «ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ

²⁴⁰ Cf. H. C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, StBi 102, Paideia, Brescia 1993, 44-52; 110-112; 124-132.

²⁴¹ Cf. W. FOERSTER, «δαίμων», *GLNT II*, 787-789 considera tre aspetti del potere demoniaco: 1. i demoni sono causa della malattia, 2. distruggono e stravolgono l'immagine di Dio che l'uomo porta in sé in virtù della creazione, 3. possiedono una scienza speciale dovuta alla loro natura di spiriti impuri.

²⁴² Aoristo ingressivo (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 331).

²⁴³ W. TRILLING, *Il vero Israele*, 174.

Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου». La sua posizione ne determina il senso dal carattere soteriologico. La città, infatti, è il luogo, dove sono giunti i magi in cerca del nato re dei Giudei (2,1-2). La città ne è stata scossa, rifiutandosi di adeguarsi alla nuova condizione e preferendo continuare sotto la dominazione di Erode. Gerusalemme dichiara così la propria indisponibilità al progetto divino di salvezza. Il suo rifiuto sarà consumato, quando Gesù vi porta a termine l'opera della salvezza mediante la propria passione e risurrezione. La città reagisce come se fosse stata scossa da un terremoto, rilevando la sua resistenza a seguire il Salvatore nella sua vittoria sulla morte (cf. 21,10)²⁴⁴. Con il suo rifiuto Gerusalemme è al centro del male, che prende forma nelle numerose malattie, di cui sono succubi le popolazioni. Tuttavia l'inserimento della Galilea, come regione alla pari delle altre, è memoria delle opere di salvezza di Gesù, che ha scelto di dimorare in Cafarnao per essere luce alle popolazioni, che giacciono nelle tenebre della morte (cf. 4,15-16) e del peccato.

In questa pericope il verbo «θεραπεύω» appare due volte: nel sommario d'attività (4,23), mediante il modo del participio indica una qualità di Gesù, e, mediante l'aoristo (4,24c), stabilisce il momento concreto dell'effettiva guarigione. La struttura del periodo, nella forma del parallelismo, riconosce nella Galilea «il popolo: ἐν τῷ λαῷ» (4,23), per il quale Gesù esercita il ministero di salvezza. Benché il termine designi Israele, nel contesto si riferisce alla popolazione della Galilea, in quanto popolo di Dio²⁴⁵. La forma dell'aoristo, tuttavia, concretizza la capacità terapeutica di Gesù a favore delle popolazioni della Siria e delle altre regioni, nominate con la Galilea nel v. 4,25. In favore di questo «popolo» composito, i cui membri si espandono oltre Israele²⁴⁶, Gesù guarisce tutti i sofferenti.

Dal testo si possono trarre le seguenti osservazioni:

²⁴⁴ Cf. G. BORNKAMM, «σεῖω», *GLNT* XII, 16: il terremoto indica «l'irruzione del vincitore divino nel mondo dei morti». Per Gerusalemme il racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù è racchiuso da questo verbo (21,10; 27,51b). Il rifiuto di riconoscere la signoria di Gesù lascia la città nella morte con la possibilità di convertirsi alla predicazione dei discepoli (cf. 27,64b).

²⁴⁵ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 279.

²⁴⁶ Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund*, 211-212 riconosce il senso ambivalente del termine: «Dabei reichen die Meinungen vom eindeutig jüdischen Verständnis über ambivalentes, unentschlossenes Verhalten bis zur eindeutig christlichen Interpretation».



STUDI E ATTUALITÀ

a. Nel sommario la Galilea mantiene la propria identità geografica di regione d'Israele. La sua popolazione, definita con il termine «λαός», è soggetta alle tenebre e alla morte²⁴⁷ come le altre popolazioni. Associata a loro, forma *il popolo*, che Gesù guarisce con il proprio ministero di salvezza fino a donare la vita nella sua passione.

b. Il genere letterario del sommario interpreta la regione della Galilea come dimora del popolo di Dio (cf. anche 4,16), riferito tradizionalmente a Israele ma che la narrazione matteana rinnova di senso, intendendolo riferito al popolo, che Gesù salva dai suoi peccati (cf. 1,21).

c. I membri di tale popolo sono le «folle»²⁴⁸ delle regioni multietniche, composte di israeliti e pagani, e nelle quali è compresa anche la popolazione della Galilea, destituita del rango di «popolo»²⁴⁹. Matteo non segue Mc 3,8 ma costruisce un proprio quadro geografico, che corrisponde «all'Israele biblico» con il suo centro in Gerusalemme. La presenza della Siria, tuttavia, inserisce nella visuale israelitica il cuneo delle genti in sintonia con la posizione geografica e con il senso profetico della Galilea delle genti (4,15)²⁵⁰.

Si può dedurre che il termine «λαός» nel sommario 4,23 viene messo in relazione con Gesù, inviato per la salvezza di un *popolo* composto di popolazioni ebraiche e pagane. *Le folle* stesse sono un nuovo soggetto valido per la loro pluralità ed eterogeneità, che solo Gesù può comporre in unità di popolo. La Galilea assume la connotazione di essere il luogo della salvezza, in cui convergono quanti sono succubi delle malattie. Le folle, da qualunque regione provengano, formano *il popolo*, che Gesù guarisce.

L'uso del verbo «θεραπεύω» nella pericope 4,23-25 si conforma al ministero itinerante di Gesù, i cui benefici si compiono a favore d'Israele e delle popolazioni gentili. La sua parola annunzia la sovranità di Dio, che si manifesta nel liberare l'umanità da ogni potere nocivo. L'a-

²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 85 non vi è opposizione tra i due gruppi sociali ma si tratta dello stesso soggetto.

²⁴⁸ Il termine significa: 1. *folle*: pubblico, classe popolare in opposizione alla classe dirigente; 2. *truppa*; 3. *moltitudine*. Cf. R. MEYER, “ὄχλος”, *GLNT IX*, 78-84.

²⁴⁹ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 280.

²⁵⁰ Cf. M. QUESNEL, *Jésus-Christ*, 161 riconosce che i nomi delle regioni giudaiche sono indicativi di caratteri superiori alle determinazioni geografiche. In particolare «la Galilée y tient la place d'un espace symbolique, illustration du refus d'Israël et de l'ouverture de l'Évangile aux païens».

zione terapeutica di Gesù realizza in modo parziale e velato quel senso soteriologico a lei proprio, che sarà pienamente e pubblicamente espresso nella sua morte e risurrezione.

4.2.2. *Le guarigioni mediante la parola: 8,5-13*

Un ulteriore elemento alla comprensione del verbo «θεραπεύω» proviene dalla guarigione del figlio/servo²⁵¹ del centurione (8,5.13). È il secondo miracolo della prima triade²⁵² e fa parte della tradizione Q. All'ingresso di Cafarnaon un centurione incontra Gesù e lo implora per il figlio/servo paralitico, che soffre fino allo spasimo. Il racconto mattea-no abbrevia la versione di QLc7,1-10²⁵³ e vi interviene corredandola del vocabolario sulla malattia: il verbo «βασανίζω» (8,6) per indicare il dolore e «θεραπεύω» (8,7)²⁵⁴ per la capacità di Gesù di guarire. Vi è un confronto fra Gesù e il centurione pagano, che diviene, «a motivo della sua fede, il modello e il prototipo di quei credenti che non provengono dal mondo giudaico»²⁵⁵. La fonte generatrice del dialogo²⁵⁶ è la coscienza di autorità, che il centurione attribuisce a Gesù a partire dalla propria esperienza militare. Ne fa riscontro il termine Κύριε, con il quale gli si rivolge per ben due volte (8,6.8). Gesù imposta la propria risposta sulla fede del centurione. J. Schmid osserva: «L'accento della narrazione non cade propriamente sul prodigio della guarigione, ma sulla fede del centurione pagano»²⁵⁷. È questa la linea di lettura dell'episodio, che manifesta anche il modo con cui si compie la guarigione: essa avviene mediante la parola (8,8//QLc 7,7). È la novità²⁵⁸ della narrazione, che in conformità alla mentalità del centurione manifesta l'im-

²⁵¹ In Lc 7,2 si usa il sostantivo «δοῦλος», il cui significato rientra nel campo semantico di «παῖς» (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 974).

²⁵² La composizione della sezione delle opere del Messia si struttura in tre triadi di miracoli (8,1-17; 8,23-9,8; 9,18-34) con relativi intermezzi di vocazioni (8,18-22; 9,9-17).

²⁵³ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 516 afferma che è «l'unico vero e proprio miracolo che compaia in Q».

²⁵⁴ Il passo parallelo di QLc 7,1-10 non lo riporta.

²⁵⁵ S. GRASSO, «Il ciclo dei miracoli (Mt 8-9)», *RiB* 54(2006), 165.

²⁵⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 28 afferma: «In questa storia di miracolo, estremamente circostanziata, [...] è il dialogo a dominare la scena».

²⁵⁷ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 219.

²⁵⁸ Le forme di guarigioni a distanza mediante la parola si trovano nel paganesimo sotto forma di incantesimo, nel giudaismo e nell'ellenismo in relazione alla preghiera (cf. A. ΟΕΡΚΕ, «ἰάομαι», *GLNT* IV, 707-714), che l'uomo pio può esigere da Dio che venga esaudita (cf. H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT* IV, 490-491).



STUDI E ATTUALITÀ

perium di Gesù. Egli aveva già espresso l'utilità e la necessità della propria parola per la vita degli uomini (7,24-27) ma il centurione va oltre la semplice obbedienza e ne coglie la natura: Gesù è il Signore, che ha autorità su ogni potenza, anche su quella che insidia la vita del suo figlio/servo. È questo l'ambito della tradizione d'Israele, i cui membri sono definiti «figli della regalità» (8,12)²⁵⁹, ossia destinati per elezione²⁶⁰ a condividere il più grande dominio sulle potenze avverse alla vita, in quanto appartenenti al Dio della vita. L'espressione matteana è inserita in un contesto escatologico²⁶¹, che riversa sulla fede del centurione i benefici dell'azione di Dio ed acquista il carattere di essere segno del giudizio escatologico. La relazione di fede o non fede in Gesù comporta gli effetti tipici di una decisione per o contro Dio.

La pericope arricchisce l'accezione del verbo «θεραπεύω». Esso si intende riferito in modo specifico alla coscienza di Gesù, che sa di poter guarire. Lo esprime con la certezza dell'assenso (8,7)²⁶² in risposta al centurione. A questo proposito Matteo, intervenendo sul testo (QLc 7,6), mette in risalto la persona di Gesù con il pronome personale in posizione enfatica, il quale è in continuità con la serie dei sette pronomi personali, che indicano in Gesù l'interprete autorevole della Legge (cf. 5,22.28.32.34.39.44). Egli è, quindi, investito di autorità divina, in sintonia con il legame narrativo, che unisce la sezione della parola con quella delle opere (cf. 5,1-9,34). Il pronome personale (ἐγώ) è seguito dal riferimento diretto al centurione nella sua dignità e autorità militare, ma del tutto inadeguata, per intervenire sulla malattia del proprio figlio/servo. A questo livello di autorità si stabilisce il confronto, che rivela l'autorità universale di Gesù. Egli guarisce al semplice pronunciare una parola (cf. Sal 107,20; Sap 16,12).

²⁵⁹ In Mt 13,38 la stessa espressione indica i destinati alla salvezza. Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 130 annota che il contesto originale del *logion* non era noto nella tradizione, poiché in Lc 13,28-29 trova un'altra collocazione. Anche cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 28-29.32.

²⁶⁰ Cf. E. SCHWEIZER, “υἱός”, *GLNT* XIV, 186.

²⁶¹ L'immagine del banchetto escatologico è presente in Is 25,6ss. In Sal 107,3 e nel Terzo Isaia si allude al pellegrinaggio delle nazioni verso Sion per sottoporsi alla Legge del Signore.

²⁶² Da alcuni la risposta di Gesù è intesa come «incertezza» (S. GRASSO, “Il ciclo dei miracoli (Mt 8-9)”, *RivB* 54(2006), 16) o «una domanda attonita» (U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 30). Per la critica a questa posizione cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 107, nota 16 che ritiene la risposta di Gesù come «un acquiescement».

Il verbo «θεραπεύω», inserito redazionalmente nel racconto, esprime la sovranità di Gesù sulla malattia nella professione di fede in lui. L'atto di fede si qualifica come un'azione escatologica, per la quale il centurione anticipa la decisione che l'uomo prende liberamente alla presenza di Dio. In quest'ambito la guarigione è indicativa dell'opera salvifica. H. W. Beyer osserva che «il miracolo non viene avvertito come infrazione del nesso causale che regna in natura – cosa che non rientra affatto nella mentalità neotestamenaria – ma come vittoria nella lotta fra le potenze che si contendono il dominio del cosmo»²⁶³. Il verbo «θεραπεύω» risente del significato escatologico, proponendo nell'effettiva²⁶⁴ azione terapeutica di Gesù l'opera di salvezza, di cui mediante la fede fruiscono gli uomini, a qualunque etnia appartengano.

4.2.3. Gesù si carica delle nostre malattie: 8,16-17

Il breve racconto descrive l'esorcismo e le guarigioni, compiuti da Gesù sul far della sera a Cafarnaò. Della fonte marciiana (cf. Mc 1,32-34) Matteo ritiene soprattutto il riferimento ai demoni, che per la prima volta sono in parallelismo con l'azione terapeutica di Gesù: ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν (Mt 8,16b).

Per Matteo i demoni sono l'origine delle malattie. I malati sono ritenuti, infatti, «posseduti dal demone: δαιμονιζόμενοι»²⁶⁵ (8,16a). Su quest'origine agisce Gesù, sdoppiando l'azione terapeutica nello scacciare il demone²⁶⁶ e nell'eliminare la sofferenza (8,16b). La guarigione esprime la sconfitta dei demoni, che avviene mediante la *parola* (8,16), per la quale Gesù manifesta su di loro l'autorità naturale di chi ha potere di comandare. Solo Matteo tra i sinottici l'ha scritto²⁶⁷ (cf. Mc 1,34b; Lc 4,41). Con la parola Gesù mette ordine nell'universo, facendo valere la regalità di Dio sul potere degli spiriti (10,1; 12,43)²⁶⁸. L'estensio-

²⁶³ H. W. BEYER, «θεραπεύω», *GLNT IV*, 495.

²⁶⁴ In Mt 13,15 si usa per l'unica volta, riferita a Dio (cf. Is 6,10) e nella fattispecie della narrazione a Gesù, la forma verbale «ιάσομαι αὐτούς». Si spiega come uso figurato, presente solo nelle citazioni (cf. A. OEPKE, «ιάσομαι», *GLNT IV*, 695).

²⁶⁵ Cf. W. FOERSTER, «δαίμων», *GLNT II*, 790-791.

²⁶⁶ La stessa struttura si ritrova in Mt 9,32-34; 12,2-24; 15,22.28.

²⁶⁷ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 522 ritiene che Matteo voglia far notare il contrasto con «i complicati accorgimenti ritualistici e magici usati dagli esorcisti del tempo», di cui si ha un esempio in G. FLAVIO, *Ant.* VIII,45-47.

²⁶⁸ F. HAUCK, «ἀκάθαρτος», *GLNT IV*, 1294-1296.



ne²⁶⁹ del suo potere è evidenziata dall'uso redazionale dell'aggettivo indefinito: «molti: πάντας» sofferenti sono condotti da Gesù ed egli li guarisce «tutti: πολλούς»²⁷⁰. La sua è un'autorità incondizionata²⁷¹. Nel verbo «προσφέρω» (cf. 4,24; 9,2.32; 12,22; 14,35; 17,16) non si legge solo un'azione fisica di condurre i malati da Gesù ma un gesto di rispetto, con cui si presenta a chi di diritto ciò che gli compete per dignità²⁷². Gesù è riconosciuto in *sim-patia* con il dolore umano, sulle cui radici interviene per estirparle.

Il parallelismo tra l'esorcismo e le guarigioni offre l'opportunità di considerare le guarigioni come evidenza del potere di Gesù contro l'origine del male. L'intervento pratico di Gesù indica che il regno dei cieli si è fatto vicino (cf. 4,17)²⁷³ nella sua persona e ai suoi benefici partecipano coloro che gli si avvicinano conformemente alla sua natura di Signore, che egli pratica nella forma del Servo di Jhwh. La guarigione fisica diventa nell'uomo forma di liberazione dal male, acquisita mediante Gesù, rivestito di autorità universale.

Il brano profetico (Is 53,4 TM), riportato come adeguata fonte di diritto, diventa «una sorta di chiave di lettura della storia di Gesù»²⁷⁴. Matteo ha tralasciato la descrizione delle sofferenze del Servo di Jhwh e il giudizio negativo, che gli uomini esprimevano sulla sua sorte (cf. Is 54b). Con scelta oculata l'ha ribaltato, privilegiando l'aspetto positivo ed unendo Gesù alla sofferenza degli uomini, considerata anche nel testo profetico nel duplice aspetto di «debolezza / malattia = ἀσθένεια / νόσος»²⁷⁵. La terminologia della malattia è secondaria. Il testo punta a

²⁶⁹ Cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 108.

²⁷⁰ Mc 1,32-34 propone una modalità più relativa: portano «tutti» i malati da Gesù e ne guarisce «molti». Ne risulta che il potere terapeutico di Gesù è soggetto a limiti (cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 153). Meglio intendere il sostantivo indefinito con valore inclusivo (cf. J. MATEOS, F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*, I, 164, nota 34).

²⁷¹ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 153.

²⁷² I magi portano i doni (2,11), si porta un dono a Dio nella liturgia (5,23.24) o secondo la legge di Mosé (8,4), si portano i bambini per essere benedetti (19,13), si porta il tributo (22,19) e i talenti guadagnati (25,20). Cf. K. WEISS, «προσφέρω», *GLNT XIV*, 997-1007.

²⁷³ Cf. C. SPICQ, *Note, GLNT S 4,1*, Paideia, Brescia 1988, 314: «Col verbo al perfetto indicativo è lecito pensare ad una prossimità quanto mai vicina ed ad una imminenza temporale immediata (J. Schlosser), perfino ad una presenza: «È qui»; infatti il momento della venuta corrisponde all'inizio, reale, del ministero di Gesù. Il regno di Dio, quindi, è arrivato già adesso».

²⁷⁴ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 36.

²⁷⁵ Per la relazione tra il testo profetico e quello matteoano cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 112-115.

spiegare come il Servo possa guarire gli uomini. È una particolare interpretazione di Matteo²⁷⁶, perché nel canto «non viene attribuita nessuna attività terapeutica»²⁷⁷, che invece è posta al centro dell'attenzione mediante i due verbi «λαμβάνω / βαστάζω = prendere²⁷⁸ / sollevare²⁷⁹». Componendo insieme il gesto della guarigione, ne indicano nel Servo di Jhwh la causa benefica: con scelta personale toglie le malattie degli uomini, divenendo egli stesso luogo, dove possono sprigionare tutta la loro virulenza. Lo rileva il pronome personale «αυτός» (8,17b) in posizione enfatica e carico di forza evocativa, per la quale Gesù assume il carico della sofferenza umana, in conformità con la volontà di Dio, indicata dall'introduzione della profezia di compimento²⁸⁰. La sua capacità terapeutica è un intervento della regalità di Dio nel tempo escatologico della salvezza.

Matteo non sta parlando della storia del passato. La citazione profetica comporta la ripresa del pronome di prima persona plurale: τὰς ἀσθενείας ἡμῶν. Lo spettro della malattia e dell'azione taumaturgica di Gesù giunge fino ai lettori del vangelo. Lo sconfinamento, già presente sotto altri aspetti, punta all'universalizzazione del potere terapeutico, coerente con la missione, esplicitata nel suo nome personale «Dio-connoi: Ἐμμανουήλ» (1,23), in relazione alla salvezza del suo popolo.

In questo contesto il verbo «θεραπεύω» indica il modo dell'azione terapeutica di Gesù. Confrontandosi con la potenza demoniaca, egli elimina la causa delle malattie e di ogni antagonismo contro la vita dell'uomo. Ne hanno coscienza i membri della comunità cristiana, che riconoscono in lui Dio, che agisce mediante la proclamazione della parola e il relativo ascolto da parte del fedele, e nell'osservanza di quanto Gesù ha ordinato di osservare. Ciò permette a Gesù di farsi carico delle sofferenze umane, che estingue con la propria passione e risurrezione²⁸¹.

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 9 rileva in Matteo il fenomeno della re-enunciazione delle citazioni: «Les énoncés cités, tels qu'ils apparaissent en Mt, témoignent d'un écart par rapport à leur énoncé "original". La réénonciation mt de la parole prophétique atteste, donc, un double travail d'interprétation: celui de l'énoncé d'origine et éventuellement de son contexte, celui du récit de la vie de Jésus que Mt met en relation avec l'énoncé cité».

²⁷⁷ S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 232.

²⁷⁸ Cf. G. DELLING, «λαμβάνω», GLNT VI, 24.

²⁷⁹ Cf. F. BÜCHSEL, «βαστάζω», GLNT II, 215-218.

²⁸⁰ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 213-224.

²⁸¹ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 153 definisce questi due versetti «un concentrato impressionante di teologia messianica».



Sintesi

Le guarigioni sono l'aspetto effettivo della personalità di Gesù, per il quale l'insegnamento e l'annuncio manifestano la natura salvifica della sua parola. Le guarigioni o i casi di esorcismo (cf. Mt 7,22; 8,16-17; 9,33.34; 10,1.8; 12,24.27.28; 17,19) avvengono sia nelle sinagoge o nel tempio (cf. Mt 12,10; 21,14) che in altri luoghi non collegati al culto ebraico (cf. Mt 4,24; 8,7.16; 15,30; 17,18; 19,2). Sono segno della fede in Gesù, che guarisce, anche a distanza, con la propria parola. Nonostante la loro straordinarietà, i miracoli di guarigione²⁸² sono soggetti a interpretazioni erronee tanto da far pensare che Gesù agisca in nome del demonio (cf. 12,22-32). La guarigione suppone sempre un tempo, in cui Gesù abbia insegnato o proclamato il vangelo della regalità divina e vi si abbia risposto con fede. Questo dato è confortato dalla presentazione delle tre caratteristiche della sua personalità, tra le quali la guarigione segue il ministero della predicazione (cf. 4,23; 9,35).

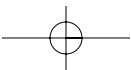
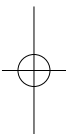
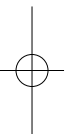
Il potere di guarire è inscritto in un contesto di autorità simile a quella esercitata nell'insegnamento: Gesù, infatti, viene presentato seduto ed attorniato da malati di ogni genere (cf. 15,29). L'immagine comunica la sovranità nell'opera della salvezza, che l'evento della passione e risurrezione rivela come liberazione dell'uomo da ogni male. La modalità d'agire è quella del Servo di Jhwh (12,17-21), che nella propria persona sottopone il potere del male alla potente azione salvifica di Dio, indicando in essa la venuta del suo regno.

In questo capitolo si è scomposto il v. 9,35 seguendone la struttura, designata dai verbi. La proposizione principale delinea il ministero di Gesù nella forma dell'itineranza ed intesa come il modo adeguato, perché Gesù sia presente in mezzo al suo popolo. Gli orizzonti dell'itineranza si estendono ad una regione sconfinata, contribuendo a creare un contesto di senso generale, del tutto confacente con la natura del brano, che rifugge dalla storicizzazione di fatti e persone contingenti, e si presta a caratterizzare il comportamento di Gesù come espressivo della sua personalità. Il Gesù itinerante, che insegna, annunzia e guarisce, porta a termine la missione di salvezza per Israele e per le genti.

²⁸² Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. 1. Gli inizi, 2^a ed., Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 57-66.

Questa prospettiva incide sulla continuità della narrazione. L'inclusione, infatti, oltre a chiudere la presentazione di Gesù Messia della parola e delle opere, introduce il discorso per la missione dei discepoli. Non sono abilitati alla missione per meriti propri ma per ricevere «autorità» (10,1), che comunica loro i carismi del maestro. Nel volger della storia la missione salvifica sarà una e unica: quella di Gesù, che si diffonde tra le genti della terra e nel tempo della storia mediante la collaborazione dei discepoli.

Il testo dell'unità letteraria, prefazione del discorso per la missione si rende punto di riferimento per tutti i discepoli di Gesù e fornisce gli elementi per discernere le caratteristiche di quanti collaborano con lui nell'opera della salvezza.



CAPITOLO QUARTO

LE FOLLE E LA COMPASSIONE DI GESÙ
(MT 9,36)

Introduzione

La relazione fra Gesù e le folle forma l'oggetto del secondo periodo dell'unità letteraria. Esso rivela gli effetti provocati dalla visione delle folle, incontrate nell'itineranza. Ha in comune con il sommario (cf. 9,35) il soggetto principale, essendovi unito mediante la congiunzione «δέ». Dal sommario, tuttavia, si distingue per la tematica, che passa da una visione esteriore del ministero di Gesù alla considerazione delle sue motivazioni.

Il testo è il seguente:

<p>9,36 ιδῶν δὲ τοὺς ὄχλους, ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσकुλμένοι καὶ ἔρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.</p>	<p>Vedendo le folle, si commosse di loro, perché erano angariate e prostrate come pecore che non hanno pastore.</p>
--	--

1. Il testo

Il periodo è composto di una proposizione reggente, di una circostanziale e di una causativa. La congiunzione «δέ», che normalmente ha valore avversativo, in questo caso assolve la funzione di particella di transizione¹, creando una successione narrativa² così che la proposizione temporale (= ἰδῶν δέ), di origine redazionale³ (cf. 5,1), comporta un'azione concomitante con la proposizione reggente. Le folle (= τοὺς ὄχλους) sono la causa della compassione di Gesù. I verbi della proposizione reggente e causale⁴ provengono materialmente dalla fonte mar-

¹ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 447, 1.f.; anche M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 467.

² Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 25.

³ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 106-107; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 582-585. La stessa composizione è presente in Mt 5x; Mc 3x; Lc 7x: T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae for Matthean Discourse", *CBQ* 44(1982), 427.

⁴ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 946-949 con valore causale.



ciana (Mc 6,34b). Inserendoli nel proprio racconto, configurato a una visione più generale, Matteo li svincola dall'evento particolare, nel quale erano posti.

I due predicati nominali (= ἔσκυλμένοι καὶ ἔρριμμένοι) sono di origine redazionale e, così composti, costituiscono un *hapax* nella letteratura biblica. Riferiti alla situazione delle folle, la rendono oltremodo critica. Il secondo predicato (= ἔρριμμένοι) è prolungato dalla metafora, rilevata dalla particella comparativa «ὡσεὶ»⁵ (3,16; 14,21), e paragona l'insieme delle folle a *pecore senza pastore*. L'immagine privilegia l'individualità e, applicata alle folle, prende in considerazione le singole persone⁶.

Il versetto crea uno stacco: le folle sono considerate in un'attitudine inedita rispetto al racconto precedente, dove avevano svolto «un ruolo essenziale, quasi di coro che conferma le gesta e le parole di Gesù con la gioia, l'ammirazione, lo stupore e il timore»⁷. Ora manifestano la propria sofferenza, da cui nasce una nuova relazione con Gesù e con i suoi discepoli. In tal senso «il v. 36 contiene una prima indicazione dell'intenzione matteana di porre un parallelismo tra l'attività di Gesù e la missione dei discepoli»⁸.

1.1. Elaborazione della fonte marciana

Gli elementi linguistici, ad eccezione dei due predicati nominali, provengono dal racconto della moltiplicazione dei pani secondo la redazione marciana. Non è una ripresa pedissequa ma la rilettura del testo: una glossa⁹, che trasforma la fonte marciana, «considerata autorità

⁵ Presente in Mt 3x; Mc 1x; Lc 8x. Molto più frequente è la particella «ὡς»: Mt 40x; Mc 22x; Lc 51x. Le due particelle comparative hanno lo stesso senso. Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1495-1496. Per P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 141 la particella ha senso dichiarativo. Tuttavia anche H. PREISKER, S. SCHULZ, «πρόβατον», *GLNT XI*, 194 ritengono la particella modale «ὡς» nella funzione di introdurre una metafora.

⁶ Il termine singolare «ποίμνη» si riferisce ad una visione globale d'Israele e all'insieme dei discepoli di Gesù (26,31: *hapax*), considerando che la guida e la protezione del pastore si estende a tutto il gregge (cf. J. JEREMIAS, «ποίμνη», *GLNT X*, 1227-1236).

⁷ Cf. R. MEYER, «ὄχλος», *GLNT IX*, 79.

⁸ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 504; cf. F. MARTIN, «The Image of Shepherd», *ScEs* 27(1975), 274.

⁹ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 19-25 rileva una serie d'interventi matteani sul testo di Marco: trascrizione, omissione, abbreviazione, duplicazione e espansione. Osserva che è una metodologia attestata nelle Cronache, che sono una rilettura di Samuele e dei Re.

tiva se non già canonica»¹⁰, secondo le esigenze della visione teologica di Matteo. Infatti, quando racconta l'episodio della prima moltiplicazione dei pani, non ritiene più utile riprendere la metafora delle pecore (cf. Mc 6,34/Mt 14,14) ma inserisce lo specifico della propria prospettiva, ossia la cura dei malati invece dell'istruzione alle folle¹¹. Evidentemente la simbologia pastorale serviva per delucidare il ruolo di Gesù e dei discepoli nell'ambito della missione. Essa comporta una «caratterizzazione generale»¹² e stabilisce dei parametri, che rendono i discepoli conformi allo spirito di Gesù e prolungano, nel tempo della Chiesa, la sua compassione verso le folle di tutti i popoli. Per meglio valutare le caratteristiche della versione matteana raccolgo le due versioni nel seguente prospetto:

<p>Mt 9,36 ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους, ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. </p>	<p>Mc 6,34 (καὶ ἐξελθὼν) εἶδεν πολλὸν ὄχλον, (καὶ) ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, (καὶ) ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.</p>
--	---

Matteo interviene sulla fonte marciiana nel modo seguente:

a. evita le coordinate del racconto e omette la proposizione circostanziale, per creare una situazione non identificabile in un evento particolare e slegarla da ogni informazione locale così da inserire il testo nella trama della narrazione;

b. conserva il verbo «ὁράω», trasformandone l'aoristo nel participio circostanziale¹³. L'atto del vedere diviene la condizione, che causa l'azione della proposizione reggente. L'aggancio al testo sull'itineranza è assicurato mediante la congiunzione in un sistema di raccordo narrativo, familiare allo stile matteano: «ἰδὼν δὲ» (3,7; 5,1; 8,18; 27,24);

¹⁰ *Ibidem*, 19.

¹¹ Il testo della prima moltiplicazione dei pani:

<p>Mt 14,14: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολλὸν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν</p>	<p>Mc 6,34: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολλὸν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.</p>
---	---

¹² J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 232.

¹³ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 411; 417-418.



STUDI E ATTUALITÀ

c. trasforma il complemento diretto: «πολὸν ὄχλον», riferito alla folla giunta sul posto dove stava Gesù, nella forma del plurale: «τοὺς ὄχλους». Non si allude più a un gruppo particolare ma si ricalca il carattere generale dei luoghi dell'itineranza (cf. 9,35), dando vita nelle «folle» ad un personaggio narrativo;

d. conserva l'espressione verbale «ἐσπλαγχνίσθη» e la rende unica proposizione principale reggente, convogliandovi l'attenzione narrativa e facendola divenire la chiave ermeneutica della nuova pericope;

e. sostituisce la reggenza del verbo principale, preferendovi il complemento indiretto retto dalla nuova preposizione «περί», seguita dal genitivo¹⁴, accentuando l'attenzione sulle persone¹⁵ piuttosto che ritenerle solo in modo funzionale la causa¹⁶ della reazione emotiva;

f. mantiene invariata la proposizione dichiarativa con il complemento di modo, pur sostituendo la particella modale «ὥς» con l'equivalente «ὡσεί»;

g. pone due nuovi predicati di origine redazionale: «ἐσκυλμένοι καὶ ἔρριμμένοι» quali indici qualificativi della condizione delle folle.

Intervenendo sulla fonte marciiana, Matteo ne muta sostanzialmente il genere letterario. Passa dal genere letterario della narrazione a quello della prefazione e coglie l'occasione per indicare come egli intenda il rapporto fra Gesù e i discepoli nei riguardi delle folle. È la prima volta che esse sono presentate senza indugiare sulla loro reazione rispetto alla parola e all'azione di Gesù (cf. 7,28; 9,33). Attirano lo sguardo di Gesù come avvenne al discorso sul monte (cf. 5,1), dove occupavano una posizione secondaria rispetto ai discepoli. Qui rivendicano una priorità tanto da essere causa e contesto dell'azione di Gesù. Sfuggono alla contingenza di un evento particolare ed acquisiscono il carattere di personaggio narrativo, che la prefazione¹⁷ accresce d'importanza. Nella nuova caratterizzazione Gesù non interviene direttamente su di loro ma interviene con la parola, rivolta ai discepoli (9,37-38), e con il dono, che loro fa, della propria autorità (10,1). Coinvolgendo i disce-

¹⁴ La frequenza nei sinottici della forma περί+ gen.: Mt 20x; Mc 13x; Lc 40x (U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 85).

¹⁵ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 229, nota 5.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, § 233; F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 472-478.

¹⁷ Cf. T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 427-428 ritiene che questo versetto sia un segno strutturale dell'introduzione al discorso missionario.

poli nel ministero verso le folle, rende la propria compassione e il comando della preghiera al signore della messe, sorgente della loro missione in continuità con la propria. La continuità di missione è peculiare di Matteo, anche se conserva la successione della narrativa marciiana, dove l'elezione dei dodici precede il loro invio¹⁸. Crea, però, un contesto nuovo: «egli vuole assolutamente che il discorso ai discepoli venga immediatamente dopo il ciclo delle opere di Gesù (Mt 8-9)»¹⁹. L'elaborazione redazionale della prefazione ha prodotto una distinzione inattesa: i discepoli, che avevano ascoltato con le folle l'insegnamento di Gesù, ora ne sono separati e sono uniti, invece, più strettamente a Gesù. Unendo tematicamente e letterariamente il suo ministero alla missione dei discepoli, Matteo fa capire che la comunità cristiana²⁰ non è separata da Gesù. Egli, infatti, mediante i discepoli agisce nell'unica missione, che manifesta la sua compassione verso le folle di tutti i popoli.

2. Lo sguardo di Gesù

Il narratore passa dal ministero itinerante di Gesù alla visione delle folle: è uno sguardo ravvicinato sugli abitanti delle città e dei villaggi. La proposizione «ἰδὼν δὲ» funziona come raccordo narrativo. La sua formulazione è presente altre 5 volte nel vangelo (Mt 3,7; 5,1; 8,18; 9,36; 27,24): tre volte nei riguardi di Gesù mentre osserva le folle (5,1; 8,18; 9,36), una volta nei riguardi di Giovanni Battista quando si rivolge a coloro che si fanno battezzare (Mt 3,7) ed una volta nei riguardi di Pilato durante il processo a Gesù (Mt 27,24). Nei casi riferiti a Gesù la proposizione si accompagna all'insegnamento (5,1) e all'enunciazione delle esigenze per il discepolato (8,18)²¹. Solo in Mt 9,36 dà luogo alla manifestazione di un sentimento. Esso focalizza la natura delle folle e sottolinea che il ministero di Gesù è manifestazione d'intimo amore per

¹⁸ In Mc 3,13-15 l'elezione e l'invio dei dodici avvengono sul monte senza essere seguiti dalle ammonizioni per la missione (cf. Mc 6,8-11).

¹⁹ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 106.

²⁰ Cf. *Ibidem*, 104-105 indica la prospettiva a lungo termine del discorso: «Che nel complesso del vangelo di Matteo il discorso non abbia conseguenze immediate, ma, per così dire, sia pronunciato “dal balcone”, sta a indicare che esso intende essere rilevante ben oltre la situazione – unica – di allora».

²¹ Cf. W. CARTER, “The Crowds in Matthew’s Gospel”, *CBQ* 55(1993), 59. I discepoli si distinguono dalle folle anche per essere «di poca fede = ὀλιγόπιστοι» (6,30; 8,26; 16,8).



STUDI E ATTUALITÀ

loro, per lasciare ai discepoli una memoria per la loro condotta verso le persone, che incontreranno durante la loro missione.

Rispetto all'esperienza di Giovanni Battista (cf. 3,7), le folle, viste da Gesù, sono ignare della propria condizione. Se il Battista poteva suggerire un comportamento adeguato per la conversione a coloro che lo ascoltavano, Gesù non può esigere nulla dalle folle. Il loro futuro dipende dalla sua iniziativa. Reagendo alla loro condizione, ne ha già avviata la riabilitazione. Infatti, la manifestazione dei sentimenti di Gesù non si restringe all'emotività ma ne mette in luce «l'attitudine messianica»²². Egli si dispone a salvarle secondo il fine della propria missione. La novità della sua reazione è il coinvolgimento dei discepoli, segnando uno spartiacque. In senso retrospettivo la manifestazione del Messia della parola e dell'azione trova le proprie radici nella compassione di Gesù, e in senso prospettivo è dalla sua compassione che sorge la missione dei discepoli.

Il campo semantico della radice verbale «ὄράω» è molto ampio e «i singoli verbi di vedere non sono certamente soltanto sinonimi puri e semplici, ma indicano varie forme del vedere o ne mettono in rilievo aspetti particolari»²³. In Mt 9,36 il verbo propone un'occasione per valutare²⁴ la condizione morale delle folle²⁵, osservandone le profonde aspirazioni rispetto alla missione salvifica. È la ragione per cui Gesù è il soggetto principale di tutta l'unità letteraria e l'inizio di un nuovo sviluppo narrativo, che coinvolge i suoi discepoli.

La compassione di Gesù per le folle ha un antecedente nello sguardo di Jhwh²⁶ sulle sofferenze d'Israele in Egitto (cf. Es 3,7). Lo sguardo di Jhwh e lo sguardo di Gesù hanno per oggetto la sofferenza delle persone e la volontà di mettere in atto per loro un progetto di salvezza. Coincide anche il modo d'intervento, che si realizza nella chiamata di Mosè a guidare il popolo d'Israele (cf. Es 3,10) e, da parte di Gesù, nella chiamata dei discepoli a dividerne la missione della predicazione

²² A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006, 17.

²³ W. MICHAELIS, «ὄράω», *GLNT VIII*, 886-887.

²⁴ Il verbo «ὄράω» comprende la visione ricettiva «vedere» e la visione attiva «osservare» (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 925-929).

²⁵ In due casi la forma verbale «ὄράω» indica la visione interiore della fede (9,2) e dei pensieri (9,4).

²⁶ Cf. G. DE VIRGILIO, «Il *Rogate* biblico nella prospettiva della teologia spirituale: un percorso di teologia neotestamentaria», *SiRog* 31(2010)104, 31-32.

(cf. Mt 10,1; 10,5.16). Il parallelismo dei due interventi evidenzia che per Gesù si tratta di una continuità nella storia della salvezza, protesa verso la sua conclusione mediante il suo ministero e la missione dei discepoli.

La compassione diviene l'elemento discriminante per l'intervento a favore delle folle. Mosè, uniformandosi alla vista (cf. Es 2,24; 3,7) e all'ascolto (cf. Es 2,25; 3,7)²⁷, che Dio ebbe sulla sofferenza d'Israele, ne divenne strumento di liberazione. Nella visione delle folle lo sguardo di Gesù raggiunge l'apice della sua *condiscendenza*. Dai sensi esterni dell'ascolto e della vista, si passa all'evidenza di una compassione, nella quale confluisce la tenerezza di Dio (cf. Es 3,9). A questo livello di conoscenza e percezione interiore sono chiamati i discepoli, per fare discepoli di Gesù le nazioni, della cui sofferenza saranno testimoni.

3. Le folle

L'introduzione al discorso scioglie l'unità letteraria dal ritmo narrativo e la pone in una prospettiva generale, per cui cessano i riferimenti a eventi particolari e i personaggi sono considerati nelle loro tipiche caratteristiche. In questo contesto il sostantivo «τοὺς ὄχλους» (Mt 9,36) si riferisce *ad sensum*, ma non sintatticamente, agli abitanti delle città e dei villaggi dell'itineranza. La metafora pastorale delle «pecore senza pastore» (9,36c) ne delinea lo stato di passività in discordanza con l'entusiasmo, che le folle avevano manifestato in occasione delle guarigioni e in occasione, anche, delle loro intuizioni, suscitate da tali eventi ed elaborate nel contesto delle potenti azioni, che Jhwh aveva operato nel corso della storia d'Israele (cf. 9,33)²⁸. Le folle sono sprovviste di ogni vitalità, isolate nella loro solitudine e inezia. Secondo la giusta considerazione di M. J. Wilkins²⁹, sono intese come «oggetto del ministero di

²⁷ I due verbi «ascoltare e vedere» sono da ritenere l'espressione della conoscenza, che Jhwh ha della condizione del suo popolo.

²⁸ Cf. G. BERTRAM, «θαῦμα», *GLNT IV*, 241: «L'estensore del documento, come anche l'evangelista non sono interessati a descrivere cronachisticamente le reazioni psichiche della gente di fronte a Gesù, bensì introducono la nozione dello stupore per alludere al senso profondo dell'evento».

²⁹ M. J. WILKINS, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel. As reflected in use of the Term Μαθητής*, SNT 59, E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988, 138: «object of Jesus' ministry through the μαθηταί».



STUDI E ATTUALITÀ

Gesù mediante i discepoli», nel duplice senso: sia come obiettivo di un intervento sia perché essenzialmente bisognose dell'opera di Gesù e dei discepoli.

Il genere letterario della prefazione e la natura dell'unità letteraria non permettono di trovare un altro brano simile nella letteratura evangelica. Il sostantivo «le folle» non collima con la raffigurazione concettuale dei termini omologhi e non corrisponde a nessun altro gruppo di persone nel vangelo. Il sostantivo, infatti, non è in successione terminologica come nella coppia «ὄχλοι/λαός» (27,24.25), né è corredato dall'aggettivo indefinito «πολύς/πάς» (4,25; 8,1; 12,[15].23; 13,2; 14,14; 15,30; 19,2; 20,29; 21,8; 26,47), né è qualificato da una specifica azione di gruppo, informato sugli spostamenti di Gesù e dei discepoli (14,13), o di persone che deridono la proposta di Gesù (9,24) o entrano in Gerusalemme al suo seguito (21,9) o si identificano per iniziative particolari come quella di riunirsi davanti al palazzo di Pilato (27,15.24).

Il sostantivo è, comunque, tra i vocaboli preferiti di Matteo³⁰. Fra i sinottici lo impiega più frequentemente (Mt 50v; Mc 38v; Lc 41v), preferendone la forma plurale (33/50 rispetto a 1/38 in Marco e 16/41 in Luca). Nelle pericopi, dove i sinottici usano il sostantivo, Matteo non interviene sul testo ma lo riprende adattandolo alle esigenze della sintassi (cf. Mt 11,7; 12,23; 4.13; 19,2). Frequentemente egli usa la forma del plurale là dove i sinottici usano il singolare (cf. 12,15.46; 13,2a; 14,15.19b.22; 15,36; 21,46; 23,1; 27,20), soprattutto nelle pericopi del materiale speciale (cf. 4,25; 5,1; 8,1.18; 9,36; 13,36; 15,30)³¹.

Pur essendo rilevante la presenza delle folle nel vangelo di Matteo, non vi è ancora un consenso sull'interpretazione del loro ruolo e delle loro caratteristiche. In questi ultimi trent'anni due studiosi vi hanno dedicato un'attenzione particolare, seppur con una diversa metodologia. Sono T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae for Matthean Discourse", *CBQ* 44(1982), 415-430 e W. CARTER, "The Crowds in Matthew's Gospel", *CBQ* 55(1993), 54-67.

W. Carter identifica il carattere dalle folle secondo il metodo della critica letteraria, considerando la posizione del «lettore implicito con-

³⁰ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 84.

³¹ Classificazione tratta da T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 426.

testuale» (*contextualized implied reader*)³². Rileva che il disaccordo interpretativo sul ruolo delle folle è falsificato dall'attribuire loro «un ruolo unico»³³. Ciò è inadeguato per la varietà di accezioni e per l'ambivalenza dei ruoli, che le folle sostengono. Risultano, quindi, limitative le definizioni proposte più frequentemente: gruppi di sostenitori (*applauding backdrop*, G. Strecker 1962), gruppi favorevoli a Gesù (S. Van Tilborg 1972), membri laici della comunità cristiana serviti dai loro responsabili (P. Minear 1974, F. Beare 1981, R. Gundry 1982), figura narrativa simile al *coro greco* con poco o nessun significato teologico (R. Guelich 1982), «tipo neutro» (= *flat*) ossia persone prive della fede dei discepoli e dell'ostilità delle guide giudaiche (J. D. Kingsbury 1986) o persone che potrebbero divenire discepoli oppure unirsi ai capi del popolo (M. J. Wilkins 1988), ed infine potenziali discepoli (U. Luz 1989)³⁴.

L'uso del sostantivo – ricorda W. Carter – non si adatta a una definizione univoca, poiché comprende una pluralità di situazioni, che ne variano il senso. Infatti, è impiegato in situazioni, che indicano l'apertura delle folle al ministero di Gesù e allo stesso tempo la loro incapacità a comprenderlo o a corrisponderne alle attese³⁵. Per la loro funzione letteraria, nei riguardi del lettore, le folle sono un modello nell'esercizio della missione e nella formazione al rischio, che essa implica³⁶. Nella prefazione al discorso le folle si dimostrano disposte ad accogliere il ministero di Gesù. Tuttavia si distinguono dai discepoli a causa della distanza, creata dall'incarico della missione. Si distinguono anche dalle loro guide tradizionali, poiché sono raffigurate come *pecore senza pastore*, ossia persone separate dalle proprie guide naturali e prive del loro aiuto. La metafora della messe abbondante indica che il destino escatologico delle folle non è ancora deciso. Esse hanno la possibilità di rispondere positivamente a una missione, che è tuttora aperta³⁷.

Il seguito della mia ricerca potrà mostrare che condivido con l'e-

³² Cf. L'autore impiega il concetto di «authorial audience», sviluppato da P. J. Rabinowitz per indicare un pubblico, che abbia conoscenza storica, culturale e letteraria necessaria per comprendere il testo, scritto per lui.

³³ Cf. W. CARTER, "The Crowds in Matthew's Gospel", *CBQ* 55(1993), 55.

³⁴ Cf. *Ibidem*, 54-55.

³⁵ Cf. *Ibidem*, 60.65.67.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 64-66.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 60-61.



segeta la pluralità dei ruoli delle folle e la loro distinzione dai discepoli, mentre dimostrerà una certa reticenza nell'accogliere nel testo della prefazione *l'apertura della folle a Gesù* (= the crowds' openness to Jesus) e *la loro distinzione dalle guide tradizionali* (= the crowds are also distinguished from their Jewish leaders).

Il secondo studio è una ricerca di T. J. Keegan, interessato a rilevare nel vangelo di Matteo l'inizio strutturale dei cinque classici discorsi³⁸. Nella ricerca considera la posizione seduta di Gesù, come maestro, e la posizione dei discepoli e delle folle³⁹. Osserva che nell'uso del sostantivo «folle» c'è differenza di significato tra il singolare e il plurale. Con la forma plurale si «vuole designare le folle in senso tecnico in vista del ministero di Gesù (e dei suoi discepoli)»⁴⁰. W. D. Davies e D. C. Allison⁴¹ criticano questo orientamento, affermando che non si può attribuire significato teologico alla forma plurale senza riconoscerlo anche nella forma del singolare. Trovano piuttosto consona al significato del sostantivo un riferimento diretto al popolo d'Israele, disperso come pecore senza pastore⁴². Mi sembra che dopo lo studio di W. Carter non ci si possa attardare su un'unica caratterizzazione delle folle. Anche nelle ammonizioni per la missione il sostantivo non mantiene un riferimento univoco a Israele così come è suggerito nel v. 10,5.

Concordo con lo studio di T. J. Keegan nel ritenere che il sostantivo «οἱ ὄχλοι» nei vv. 4,25; 9,36; 13,36 non ha paralleli negli sinottici. Tuttavia ritengo che si imponga la distinzione di senso non solo tra il singolare e il plurale ma anche tra il sostantivo e la sua composizione

³⁸ L'autore accetta la struttura chiastica del vangelo secondo Matteo. La ritiene comprovata dalla propria ricerca. Rispetta il numero classico dei cinque discorsi con le seguenti indicazioni di inizio: 4,23-5,2; 9,36-37; 13,1-3.36-37; 18,1-3; 24,3-4. Né i capp. 11 e 23 né nessun'altra sezione può essere inclusa tra i discorsi maggiori del vangelo (cf. T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 429-430).

³⁹ Cf. *Ibidem*, 417-420; 420-425; 425-428.

⁴⁰ *Ibidem*, 426: «[Matthew] wants to designate the crowds in the technical sense as the object of Jesus' (and his disciples') ministry».

⁴¹ W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 419: «one hesitates to find a theological meaning in the plural that is not present in the singular».

⁴² Cf. *Ibidem*, 419: «The crowd, then, cannot represent the church. They are more than neutral background, more than a Greek chorus. They are presented in a more or less positive light. The crowds fall somewhere in between. This is because they are thought of as being, above all, "the lost sheep of the house of Israel"».

con l'aggettivo indefinito «πᾶς / πολὺς», perché questa costruzione si trova nel materiale proprio di Matteo. La varietà delle funzioni, che il termine «οἱ ὄχλοι» assume nella narrazione, è spiegata da W. Trilling con la seguente immagine: «Come un pittore dipinge un panorama diverso per ogni quadro, così la funzione del “popolo”⁴³ nelle pagine sinottiche è di volta in volta condizionata dallo specifico episodio descritto»⁴⁴. Con una simile osservazione e considerando, soprattutto, la natura redazionale dell'unità letteraria 9,35-10,1 si apre la possibilità di verificare nella narrazione mattea l'uso del sostantivo «folle: οἱ ὄχλοι» e di contestualizzarlo.

3.1. Il sostantivo «οἱ ὄχλοι»

La presenza del sostantivo ha una sua logica nel vangelo. Le folle sono un personaggio, legato alla vita pubblica di Gesù. In effetti, non sono nominate nei racconti dell'infanzia e nella passione sono presenti solo fino alla condanna di Gesù (cf. 27,20). La varietà dei ruoli, che impersonano, passa attraverso l'uso del sostantivo singolare e plurale, attraverso la presenza o meno dell'aggettivo indefinito «πᾶς / πολὺς» e attraverso il contesto narrativo.

L'uso del plurale «οἱ ὄχλοι» nell'unità letteraria esige che se ne verifichi il valore narrativo, perché è la forma più frequente nel vangelo e si trova in passi, dove è necessario valutarne il senso. Il sostantivo singolare, invece, è utilizzato in modo più uniforme. Spesso è presente nei racconti della storia di Gesù, per indicare il gruppo ristretto di persone, che assistono agli eventi (cf. Mt 8,18; 9,23.25; 15,10.31.32.33.35; 17,14; 20,31; 21,8; 27,15.24). Nei riguardi dell'autorità civile e religiosa (cf. Mt 14,5; 21,26) a proposito dell'opinione delle folle su Giovanni come profeta, l'uso del sostantivo singolare offre un indizio per valutarne il senso. Il singolare, in questo caso, designa un gruppo di persone nei confronti di un altro. In particolare considera la popolazione come antagonista della classe politica e religiosa (cf. Mt 14,5; 15,10; 21,26; Mc 12,12; Gv 7,49)⁴⁵. Quando, nello stesso contesto e in forma parallela con l'episodio del Battista, si tratta di esprimere il giudizio su Gesù, per designare le folle Matteo usa il so-

⁴³ Da intendersi nel senso di «ὄχλοι πολλοὶ» come da contesto.

⁴⁴ W. TRILLING, *Il vero Israele*, 97.

⁴⁵ Cf. R. MEYER, “ὄχλος”, *GLNT IX*, 1.c, 69; F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 968.



STUDI E ATTUALITÀ

stantivo plurale (οἱ ὄχλοι: 21,46) contro il singolare della fonte marciiana (cf. Mc 12,12). La differenza d'uso del sostantivo, più che riguardare la quantità delle persone o la pluralità dei gruppi, sta tutta nel valore che il Battista e Gesù assumono nella storia della salvezza. Nel caso di Gesù, il plurale ne denota il rapporto con la popolazione rispetto alla sua missione di salvezza. Il plurale è sempre usato per indicare la differenza d'atteggiamento delle folle e delle guide d'Israele nei riguardi di Gesù: la popolazione accoglie con entusiasmo la sua parola, mentre le guide d'Israele vi cercano un motivo per condannarlo (cf. Mt 12,10.14; 22,15). È già un esempio, che pone in allerta, perché l'uso del singolare e del plurale non corrisponde sempre al rapporto di quantità.

Nel seguente prospetto sono riportati i riferimenti ai brani, in cui è utilizzato il sostantivo «ὄχλος/ ὄχλοι». Dall'uso del singolare e del plurale, dalla composizione con gli aggettivi indefiniti (πολύς / πᾶς) e dall'alternanza delle forme singolari o plurali si può verificare il senso narrativo del sostantivo⁴⁶ così da determinare le caratteristiche della folla e offrire una base per la valutazione del sostantivo plurale nella prefazione al discorso.

⁴⁶ In Matteo il sostantivo viene usato nei seguenti casi: Nom. sing.: 9,25; 20,31; 21,8; gen. sing.: 27,24; dat. sing.: 15,35; 27,15; acc. sing.: 8,18; 9,23; 14,5; 15,10.31.32.33; 17,14; 21,26. Nom. pl.: 7,28; 9,8.33; 14,13; 21,9.11; 22,33; dat. pl.: 1,7; 12,46; 13,34; 14,19; 15,36; 23,1; 26,55; acc. pl.: 5,1; 9,36; 13,36; 14,15.19.22.23; 15,39; 21,46; 27,20; ὄχλος πολύς: 20,29; 26,47; πολλὸν ὄχλον: 14,14; ὄχλοι πολλοὶ: 4,25; 8,1; [12,15]; 13,2; 15,30; 19,2; πᾶς ὁ ὄχλος: 13,2; πάντες οἱ ὄχλοι: 12,23.

La pericope di Mt 9,35-10,1: analisi letteraria e prospettive teologiche

<u>ὄχλος</u> <u>ὄχλος</u>	<u>ὄχλοι</u> <u>πάντες</u>	<u>ὄχλος</u> πολύς	<u>πολλοὶ</u>	<u>πᾶς ὁ</u>
		4,25		
	5,1 7,28			
8,18		8,1		
	9,8			
9,23 9,25	9,33 9,36 11,7			
		[12,15]		
	12,46			12,23
		13,2		
			13,2	
	13,34 13,36			
14,5	14,13			
		14,14		
15,10	14,15.19.19.22.23			
			15,30	
15,31.32.33.35 17,14	15,36.39			
			19,2	
20,31		20,29		
		21,8		
21,26	21,9.11			
	21,46 22,33 23,1 26,55			
		26,47		
27,15				
	27,20			
27,24				



3.1.1. «ὄχλοι»: un termine caratteriale

Le folle compaiono nella narrazione in occasione del ministero di Gesù (cf. 4,25). Ne sono una risposta, che accomuna popolazioni israelitiche e pagane, come quelle della Siria, dove è giunta notizia della sua fama (4,24)⁴⁷. La diffusione, che se ne fa nella regione, è vasta quanto il ministero esercitato in Galilea (εἰς ὅλην τὴν Συρίαν / ἐν ὅλη τῇ Γαλιλαίᾳ). L'indeterminatezza del soggetto nella forma verbale «προσήμεγκαν»⁴⁸ (dalla Siria e/o dalle altre regioni citate?) non ammette differenze: sia l'itineranza che la fama dispongono le popolazioni a seguire Gesù, portando i malati. A ridosso della chiamata dei primi discepoli (4,18-22) anche il movimento delle folle verso Gesù ha il senso di una risposta alla sua chiamata. Intorno a lui si costituiscono due gruppi, decisi a seguirlo: ἠκολούθησαν αὐτῷ (4,20.22/25). Ma non senza distinzioni: il testo pone in enfasi la radicalità dei discepoli e per le folle si limita a segnalare il semplice spostamento da una località all'altra⁴⁹.

Le folle sono gruppi cosmopoliti. Nascono come fenomeno sociale in risposta alla parola e alle opere di Gesù. Sono un'occasione per una scelta indipendente, separando le folle dall'autorità sociale e religiosa. Infatti, prima del ministero di Gesù le folle erano sottintese nel nome della città di Gerusalemme (πᾶσα Ἱεροσόλυμα: 2,3). Nel v. 4,25 il termine «ὁ ὄχλος», invece, ritiene che gli abitanti della regione si siano separati dalle loro rispettive autorità, e designa «un gruppo di persone che si muove disordinatamente»⁵⁰ senza uno scopo prefissato e comune, seguendo ciascuno mete di interesse personale, o senza previa concertazione. Il ministero di Gesù e la diffusione della sua fama creano un cambio di mentalità e danno vita ad un nuovo personaggio, che si stacca dalla condotta tradizionale dell'autorità. Il termine «ὁ ὄχλος» non ha nulla di negativo, anzi vi è in esso una carica di positività⁵¹, la cui natu-

⁴⁷ Matteo impiega due termini per una notizia che si diffonde: «ἡ ἀκοή» (4,23:13,14) per l'ascolto della notizia, «ἡ φήμη» (9,26) come effetto del riportare notizie.

⁴⁸ È un aoristo complessivo. Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 318,1.

⁴⁹ Cf. J. D. KINGSBURY, "The Verb *AKOLOUTHEIN* ("To Follow") AS An Index Of Matthew's View Of His Community", *JBL* 97(1978), 61 ritiene che il senso letterale del verbo, cioè privo di significato metaforico della sequela, si trovi in Mt 4,25; 8,1.10; 12,15; 14,13-14; 19,2; 20,29; 21,9. Le caratteristiche della sequela (p. 58) sono la dedizione personale (*personal commitment*) e il rischio (*cost*).

⁵⁰ R. MEYER, "ὄχλος", *GLNT IX*, 67.

⁵¹ Cf. W. CARTER, "The Crowds", *CBQ* 55(1993), 57.

ra proviene dalla risposta alla predicazione di Gesù (cf. Mt 4,17). Sembra essere questa la ragione della comparsa del termine nella narrazione evangelica. Infatti, esso compare solo in concomitanza con l'evento del ministero di Gesù e designa gruppi di persone, che agiscono in modo personale e indipendente dalle decisioni delle loro guide o autorità.

Il sostantivo plurale, quando è impiegato per la prima volta, è corredato con l'aggettivo indefinito: «ὄχλοι πολλοὶ» (4,25). L'identificazione si riferisce ai gruppi autoctoni della Galilea, della Decapoli, di Gerusalemme, della Giudea e della Perea. L'area geografica corrisponde alla regione, che per Matteo designa «la terra d'Israele» (2,20), territorio della «casa d'Israele» (10,6)⁵². Popolazioni pagane sono frammiste a quelle di tradizione israelita. L'episodio del loro spostamento, secondo la morfologia del racconto, limitato da indicazioni geografiche (cf. Mt 4,23-25), potrebbe considerarsi in sé concluso e, dal punto di vista narrativo, potrebbe ascriversi come un buon risultato della predicazione di Gesù.

La narrazione, tuttavia, continua a riferirsi alle folle e le collega alla sezione del discorso sul monte, mediante la particella congiuntiva «δέ» (5,1), che in questo caso «crea una successione narrativa»⁵³. Le folle si associano a Gesù, che andando verso il monte, tiene conto della loro presenza e rivolge loro lo sguardo, segnalato con la stessa espressione, che si trova in 9,36: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους. Essa include le folle fra i destinatari dell'insegnamento di Gesù e si pone come elemento narrativo per indicare l'inizio di un nuovo episodio⁵⁴.

È da notare che le folle devono la propria segnalazione allo sguardo di Gesù tanto che i discepoli ne sono inconsapevoli e agiscono come se fossero da soli con il loro maestro. Gesù instaura con le folle una relazione, connessa esclusivamente con la propria persona. È l'aspetto fondamentale dell'esistenza delle folle, il cui ruolo coinvolge anche quanti vivono lo stesso rapporto mediante la proclamazione o la lettura del vangelo di Matteo (cf. 24,14; 26,13).

La relazione tra Gesù e le folle permette il cambio di verbalizzazione. Mentre la continuità logica della narrazione esigerebbe la ripresa

⁵² La locuzione riprende l'uso antico (cf. Es 16,31; 2Sam 1,12) di designare il popolo israelita. Cf. O. MICHEL, «οἶκος», *GLNT* VIII, 364-366.

⁵³ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 25.

⁵⁴ Cf. T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 437.



dello stesso soggetto (ὄχλοι πολλοί: 4,25), la presenza di Gesù riconduce le folle a se stesso, proponendosi come centro unificatore della loro esistenza. Le folle non sono più viste nella separazione della loro provenienza ma dipendenti da Gesù e sono, quindi, designate semplicemente con il plurale (Mt 5,1). È un indizio letterario per qualificare un gruppo eterogeneo e composito ma unificato da una causa comune. Scomparsa l'indicazione della quantità, rimane solo l'indicazione «la gente»⁵⁵, che è anche la traduzione possibile del sostantivo plurale. Pur essendo composta di persone di differente provenienza sociale e geografica, essa si compone in un unico gruppo alla presenza di Gesù. Ciò è dovuto alla particolare prospettiva di vedere in questo gruppo, reso unitario dalla persona di Gesù, un elemento narrativo che si pone in modo libero di fronte alla sua missione.

Al termine, lo stesso gruppo di persone (cf. 7,28) reagisce, commentando positivamente la dottrina di Gesù e riconoscendogli un'autorità, che non avverte nei loro scribi⁵⁶. Del resto a nessuno scriba si sarebbe potuto attribuire una dottrina propria, perché per natura della propria condizione ogni scriba si appellava all'autorità dei maestri⁵⁷, trasmettendo le loro sentenze e inserendole nella catena della tradizione⁵⁸.

Il riferimento ai *loro scribi* esprime un'ambivalenza: vi si legge l'appartenenza al mondo, rappresentato dagli scribi, e la distanza⁵⁹ per la mancanza di autorità nel loro insegnamento. Rivela anche che l'origine delle folle è israelita. Esse sono «la cerchia più ampia dei destinatari dell'insegnamento di Gesù»⁶⁰, sono il «popolo d'Israele contemporaneo a Gesù e oggetto del suo ministero»⁶¹. Nel sostantivo, così in-

⁵⁵ Cf. R. MEYER, "ὄχλος", *GLNT IX*, A 3,71; F.ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 2 a, 968.

⁵⁶ Sono i conoscitori della scrittura e della tradizione (17,10). Spesso sono nominati insieme ai farisei (15,1; 23,2.13.15.23.25.27.29), una volta assieme ai sommi sacerdoti (21,15) e agli anziani (26,57), una volta sono chiamati «γραμματεῖς τοῦ λαοῦ» (2,4). Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 361-378.

⁵⁷ Cf. J. L. MCKENZIE, "Il vangelo secondo Matteo", in *GCB* 43, 917 afferma: «L'autorità degli scribi era basata sulla tradizione: lo scriba era preoccupato di ripetere fedelmente l'insegnamento tradizionale e di mostrare che il suo stesso insegnamento scaturiva dalla tradizione ed era in armonia con essa».

⁵⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 375.

⁵⁹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 612: «Il popolo che si stupisce sta nel mezzo, tra i "suoi" scribi e Gesù».

⁶⁰ R. FABRIS, *Matteo*, 187.

⁶¹ M. J. WILKINS, *The Concept of Disciple*, 172.

teso, si insinua anche la funzione di indicare sommessamente le popolazioni della terra, che ascoltano l'insegnamento di Gesù, quando si compiranno le condizioni per la missione post-pasquale dei suoi discepoli.

L'importanza narrativa e il valore tematico del sostantivo plurale sono evidenziati dalla sua presenza, che appare all'inizio e alla fine del ministero di Gesù, ossia dal suo primo incontro con le folle in Galilea fino allo scontro dottrinale con i rappresentanti delle correnti religiose e sociali d'Israele, nel tempio, quando *la gente* (cf. 7,28/22,33) si esprime, ancora una volta positivamente, sulla sua dottrina in contrapposizione con le autorità tradizionali. Dall'uso del sostantivo plurale si svela il comportamento caratteriale delle folle. Se al termine del discorso della montagna la meraviglia sembrava provenire dal modo⁶² autorevole con cui Gesù insegnava, a Gerusalemme, nel tempio, cuore della vita d'Israele, le folle sigillano l'approvazione per «l'intero fenomeno»⁶³ del suo insegnamento, coprendone tutto l'arco dalla Galilea alla Giudea. È un segno di apertura⁶⁴ alla sua dottrina. Dal punto di vista narrativo la permanenza e la reazione delle folle possono assolvere la funzione del «coro greco»⁶⁵, come voce che approva e interpreta gli eventi della vita di Gesù.

3.1.2. *Le folle antagoniste*

Terminato il discorso sul monte, «molte folle: ὄχλοι πολλοί» (8,1) seguirono Gesù, mentre scendeva. Il sostantivo, unito all'aggettivo indefinito, richiama il v. 4,25, riferendosi alle stesse popolazioni⁶⁶, ora presenti alle guarigioni. Sono eventi irripetibili della storia di Gesù, non trasferibili a un'altra epoca. In questo senso la quantità delle folle è un'annotazione storica.

Il legame narrativo della congiunzione (cf. 8,1) collega la sequenza alla precedente ma la distingue «per il genere: non si tratta più di un discorso, ma di una serie di episodi prodigiosi strettamente collegati gli

⁶² Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 404-405 il verbo «ἐκπλήσσομαι» indica una commozione suscitata non solo da terrore e stupore ma anche da ammirazione per la bellezza, gioia, dolcezza e amore.

⁶³ Cf. K. H. RENGSTORF, «διδάσκω», *GLNT II*, 1168.

⁶⁴ Cf. W. CARTER, «The Crowds», *CBQ* 55(1993), 66.

⁶⁵ R. MEYER, «ὄχλος», *GLNT IX*, 79.

⁶⁶ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 195.



uni agli altri»⁶⁷. La pluralità dei gruppi corre parallela con la pluralità di episodi a carattere individuale.

Al termine della prima serie di miracoli (cf. 8,1-15) dopo l'interruzione della citazione biblica, la narrazione riprende le fila con l'indicazione esplicita del soggetto⁶⁸. Il sostantivo singolare (ὁ ὄχλος: 8,18)⁶⁹ indica un gruppo anonimo, dal quale Gesù si vuole allontanare. Il suo atteggiamento consente di creare lo spazio, che sarà attraversato da chi desidera seguirlo per divenire suo discepolo, passando dalla folla al suo seguito (cf. 8,19-27)⁷⁰. In questo modo si segnala che «dalla folla nascono i discepoli»⁷¹, della cui specifica vocazione si parla nelle scene seguenti.

«Le folle: οἱ ὄχλοι» (9,8), presenti alla guarigione del paralitico, sono la popolazione di Cafarnao. Sono nominate solo alla fine dell'episodio, quando lodano Dio, per il potere donato agli uomini⁷² di perdonare i peccati. La loro presenza si oppone a quella degli scribi, che considerano una bestemmia le parole di perdono. Le folle, da parte loro, si meravigliano e lodano Dio. La coppia di verbi (ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεόν) segnala l'esperienza di un portento divino, ponendo ancora una volta il sostantivo plurale in un contesto di relazione con l'opera divina. Si segnala l'incompatibilità delle folle con le loro guide, in particolare con gli scribi, responsabili della trasmissione degli scritti e della tradizione israelita (cf. 2,4)⁷³. Per rilevare il contrasto Matteo è intervenuto sulla fonte marciانا (cf. Mc 2,12), che non li dissociava

⁶⁷ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 30.

⁶⁸ Cf. T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 427 citando W. G. Thompson, "Reflection", *CBQ* 33(1971), n. 37, 378, afferma che "Matthew alone uses this particular stylistic pattern to describe a crowd at the beginning of a new episode".

⁶⁹ La lettura è incerta, dovuta a diverse varianti: πολλοὺς ὄχλους/ πολλὸν ὄχλον/ὄχλους (cf. E. NESTLE - K. ALAND, *Novum Testamentum*, 19).

⁷⁰ In 8,27 si fa riferimento allo stupore degli «uomini = οἱ δὲ ἄνθρωποι». Non sono le folle e neanche le persone della seconda barca secondo Mc 4, 36 (cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 223). Sono «coloro che si imbattono in questo racconto mediante la predicazione» (G. Bornkamm, citato da L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 529; anche A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 161; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 47 che l'applica ai componenti della comunità matteaana).

⁷¹ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 41.

⁷² Il termine proviene dal titolo «Figlio dell'uomo» (9,6) con senso inclusivo di «umanità» (cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 165).

⁷³ Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 361-378.

dall'esultanza dei presenti⁷⁴. In tal modo ha dato un orientamento efficace per comprendere il senso del sostantivo plurale non come rilevatore di quantità di persone ma come personaggio, nel quale confluiscono quanti dall'ebraismo, e non solo, si pongono di fronte alle opere di Gesù, senza preclusioni dottrinali, anche se in modo innovativo rispetto alla propria tradizione religiosa.

La stessa contrapposizione compare al termine della sezione dei miracoli. Le folle si meravigliano per la guarigione del muto indemoniato (cf. 9,33). Vi traspare un parallelismo: come prima le folle si opponevano agli scribi allo stesso modo si oppongono al giudizio dei farisei⁷⁵, che non esitano a considerare Gesù al servizio del capo dei demoni. Questa finale della sezione formalizza il contrasto delle folle con i loro capi religiosi⁷⁶. Posta al termine delle due sezioni, l'acclamazione delle folle assume una dimensione tematica, rendendo evidente la loro apertura⁷⁷ a Gesù, le cui azioni sono contestualizzate nella storia della salvezza in Israele. Per W. R. G. Loader i capp. 5-9 sono la storia in miniatura del ministero di Gesù. La risposta dei due ciechi, che lo riconoscono Figlio di Davide (cf. 9,27), cioè il Messia⁷⁸, indicherebbe quale sarebbe stata la risposta d'Israele, se avesse accolto nella sua persona i segni della manifestazione di Dio⁷⁹.

Quando Gesù entra a Gerusalemme, «un'enorme folla: δὲ πλείστος ὄχλος» (21,8) lo accompagna. Sono le persone, che lo seguivano da Gerico (cf. 20,29.31). Il gruppo incamera la denominazione redazionale al plurale (οἱ ὄχλοι: 21,9.11), quando le persone acclamano Gesù «Figlio di Davide» e lo indicano come «il profeta di Nazaret»⁸⁰. È il resoconto, seppur inadeguato, di quanto abbiano potuto conoscere della persona-

⁷⁴ Cf. J. MATEOS, F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*, I, 210-219. «La presenza degli scribi era una semplice figura» (217). Cioè essi sono presenti nell'episodio unicamente «in quanto rappresentano un pensiero contrario a lui [Gesù]» (211).

⁷⁵ Cf. J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 379-409.

⁷⁶ Scribi e farisei sono spesso insieme (5,20; 12,38; 15,1) e insieme sono criticati da Gesù (23,2.13.14.15).

⁷⁷ Cf. W. CARTER, "The Crowds", *CBQ* 55(1993), 60.

⁷⁸ Per la complessità del concetto di Messia nel giudaismo cf. R. PENNA, *I ritratti originali*, 122-133.

⁷⁹ Cf. W. R. G. LOADER, "Son of David", *CBQ* 44(1982), 574-578.

⁸⁰ L'espressione indica che Gesù è uno dei profeti (cf. 16,14; 21,46; anche 14,5; 21,26). Solo Elia (1Re 17,1) tra i profeti antichi, e Amos (Am 1,1) e Michea (Mi 1,1) tra i profeti scrittori sono riconosciuti per il luogo di origine.



lità di Gesù, rimanendo al suo seguito fin dalla Galilea. È anche un segnale letterario che il sostantivo plurale non è descrittivo ma relativo al rapporto, che le folle instaurano con Gesù. Lo presentano ad una città, che si scuote alle loro acclamazioni come quando apprese la notizia della nascita del re dei Giudei (2,3). Le folle (οἱ ὄχλοι: 21,46) si schierano pubblicamente dalla parte di Gesù tanto che i sommi sacerdoti e i farisei sono impediti dall' eseguire il loro progetto di catturarlo e, per paura della gente (ὁ ὄχλος: 21,26), sono anche costretti a non esprimersi pubblicamente sull'origine del battesimo, amministrato da Giovanni.

Ho già osservato come l'opinione popolare su Giovanni e Gesù sia trasmessa nello stesso contesto ma con una diversa terminologia: rispettivamente con il singolare per il Battista mentre nei riguardi di Gesù si usa il plurale. «Il meticoloso Matteo»⁸¹ non abbandona il proprio criterio narrativo. L'uso del plurale non riguarda la quantità delle folle ma ne rafforza il tratto caratteriale, giungendo a segnalare la frattura di giudizio tra le folle e le guide d'Israele, sulla dottrina e sulle opere di Gesù.

Del resto le folle avevano condiviso con Gesù anche la separazione dall'autorità civile, alla notizia dell'omicidio di Giovanni Battista perpetrato da Erode (cf. 14,13). Il sostantivo plurale «οἱ ὄχλοι» non ha alcun riferimento nella narrazione. La sua origine redazionale, rispetto all'aggettivo sostantivato della fonte marciana (πολλοί: Mc 6,33), vuole indicare le folle, che confidano in Gesù. Allontanatisi, infatti, dai luoghi familiari a causa della violenza, indotta dall'autorità civile, esse trovano rifugio in Gesù⁸². Nella sua formulazione letteraria Matteo unisce per la prima volta il plurale (οἱ ὄχλοι) alla forma verbale «ἠκολούθησαν», usualmente costruita, per un evento storico, con il sostantivo plurale, accompagnato dall'aggettivo indefinito (ὄχλοι πολλοί: Mt 4,25; 8,1; [12,15]; 19,2) o al singolare (ὄχλος πολύς: Mt 20,29). Fuggendo da Erode, le folle non sono considerate nella dimensione quantitativa. Esse trovano un luogo familiare e naturale presso Gesù, che si prende cura di loro. Il termine comporta un'accezione qualitativa.

⁸¹ P. E. ELLIS, *Matthew*, 27.

⁸² Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 46 commenta: «Il fatto che Gesù inizi a prendersi cura della folla che lo segue, ad averne pietà e a guarire le malattie (4,14.35-36), a nutrirla col suo pane (14,16-21) dopo che Giovanni è stato ucciso da Erode, potrebbe indicare che da questo momento egli subentra nel ruolo di guida e pastore del popolo. Come gli subentrò nell'annuncio del regno dei cieli quando fu arrestato (4,12-17), così ora subentra nel guidare il popolo dopo che è stato ucciso».

Le folle avvertono la carica morale del suo insegnamento senza impegnarsi, tuttavia, in una scelta chiara e definitiva. Anche nel tempio, per l'ultima volta⁸³, assistono alle diatribe dottrinali (cf. Mt 22,15-46) e si stupiscono per la dottrina di Gesù (22,33), mentre i farisei si ritirano (22,22) con il risultato di essere sconfessati⁸⁴ tanto che più nessuno dei capi ebrei⁸⁵ osava⁸⁶ fargli domande (22,46). Le folle occupano stilisticamente la posizione centrale come se fossero dei giudici. Tuttavia l'espressione «ἡ διδαχὴ αὐτοῦ» nasconde un equivoco a loro riguardo. Per le folle la dottrina di Gesù rimane sempre una «dottrina» estranea: consente loro di associarsi ai discepoli (23,1) nell'aspra critica contro scribi e farisei ma lascia spazio ai sommi sacerdoti e agli anziani, perché chiedano di far condannare Gesù (cf. 27,20).

Il termine «οἱ ὄχλοι» designa l'apertura delle folle nei riguardi Gesù⁸⁷, del quale riconoscono la dottrina, idonea a guidarle secondo la volontà di Dio. Percezione, che la realtà delle guarigioni e del cibo donato (14,14-21) faceva ritenere come effetto della sua compassione e segno della sua azione messianica. Erano segni che le folle accoglievano, pur rimanendo legate a una tradizione, che impediva loro di accogliere in Gesù il compiersi della salvezza.

3.1.3. Le folle distinte dai discepoli

Nei riguardi dei discepoli le folle si distinguono per la tipologia della sequela, ridotta per loro a un trasferimento fisico⁸⁸ privo dell'adesione radicale dei discepoli. Sul monte le folle sono presenti a causa dello sguardo di Gesù (cf. 5,1). Per quanto occupino una posizione secondaria, avevano potuto seguirne l'insegnamento. Non così quando la madre e i fratelli di Gesù vengono a fargli visita. Le folle (οἱ ὄχλοι: Mt 12,46)

⁸³ La scena si svolge all'indomani dell'ingresso di Gesù nel tempio (21,18) e prima della sua partenza definitiva (24,1).

⁸⁴ Il duplice ritiro dei farisei (22,22.46), sancito con il silenzio, è un modo narrativo per indicare la totale inconsistenza delle loro posizioni dottrinali, che saranno aspramente criticate in Mt 23.

⁸⁵ Il silenzio alla conclusione di ogni dibattito s'impone a tutte le scuole di pensiero, mentre Mc 12,34b e Lc 20,40 lo pongono al termine dell'episodio precedente.

⁸⁶ Il verbo «τολμάω» è molto raro: Mt 1x; Mc 2x; Lc 1x.

⁸⁷ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 500 le folle sono «ancora potenzialmente chiesa».

⁸⁸ Cf. J. D. KINGSBURY, "The Verb *AKOLOUTHEIN*", *JBL* 97(1978), 56-73; W. CARTER, "The Crowds", *CBQ* 55(1993), 58.



STUDI E ATTUALITÀ

ascoltano il suo insegnamento e gli offrono l'occasione per esprimersi sul senso della sequela⁸⁹. Il gesto della mano di Gesù, tuttavia, traccia una demarcazione tra tutti gli astanti e i discepoli (ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). Solo costoro sono i membri della sua famiglia, poiché seguendo nel discepolato compiono la volontà del Padre. Le folle non sono ancora a questo livello ma hanno nei discepoli un modello di ciò che l'insegnamento di Gesù li spinge a divenire⁹⁰.

Una «distinzione programmatica»⁹¹, invece, è insita nel discorso delle parabole. La struttura del capitolo si spezza in due (cf. Mt 13,36)⁹². Le folle, che per la prima volta si avvicinano a Gesù per ascoltarlo come maestro⁹³, sono lasciate da sole. Gesù se ne allontana per rientrare in casa a spiegare le parabole ai discepoli. Le folle sono indicate con una terminologia varia (ὄχλοι πολλοί, πᾶς ὁ ὄχλος: 13,2a.b)⁹⁴ e anche con il sostantivo «οἱ ὄχλοι» (13,34), di origine redazionale, il cui compito è di segnalare che Gesù ha parlato in parabole a quanti non erano suoi discepoli. Il linguaggio parabolico, avvalorato dalla citazione di compimento (cf. 13,35), è compreso solo nell'ambito del discepolato. Le folle, infatti, stanno immobili sulla spiaggia, dove Gesù aveva chiamato i pescatori di Galilea, ricevendone un'adesione definitiva, avvalorata dall'abbandono delle loro proprietà e della famiglia, per seguirlo (cf. 4,18-10). Le folle ascoltano ma non si decidono, rimangono sullo stesso posto, facendo capire che non intendono seguire Gesù come discepoli. Si sottraggono così all'essenza del discepolato, il cui specifico è comprendere i misteri del Regno all'interno della sequela radicale di Gesù.

La dimensione del discepolato come cooperazione all'opera di Gesù è sviluppata nei racconti della moltiplicazione dei pani. La prima pericope (cf. Mt 14,15-23a) usa il sostantivo plurale (οἱ ὄχλοι: 14,15.19²) in modo uniforme. Più che altrove la forma del plurale indica come Gesù nutri una particolare attenzione verso le folle. Correggendo la proposta dei discepoli, vuole intervenire assolutamente per nutrirle. Il so-

⁸⁹ Per la problematica testuale di 12,47 cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, 32.

⁹⁰ Cf. W. CARTER, "The Crowds", *CBQ* 55(1993), 139-140.

⁹¹ *Ibidem*, 146.

⁹² Nella strutturazione chiasmica del vangelo il verso ne rappresenta il punto centrale, da cui si avvia esclusivamente la formazione dei discepoli.

⁹³ Cf. anche T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 423.

⁹⁴ Per la forma redazionale dei due versetti cf. *ibidem*, 427.

stantivo «οἱ ὄχλοι» è del tutto redazionale come è redazionale anche il parallelismo tra l'azione di Gesù e quella dei discepoli nel passare il pane alle folle (ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, / οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις (14,19²). In questo compito il sostantivo plurale marca una distinzione tra i discepoli e le folle⁹⁵ mediata dal legame di servizio, che unisce i discepoli a Gesù⁹⁶. L'identità delle folle non è in primo piano. Il racconto pone, piuttosto, in risalto la relazione di Gesù con i discepoli⁹⁷ in favore delle folle. Ciò è favorito dalla volontà di Gesù di sfamarle, facendosi aiutare dai discepoli. I loro gesti hanno un richiamo liturgico (cf. 1Cor 11,23-26): la distribuzione del pane, tralasciando i pesci, e il ruolo dei discepoli si riferiscono implicitamente alla celebrazione eucaristica. Questo contesto permette al sostantivo plurale di applicarsi in modo uguale alle folle ebrae, contemporanee di Gesù, come anche a quanti condividono il pane dell'eucarestia, servito dai discepoli ai membri della comunità cristiana.

La pericope della seconda nutrizione si distingue dalla precedente per una maggiore presenza del sostantivo singolare «ὁ ὄχλος» (Mt 15,31.32.33.35). Siamo di fronte ad un evento del passato, che l'autore vuole considerare come tale. Il passaggio al sostantivo plurale avviene, invece, al momento della distribuzione del pane (15,36) e nella separazione dei discepoli dalle folle (15,39). La forma plurale per la distribuzione del pane sembra ormai una norma acquisita, evocativa dell'esperienza della comunità cristiana⁹⁸.

Nei due episodi – la distribuzione del pane e la separazione del gruppo – le folle occupano lo stesso posto, che avevano al discorso sul monte: tra loro e Gesù vi sono i discepoli. Essi, però, sono coscienti del proprio ruolo e passano alle folle quanto ricevono da Gesù, riconoscendo di essere trasmettitori del suo dono. Così la separazione non significa esclusione. Indica che si può accedere a Gesù mediante la missione dei discepoli.

Il brano termina con una doppia conclusione: la prima appartiene al racconto del miracolo del pane, la seconda comunica la notizia dell'at-

⁹⁵ Cf. M. J. WILKINS, *The Concept of Disciple*, 154.

⁹⁶ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 270.

⁹⁷ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 722.

⁹⁸ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 550 così commenta: «La scena ricordava alla comunità anche la cena del Signore e l'aiutava così a capire che qualcosa di ciò che qui viene raccontato succedeva anche nell'ambito della loro esperienza».



traversamento del lago. La notizia ricalca la fonte marciana (cf. Mc 8,9b-10), in cui Matteo interviene, mutando il pronome personale plurale «αὐτούς» nel sostantivo «οἱ ὄχλοι». Sono proprio le folle, servite prima dai discepoli. Ora stanno di fronte a Gesù, che le congeda, segnalando la sua naturale presenzialità nelle azioni dei discepoli. Tuttavia nello sviluppo del racconto ci si accorge che il motivo della separazione tra Gesù e le folle è lo stesso Gesù, il quale comanda ai discepoli di imbarcarsi in fretta. L'intervento redazionale con il sostantivo plurale (cf. Mt 14,22.23/ Mc 6,45b.46) segna una demarcazione tra le folle e i discepoli, perché esse non ne condividono la natura di discepoli. Gesù, infatti, sale sul monte per la preghiera (14,23), in quell'ascesa che gli è propria e diventa punto di partenza per ogni suo gesto di salvezza. La relazione con Dio gli permette di rivelare ai discepoli, nella tempesta sul lago, la propria natura di Figlio di Dio (cf. 14,33)⁹⁹, manifestandone il senso nella disponibilità a salvarli.

Insieme con le folle (cf. 21,11) i discepoli avevano accompagnato Gesù a Gerusalemme, dove avevano agito secondo il suo ordine, mantenendo nei suoi riguardi la relazione, indicata dal titolo «ὁ Κύριος» (21,3)¹⁰⁰, che corrisponde al titolo messianico, con il quale egli riduce al silenzio i farisei e le autorità ebraiche (cf. 22,46). Tale titolo forma un'inclusione nella narrazione della passione, evidenziando che tutti gli eventi sono posti sotto l'egida della sua signoria. L'obbedienza dei discepoli è l'attitudine consona della fede, pur poca (cf. Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8)¹⁰¹, ma tuttavia assente nelle folle, che a Gerusalemme si astengono dal compiere quanto Gesù insegna, venendo a mancare di misericordia verso i due ciechi (19,29-34). Le folle sono state attratte dalla sua dottrina e dalle guarigioni, senza tuttavia coglierne l'annuncio che in lui operava già la presenza del Regno dei cieli, e senza rispondere alla chiamata della conversione, che gli eventi della passione rendevano ancor più necessaria.

⁹⁹ Cf. M. CAIROLI, *La "poca fede" nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, AnBibl 156, Ed. PIB, Roma 2005, 140-141.

¹⁰⁰ Mt 21,3 potrebbe essere tradotto anche «il proprietario». Matteo sta usando, tuttavia, lo schema letterario comando-esecuzione. «In tal modo egli allude al fatto che Gesù esercita sulla comunità cristiana quell'autorità che Jhwh esercitava sul popolo» (L. SA-BOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II 861). J. L. MCKENZIE, "Il vangelo secondo Matteo", in *GCB* 43, 947 osserva: «Non c'è nessun altro parallelo nei sinottici dell'uso del titolo di Κύριος nel senso, in cui viene applicato a Gesù nelle lettere paoline».

¹⁰¹ Cf. M. CAIROLI, *La "poca fede"*, 255 osserva: «Risulta essere una ricorrente modalità di stare davanti a Gesù da parte dei discepoli».

3.1.4. Le folle nella passione

La presenza delle folle nel racconto della passione è segnata dalla richiesta di condannare Gesù. Non sono più sole ma associate a Giuda (cf. Mt 23,47), che si è già dichiarato disposto a tradire Gesù (cf. 26,14-16.23-25). La loro scelta si materializza in un'azione, che le oppone a Gesù: lo raggiungono, infatti, quando sta parlando con i discepoli, mentre esse ne sono escluse tanto da trovarsi dalla parte di chi è venuto per catturarlo.

L'uso del plurale (οἱ ὄχλοι: 26,55), a partire dal gruppo indicato precedentemente con il singolare (ὄχλος πολὺς: 26,47), suppone un contesto diverso, che è la presenza autorevole di Gesù. Egli è visto come maestro, che insegnava nel tempio. Richiamandone l'insegnamento, Gesù propone alle folle la storia dei profeti, messi a morte per la loro fedeltà a Dio. Era un tema alla loro portata, poiché lo avevano riconosciuto e presentato come profeta alla popolazione di Gerusalemme (21,11). In questo contesto il sostantivo plurale non riguarda più la quantità del gruppo ma la decisione delle folle di porsi contro colui che parla e agisce da profeta, servo di Dio (cf. Sap 7,27)¹⁰². Il riferimento alla Scrittura con la disponibilità a conformarvisi, indica che egli agisce da profeta del Dio d'Israele, dal quale, rifiutandolo, le folle si allontanano per dare compimento ai progetti inconsistenti degli uomini.

La continuazione del racconto della passione testimonia che le folle non incutono più paura alle autorità d'Israele. Le loro parole e i loro suggerimenti sono divenuti la norma pratica del comportamento delle folle. Esse scompaiono dal racconto, dopo aver richiesto la condanna di Gesù, ossia dopo aver cessato di ascoltare la sua parola per seguire chi già aveva privato d'autorità la parola di Dio (cf. Mt 15,6-9). La scena della richiesta di condanna definisce questa accezione teologica del sostantivo plurale¹⁰³, inserito al centro di un sistema concentrico, ai cui estremi vi è la forma del singolare:

27,15: ἀπολύειν ἕνα τῶ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον
 27,20: ἐπεισαν τοὺς ὄχλους
 27,24: ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου

¹⁰² Cf. Am 3,7 ritiene che i profeti siano servi di Dio, perché sono messi a parte dei suoi progetti per Israele.

¹⁰³ Cf. T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 425.



STUDI E ATTUALITÀ

Nella richiesta di condanna Pilato agisce secondo la propria legittima autorità nel diritto di amnistia. Da qui l'uso del sostantivo singolare, usato due volte (27,15.24), per indicare che si rivolgeva al popolo ebraico nella sua entità¹⁰⁴ giuridica. La forma del plurale al centro fra le due azioni non è senza motivo. Proviene dall'abitudine di Matteo di porla in relazione con Gesù. «I sommi sacerdoti e gli anziani», che nel sinedrio costituiscono «la massima assemblea degli Ebrei in campo amministrativo e giudiziario»¹⁰⁵, cercavano un'occasione per metterlo a morte (cf. 26,59). È solo in rapporto a lui che si impiega il plurale. Non è un termine privo di significato teologico o neutro¹⁰⁶, anzi qui indica il momento decisionale di accogliere o rifiutare il piano divino di salvezza, che, annunciato da Giovanni Battista (11,7)¹⁰⁷, si compie nella sua persona. Le folle si pronunziano per la condanna di Gesù. Matteo inserisce la loro richiesta nella storia e nella teologia del popolo d'Israele, mediante la denominazione ufficiale «πᾶς ὁ λαὸς» (27,25), tipica della tradizione per indicare il popolo di Dio. Essa è posta in parallelo con il sostantivo plurale (οἱ ὄχλοι), che, pur non indicando la totalità d'Israele¹⁰⁸, è ancora una volta un segno narrativo di confrontarsi con Gesù nella sua qualità di Messia.

Riassumendo: il sostantivo «ὄχλος/οι» nel racconto di Matteo ritrae diversi soggetti:

– nell'uso del sostantivo la forma del singolare e del plurale non si corrispondono al modo grammaticale. Per indicarne la quantità Matteo passa dal sostantivo plurale con aggettivo indeterminato al rispettivo singolare¹⁰⁹, tratto da una radice diversa (ὄχλοι πολλοί/ πᾶς ὁ ὄχλος: 13,3), oppure passa dal sostantivo singolare con aggettivo indeterminato al semplice sostantivo singolare (ὄχλος πολὺς/ δὲ ὄχλος: 20,29). Dunque, il singolare e il plurale del sostantivo non si corrispondono;

¹⁰⁴ Cf. R. MEYER, «ὄχλος», *GLNT* IX, n. 1.b, 68: il termine sta per «*publico, gente, popolo*», in contrapposizione alla persona singola o alla conventicola».

¹⁰⁵ J. JEREMIAS, *Gerusalemme*, 244. Cf. E. LOHSE, «συνέδριον», *GLNT* XIII, 167-198.

¹⁰⁶ Cf. R. GUELICH, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Word Books, Waco 1982, 65.139.290.

¹⁰⁷ In questo brano Giovanni non è considerato come individuo (14,5; 21,26), sul quale le persone esprimono il proprio sentire, ma inserito nell'ambito della storia di salvezza.

¹⁰⁸ Cf. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, II, 206-211.

¹⁰⁹ Cf. T. J. KEEGAN, «Introductory Formulae», *CBQ* 44(1982), 419-420 ritiene che il singolare sia un'espressione fra parentesi.

– tutte le forme del sostantivo singolare e plurale da sole o fornite di aggettivo indeterminato (πολύς / πᾶς), si riferiscono ad una presenza di persone coinvolte in episodi, che la struttura letteraria racchiude nello spazio di un singolo racconto a dimensione locale e di nessuna conseguenza narrativa;

– la forma plurale (οἱ ὄχλοι) è di natura narrativa e non concerne direttamente l'idea di quantità. Talvolta assolve la funzione di «coro greco»¹¹⁰ o di «coro»¹¹¹ per sottolineare un giudizio sulla dottrina o sulle opere di Gesù (cf. Mt 7,28; 9,33; 22,33). Il peso dell'opinione della gente contrasta con l'opinione delle loro guide e influenza le decisioni dell'autorità sia civile che religiosa a proposito di Gesù (cf. Mt 21,9.11.26.46) e di Giovanni Battista (cf. Mt 14,13). Ciò significa che il termine «οἱ ὄχλοι» si riferisce a reali folle di ebrei, che accompagnavano – senza dare al verbo il «significato metaforico»¹¹² – Gesù (cf. Mt 4,25; 8,1.23; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 21,9) per ascoltarne la dottrina (cf. Mt 5,1; 7,28; 14,15.19; 22,33; 26,55), le parabole (cf. Mt 13,2) e gli interventi con diversi personaggi (cf. Mt 11,7; 15,10; 23,1), diventando testimoni delle guarigioni (cf. Mt 4,24; 8,16; 12,15.22; 14,14; 15,30; 19,2; 21,14), che operava;

– le folle rimangono separate dai discepoli per quanto riguarda la conoscenza e la fede in Gesù (cf. Mt 8,26; 16,18). Il motivo è costituito dal discepolato, vissuto in modo radicale dai discepoli e segnato dalla personale dedizione e dal rischio (cf. Mt 5,1; 12,46; 13,34.36; 14,22.23; 15,39). La separazione fra i discepoli e le folle si manifesta nel loro modo di agire¹¹³: a Gerusalemme i discepoli obbediscono a Gesù (21,6), mentre le folle seguono la volontà dei loro capi (27,20);

– il termine οἱ ὄχλοι assume, inoltre, in alcuni passi una connotazione teologica. Nel discorso parabolico le folle sono dichiarate incapaci di comprendere i misteri del Regno dei cieli (cf. Mt 13,34) rispetto ai

¹¹⁰ Cf. R. GUELICH, *The Sermon on the Mount*, 65. 139.290

¹¹¹ Cf. R. MEYER, «ὄχλος», *GLNT IX*, 79.

¹¹² J. D. KINGSBURY, «The Verb *AKOLOUTHEIN* ("To Follow")», *JBL* 97(1978)1, 61.

¹¹³ Per Matteo le opere sono essenziali alla fede e la manifestano (cf. 5,13-16.43-48; 7,24-27; 15,13-14). Non solo le opere portate a termine (=ἔργον) ma anche la prassi (πρᾶξις: 16,27), ossia il comportamento, il processo dell'azione. Il metro di giudizio non sono le opere buone ma la relazione con Gesù (cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 301-304) così che «la visuale di Matteo è l'ortoprassi, non l'ortodossia» (M. GRILLI, *Scritta dell'Antico*, 13).



discepoli. Nella distribuzione del pane il gesto di Gesù e quello dei discepoli sono coordinati nel servire le folle (cf. 14,19; 15,36). Nella richiesta di condanna di Gesù il sostantivo plurale evidenzia il momento, in cui le folle sono sollecitate a esprimersi contro Gesù (cf. 27,20) e lo fanno, assumendo la propria responsabilità.

3.2. «Le folle» nell'unità letteraria

Il sostantivo «le folle: οἱ ὄχλοι» nell'unità letteraria (9,36) indica gruppi di persone, indipendenti da ogni copertura istituzionale e privi dell'identità di popolo (λαός: 4,16.23). Comprende ceti di persone di diversa origine e cultura, indicando «la popolazione»¹¹⁴ delle città e dei villaggi, di origine ebraica e pagana. Non si riferisce a nessuna collettività precostituita ed esclude ogni allusione di senso dispregiativo¹¹⁵. Un'identificazione potrebbe essere la separazione, che nella narrazione distingue le folle da scribi e farisei, e dalle stesse autorità d'Israele (cf. Mt 21,26.46; 22,33). Tale distinzione soggettiva, tuttavia, non rientra nei parametri generici della prefazione, poiché la metafora pastorale è contestualizzata nell'itineranza di Gesù «in tutte le città e i villaggi» (9,35) senza escludere nessuno fra i capi del popolo tanto che sfocia nel comando, applicabile alla totalità della popolazione¹¹⁶, che i discepoli si rechino presso «le pecore perdute della casa d'Israele» (10,7)¹¹⁷. Unico

¹¹⁴ Cf. R. MEYER, “ὄχλος”, *GLNT IX*, 71.

¹¹⁵ Parere contrario è sostenuto, senza molta ragione, da J. L. McKENZIE, “Il vangelo secondo Matteo”, in *GCB* 43, n.67, 922. Interpreta l'espressione «pecore senza pastore» come riferita «probabilmente agli *'am hā'āres*, “la gente della campagna”, un termine dispregiativo».

¹¹⁶ Nell'espressione «le pecore perdute della casa d'Israele» (10,6) il genitivo epesetico si riferisce a «tutto quanto Israele, anche gli uomini pii» (J. JEREMIAS, “ποιμνίη”, *GLNT X*, 1232). Cf. anche W. D. DAVIES, C. D. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 167 non ritiene che si possa trattare di un genitivo partitivo (contro A. Schlatter); J. D. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 140: «The expression refers to all Israel, not simply one group within Israel. This is suggested by the collective nouns in 10,5 (Gentiles, Samaritans)».

¹¹⁷ Cf. W. TRILLING, *Il vero Israele*, 136: «Il *logion* (10,5b-6) è tanto programmatico per il rapporto di Gesù con Israele e per il suo mandato storico-salvifico, quanto lo è 20,28 per il rapporto dei discepoli con le genti». Esula dal nostro tema la questione sulla missione ad Israele (10,7) e alle genti (20,28). S. BROWN, “The Mission to Israel in Matthew's Central Section”, *ZNW* 69(1978), 89-90 si esprime: «The Central Section excludes not the gentile mission as such but only the *participation* in this mission by the Matthean community. [...] In the implication of the two separate missions the Central Section does not go beyond the stage of development that was reached in the agreement at the “apostolic council” (Gal 2,9)».

punto discriminante è lo sguardo di Gesù nella funzione tipica della sua missione. In tal senso «le folle» costituiscono «lo sfondo anonimo dell'azione di Gesù»¹¹⁸, distinguendosi dai discepoli, che praticano la sequela radicale e comprendono i misteri del Regno dei cieli (cf. 13,11.36). Gesù vede le folle nell'itineranza, quando purifica il lebbroso (8,1-4), cura il servo del centurione (8,5-13) e guarisce tanti altri ammalati (8,14-17); ristabilisce in salute il paralitico, perdonandogli i peccati (9,2-8); risuscita la figlia del comandante e sana la donna da perdite di sangue (9,18-26); dà la vista a due ciechi (9,27-31) e fa parlare un muto indemoniato (9,32-33). Dalla narrazione si conosce anche il movimento delle folle verso Gesù, quando gli portano i malati (4,24-25; 15,30) e lo seguono (cf. 8,1; 12,15; 14,13; 19,2).

Il cammino di Gesù verso le folle (cf. 4,23; 9,35; 17,14) sottende la volontà di un incontro previo a ogni loro domanda. Il confluire delle folle verso Gesù è un implicito gesto di fiduciosa certezza nel suo potere terapeutico. F. Martin ha potuto, quindi, scrivere: nominare *le folle* qui non è dovuto a nessun gruppo in particolare e il sostantivo è preso come un termine generico per indicare la preoccupazione di Gesù per la popolazione¹¹⁹. Guardandole, Gesù si propone nei loro riguardi con lo stesso atteggiamento, assunto prima di esporre la propria dottrina sul monte (cf. 5,1). Allora era all'inizio della sua manifestazione come maestro. Qui prepara i discepoli per la missione, creando una continuità di prospettiva ed indicando che egli continuerà a volgere lo sguardo verso le folle mediante il loro ministero¹²⁰.

Le folle manifestano un'altra caratteristica: sono considerate in una condizione passiva tanto da non prevedere nessuna loro reazione. Sono succubi di una condotta, sulla quale Gesù interviene volontariamente, volgendo lo sguardo verso di loro nella chiara intenzione di agire per la loro salvezza. Questa prospettiva è coerente anche con la missione dei suoi discepoli¹²¹ aperta a una dimensione universale. Le folle non sono

¹¹⁸ Cf. R. MEYER, “ὄχλος”, *GLNT IX*, 78.

¹¹⁹ Cf. F. MARTIN, “The Image of Shepherd”, *ScEs 27*(1975), 274: «The mention of “crowds” here can refer to no crowd in particular in this setting and is meant as a general term indicating Jesus’ concern for the people».

¹²⁰ W. CARTER, “The Crowds”, *CBQ 55*(1993), 65.

¹²¹ Cf. R. H. GUNDRY, *Matthew*, 180 commenta: «The importance of the crowds and of Jesus’ compassion on them makes the commissioning of the twelve in chap. 10 a preview of Jesus’ sending the disciples to make disciples of all nations, i.e., a preview of the current mission of the church (28,16-20). “A great crowd” becomes “the crowds”, pluralized as usual, perhaps to point toward “all the nations” that must be disciple».



considerate nel loro aspetto sociale ma nell'accezione teologica di persone, prive di guida per la salvezza. La loro attitudine passiva corrisponde alla condizione della Galilea delle genti immerse nella morte (cf. 4,14,16) e bisognose della missione messianica¹²² di Gesù (cf. 11,1), alla quale sono associati i suoi discepoli.

4. La compassione di Gesù

Le folle dell'itineranza, costituiscono il contesto della proposizione principale: «ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν: ebbe compassione di loro».

Gesù fu mosso a compassione per il loro stato deplorabile. Il complemento è introdotto dalla preposizione «περί+gen.» secondo la regola dei *verba affectuum*¹²³. Si segnala attenzione verso le persone più che con la preposizione «ἐπί: a motivo»¹²⁴, con cui si segnala piuttosto la finalità dell'azione. L'intervento di natura redazionale è indicativo¹²⁵, perché, rispetto alla fonte marciana, la stessa sostituzione non avviene nel racconto della prima e seconda moltiplicazione dei pani (cf. 14,14// Mc 6,34; 15,32// Mc 8,2). Essa accentua lo sguardo di Gesù sulle persone. Dopo aver presentato i tratti distintivi del Messia della parola e delle opere, sono le folle che creano il motivo dell'azione, che coinvolge Gesù con i suoi discepoli. Poiché essi sono inviati a tutte le genti, nella sua reazione di fronte alla penosa condizione delle folle Gesù indica loro l'origine di ogni attenzione verso le genti, presso le quali andranno. La sua compassione è espressa con la voce verbale «σπλαγχνίζομαι»¹²⁶, che è presente cinque volte nel vangelo di Matteo (9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34), di cui tre dipendono dalla fonte marciana (9,36// Mc 6,34; 14,14// Mc 6,34; 15,32// Mc 8,2), una dal materiale proprio di Matteo (18,27) e l'altra è di origine redazionale (20,34). Ne presento il prospetto:

¹²² Cf. R. B. GARDNER, *Matthew*, 23.

¹²³ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 229.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, § 235 in particolare con i *verba affectuum*.

¹²⁵ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 90 fa un'osservazione generale sul modo con cui Matteo interviene sulla fonte marciana: «Matteo procede certo in modo relativamente libero rispetto alla redazione marciana; è però evidente che nel complesso accoglie la locuzione redazionale di Marco».

¹²⁶ Presenza nei sinottici: Mt 5x, Mc 4x, Lc 3x.

<p>1. Mt 9,36 ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν</p> <p>2. Mt 14,14 καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς</p> <p>3. Mt 15,32 Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον</p> <p>4. Mt 18,27 σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος</p> <p>5. Mt 20,34 σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς</p>	<p>1. Mc 6,34 καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῦς</p> <p>2. Mc 6,34 καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῦς</p> <p>3. Mc 8,2 Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον</p> <p>4. _____</p> <p>5. _____ Cf. Mc 10,52; Lc 18,42</p>
---	---

Nel corso del tempo il verbo ha subito un'evoluzione semantica. Dall'originale uso in contesti sacrificali con il senso di «*mangiare le interiora*», «*trarre auspici dalle interiora*», è giunto a caratterizzare, grazie alla letteratura tardogiudaica dei *Testamenti dei XII Patriarchi*¹²⁷, l'attributo divino della compassione¹²⁸ nei riguardi dell'uomo¹²⁹. Vi confluisce la terminologia ebraica sulla misericordia divina¹³⁰, per la quale si comunica «l'irresistibile impulso interiore, che motiva il tenerezza amore di Dio per il suo popolo»¹³¹. La sua frequenza e l'esclusiva attribuzione al Cristo nel vangelo non lasciano dubbi che si riferisca intenzionalmente alla sua persona¹³². Nei sinottici, al di fuori del linguaggio parabolico, «non v'è un solo passo in cui il vocabolo qualifichi il comportamento umano. È sempre riferito al comportamento di Gesù e caratterizza la divinità del suo agire»¹³³.

L'area semantica del vocabolo si restringe all'agire escatologico di

¹²⁷ Cf. P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I-II, UTET, Torino 2011-2013.

¹²⁸ Cf. H. KÖSTER, “σπλάγχνον”, *GLNT* XII, 915-916. La radice del verbo «σπλαγχνίζομαι» è il sostantivo «σπλάγχνα» (= interiora), il cui uso traslato indica la sede delle *passioni istintive*: ira, brama angosciosa, amore. [...] Come il nostro termine *cuore*, anche il vocabolo greco può essere usato in senso traslato come centro della *sensibilità e del sentimento*» (*ibidem*, 905-906).

¹²⁹ Cf. C. SPICQ, *Note*, II, 555 nei testi di *Test. Zab.* 8,2; *Test. Neft.* 4,5; *Test. Levi.* 4,4.

¹³⁰ Cf. R. BULTMANN, “ἐλεος”, *GLNT* III, 407 indica il senso del sostantivo *rah?mim*: «Significa sentirsi e sapersi una cosa sola con un altro, è soprattutto il senso di intima unione del padre e della madre con il proprio figlio, dei fratelli, degli sposi fra loro». Cf. H. SIMIAN-YOFRE, “רחם”, *GLAT* VIII, 351-370.

¹³¹ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 823.

¹³² Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù*, 16.

¹³³ H. KÖSTER, “σπλάγχνον”, *GLNT* XII, 919.



Dio. Tale accezione è stata conservata nella LXX quale «premessa diretta dell'uso linguistico neotestamentario»¹³⁴. In tal modo la radice verbale forma una terminologia fissa non riferita a un moto affettivo ma, quando è applicata a Gesù, ne qualifica la dimensione messianica¹³⁵ e ne offre una caratterizzazione teologica, per la quale in lui è presente la misericordia divina¹³⁶.

4.1. *Avere compassione*

Sulla base del significato, con il quale il verbo «σπλαγχνίζομαι» è stato recepito dalla tradizione cristiana, mi soffermo sui brani del vangelo, che lo contengono. Il lessema ha acquisito un significato inalterabile nel campo della letteratura neotestamentaria, e dei vangeli in particolare, per cui il suo significato si ritrova naturalmente anche nel testo della prefazione.

4.1.1. *La compassione: bene messianico ed escatologico (Mt 14,13-14)*

La decapitazione di Giovanni Battista precede il racconto della prima moltiplicazione dei pani (14,15-22) e ne dà un'impostazione diversa dalla fonte marcana, che comprende il ritorno dei discepoli dalla missione galilaica e il ritiro in un luogo solitario (Mc 6,34a)¹³⁷. Matteo prospetta una fuga prudenziale di Gesù, alla quale si uniscono anche gli abitanti delle città limitrofe. L'incontro con le folle è descritto in modo da mettere in luce la sua reazione: «ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς: ebbe compassione per loro» (14,14). Si stabilisce una stretta relazione fra la sua compassione e la condizione delle folle, che hanno presso di sé i propri malati. Misericordia e guarigione descrivono rispettivamente la natura di Gesù e delle folle. È un dato irrinunciabile: ogniqualvolta Gesù incontra le folle, le guarisce (cf. Mt 4,24; 8,16; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2; 24,14).

Il racconto della moltiplicazione dei pani¹³⁸ è in continuità¹³⁹ con

¹³⁴ *Ibidem*, 916.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, 922.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, 921.

¹³⁷ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 504.

¹³⁸ Alla base del miracolo ci sono i racconti di Eliseo 2Re 4,42-44 e d'Israele nel deserto (Es 16).

¹³⁹ Vi è il segno grammaticale della congiunzione «δέ» (cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 447,1.f) e il segno narrativo delle «folle» (14,13.15).

questa introduzione. Gesù non vuole staccarsi dalla folla, anzi coinvolge i discepoli a divenirne attivi collaboratori nel provvedere loro del cibo. Li invita ad adottare la propria disposizione nel dare quanto possiedono per la sussistenza delle folle come la sua compassione evidenzia il dono totale di sé. Il coinvolgimento dei discepoli nasce dalla compassione di Gesù ma è reso possibile dalla coscienza, che i discepoli hanno del discepolato. In questo circolo di attenzione premurosa si dispongono ad abbandonare le proprie soluzioni (cf. 14,15), accettando di inserirsi nella decisione di Gesù. In un momento, in cui la sua vita è in pericolo (cf. 14,13), egli dà prova di avere autorità perfino sulla malattia e sulla fame.

Le vicende del precursore mostrano «la valenza simbolica di profezie in azione, concernenti la persona e l'opera di Gesù»¹⁴⁰. La morte di Giovanni è prolettica della morte di Gesù¹⁴¹ e la compassione verso le folle ne svela il senso: è l'atto d'amore più viscerale per il suo popolo, che viene risanato dai suoi peccati (cf. 1,21). A coloro, che sotto l'oppressione della malattia gli si rivolgono con fiducia, Gesù si rivela come il Servo di Jhwh, che porta le sofferenze umane (cf. 8,17) e le guarisce.

Gesù e le folle sono spinti a rifugiarsi¹⁴² per lo stesso motivo, racchiuso nella stessa radice verbale (14,13a.b). Gesù trova rifugio da solo, mentre le folle trovano rifugio in lui. Il luogo, dove Gesù agisce, è fuori portata dalle minacce dell'autorità umana. Questo *estremo* luogo contribuisce a vedere in Gesù il Messia escatologico tanto più che agisce dopo la morte del precursore, nel tempo escatologico, in cui ha iniziato il proprio ministero (cf. 4,12). Alle folle, che hanno abbandonato le città, luoghi della loro sicurezza, Gesù offre se stesso come protezione alla maniera di un profeta. Dopo l'omicidio di Giovanni, ritenuto un profeta (21,26), le folle, rimaste senza guida¹⁴³, la trovano in Gesù. La sua compassione segna il tempo del compimento della salvezza escatologica.

¹⁴⁰ A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 165-166.

¹⁴¹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 490.

¹⁴² Il verbo «ἀναχωρέω» ricorre dieci volte (cf. Mt 2,12.13.14.22; 4,12; 9,24; 12,15; 14,13; 15,21; 27,5) sempre in contesti di pericolo eccetto in 9,24 e 27,5. Per quattro volte Gesù si ritira per sfuggire al pericolo provocato dall'autorità pubblica (cf. Mt 4,12; 12,15; 14,13; 15,21).

¹⁴³ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 46-47.



4.1.2. La compassione: bene salvifico (Mt 15,29-39)

Il racconto della seconda moltiplicazione dei pani non si può separare dal sommario delle guarigioni, con il quale forma un'unità letteraria¹⁴⁴. La posizione seduta di Gesù, simile a quella assunta per il discorso sul monte (cf. 5,2), rende al vivo la rivelazione di Messia sia mediante l'insegnamento¹⁴⁵ sia mediante i gesti di soccorso (cf. 14,23). Egli è colui che insegna ad Israele la via di Dio (22,16; cf. Dt 9,12) e insegna con autorità (Mt 7,28; 22,33), disposto a compiere la Legge. L'insegnamento di Gesù guarisce Israele dal negare autorità alla parola di Dio (15,6).

La centralità di Gesù¹⁴⁶ è peculiare. Tutto si muove verso di lui e da lui inizia: verso di lui convergono le folle (15,32), ed egli manifesta ai discepoli la propria compassione, rivelando loro il piano d'azione. Il passaggio dal plurale (15,30) al singolare (15,32) indica che ogni gruppo di persone è oggetto della sua compassione, nella quale i discepoli si lasciano trascinare, diventando suoi collaboratori nella distribuzione del cibo. In tal modo si svela l'aspetto ecclesiale della compassione di Gesù, che interviene per la salvezza degli uomini mediante i suoi discepoli.

Di fronte alle necessità della folla Gesù rende la propria compassione, un principio attivo¹⁴⁷ per la salvezza. Vi si ravvisa la preoccupazione del pastore¹⁴⁸, che agisce con sicurezza e in prima persona per proteggere il gregge (cf. Ez 34,11). Tra e con le folle Gesù si sente con il proprio popolo debole e malato. La sua compassione non esprime un'emozione, bensì la «dedizione verso i miseri, qualificata in senso messianico»¹⁴⁹. L'esitazione dei discepoli accentua l'intervento personale di Gesù. Da lui proviene ogni iniziativa di salvezza. Per questo può chiamare a sé i discepoli (10,1;15,32), presentando loro il discepolato

¹⁴⁴ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 546; N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 47-48.

¹⁴⁵ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 398; A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 284; T. J. KEEGAN, "Introductory Formulae", *CBQ* 44(1982), 417-420.

¹⁴⁶ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 547.

¹⁴⁷ Nel concetto di *rahamîm* non si designa tanto «l'affetto, quanto piuttosto la prova dell'amore» (R. BULTMANN, "ἔλεος", *GLNT* III, 407).

¹⁴⁸ Cf. A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 171 commenta la pericope delle guarigioni (15,29-31) in questi termini: «Gesù è descritto nell'atteggiamento del pastore in mezzo alle pecore».

¹⁴⁹ Cf. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 444.

come risposta effettiva alla volontà di Dio e modo per far divenire discepoli di Gesù tutte le genti (cf. 28,20).

4.1.3. *La compassione: origine di misericordia (Mt 18,23-35)*

La parabola del servo spietato è l'unico brano del materiale speciale di Matteo, dove compare il verbo «σπλαγχνίζομαι». Lo stato sociale del creditore e del debitore sono differenti: il creditore è un re¹⁵⁰ e i debitori sono i suoi servi, alti ufficiali della burocrazia regia¹⁵¹, che mantengono anche tra sé delle situazioni debitorie. Appare un primo scenario: il debito di un servo è tanto grande che il re si impietosisce alla sua domanda di dilazionare il pagamento. La reazione del re pieno di compassione (σπλαγχνισθείς: 18,27) ne causa il condono totale. La terminologia della compassione rientra nella semantica della psicologia, che attribuiva l'origine dei sentimenti umani ad alcuni organi del corpo: la compassione si origina nelle «viscere materne o paterne: σπλάγχνα»¹⁵². È la sorgente della massima pietà e misericordia, che nel caso presente supera anche le barriere sociali, imposte dalla dignità del re. Nel corso della narrazione la sua compassione si rivela essere un atto personale, del tutto benevolo e indipendente da ogni codice di comportamento. Non è un sentimento inattivo, è piuttosto dinamico: spinge i beneficiati a modificare i propri comportamenti così da crearne una ripercussione a catena, diffondendo i benefici della compassione del re tra i suoi servi ed elevando i sudditi a un comportamento magnanimo, ispirato alla sua condotta. Il servo beneficiato avrebbe dovuto esprimere, nei riguardi del proprio collega, *misericordia*, secondo la radice verbale «ἐλεέω» (cf. 15,32), che indica «l'atto [d'aiuto] rispondente ad un rapporto di fedeltà»¹⁵³. È un'attitudine conseguente al gesto di compassione del re, manifestato in una forma del tutto liberale e gratuita.

La parabola era stata raccontata per svelare le relazioni tipiche del Regno dei cieli, dove la compassione di Dio diventa misura di compor-

¹⁵⁰ Solo in 18,23 si parla di «uomo di dignità reale», mentre in seguito si parla di «signore» (18,25.27.31s.34), al quale è dovuto l'omaggio della prostrazione (προσκυνέω: 18,26).

¹⁵¹ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 329; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 358.

¹⁵² Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1225.

¹⁵³ R. BULTMANN, «ἐλεός», *GLNT III*, 403-404.



tamento verso tutti, da parte dei membri della comunità cristiana. In questo contesto e nel rispetto delle relazioni della parabola, il verbo «σπλαγχνίζομαι» si pone per l'unica volta come esperienza di una compassione superiore alle attese umane che libera l'uomo da ogni debito nei confronti di Dio. Benché donata senza alcuna riserva, essa diventa effettiva, solo se nell'uomo trova accoglienza e corrispondenza nelle relazioni con il suo prossimo.

4.1.4. *La compassione: causa della sequela (Mt 20,29-34)*

La guarigione dei due ciechi, all'uscita da Gerico, è l'ultimo episodio, nel quale Matteo impiega il verbo «σπλαγχνίζομαι». L'episodio è unito ai due precedenti dal tema comune del cammino verso Gerusalemme (20,17.29.34), all'interno della successione di dodici episodi¹⁵⁴, che conducono Gesù e i suoi discepoli dalla Galilea alla città di Gerusalemme. La triade dei brani è composta dal terzo annuncio della passione, dalla domanda della madre dei figli di Zebedeo e dalla guarigione dei due ciechi (20,17-34). La passione di Gesù è il punto focale. I suoi discepoli ne sono coinvolti ma hanno bisogno di essere purificati ed illuminati. La coordinazione del secondo con il terzo episodio¹⁵⁵ comporta questa interpretazione: i discepoli devono disporsi¹⁵⁶ al servizio più che all'onore, e hanno bisogno di guarire dalla cecità per comprendere l'opera della salvezza. Forse ha ragione A. Mello¹⁵⁷ nell'indicare nei due ciechi la controparte dei due figli di Zebedeo, in un racconto che vuole preparare i discepoli a condividere la disponibilità di Gesù nel compiere la volontà del Padre per la salvezza del suo po-

¹⁵⁴ La sequenza è costituita dai seguenti episodi: 1. Passaggio in Giudea (19,1-2); 2. Incontro con i farisei e discussione sul divorzio (19,3-12); 3. Gesù impone le mani ai bambini (19,13-15); 4. Incontro con il giovane ricco (19,16-22); 5. Dialogo con i discepoli su chi si salva (19,23-20,16); 6. Terzo annuncio della passione (20,17-19); 7. La madre dei figli di Zebedeo (20,20-28); 8. Guarigione dei due ciechi (20,29-34); 9. Preparativi per entrare a Gerusalemme (21,1-5); 10. Ingresso a Gerusalemme (21,6-11); 11. Scacciata dei venditori dal tempio e guarigioni (21,12-16); 12. Uscita da Gerusalemme per Betania (21,17). Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 59-60.

¹⁵⁵ Cf. N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 58: «È collegato con il precedente con καί, "e" e con l'indicazione del luogo in cui è accaduto».

¹⁵⁶ Il verbo «ἀγανακτέω» è presente nel contesto di incomprensione dell'opera di Gesù da parte dei discepoli (cf. 20,24//Mc 10,41; 26,8//Mc 14,4), dei sommi sacerdoti e degli scribi (cf. 21,15).

¹⁵⁷ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 357.

polo. Il legame narrativo fra i tre brani spiega «la funzione di simbolo»¹⁵⁸ della guarigione dei due ciechi, per la quale i discepoli giungono a comprendere¹⁵⁹ che la passione di Gesù porta a compimento la salvezza messianica. I discepoli sono i primi della popolazione, che giaceva nelle tenebre (cf. 4,16), a vederne la luce, che sorge dalla morte e risurrezione di Gesù.

Nel contesto della guarigione dei due ciechi¹⁶⁰, per la prima volta il verbo «σπλαγχνίζομαι» si pone al termine di un dialogo, che evidenzia l'ascolto delle necessità umane. Gesù si rivela nella personalità messianica con il titolo «Figlio di David» (20,30.31). Specifica di Matteo è, tuttavia, la triplice invocazione Κύριε (20,32), «di sapore liturgico»¹⁶¹, che avvicina l'evento all'esperienza della comunità cristiana. È questa l'ultima invocazione con questo titolo prima della passione. In essa si concentra la proclamazione di fede della comunità cristiana, che nella passione e risurrezione di Gesù riconosce e professa l'opera, per la quale egli salva il suo popolo. Con lo stesso titolo si apre la sezione della passione, quando Gesù si attribuisce lo stesso titolo (21,3), per identificarsi nel far chiedere ai discepoli l'asinello, che lo porterà a Gerusalemme nel suo ingresso regale e messianico (21,7-9).

L'invocazione si pone all'apice del percorso delle folle verso Gerusalemme e ne esprime l'intimo bisogno di aiuto, che solo i discepoli ricevono per aver seguito Gesù e per averne riconosciuto l'autorità

¹⁵⁸ N. CASALINI, *Il Vangelo di Matteo*, 58. Cf. anche A. POPPI, *I Quattro Vangeli*, II, 194.

¹⁵⁹ Il verbo «ὀράω» nel senso passivo della visione ricettiva significa «vedere», nel senso attivo della visione attiva significa «intuire, conoscere» (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 925-928).

¹⁶⁰ Matteo ha modificato il racconto tratto dalla fonte marciiana: ha portato a due il numero dei ciechi, ha usato il titolo «Κύριε» per Gesù (20,31) e ha posto l'annotazione della compassione. Eccone lo schema:

<p>Mt 20,33-34 Λέγουσιν αὐτῷ, Κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>	<p>Mc 10,51b-52 Ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ, Ραββουνι¹⁶⁰, ἵνα ἀναβλέψω. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ἵπαγε· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.</p>
--	---

¹⁶¹ R. FABRIS, *Matteo*, 427.



sovrana. L'associarsi dei due ciechi guariti al seguito¹⁶² di Gesù nell'ingresso in Gerusalemme evidenzia il senso della guarigione, alla quale l'uomo perviene, quando segue il Messia. Egli è misericordioso non solo perché si fa carico delle miserie e sofferenze del proprio popolo (cf. 8,17) ma anche perché lo illumina nel comprendere che nella sua passione si compie l'opera della salvezza, promessa da Dio ai padri e alla quale si accede mediante la fede in Gesù.

Il fatto che il verbo «σπλαγχνίζομαι» sia usato per la prima volta nella prefazione al discorso missionario (cf. 9,36) e qui per l'ultima volta, in chiara evidenza di intervento redazionale, ha un certo peso. La missione dei discepoli comporta l'annuncio che la regalità di Dio è presente nel mondo mediante la persona di Gesù, che salva il suo popolo con il dono della propria vita. Sia la disponibilità per la missione sia la fede nell'annuncio del Regno dei cieli provengono della compassione di Gesù verso il suo popolo.

Dall'altra parte le folle e le guide d'Israele, che negli eventi della passione chiedono di «perdere: ἀπόλλυμι» (27,20) Gesù, mettono in atto i propri piani (cf. 27,18). Affidati a se stessi, testimoniano di volere agire in modo autonomo, senza guida, e acquisiscono la natura, per la quale diventano come «pecore perdute» (10,6)¹⁶³. Dalla loro condizione di morte ricuperano salvezza mediante la predicazione dei discepoli, che annunziano nella passione di Gesù l'opera della redenzione universale.

L'analisi delle pericopi, ove è presente il verbo «σπλαγχνίζομαι», consente di evidenziarne il senso:

- a. il lessema σπλάγχνον esprime l'amore più profondo e tenero;
- b. il verbo «σπλαγχνίζομαι», attribuito a Gesù, non esprime un moto affettivo ma caratterizza la sua realtà messianica e salvifica;
- c. l'area semantica del lessema si distingue da quella di «ἔλεος» per non essere in rapporto con nessun codice di comportamento anteriore, essendo la compassione una manifestazione gratuita ed originaria di amore incondizionato;
- d. nel vangelo di Matteo il sostantivo e i suoi derivati sono esclusi-

¹⁶² Cf. J. D. KINGSBURY, "The Verb *AKOLOUTHEIN* ("To Follow")", *JBL* 97(1978)1, 56-62 afferma che in 20,34 il verbo indica un movimento fisico. «Neither the crowds nor they (two blind men) are to be understood as being disciples of Jesus» (p. 62).

¹⁶³ Cf. A. ΟΕΡΚΕ, "ἀπόλλυμι", *GLNT* I, 1054-1057 osserva che nel verbo greco ἀπόλλυμι manca l'idea suggerita dalla forma verbale ebraica piel **בבא**, per la quale «la perdita è da attribuirsi alla colpa o alla volontà personale di colui che la subisce» (c. 1055).

vamente riservati a Gesù, designandone la natura divina e messianica, o nel linguaggio parabolico sono riservati a personaggi, che indicano l'agire di Dio;

e. la compassione di Gesù evidenzia il contesto messianico, nel quale agisce in dipendenza dell'evento escatologico della sua morte e risurrezione;

f. la compassione di Gesù si manifesta, eccetto che nella parabola del servo spietato (18,21-35), in relazione alla missione dei discepoli e agli eventi della sua passione, come anche nella designazione di eventi, attinenti alla vita della comunità cristiana, dove i discepoli sono chiamati a collaborare con Gesù per essere strumenti dei beni messianici;

g. la compassione di Gesù è per natura ecclesiale, estendendo i benefici messianici ai membri della comunità cristiana mediante il ministero dei discepoli. Essa si pone all'origine della loro missione e della loro conformazione a Cristo per l'attitudine da riservare verso le folle prive di guida;

h. la compassione di Gesù si propone come principio pratico, che ispira e dirige il comportamento dei membri della comunità cristiana. L'attitudine di *misericordia* (dalla radice verbale ἐλέεω) verso il prossimo proviene dall'esperienza della compassione divina, che ha salvato dalla morte quanti credono in Gesù, annunciato e predicato dai suoi discepoli.

Nell'utilizzo del sintagma «σπλαγχνον» Matteo ha ricevuto e seguito la tradizione cristiana. Ne ha tuttavia interpretato il significato, trasformandone i caratteri messianici, in modo particolare, nella missione dei discepoli e nella vita della comunità cristiana, rendendoli eventi della rivelazione di Gesù Messia misericordioso. Matteo iscrive nel verbo una dimensione ecclesiale tanto da non accogliere gli episodi di compassione a carattere individuale, quali la guarigione del lebbroso (cf. Mc 141) e del ragazzo lunatico (cf. Mc 9,22).

La dimensione ecclesiale della compassione di Gesù emerge dal fatto che Matteo, in un intervento del tutto redazionale, usa il verbo «σπλαγχνίζομι» nel contesto della missione (9,36) e negli eventi, che preparano i discepoli a vedere l'opera di salvezza nella passione di Gesù. È questa la funzione narrativa della guarigione dei due ciechi, fortemente inclinata ad essere un'azione rivelatrice di quanto il discepolato sia in funzione della conoscenza dei misteri del Regno (cf. 13,11). Fra la prefazione al discorso per la missione e l'ingresso di Gesù in Gerusalemme si svolge tutto l'arco narrativo, in cui compare questa forma



verbale. Missione dei discepoli e passione di Gesù sono posti in stretta relazione. Sono due eventi rispettivi nella storia della salvezza. La passione è l'apice della compassione di Gesù: è l'intervento messianico per liberare il suo popolo da ogni forma di morte e, in modo positivo, per guidarlo verso la vita con la sicurezza di un pastore, che ne conosce la via. Questo evento di salvezza si diffonde e si rende abordabile da tutte le genti, mediante la missione dei discepoli, culmine del discepolato, per il quale essi seguono Gesù e agiscono secondo la sua volontà. Guardando allo sviluppo narrativo successivo alla guarigione dei due ciechi, i discepoli entrano in Gerusalemme e vi rimangono, guidati dalla sua parola (cf. 21,2.6). In tal modo si pongono le basi per considerare la missione come originata dalla compassione di Gesù. Ne beneficiano per primi i discepoli, seguendolo ovunque egli li conduca e accogliendo la sua parola come riferimento esclusivo del loro agire.

Anche nelle due moltiplicazioni dei pani (cf. Mt 14,15-21; 15,32-38) con le relative introduzioni, il lessema riceve un nuovo contesto. La morte di Giovanni Battista, ritenuto un profeta (cf. 14,4; 21,26), lascia il popolo privo di guida, riconosciuta in Gesù, anch'egli profeta (21,46). In questo ruolo egli esprime la propria compassione nel guarire i malati (14,14; 15,30), che i racconti della moltiplicazione dei pani intendono come ricettori dei beni escatologici, proposti dal Messia al suo popolo mediante il dono del pane. Gesù porta a termine la missione di salvezza con il ministero dei discepoli. La loro collaborazione proviene dalla sua compassione, perché li ha scelti ed elevati alla condivisione dei propri progetti di salvezza. La compassione, che essi sperimentano nel comprendere i misteri del Regno, diventa origine di un comportamento di compassione nelle reciproche relazioni all'interno della comunità cristiana (18,23-25), quale luogo ove si realizza il bene escatologico della regalità di Dio. In essa l'esperienza della compassione di Gesù avviene nel perdono dei peccati e si trasforma nella reciproca misericordia verso i fratelli. È il cammino del discepolo, che nella testimonianza di vita fraterna giunge a comunicare quanto ha gratuitamente ricevuto dal suo Signore e quanto egli ha comandato che sia osservato da tutte le genti.

4.2. Compassione per le folle: Mt 9,36

Il testo rielabora la fonte marciiana (Mc 6,34). In particolare Matteo ha preposto al discorso missionario un testo, che Marco aveva collocato al ritorno dei discepoli dalla missione. Ha ripreso il momento della

compassione di Gesù per le folle ma lo inserisce in un ambito più ampio, dove i discepoli incontrano le folle nell'esercizio del loro ministero. Ogni missione dei discepoli di Gesù trova, in questa pericope, la propria origine.

Per l'esclusiva attribuzione del verbo *σπλαγχνίζομαι* a Gesù o a personaggi che richiamano la condotta di Dio verso gli uomini, le sue accezioni tipiche sono qui accolte in modo pieno e proprio. In tal modo Gesù è considerato nella sua natura divina e la sua compassione verso le folle risulta essere un effetto della sua azione messianica. I caratteri, che nei brani della moltiplicazione dei pani e della guarigione dei due ciechi, erano ritenuti propri di Gesù, Matteo li ritiene condivisi con i discepoli per una missione, che dilata i tempi della compassione per tutte le folle del mondo. La reazione di Gesù alla loro situazione s'inserisce in un «tempo intermedio»¹⁶⁴, prima della sua parusia, consentendo ai discepoli di portarne a termine l'opera della salvezza. Egli è il Signore risuscitato, che rimane sempre con loro per agire secondo le finalità della sua missione. In tal modo può intervenire nell'opera d'evangelizzazione, che unico svolge durante l'esistenza terrena (cf. 11,1) e continua a svolgere mediante i discepoli fino alla fine del tempo (cf. 28,20). Il racconto evangelico compone in unità la missione di Gesù con quella dei discepoli, ritenendola unica nella sua sostanza. Il genere letterario della prefazione, dai caratteri generici che vanno oltre la narrazione, consente questa lettura, per cogliere la compassione di Gesù, come riverbero, nell'opera salvifica, che i discepoli svolgono a favore di tutte le genti. Il v. 9,36 è la chiave ermeneutica della prefazione. La compassione di Gesù attende di essere portata a buon fine dai discepoli, che partecipano della sua autorità e diventano suoi collaboratori nella missione.

Le relazioni, che nella fonte marciana erano limitate a un singolo episodio¹⁶⁵, nella versione di Matteo esprimono un comportamento relazionale tra Gesù e i suoi discepoli e le folle nell'ampio contesto della missione. Matteo ha voluto mettere in luce che tale relazione sussiste con la stessa intensità anche nel tempo della missione post-pasquale.

¹⁶⁴ C. BISSOLI, "Messe", in A. TESSAROLO, G. CANFORA, G. ALBIERO (a cura di), "Schede bibliche pastorali", n. 204, EDB, Bologna, 8. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 585 preferisce parlare di «escatologia anticipata».

¹⁶⁵ L'unità letteraria del racconto Mc 6,30-44 è conclusa in sé e non si prepara a nessun altro sviluppo narrativo.



Non ha trovato di meglio che porla a prefazione, perché le ammonizioni sulla missione, di fatto, vanno «ben oltre la situazione – unica – di allora»¹⁶⁶. Esse ancorano il ministero di tutti i discepoli alla compassione di Gesù per le folle di ogni tempo e luogo.

5. La condizione delle folle

La condizione delle folle è la causa della compassione di Gesù, che metteva a disposizione di tutti gli abitanti della regione l'insegnamento e la capacità di guarirli. Non avendo aderito alla sua parola come discepoli¹⁶⁷, diventano «stanchi ed oppressi» (11,28)¹⁶⁸ «sotto il peso della legge, che gli scribi impongono a chi vuol essere giusto»¹⁶⁹. A tutti gli abitanti è proposto il giogo del vangelo, che porta in sé la gioia della salvezza¹⁷⁰, sotto la guida di un capo mite ed umile¹⁷¹, consacrato per portare la buona novella agli afflitti (cf. Is 61,1).

Tra queste folle di persone vi è la popolazione di Nazaret (13,53-58), di Corazin, Betsaida e Cafarnaò, della regione della Giudea, della Galilea, della Decapoli e attorno al Giordano (4,25) e della città di Gerusalemme (23,37-39). Non sono tutti israeliti, vi sono anche gentili, come a Gadara (8,28-34), nella Decapoli e nella stessa Galilea¹⁷². La condizione morale di queste folle è definita con i due predicati: ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

I due predicati, dei quali il secondo comporta la metafora pastorale, che porterebbe a pensare a una distinzione tra gregge e pastori, sono da riferirsi in modo complessivo alla totalità degli abitanti senza escludere

¹⁶⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 105.

¹⁶⁷ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 210; S. FAUSTI, V. CANELLA, *Alla scuola di Matteo*, 227.

¹⁶⁸ Il brano Mt 11,28-30 non è presente negli altri sinottici. La successione attivo-passivo (κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι) porta a ritenere che la fatica diventi causa di un conseguente aggravamento.

¹⁶⁹ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 270; Cf. anche R. FABRIS, *Matteo*, 267; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 280; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 305; F. HAUCK, "κόπος", *GLNT V*, 774.

¹⁷⁰ Cf. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 632.

¹⁷¹ Cf. G. DE VIRGILIO, "La valenza teologica dell'espressione "mite ed umile di cuore" (Mt 11,29)", *RivB* 4(1977), 409-429.

¹⁷² Cf. R. NORTH, R. E. BROWN, "Geografia biblica", in *GCB*, n.73, 1676. La Galilea del I secolo d.C. era abitata in prevalenza da popolazione ebraica. Anche se alcune città come Tiberiade e Sefforis erano fortemente caratterizzate dalla cultura greco-romana.

le loro guide. La conoscenza della loro condizione nasce dell'esperienza maturata a contatto con una popolazione succube di una religiosità, guidata da norme e comportamenti – sia di origine ebraica che pagana – incapaci di condurla alla comunione con Dio.

5.1. Il senso del predicato nominale

Il predicato nominale è composto di due aggettivi verbali nella forma del participio perfetto passivo. Si riferiscono a una situazione passata, i cui effetti si prolungano al tempo del racconto¹⁷³. A causa della forma passiva¹⁷⁴ indicano un'azione subita, la cui formulazione aperta consente l'associazione con diversi tipi di difficoltà¹⁷⁵, evidenziando lo «stato di disperazione in cui si trova il gregge, completamente sfinito e caduto nell'inerzia»¹⁷⁶. La coordinazione rende i due aggettivi verbali uguali nella loro funzione di predicato¹⁷⁷, con la differenza che il secondo si dispiega nel complemento di modo, introdotto dalla particella modale ὡσεῖ¹⁷⁸.

Non è l'unica volta che s'incontrano forme di predicati doppi. Sono sempre riferiti alla totalità di una generazione (cf. Mt 12,39; 16,4; 17,17), descritta in modo pessimista, così da rivolgersi «non tanto ai singoli ma alla massa, che appare così accomunata nel vincolo del peccato»¹⁷⁹. Per il narratore le folle sono inserite in una continuità di disagi, dei quali non sono causa ma succubi. L'attribuzione negativa è di ordine storico, a carico primariamente della popolazione d'Israele, alla quale si aggiungono le popolazioni incontrate nell'itineranza dai confini indefiniti. In tal modo attraverso l'Israele storico si giunge a considerare la condizione delle genti, che i discepoli incontreranno a contatto con i popoli della terra.

Più che ricercare la causa dei mali o attribuirli alla responsabilità di persone identificabili nelle autorità, i due predicati definiscono la natu-

¹⁷³ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 318, 4.

¹⁷⁴ Cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1179.1216; U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 76: «Rispetto a Marco, Matteo ha una forte inclinazione per le forme verbali passive».

¹⁷⁵ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 111.

¹⁷⁶ J. JEREMIAS, “ποιμνη”, *GLNT X*, 1232.

¹⁷⁷ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 438.

¹⁷⁸ La particella comparativa (cf. F. ZORELL, in *Lexicon Graecum*, 1495-1496) è ritenuta di valore dichiarativo da P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 146.

¹⁷⁹ F. BÜCHSEL, “γενεά”, *GLNT II*, 393.



ra delle folle. In Mt 7,14 e 17,17 gli aggettivi al perfetto participio sono paralleli ad aggettivi semplici: στενή [ἡ πύλη,] καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς/ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη. Una tale coordinazione e combinazione di forme induce a ritenere che la forma del participio perfetto sia indicativa della qualità del soggetto, come è proprio della funzione di un predicato. Il perfetto vi inserisce la dimensione del tempo, ossia l'effetto continuato¹⁸⁰ come risultato di una condotta, che ha influito sulla natura del soggetto tanto da modificarla. Nel caso specifico le folle sono in uno stato di miseria, relativo alla loro natura, deformata per il peggio a causa della loro condotta. La voce passiva, infatti, può essere intesa in senso permissivo¹⁸¹, indicando che la responsabilità dell'azione ricade sul soggetto stesso¹⁸². Tale accezione è sostenibile, soprattutto, nel v. 9,36, dove il riferimento alle folle è inclusivo di tutti gli abitanti, senza nessuna pretesa di distinguere fra loro chi avrebbe potuto esercitare una pressione morale tale da ridurre una parte della popolazione in uno stato da suscitare la compassione di Gesù. Il testo non è interessato a ricercare la causa della misera condizione delle folle ma a definire la loro natura. Non è accusatorio di comportamenti e di didattiche, come lo è il cap. 23, anzi è propositivo di una soluzione, che si presenta imminente nella missione dei discepoli. Da questa prospettiva nasce il contesto per comprendere il senso dei due predicati.

Anche la sezione delle parole e delle opere del Messia sostiene tale interpretazione. Infatti, nel racconto evangelico non si assiste a una contrapposizione fra Gesù e le guide d'Israele, quali responsabili di aver ridotto, con la loro dottrina (cf. 15,7-9), le folle alla condizione di un gregge sbandato. La personalità di Gesù è presentata nella propria natura senza alcuna ricerca di confronto¹⁸³. Egli non agisce per contrasto ma in conseguenza dei carismi personali dell'insegnamento, della proclamazione e del potere terapeutico. In particolare egli agisce in conformità al significato del nome proprio, che con la missione dei discepoli porta la salvezza in Israele e oltre le sue frontiere. Anche i discepoli non sono messi a confronto con scribi e farisei quali autorità al-

¹⁸⁰ Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 342.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, § 314.

¹⁸² Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 147 si chiedono se la forma passiva debba richiedere un soggetto: «Do the passive imply a subject (the political and religious leaders)?».

¹⁸³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I/1, 155 ritiene che questa sfumatura non va forse esclusa.

ternative. Proprio con la missione, e nella sua prefazione, essi raggiungono la definizione della propria personalità in riferimento esclusivo all'identità di Gesù maestro e Messia.

Si può, quindi, affermare che i due predicati al tempo perfetto sono indicativi dell'identità e della natura delle folle, che in se stesse non trovano elementi validi per proteggersi dal male o per favorire un'autonomia, capace di condurle alla vita.

5.1.1. ἦσαν ἐσκυλμένοι. La voce verbale è piuttosto rara¹⁸⁴. Nei sinottici all'attivo significa «disturbare, incomodare, essere abbattuto»¹⁸⁵ per dover compiere o essere obbligato a compiere azioni straordinarie, come la guarigione di una persona già morta (cf. Mc 5,35; Lc 8,49) o per sottoporsi ad un aggravio inopportuno (cf. Lc 7,6)¹⁸⁶. Il campo semantico sono le condizioni umane, nelle quali la persona è angariata per attività prive di senso. Stando agli esempi proposti dai sinottici, la vessazione consiste nel compiere un percorso inutile, perché non più necessario o non dignitoso per la persona coinvolta.

Considerando lo sguardo di Gesù come punto di osservazione, il verbo indica situazioni, inutili per la salvezza delle folle e inadeguate a creare un rapporto con Dio¹⁸⁷. Infatti, le folle sono impedito di entrare nel regno dei cieli (cf. Mt 23,13), sono caricate di pesi insopportabili (cf. Mt 23,4) e sono sollecitate a chiedere la condanna di Gesù (cf. Mt 27,20).

5.1.2. καὶ ἐρριμμένοι¹⁸⁸. La forma verbale nella LXX traduce normalmente il verbo ebraico גָּבַשׁ¹⁸⁹ al modo *hofal*, per significare «essere gettato, essere prostrato, giacere». Essendo un modo causativo passi-

¹⁸⁴ Presenza nei sinottici: Mt 1x (9,36); Mc 1x (5,35); Lc 2x (7,6; 8,49). Il termine non si trova nella LXX né nelle altre versioni greche dell'A.T. né negli apocrifi (cf. MOULTON and GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, 6th ed., T&T Clark, London - New York 2002, XVII).

¹⁸⁵ G. VIGINI, *Vocabolario del Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Paoline, Milano 2003, n. 5035.

¹⁸⁶ Matteo non ha paralleli con i sinottici, benché riporti i due episodi (8,5-13; 9,18-26). Il termine, usato in espressioni dirette a Gesù, forse è stato evitato, perché doveva appartenere al linguaggio popolare.

¹⁸⁷ Cf. C. A. WILLOUGHBY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, ICC, T&T Clark, Edinburgh 1907, 98-99.

¹⁸⁸ Cf. W. BIEDER, “ῥίπτω”, *GLNT* XI, 987-988.

¹⁸⁹ Cf. W. THIEL, “גָּבַשׁ”, *GLAT* X, 417.



vo¹⁹⁰ indica un'azione provocata intenzionalmente. Gli esempi d'uso frequente si riferiscono a cadaveri giacenti per terra (cf. 1Re 13,24s.28; Ger 14,16), cadaveri gettati fuori dal sepolcro o gettati via (cf. Is 14,19; 34,3; Ez 16,5), al tempio gettato a terra (cf. Dn 8,11), alla vite divelta e gettata a terra (cf. Ez 19,12), a una testa mozzata e gettata via (cf. 2Sam 20,21)¹⁹¹. Il verbo indica un abbandono violento e definito come punizione o disprezzo per la persona¹⁹² oppure contro luoghi simbolo della fede. In Matteo il verbo indica il gesto di «gettare» i malati ai piedi di Gesù (15,30)¹⁹³ o quando Giuda «getta» il denaro nel tempio (27,5). In questo caso si tratta di un gesto definitivo a riprovazione del male compiuto, mentre nel caso dei malati il verbo ha senso positivo¹⁹⁴ nel riconoscere a Gesù la capacità di guarirli.

Nel suo significato il verbo non denota alcun accenno alla «dispersione» delle folle, piuttosto si concentra sulla loro «prostrazione»¹⁹⁵ e vi configura una nota peggiorativa, frutto della collera e dell'indignazione come quando Mosè gettò le tavole della legge rompendole (Es 32,19; Dt 9,17)¹⁹⁶. Le folle sono precluse a ogni sviluppo, che permetta loro di raggiungere mete coerenti con la loro dignità. Sono totalmente sfinite e

¹⁹⁰ Cf. P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, § 55. 57.

¹⁹¹ Cf. F. ZORELL, “גָּזַל” in *Lexicon Hebraicum*, 851-852.

¹⁹² Cf. W. THIEL, “גָּזַל”, *GLAT X*, 412: «Quando si gettano cadaveri in un determinato luogo, si tratta innanzitutto di una sepoltura insolita. [...] Altrove il gettare o l'essere gettato in riferimento a cadaveri indica l'assenza di una sepoltura onorevole. [...] La scena dell'uomo di Dio ucciso dal leone e gettato sulla strada accanto al cui cadavere se ne stanno l'asino e il leone stesso, rimanda all'aspetto meraviglioso operato da Jhwh (1Re 13,24s.28). È ancor più mirabolante il breve racconto del defunto gettato nella tomba di Eliseo e risuscitato grazie al contatto con le sue ossa (2Re 13,21)». Anche C. SPICQ, *Note*, II, 503-506.

¹⁹³ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II, 548, nota 5 suggerisce che nel verbo potrebbe trasparire l'idea della *proskynesis* come in altre storie di guarigioni (8,2; 9,18; 15,25).

¹⁹⁴ È l'interpretazione sostenuta da F. MARTIN, “The Image of Shepherd”, *ScEs* 27(1975), 275-279. L'immagine positiva, in cui si conserva la speranza della guarigione, non corrisponde a Mt 9,36 che richiama un risultato negativo, per il quale i soggetti non trovano rimedio. L'immagine di un pastore come guaritore («the sheperd as a healer», p.275) è piuttosto influenzata da Ez 34. In Matteo le guarigioni sono frutto della predicazione e dell'insegnamento (9,35) come evidenza la presentazione di Gesù Messia della parola (5-7) e delle opere (8-9).

¹⁹⁵ Cf. R. V. MARVIN, *Word Studies in the New Testament*, I, Charles Scribner's Sons, New York 1900, 56-57.

¹⁹⁶ Cf. C. SPICQ, *Note*, II, 503-506.

cadute nell'inerzia¹⁹⁷. Vivono in terra d'Israele, considerata il luogo della promessa e della liberazione dalla schiavitù (cf. Dt 7,18-19), mentre perdurano in una situazione, che le tiene lontane dai beni della salvezza¹⁹⁸. La loro condizione innaturale contraddice il progetto di Dio. Una certezza è tuttavia affermata. La deprecabile situazione proviene dall'incapacità di vedere in Gesù il Messia, annunciato e promesso ad Israele.

Secondo l'immagine, che si deduce dai due verbi, le folle sono danneggiate su due fronti: nella sfera del movimento per non saper dove trovare da sole la via della salvezza, e nella sfera dell'abbandono per aver rifiutato di essere guidate. La loro situazione le conduce alla morte. Ancora una volta lo sguardo di Gesù sulle folle e il contesto della sua itineranza fanno pensare che le folle vivono così perché hanno rifiutato di lasciarsi guidare dall'insegnamento di Gesù e divenire suoi discepoli.

5.1.3. ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. L'espressione comparativa è tratta dalla fonte marciiana (Mc 6,34a) e si riferisce al secondo predicato: erano prostrate «come pecore che non hanno pastore». Il termine «πρόβατα: pecore», in senso traslato, indica un gruppo di persone, subordinato all'autorità di un responsabile, e particolarmente si applica ad un popolo¹⁹⁹ guidato dai suoi legittimi capi, ai quali si dona il titolo di *pastori*, come è evidente nel parallelismo di 2Sam 24,17: «τὸν ἄγγελον τύπτουτα ἐν τῷ λαῷ ... ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ἐκακοποίησα καὶ οὗτοι τὰ πρόβατα τί ἐποίησαῦ».

L'espressione «πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα» rientra nel linguaggio politico e militare²⁰⁰ per segnalare gruppi di «gente sparpagliata e disorganizzata, come capita in seguito ad una disfatta militare (1Re 22,7; 2Cr 18,16; Gdt 11,19), oppure a causa della mancanza di vere guide (Nm 27,17; Ez 34,5; Zc 10,2)»²⁰¹. La tradizione biblica applica

¹⁹⁷ Cf. J. JEREMIAS, «ποιμνὴ», *GLNT X*, 1232.

¹⁹⁸ La terra promessa a Israele è la controparte dell'alleanza con Jhwh (cf. Nm 10,29ss; Dt 7,1-6).

¹⁹⁹ Cf. H. PREISKER, S. SCHULZ, «πρόβατον», *GLNT XI*, 191.

²⁰⁰ Cf. J. JEREMIAS, «ποιμνὴ», *GLNT X*, 1198. Testi di riferimento in nota 29: 1Sam 21,8; 2Sam 7,7 par.; 1Cr 17,6; Ger 2,8; 3,15; 10,21; 22,22; 23,1-4; 25,34-36; 50,6; Ez 34,2-10; Is 56,11; Mi 5,4; Zc 10,3; 11,5s.16s. Sono chiamati pastori anche i capi stranieri (Ger 25,34-36; Na 3,18); in Is 44,28 TM Jhwh chiama Ciro «mio pastore».

²⁰¹ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, II, 584.



STUDI E ATTUALITÀ

frequentemente questa terminologia nel rilevare la mancanza di guida²⁰² in Israele (cf. 1Re 22,17; 2Cr 18,16) e la facilità di vincere una popolazione disorganizzata e acefala, incapace di difendersi (Gdt 11,19).

In campo morale la terminologia si applica al popolo d'Israele, traviato in culti pagani per un mancato esercizio di responsabilità da parte delle sue guide o per insegnamenti non conformi all'alleanza (cf. Ger 50,6s) con conseguenze deleterie anche sul piano della libertà nazionale. La stessa condizione può essere vissuta da un fedele, che attende con ansia l'aiuto di Dio fattosi silenzioso e lontano (cf. Sal 119,176).

Nella sua essenzialità il sostantivo «τὸ πρόβατον» indica il rapporto, che unisce l'autorità ai propri sudditi. È un termine complessivo di coloro che, per aspetti diversi, compongono un popolo. Lo scopo di tale reciprocità è la vita della comunità. In questo senso ha valore la preoccupazione di Mosè, che supplica Dio perché all'assemblea, intesa come popolo di cui era guida, non manchi un'autorità scelta da Dio²⁰³, che ne assicuri lo svolgimento delle attività vitali (cf. Nm 27,17). Tale uso è confermato dall'espressione tipica della casa d'Israele, che nella sua complessità di popolo, resosi indipendente dall'alleanza, è definito «τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα» (10,6; 15,24). Il sostantivo plurale non riguarda la divisione di responsabilità fra le guide e il popolo ma la pluralità di relazioni, che costituiscono il popolo: «tutto il popolo d'Israele sono delle pecore perdute» (cf. Is 53,6; Ger 50,6)²⁰⁴. Stando a questa terminologia si è di fronte ad una confluenza di termini, dove il sostantivo plurale *le folle* è confrontato a un sostantivo plurale *pecore* per indicare una popolazione, articolata nel suo insieme di popolo e naturalmente concepita sotto una guida, di cui ora si nota l'assenza.

5.1.3.1. Una domanda legittima. Si deve ritenere che le folle siano da intendere come popolazioni, che la guida del pastore ricondurrà o ricostituirà la loro previa unione? Alcuni autori ritengono che la metafora pastorale indichi la restaurazione o la riunificazione d'Israele, che

²⁰² Non rientra in questo concetto il giudizio negativo, che la letteratura rabbinica riserva all'appellativo di pastore (cf. J. JEREMIAS, “ποίμνη”, *GLNT* X, 1201-1203).

²⁰³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 93.

²⁰⁴ Cf. W. D. DAVIES, C. D. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 167.

Gesù compie come pastore escatologico²⁰⁵. Non ne sono convinto. Piuttosto si prospetta un pastore, la cui guida sottragga le folle a precetti di origine umana (cf. 15,9)²⁰⁶ e le conduca a comprendere i misteri del Regno dei cieli, invertendo la rotta di una condotta ormai abituale (cf. 13,13-15), alla quale tutti hanno concorso e tuttora concorrono, rifiutandosi di divenire discepoli di Gesù.

I due predicati, infatti, denotano il malessere delle folle sotto forma di danni inflitti alle persone, non all'unità. Lo indica il sostantivo «πρόβατον», riferito alle pecore di un gregge e per applicazione ad un popolo nella responsabilità individuale dei suoi componenti (cf. 10,16; 25,32)²⁰⁷. In tutta la narrazione, confermata dalla presentazione di Gesù Messia e qui ripresa nel contesto dell'itineranza, le folle non sono chiamate a formare unità tra sé ma a seguire Gesù, conformandosi come discepoli alla sua dottrina. La concezione di popolo in Matteo non prevede un'unità sociale o nazionale ma l'ascolto dell'unico maestro (cf. Mt 23,8), la cui dottrina serva da guida e la cui salvezza offra protezione da ogni male. In tal senso la guida dovrebbe favorire l'ascolto e la prassi dell'insegnamento, base efficace per seguire finalità consone alla dignità delle folle e tali da convergerle nell'unità di popolo.

5.1.3.2. Il tema della conversione. L'espressione «ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα» è tratta da una scena di guerra (cf. 1Re 22,17; 2Cr 18,16), dove s'indica la mancanza di un condottiero per un'azione comune e coordinata. Essa indica, inoltre, la pericolosità, alla quale si espone Israele, quando pecca (cf. Gdt 11,19). I due brani sono concordi nel sottolineare l'importanza di una guida, senza accennare diretta-

²⁰⁵ Cf. D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 138; W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, 147; A. LESKE, *Matthew*, 1287 il quale fa risalire l'idea della riunificazione d'Israele nel regno di Dio all'esperienza dell'esilio. Essa è preminente nella missione di Gesù: «The motif of the sheep scattered and lost upon hills and the need to gather them into the reign of God grew up of the experience of the exile and is prominent in Jesus' mission to Israel (cf. Ger 23,4; Is 10,10-11; Zc 10,2; Mt 10,6; 15,24; 18,10.14)».

²⁰⁶ Gli obblighi morali, imposti dai farisei e dagli scribi, sono ritenuti «διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων» (15,9), per indicare un insegnamento non proveniente da Dio (cf. K. H. RENGSTORF, «διδάσκω», *GLNT* II, 1161). Il sostantivo «ἐντάλματα» è della stessa radice, che caratterizza l'insegnamento dei discepoli (cf 28,20: ἐντάλλομαι).

²⁰⁷ Il concetto di unità del gregge è espresso in 26,31: τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς. Vi corrisponde l'espressione parallela della totalità dei discepoli, intesi come gruppo: πάντες ὑμεῖς. Cf. H. PREISKER, S. SCHULZ, «πρόβατον», *GLNT* XI, 194-198.



mente all'unità di popolo. L'espressione denota, inoltre, la tematica del movimento, in senso proprio e morale, con l'intenzione rivolta alla pratica sia come azione di battaglia che come azione morale.

Il danno delle folle è di mantenersi lontane da un ascolto, che le porti alla conversione nell'imminenza del Regno dei cieli, conforme alla predicazione di Gesù (cf. 4,17). Tale autorità di guida è conferita a Gesù, designato per pascere il suo popolo (2,6). La visione, che egli ha delle folle, è soggettiva, conforme a quanto egli pensa delle folle in vista della loro chiamata alla salvezza. Egli sa di essere stato inviato per questo scopo, ben evidenziato dal suo nome proprio, unico in tutta l'unità letteraria Mt 9,35-10,1. La visione delle folle lo pone nella realtà di vivere in mezzo al popolo, che non accoglie la sua predicazione ed è essenzialmente una generazione infedele e distorta (cf. Mt 17,17), che con zelo si rivolge al male (cf. Gen 8,21)²⁰⁸.

5.1.3.3. L'immagine pastorale ha una risonanza nel brano di Zc 10,2. Il profeta recrimina la divinazione, come comportamento deviante dall'alleanza con Jhwh e motivo di conseguenze negative sulla vita del popolo²⁰⁹. Confidando nella divinazione, Israele rigetta la signoria di Jhwh e si trova nella condizione di agire contro se stesso, piombando nel nulla. Il brano è collegato a un testo precedente sull'agire di Jhwh, che strapperà dalla mano dei nemici (cf. Zc 9,11-17) Israele, paragonato a un gregge di pecore (ὡς πρόβατα: Zc 9,16). Contrapposta a questa metafora di senso positivo si pone la seconda di senso negativo: se Israele confida nella divinazione, non avrà nessuna sicurezza e sarà simile a pecore prive di pastore (ὡς πρόβατα, Zc 10,2). Nell'ambito della divinazione il sostantivo *pastore* equivale a *profeta*, «che, come in Ger 23,4, sarebbe una guida legittima e un protettore del gregge»²¹⁰. Abbandonando Jhwh per seguire divinazione e indovini, Israele si muove in modo disordinato come un gregge senza guida e senza meta in balia di ogni aggressore. Privo di guida e di cibo necessario, è destinato a morte sicura.

²⁰⁸ Cf. G. BERTRAM, “διαστρέφω”, *GLNT* XII, 1353.

²⁰⁹ Cf. L. RUPPERT, “םם”, *GLAT* VII, 1035-1042.

²¹⁰ C. L. MEYERS, E. M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, in *AncB* 25c, 194.

Questo il testo:

Zc 10,2

TM על-כֹּף נִסְעוּ כְּמוֹ-צֹאן / יֵעָנוּ כִּי-אֵין רֹעֵה:

Per questo si mossero²¹¹ come pecore/ sono umiliati²¹² perché non c'è pastore.

LXX διὰ τοῦτο ἐξήρθησαν ὡς πρόβατα καὶ ἐκακώθησαν διότι οὐκ ἦν ἴασις

Per questo sono stati tolti come pecore/ e sono stati maltrattati perché non c'era guarigione²¹³.

Nel descrivere la condizione d'Israele Zaccaria usa un'espressione letterale, che per la sua formulazione binaria richiama Mt 9,36. È l'unico brano²¹⁴, che sdoppi l'espressione «πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα», dando vita a due proposizioni coordinate. Formalmente il testo mattea-no presenta un'indipendenza notevole. I due predicati nominali, infatti, seguono la voce passiva del testo della LXX, mentre mantengono la forma del plurale conforme alla LXX e al TM. Dalle due tradizioni, tuttavia, differiscono per il tempo e per il modo verbale. Il campo semantico è lo stesso: sia Mt 9,36 che le due tradizioni scritturistiche esprimono nel primo verbo (ἐσκυλμένοι / נִסְעוּ / ἐξήρθησαν) un cammino inadeguato per giungere alla meta, mentre nel secondo verbo esprimono le conseguenze in un malessere dovuto alla mancanza del pastore (ἐρριμμένοι / יֵעָנוּ / ἐκακώθησαν). Le due prospettive semantiche confluiscono

²¹¹ Cf. M. Z. KADDARI, “נסע”, *GLAT* V, 914-915. La LXX usa generalmente ἀπαίρω (81 volte) e ἐξάίρω (37 volte) oltre alle forme semplici.

²¹² Cf. E. S. GESTENBERGER, “ענה”, *GLAT* VI, 891.

²¹³ Il testo della LXX traduce «pastore» con «guarigione: ἴασις». Cf. F. MARTIN, “The Image of Shepherd”, *ScEs* 27(1975), 276 afferma: «The use of *iasis* in the LXX reflects the use of the notion of healing as a spiritual reality. When healing and gathering and other shepherd actions applied to Yahweh, to David, or to leaders in general by the OT tradition, the image is always metaphorical: spiritually, psychologically and perhaps even socially, the people are wounded and wandering and must be healed and brought back to the peace of the sheepfold. This same outlook seems to be reflected in the fragment from Qumran. [...] The image of shepherd and healer can be found in CD 13,9-10».

²¹⁴ Altri testi in cui si riporta l'espressione: Nm 27,17 che riporta l'invocazione di Mosè per un condottiero, che preservi l'unità del popolo così che non sia come un gregge senza pastore; 1Re 22,17 riporta la visione del profeta Michea che vede il popolo disperso sui monti come un gregge cui manchi il pastore; Gdt 11,19 compara gli abitanti di Gerusalemme ad un gregge senza pastore.



STUDI E ATTUALITÀ

nell'unica situazione di descrivere un gregge sbandato e destinato a morire. La metafora pastorale sdoppiata rende le due proposizioni reciproche, facendo capire che Israele vaga senza meta²¹⁵ ed è soggetto a subire violenza, per aver scelto di credere alla divinazione piuttosto che seguire Jhwh e le condizioni dell'alleanza. E. S. Gestenberger²¹⁶ spiega così il senso dell'espressione: «Il verbo esprime di regola che qualcuno fa entrare un altro in una condizione di debolezza esistenziale e di esposizione al pericolo, oppure che qualcuno temporaneamente si mette da solo in siffatta condizione.[...] Il contenuto semantico del nostro gruppo lessicale riflette dunque angoscia ed esperienza della morte, collocandosi al polo opposto dell'esperienza della sicurezza, della felicità, della forza, della superiorità».

I testi di Matteo e di Zaccaria si pongono nella dimensione della guida che parla e insegna secondo la volontà di Dio, e può guidare alla meta ed essere una difesa contro ogni falsa dottrina. I testi condividono la stessa tematica: sia Israele sia le folle soffrono per essersi allontanate dall'alleanza, che in Matteo si identifica nel divenire discepoli di Gesù.

La metafora pastorale in Matteo ha senso morale. Nell'itineranza di Gesù e nella prefazione alla missione dei discepoli, essa esprime la condizione contemporanea d'Israele, che segue una dottrina incapace di condurlo a compiere la volontà di Dio. I due predicati matteani nella forma del perfetto si spingono oltre la situazione contemporanea. Essi creano un contesto, dove la causa risale al tempo precedente e caratterizza la presente generazione come «malvagia e adultera» (Mt 12,32; 16,4), «priva di fede e distorta» (Mt 17,17). Non criticano la condotta delle guide d'Israele, fra le quali non manca chi si dica disposto a farsi discepolo di Gesù (cf. 8,19-20). Pongono, invece, in luce che le folle si sono create una condizione incapace di accogliere in Gesù il piano divino di salvezza. Non resta loro che accogliere l'annuncio del Regno dei cieli e convertirsi (cf. 4,17)

La teologia, sottesa nella metafora pastorale, incontra la storia d'Israele. Lo sguardo di Dio lo ha sottratto alla sofferenza in Egitto (cf. Es 3,7s; Dt 26,7) per un cammino di libertà sotto la guida di quanti aveva

²¹⁵ Nel testo di Zaccaria si allude a tentativi di fuga degli esiliati in Babilonia non conformi alla volontà di Dio (cf. C. L. MEYERS, E. M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, in AncB 25c, 194).

²¹⁶ E. S. GESTENBERGER, “עָנָה”, GLAT VI, 891.

incaricato di tale responsabilità. In Gesù e nei suoi discepoli si rinnova lo stesso sguardo di compassione, perché Israele, e le genti ascoltino con fede la parola del pastore e dei suoi inviati.

Sintesi

Il v. 9,36 è una composizione redazionale sulla base di Mc 6,34. Il contesto marciano dell'insegnamento è stato ripreso volutamente, per essere inserito nella comprensione che Matteo ha del ministero di Gesù, nel quale si incorpora il ministero dei suoi discepoli. L'unità letteraria (9,35-10,1) funge da raccordo, tenendo insieme la presentazione di Gesù Messia e dei suoi discepoli. La loro personalità è formata su quella di Gesù. Tra le folle del mondo (28,19-20), e in Israele (10,6), propongono la sua parola e le sue opere.

In questo contesto la fonte marciana è stata elevata a divenire segno del comportamento di Gesù e dei suoi discepoli nei riguardi delle folle. Matteo pone l'espressione «ὥσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα» dove ritiene che essa trovi l'antidoto contro una dottrina, che non conduce alla vita. Non la ripeterà nel racconto della moltiplicazione dei pani (cf. 14,14). La funzione pastorale di Gesù e dei suoi discepoli continua il ministero delle guide d'Israele²¹⁷ ma in senso opposto, perché la guida di Gesù favorisce la vita del suo popolo.

La narrazione prende un respiro e si situa a un livello superiore. Essa vede già all'orizzonte la fine del vangelo e su di essa s'imposta. Lo sguardo di Gesù è il contesto essenziale, in cui la visione delle folle riceve la giusta collocazione. Non sono le folle della sezione dei miracoli, a sfondo episodico, ma sono le folle, che mancano di una guida. Lo sguardo di Gesù è quello del Messia. Da qui la sua compassione, che ne evidenzia la personalità messianica²¹⁸. È il punto discriminante, per comprendere che il giudizio escatologico avviene nel momento, in cui egli pronuncia il suo insegnamento, e nella sua predicazione, provocando negli uditori una decisione, che li qualifica di fronte a Dio. Matteo dona consistenza divina allo sguardo di Gesù e lo prende come punto interpretativo della sua visione di salvezza universale, iscritta nel suo

²¹⁷ La problematica dei pastori d'Israele è presente nella predicazione profetica: Is 56,10-57,2; Ger 2,8; 3,15; 10,21; 12,10; 22,22; 23,1.4; 49,19; 50,6.44; 51,23; Ez 34,1-31; Na 3,18; Zc 10,3; 11,5.8.9.16.17; 13,7.

²¹⁸ Cf. H. KÖSTER, "σπλάγχνου", GLNT XII, 919.



STUDI E ATTUALITÀ

nome proprio. A essa corrisponde l'estensione della sua itineranza «in tutte le città e villaggi» (9,35).

Le folle escono dal loro stato di frustrazione facendosi raggiungere dalla parola di Gesù per divenire suoi discepoli. È un percorso compiuto da chi è stato guarito e ha accolto il giogo del suo insegnamento (cf. Mt 11,28-30). In effetti, l'immagine pastorale non tende a ripristinare l'unità d'Israele, che lo sbandamento del gregge indicherebbe dissolta. Essa prospetta, piuttosto, in Gesù la realtà del maestro, che «insegna con verità la via di Dio» (22,16) e associa nel proprio ministero i discepoli, perché anch'essi insegnino tutto ciò che egli ha ordinato di osservare (cf. 28,20) e sottraggano le folle dalla condizione di morte, costituendo così l'unità del suo popolo.