

Istituto Superiore di Scienze Religiose
"Redemptoris Mater"

Istituto Teologico Marchigiano

Esegesi Nuovo Testamento II

Sinottici

Atti degli Apostoli

Prof. Roberto CECCONI

Anno Accademico 2025-2026

1. Introduzione all'esegesi neotestamentaria

Iniziamo questo corso dicendo due parole sull'esegesi: essa punta a cogliere il messaggio scritto dall'autore. La parola *esegesi* viene dal greco *exēgēsis* che significa *esposizione, spiegazione, interpretazione*. Fare esegesi significa cogliere il significato di un passo biblico *facendone emerge* il significato. È utile al proposito considerare il verbo greco *exēgéomai* composto da *ek* + *ēgéomai*. Il verbo assume il significato di *condurre da*.

1.1 Indagini preliminari

Prima di inoltrarsi nello studio vero e proprio di un passo biblico, è necessario compiere alcuni passaggi previ, quali la delimitazione del brano, la critica testuale, la strutturazione della pericope, il paragone sinottico (nel caso in cui si prenda in considerazione uno dei primi tre Vangeli presenti nel canone neotestamentario), e la traduzione¹ del brano.

1.1.1 Delimitazione del testo

La delimitazione del testo, almeno in ambito narrativo, si fa in base a quattro criteri: a) tempo, b) luogo, c) personaggi, d) tema. Ne consegue che, quando troviamo indicazioni cronologiche, cambi di ambientazione, di attori o tema, siamo in presenza di una nuova pericope. Facciamo un paio di esempi:

Mc 1,14-15	Mc 1,16-20
Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea , proclamando il vangelo di Dio, e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo».	Passando lungo il mare di Galilea , vide Simone e Andrea , fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: « Venite dietro a me , vi farò diventare pescatori di uomini». E subito lasciarono le reti e lo seguirono. Andando un poco oltre, vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello , mentre anch'essi nella barca riparavano le reti. E subito li chiamò . Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui .

Possiamo notare che in Mc 1,16-20 Gesù non si trova semplicemente in Galilea, come precisato in Mc 1,14-15, ma in un luogo determinato; il mare di Galilea. Allo stesso tempo entrano in campo nuovi personaggi rispetto alla pericope precedente: Simone e Andrea, Giacomo e Giovanni. Anche il tema cambia: in Mc 1,14-15 era la predicazione del regno, ora è la chiamata dei primi quattro discepoli.

Mc 8,34-9,1	Mc 9,2-8
Convocata la folla insieme ai suoi discepoli , disse loro: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita , la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà. Infatti quale vantaggio c'è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita ? Che cosa potrebbe dare un	Sei giorni dopo , Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse su un alto monte , in disparte, loro soli. Fu trasfigurato davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. E apparve loro Elia con Mosè e conversavano con Gesù. Prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: «Rabbì, è bello per noi essere

¹ La traduzione, appena abbozzata all'inizio, va poi rivisitata e perfezionata al termine del lavoro esegetico.

<p>uomo in cambio della propria vita? Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi».</p> <p>Diceva loro: «In verità io vi dico: vi sono alcuni, qui presenti, che non morranno prima di aver visto giungere il regno di Dio nella sua potenza».</p>	<p>qui; facciamo tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia». Non sapeva infatti che cosa dire, perché erano spaventati. Venne una nube che li coprì con la sua ombra e dalla nube uscì una voce: «Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo!». E improvvisamente, guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo, con loro.</p>
---	--

Nel passaggio da Mc 8,34-9,1 a Mc 9,2-8, si notano dei cambiamenti di ordine temporale: «sei giorni dopo» (Mc 9,2); attanziale: «Pietro, Giacomo e Giovanni» (Mc 9,2); spaziale: «alto monte» (Mc 9,2); tematico: «fu trasfigurato» (Mc 9,2). Sulla base di questi elementi, possiamo affermare che in Mc 9,2 inizia una nuova pericope, distinta da quella costituita da Mc 8,34-9,1.

1.1.2 Critica testuale

Per *critica testuale* intendiamo quel lavoro mediante il quale si cerca di ricostruire, a partire dai manoscritti disponibili, il testo originale su cui ci si intende soffermare.

Dobbiamo tener presente che i testi a nostra disposizione non sono gli originali. Noi siamo in possesso di centinaia di copie manoscritte del Nuovo Testamento (chiamate *Codici*²) nessuna delle quali è esattamente uguale all'altra. Questo significa che lo studioso si trova dinanzi ad una grande difficoltà (di cui noi ovviamente non ci rendiamo conto): come risalire al testo che è uscito dalla mano dell'Evangelista? Per raggiungere questo risultato, che resta sempre ipotetico, vi sono fondamentalmente due criteri: la *critica esterna* e la *critica interna*.

La *critica esterna* fa riferimento all'importanza dei singoli codici. Non tutti i manoscritti infatti sono dello stesso livello. I codici scritti in maiuscolo, in virtù della loro antichità (III-V sec.) hanno un peso maggiore rispetto ai codici minuscoli (XI-XII sec.). A questo si aggiunga che, tra i codici maiuscoli, alcuni sono ritenuti di grande rilievo, ad esempio i papiri, il manoscritto Sinaitico³ (sigla \aleph) ed il Vaticano⁴ (sigla B). Dunque, in caso di differenze tra i codici, è da preferirsi la lezione (ossia il testo) supportata dai manoscritti più importanti.

La *critica interna* cerca di comprendere, a prescindere dall'importanza dei singoli manoscritti, quale, tra le varianti a nostra disposizione, possa essere ritenuta più vicina a quanto uscito dalla penna dell'Evangelista. Per attuare al meglio questa metodologia, bisogna conoscere molto bene il pensiero e la teologia dell'agiografo sul quale ci si sta soffermando. A questo si aggiungano altri criteri: a) un'espressione grammaticalmente "zoppicante" va preferita ad una più lineare: si suppone infatti che gli scribi, nel corso del tempo, si siano impegnati a migliorare il testo piuttosto che a peggiorarlo; b) lo scritto più breve solitamente (dunque non sempre) è il più vicino all'originale. Nel mondo antico, infatti, c'era la tendenza ad operare delle aggiunte su un testo precedente, non delle sottrazioni, perché il detto testo era considerato (quale in effetti era) parola di Dio.

Vediamo alcuni esempi di critica testuale, iniziando dall'*incipit* del vangelo secondo Marco:

² Il codice è un manoscritto a forma di libro, differente dunque dal rotolo usato, ad esempio, in sinagoga. Gli autori neotestamentari utilizzarono sin dall'inizio il codice per distinguersi dal mondo giudaico e per motivi di praticità. Il codice infatti è più pratico del rotolo e meno dispendioso, visto che può essere scritto, a differenza del rotolo, da ambo i lati.

³ Così chiamato perché ritrovato nella penisola del Sinai.

⁴ Denominato in tal modo perché custodito nella biblioteca vaticana.

Inizio del vangelo di Gesù, Cristo, [Figlio di Dio] (Mc 1,1).

L'espressione «Figlio di Dio», che si trova tra parentesi quadre, manca in alcuni manoscritti di grande importanza, tra cui il Codice Sinaitico (Ⲙ), mentre è presente in manoscritti di uguale rilievo, come il Codice Vaticano (B). La situazione che si presenta è dunque la seguente:

Mc 1,1 secondo il Codice Sinaitico	Mc 1,1 secondo il Codice Vaticano
Inizio del vangelo di Gesù Cristo ⁵	Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio

Quale scelta operare in un caso come questo? Ci troviamo dinanzi a due manoscritti divergenti, entrambi di uguale importanza.

Per cercare di comprendere quale dei due codici rifletta al meglio lo scritto originario, è necessario conoscere la teologia di Marco. Ebbene, per questo evangelista, la tematica di Gesù, Figlio di Dio è di primaria importanza (cf. Mc 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,36; 14,62; 15,39). Ne possiamo dedurre che Marco abbia accennato alla figliolanza divina di Gesù sin dal primo versetto del suo scritto, quasi ad indicare verso quale meta voleva condurre il lettore: riconoscere, insieme al Centurione ai piedi della croce (Mc 15,39), l'identità di colui che aveva dato la vita per la moltitudine.

Prendiamo un altro esempio, tratto dal vangelo secondo Luca:

Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. [[Gesù diceva: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno»].] Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte (Lc 23,33-34).

La richiesta di perdono, fatta da Gesù al Padre, è riportata in doppia parentesi quadra. Questo significa che è stata inserita nel testo con una grandissima percentuale di dubbio. La perplessità è dovuta al fatto che alcuni manoscritti di primaria importanza, come il Papiro 75 (III sec.) ed il Codice Vaticano (B) non riportano queste parole, presenti invece nel Codice Sinaitico (Ⲙ). Mettiamo in sinossi le due lezioni varianti:

Lc 23,33-34 secondo P⁷⁵ e Codice B	Lc 23,33-34 secondo il Codice Sinaitico
Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte.	Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Gesù diceva: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno». Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte.

Anche in questo caso il problema si risolve ricorrendo alla teologia dell'Evangelista. Per Luca il tema di Gesù misericordioso è di fondamentale importanza (cf. Lc 7,36-50; 15,1-32; 19,1-10; 22,51; 23,39-43). È probabile dunque che sia stato proprio il Terzo Evangelista a trasmetterci queste parole del Signore, e non uno scriba di epoca successiva.

1.1.3 Strutturazione del testo

Una volta che ho stabilito, mediante la delimitazione e la critica testo, qual è il brano su cui voglio lavorare, passo alla sua strutturazione. La suddivisione di una pericope si fa seguendo gli stessi criteri impiegati per la sua delimitazione: tempo, luogo, personaggi, tema. Quando cambia uno o qualcuno di questi elementi, ci troviamo dinanzi ad un indizio di segmentazione

⁵ Ho eliminato le virgole, perché nei manoscritti antichi, per risparmiare su papiro e pergamena, punteggiatura e spazi non sono presenti.

del testo. Ad esempio, la chiamata dei primi quattro discepoli in Marco, può essere suddivisa in due parti, sulla base di alcuni indizi che ora andiamo a scoprire:

Mc 1,16-18	Mc 1,19-20
Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea , fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini». E subito lasciarono le reti e lo seguirono.	Andando un poco oltre, vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello , mentre anch'essi nella barca riparavano le reti. E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui.

Passando da Mc 1,18 a Mc 1,19 si nota un cambio di ordine spaziale: «andando un poco oltre», e l'entrata in scena di due nuovi personaggi: Giacomo e Giovanni. Per questi motivi, possiamo suddividere il brano di Mc 1,16-20 in due parti: a) Mc 1,16-18: chiamata di Simone e Andrea alla *sequela Christi*; b) Mc 1,19-20: chiamata di Giacomo e Giovanni al discepolato.

1.1.4 Traduzione

La traduzione di un testo biblico è tutt'altro che facile. Bisogna conoscere molto bene la lingua d'origine (in questo caso il greco) mediante la quale è stato steso un brano, nonché la cultura in cui ha agito l'autore sacro. Al tempo stesso, colui che cerca di rendere un testo antico in una lingua moderna, pur dovendo restare fedele al senso espresso dal testo originale, deve guardarsi bene dal fare una traduzione letterale⁶, che risulterebbe poco scorrevole al lettore contemporaneo.

A questo punto, diamo una presentazione, seppur sommaria, delle principali Bibbie in lingua italiana disponibili oggi sul mercato:

– *Bibbia TOB (Traduction oecuménique de la Bible)*: Si tratta di una versione della Bibbia particolarmente interessante per l'elevato livello delle introduzioni e note che accompagnano la lettura dei singoli libri biblici. Bisogna tuttavia tener presente che, nella TOB in lingua italiana, il testo sacro è quello della CEI 2008. La Bibbia TOB è arricchita anche dalle seguenti tavole: cronologica, pesi e misure, note principali. A questo si aggiungano alcune carte geografiche.

– *Bibbia di Gerusalemme*: Frutto del lavoro compiuto dall'*École biblique* di Gerusalemme, presenta molti tratti affini alla TOB, tra i quali quello di avere il testo biblico nella versione della CEI 2008. In appendice alla Bibbia di Gerusalemme si trovano: a) Tavola cronologica; b) dinastie asmonea ed erodiana; c) calendario; d) tavola delle misure e delle monete; e) indice alfabetico delle note più importanti; f) indice dei temi biblici d'interesse pastorale; g) carte geografiche.

– *Bibbia Via, Verità e Vita*: Il testo biblico è, ancora una volta, quello della CEI 2008. I commenti ai libri sacri sono strutturati su tre livelli: teologico-pastorale (*via*); esegetico (*verità*); liturgico (*vita*). È interessante la disposizione delle note, collocate intorno al testo, a richiamare le edizioni glossate della Bibbia in uso dal medioevo fino al XVII secolo. La Bibbia Via, Verità e Vita, come le precedenti, è arricchita dal materiale seguente: a) Indice dei soggetti biblici, dove il lettore trova i riferimenti che permettono di approfondire la conoscenza di temi

⁶ Non bisogna però dimenticare che una traduzione parola per parola (detta anche *formale* perché intende ricalcare nella lingua di destinazione la forma ed il contenuto del testo in lingua originale) risulta essere molto utile in ambito accademico, specie per chi non conosce le lingue antiche.

e realtà della Bibbia; b) tavola cronologica comparata della Bibbia e delle civiltà antiche; c) calendario e feste ebraiche; d) misure, pesi e monete; e) canone biblico secondo le principali tradizioni; f) carte geografiche.

– *Traduzione interconfessionale della Bibbia in lingua corrente* (TILC): Il testo sacro, a differenza delle Bibbie precedenti, non è quello della CEI 2008. La traduzione – approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana – è stata realizzata da un gruppo di studiosi cattolici e protestanti che hanno lavorato insieme per parecchi anni, seguiti dai responsabili delle rispettive chiese. Il testo biblico che ne risulta presenta una certa distanza formale dai brani originali. Il senso delle varie pericopi resta lo stesso, tuttavia esse sono rese in modo da essere immediatamente comprensibili al lettore contemporaneo. Le note a piè di pagina non sono particolarmente significative, mentre l'edizione del 2000 contiene una presentazione dei passi paralleli chiara ed esaustiva, purtroppo ridotta ai minimi termini nell'edizione più recente. La Bibbia TILC è resa preziosa anche dalla presenza di un piccolo dizionario biblico, da una tavola cronologica e da alcune carte geografiche (identiche a quelle che si trovano nella TOB).

– *Bibbia Scrutate le Scritture*: Il testo sacro è quello della CEI 2008. Quest'opera è caratterizzata da esaustività e precisione nella presentazione dei passi paralleli. È impreziosita anche da una gran quantità di note tematiche, che sviluppano temi di particolare rilievo (Creazione, maschile e femminile, anima, lavoro, volontà di Dio, servizio, ecc.). Alcune note puntuali sono riprese dalla *Bibbia Via, Verità e Vita*. In quest'opera si trovano anche: a) tavola cronologica comparata della Bibbia e delle civiltà antiche; b) Mappe geografiche; c) indice delle note per la *scrutatio*.

– *Nuovo Testamento. Traduzione Letteraria Ecumenica*: Si tratta di una versione del Nuovo Testamento sostenuta insieme da Cattolici, Ortodossi ed Evangelici. È la prima traduzione italiana ecumenica condotta con criteri letterari di aderenza al testo originale, frutto di un lavoro che ha coinvolto insieme traduttori e revisori di diverse chiese. In appendice vengono indicate alcune misure menzionate nel Nuovo Testamento. Da segnalare anche la presenza di alcune carte geografiche.

1.2 Esegisi del testo

1.2.1 Analisi sintattica

Per *analisi sintattica*⁷ di un testo s'intende lo studio dei vari elementi linguistici in esso presenti e delle connessioni che si stabiliscono tra loro. Facciamo un esempio, senza la pretesa di trovare delle risposte, ma solo con l'intento di mostrare quanto sia importante fare un'adeguata analisi sintattica in sede esegetica:

Il prologo del vangelo secondo Giovanni inizia affermando: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso (*prós*) Dio (*tòn theón*) e il Verbo era Dio» (Gv 1,1). La CEI 2008, con la preposizione italiana «presso», traduce quella greca *prós*, che tuttavia – specie se seguita dall'accusativo, come nel nostro caso – potrebbe anche significare «verso». Dunque... come dobbiamo tradurre l'*incipit* del prologo giovanneo: «il Verbo era presso Dio», o, in maniera suggestiva, «il Verbo era rivolto verso Dio»⁸? In altre parole, la disposizione delle parole *prós*

⁷ Dal greco *syntaxis*, composto dalla preposizione *syn* («con», «insieme») e dal sostantivo *taxis* («disposizione», «ordine», «sistemazione»).

⁸ Così traducono la Bibbia TOB: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu» (Gv 1,1), e G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, LEV, Città del Vaticano, 1986, 1: «In principio era il Verbo e il Verbo era in relazione con Dio e il Verbo era Dio».

tòn theòn, volendo tratteggiare il rapporto tra il Verbo e Dio, che tipo di relazione vuol delineare: statica («presso»), o dinamica («verso»)? Non è facile prendere una decisione, anche perché nel greco ellenistico – usato dagli Evangelisti – *prós* + accusativo (moto a luogo) spesso viene impiegato al posto di *pará* («presso») + dativo (stato in luogo). Potremmo uscire dalla situazione di stallo andando a leggere la conclusione del prologo: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). Il testo originale greco suona in modo un po' diverso da come riportato dalla Bibbia CEI 2008: «Dio, nessuno l'ha mai visto; l'Unigenito Dio, che è (rivolto) verso (*eis*) il seno del Padre, lui lo raccontò». La preposizione greca *eis*, in questa seconda traduzione resa con «verso», viene impiegata per indicare *moto a luogo*. Alla luce di Gv 1,18, potremmo dunque tradurre il primo versetto del vangelo secondo Giovanni in questo modo: «In principio era il Verbo e il Verbo era verso Dio e il Verbo era Dio». Nonostante ciò, la prudenza è d'obbligo. Nel greco ellenistico, infatti, la preposizione *eis* («verso»), indicante *moto a luogo*, spesso viene usata al posto della preposizione *en* («in»), impiegata per lo *stato in luogo*.

1.2.2 Analisi semantica

Terminata l'analisi sintattica, si passa a quella semantica, ossia allo studio del significato che determinate parole assumono all'interno di un testo. Anche in questo caso, ci serviamo di un esempio:

Nel vangelo secondo Giovanni, quando Gesù compare per la prima volta sulla scena, risuona questa testimonianza del Battista: «“Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie (*ho airōn*) il peccato del mondo!”» (Gv 1,29). Il verbo greco che la Bibbia CEI 2008 traduce con «togliere» è *airō*. Per comprendere al meglio che cosa esso significa, bisogna farne uno studio semantico. In altre parole, è necessario andare a vedere che significato il verbo *airō* assume ogniqualvolta viene impiegato nel vangelo secondo Giovanni. Nell'episodio in cui Gesù caccia i venditori dal tempio, *airō* veicola il concetto di «portare via», «togliere»: «“Portate via (*árate*⁹) di qui queste cose e non fate della casa del Padre mio un mercato!”» (Gv 2,16). Nella scena in cui il Signore guarisce un paralitico, *airō* indica l'azione di «prendere su», «caricarsi di»: «Gesù gli disse: “Alzati, prendi (*áron*¹⁰) la tua barella e cammina”. E all'istante quell'uomo guarì: prese (*ēren*¹¹) la sua barella e cominciò a camminare» (Gv 5,8s). Il verbo *airō*, dunque, in Giovanni ha un duplice significato: «prendere su», e «portare via». Alla luce di queste considerazioni, potremmo tradurre Gv 1,29 in tal modo: «“Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo, prendendolo su di sé”». L'Evangelista comunica al lettore sia il motivo per cui Gesù ha piantato la tenda in mezzo a noi: togliere il peccato del mondo, sia il modo in cui ha compiuto tale azione: prendendolo su di sé e annientandolo col fuoco del suo amore.

1.2.3 Analisi pragmatica

L'analisi pragmatica cerca di individuare quei segnali linguistici mediante i quali l'autore interpella in un modo del tutto particolare il lettore. Non bisogna mai perdere di vista il fatto che l'agiografo si rivolge sempre al proprio interlocutore con l'intento di lasciare un segno nella sua vita. Tuttavia, vi sono dei passaggi in cui il destinatario dello scritto viene interpellato in un modo del tutto speciale. Vediamo alcuni esempi in proposito:

⁹ Imperativo aoristo plurale di *airō*.

¹⁰ Imperativo aoristo singolare di *airō*.

¹¹ Indicativo aoristo singolare di *airō*.

Nel vangelo secondo Marco, in tre occasioni si segnala esplicitamente che Gesù rivolge la propria parola a dei destinatari: a) «diceva a loro *la parola*» (Mc 2,2); b) «diceva a loro *la parola*» (Mc 4,33); c) «*la parola* diceva» (Mc 8,32). Come si può notare, nella terza ricorrenza il sostantivo *parola* precede il verbo *diceva*, a differenza della prime due occasioni in cui lo segue. Perché questa differenza? Il motivo sembra sia da attribuirsi al fatto che in Mc 8,32 la parola che Gesù comunica ai suoi discepoli è quella della croce (Mc 8,31). Si tratta di un messaggio particolarmente importante, unico, ben più significativo di quanto il Maestro ha detto fino ad ora. Il lettore viene dunque invitato a prenderlo particolarmente in considerazione.

Giunto a metà della sua opera letteraria, l'evangelista Marco segnala che Gesù sta camminando con i suoi discepoli verso i villaggi di Cesarea di Filippo (Mc 8,27). Dal quadro generale della narrazione, si evince chiaramente che il Maestro è solo con i suoi seguaci. Non vi sono altre persone con loro. All'improvviso, dopo che Gesù ha rimproverato Pietro perché, rifiutando la parola della croce (Mc 8,32b), si mostra incapace di pensare le cose di Dio (Mc 8,33), si dice che il Maestro chiama la folla con i suoi discepoli per comunicare loro qualcosa (8,34). Da dove esce fuori all'improvviso questa moltitudine di persone? Evidentemente, ci troviamo dinanzi ad una strategia narrativa dell'Evangelista. La folla rappresenta ciascuno di noi, destinatario privilegiato delle parole che Gesù sta per dire. Subito dopo, infatti, il Signore annuncia quali sono le dinamiche che deve mettere in atto chiunque – a qualsiasi epoca storica o cultura appartenga – voglia seguirlo: «“Se qualcuno vuole dietro di me venire...”» (*ei tis thélei opísō mou akolouthēin*). Anche in questo caso, il sintagma «se qualcuno» (*ei tis*), mostra in maniera abbastanza evidente la destinazione universale di quanto Gesù sta affermando. Tutti, infatti, devono rinnegare se stessi e prendere la propria croce se vogliono mettersi al seguito del Cristo.

Un altro modo mediante il quale il narratore tenta di coinvolge il lettore è il cosiddetto *presente storico*. Di cosa si tratta? Solitamente, in una narrazione, incentrata su eventi trascorsi, si usano verbi al passato: aoristo indicativo («disse», «andò»), o imperfetto indicativo («diceva», «andava»). All'improvviso, il narratore usa un verbo al presente: «dice», laddove ci si sarebbe aspettato un verbo al passato: «disse». Perché questo passaggio repentino dal passato al presente? Fino ad alcuni anni fa si è pensato che questo fosse un modo mediante il quale il narratore volesse dare vivacità al suo racconto. Questa spiegazione, almeno in parte, resta vera. Il fenomeno, tuttavia, può essere interpretato anche in un altro modo: l'evangelista, ancora una volta, si rivolge direttamente al lettore. Ponendo (specie quando si usano verbi quali «dire», «affermare») la coniugazione al presente, l'autore segnala al proprio interlocutore quanto quella parola che ora sta per essere detta conservi anche nell'oggi tutta la sua attualità.

A modo di esempio, possiamo osservare come le parole che Gesù intima a Pietro (il quale tentava di sbarrare il cammino del Maestro verso la croce), quando gli comanda di mettersi dietro di lui, siano introdotte dal verbo *dire* al presente: «dice» (*légei*) (Mc 8,33). In tal modo, Marco comunica al lettore che, anche oggi, ogni persona chiamata al discepolato è tenuta a seguire il Maestro, e a non sostituirsi a lui nello stabilire quale direzione deve prendere il cammino della propria vita.

Qualcosa di simile avviene quando Gesù ricorda ai suoi seguaci che per entrare nel regno di Dio è necessario essere poveri (Mc 10,24). Siccome la sobrietà di vita è richiesta ad ogni Battizzato, le parole che Gesù pronuncia su questo tema sono introdotte da un verbo *dicendi* al presente: «I discepoli erano sconcertati dalle sue parole; ma Gesù riprese e *dice* (*légei*) loro: «Figli, quanto è difficile entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio» (Mc 10,24s).

1.2.4 Analisi delle forme letterarie

Per comprendere adeguatamente il senso di un testo è importante individuarne la *forma letteraria*¹². Si tratta, in altre parole, di scoprire su quale schema, più o meno precostituito, è stato stilato un brano. Esistono diverse forme letterarie: *inno* (Sal 8), *lamentazione* (Sal 42-43); *annuncio di nascita* (Gn 16,7-14; Gdc 13,2-23; Lc 1,5-25; Lc 1,26-38), *racconto di vocazione*. I testi che appartengono ad una determinata forma letteraria hanno caratteristiche simili, anche se non sono mai perfettamente identici, in quanto l'agiografo, nello scrivere, conserva pur sempre una certa libertà.

A modo di esempio, vediamo come il racconto della vocazione dei primi quattro discepoli di Gesù, così come ci è narrato dall'evangelista Marco, riprenda a grandi linee l'episodio nel quale si narra di Eliseo, chiamato a porsi al seguito di Elia:

<i>1Re 19,19-21</i>	<i>Mc 1,16-20</i>
<p>¹⁹Partito di lì, Elia trovò (<i>heurískei</i>) Eliseo, figlio (<i>huiòn</i>) di Safât. Costui arava con dodici paia di buoi davanti a sé, mentre egli stesso guidava il dodicesimo. Elia, passando-gli vicino, gli gettò addosso il suo mantello.</p> <p>²⁰Quello lasciò i buoi e corse dietro (<i>opísō</i>) a Elia, dicendogli: «Andrò a baciare mio padre e mia madre, poi ti seguirò (<i>akolouthēsō opisō sou</i>)». Elia disse: «Va' e torna, perché sai che cosa ho fatto per te». ²¹Allontanatosi da lui, Eliseo prese un paio di buoi e li uccise; con la legna del giogo dei buoi fece cuocere la carne e la diede al popolo, perché la mangiasse. Quindi si alzò (<i>anéstē</i>) e seguì (<i>eporeúthē opisō</i>) Elia, entrando al suo servizio.</p>	<p>¹⁶Passando lungo il mare di Galilea, vide (<i>eîden</i>) Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. ¹⁷Gesù disse loro: «Venite dietro (<i>opísō</i>) a me, vi farò diventare pescatori di uomini». ¹⁸E subito lasciarono le reti e lo seguirono (<i>ēkoloúthēsan autō[i]</i>). ¹⁹Andando un poco oltre, vide (<i>eîden</i>) Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello, mentre anch'essi nella barca riparavano le reti. ²⁰E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui (<i>apēlthon opisō autoû</i>).</p>

Tra i due brani sono evidenti i legami a livello linguistico, segnalati dal carattere in corsivo. Tenendo conto del fatto che la chiamata dei primi discepoli del Signore è riportata in modo diverso dal terzo e quarto evangelista (Lc 5,1-11; Gv 1,35-51), possiamo supporre che Marco non sia stato tanto interessato a presentare una cronaca dei fatti, quanto a mostrare quali siano le dinamiche costanti in base alle quali avviene una chiamata. Esse possono essere delineate nel modo seguente: a) la persona, mentre sta svolgendo la sua attività (1Re 19,19a; Mc 1,16.19), b) viene raggiunta da una parola di vocazione (1Re 19,19b; Mc 1,17.20a), c) alla quale è esortata ad aderire prontamente (1Re 19,21b; Mc 1,18.20b).

¹² Altri autori usano l'espressione *genere letterario*.

2. Esegesi di passi scelti

2.1 Matteo 1,18-25

2.1.1 Traduzione del testo

¹⁸Ora, la genesi di Gesù Cristo era così: essendo promessa sposa, la madre di lui, Maria, a Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, fu trovata avente nel grembo¹³ da Spirito Santo. ¹⁹Giuseppe, il suo uomo, essendo giusto e non volendo esporla all'ignominia, decise di ripudiarla segretamente. ²⁰Mentre stava pensando queste cose, ecco, un angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: «Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, la tua donna; poiché ciò che è stato generato in lei è da Spirito Santo. ²¹Partorirà un figlio e chiamerai il nome di lui Gesù, perché egli salverà il suo popolo dai propri peccati». ²²Ora, tutto questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice:

²³*Ecco, la vergine nel ventre avrà e partorirà un figlio:*

e chiameranno il nome di lui Emmanuel,

che tradotto significa: *con noi è Dio*. ²⁴Destatosi, Giuseppe, dal sonno, fece come gli aveva comandato l'angelo del Signore e prese con sé la sua donna, ²⁵e non la conosceva finché non partorì un figlio¹⁴; e chiamò il nome di lui Gesù.

2.1.2 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Mt 1,18-25) si differenzia dal precedente (Mt 1,1-17) in primo luogo a motivo del *tema*: In Mt 1,1-17, infatti, abbiamo la genealogia di Gesù Cristo; in Mt 1,18-25, invece, la narrazione dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe, avente per oggetto la divina maternità di Maria. Cambiano anche i *personaggi*: scompaiono gli antenati di Giuseppe, presenti in Mt 1,1-17, mentre quest'ultimo, Maria e Gesù ricevono molta più attenzione (in Mt 1,1-17 erano solo nominati). A questo si aggiunga la comparsa dell'angelo del Signore, assente in Mt 1,1-17.

Il brano che stiamo analizzando (Mt 1,18-25) si distingue anche dal successivo (Mt 2,1-12) in primo luogo a motivo del *tema*: non più l'annuncio dell'angelo, ma la visita dei Magi a Gesù, nato da pochissimo tempo. Altra differenza riguarda il *luogo*: L'annuncio dell'angelo a Giuseppe accade in un luogo indeterminato. La nascita di Gesù avviene a Betlemme. Un ultimo elemento che contribuisce a distinguere i due brani è dato dai *personaggi*. In Mt 2,1-12 non si trova più l'angelo del Signore, mentre compaiono personaggi del tutto assenti in Mt 1,18-25: i Magi, il re Erode, i cittadini di Gerusalemme (che si turbano con Erode per la nascita del re dei Giudei), i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo.

2.1.3 Struttura del brano

Il brano che ci accingiamo a meditare può essere diviso in tre parti:

I primi due versetti (vv. 18-19) fungono da introduzione a tutto l'episodio:

- Enunciazione del tema su cui è incentrata la pericope: La genesi di Gesù Cristo (v. 18a).

¹³ L'espressione greca *heuréthē en gastrī échousa* («fu trovata nel ventre avente») viene così tradotta dalla Bibbia Nova *Vulgata* (1998), promulgata da S. Giovanni Paolo II: *inventā est in utero habens* («fu trovata nel ventre avente»).

¹⁴ L'espressione greca *kai ouk eginōsken autēn hēōs hou ēteken huiōn* («e non la conosceva finché non partorì un figlio») viene così resa dalla Bibbia Nova *Vulgata*: *et non cognoscebat eam, donec peperit filium* («e non conosceva ella, finché partorì un figlio»).

- Maria, promessa sposa di Giuseppe, prima di andare ad abitare con lui, si trova incinta da Spirito Santo (v. 18b).
- Di fronte a questo evento, Giuseppe decide di ripudiarla segretamente (v. 19).

La sezione successiva (vv. 20-23) focalizza la propria attenzione sul sogno di Giuseppe:

- Introduzione narrativa: L'angelo del Signore appare a Giuseppe in sogno e gli parla (v. 20a).
- Discorso diretto da parte dell'angelo (vv. 20b-23):
 - Il messo celeste esorta Giuseppe a prendere con sé Maria, dandone la motivazione (v. 20b).
 - L'angelo dà al suo interlocutore indicazioni su come chiamare il bambino. Il nome del nascituro lascia già trapelare la sua identità (v. 21).
 - *Citazione di compimento*: Il concepimento verginale di Maria e la nascita di Gesù danno compimento alla profezia di Is 7,14 (vv. 22-23).

La terza parte del brano (vv. 24-25) riporta la messa in atto, da parte di Giuseppe, di quanto ordinato dall'angelo:

- Giuseppe attua quanto gli è stato ordinato dall'angelo e prende con sé la sua sposa (v. 24).
- Giuseppe non conosce Maria, finché ella non partorisce un figlio, che il suo sposo chiamerà Gesù (v. 25).

2.1.4 La forma letteraria

Il brano che stiamo studiando presenta delle affinità con due generi letterari, anche se non può essere totalmente incasellato in nessuno di essi.

La prima forma letteraria che viene in mente guardando al nostro testo è il *midrash*¹⁵. Con tale termine intendiamo una narrazione che si sviluppa a partire da un passo della Scrittura. Nel brano che stiamo considerando, il passo veterotestamentario di maggior rilievo è dato da Is 7,14. Tuttavia, dobbiamo essere prudenti nell'identificare Mt 1,18-25 con il genere *midrashico* e questo per due motivi: a) Is 7,14 non è al centro della narrazione, come avviene invece nella forma letteraria che stiamo considerando; b) Is 7,14; 8,8.10 non sono i passi da spiegare-interpretare, bensì due citazioni veterotestamentarie che spiegano il perché della concezione verginale di Maria¹⁶.

La seconda forma alla quale può essere avvicinato il nostro testo è l'*annuncio di nascita*, che troviamo, ad esempio, in Gn 16,7-12; 17,19; Gdc 13,3-5. Questo genere letterario possiede determinati elementi che ora evidenziamo in tabella, mostrando, al contempo, come in Mt 1,18-25 siano presenti solo parzialmente:

<i>Elemento caratterizzante l'annuncio di nascita</i>	<i>Presenza (o meno) in Mt 1,18-25</i>
Apparizione dell'angelo del Signore.	Sì
Reazione timorosa del destinatario.	No
Messaggio divino avente per oggetto il nome del nascituro e la sua missione. A questo si aggiunge l'invito a non temere.	Sì
Obiezione del destinatario	No

¹⁵ Il termine *midrash* deriva dal verbo ebraico *dāraš*, che significa «cercare», «investigare», «informarsi».

¹⁶ Sull'opportunità o meno di considerare Mt 1,18-25 un *midrash*, cf. U. Luz, *Matteo*, I, 162.

Segno di conferma	No
-------------------	----

L'evangelista Matteo, oltre ad omettere quanto segnalato in tabella, apporta delle novità rispetto a quelli che sono gli annunci di nascita. Esse sono: a) l'ordine dato a Giuseppe di prendere con sé la sua sposa; b) la maternità di Maria ad opera dello Spirito Santo¹⁷.

2.1.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Molti studiosi ritengono che l'intero brano sia da considerarsi opera, creazione di Matteo, dunque *redazionale* dalla prima all'ultima riga. Altri ritengono che l'Evangelista abbia ereditato dalla tradizione una storia che lui poi avrebbe rielaborato in maniera più o meno incisiva. Benché non sia affatto facile prendere posizione, tentiamo di dire qualcosa al riguardo. Cercheremo di comprendere, nella misura del possibile, ciò che Matteo ha ereditato dalla tradizione e ciò che può essere attribuito al suo genio letterario.

La frase iniziale (Mt 1,18a), rimandando, per via dell'espressione «genesì di Gesù Cristo», a Mt 1,1 ed avendo affinità di contenuto con Mt 1,16, mostra di essere opera dell'Evangelista.

Anche la citazione di compimento rappresentata da Mt 1,22-23 sembra essere ad opera di Matteo e dunque redazionale. Lo dimostra il fatto che presenta molte affinità linguistiche e contenutistiche con gli altri episodi in cui Giuseppe riceve in sogno comunicazioni divine (cf. Mt 2,13-15.19-23). Similmente, estrapolando i vv. 22-23 (come anche il v. 18a) dall'intera pericope di Mt 1,18-25, possiamo notare che il testo scorre agevolmente:

[18a] essendo promessa sposa, la madre di lui, Maria, a Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, fu trovata avente nel grembo da Spirito Santo. ¹⁹Giuseppe, il suo uomo, essendo giusto e non volendo esporla all'ignominia, decise di ripudiarla segretamente. ²⁰Mentre stava pensando queste cose, ecco, un angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: «Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, la tua donna; poiché ciò che è stato generato in lei è da Spirito Santo. ²¹Partorirà un figlio e chiamerai il nome di lui Gesù, perché egli salverà il suo popolo dai propri peccati». [22-23]

²⁴Destatosi, Giuseppe, dal sonno, fece come gli aveva comandato l'angelo del Signore e prese con sé la sua donna, ²⁵e non la conosceva finché non partorì un figlio; e chiamò il nome di lui Gesù.

Un ulteriore elemento che inviata a considerare Mt 1,22-23 redazionale è costituito dalla *formula di compimento*: «Ora, tutto questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice» (Mt 1,22), caratteristica dell'evangelista Matteo, come si evince da Mt 21,4: «Ora, questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice» (cf. anche Mt 2,5.15.17.23).

A questo si potrebbe aggiungere che, sottraendo i vv. 22-23 dal contesto di Mt 1,18-25, al nascituro verrebbe attribuito un solo nome: «Gesù» (Mt 1,21), mentre la doppia attribuzione del nome: «Gesù» (Mt 1,21) ed «Emmanuel-Dio è con noi» (Mt 1,23) dà l'impressione di una giustapposizione, non perfettamente armonica, di unità letterarie. L'ipotesi che Mt 1,22-23 debba essere considerato redazionale è confermata dal fatto che il tema di Dio che si rende presente a noi in Gesù è caro a Matteo (cf. Mt 28,20).

In conclusione, possiamo affermare che, nello stilare questo racconto, Matteo abbia avuto a disposizione una storia avente per oggetto l'attribuzione del nome da dare al bambino concepito

¹⁷ Sulla parentela tra Mt 1,18-25 e gli annunci di nascita, cf. R. FABRIS, *Matteo*, ed. Borla, Roma 1996², 57-58; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, ed. Cittadella, Assisi 1971, 35-36.

nel grembo di Maria ad opera dello Spirito Santo. In questa narrazione pervenuta all'Evangelista, un ruolo di primo piano era attribuito a Giuseppe¹⁸.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Riguardo alla storia della tradizione orale giunta fino a Matteo non si può dire molto. L'unica cosa abbastanza certa è che il tema dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe, comprendente il nome da dare al nascituro, e quello della concezione verginale di Maria siano stati uniti sin dall'inizio:

L'evangelista ha in ogni caso tratto dalla tradizione orale l'idea della generazione di Gesù dallo Spirito e della nascita verginale. [...]. La versione prematteana sottolineava che il generato dalla vergine era, tramite Giuseppe, incorporato nella stirpe di David¹⁹.

c) Affinità con racconti simili dell'antichità

L'annuncio dell'angelo a Giuseppe presenta delle somiglianze con i racconti ellenistici ed egiziani, aventi per oggetto la generazione divina di re, eroi e filosofi.

In modo particolare, colpisce la vicinanza del nostro testo con il racconto del concepimento verginale di Melchisedek, tramandoci nel *Libro dei segreti di Enoc*²⁰, dove si narra di Sofonim, moglie di Nir, fratello di Noè, rimasta incinta senza concorso di uomo:

¹Ecco, la moglie di Nir, Sofonim, essendo sterile non aveva generato figli a Nir. ²Sofonim era al tempo della vecchiaia e nel giorno della morte e concepì nel suo grembo e Nir il sacerdote non aveva dormito con lei dal giorno nel quale il Signore lo aveva posto di fronte al popolo. ³Sofonim ebbe vergogna e si nascose tutti i giorni e nessuno del popolo lo venne a sapere.

⁴Era al giorno del parto e Nir si ricordò di sua moglie e la chiamò da lui nella (sua) casa per conversare con lei. ⁵Sofonim andò da suo marito ed ecco, era gravida al tempo del parto. ⁶Vedendola, Nir si vergognò grandemente di lei e le disse: «Perché hai fatto questo, o donna, e mi hai svergognato di fronte a tutto il popolo? Ora vattene da me, va dove hai concepito la vergogna del tuo ventre, perché io non insudici le mie mani su di te e pecchi (davanti) al volto del Signore». ⁷Sofonim rispose a suo marito, dicendo: «Ecco, o mio signore, il tempo della mia vecchiaia e non c'è stato in me l'ardore della giovinezza e non so come è stata concepita l'indecenza del mio grembo».

⁸Nir non la credette e Nir le disse una seconda volta: «Vattene da me, perché non ti colpisca e pecchi (davanti) al volto del Signore». ⁹Accadde che mentre Nir parlava a sua moglie, Sofonim cadde ai piedi di Nir e morì. ¹⁰Nir si afflisse grandemente e disse nel suo cuore: «Le è forse successo per la mia parola? ¹¹E ora, misericordioso (è) il Signore in eterno, perché la mia mano non è stata su di lei».

¹²Nir si affrettò e chiuse la porta della sua casa e andò da suo fratello Noè e gli raccontò tutto ciò che era successo a sua moglie. ¹³Noè si affrettò verso la camera di suo fratello e l'aspetto della moglie di suo fratello (era) nella morte e il suo ventre (era) nel tempo del parto. ¹⁴Noè disse a Nir: «Non essere afflitto, Nir, fratello mio, perché il Signore oggi ha coperto la nostra vergogna, perché nessuno del popolo lo sa e ¹⁵ora affrettiamoci, seppelliamola e il Signore coprirà la nostra onta». ¹⁶Posero Sofonim su un letto, la rivestirono di vesti nere, chiusero la porta e scavarono tombe in segreto.

¹⁷Quando furono usciti verso la sua tomba, il fanciullo uscì dal cadavere di Sofonim ed era seduto sul letto. Noè e Nir entrarono per seppellire Sofonim e videro il fanciullo seduto presso il cadavere,

¹⁸ Per eventuali approfondimenti, cf. U. Luz, *Matteo*, I, 162-164.

¹⁹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, Paideia, Brescia 1990, 43; cf. U. Luz, *Matteo*, I, 164.

²⁰ Il *Libro dei segreti di Enoc* (o *2Enoc*) è databile al I sec. d.C. Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2, Utet, Torino 2006, 498.

che stava asciugando il suo vestito. ¹⁸Noè e Nir si spaventarono molto: il fanciullo era infatti compiuto nel corpo, parlava con la sua bocca e benediceva il Signore.

¹⁹Noè e Nir lo guardarono molto, dicendo: «Questo (viene) dal Signore, fratello mio». Ed ecco il sigillo del sacerdozio (era) sul suo petto ed (era) glorioso d'aspetto. ²⁰Noè disse a Nir: «Fratello, ecco che il Signore rinnova la dimora della santificazione dopo di noi». ²¹Nir e Noè si affrettarono e lavarono il fanciullo e lo rivestirono delle vesti del sacerdozio. Nir gli diede i pani benedetti ed egli mangiò. E lo chiamarono col nome di Melchisedek. ²²Noè e Nir presero il corpo di Sofonim, la svestirono delle vesti nere, lavarono il suo corpo e la vestirono di vesti luminose e scelte e le costruirono un'altra tomba. ²³Noè, Nir e Melchisedek andarono e la seppellirono pubblicamente (e) onorevolmente. Noè disse a suo fratello: «Custodisci il fanciullo in segreto fino al tempo (favorevole), perché il popolo è diventato malvagio su tutta la terra e, vedendolo, in qualche modo lo faranno morire». Noè andò al suo luogo (*Libro dei segreti di Enoc* LXXI,1-23).

Il testo di Mt 1,18-25 presenta anche delle affinità con i racconti riguardanti la nascita di Mosè, che riportiamo sintetizzati da U. Luz:

L'intera pericope si apparenta materialmente soprattutto con le *notizie sulla nascita di Mosè*: Amram, il Giusto per eccellenza, viene informato – così come Giuseppe – da Dio in sogno del futuro di Mosè. Secondo un'altra tradizione egli ripudia sua moglie, ma viene poi indotto da un rimprovero di Miriam a prenderla di nuovo con sé; in questo contesto si dice di Mosè che salverà Israele²¹.

d) Storicità di Mt 1,18-25

La presenza di molte antiche leggende aventi diverse somiglianze con l'annuncio dell'angelo a Giuseppe conduce U. Luz ad affermare che «la questione della storicità (di Mt 1,18-25) è senza speranze»²². Secondo l'esegeta tedesco, la narrazione matteaana avente per oggetto l'annuncio dell'angelo a Giuseppe

fa parte del tentativo di comunità giudeocristiane di manifestare la fede in Gesù, costituito figlio secondo lo Spirito ad opera di Dio (Rm 1,4), sotto forma di una storia dell'infanzia, analogamente ad altre antiche narrazioni. La nascita verginale quindi va considerata uno strumento di testimonianza della fede e non ha alcuno sfondo storico diretto²³.

L'opinione di U. Luz, per quanto degna di considerazione, non può essere accettata. La dipendenza di Mt 1,18-25 dai racconti di nascita verginale ellenistici, egiziani e giudaici è dimostrabile. In altre parole, il fatto che, nell'antichità, vi siano stati dei racconti simili a quello dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe non implica affatto la dipendenza del secondo dai primi²⁴. Lo stesso U. Luz deve riconoscere che non è facile stabilire in che misura i racconti ellenistici ed egiziani aventi per oggetto la generazione divina di re, eroi e filosofi siano effettivamente penetrati nel giudaismo²⁵. Sembra più ragionevole pensare che Dio, nella sua sapienza, ha fatto sì che il racconto di Mt 1,18-25 sorgesse in un contesto storico in cui, proprio per la presenza

²¹ U. Luz, *Matteo*, I, 165.

²² U. Luz, *Matteo*, I, 165.

²³ U. Luz, *Matteo*, I, 166.

²⁴ A modo di esempio, P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2, 588, n. 1, afferma: la storia di Sofonim ha ovvi punti di contatto con quella di Maria. Non sembra però che il racconto di *2Enoch* dipenda da quello evangelico. [...] I racconti sono letterariamente indipendenti. Inoltre, mentre nel caso di Maria è fatto intervenire Dio, sia pure attraverso l'angelo (Lc 1,35: "Lo spirito santo scenderà su di te e su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo"), nel caso di Sofonim l'intervento di Dio non è dichiarato esplicitamente.

²⁵ Cf. U. Luz, *Matteo*, I, 165.

di narrazioni affini, potesse essere accolto e compreso in tutta la sua portata teologica²⁶, la quale resta la dimensione più importante di questo testo.

2.1.6 Spiegazione del brano

a) La maternità divina di Maria e la “giustizia” di Giuseppe (vv. 18-19)

Dopo aver enunciato il tema del brano – la modalità con cui è avvenuta la nascita di Gesù Cristo –, Matteo informa il lettore sul fatto che Maria si è trovata incinta per opera dello Spirito Santo quando era promessa sposa di Giuseppe, dunque prima che andassero a vivere insieme (v. 18).

In epoca neotestamentaria, il fidanzamento è un vincolo giuridico che costituisce il primo atto della celebrazione del matrimonio. Da questo momento, l'uomo e la donna sono già considerati marito e moglie. La ragazza continua comunque ad abitare con i suoi genitori e sotto l'autorità paterna. I due fidanzati generalmente non hanno relazioni coniugali. Dopo un anno che i due giovani si sono impegnati reciprocamente, si celebra il matrimonio vero e proprio. Da quel momento i due possono vivere sotto lo stesso tetto, cioè nella casa dello sposo.

È in questo contesto che Maria concepisce da Spirito Santo. Questo significa che Gesù proviene dall'Altissimo. In senso proprio, solo Dio è suo Padre. D'altro canto, la Vergine risplende come la «stella del mattino». Il bambino che porta in grembo, infatti, non provenendo da nessun uomo, è una nuova creazione. In lui, la persona umana inizia ad esistere in una modalità rinnovata.

L'evangelista Matteo mette ora in scena Giuseppe, lo sposo di Maria. Di lui viene subito affermato che è un uomo giusto (v. 19). Per comprendere al meglio il significato dell'espressione bisogna andare al Salmo 1. In quel poema, che contrappone la via del saggio a quella degli empi, il giusto viene descritto in primo luogo come colui che *non resta nella via dei peccatori* (Sal 1,1b). In altre parole, il saggio non percorre la strada del vizio, si tiene distante dalla via della perdizione imboccata da molti. Successivamente il giusto è visto come colui che *trova la sua gioia nella legge del Signore, la mormora giorno e notte* (Sal 1,2). Da ultimo, il giusto viene descritto – mediante la metafora dell'albero dalle foglie che non appassiscono – come una persona stabile, che porta frutto a suo tempo, capace di trasmettere costantemente la vita, anche nelle situazioni di maggior desolazione (Sal 1,3). Ecco chi è Giuseppe secondo la descrizione che ci viene trasmessa dal Primo Evangelista. Si tratta di un uomo dalla personalità forte, capace di prendere distanza dalla via spaziosa che conduce alla perdizione, percorsa da molti (cf. Mt 7,13). Siamo davanti ad un giovane per il quale la meditazione della *Tôrāh* è relazione gioiosa con il Signore, è comunione vitale che dà stabilità e fecondità alla propria esistenza.

Giuseppe non sa che quanto accaduto in Maria è opera dello Spirito Santo. Egli può solo pensare che la sua sposa abbia infranto il vincolo che la legava a lui. Si trova improvvisamente precipitato in una situazione di grande dolore e disillusione. Tuttavia, avendo un'anima pro-

²⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 59, dopo aver paragonato Mt 1,18-25 con i racconti di nascite verginali egiziani, sostiene che non si può dimostrare la dipendenza del primo dai secondi. Detto questo, aggiunge: «Si potrà dire, tutt'al più, che la concezione egiziana ha contribuito a preparare la comprensione del modello di fede cristiano».

fondamente segnata dalla relazione con Dio che è amore, sta pensando di non coinvolgere Maria in un processo pubblico per adulterio (cf. Dt 22,23s), ma di ripudiarla segretamente²⁷. Essendo un uomo giusto, non può che applicare la Legge. Lo fa però nella carità. L'amore che nutre nei confronti di Maria non può che spingerlo verso questa direzione.

b) Gesù, salvatore del suo popolo e Dio con noi (vv. 20-23)

Mentre Giuseppe sta riflettendo su queste cose, un angelo del Signore gli appare in sogno rivolgendogli la parola (v. 20a). Giuseppe non ha ancora preso una decisione definitiva riguardo alla sua sposa. Egli non è reattivo, sa prendere distanza da se stesso per compiere la scelta migliore, anche in questa situazione così coinvolgente per lui. Essendo un uomo giusto, possiamo supporre che la sua riflessione sia aperta alla luce che viene dal Signore. È su questo sfondo, allora, che può innestarsi la parola di Dio, per dare un nuovo orientamento alla scelta che Giuseppe sta per fare.

L'angelo si rivolge allo sposo di Maria definendolo «figlio di Davide» (v. 20b). La discendenza davidica di Giuseppe emerge già nella genealogia (1,1-17). Egli, qualora dovesse accettare di dare la paternità legale al figlio che sta per nascere, innesterebbe il bambino nella linea del re Davide. In tal modo, Gesù ricapitolerebbe in sé le attese messianiche del suo popolo.

L'adozione giuridica di Gesù come figlio da parte di Giuseppe si esprime con l'imposizione del nome. In esso è racchiusa l'identità del nascituro. Il nome Gesù (*Yēšûa'*) significa YHWH è salvezza. Esso viene collegato con la missione di Gesù: «egli salverà il suo popolo dai suoi peccati». Quest'attività redentrice di Gesù inizia già durante il suo ministero terreno. Al paralitico che alcuni portano davanti a lui, Gesù dice: «Coraggio, figlio, ti sono perdonati i tuoi peccati» (Mt 9,2). Ai farisei che lo criticano perché mangia con i pubblicani e i peccatori dichiara: «Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,13). Il riscatto dell'uomo dal peccato trova il suo culmine nella morte in croce del Figlio di Dio. Durante la Cena, infatti, Gesù, dopo aver dato il calice ai Dodici, afferma: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati» (Mt 26,27s).

A questo punto l'angelo annuncia a Giuseppe che tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio e chiameranno il suo nome Emmanuele*, che significa *Dio con noi* (v. 23). La citazione, nella prima parte, è presa dal testo greco (LXX) di Is 7,14: *Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio e chiamerai il suo nome Emmanuele*. L'espressione *Dio con noi* deriva invece dal testo greco di Is 8,8.10.

Degni di nota sono alcuni aspetti riguardanti la profezia di Is 7,14. Essa avviene in un momento particolare della vita di Acaz, re di Giuda. Egli sta per essere attaccato da Israele e dalla Siria, che vogliono sottometterlo e costringerlo ad un'insurrezione contro l'Assiria, la quale sta dominando sul loro territorio. Acaz non ha alcuna intenzione di lasciarsi coinvolgere in una causa praticamente già persa e sta invece pensando di chiedere la protezione di questa grande potenza straniera, anche per difendersi dalle minacce della Siria e di Israele. È in questo contesto che Isaia propone ad Acaz di non mettersi sotto l'Assiria e di chiedere un segno che lo rassicuri sulla protezione che gli viene da Dio stesso (Is 7,11). Acaz non accetta il suggerimento (Is 7,12). A questo punto Isaia annuncia che il Signore stesso darà un segno: la vergine darà alla luce un figlio (Is 7,14) e prima che il bambino abbia imparato a distinguere il bene dal male, Siria e Israele saranno abbandonati (Is 7,16). È interessante notare che nessuno è riuscito

²⁷ In realtà, l'atto di ripudio non era segreto in senso assoluto. Esso andava steso alla presenza di due testimoni. Certamente non suscitava lo scalpore di un processo pubblico.

ancora ad individuare in modo chiaro chi sia questa vergine e quale sia l'identità del bambino annunciato da Isaia. Questa pagina viene decifrata in maniera chiara solo con l'avvento di Gesù Cristo. È lui il segno della protezione e della presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

Particolarmente interessante è anche la differenza tra Is 7,14 (LXX) e Mt 1,23 sul soggetto che compie l'azione di chiamare il figlio della vergine Emmanuele. In Isaia si tratta del re Acaz: *chiamerai (kaléseis) il suo nome Emmanuele*. Invece in Matteo si allude, probabilmente, ai lettori: *chiameranno (kalésousin) il suo nome Emmanuele*. Questo significa che in Gesù, i fedeli di ogni tempo e luogo fanno l'esperienza della presenza di Dio in mezzo a loro. È nella relazione con il Risorto che la Chiesa, nello Spirito Santo, entra in intima comunione con il Padre.

c) La "giustizia evangelica" di Giuseppe (vv. 24-25)

Il racconto termina menzionando l'obbedienza di Giuseppe al comando ricevuto da Dio per mezzo dell'angelo. Egli prende con sé Maria, sua sposa, la quale, senza che Giuseppe l'abbia conosciuta, dà alla luce un figlio. Si rimarca ancora una volta l'origine verginale di Gesù e, di conseguenza, la sua provenienza da Dio. A questo proposito, U. Luz osserva: «Per Matteo il motivo nella nascita verginale non è il contenuto centrale della sua fede, ma piuttosto una base concettuale per esprimere come Gesù sia l'Emmanuele. Questa base è però importante perché lo aiuta a pensare in modo molto concreto questo "Dio con noi", cioè come *reale* azione di Dio in Gesù *nella* storia, e non semplicemente come una convinzione astratta. In questo senso la nascita verginale non è solo un'idea secondaria»²⁸.

Si potrebbe restare perplessi di fronte a Mt 1,25a: «e non la conosceva finché non partorì un figlio». Il lettore potrebbe chiedersi se, dopo la nascita di Gesù, Giuseppe e Maria non abbiano vissuto momenti di intimità coniugale. A questo proposito bisogna affermare chiaramente che l'interesse di Matteo è su Gesù. All'Evangelista interessa mostrare al lettore che Gesù è nato senza concorso umano, perché questo è un segno della sua figliolanza divina, del suo essere principio di una nuova umanità. Il testo però non esclude in alcun modo la verginità perpetua di Maria anche dopo la nascita di Gesù. Infatti la preposizione greca *héōs* («finché») «non implica necessariamente che qualcosa cambi dopo il momento indicato»²⁹.

Giuseppe, dando al bambino il nome lo accoglie giuridicamente nella sua famiglia e, come già visto, lo inserisce nella linea davidica.

La giustizia di Giuseppe, illuminata dalla parola del Signore, supera quella legale (tipica di scribi e farisei) per diventare evangelica. In altre parole, la sua giustizia si allarga secondo la misura tipica dell'amore.

2.1.7 Il messaggio del brano

Il brano presenta un messaggio articolato e ricco. In primo piano abbiamo la figura di *Gesù*. Egli, grazie a Giuseppe che lo accoglie come figlio e gli impone il nome, ci viene presentato come il *Messia davidico* atteso da secoli. Gesù è anche il *Figlio di Dio*, colui che, in senso proprio, ha solo Dio per Padre. Grazie all'inserzione della formula di compimento, tratta da Is 7,14; 8,8.10, Gesù ci viene presentato come il *Dio con noi*, tema particolarmente caro a Matteo.

²⁸ U. Luz, *Matteo*, I, 178.

²⁹ U. Luz, *Matteo*, I, 175. Sulla stessa linea di Luz abbiamo M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, PIB, Roma 1996⁵, 2, i quali, dopo aver tradotto il greco *héōs hou* con: «fino (al tempo in cui)», osservano: «but not excluding continuation of action beyond the time indicated». In altre parole, secondo i due autori il testo non esclude affatto che, dopo la nascita di Gesù, Giuseppe e Maria possano aver continuato a vivere in una continenza perfetta.

L'angelo del Signore, in questo brano, è una figura particolarmente significativa. Egli, dopo aver detto a Giuseppe che Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo, gli comunica cosa deve fare: prendere con sé la propria donna e dare un nome al nascituro. L'angelo del Signore lo troviamo anche alla fine del vangelo, con il ruolo di annunciare alle donne che Gesù è risorto (Mt 28,6) e far sapere ad esse cosa devono fare: dire ai discepoli di recarsi in Galilea (Mt 28,7). Il tutto sembra suggerire che, nella vita di Gesù, ogni cosa si è compiuta secondo la *volontà di Dio*: dalla sua nascita, compimento delle Scritture veterotestamentarie, alla sua morte e risurrezione (cf. Mt 16,21).

Il racconto dell'annuncio dell'angelo a *Giuseppe* ha in quest'ultimo un personaggio di grande rilievo. Egli nonostante la sua giovane età, mostra di avere una grande *prudenza*, ossia una notevole intelligenza pratica. Giuseppe sa, alla luce della Parola, come orientarsi in una situazione piuttosto imbarazzante. Egli è un uomo che pratica una *giustizia* capace di assumere la misura dettata dall'amore, come più avanti lo stesso Gesù insegnerà (cf. Mt 5,20). Altro tratto tipico di Giuseppe è l'*obbedienza* pronta alla parola del Signore.

Il testo parla, seppur secondariamente, anche di *Maria*, presentata come *terreno vergine* dal quale sorge una nuova umanità.

2.1.8 Il messaggio nel contesto

La genealogia (Mt 1,1-17) si premura subito di presentare Gesù come figlio di Davide (Mt 1,1). Successivamente lascia intendere che la figliolanza davidica è dovuta a Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, detto Cristo (Mt 1,16). Quest'ultimo versetto presenta un'anomalia. Nella genealogia, infatti, i protagonisti sono gli uomini. Sono loro infatti a trasmettere, per via di generazione, la discendenza ai loro figli. Presentando Gesù come colui che è nato da Maria, Matteo in qualche modo mette Giuseppe da parte. La genealogia lascia il lettore davanti a quest'anomalia senza spiegarla ulteriormente.

Il brano che abbiamo appena meditato (Mt 1,18-25) introduce maggiormente il lettore nel mistero. Maria diventa madre di Gesù in virtù dello Spirito Santo. Gesù non solo è il Cristo, cosa già nota al lettore sin dal primo versetto, ma, essendo concepito nel grembo di Maria da Spirito Santo, è il Figlio di Dio. Una menzione particolare va data al ruolo di Giuseppe in tutta questa vicenda. Nella genealogia si suggerisce che Gesù può essere considerato figlio di Davide perché accanto a sua madre Maria vi è Giuseppe. Il nostro brano approfondisce questo punto, mettendo in evidenza l'obbedienza di Giuseppe alla parola dell'angelo. In altre parole, se Gesù entra nella linea davidica è per l'adesione di Giuseppe al progetto di Dio. La storia della salvezza accade sempre nel rispetto della dignità dell'uomo, unica creatura che liberamente può entrare in relazione con il suo Creatore ed aderirvi.

Il brano che narra della visita dei Magi al «re dei Giudei» (Mt 2,1-12) lascia intendere che nel popolo salvato da Gesù entrano a far parte anche i pagani. Nessun uomo dunque può considerarsi escluso dalla redenzione portata dal Cristo³⁰. Degno di nota è il turbamento di Erode il Grande e di tutta Gerusalemme alla notizia della nascita del nuovo sovrano (Mt 2,3). A questo si aggiunga che i Magi, dopo aver adorato il bambino, sono addirittura avvertiti in sogno di non tornare da Erode (Mt 2,12). La Passione balena già all'orizzonte. La salvezza che Gesù viene a portare scaturisce dall'insondabile amore con cui egli affronterà le sofferenze che gli saranno inferte da quanti non lo comprendono e lo temono.

³⁰ L'aspetto universale della salvezza operata da Gesù potrebbe venir suggerito anche dalla genealogia (Mt 1,1-17). Le quattro donne menzionate in essa (Tamar, Racab, Rut, Betsabea) non sono ebrei. In tal modo, il Primo Evangelista allargherebbe i confini della redenzione oltre i confini del popolo d'Israele.

2.2 Matteo 3,13-17

2.2.1 Traduzione del testo

¹³Allora giunge Gesù dalla Galilea al Giordano presso Giovanni per essere battezzato da lui. ¹⁴Ma Giovanni glielo impediva dicendo: «Io ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?». ¹⁵Ma Gesù rispondendo gli disse: «Lascia per ora, poiché così è conveniente per noi compiere ogni giustizia». Allora lo lascia (fare). ¹⁶Ora, essendo stato battezzato, Gesù subito salì dall'acqua; ed ecco, furono aperti [a lui] i cieli, e vide [lo] spirito [di] Dio scendente come una colomba [e] veniente su di lui. ¹⁷Ed ecco, una voce dal cielo che diceva: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto».

2.2.2 Passi paralleli

Il nostro passo ha dei paralleli negli altri due Sinottici: Mc 1,9-11; Lc 3,21-22³¹. Vediamo le differenze tra queste tre redazioni del battesimo di Gesù:

Mc 1,9-11: Tra il passo di Marco e quello di Matteo vi sono *tre differenze*: in primo luogo, in Marco non troviamo il dialogo tra Giovanni e Gesù sul battesimo del Signore visto come adempimento di ogni giustizia. In secondo luogo, la voce proveniente dal cielo che proclama Gesù Figlio di Dio, in Marco è rivolta direttamente a Gesù: «Tu sei l'amato Figlio mio, in te mi sono compiaciuto» (Mc 1,11), mentre in Matteo è indirizzata ai presenti: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto» (Mt 3,17). Da ultimo, in Marco lo Spirito che scende su Gesù è definitivo semplicemente «Spirito» (*pneûma* Mc 1,10). In Matteo invece si parla dello «Spirito di Dio» (*tò pneûma toû theou* Mt 3,16).

Lc 3,21-22: Tra il passo di Luca e quello di Matteo troviamo *cinque differenze*: tanto per iniziare, in Luca il Battista viene arrestato prima che Gesù riceva il battesimo (Lc 3,20). Siamo di fronte, ovviamente, ad una strategia narrativa, volta a far uscire di scena il Battista, che appartiene al tempo dell'attesa, prima che compaia Gesù, che appartiene al tempo del compimento³². Conseguentemente, nel terzo evangelista manca il dialogo tra Giovanni e Gesù sull'opportunità che quest'ultimo riceva il battesimo. Altra differenza: il terzo evangelista afferma che Gesù, dopo essere stato battezzato, prega ed in questo frangente si apre il cielo e lo Spirito Santo scende su di lui (Lc 3,21). Anche per Luca, a differenza di Matteo, la voce proveniente dal cielo che proclama Gesù Figlio di Dio è rivolta direttamente a Gesù: «Tu sei l'amato Figlio mio, in te mi sono compiaciuto». Infine, in Luca lo Spirito che scende su Gesù è definitivo «Spirito Santo» (*tò pneûma tò hágion* Lc 3,22). In Matteo invece si parla dello «Spirito di Dio» (*pneûma toû theou* Mt 3,16).

2.2.3 Delimitazione del testo

Il brano di cui stiamo facendo l'esegesi (Mt 3,13-17) si distingue dal precedente (Mt 3,1-12) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Mt 3,1-12 si menzionano persone provenienti da Gerusalemme, dalla Giudea, dalla zona adiacente il Giordano, i farisei e i sadducei. Questi personaggi scompaiono in Mt 3,13-17. In Mt 3,1-12 Gesù è ancora assente, mentre è il protagonista di Mt 3,13-17. Altra differenza riguarda il *tema*: in Mt 3,1-12 esso è dato dalla predicazione di

³¹ Si fa un semplice accenno al battesimo di Gesù in Gv 1,29-34; At 4,27; 10,38.

³² Cf. R. FABRIS, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, Cittadella, Assisi, 2011, 296-297.

Giovanni il Battista, mentre in Mt 3,13-17 è incentrato sul battesimo di Gesù. Da ultimo, in Mt 3,13 abbiamo un lieve *cesura temporale*: *tóte*³³ («in quel tempo», «allora», «poi», «quindi»).

Il brano che stiamo prendendo in considerazione (Mt 3,13-17) si differenzia dal successivo (Mt 4,1-11) a motivo del *luogo*: in Mt 3,13-17 siamo nel Giordano, mentre in Mt 4,1-11 nel deserto. Altra differenza riguarda i *personaggi*: in Mt 4,1-11 infatti non troviamo più il Battista, mentre compare il diavolo. Anche il *tema* non è più lo stesso: dal Battesimo di Gesù si passa a narrare le tentazioni di cui egli è oggetto. Infine, in Mt 4,1 ritroviamo l'avverbio *tóte*, il quale, come già visto, è da considerarsi una *cesura di ordine temporale*.

2.2.4 Critica testuale

Il brano non presenta particolari problemi di critica testuale, se non al v. 16, dove troviamo il pronome personale *autō[i]* («a lui»), che nell'edizione critica del Nuovo Testamento greco (NA, GNT) viene riportata tra parentesi quadre.

Questo pronome è riportato in una correzione del codice Sinaitico (Ⲱ), nel codice Efrem rescritto (C), in altri codici maiuscoli e in diversi codici minuscoli.

Autō[i] manca invece nei manoscritti più importanti come il Sinaitico (Ⲱ) ed il Vaticano (B), nelle versioni siriane più antiche, negli scritti di Ireneo in lingua latina.

Non è facile prendere una decisione riguardo all'inserimento o meno di *autō[i]* nel testo. Se dovessimo guardare all'importanza dei manoscritti – Ⲱ e B sono infatti due tra i manoscritti più importanti di cui siamo in possesso – dovremmo eliminarlo. Tuttavia, potrebbe darsi il caso che alcuni copisti, compresi quelli che hanno redatto i codici Ⲱ e B, non abbiano compreso fino in fondo la sfumatura insita nell'uso del pronome *auto[i]* – il quale vuol mostrare al lettore che i cieli si aprono *per* Gesù, per far sì che egli *possa vedere* lo Spirito scendere su di lui, Spirito che è un dono riservato *a lui*, il quale, da questo momento in poi, agirà in sinergia *con* lo Spirito Santo (cf. Mt 3,11; 4,1; 12,18.28) – e, conseguentemente, lo abbiano eliminato dal testo. La rimozione di *autō[i]* potrebbe anche essere stata un tentativo di armonizzare Mt 3,16 con Mc 1,10 e Lc 3,21, i quali riportano semplicemente che *i cieli* (*il cielo* in Luca) si sono aperti, senza specificare «per lui / a lui».

2.2.5 Struttura del brano

Il brano può essere suddiviso in tre parti³⁴:

- Introduzione con presentazione dei protagonisti, del luogo e del tema (Mt 3,13).
- Dialogo tra Giovanni e Gesù (Mt 3,14-15).
- Discesa dello Spirito di Dio e rivelazione dell'identità di Gesù (Mt 3,16-17)³⁵.

³³ *Tóte* («in quel tempo», «allora», «poi», «quindi») è un avverbio di tempo usato spessissimo (90 volte) dall'evangelista Matteo.

³⁴ Sulla struttura di Mt 3,13-17, cf. R. FABRIS, *Matteo*, 87-88.

³⁵ La discesa dello Spirito di Dio (Mt 3,16) e la rivelazione dell'identità di Gesù, ad opera della voce proveniente da cieli (Mt 3,17), sono messi in rilievo dal sintagma *kai idou* («ed ecco»), impiegato per introdurre entrambi gli eventi.

2.2.6 La forma letteraria

La forma letteraria alla quale il nostro brano appartiene è, secondo la maggior parte degli studiosi, quella della *visione interpretativa*. In essa «angeli o “voci” celesti manifestano il significato di un personaggio e di un evento decisivi per lo svolgersi della storia biblica»³⁶. Un esempio di questa forma letteraria possiamo trovarlo in At 10,10-16; Ap 21,2-4. Questo genere letterario viene usato in particolar modo nella letteratura targumica, con speciale riferimento ai Patriarchi. A modo di esempio, riportiamo un passaggio del Targum Neofiti del Pentateuco relativo a Gn 22,10:

(Dopo che Abramo stese la mano per prendere il coltello e immolare suo figlio Isacco), gli occhi di Abramo erano fissi in quelli di Isacco e gli occhi di Isacco erano rivolti verso gli angeli, in alto. Abramo invece non li vedeva. In quell'istante discese dal cielo una voce che diceva: «Venite a vedere due unici (diletto-*jahîd*) nel mio universo. L'uno sacrifica e l'altro è sacrificato: colui che sacrifica non ha esitazioni e colui che è sacrificato offre al coltello la sua gola»³⁷.

2.2.7 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Nel raccontare il battesimo di Gesù, Matteo ha usato come fonte Mc 1,9-11. Al testo di Marco sono stati aggiunti i due versetti (Mt 3,14s) in cui il Battista e Gesù dialogano sull'opportunità o meno del battesimo, concordando alla fine sulla sua opportunità. Non è chiaro da dove provengano tali versetti. Probabilmente non derivano dalla fonte Q, altrimenti li avremmo trovati anche in Lc 3,21-22. Potrebbero provenire dalla tradizione anteriore a Matteo, oppure potrebbero essere creazione dello stesso evangelista³⁸. A questo proposito, J. Gnilka osserva: «Si può pertanto affermare [...] che il nostro evangelista ha conferito una forma propria alla pericope, servendosi esclusivamente del testo marcano»³⁹.

Il motivo per cui Matteo sente il bisogno di aggiungere i versetti 14-15 è ovvio: cercare di spiegare il motivo per cui Gesù, pur essendo esente da peccato, si è sottoposto al battesimo di Giovanni, cosa che avrà certamente suscitato la perplessità dei primi cristiani. Al riguardo, R. Fabris scrive: «Matteo è l'unico evangelista che attira l'attenzione sull'aspetto problematico del battesimo di Gesù: perché va a farsi battezzare da Giovanni? Forse riconosce così il suo bisogno di conversione confessando i peccati? Ma con questo non si contraddice all'annuncio di Giovanni che lo presenta come il suo Signore, che battezza nello Spirito Santo e fuoco? La risposta a questo interrogativo viene data per mezzo del dialogo tra Gesù e Giovanni prima del battesimo. L'intervento di Giovanni, che tenta di opporsi al battesimo di Gesù, definisce i rispettivi ruoli e dignità come erano stati anticipati nella sua predica. Gesù non ha bisogno di ricevere il battesimo d'acqua per la conversione proposto da Giovanni perché, pur venendo dopo il Battista, è più importante, come suo Signore e Messia. La risposta di Gesù, formulata con il vocabolario tipico del primo evangelista, suona come una sentenza programmatica che va oltre il semplice rito battesimale»⁴⁰.

³⁶ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1994, 204.

³⁷ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 203, n. 10.

³⁸ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 237-238.

³⁹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 125-126.

⁴⁰ R. FABRIS, *Matteo*, 88.

b) *Sviluppo della tradizione anteriore al testo*

Sin dall'inizio, il racconto del battesimo di Gesù è stato tramandato insieme a quello della visione e audizione della voce proveniente dal cielo⁴¹.

c) *Storicità del battesimo di Gesù*

Non vi sono dubbi sulla storicità del battesimo di Gesù ad opera del Battista. Il fatto che questo evento, benché un po' imbarazzante⁴², sia rimasto negli scritti neotestamentari, depone a favore della sua autenticità⁴³. Per Gesù, il battesimo, avvenuto per immersione nella cornice di un battesimo collettivo (cf. Lc 3,21), fu di primaria importanza perché diede inizio al suo ministero pubblico nella potenza dello Spirito Santo (cf. Lc 4,14). Interessante, a questo proposito, quanto affermato da J. Jeremias:

Se cerchiamo di specificare l'esperienza battesimale, possiamo dire che Gesù ha coscienza che nel suo battesimo è afferrato dallo Spirito. Dio lo prende al suo servizio, lo fortifica e gli dà il potere di essere il suo inviato e il portatore del tempo della salvezza. Nel battesimo Gesù ha avuto l'esperienza della sua vocazione. Secondo Is 42,1 all'eletto di Dio, al suo servo, doveva essere accordato lo Spirito. Nulla esclude che il senso di questo passo della Scrittura, espresso ora dalla proclamazione, potesse essere già presente a Gesù e che egli a partire dal battesimo si sentisse come il Servo di Dio promesso da Isaia⁴⁴.

Sulla stessa linea si colloca l'esegeta italiano R. Fabris:

Si deve riconoscere che il battesimo ricevuto da Giovanni nel Giordano segna una svolta nella vicenda storica di Gesù. Prima del battesimo egli vive e lavora a Nazaret, senza distinguersi dagli altri compaesani e parenti, né per impegno religioso né per qualche gesto straordinario. Dopo il battesimo ricevuto da Giovanni presso il fiume Giordano, Gesù abbandona la vita privata a Nazaret, si sposta verso la zona orientale della Galilea – a Cafarnaò, sulla riva del lago – e qui inizia un'attività contrassegnata da un forte impegno a favore di persone malate e disabili, insegnando nelle assemblee dei villaggi, insieme a un gruppo di uomini e donne adulti. In altre parole, il battesimo di Giovanni, per Gesù, è uno spartiacque tra le due forme di vita, quella del falegname di Nazaret e quella del profeta di Galilea, che va proclamando a tutti: "Il regno di Dio si è fatto vicino!"⁴⁵.

Tra il battesimo ricevuto da Giovanni e la predicazione in Galilea, dobbiamo però supporre un breve arco di tempo nel quale Gesù abbia fatto parte del gruppo dei discepoli del Battista. A questo proposito, osserva R. Fabris:

Sulla base degli elementi ricavati dalla comune tradizione evangelica – giovannea e sinottica – si può pensare che Gesù, dopo il battesimo ricevuto da Giovanni nel Giordano, abbia fatto parte del gruppo dei suoi discepoli. In seguito si è separato, trascinandosi dietro alcuni che diventano suoi discepoli (Gv 1,37-42)⁴⁶.

⁴¹ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 202.

⁴² Vedere Gesù in fila con i peccatori per essere battezzato da Giovanni non poteva non suscitare alcune perplessità tra i primi cristiani. A questo si aggiunga che la scena poteva far pensare ad una inferiorità del primo nei confronti del secondo. Cf. B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 80 n. 37.

⁴³ Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Dehoniane, Bologna, 2002, 196; R. FABRIS, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, 297-298.

⁴⁴ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Paideia, 1976², 70.

⁴⁵ R. FABRIS, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, 300.

⁴⁶ R. FABRIS, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, 290-291.

Gli indizi sulla base dei quali si afferma che Gesù, in un primo momento, deve aver fatto parte dei discepoli del Battista sono i seguenti:

– I Sinottici narrano che il Battista, dopo aver battezzato Gesù, viene arrestato (Mc 1,14; Mt 4,12). La morte del Precursore, però, viene raccontata più avanti nei vangeli (Mc 6,14-29; Mt 14,1-12; Lc 9,7-9). Questo potrebbe essere un indizio, seppur debole, «della tradizione arcaica di una compresenza attiva dei due»⁴⁷.

– Secondo l’evangelista Giovanni, Gesù, dopo aver ricevuto il battesimo, in una delle sue permanenze in Giudea, amministra anch’egli un battesimo (Gv 3,22; 4,1). Come afferma G. Barbaglio, «di qui il passo è breve per ritenere probabile che il nazareno si sia inserito nel movimento del Battista, divenendone un collaboratore [...] e mettendosi poi, in qualche modo, in proprio, cioè formando con i suoi discepoli, alcuni dei quali già discepoli di Giovanni, un gruppo battista accanto a quello originario e più importante di Giovanni, l’unico a cui è stato dato il titolo di “battista”»⁴⁸.

– Tra i discepoli di Gesù vi sono alcuni uomini che precedentemente erano al seguito del Battista. Questo presuppone un arco di tempo in cui Gesù abbia frequentato il gruppo di Giovanni e si sia fatto conoscere ed apprezzare di discepoli di quest’ultimo.

Come già affermato, ad un certo punto Gesù prende le distanze da Giovanni. Tale presa di distanza riguarda anche lo stile ed il contenuto della predicazione gesuana. Riportiamo ancora un passaggio di R. Fabris:

Lasciando il “deserto”, l’ambiente dell’attività di Giovanni Battista, Gesù incontra la gente nei villaggi della Galilea e nei piazzali del tempio a Gerusalemme. Accoglie i peccatori e mangia con loro, senza tener conto delle norme di purità della mensa. Rispetto a Giovanni Battista, che ha uno stile di vita tipico dei nomadi – vestito tessuto con peli di cammello, cavallette e miele selvatico, alimento di chi vive nelle zone non coltivate –, Gesù vive in villaggi e città, ospite di amici e simpatizzanti. Rispetto al regime di vita austero di Giovanni, Gesù non pratica il digiuno, proprio dei gruppi e dei movimenti impegnati come quello dei farisei. [...]. Per Gesù quello che conta non è il futuro, dove si manifesta il giudizio di Dio, ma il presente nel quale si decide il proprio destino salvifico nell’accoglienza del regno di Dio che egli annuncia e rende presente nei suoi gesti e prese di posizione a favore dei poveri e dei peccatori⁴⁹.

Dopo la Pasqua, la tradizione cristiana ha fatto del battesimo di Gesù il momento in cui la sua identità è stata svelata pubblicamente⁵⁰.

2.2.8 Spiegazione del brano

a) Introduzione con presentazione dei protagonisti e del luogo (Mt 3,13)

Il brano inizia con Gesù che dalla Galilea si reca al Giordano per essere battezzato da Giovanni (Mt 3,13). È da notare l’uso del verbo *paragínomai* («giungere»), che ricorre anche in

⁴⁷ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 198.

⁴⁸ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 199.

⁴⁹ R. FABRIS, *Gesù il “Nazareno”. Indagine storica*, 301.

⁵⁰ B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 80 n. 37: «gli evangelisti hanno ricordato il battesimo di Gesù a motivo della teofania che lo ha accompagnato; e verso tale teofania, considerata la sua rilevanza cristologica, è rivolto tutto il loro interesse». Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 197; M. LACONI et al., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 212.

riferimento all'entrata in scena di Giovanni il Battista: «In quei giorni venne (*paragínetai*) Giovanni il Battista e predicava nel deserto della Giudea» (Mt 3,1). In tal modo, l'attività del Battista viene collegata con quella di Gesù⁵¹.

b) Dialogo tra Giovanni e Gesù (Mt 3,14-15)

Giovanni vorrebbe impedire a Gesù di farsi battezzare da lui (Mt 3,14). Non si ritiene ovviamente degno di battezzare colui che è più forte di lui, il quale è venuto per battezzare in Spirito Santo e fuoco e sta per operare un giudizio (Mt 3,11-12). Similmente, il Battista si trova in difficoltà dinanzi a colui che, in realtà, non ha peccati da confessare (cf. Gv 8,46; 2Cor 5,21; Eb 7,26).

All'obiezione di Giovanni, Gesù risponde affermando che è opportuno dare compimento ad «ogni giustizia» (*pâsan dikaiosýnēn*) (Mt 3,15)⁵². Non è facile comprendere il senso di questa espressione. Il sostantivo «giustizia» in diverse occasioni rimanda a comportamenti di alto profilo etico legati alla legge e dunque alla volontà di Dio (cf. Mt 5,20; 6,1; Fil 3,6.9)⁵³. Gesù, dunque, con il termine «giustizia» si sta riferendo al progetto del Padre che è bene si attui e al quale aderisce pienamente⁵⁴. A conferma di quanto abbiamo appena affermato, possiamo far notare che, nel contesto del discorso della montagna, il verbo «compiere» (*plēroō*) è associato alla legge e ai profeti, ossia all'Antico Testamento, che nel suo insieme manifesta il volere di Dio: «“Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento (*plērōsai*)”» (Mt 5,17). Ma... qual è, in questo caso, la volontà di Dio? Nel brano che stiamo studiando, essa consiste nel fatto che Gesù stia in mezzo ai peccatori, certamente non per associarsi al loro stile di vita, ma per guarirli da una condotta sviata e chiamarli alla giustizia (cf. Mt 9,9-13)⁵⁵.

c) Discesa dello Spirito di Dio e rivelazione dell'identità di Gesù (Mt 3,16-17)

Ricevuto il battesimo, Gesù subito esce dall'acqua. L'immagine evoca il tema dell'esodo così come viene descritto in Is 63,11-14. In tal modo, il battesimo di Gesù viene presentato come un nuovo esodo del quale il popolo viene reso partecipe⁵⁶. A questo punto, vengono aperti per Gesù i cieli, immagine che potrebbe ispirarsi al profeta Ezechiele, il quale, prima di iniziare il suo ministero profetico, ebbe una visione del genere (Ez 1,1). L'evento sta ad indicare che in Gesù cielo e terra si uniscono. Egli, che vive pienamente la comunione con Dio, realizza e porta

⁵¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 126.

⁵² È da notare che ci troviamo di fronte alla prima frase pronunciata da Gesù nel vangelo secondo Matteo, la quale assume ovviamente un valore programmatico. Cf. M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 200.

⁵³ R. FABRIS, *Matteo*, 89: «nel vocabolo “giustizia” confluiscono due connotazioni presenti nella tradizione biblico-giudaica: da una parte la volontà di Dio che rivela e attua il suo progetto di salvezza, conforme alle sue promesse e con le esigenze corrispondenti; dall'altra la piena e attiva conformità dell'uomo a questa volontà divina»; U. LUZ, *Matteo*, I, 240: «Dal punto di vista contenutistico [...] il termine (giustizia) rimanda non solo alla legge veterotestamentaria [...], ma in senso più ampio alla volontà di Dio nel suo complesso, così come la interpreta il Gesù di Matteo».

⁵⁴ R. FABRIS, *Matteo*, 89: «le parole di Gesù in relazione al rito battesimale di Giovanni indicano la sua umile e totale adesione alla volontà di Dio, al suo progetto salvifico inaugurato nel battesimo»; U. LUZ, *Matteo*, I, 241: «Gesù viene presentato come l'ubbidiente e l'umile per eccellenza. A ciò si riferisce in Matteo la sua prima parola nel vangelo. Il comportamento di Gesù ha un'importanza fondamentale».

⁵⁵ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, ed. Vaticana, Roma 2007, 38, parla di «solidarietà con gli uomini, che si sono resi colpevoli, ma tendono verso la giustizia».

⁵⁶ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 90.

sulla terra una nuova modalità di relazione con il Padre, caratterizzata, come accade in cielo, dalla piena attuazione della sua volontà (cf. Mt 6,10).

La discesa dello Spirito di Dio su Gesù sta a significare la sua investitura profetica, il suo essere «abilitato dallo Spirito a realizzare la sua missione conforme al beneplacito divino»⁵⁷. La scena si ispira al profeta Ezechiele, il quale, prima di intraprendere la sua missione profetica, riceve il dono di uno spirito (Ez 2,2). Vi sono altre pagine a cui il brano evangelico potrebbe alludere: lo spirito di Dio che aleggia sulle acque al momento della creazione (Gn 1,2), suggerendo al lettore che in Gesù ha inizio una nuova creazione; lo spirito del Signore che si posa sul germoglio di Iesse (Is 11,2), presentando in tal modo Gesù come il discendente di Davide atteso; lo spirito di Dio che alberga sul servo del Signore (Is 42,1).

La discesa dello Spirito su Gesù sta anche a significare che la sua attività si svolgerà completamente in sinergia con lo Spirito di Dio (cf. Mt 4,1; 12,18.28).

Lo Spirito di Dio scende su Gesù come «una colomba». L'interpretazione dell'immagine è tutt'altro che semplice. Probabilmente, la colomba rimanda ad alcuni passi come Is 60,8; Os 11,11, dove il ritorno degli esuli in patria è paragonato al volo delle colombe. Gesù verrebbe allora presentato nuovamente come colui che guida il popolo verso un nuovo esodo.

Alla discesa dello Spirito Santo fa seguito la voce dai cieli, che proclama Gesù quale amato Figlio di Dio. Sullo sfondo di questa voce abbiamo due passi veterotestamentari che Matteo intreccia mirabilmente. Il primo è il Sal 2,7a: «“Tu sei mio Figlio...”»; il secondo è Is 42,1: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui».

Alla luce di Mt 3,14-15, possiamo dire che l'espressione «“Tu sei mio Figlio”», oltre ad indicare la natura divina di Gesù, rimanda alla sua perfetta obbedienza. La figliolanza divina del Cristo si declina in modo del tutto particolare nella sua adesione al Padre. Il concetto di Gesù Figlio di Dio è particolarmente caro a Matteo, tanto che, dopo il tema del «Dio con noi», esso costituisce la seconda grande inclusione del vangelo secondo Matteo. L'espressione «Figlio di Dio» la ritroviamo infatti nel racconto della Passione (Mt 27,40.43.54)⁵⁸. La voce che attesta la figliolanza divina di Gesù allude anche alla sua messianicità. Nel Sal 2,7, infatti, è contenuta «una formula convenzionale di adozione in uso nell'antico oriente: “Tu sei il mio figlio”; Dio, consacrando re su Israele il Messia lo dichiara suo figlio»⁵⁹.

Gesù è il Figlio «amato» (*agapētós*). L'aggettivo *agapētós* rimanda all'intimità della relazione tra Gesù ed il Padre, con una probabile allusione al rapporto tra Abramo ed Isacco (cf. Gn 22,2.12-16)⁶⁰.

L'adesione del Figlio al Padre viene da questi accettata come offerta gradita, come evidenziato dal verbo *eudokéō* («mi compiaccio», «gradisco»).

⁵⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 89. Cf. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, 66.

⁵⁸ U. LUZ, *Matteo*, I, 243-244.

⁵⁹ B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 77.

⁶⁰ Isacco è il figlio amato e, stando al testo di Gn 22,2.12-16, unico di Abramo.

2.3 Matteo 5,1-12

2.3.1 Traduzione del testo

¹Ora, avendo visto le folle, salì sulla montagna e, sedutosi, si avvicinarono a lui i suoi discepoli

²e, aperta la sua bocca, insegnava loro dicendo:

³«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

⁵Beati i miti,
perché essi erediteranno la terra.

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

⁷Beati i misericordiosi,
perché essi otterranno misericordia.

⁸Beati i puri di cuore,
perché essi vedranno Dio.

⁹Beati gli operatori di pace,
perché essi saranno chiamati figli di Dio.

¹⁰Beati i perseguitati a causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e diranno ogni male contro di voi
[mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

2.3.2 Passi paralleli

Il parallelo sinottico si trova in Lc 6,20-26. Tra i due brani vi sono delle differenze. Vediamo ora quelle principali. Nel corso dell'esegesi ne prenderemo in considerazione altre:

- Luca ha quattro beatitudini e quattro «guai». In Matteo abbiamo invece otto beatitudini più una.
- In Luca il discorso non è ambientato in una montagna, bensì in una pianura (Lc 6,17).
- Matteo ha spiritualizzato le beatitudini presenti in Luca. La prima beatitudine in Luca suona così: «Beati i poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20). In Matteo abbiamo: «Beati i poveri in spirito» (Mt 5,3). In Luca troviamo: «Beati quelli che ora hanno fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21). In Matteo invece leggiamo: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati» (Mt 5,6). In Luca troviamo ancora: «Beati quelli che ora piangono, perché riderete» (Lc 6,21). Matteo invece riporta: «Beati gli afflitti, perché saranno consolati» (Mt 5,4). Possiamo concludere dicendo che in Luca si dichiarano beate persone che si trovano in una determinata situazione concreta di sofferenza, in Matteo invece c'è la tendenza ad inculcare atteggiamenti virtuosi.

2.3.3 Il contesto in cui si colloca il brano

a) *Il Discorso della Montagna: tratti essenziali*

Ci troviamo nel contesto del *Sermone della Montagna* (Mt 5,1-7,29). Questa raccolta di detti può essere considerata un discorso programmatico. In esso troviamo riunite le grandi linee

dell'insegnamento morale del Signore. Gesù si rivela qui maestro di vita che orienta le nostre scelte e il nostro agire alla luce del regno dei cieli che si è reso a noi prossimo. Gesù si presenta come il rivelatore ultimo e definitivo della volontà del Padre. L'AT viene confermato come parola divina. Tuttavia viene anche superato e trasceso (Mt 5,17-20). Il discepolo deve vivere da figlio amando tutti, incluso il nemico (Mt 5,44).

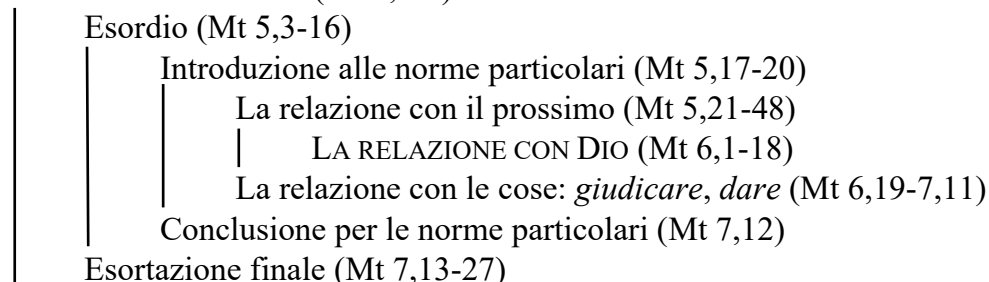
«“In quel giorno”», entrerà nel regno dei cieli non chi professa la fede con acclamazioni, chi predica, caccia demoni o compie miracoli, ma chi fa la volontà del Padre (Mt 7,21-23).

Il discorso della Montagna costituisce anche il cuore dell'annuncio cristiano. Osserva, a questo proposito, U. Luz: «Quando in 28,20 – di nuovo su una montagna – Gesù ordina agli undici discepoli di insegnare ai popoli ad attenersi a tutto “ciò che vi ho ordinato”, è a questo discorso che si pensa. Esso rappresenta, dunque, il contenuto centrale anche della predicazione missionaria cristiana»⁶¹.

b) Il Discorso della Montagna: articolazione

Abbiamo dinanzi una struttura concentrica:

Introduzione narrativa (Mt 5,1-2)



Conclusione narrativa (Mt 7,28-29)

La corrispondenza tra le varie parti a volte è più forte, a volte meno.

L'*introduzione* (Mt 5,1-2) e la *conclusione narrativa* (Mt 7,28-29) sono strettamente congiunte. I due testi sono narrativi, si parla delle folle (*óchlos*: Mt 5,1; 7,28) e dell'attività di insegnamento di Gesù (*didaché*: Mt 7,28; *didaskō*: Mt 5,2; 7,29).

L'*esordio* parla del regno dei cieli e delle condizioni per entrarvi (Mt 5,3-10). Inoltre invita ed essere sale della terra e luce del mondo (Mt 5,13-16). L'*esortazione finale* invita ad impegnarsi per portare frutti buoni (Mt 7,13-20). Inoltre parla del regno dei cieli e delle condizioni per entrarvi (Mt 7,21-27).

L'*introduzione* e la *conclusione alle norme particolari* sono saldate insieme dalla espressione «“la legge e i profeti”» (Mt 5,17; 7,12).

La *relazione con il prossimo* la troviamo nelle sei antitesi in cui a ciò che fu detto agli antichi si contrappone quanto afferma Gesù (Mt 5,21-48). La sezione dedicata al *rapporto con le cose* (Mt 6,19-7,11) è meno omogenea. In essa troviamo il rapporto con le cose (Mt 6,19-34); il rapporto con il prossimo (Mt 7,1-5); la preghiera di domanda (Mt 7,7-11).

Il brano sulla relazione con Dio (Mt 6,1-18) si trova al centro della struttura. A sua volta è suddiviso in tre parti: elemosina (Mt 6,1-4); preghiera (Mt 6,5-15); digiuno (Mt 6,16-18). Il Padre Nostro (Mt 6,9-13) si trova proprio al cuore del discorso della montagna.

⁶¹ U. Luz, *Matteo*, I, 294.

c) Fonti usate per comporre il Discorso della Montagna

Il discorso della montagna risale alla fonte Q, usata anche da Luca. Tuttavia, tra Matteo e Luca vi sono delle differenze. Le ipotesi – tutte da dimostrare e dunque molto discusse – sono due: a) Matteo e Luca hanno attinto a due recensioni diverse della fonte Q; b) Matteo, oltre ad avere a disposizione la stessa fonte Q di Luca, era in possesso anche di altro materiale (Mt 5,20-48; 6,1-18)⁶².

2.3.4 Delimitazione del testo

– *Brano precedente* (Mt 4,23-25): Il brano delle Beatitudini si differenzia dal precedente in primo luogo per il cambio di *luogo*: prima, infatti, Gesù viene presentato mentre gira per tutta la Galilea e frequenta le sinagoghe. Ora, invece, Gesù sale su un monte, non chiaramente identificato, e si mette seduto. Da segnalare anche il cambio dei *personaggi*: in Mt 4,23-25, Gesù si prende cura prevalentemente di malati ed indemoniati. Nel discorso della montagna rivolge la sua parola alle folle – le stesse che hanno iniziato a seguirlo a motivo dei suoi prodigi (Mt 4,25) – ed ai discepoli, che in Mt 4,23-25 non erano neanche menzionati. Da ultimo, notiamo il cambio *tematico*: in Mt 4,23-25, Gesù, pur non trascurando l'insegnamento sinagogale, si dedica prevalentemente alla guarigione, in Mt 5,1-12, Gesù è dedito esclusivamente a delineare i tratti distintivi del discepolato.

– *Brano seguente* (Mt 5,13-16): Tra il brano delle Beatitudini e quello seguente il cambio è esclusivamente *tematico*. Dalla promulgazione della *Magna Charta* del cristiano si passa a parlare di tutti coloro che, vivendo le Beatitudini, diventano sale della terra e luce del mondo.

2.3.5 Suddivisione del brano

Questa pericope può essere divisa in due parti:

- Introduzione narrativa (Mt 5,1-2).
- Beatitudini (Mt 5,3-12).

La suddivisione si opera in ordine al *tema*: L'introduzione, infatti, presenta il luogo e i personaggi in campo, mentre le Beatitudini mostrano quale sia l'oggetto dell'insegnamento che Gesù rivolge ai suoi interlocutori.

2.3.6 La forma letteraria detta "Beatitudine"

Il brano costituito da Mt 5,1-12 rientra nel genere letterario "Beatitudine". Lo sfondo è da collocarsi nelle beatitudini che troviamo nella Bibbia e nel Giudaismo.

Questo genere letterario ha conosciuto un ampio sviluppo in ambito sapienziale, dove si evidenziava come ad una determinata *azione* corrispondesse una precisa *conseguenza*. Ad esempio, nel Salmo che introduce il Salterio, leggiamo: «Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi, non resta nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli arroganti, ma nella legge del Signore trova la sua gioia, la sua legge medita giorno e notte. È come albero piantato lungo corsi d'acqua, che dà frutto a suo tempo: le sue foglie non appassiscono e tutto quello che fa, riesce bene» (Sal 1,1-3). Questo Salmo, annoverato tra i sapienziali, afferma chiaramente che l'azione di stare lontano dal male e di meditare la Scrittura ha per conseguenza quella di condurre alla felicità, alla stabilità, alla vita, al successo. Le beatitudini sapienziali solitamente sono alla terza persona, dunque prive di destinatari diretti. Il loro intento è quello di trasmettere un insegnamento.

⁶² Cf. AA.VV., *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1975, 147; U. LUZ, *Matteo*, I, 293.

Il genere letterario delle beatitudini ha assunto un taglio escatologico quando è stato fatto proprio dalla letteratura apocalittica, secondo la quale le *conseguenze* di un'azione virtuosa sono da collocarsi in un ambito che va oltre quello terreno.

Le beatitudini di Gesù si collocano su questo sfondo. Presentano, tuttavia, delle peculiarità: a) il ricorso, almeno in alcuni passaggi, alla seconda persona (cf. Mt 5,11s); b) la successione di una beatitudine di seguito all'altra; c) il fatto di dichiarare felici persone che, ad un livello puramente terreno, non dovrebbero esserlo affatto⁶³.

2.3.7 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Sembra che Matteo abbia ricevuto dalla tradizione il testo seguente (che corrisponde a Mt 5,3-9.11-12):

[1-2]³ «Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

⁵Beati i miti,
perché essi ereditano la terra.

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

⁷Beati i misericordiosi,
perché essi otterranno misericordia.

⁸Beati i puri di cuore,
perché essi vedranno Dio.

⁹Beati gli operatori di pace,
perché essi saranno chiamati figli di Dio. [10]

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e diranno ogni male contro di voi [mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

Nello scrivere i vv. 1-2, Matteo dovrebbe essersi ispirato a Mc 3,13; 1,21, come evidenziato nella tabella seguente:

Mt 5,1	Mc 3,13
Ora, avendo visto le folle, <i>sali sulla montagna</i> e, sedutosi, <i>si avvicinarono a lui</i> i suoi discepoli.	E <i>sale sulla montagna</i> e chiama quelli che voleva lui, e <i>andarono verso di lui</i> .
Mt 5,2	Mc 1,21
e, aperta la sua bocca, <i>insegnava</i> loro dicendo:	E vengono a Cafarnao; e subito, di sabato, entrato nella sinagoga, <i>insegnava</i> .

Mt 5,10 probabilmente è redazionale per via del verbo «perseguitare» (*diōkō*) e del sostantivo «giustizia» (*dikaíosynē*), tipici di Matteo⁶⁴. Su questo, tuttavia, il condizionale è d'obbligo, visto che lo stesso sostantivo e lo stesso verbo li troviamo rispettivamente nel v. 6 e nei vv. 11-12 che l'Evangelista avrebbe ereditato dalla tradizione.

⁶³ Per un approfondimento del genere letterario detto "Beatitudini", cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 309-310.

⁶⁴ *Diōkō*: Mt 5,10-12.44; 10,23; 23,34; *dikaíosynē*: Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Andando a ritroso, possiamo supporre che i vv. 5.7-9 siano stati aggiunti, da un redattore precedente a Matteo, ad un testo anteriore, che, a grandi linee, doveva essere questo:

[1-2]

³«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

[5]

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

[7-9]

[10]

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e diranno ogni male contro di voi [mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

In tal modo, otteniamo un testo molto simile a quello di Lc 6,20-23, ritenuto abbastanza vicino alle parole pronunciate da Gesù:

²⁰Ed egli, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva:

«Beati voi, poveri,
perché vostro è il regno di Dio.

²¹Beati voi, che ora avete fame,
perché sarete saziati.

Beati voi, che ora piangete,
perché riderete.

²²Beati voi, quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e vi insulteranno e disprezzeranno il vostro nome come infame, a causa del Figlio dell'uomo. ²³Rallegratevi in quel giorno ed esultate perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nel cielo. Allo stesso modo infatti agivano i loro padri con i profeti.

c) Quali parole sono riconducibili a Gesù

Con ogni probabilità, le Beatitudini pronunciate da Gesù dovrebbero essere quelle che corrispondono a Lc 6,20b-21:

^{20b}«Beati voi, poveri,
perché vostro è il regno di Dio.

²¹Beati voi, che ora avete fame,
perché sarete saziati.

Beati voi, che ora piangete,
perché riderete».

Lc 6,22s dovrebbe essere stato aggiunto in un secondo momento. In questi versetti, infatti, abbiamo riflessa la situazione in cui si trovavano i Battezzati della prima ora in senso al Giudaismo. La loro adesione al Cristo suscitava ovviamente qualche reazione avversa. Non è del tutto escluso, però, che Lc 6,22s, almeno nel suo nucleo centrale, possa risalire allo stesso Gesù.

Egli, con sguardo profetico, potrebbe benissimo aver previsto le persecuzioni alle quali sarebbero andati incontro quanti avrebbero aderito a lui⁶⁵.

2.3.8 Spiegazione del brano

a) Introduzione narrativa (Mt 5,1-2)

Gesù sale sul monte. Il monte è il luogo della rivelazione. Anche Mosè salì sul monte per ricevere la legge da trasmettere al popolo (Es 19,3; 24,15; 34,2.4). La montagna è dunque il nuovo Sinai.

Gesù, sedendo, assume la posizione tipica del maestro. Egli è il «Mosè più grande», mentre il suo Discorso è la nuova *Tôrāh*.

I discepoli si avvicinano a lui. Sono i destinatari privilegiati – anche se non esclusivi – delle parole del Maestro. Il fatto che stiano tra Gesù e le folle indica il loro ruolo di mediazione: ad essi è dato in modo particolare il ruolo di *spezzare* alla gente la parola stessa di Gesù.

Alcune differenze con Luca: Il terzo Evangelista che, scrivendo ai cristiani provenienti dal paganesimo, è meno interessato a presentare Gesù come il nuovo Mosè e la sua parola come la *Tôrāh* definitiva, narra che Gesù stava in piedi su un luogo pianeggiante (Lc 6,17). Lo stare in piedi indica la maestà e l'autorità di Gesù. Il luogo pianeggiante allude all'universalità del suo messaggio.

b) Le Beatitudini (Mt 5,3-12)

– «“Beati i poveri in spirito...”» (Mt 5,3): L'aggettivo *makários* significa «felice». Può essere riferito ad una situazione presente (cf. Sal 1,1s), o ad una futura (cf. Dn 12,12: «Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni»).

«I poveri in spirito» (*hoi ptōchoi tō[i] pneūmati*): La formula ebraica corrispondente è stata trovata negli scritti di Qumran (*'anwē rūah*). In quei testi può avere due significati: «povertà d'animo» = *disperazione*, oppure «bassezza d'animo» = *umiltà*. Matteo spiritualizza la beatitudine lucana: «“beati voi, poveri”» (*makarioi hoi ptōchoi* 6,20)⁶⁶, dandole una sfumatura etica. I poveri di spirito – indipendentemente dal loro *status* sociale – sono le persone umili, caratterizzate da una fiduciosa sottomissione a Dio. Questa interpretazione è in linea con tutto il vangelo secondo Matteo (cf. Mt 18,1-5).

Agli umili è attribuito il regno dei cieli. Si tratta di una realtà goduta già nel presente, anche se il possesso pieno è riservato al futuro. La persona umile sin da ora vive nella signoria di Dio ed è nella gioia. Un passo che può aiutare nella comprensione lo troviamo in 2Cor 6,10: «come afflitti, ma sempre lieti; come poveri, ma capaci di arricchire molti; come gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!».

– «“Beati gli afflitti...”» (Mt 5,4): Sullo sfondo c'è Is 61,2s. Si tratta di quanti soffrono a causa del mondo presente che – segnato dal male – contraddice il loro anelito spirituale. Un brano illuminante lo troviamo nel libro di Ezechiele, quando si parla di coloro che sospirano e piangono per gli abomini che si compiono in Gerusalemme. Costoro saranno salvati dalla punizione divina (cf. Ez 9,4). Alla luce di questo brano, possiamo dire che gli afflitti sono persone

⁶⁵ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2006⁴, 219.

⁶⁶ Luca non pensa ai poveri di ogni provenienza, ma a quanti vivono in situazione di miseria a causa della loro *sequela Christi*. Essi sono dichiarati felici fin da ora per via della loro adesione a Gesù. Tale gioia troverà compimento nel momento in cui, terminato il loro pellegrinaggio terreno, entreranno nel regno di Dio. Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 213.

che non seguono la massa, non si lasciano coinvolgere con spirito gregario in una ingiustizia divenuta normale, ma ne soffrono. Pur non avendo il potere di cambiare la situazione nella sua globalità, oppongono all'imperversare del male la resistenza passiva della sofferenza, l'afflizione che pone un limite a tutto ciò che è contro Dio.

A loro è promessa la consolazione escatologica da parte di Dio: «“saranno consolati”» (*paraklēthēsontai*). Da notare che il verbo è alla voce passiva. Si tratta di un *passivo teologico*, un modo per indicare che l'agente è Dio, evitando, al contempo, di nominarlo esplicitamente.

Paragone sinottico: In Luca è la terza beatitudine: «“Beati voi, che ora piangete, perché riderete”» (Lc 6,21b). Si tratta ancora una volta dei credenti, sottoposti a sofferenza. Essi rideranno, non in maniera beffarda contro i loro oppressori, ma per la gioia.

– «“Beati i miti, perché essi ereditano la terra”» (Mt 5,5): Questa beatitudine pone un piccolo problema di critica testuale. I codici Sinaitico (Ⲱ), Vaticano (B) ed altri ancora collocano questa beatitudine dopo quella incentrata sugli afflitti, ossia secondo l'ordine tradizionale, che troviamo in quasi tutte le Bibbie, compresa la CEI 2008. Al contrario, il codice di Beza (D), il codice 33, alcune versioni latine e siriane e scrittori ecclesiastici antichi, tra cui Origene ed Eusebio, pongono la beatitudine sui miti al secondo posto, ossia subito dopo quella avente per oggetto gli umili di cuore. In effetti, la beatitudine sui poveri di spirito e quella sui miti sono talmente affini che potrebbero benissimo stare l'una di seguito all'altra⁶⁷. Preferiamo tuttavia mantenere l'ordine seguito dai codici Sinaitico e Vaticano. In primo luogo a motivo della loro autorevolezza. In secondo luogo, dobbiamo tener conto che, se queste due beatitudini (quella sui poveri in spirito e quella sui miti) fossero state insieme sin dall'inizio, non si comprende perché, proprio a motivo della loro affinità, qualche scriba di epoca successiva debba aver inserito tra esse quella sugli afflitti. È più probabile, invece, che qualche scriba successivo a Matteo possa aver invertito la seconda (afflitti) e terza (miti) beatitudine al fine di far risaltare maggiormente l'affinità esistente tra la beatitudine sui poveri di spirito e quella sui miti.

Risolta la questione di critica testo, notiamo subito che sullo sfondo di questa beatitudine sta il Sal 37,11: «I poveri (*ʾānāwīm* – *praeīs*) invece avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace».

I miti sono quanti, con umiltà, vivono in fedele adesione alla volontà di Dio e istaurano relazioni non sulla base della violenza, ma della cordiale accoglienza.

Questa beatitudine è particolarmente significativa. Infatti chi la realizza segue veramente le orme di Gesù, il quale, parlando di se stesso, afferma: «“sono mite (*prāys*) e umile (*tapeinós*) di cuore”» (Mt 11,29). Similmente, quando Gesù entra in Gerusalemme, cavalca un'asina ed un puledro, realizzando così la seguente profezia di Zaccaria: «Dite alla figlia di Sion: Ecco, a te viene il tuo re, mite (*prāys*), seduto su un'asina e su un puledro, figlio di una bestia da soma» (Mt 21,5).

I miti ereditano la terra. Essa, alla luce dell'espressione «regno dei cieli» presente nella prima beatitudine, tanto vicina a quella sui miti, è da intendersi in senso metaforico. In altre parole, si sta parlando del possesso pieno della salvezza escatologica, fonte di grande gioia e pace.

⁶⁷ Infatti, nella LXX il termine *praeīs* («miti») spesso traduce l'ebraico *ʾānāwīm* («oppressi», «umili», «poveri»). Cf. anche Nm 12,3 dove si parla dell'umiltà-mansuetudine di Mosè.

– «“Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia...”» (Mt 5,6): Si parla di persone che concretamente cercano di mettere in pratica la volontà del Padre. Questo si intende per giustizia.

Costoro saranno ricolmati (da Dio) della felicità escatologica.

Paragone sinottico: «Beati quelli che adesso hanno fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21a).

– «“Beati i misericordiosi...”» (Mt 5,7): La misericordia era il nucleo delle opere di carità nel giudaismo. Cf. Pr 17,5 (LXX): «colui che ha compassione riceverà misericordia». Cf. anche Sir 28,1-7: «¹Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati. ²Perdona l’offesa al tuo prossimo e per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati. ³Un uomo che resta in collera verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore? ⁴Lui che non ha misericordia per l’uomo suo simile, come può supplicare per i propri peccati? ⁵Se lui, che è soltanto carne, conserva rancore, chi espierà per i suoi peccati? ⁶Ricordati della fine e smetti di odiare, della dissoluzione e della morte e resta fedele ai comandamenti. ⁷Ricorda i precetti e non odiare il prossimo, l’alleanza dell’Altissimo e dimentica gli errori altrui».

I misericordiosi sono coloro che mettono in atto gesti concreti come il perdono nel quadro dei rapporti ecclesiali (Mt 18,33) ed il soccorso nei confronti dei bisognosi (Mt 25,35-40).

Nei confronti di costoro, Dio sarà misericordioso sia in questo pellegrinaggio terreno (perdonando i peccati), sia nel giorno del giudizio.

– «“Beati i puri di cuore...”» (Mt 5,8): Sullo sfondo sta il Sal 24,3-4: «Chi potrà salire il monte del Signore? Chi potrà stare nel suo luogo santo? Chi ha mani innocenti e cuore puro...». Il salmo citato afferma che l’integrità di vita, la quale abbraccia l’intenzione profonda e l’agire esterno, è il requisito per partecipare alla liturgia del tempio.

Gesù dichiara beati coloro che hanno il cuore⁶⁸ puro, cioè che sono limpidi nel profondo del loro essere e attuano la volontà di Dio, al di là della facciata esterna. Entreranno nel regno e saranno ammessi alla comunione con Dio (lo vedranno).

– «“Beati gli operatori di pace...”» (Mt 5,9): Sono beati quanti si impegnano per portare pace nei luoghi in cui regna la divisione: famiglie, comunità ecclesiale, contesti di vario tipo (anche fuori della Chiesa).

Questi tali saranno riconosciuti come figli di Dio.

– «“Beati i perseguitati a causa della giustizia...”» (Mt 5,10): Questa beatitudine forma un’inclusione con la prima, per via della frase: «“poiché di essi è il regno dei cieli”».

Sono quanti si impegnano concretamente per mettere in atto la volontà di Dio.

A costoro è promesso il regno dei cieli.

– «“Beati voi quando vi insulteranno...”» (Mt 5,11s): L’ultima beatitudine presenta delle particolarità rispetto alle altre: è più elaborata, si riferisce direttamente ai discepoli, è espressa in seconda persona, contiene un invito alla gioia, promette per il futuro una grande ricompensa celeste.

Questa beatitudine afferma che non basta una persecuzione generica per essere dichiarato beato. Bisogna essere vessato per il nome di Gesù. Il fatto che i profeti hanno subito la stessa prova è segno che i cristiani perseguitati sono sulla strada giusta.

⁶⁸ U. Luz, *Matteo*, I, 323: «Secondo l’uso linguistico giudaico, “cuore” non indica un ambito interiore dell’uomo, ma il centro del volere, del pensare e del sentire umani».

2.4 Matteo 6,9-13

2.4.1 Traduzione del testo

⁹Così dunque pregate voi:

Padre nostro che (sei) nei cieli;

sia santificato il suo nome;

¹⁰venga il tuo regno;

sia fatta la tua volontà,

come in cielo (così) anche in terra;

¹¹il nostro pane quotidiano dà a noi oggi;

¹²e rimetti a noi i nostri debiti,

come anche noi (li) abbiamo rimessi ai nostri debitori;

¹³e non farci entrare⁶⁹ in tentazione,

ma liberaci dal Malvagio.

2.4.2 Passi paralleli

L'unico passo parallelo è dato da Lc 11,2-4, che costituisce una forma abbreviata del Padre Nostro che ora riportiamo:

²Ora, disse loro: «Quando pregate, dite:

Padre, sia santificato il tuo nome;

venga il tuo regno;

³il nostro pane quotidiano dà a noi ogni giorno;

⁴e rimetti a noi i nostri debiti,

poiché anche noi li rimettiamo a ogni nostro debitore;

e non farci entrare in tentazione.

Luca, oltre a fornire una versione del Padre Nostro più breve rispetto a quella di Matteo, colloca questa preghiera in un altro contesto, ossia fuori del *discorso della pianura*. Sono anche presenti varianti stilistiche e lessicali.

2.4.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Mt 6,9-13) si distingue dal precedente (Mt 6,5-8) a motivo del *tema*: in Mt 6,5-8 si parla infatti della preghiera, che necessita di segretezza e di parcità di parole. In Mt 6,9-13 abbiamo invece la preghiera del Padre Nostro.

Il brano di cui ci stiamo occupando (Mt 6,9-13) si differenzia del successivo (Mt 6,14-15) sempre a motivo del *tema*: mentre in Mt 6,9-13 esso è dato dal Padre Nostro, in Mt 6,14-15 il tema ha il suo *focus* nel perdono.

2.4.4 Critica testuale

Il brano del Padre Nostro, nella versione matteana, pone una questione di critica testuale. Al termine del v. 13, infatti, in alcuni manoscritti troviamo delle dossologie, che ora ci accingiamo a prendere in esame:

⁶⁹ Il verbo greco che abbiamo tradotto con «entrare» è *eisphérō* («porto dentro», «introduco», «fo entrare», «induco»). M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Greek New Testament*, 16, traduce: «do not lead... into», «do not cause (or allow)... to enter into».

– «Poiché tuo è il regno e la potenza e la gloria per i secoli. Amen»: questa dossologia, che ricorda quella di 1Cr 29,11-13, è supportata da diversi manoscritti maiuscoli e minuscoli, nonché dalle versioni siriana e bohairica⁷⁰.

– «Poiché tua è la potenza e la gloria per i secoli. Amen»: questa variante la si riscontra nella Didachè.

– «Poiché tuo è il regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo per i secoli. Amen»: questa dossologia è supportata dal manoscritto minuscolo num. 1253.

– La dossologia è del tutto assente nei seguenti manoscritti: Ⲙ (Sinaitico), B (Vaticano), D (Beza), Z, 0170, *f*¹, *l* 2211. A questo si aggiunga parte della tradizione latina e bohairica, la tradizione mesochemica⁷¹, Origene.

Cosa dire di queste varianti contenenti le dossologie sopraesposte? I manoscritti più significativi (Ⲙ B D) non hanno alcuna dossologia e questo già depone a sfavore della loro autenticità. Le dossologie non risalgono a Matteo. Sono state però aggiunte in alcuni manoscritti fin dai primi tempi, allo scopo di dare al Padre Nostro una sfumatura liturgica⁷².

Pur non essendo originali, queste dossologie sono particolarmente interessanti perché si ricollegano direttamente all'ultima domanda del Padre Nostro. L'orante chiede infatti di essere liberato dal Malvagio «perché» (*hóti*), appartenendo a Dio la potenza e la gloria, l'influenza di Satana viene ridotta a nulla⁷³.

2.4.5 Struttura del brano

Il testo che stiamo studiando può essere suddiviso in quattro parti:

- Introduzione narrativa (Mt 6,9a).
- Invocazione iniziale (Mt 6,9b).
- Tre richieste incentrate sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10).
- Quattro domande focalizzate sui bisogni fondamentali dell'uomo (Mt 6,11-13).

È da notare che la preghiera del Padre Nostro contiene sette domande, numero della perfezione, certamente intenzionale⁷⁴.

2.4.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

La collocazione del Padre Nostro al cuore del discorso della montagna risale certamente a Matteo.

Per quanto riguarda invece la preghiera vera e propria, ci si domanda, vista la differenza con Luca, se Matteo abbia potuto rielaborare o meno la preghiera del Signore, tra l'altro già radicata

⁷⁰ Il dialetto bohairico è una variante della lingua copta, la quale costituisce l'ultimo stadio dell'evoluzione dell'antica lingua egiziana.

⁷¹ Il mesochemico è un dialetto copto del medio-Egitto.

⁷² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 341.

⁷³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 341: «la dossologia si riconnette direttamente alla settima domanda e ne fornisce una spiegazione. La potenza del maligno svanisce ed è superata dalla potenza di Dio, che rimane in eterno».

⁷⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 319.

nella liturgia della comunità primitiva. Il Padre Nostro riportatoci da Matteo è molto simile a quello che troviamo nella *Didachè*⁷⁵, dove troviamo le due domande che egli aggiunge a Luca: «sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra» e «liberaci dal Malvagio». Ora è certo che la *Didachè*, nella sua formulazione del Padre Nostro, non attinge da Matteo ma dalla liturgia primitiva. Questo ci porta a supporre che le due preghiere aggiuntive presenti nel Padre Nostro trasmessoci da Matteo siano state ereditate dalla comunità primitiva⁷⁶.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Alcuni elementi del Padre Nostro sono, con ogni probabilità, ascrivibili alla tradizione. Tra essi, segnaliamo il sintagma «nei cieli», assente in Luca, che avvicina la preghiera del Signore alle orazioni giudaiche che erano solite usare l'espressione «Padre nei cieli». Della tradizione è anche la terza preghiera del tipo «tu», assente nel terzo vangelo: «sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra». Similmente, anche la quarta richiesta del tipo noi, assente in Luca, è da attribuire alla tradizione: «ma liberaci dal Malvagio». Ne possiamo concludere che il Padre Nostro, nella sua versione più antica, era molto simile alla redazione lucana (Lc 11,2-4)⁷⁷.

c) Lingua originaria

La lingua nella quale è stato formulato per la prima volta il Padre Nostro è quasi sicuramente l'aramaico. Si giunge a tale conclusione sulla base di alcuni indizi. Il primo riguarda il vocativo *pâter* con il quale inizia questa preghiera, che suppone l'aramaico *'abbā'*. Un secondo indizio è dato dal termine *opheilēma* («debito»), che in greco non ha alcuna relazione con il peccato, ma indica semplicemente un «debito in denaro». Se il Padre Nostro fosse stato scritto direttamente in greco non si spiegherebbe l'uso di tale sostantivo, che invece si giustifica come traduzione dell'aramaico *hōbā'*, che può significare sia «debito in denaro», sia «peccato». Un terzo segnale che rimanda ad un sostrato aramaico del Padre Nostro è la preghiera del *Qaddish* (Santo)⁷⁸ – alla quale il Padre Nostro si rifà nella sua prima parte – formulata in aramaico⁷⁹. Riportiamo in parallelo la preghiera del *Qaddish* ed il Padre Nostro, nei punti in cui presentano affinità:

<i>Qaddish (Santo)</i>	<i>Padre Nostro</i>
Sia magnificato e santificato il suo grande nome nel mondo, che egli ha creato secondo la sua volontà;	Sia santificato il tuo nome,

⁷⁵ Questo il testo del Padre Nostro presente nella *Didachè*: «Padre nostro che sei nel cielo, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, e rimetti a noi il nostro debito, come anche noi lo rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male; perché tua è la potenza e la gloria nei secoli» (*Did.* 8,2).

⁷⁶ Su questa problematica, cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 492-493.

⁷⁷ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 493-494.

⁷⁸ Il *Qaddish* è la preghiera conclusiva della sezione omiletica della liturgia sinagogale. Non si sa bene quando sia stata composta. Siccome ha delle affinità con la liturgia del tempio e manca di ogni riferimento alla sua distruzione, dovrebbe essere anteriore al 70 d.C.

⁷⁹ Sulla questione della lingua originaria nella quale è stato formulato il Padre Nostro, cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 494-495.

venga il suo regno durante la nostra vita e ai nostri giorni e durante la vita di tutta la casa di Israele, fra breve e nel tempo prossimo. Amen. Sia il suo nome grande benedetto per tutti i secoli dei secoli. Sia lodato, glorificato, esaltato, dichiarato eccelso, splendido, elevato e celebrato il nome del Santo. Egli sia benedetto; Egli è al di sopra di ogni benedizione, canto, lode e parola, che si pronuncia nel mondo. Amen.	venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra.
--	--

d) *Paternità gesuana*

La preghiera del Padre Nostro è da attribuirsi a Gesù. La maggior parte degli studiosi è su questa linea.

2.4.7 Spiegazione del brano

a) *Introduzione narrativa (Mt 6,9a)*

A fronte della verbosità dei pagani, ai discepoli di Gesù viene trasmessa una speciale preghiera: «“così dunque pregate voi”».

b) *Invocazione iniziale (Mt 6,9b)*

Il vocativo *páter*, con cui inizia il Padre Nostro, presuppone l'aramaico *'abbā'*, usato dai bambini o dai figli adulti quando si rivolgono ai loro padri. Il termine è impiegato anche dai giovani nel loro rivolgersi agli anziani. Nelle preghiere giudaiche antiche sovente ci si rivolgeva a Dio chiamandolo «Padre» (1Cr 29,10; Sap 14,3; Sir 23,1.4; Tb 13,4). Tuttavia, mai è stato impiegato l'appellativo *'abbā'* (almeno come allocuzione⁸⁰), il quale risulta dunque essere fuori del comune.

L'uso di *'abbā'* da parte di Gesù certamente rimanda alla prossimità e all'amore che il Padre ha per il Figlio e per ogni uomo. Osserva, a questo proposito, U. Luz: «Il Padrenostro fa pensare anzitutto alla vicinanza di Dio e al suo amore: in questa direzione puntano la semplicità dell'allocuzione, che rinuncia a tutti gli altri epiteti; il contesto concreto della predicazione – da parte

⁸⁰ Per «allocuzione» s'intende l'atto con cui colui che parla si rivolge al destinatario.

di Gesù – di un Dio vicino che ama i poveri, i peccatori e i derelitti; le sue parabole sulla figura del Padre (Q 11,1-13; Lc 15,11-32), e ancora – in Matteo – il *logion* immediatamente precedente di 6,7s. [...]. Dio vuole indurci a credere che egli è il nostro vero Padre e noi i suoi veri figli, in modo che lo preghiamo con serenità e piena fiducia, come gli amati figli pregano il loro amato padre»⁸¹.

Al sostantivo «Padre» segue il pronome «nostro», per favorire la comunione di colui che prega con tutta la comunità.

Il sintagma «nei cieli» rimanda invece all'insondabile differenza che intercorre tra il padre terreno e Dio, nonché alla sua trascendenza e signoria universale.

È da notare che l'*incipit* della preghiera del Signore: «Padre nostro che sei nei cieli», «si riallaccia [...] a un uso linguistico giudaico che stava allora diventando importante nella sinagoga [...]. Nel suo confronto con l'Israele del suo tempo, questa designazione di Dio significa per Matteo che il “Padre” di Gesù non è altro che il dio di Israele invocato nella sinagoga. Matteo prende le distanze dalla sinagoga, non dal suo dio»⁸².

c) Le tre richieste incentrare sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10)

La prima richiesta che incontriamo leggendo il Padre nostro è: «“sia santificato il tuo nome”» (Mt 6,9c). Nella letteratura biblica, la santificazione del nome divino, che avviene già nel tempo presente, è ad opera del Signore (Lv 10,3; Ez 36,22s; 39,7), come anche dell'uomo (Es 20,7; Lv 22,32; Is 29,23). Nella stessa direzione va la prima parte della preghiera del *Qadish*.

Dio santifica il suo nome mediante gli interventi salvifici per mezzo dei quali rivela la sua santità⁸³. A questo proposito, tra i testi citati sopra, il più significativo è dato da quello del profeta Ezechiele: «“Santificherò il mio nome grande, profanato fra le nazioni, profanato da voi in mezzo a loro. Allora le nazioni sapranno che io sono il Signore – oracolo del Signore Dio –, quando mostrerò la mia santità in voi davanti ai loro occhi”» (Ez 36,23). Secondo il profeta, la santificazione del nome divino avviene mediante alcune azioni che Dio compie a favore del suo popolo, che attualmente si trova in esilio: la purificazione, il dono di un cuore e di uno spirito nuovo, la capacità di vivere secondo le leggi divine, il ritorno nella propria terra e il rinnovo dell'alleanza (Ez 36,24ss).

Anche l'uomo è chiamato a santificare il nome divino. In che modo? Secondo la cultura giudaica dell'epoca, tale santificazione avveniva con l'obbedienza ai comandamenti⁸⁴, specie il secondo (Es 20,7; Dt 5,11), la recita delle preghiere e la testimonianza della vita spinta fino al martirio.

La santificazione del nome divino ha anche un aspetto escatologico: si chiede che, alla fine dei tempi, Dio faccia qualcosa per il suo nome⁸⁵.

⁸¹ U. LUZ, *Matteo*, I, 501.

⁸² U. LUZ, *Matteo*, I, 502. Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 166, n. 10.

⁸³ La BIBBIA TOB, nota a, con riferimento a Mt 6,9, traduce *hagiasthētō tò ónomá sou* non con: «sia santificato il tuo nome», ma con: «fa' conoscere a tutti chi sei». La BIBBIA TILC traduce invece: «fa' che tutti riconoscano te come Padre».

⁸⁴ BIBBIA TOB, nota c, con riferimento a Mt 6,9: «I legislatori e i rabbini invitano con le loro esortazioni i fedeli a santificare Dio con l'obbedienza ai suoi comandamenti, e a riconoscere in questo modo la sua autorità su di loro (Lv 22,32; Nm 27,14; Dt 32,51; Is 8,13; 29,13)».

⁸⁵ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 167; U. LUZ, *Matteo*, I, 503-505.

La seconda domanda presente nel Padre nostro è: «“venga il tuo regno”» (Mt 6,10a). Questa richiesta si colloca sullo sfondo delle orazioni giudaiche, in modo particolare quella del *Qaddish* e quella delle *Diciotto Benedizioni*. Gesù tuttavia vi apporta delle modifiche: rispetto al *Qaddish* – che invoca la venuta del regno durante la vita degli oranti e di tutto Israele –, elimina ogni specificazione temporale; rispetto alla preghiera delle *Diciotto Benedizioni* – nella quale si parla del ritorno dei giudei e della distruzione di Roma –, toglie ogni dimensione politica e nazionalistica.

Per Gesù il regno di Dio si è reso prossimo (Mt 4,17; 10,7) ed è già operativo nella sua attività (Mt 12,28) e in quella dei suoi discepoli (Mt 10,7s). Tuttavia, esso non è ancora giunto alla sua pienezza. Da qui la necessità di pregare perché venga nella sua completezza. Ne consegue che la richiesta della venuta del regno ha una forte impronta escatologica (cf. Mt 26,29).

La terza richiesta del Padre nostro è: «“sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra”» (Mt 6,10bc). Di fronte a tale domanda, sorge il quesito: chi deve agire affinché la volontà di Dio si compia? In altre parole, si sta parlando degli uomini, che devono impegnarsi a fare la volontà del Padre? Oppure si sta chiedendo a Dio stesso di mettere in atto le sue decisioni tra gli uomini? Dal contesto di tutto il vangelo, possiamo affermare che, senza escludere l'opera divina, si sta chiedendo agli uomini di attivarsi per far sì che la volontà di Dio si realizzi sulla terra. Nel contesto del discorso della montagna, infatti, si chiede a loro di cercare in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia, dove per «giustizia» s'intende appunto la volontà divina (Mt 6,33). Alla fine del discorso della montagna, gli interlocutori di Gesù sono invitati a fare la volontà di Dio, se vogliono entrare nel suo regno (Mt 7,21). Lo stesso Gesù affermerà che, se si vuol essere suo familiare, è necessario fare la volontà del Padre (Mt 12,50). Al cuore della parabola dei due figli abbiamo la questione del compimento della volontà del padre (Mt 21,31). Da ultimo, nella scena del Getsemani, Gesù prega per essere in grado di dare compimento alla volontà del Padre (Mt 26,39.42).

L'espressione «“come in cielo (così) anche in terra”» serve innanzitutto per dare una prospettiva universalistica alla domanda⁸⁶. Allo stesso tempo, il cielo, essendo l'ambito in cui la volontà di Dio è realizzata in modo perfetto, viene presentato come modello a cui dobbiamo uniformarci nel nostro cammino di discepolato⁸⁷.

d) Le quattro domande focalizzate sui bisogni dell'uomo (Mt 6,11-13)

Dopo aver preso in considerazione le tre richieste incentrate sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10), possiamo ora ad analizzare le quattro domande aventi per oggetto i bisogni fondamentali dell'uomo (Mt 6,11-13).

La prima suona così: «“il nostro pane quotidiano dà a noi oggi”» (*tòn árton hēmōn tòn epioúision dōs hēmīn sēmeron*) (Mt 6,11). Questa richiesta non è facile da interpretare. Tutto dipende da come si vuol tradurre l'aggettivo *epioúsios*, assente nella letteratura greca.

⁸⁶ R. FABRIS, *Matteo*, 169, n. 14: «Nel vangelo di Matteo l'espressione “cielo e terra” indica la totalità dell'universo creato, cf. Mt 5,18; 11,25; 24,35; 28,18, ma anche la corrispondenza tra le due sfere o ambiti dell'azione di Dio, Mt 16,19; 18,18-19; con una nota di opposizione 6,19; 23,9; cf. Mt 5,34-35».

⁸⁷ La BIBBIA TOB non traduce *hōs en ouranō[i] kai epì gēs* con: «come in cielo (così) anche in terra», ma con: «sulla terra a immagine del cielo». Inoltre, alla nota f, con riferimento a Mt 6,10, scrive: «si tratta di domandare che si realizzi sulla terra ciò che avviene già nel cielo, come nello schema apocalittico (cf. Dn 4,32; 1Mac 3,60). Il cielo viene concepito come il regno di Dio perfettamente realizzato: la terra dovrebbe esserne necessariamente l'immagine».

Epioúsios è attestato soltanto in un papiro dell'alto Egitto del V sec. a.C., la cui traduzione, tra l'altro, è piuttosto incerta⁸⁸.

Epioúsios potrebbe derivare innanzitutto da *epí* («per») + *ousía* («esistenza»). In questo caso l'aggettivo andrebbe tradotto: «necessario per l'esistenza».

Epioúsios potrebbe inoltre essere compreso alla luce della seguente espressione: *epí* («per») + *tēn ousan* + («l'essente») + *hēméran* («giorno»). In questo caso l'aggettivo andrebbe interpretato così: «per il giorno corrente», «per oggi».

Epioúsios, da ultimo, potrebbe derivare da: *hē* («il») *epioûsa* («prossimo»)⁸⁹ *hēméra* («giorno»). In questo caso l'aggettivo andrebbe tradotto: «per il veniente giorno», «per il giorno seguente».

Dal contesto prossimo nel quale è collocata la preghiera del Padre Nostro, possiamo affermare che l'interpretazione più probabile di *epioúsios* è: «per il giorno corrente», «per oggi». Poco più avanti, infatti, Gesù, dopo aver invitato i suoi interlocutori a non preoccuparsi del cibo o del vestito, affermerà: «“Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vo saranno date in aggiunta. Non preoccupatevi dunque del domani, perché il domani si preoccuperà di se stesso. A ciascun giorno basta la sua pena”» (Mt 6,33s)⁹⁰.

Il pane quotidiano è richiesto non dal singolo ma dalla comunità in quanto tale: «“dà a noi”». Esso ha dunque una destinazione comunitaria e non può essere considerato come una proprietà privata esclusiva⁹¹.

L'interpretazione che abbiamo dato di *epioúsios* non esclude un senso più profondo. Nel vangelo secondo Matteo, infatti, il pane evoca anche la parola di Dio (Mt 4,3-4), la salvezza operata da Gesù (Mt 15,26s) e l'Eucaristia (Mt 26,26-29).

La seconda domanda è: «“e rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi (li) abbiamo rimessi ai nostri debitori”» (Mt 6,12). Nel prendere in considerazione questa richiesta, pronunciata da Gesù e poi messa per iscritto dall'Evangelista, si resta colpiti dalla presa di coscienza che i discepoli del Signore, i Battezzati di ogni tempo e luogo possano ancora peccare e necessitano del perdono anche dopo il sacramento della rigenerazione.

Per parlare del peccato si usa il termine «debito» (*opheilēma*)⁹², vocabolo che suscita particolare interesse perché «l'immagine del debito riferita al peccato mette in evidenza l'aspetto personale in quanto implica un rapporto tra due persone, tra Dio e il peccatore»⁹³.

⁸⁸ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 333: «Questo (papiro) contiene un elenco di spese, tra cui la spesa di mezzo obolo per *epiousei*... (da integrare probabilmente in *epiouseiōn*)». Anche qui il significato non è sicuro: probabilmente s'intende ciò che è destinato o sufficiente (per il giorno).

⁸⁹ *Epioûsa* sarebbe il participio presente nominativo femminile singolare attivo di *épeimi*: «venire dopo», «seguire», «succedere».

⁹⁰ BIBBIA TOB, nota g, con riferimento a Mt 6,11: «Anche se la traduzione esatta di questa parola (*epioúsios*) rimane incerta, è chiaro che la domanda, in ogni caso, non si riduce a una esigenza di assicurarsi il futuro. Gesù invita i suoi discepoli a domandare *giorno per giorno* il nutrimento come egli aveva nutrito Israele nel deserto con la manna raccolta giorno per giorno (Es 16)».

⁹¹ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 169.

⁹² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 336: «*tà ophilēmata* sono anzitutto i debiti in denaro, e il loro condono può essere sentito come un grande regalo».

⁹³ R. FABRIS, *Matteo*, 170. Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 336.

Sorprende anche il fatto che il perdono divino sembra essere condizionato da quello umano. Si tratta di un tema caratteristico di Matteo (cf. Mt 5,23s; 6,14s; 7,1; 18,23-35) e della letteratura giudaica⁹⁴. Citiamo, a questo proposito, un passo tratto dal libro del Siracide:

Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati. Perdona l'offesa al tuo prossimo e per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati. Un uomo che resta in collera verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore? Lui che non ha misericordia per l'uomo suo simile, come può supplicare per i propri peccati? Se lui, che è soltanto carne, conserva rancore? chi espierà per i suoi peccati? (Sir 28,1-5).

Questa domanda del Padre Nostro certamente non vuol dire che l'agire di Dio sia condizionato da quello umano⁹⁵. L'interpretazione di questa petizione va essenzialmente in due direzioni: da un lato, il testo suggerisce che la preghiera di supplica necessita di essere sostenuta da una condotta di vita che la favorisca⁹⁶; d'altro canto, è molto probabile che il perdono di Dio di cui stiamo parlando non è quello che riceviamo ora, ma quello che ci attende al termine del nostro pellegrinaggio terreno. Interessante, su questo, quanto osservato da R. Fabris:

Per una corretta interpretazione di questo testo si devono distinguere due diverse situazioni di perdono divino: quella iniziale, dove il perdono è incondizionato in quanto inaugura il processo di salvezza, al quale il discepolo deve corrispondere con fedeltà e perseveranza; quella finale connessa con il giudizio definitivo che presuppone l'esercizio della misericordia, 7,1-2. Data la preoccupazione pratica ed ecclesiale del vangelo di Matteo è su quest'ultimo aspetto che cade l'accento della [...] richiesta del Padre nostro e del suo breve commento aggiunto alla fine, Mt 6,14-15. [...]. Perciò il perdono fraterno, dato con generosità, più che una prestazione umana alla quale è subordinato quello divino, è un impegno talmente serio che decide della salvezza definitiva⁹⁷.

Sulla stessa linea abbiamo J. Gnilka: «Anche l'aoristo *aphékamen* (abbiamo rimesso) nella proposizione aggiuntiva indica un atto che avviene una volta sola, per così dire la cancellatura finale che l'uomo deve tracciare condonando ai propri debitori prima di giungere al giudizio di Dio»⁹⁸.

La terza domanda è formulata nel modo seguente: «“e non farci entrare in tentazione”» (Mt 6,13a). La tentazione a cui il testo fa riferimento non è la tribolazione attesa per la fine dei tempi (cf. Mt 24,15-25). La richiesta rimanda piuttosto alle tentazioni in cui ci si imbatte nella vita di tutti i giorni. I paralleli giudaici supportano questa interpretazione: «Non mi condurre nella violenza del peccato [...] della colpa [...] della tentazione»⁹⁹; «ricordati di me e non dimenticarmi e non mi fare entrare in difficoltà. Allontana da me il peccato della mia giovinezza e le mie colpe non siano ricordate a mio danno» (11Q5 XXIV, 10-11)¹⁰⁰.

⁹⁴ U. LUZ, *Matteo*, I, 512, n. 5, osserva che nel trattato talmudico Joma 8,9 troviamo scritto: «nel giorno dell'espiazione Dio non espia i peccati dell'uomo verso i suoi simili finché l'uomo non abbia ottenuto il perdono da parte del suo simile». L'esegeta tedesco aggiunge anche: «Spesso è attestata l'idea di base secondo cui il cielo ha pietà di coloro che hanno pietà degli uomini».

⁹⁵ R. FABRIS, *Matteo*, 171: «(non) si può immaginare che il perdono divino sia condizionato o commisurato da quello umano, preso come modello». J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 337: «Ciò non significa affatto che l'uomo, con la propria disponibilità al perdono, compia un'azione per cui possa esigere da Dio la remissione dei propri debiti».

⁹⁶ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 512.

⁹⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 171.

⁹⁸ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 337.

⁹⁹ H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1951-1956³, 422.

¹⁰⁰ F. G. MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 2003², 498.

L'espressione «non farci entrare» solleva alcune difficoltà. Si ha l'impressione che chi conduce il Battezzato in una situazione di tentazione sia Dio stesso. Ecco allora che l'orante supplica il Signore perché non compia tale azione. Questo tipo di interpretazione ovviamente non è possibile, perché in contraddizione con quei passi della Scrittura secondo i quali Dio non tenta nessuno al male (Sir 15,11-20; Gc 1,13). Al massimo possiamo dire che la tentazione, il cui artefice è Satana, viene permessa da Dio, alla cui signoria tutto è sottomesso¹⁰¹. Il testo esorta comunque il lettore a pregare il Padre affinché non permetta che il Battezzato aderisca o soccomba alla tentazione¹⁰². A questo proposito, citiamo un passaggio importante di J. Ratzinger: «(Con questa domanda del Padre Nostro) diciamo a Dio: “So che ho bisogno di prove affinché la mia natura si purifichi. Se tu decidi di sottopormi a queste prove, se [...] dai un po' di mano libera al Maligno, allora pensa, per favore, alla misura limitata delle mie forze. Non credermi troppo capace. Non tracciare troppo ampi i confini entro i quali posso essere tentato, e sii mi vicino con la tua mano protettrice quando la prova diventa troppo ardua per me”»¹⁰³.

La quarta ed ultima domanda incentrata sui bisogni dell'uomo è: «“ma liberaci¹⁰⁴ dal Malvagio”» (Mt 6,13b). Una questione sulla quale si è sempre discusso riguarda la traduzione dell'aggettivo *ponēros*. Va inteso come un neutro («male») o come un maschile («Malvagio», «Maligno»)¹⁰⁵? Matteo usa *ponēros* come un neutro in ben diciannove occasioni (Mt 5,11.39.45; 6,23; 7,11.17.18; 9,4; 12,34.35.39.45; 13,49; 15,19; 16,4; 18,32; 20,15; 22,10; 25,26), come un maschile in tre (Mt 5,37; 13,19.38). Tenendo conto di quanto siano numerose le ricorrenze di *ponēros* al neutro in Matteo, non possiamo escludere del tutto l'idea che qui Gesù chieda ai discepoli di pregare per essere liberati da vari tipi di mali come la malattia, l'angustia, gli uomini cattivi e l'istinto perverso¹⁰⁶. Tuttavia, l'interpretazione di *ponēros* al maschile, lungi dall'essere esclusa, sembra destare particolare interesse, in quanto, esortando il lettore a pregare per essere liberato da colui che sta dietro la tentazione, Satana, fa progredire il testo in maniera significativa¹⁰⁷.

¹⁰¹ BIBBIA TOB, nota *i*, con riferimento a Mt 6,13: «niente sfugge al sovrano dominio di Dio, nemmeno la tentazione e il potere di satana; donde la formula *non farci entrare nella tentazione*».

¹⁰² Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 172.

¹⁰³ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, 195.

¹⁰⁴ Il verbo greco che abbiamo tradotto con «liberaci» è *ryomai* («strappo», «riscatto», «libero»).

¹⁰⁵ La Bibbia TOB, nota *a*, con riferimento a Mt 6,9, traduce così Mt 6,13b: «ma liberaci dal Tentatore». A. POPPI, *Nuova sinossi dei quattro vangeli*, Messaggero, Padova 2006, traduce: «ma liberaci dal malvagio».

¹⁰⁶ Così U. LUZ, *Matteo*, I, 514.

¹⁰⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 173: «L'uso di questo vocabolo in Matteo fa propendere per l'interpretazione personale, “maligno”, Mt 13,19.38». J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 340: «Il v. 13b, in quanto formulazione parallela alla sesta domanda, lascia supporre piuttosto la liberazione dal maligno in senso personale. [...]. In questo modo si ha una corrispondenza anche con 13,19.38, passi che vanno attribuiti alla redazione mattea. Il discepolo non è abbandonato all'essere malvagio, non deve essergli strappato dalle mani, ma deve piuttosto essere tolto dalla zona di pericolo, *via e lontano dal malvagio*».

2.5 Matteo 17,1-9

2.5.1 Traduzione del testo

¹E, dopo sei giorni, Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni, il fratello di lui e conduce loro su un alto monte, loro soli.

²E fu trasfigurato davanti a loro e brillò, il volto di lui, come il sole, e le sue vesti divennero bianche come la luce. ³Ed ecco, apparvero loro Mosè ed Elia, che stavano conversando con lui. ⁴Ora, prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: «Signore, è bello per noi essere qui; se vuoi, farò qui tre tende, per te una, per Mosè una e per Elia una».

⁵Mentre egli stava ancora parlando, ecco, una nube luminosa adombrò loro ed ecco una voce dalla nube che diceva: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto: Ascoltate lui!». ⁶Avendo udito, i discepoli caddero sulla loro faccia¹⁰⁸ (faccia a terra) e temettero grandemente.

⁷Ma Gesù, avvicinatosi e toccatili, disse: «Alzatevi e non temete». ⁸Ora, alzati i loro occhi, non videro nessuno se non lui, Gesù solo.

⁹Mentre scendevano dal monte, Gesù comandò loro dicendo: «Non raccontate a nessuno la visione, finché il Figlio dell'uomo non sia risuscitato dai morti».

2.5.2 Passi paralleli

Il brano che stiamo prendendo in esame ha dei paralleli negli altri due Sinottici: Mc 9,2-9; Lc 9,28-36. Vediamo se tra questi testi vi sono delle differenze che aiutano a comprendere meglio la specificità dell'episodio così come ci viene presentato da Matteo.

Il primo paragone che vogliamo fare è con Mc 9,2-9: leggendo con attenzione i due testi, ci si accorge subito che Matteo ha un particolare assente in Marco: «il suo volto brillò come il sole» (Mt 17,2b). Nel corso dell'esegesi, vedremo che questo dettaglio ci aiuterà a comprendere meglio come Matteo interpreta l'evento della trasfigurazione.

In Matteo invece manca un dettaglio presente in Marco, quando quest'ultimo arriva a parlare delle vesti bianche di Gesù: «nessun lavandaio sulla terra potrebbe rendere così bianche» (Mc 9,3). È tipico di Matteo eliminare quelle espressioni piuttosto pittoresche di Marco, per andare al cuore del messaggio.

Altra differenza tra Matteo e Marco la troviamo a riguardo dell'appellativo usato da Pietro, quando si rivolge a Gesù. In Mc 9,5 abbiamo: «“*Rabbi*, è bello per noi essere qui”». In Mt 17,4 invece troviamo: «“*Signore*, è bello per noi essere qui”». Questa differenza rimanda ad una caratteristica di Matteo, che è quella di porre sulle labbra dei discepoli storici di Gesù appellativi tipici dell'epoca successiva alla Pasqua (cf. Mc 4,38: «“*Maestro*, non t'importa che siamo perduti?”», con Mt 8,25: «“*Salvaci, Signore*, siamo perduti!”»).

Un'ultima differenza che vogliamo evidenziare è legata al timore dei discepoli. In Mc 9,6 i discepoli sono intimoriti dalla visione di Gesù trasfigurato in dialogo con Mosè ed Elia. In Mt 17,4, invece, non si segnala alcuna reazione emotiva dinanzi a quest'apparizione, mentre il motivo del timore, maggiormente sviluppato, viene spostato in avanti e legato all'ascolto della voce del Padre (Mt 17,6s)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ La Bibbia Nova Vulgata traduce: *epi prósōpon autōn* («sulla loro faccia») con: «in faciem suam».

¹⁰⁹ R. FABRIS, *Matteo*, 382, commentando Mt 17,7, osserva che coloro che Gesù invita ad alzarsi, sono dei discepoli *tramortiti* dalla conclusione della teofania, ossia dall'ascolto del messaggio proveniente dalla nube luminosa.

Il secondo paragone che vogliamo fare è con *Lc 9,28-36*: Una prima differenza è di ordine cronologico. Mt 17,1 (in sintonia con Mc 9,2) afferma che la trasfigurazione avviene *sei giorni dopo* il primo annuncio della morte e risurrezione di Gesù. Secondo *Lc 9,28* la trasfigurazione avviene invece *circa otto giorni dopo* questa predizione. L'espressione *circa otto giorni*, va letta in riferimento ai lettori greco-romani verso i quali Luca indirizza il proprio scritto. Per essi, infatti, *circa otto giorni* equivale a *circa una settimana*. Luca dovrebbe aver inteso l'espressione «dopo sei giorni» di Marco e Matteo come un modo per indicare una settimana¹¹⁰.

Rispetto a Matteo, Luca aggiunge che l'episodio della trasfigurazione avviene mentre Gesù è in preghiera (*Lc 9,29*). Il terzo Evangelista, particolarmente sensibile alla preghiera di Gesù (cf. *Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18; 11,1*), lascia intendere che l'intima comunione tra il Padre e il Figlio si riflette sul volto e sulle vesti di lui in maniera particolarmente luminosa¹¹¹.

Altro aspetto tipicamente lucano del racconto incentrato sulla Trasfigurazione è dato dal contenuto del dialogo tra Gesù, Mosè ed Elia, sconosciuto, stando a Marco e Matteo. In *Lc 9,31* si rivela che i due personaggi apparsi sulla scena conversano con Gesù dell'esodo che egli stesso sta per compiere a Gerusalemme. In tal modo, Luca mostra in maniera più marcata che la trasfigurazione di Gesù è un anticipo di quello *status* in cui Gesù si troverà dopo essere passato (esodo) da questo mondo al Padre (cf. *Gv 13,1*).

Da ultimo, in Luca manca l'ingiunzione che Gesù rivolge ai discepoli, secondo la quale essi non devono raccontare a nessuno questo episodio, finché il Figlio dell'Uomo non sia risuscitato dai morti (*Mt 17,9; Mc 9,9*). In tal modo, il terzo Evangelista presenta il silenzio di Pietro, Giovanni e Giacomo non tanto come l'effetto di un comando, quanto come l'atteggiamento che spontaneamente si assume quando ci si trova davanti ad un evento soprannaturale di cui non si riesce a comprenderne tutta la portata¹¹².

2.5.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (*Mt 17,1-9*) si differenzia dal precedente (*Mt 16,24-28*) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in *Mt 16,24-28*, Gesù si rivolge a tutti i discepoli. In *Mt 17,1-9*, Gesù prende con sé soltanto Pietro, Giovanni e Giacomo. Altra differenza riguarda il *luogo*: quanto narrato in *Mt 16,24-28* si svolge nella regione di Cesarea di Filippo (cf. *Mt 16,13*), mentre la trasfigurazione avviene su un monte alto, del quale però non si danno ulteriori specificazioni. Un terzo elemento che contribuisce a distinguere i due racconti è dato dalla *cesura temporale* che troviamo in *Mt 17,1*: «sei giorni dopo». Da ultimo il *tema*: in *Mt 16,24-28* si enucleano quali sono le condizioni per seguire Gesù. *Mt 17,1-9* invece è incentrato sulla Trasfigurazione.

Il testo di cui stiamo facendo l'esegesi (*Mt 17,1-9*) si distingue dal successivo (*Mt 17,10-13*) in maniera non molto marcata. Elementi di distinzione sono il *luogo*: la Trasfigurazione avviene sul monte, mentre la discussione tra Gesù, Pietro, Giovanni e Giacomo che ne segue si attua mentre scendono dal monte. Altra differenza è data dal *tema*: in *Mt 17,1-9* si narra la Trasfigurazione, mentre in *Mt 17,10-13* si discute sul ritorno di Elia, realizzatosi con Giovanni il Battista, e sulle sofferenze del Figlio dell'Uomo.

¹¹⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 342. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, ed. Vaticana, Roma 2007, 353-354, secondo il quale, in sostanza, «le indicazioni temporali di Matteo, Marco e Luca concorderebbero».

¹¹¹ Cf. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, 357.

¹¹² Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 347.

2.5.4 Struttura del brano

Il testo che stiamo per meditare può essere suddiviso in cinque parti.

La prima unità menziona la salita di Gesù con Pietro, Giacomo e Giovanni sul monte (v. 1).

La seconda parte può essere definita come “scena di visione” (vv. 2-4):

- Trasfigurazione di Gesù davanti ai tre discepoli (v. 2).
- Mosè ed Elia appaiono a Pietro, Giacomo e Giovanni (v. 3).
- Reazione di Pietro (v. 4).

La sezione centrale è focalizzata sull’identità di Gesù rivelata ai tre apostoli (vv. 5-6):

- Gesù: amato dal Padre e ascoltato dai suoi seguaci (v. 5).
- Reazione dei discepoli (v. 6).

La quarta parte del brano presenta Gesù di nuovo solo con i tre apostoli (vv. 7-8):

- Gesù esorta Pietro, Giacomo e Giovanni a non temere (v. 7).
- Gli occhi dei tre discepoli solo su Gesù (v. 8).

Nell’ultima unità, Gesù, scendendo dal monte, lascia ai suoi seguaci una consegna (v. 9).

2.5.5 La forma letteraria

La narrazione avente per oggetto la trasfigurazione di Gesù può essere definita *racconto di teofania*¹¹³.

A questo si aggiunga che nella scena della trasfigurazione confluiscono anche elementi tratti dalla letteratura apocalittica quali la visione del divino o l’ascolto della sua parola; lo spavento; il cadere con la faccia a terra; l’essere toccati e risollepati da parte di un personaggio celeste (cf. Dn 8,15-18; 10,9s).

2.5.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Il testo a cui Matteo ha fatto riferimento per stendere la propria narrazione altro non è che Mc 9,2-9. Matteo ha operato qualche modifica al testo di Marco, già vista nel paragrafo dedicato al paragone Sinottico.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Risulta praticamente impossibile ricostruire un’eventuale stratificazione del testo, che partendo da un nucleo storico, si sia sviluppata fino a raggiungere la forma consegnataci da Mc 9,2-9.

c) Affinità con racconti biblici, feste ebraiche e rituali dell’antichità

L’episodio della trasfigurazione, come vedremo in seguito, ha sullo sfondo il racconto della creazione, la figura di Mosè e la festa delle capanne.

A questo si aggiunga che il noto esegeta U. Luz intravede un collegamento tra la scena della trasfigurazione ed il rituale di intronizzazione del re-dio che si svolgeva in Egitto. Esso si realizzava in tre fasi: a) elevazione del sovrano e sua partecipazione alla vita celeste; b) presentazione del re-dio alle potenze celesti; c) conferimento dell’autorità al sovrano. Secondo il

¹¹³ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, 142.

prof. Luz, si potrebbe vedere un'affinità tra l'episodio della *trasfigurazione di Gesù* e l'*elevazione del sovrano, a cui è associata la sua partecipazione alla vita celeste*. Al contrario, il dialogo tra Gesù, Mosè ed Elia non può essere assimilato alla presentazione del re-dio alle potenze celesti. Similmente, nella scena della trasfigurazione non compare un conferimento di autorità a Gesù¹¹⁴.

d) Storicità dell'evento

Secondo U. Luz, il racconto della trasfigurazione è una leggenda che, oltre ad attingere alla tradizione mosaica e al rituale di intronizzazione del faraone, si arricchisce di elementi propri¹¹⁵.

Risulta difficile condividere l'opinione dell'esegeta tedesco. A riprova di quanto il racconto della trasfigurazione pervenuto sino a noi sia fondato storicamente, possiamo citare il vangelo secondo Giovanni, nel quale, con una velata allusione all'episodio in questione, vengono riportate queste parole del Padre: «Venne dunque una voce dal cielo: “L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò”» (Gv 12,28b).

Riguardo alla storicità della trasfigurazione, la posizione del prof. G. Rossé sembra più equilibrata:

Per dare origine a tale narrazione, è necessario un evento della vita di Gesù, anche se in seguito questo fatto soprannaturale può essere compreso come un'anticipazione dello stato glorioso del Risorto.

Rimane tuttavia vero che gli evangelisti non riferiscono il resoconto esatto e dettagliato del fatto, e saremo per esempio nell'impossibilità di sapere cosa esattamente è accaduto. Siamo in presenza di un evento divino che riguarda Gesù e di cui furono testimoni alcuni discepoli, ma che viene raccontato mediante linguaggio e categorie bibliche, in particolare con l'uso di schemi di teofania presi dall'Esodo e dalla letteratura apocalittica¹¹⁶.

2.5.7 Spiegazione del brano

a) *Gesù prende in disparte Pietro, Giacomo e Giovanni e li fa salire su un alto monte (Mt 17,1)*

L'episodio della Trasfigurazione inizia con un'indicazione di tipo cronologico: *Sei giorni dopo*. A questa informazione sono state date diverse interpretazioni di grande interesse. Le presentiamo tutte, perché ognuna aiuta a comprendere meglio l'avvenimento.

Alcuni studiosi vedono nell'espressione *sei giorni dopo* un importante segnale linguistico che funge da collegamento tra il primo annuncio del mistero pasquale (Mt 16,21) e l'episodio della Trasfigurazione. Quest'ultima sarebbe una sorta di “resa drammatica” di quanto Gesù avrebbe annunciato precedentemente. In altre parole, Gesù, diventando brillante come il sole, rivela anticipatamente la gloria di cui sarà rivestito dopo la sua risurrezione dai morti. Conferma, in una modalità diversa, quanto aveva già manifestato ai suoi discepoli circa la propria morte e risurrezione.

Qualche autore vede nell'indicazione *sei giorni dopo* un'allusione al “settimo giorno”. Nel libro della Genesi, la creazione dell'universo è scandita in sei giorni (Gn 1,1-2,4a). Nel settimo giorno, Dio portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni

¹¹⁴ Cf. U. Luz, *Matteo*, II, 630.632.

¹¹⁵ Cf. U. Luz, *Matteo*, II, 632.

¹¹⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 341.

suo lavoro che aveva fatto (Gn 2,2). Secondo questa interpretazione, Gesù trasfigurato anticiperebbe in sé il compimento della creazione. In altre parole, sarebbe l'icona di come appariremo quando — dopo che saremo stati risuscitati dai morti — si sarà compiuta definitivamente la storia della salvezza. In effetti, la lettera ai Colossesi presenta Gesù come il *primogenito di quelli che risorgono dai morti* (Col 1,18).

Altri vedono nella scena della Trasfigurazione un riferimento al libro dell'Esodo. Nel contesto dell'alleanza sinaitica, Dio invita Mosè a salire sul Sinai per ricevere le tavole della legge. Mosè sale con il suo aiutante Giosuè (Es 24,12s). In seguito, il testo riferisce che *la gloria del Signore venne a dimorare sul monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno il Signore chiamò Mosè dalla nube* (Es 24,16). Gesù che sale sul monte dopo sei giorni rappresenterebbe il nuovo Mosè, il depositario della nuova ed eterna alleanza sigillata con il proprio sangue.

Da ultimo, nell'indicazione *sei giorni dopo* si potrebbe vedere un riferimento alla Festa delle Capanne. Essa si svolgeva in autunno, sei giorni dopo lo *Yom Kippur*, il "Giorno del Perdono" (cf. Lv 23,34). Durante questa festa, che durava una settimana, si costruivano delle capanne — sui tetti delle case o nei giardini — e si viveva in esse (Ne 8,13-18). La festa, probabilmente di origine agricola, era stata reinterpretrata in chiave storica ed escatologica. Durante questa settimana si faceva memoria del periodo in cui Israele, nel suo cammino verso la terra promessa, aveva vissuto sotto le tende (Lv 23,42-43). Allo stesso tempo si prefigurava il mondo futuro, inaugurato dalla venuta del Messia e caratterizzato dal fatto che i giusti avrebbero vissuto sotto le tende. Una reminiscenza di questa aspettativa la troviamo in queste parole di Gesù riportate da Luca: «Fatevi degli amici con la ricchezza disonesta, perché quando questa verrà a mancare, essi vi accolgano nelle dimore eterne» (Lc 16,9). Le parole che Pietro dirà a Gesù: «Se vuoi, farò qui tre capanne» portano ad interpretare il testo sullo sfondo di questa festa. Nel corso della spiegazione vedremo come questa festa ebraica aiuti a capire meglio la portata della Trasfigurazione.

Gesù non sale sul monte con tutti i discepoli e nemmeno con la cerchia dei Dodici. Prende con sé (*paralambánō*) solo Pietro, Giacomo e Giovanni. Questi personaggi emergono in un modo particolare in Matteo. Sono — insieme ad Andrea — tra i primi ed essere chiamati (Mt 4,18-22) e a comparire nella lista degli apostoli (Mt 10,1-4). Pietro è la roccia su cui Gesù ha deciso di edificare la sua Chiesa (Mt 16,18), mentre Giacomo e Giovanni per primi si dichiareranno pronti a bere il calice della Passione con Gesù (cf. Mt 20,22). Non vi è dubbio, dunque, che essi hanno un ruolo del tutto peculiare anche all'interno del gruppo dei Dodici. Questi tre apostoli — almeno secondo il Primo Evangelista — vengono di nuovo presi in disparte (*paralambánō*) da Gesù per stare con lui nel Getsemani (Mt 26,37). Matteo sembra suggerire che quanti nella comunità ecclesiale hanno ruoli di responsabilità sono chiamati in primo luogo a sostare in disparte con Gesù. È necessario che trovino luoghi per ritirarsi e "conoscere" Gesù nell'ampiezza della sua divinità (Trasfigurazione) e nella sua profonda umanità (Getsemani). Colui che rappresenta il Signore dinanzi alla sua Sposa — la Chiesa — e dinanzi al mondo intero non può che avere gli stessi "lineamenti" di Cristo. La via per giungere a questo è l'intimità con Gesù, la comunione di vita con lui.

Gesù fa salire Pietro, Giacomo e Giovanni su un alto monte. Nel mondo biblico il monte è il luogo in cui Dio si manifesta. Basta pensare al Sinai, dove il Signore si è rivelato e ha dato al popolo d'Israele la sua legge. Gesù dunque, conducendo questi tre apostoli su un alto monte, lascia intendere che vuole introdurli ad una forte esperienza di Dio.

b) Gesù è il Cristo, l'eterno che "irrompe" nel tempo (Mt 17,2-4)

Giunti sul monte, Gesù viene trasfigurato (in greco abbiamo il verbo *metamorphōō* – *cambiare forma* – al passivo) davanti ai tre discepoli (v. 2). La sua intima comunione con Dio si manifesta ora in una forma inconsueta e provoca in Gesù dei mutamenti nel volto (che diviene splendente come il sole) e nelle vesti (che diventano bianche come la luce). Gesù appare ai discepoli nella gloria della risurrezione, quella di cui si "rivestirà" il mattino di Pasqua. Nel libro dell'Apocalisse, quando Giovanni vede il Risorto, rivela che *il suo volto era come il sole quando splende in tutta la sua forza* (Ap 1,16). Allo stesso tempo – come già abbiamo visto precedentemente – Gesù trasfigurato rivela il nostro "stato" futuro. Quest'intuizione è confermata da un altro passo del Primo Vangelo dove Gesù afferma che, alla fine del mondo, *i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro* (Mt 13,43).

A questo punto appaiono ai tre apostoli Mosè ed Elia, nell'atto di parlare con Gesù (v. 3). Mentre in Luca si dice che l'argomento della loro conversazione è l'esodo che il Signore sta per compiere a Gerusalemme (Lc 9,31), in Matteo si afferma soltanto che comunicano con Gesù. L'accento è dunque sul dialogo tra loro tre. Sappiamo che Mosè ed Elia rappresentano la Legge e i Profeti. In un certo senso, simboleggiano tutto l'AT che "conversa" con Gesù. Già nel Discorso della Montagna, Gesù aveva detto di non essere venuto ad abolire la Legge, ma a darle compimento (5,17). In altre parole, ormai lui è la norma di vita per i discepoli. La loro condotta deve uniformarsi a quella del Figlio dell'uomo. Allo stesso tempo, è in Gesù che la profezia si attua pienamente. La parola di Dio si comunica all'uomo nell'*Emmanuele*, nel *Dio con noi*.

Pietro, estasiato dalla visione soprannaturale presentatasi ai suoi occhi, propone a Gesù la costruzione di tre tende (v. 4). Abbiamo già esposto precedentemente i significati che aveva la Festa delle Capanne al tempo di Gesù. Sullo sfondo di questa festività ebraica – nella quale si presume sia avvenuta la Trasfigurazione – Pietro ha compreso che, finalmente, sono giunti i tempi messianici. Gesù è il Cristo! In lui si sono inaugurati i tempi finali, nella sua persona l'eternità è entrata nel tempo e vi ha fatto filtrare la propria luce.

c) Gesù: il Figlio amato dal Padre, ascoltato dai discepoli (Mt 17,5-6)

Mentre Pietro sta ancora parlando, una nube luminosa adombra i presenti. Nella letteratura biblica la nube rivela, e allo stesso tempo cela, la presenza di Dio (cf. Es 19,16; 40,34-38). Dio dunque si rende presente in questo grandioso scenario e – riprendendo quanto rivelato solennemente nella scena del battesimo del Signore (Mt 3,17) – manifesta a Pietro, Giacomo e Giovanni la vera identità di Gesù.

Egli è, innanzi tutto, il *Figlio amato*. Questa espressione potrebbe costituire un rimando alla prova a cui Dio sottopose Abramo quando gli disse: «*Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò*» (Gn 22,2). Alla fine Isacco fu risparmiato (Gn 22,12). Si trattava solo di una prova a cui Dio aveva voluto sottoporre l'anziano patriarca (Gn 22,12). Quell'offerta da cui fu risparmiato Isacco, il Padre l'accoglie da Gesù. Egli è il Figlio amato che versa il proprio sangue per molti, in remissione dei peccati (cf. Mt 26,28).

Gesù è anche oggetto di compiacimento da parte del Padre. Anche qui abbiamo un'allusione all'AT, in modo particolare al primo Carne del Servo del Signore di cui parla il profeta Isaia: *Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni* (Is 42,1). Il dono che Gesù fa della propria vita non è

un incidente di percorso. È un'offerta che rientra nella dinamica di servizio che caratterizza tutta la sua missione (cf. Mt 20,28). Questo è ciò di cui Dio si compiace.

Da ultimo, la voce proveniente dalla nube invita Pietro, Giacomo e Giovanni ad ascoltare il Figlio. Ancora una volta il ricorso all'AT può venirci in aiuto. Nel lungo discorso che Mosè rivolge ad Israele nel libro del Deuteronomio, ad un certo punto troviamo: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto» (Dt 18,15). Gesù è il nuovo Mosè; il depositario della legge divina; la parola stessa di Dio fattasi carne per noi (cf. Gv 1,14).

I tre apostoli, udita la voce, cadono con la faccia a terra e sono presi da grande timore. È la reazione dell'uomo dinanzi alla manifestazione di Dio (cf. Mt 9,8; 14,26; 27,54; 28,5.10).

d) Gesù, l'unica luce a cui guardare (Mt 17,7-8)

Ormai la voce proveniente dalla nube è uscita dalla scena. Gesù, con la sua consueta benevolenza, si avvicina ai tre discepoli esortandoli ad alzarsi e a non avere paura.

Essi, levati i loro occhi, non vedono più nessuno se non lui, Gesù solo. Dunque è Gesù, e nessun altro, colui che il Padre ha presentato come il proprio Figlio sommamente amato. Ogni discepolo ha in lui la luce che illumina il cammino della propria vita (cf. Sal 119,105).

e) Gesù che dona la propria vita come nucleo centrale dell'apostolato (Mt 17,9)

Mentre discendono dal monte, Gesù ordina a Pietro, Giacomo e Giovanni di non riferire a nessuno quanto hanno visto, finché il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti. Non si può annunciare che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, il riferimento della nostra vita, prima che sia passato attraverso la morte e l'abbia vinta. Solo così diventa chiaro che il Signore è colui che ha incarnato pienamente la dinamica del servizio, del dono di sé. Le conseguenze che ne derivano per ogni discepolo sono chiare...

2.5.8 Il messaggio del brano nel contesto

L'episodio della Trasfigurazione sviluppa quello della confessione messianica di Pietro (Mt 16,13-20) e del primo annuncio della morte e risurrezione di Gesù (Mt 16,21-28).

Nella regione di Cesarea di Filippo, Pietro, per rivelazione del Padre, dichiara la messianicità di Gesù e la sua figliolanza divina (Mt 16,16). L'identità di Gesù ora è proclamata dal Padre in tutta la sua ampiezza. Gesù, in qualità di Figlio, necessita non solo di essere confessato, ma soprattutto ascoltato.

In modo particolare, per i discepoli è necessario ascoltare (cioè accogliere) quanto Gesù ha detto sulla sua sofferenza, morte e risurrezione (Mt 16,21). Il Figlio di Dio non rientra nelle loro categorie. L'uomo deve rinnegare se stesso per entrare in comunione con Gesù così come egli si è rivelato. Stessa cosa dicasi per il cammino che il Figlio di Dio esige dai suoi discepoli: perdere la propria vita a causa sua per ritrovarla (Mt 16,25).

Il precedente annuncio della risurrezione del Figlio dell'uomo (Mt 16,21) viene ora rivelato in tutto il suo fulgore a tre apostoli. Questo infonde in loro la speranza che la vittoria di Gesù sulla morte veramente si realizzerà, anche quando sembra che quest'ultima abbia la meglio sul Figlio dell'uomo.

Nel brano che segue (Mt 17,10-13) si menziona il Battista. In lui si è realizzata la venuta di Elia, il precursore del Messia. Grazie all'episodio della Trasfigurazione sappiamo che questo Messia è Gesù.

Mentre scendono dal monte, Gesù ancora una volta parla della sua Passione (Mt 17,12). Tuttavia, il lettore ormai è animato dalla speranza che il Figlio di Dio ha il potere di trasfigurare e superare il dolore, nonché la morte.

2.6 Marco 4,1-20

2.6.1 Traduzione del testo

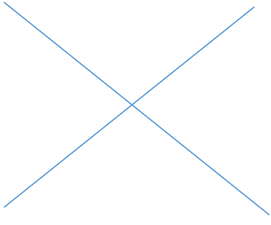
¹E di nuovo iniziò ad insegnare lungo il mare; e si raduna presso di lui una folla enorme, cosicché egli, salito in una varca, sedeva nel mare, e tutta la folla era presso il mare, sulla terra. ²E li ammaestrava con molte parabole e diceva loro nel suo insegnamento: ³«Ascoltate. Ecco, uscì il seminatore a seminare. ⁴E avvenne che, mentre seminava, una parte cadde lungo la strada, e vennero gli uccelli e la divorarono. ⁵E un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra, e subito spuntò per non avere profondità di terra. ⁶E, quando si levò il sole, fu bruciata e, per non avere radice, fu seccata. ⁷E un'altra parte cadde tra le spine, e crebbero, le spine, e la soffocarono, e frutto non diede. ⁸E altre parti caddero sulla terra buona e davano frutto salendo e crescendo e portavano uno trenta, uno sessanta, uno cento». ⁹E diceva: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti».

¹⁰E, quando fu solo, lo interrogavano quelli intorno a lui con i Dodici sulle parabole. ¹¹E diceva loro: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; ma a quelli di fuori tutto avviene in parabole, ¹²affinché guardando guardino e non vedano, e ascoltando ascoltino e non comprendano, perché non si convertano e sia loro perdonato».

¹³E dice loro: «Non sapete questa parabola, e come conoscerete tutte le parabole? ¹⁴Il seminatore semina la parola. ¹⁵Ora, questi sono quelli lungo la via, dove è seminata la parola e quando ascoltano, subito viene Satana e toglie la parola seminata in loro. ¹⁶E questi sono quelli seminati sui terreni rocciosi, i quali, quando ascoltano la parola, subito, con gioia, la accolgono, ¹⁷e non hanno radice in se stessi ma sono di corta durata, in seguito, sopraggiunta una tribolazione o una persecuzione a causa della parola, subito sono scandalizzati. ¹⁸E altri sono quelli seminati tra le spine: questi sono coloro che ascoltano la parola, ¹⁹ma le preoccupazioni del mondo e la seduzione della ricchezza e le bramosie circa le altre cose, entrando, soffocano la parola e diventa infruttuosa. ²⁰E quelli seminati sulla terra buona sono coloro che ascoltano la parola, la accolgono e portano frutto, uno trenta, uno sessanta, uno cento».

2.6.2 Passi paralleli

Il testo di cui ci stiamo occupando ha dei paralleli in tutti gli altri Sinottici. Viene riportato anche dal vangelo secondo Tommaso. Essendo l'insieme dato dalla parabola del seminatore e dalla sua spiegazione piuttosto lungo, mettiamo in sinossi i vangeli nei quali esso è riportato.

Mc 4,1-20	Mt 13,1-23	Lc 8,4-15	VgTm 9
¹ Cominciò di nuovo a insegnare lungo il mare. Si riunì attorno a lui una folla enorme, tanto che egli, salito su una barca, si mise a sedere stando in mare, mentre tutta la folla era a terra lungo la riva. ² Insegnava loro molte cose con parabole e diceva loro nel	¹ Quel giorno Gesù uscì di casa e sedette in riva al mare. ² Si radunò attorno a lui tanta folla che egli salì su una barca e si mise a sedere, mentre tutta la folla stava sulla spiaggia. ³ Egli parlò loro di molte cose con parabole. E disse: «Ecco, il semi-	⁴ Poiché una grande folla si radunava e accorreva a lui gente da ogni città,  Gesù disse con una parabola:	

<p>suo insegnamento: ³«Ascoltate. Ecco, il seminatore uscì a seminare. ⁴Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. ⁵Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; e subito germogliò perché il terreno non era profondo, ⁶ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. ⁷Un'altra parte cadde tra i rovi, e i rovi crebbero, la soffocarono e non diede frutto. ⁸Altre parti caddero sul terreno buono e diedero frutto: spuntarono, crebbero e resero il trenta, il sessanta, il cento per uno». ⁹E diceva: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!». ¹⁰Quando poi furono da soli, quelli che erano intorno a lui insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. ¹¹Ed egli diceva loro: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole,</p>	<p>natore uscì a seminare. ⁴Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. ⁵Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo, ⁶ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. ⁷Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno. ⁹Chi ha orecchi, ascolti».</p> <p>¹⁰Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: «Perché a loro parli con parabole?». ¹¹Egli rispose loro: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato.</p> <p>¹²Infatti a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche</p>	<p>⁵«Il seminatore uscì a seminare il suo seme. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e fu calpestata, e gli uccelli del cielo la mangiarono. ⁶Un'altra parte cadde sulla pietra e, appena germogliata,</p>  <p>seccò per mancanza di umidità. ⁷Un'altra parte cadde in mezzo ai rovi e i rovi, cresciuti insieme con essa, la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono, germogliò e fruttò cento volte tanto». Detto questo, esclamò: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!».</p> <p>⁹I suoi discepoli lo interrogavano sul significato della parabola. ¹⁰Ed egli disse: «A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo con parabole,</p>	<p>Gesù ha detto: Ecco, il seminatore uscì, riempì la sua mano e gettò i semi. Alcuni caddero sulla strada. Vennero gli uccelli e li raccolsero. Altri caddero sopra la roccia, ma non emisero radici giù nella terra né produssero spiga in alto. Altri caddero sopra le spine. Queste soffocarono il seme e il verme li divorò. Alcuni caddero sulla terra buona e questa diede buon frutto in alto e recò ora sessanta, ora centoventi granelli, ogni spiga.</p>
---	--	---	---

<p>¹²affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano,</p> <p>perché non</p> <p>si convertano e venga loro perdonato».</p> <p>¹³E disse loro: «Non capite questa parabola, e come potrete comprendere tutte le parabole? ¹⁴Il seminatore semina la Parola. ¹⁵Quelli lungo la strada sono coloro nei quali viene seminata la Parola, ma,</p>	<p>quello che ha (< Mc 4,25).</p> <p>¹³Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. ¹⁴Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice: Udrete, sì, ma non comprenderete, guarderete, sì, ma non vedrete. ¹⁵Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano e io li guarisca! ¹⁶Beati invece i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano. ¹⁷In verità io vi dico: molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono!</p> <p>¹⁸Voi dunque ascoltate la parabola del seminatore. ¹⁹Ogni volta che uno ascolta la parola del Regno e non la comprende, viene il Maligno e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo</p>	<p>affinché vedendo non vedano e ascoltando non comprendano.</p> <p>¹¹Il significato della parabola è questo: il seme è la parola di Dio. ¹²I semi caduti lungo la strada sono coloro che l'hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la Parola dal loro cuore, perché</p>	
--	--	---	--

<p>quando l'ascoltano, subito viene Satana e porta via la Parola seminata in loro. ¹⁶Quelli seminati sul terreno sassoso sono coloro che, quando ascoltano la Parola, subito l'accolgono con gioia, ¹⁷ma non hanno radice in se stessi, sono inconstanti e quindi, al sopraggiungere di qualche tribolazione o persecuzione a causa della Parola, subito vengono meno. ¹⁸Altri sono quelli seminati tra i rovi: questi sono coloro che hanno ascoltato la Parola, ¹⁹ma sopraggiungono le preoccupazioni del mondo e la seduzione della ricchezza e tutte le altre passioni, soffocano la Parola e questa rimane senza frutto. ²⁰Altri ancora sono quelli seminati sul terreno buono: sono coloro che ascoltano la Parola, l'accolgono e portano frutto: il trenta, il sessanta, il cento per uno».</p>	<p>la strada. ²⁰Quello che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ²¹ma non ha in sé radici ed è incostante, sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito viene meno. ²²Quello seminato tra i rovi è colui che ascolta la Parola, ma la preoccupazione del mondo e la seduzione della ricchezza soffocano la Parola ed essa non dà frutto. ²³Quello seminato sul terreno buono è colui che ascolta la Parola e la comprende; questi dà frutto e produce il cento, il sessanta, il trenta per uno».</p>	<p>non avvenga che, credendo, siano salvati. ¹³Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, ricevono la Parola con gioia, ma non hanno radici; credono per un certo tempo, ma nel tempo della prova vengono meno. ¹⁴Quello caduto in mezzo ai rovi sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano soffocare da preoccupazioni, ricchezze e piaceri della vita e non giungono a maturazione. ¹⁵Quello sul terreno buono sono coloro che, dopo aver ascoltato la Parola con cuore integro e buono, la custodiscono e producono frutto con perseveranza.</p>	
---	---	--	--

Parallelo tra Mc 4,1-20 e Mt 13,1-23: In Mt 13,12 abbiamo un'aggiunta, che va a collocarsi tra Mc 4,11 e Mc 4,12. Matteo prende quest'aggiunta da Mc 4,25. Con quest'aggiunta Matteo vuol specificare che la conoscenza del mistero del regno dei cieli è destinata a crescere sempre più in colui a cui è stata data. Mt 13,12 tuttavia presenta anche una prospettiva escatologica: «Israele perderà la sua elezione perché non si interessa alla proclamazione di Gesù»¹¹⁷.

¹¹⁷ U. Luz, *Matteo*, II, 396.

In Mt 13,13 abbiamo una semplice allusione a Is 6,9s, mentre lo stesso passo di Isaia viene ripreso dalla LXX (quasi alla lettera) e citato in Mt 13,14s. La sequenza allusione-citazione non è altro che un espediente letterario per rendere più significativa la citazione stessa. Mediante la citazione di Isaia, Matteo lascia intendere che l'indurimento di Israele dinanzi al messaggio di Gesù era già stato predetto dalla Scrittura. Va però specificato che, benché predetto dalla Scrittura, l'atteggiamento del popolo dell'antica alleanza, che ha chiuso gli occhi e si è turato gli orecchi per non ravvedersi, è stato tenuto in piena libertà. Qualora Israele dovesse ravvedersi, Dio lo guarirebbe sicuramente.

Una terza aggiunta operata da Matteo al testo di Marco è data da Mt 13,16s, che si inserisce tra Mc 4,12 e Mc 4,13. Mt 13,16s proviene dalla fonte Q (cf. Lc 10,23-24). Con questa inserzione, Matteo vuol dire che la speranza messianica dei profeti e giusti dell'Antica Alleanza si realizza ora nei discepoli che hanno visto i prodigi compiuti da Gesù ed hanno accolto il suo insegnamento. I credenti in Cristo pregustano fin d'ora la beatitudine escatologica.

Un'ultima inserzione significativa si trova in Mt 13,19. Per l'Evangelista è di primaria importanza la comprensione della parola. In caso contrario, il Malvagio avrà gioco facile nel sottrarcela.

Parallelo tra Mc 4,1-20 e Lc 8,4-15: Le differenze tra Marco e Luca sono meno vistose rispetto a quelle tra Marco e Matteo. Ad ogni modo, Luca, quando introduce la parabola, omette quella parte di Marco in cui si narra di Gesù che trovandosi lungo il mare con molta folla davanti, decide di salire su una barca e di parlare da lì.

Una seconda differenza è data dal fatto che Lc 8,6 semplifica Mc 4,5s. Luca parla semplicemente del seme caduto sulla roccia, che, una volta germogliato, si secca perché manca di umidità. Marco invece è più prolisso e parla del seme che cade sul terreno roccioso, dove non c'è molta terra e, non avendo potuto mettere radici, viene seccato al sorgere sole. Luca potrebbe aver semplificato Marco per un senso di rispetto nei confronti della parola di Dio. In Marco, infatti, si avrebbe l'impressione che il seme secchi per una sua debolezza (mancanza di radici). In Luca invece seccherebbe a causa del terreno (manca l'umidità)¹¹⁸.

Da ultimo, Luca fa notare che quanti permettono alla parola di fruttificare lo fanno in virtù di un cuore «bello» (*kalós*) e «buono» (*agathós*) (Lc 8,15). Commenta, a questo proposito, F. Bovon: «Per meglio delineare la realtà dell'esistenza cristiana Luca si serve decisamente del termine classico che riassume l'ideale greco: la *kalokagathía*: "ciò che è insieme bellezza e bontà"»¹¹⁹.

Parallelo tra Mc 4,1-20 e VgTm 9: Nel vangelo di Tommaso manca l'ambientazione data da Mc 4,1-2. Si inizia subito con la parabola, introdotta da: «Gesù ha detto».

Nel vangelo di Tommaso abbiamo il particolare curioso del verme che si mangia il seme soffocato dalle spine.

Altra differenza è data al modo in cui viene descritto il frutto portato dai semi caduti sulla terra buona: «Alcuni caddero sulla terra buona e questa diede buon frutto in alto e recò ora sessanta ora centoventi granelli, ogni spiga».

Nel vangelo di Tommaso manca completamente Mc 4,9-20.

¹¹⁸ Cf. F. BOVON, *Luca*, I, Paideia, Brescia 2005, 478-479.

¹¹⁹ F. BOVON, *Luca*, I, 482.

2.6.3 Delimitazione del testo

Il nostro brano (Mc 4,1-20) si distingue dal precedente (Mc 3,31-35) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Mc 3,31-35 compaiono infatti la madre, i fratelli e le sorelle di Gesù, del tutto assenti in Mc 4,1-20. Di contro, in Mc 4,1-20 vengono menzionati i Dodici, assenti in Mc 3,31-35. In entrambi i brani, invece, troviamo menzionata la «folla» e «quelli intorno a lui». La pericope che stiamo studiando si distingue dalla precedente anche a motivo del *tema*: in Mc 3,31-35 si parla di chi debba essere considerato veramente un familiare di Gesù, l'oggetto di Mc 4,1-20 è la parabola del seminatore, lo scopo delle parabole, la spiegazione della parabola del seminatore. Un'ultima cesura tra Mc 3,31-35 e Mc 4,1-20 è data dal *luogo*: Mc 3,31-35 sembra si collocato in una casa (cf. Mc 3,20), Mc 4,1-20 prima lungo il mare (Mc 4,1) e poi da qualche parte in disparte (Mc 4,10).

Il testo che stiamo analizzando (Mc 4,1-20) si distingue dal seguente (Mc 4,21-25) a motivo del *tema*: in Mc 4,21-25 non si parla più della parabola del seminatore e della sua spiegazione, con l'intermezzo sul perché delle parabole (oggetto di Mc 4,1-20), ma di Cristo luce che deve brillare nella nostra vita e nella nostra testimonianza missionaria.

2.6.4 Struttura del brano

Il brano di Mc 4,1-20 può essere suddiviso in tre parti:

- Parabola del seminatore (Mc 4,1-9).
- Lo scopo delle parabole (Mc 4,10-12).
- Spiegazione della parabola del seminatore (Mc 4,13-20).

2.6.5 La forma letteraria

Il genere letterario a cui appartiene il nostro brano è quello della *parabola*, linguaggio particolarmente adatto ad esprimere l'agire di Dio nella storia.

Non è facile comprendere il senso del termine «parabola», in greco *parabolē*. Questo perché nella LXX, dove il termine ricorre 48 volte, *parabolē* traduce l'ebraico *māšāl*, che possiede una grande quantità di significati: «proverbio», «motto spiritoso», «sentenza morale», «azione simbolica», «riflessione», «consiglio», «racconto breve o dettagliato», «allegoria», «immagine», «paragone», «metafora», «indovinello», «favola»¹²⁰.

Al tempo di Gesù, gli Israeliti, nel loro parlare, facevano ampio uso di immagini tratte dalla vita quotidiana, al fine di trasmettere insegnamenti di carattere pratico o religioso. La parabola evangelica si colloca dunque su questo sfondo. Essa consiste in un racconto ricavato dall'esperienza e utilizzato per illustrare una realtà di carattere religioso. Si tratta di una narrazione verosimile, che potrebbe anche trarre spunto da un evento di cronaca¹²¹.

La verosimiglianza distingue nettamente la parabola dalla favola, che non trova riscontro nella vita concreta, per il semplice fatto di mettere in campo piante o animali che parlano, nonché esseri immaginari. Tuttavia, al pari della parabola, anche la favola descrive metaforicamente personaggi e situazioni realmente esistenti e facilmente intuibili. Da ultimo, la favola,

¹²⁰ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. 13 di Matteo*, Cittadella, Assisi, 1999², 27, n. 1.

¹²¹ A proposito della parabola del buon samaritano, O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 29, osserva: «Quando Gesù raccontò la parabola del samaritano (Lc 10,30-37), forse prese lo spunto da un fatto di cronaca avvenuto qualche giorno prima, tanto esso è verosimile e così ben inquadrato nell'ambiente geografico e sociale del tempo. La vivezza e la concretezza delle parabole evangeliche ci rivelano la capacità di osservazione di Gesù, la sua maestria descrittiva, la sua aderenza alla vita».

così come la parabola, intendere trasmettere un insegnamento, non religioso, ma morale (vedi le favole di Esòpo).

Nella parabola – come anche nella favola – l'interesse non cade tanto sui dettagli quanto sull'insieme del racconto e, in modo particolare, sul modo in cui finisce. I dettagli hanno per lo più lo scopo di dare vivezza alla narrazione. A questo proposito, osserva O. Battaglia: «(Nel racconto del buon samaritano) non ha un'importanza rilevante, ai fini della conclusione, il vino e l'olio che il samaritano versa, secondo l'uso del tempo, sulle ferite dell'uomo soccorso, e i due denari che paga all'albergatore perché si prenda cura del malcapitato. Sarebbe inutile lavorare di fantasia per escogitare significati simbolici per ciascuno di questi elementi di abbellimento letterario. Il racconto della parabola ha bisogno di particolari per divenire presentabile e interessante, cioè per avvicinare gli ascoltatori e invitarli a riflettere sulla conclusione. È proprio alla conclusione che mira il narratore dopo aver conquistato l'uditorio e averlo tenuto in attesa. Nella parabola del buon samaritano, Gesù conclude così: "Vai, e fai anche tu lo stesso". Vuole dire: comportati anche tu con il tuo prossimo con l'attenzione, l'amore e la cura che il samaritano ebbe verso l'uomo sconosciuto e bisognoso»¹²².

Solitamente Gesù raccontava parabole allo stato puro, come quella del buon samaritano. Non è escluso però che egli possa anche aver usato il genere misto di parabola e allegoria, che di fatto al suo tempo era impiegato¹²³. Tuttavia, l'allegorizzazione di alcune parabole è da attribuirsi, con ogni probabilità, alla chiesa delle origini.

Avendo accennato all'allegoria, può essere utile specificare in cosa essa consista. Lo facciamo, ancora una volta, prendendo a prestito le parole di O. Battaglia: «L'allegoria è un racconto che comporta una similitudine continuata. Molti particolari narrativi assumono qui un significato specifico. Sarà il narratore stesso a indicare volta per volta che cosa intenda illustrare con le singole immagini che usa. Così nella parabola del seminatore dirà che hanno significato particolare i diversi terreni nei quali cade il seme, perché indicano le varie categorie di persone che, con diverse disposizioni interiori, ricevono la parola di Dio»¹²⁴.

2.6.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

La parabola del seminatore (Mc 4,1-9), la motivazione data da Gesù al suo parlare in tal modo (Mc 4,11-12), e l'allegorizzazione della parabola molto probabilmente non sono di Marco (Mc 4,13-20). L'agiografo avrebbe ricevuto questi testi dalla tradizione, che sarebbe giunta a lui in forma scritta¹²⁵.

Gli unici passaggi ascrivibili all'Evangelista sono: l'ambientazione del discorso in parabole (Mc 4,1); la presentazione dell'insegnamento di Gesù come discorso in parabole (Mc 4,2); l'identificazione di quanti interrogano Gesù sulle parabole con quelli intorno a lui e con i Dodici (Mc 4,10)¹²⁶.

¹²² O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 30.

¹²³ Le parabole con tratti allegorici che potrebbero risalire allo stesso Gesù sono: Mt 5,25-26; 18,23-35; 22,11-13; 24,45-51; 25,1-13; 25,14-20. Cf. O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 31, n. 9.

¹²⁴ O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 31-32.

¹²⁵ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 76; R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 364-367.

¹²⁶ R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 367.

b) *La tradizione anteriore al testo*

La rilettura allegorica della parabola (Mc 4,13-20) è della Chiesa primitiva. La parabola di Gesù (Mc 4,3-9) è stata rivisitata dagli apostoli, in modo da renderla significativa anche nelle mutate condizioni degli ascoltatori credenti. L'intento dunque non è stato quello di stravolgerne il significato, ma di renderla sempre attuale e di ampliarne la portata¹²⁷.

I motivi per cui si pensa questo sono soprattutto di ordine linguistico. In altre parole, nell'allegorizzazione della parabola viene impiegata una terminologia di cui Gesù non si è mai servito, ma che appartiene piuttosto alla catechesi apostolica, così come ci appare negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere.

Tanto per iniziare, l'espressione «la parola» (*ho lógos*), usata in senso assoluto, era impiegata dalla chiesa primitiva per indicare la predicazione evangelica¹²⁸. Colpisce, a modo di esempio, il parallelo tra Mc 4,14: «“Il seminatore *semina la parola*”», e At 6,4: «“Noi [...] ci dedicheremo alla preghiera e al *servizio della parola*”». A questo proposito, osserva O. Battaglia: «Nella chiesa apostolica “la parola di Dio cresceva e si diffondeva” come un seme in pieno sviluppo (At 12,24; 13,49) con abbondanza di frutto. Paolo scrivendo ai Colossesi ringraziava Dio perché la parola di verità “fruttifica e si sviluppa in tutto il mondo” (Col 1,6.10)»¹²⁹.

Similmente, l'aggettivo «incostante» (*próskairos*) e l'espressione «“tribolazione o persecuzione a causa della parola”» (Mc 4,17) non sembrano proprio essere di Gesù, ma della comunità primitiva: «Nella chiesa delle origini, la Parola scatenò tribolazioni e persecuzioni, prima contro gli apostoli e poi contro i cristiani che l'avevano accolta (At 4,18-20; 8,1). Uno dei primi scritti cristiani attesta questa accoglienza della Parola “in mezzo a grande tribolazione” (1Ts 1,6), che tenta di soffocarla e finisce invece per farla fruttificare maggiormente e con gioia»¹³⁰.

Da ultimo, anche il sostantivo «seduzione» (*apátē*), al pari dell'aggettivo «incostante», non compare mai nei Sinottici, se non in questo passo (Mc 4,19)¹³¹.

Il logion costituito da Mc 4,11s molto probabilmente è da ascrivere alla chiesa delle origini. Diversi indizi vanno in questa direzione¹³².

Innanzitutto abbiamo la citazione di Is 6,9s, la quale fa pensare alla comunità ecclesiale quale artefice di Mc 4,11s. È verosimile pensare che con la citazione di Isaia si sia voluto spiegare teologicamente l'atteggiamento di quei Giudei che non avevano aderito al Cristo (cf. Gv 10,37-41; At 28,26s).

L'espressione «il mistero» (*to mystērion*) non risale al Gesù storico, ma è tipica del cristianesimo primitivo (Rm 11,25; 16,25; 1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19; ecc.). Il mistero è il regno di Dio dato a quanti hanno accolto la predicazione del Cristo.

Anche il sintagma «quelli di fuori» (*ekeînoi hoi éxō*) è della chiesa apostolica. In modo particolare, viene impiegato da Paolo per indicare i non battezzati (1Ts 4,12; 1Cor 5,12s; Col 4,5).

¹²⁷ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 78.

¹²⁸ Secondo J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973², 93, n. 111, l'espressione «la parola» è da ascrivere alla chiesa apostolica nei passi seguenti: «Mc 1,45 (sommario ad opera di Marco); 2,2 (introduzione redazionale all'episodio del paralitico, collegato con 1,45 mediante corrispondenza verbale); 4,33 (rapporto d'insieme); 8,32 (?); Mc 16,20; Lc 1,2; At 4,4; 6,4; 8,4; 10,36.44; 11,19; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5; Gal 6,6; Col 4,3; 1Ts 1,6; 2Tm 4,2; Gc 1,21; 1Pt 2,8; 3,1; 1Gv 2,7».

¹²⁹ O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 81.

¹³⁰ O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 80.

¹³¹ Cf. C. H. DODD, *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1970, 17, n. 3.

¹³² Cf. R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, 384.

c) Paternità gesuana di Mc 4,3-9

Non vi sono dubbi sul fatto che la parabola è da attribuirsi a Gesù. Sono diversi gli elementi che conducono a questa conclusione.

La condotta del seminatore descritta in Mc 4,3-8 riflette il modo di fare degli agricoltori palestinesi dell'epoca¹³³.

Similmente, la parabola presenta una coloritura linguistica tipicamente semita. Ad esempio, il sintagma «lungo la via» (*parà tēn hodón*), che troviamo in Mc 4,4, traduce l'aramaico 'al 'urhā'.

2.6.7 Spiegazione del brano

a) La parabola del seminatore (Mc 4,1-9)

Prima della parabola vera e propria, Marco ce ne fornisce l'ambientazione: Gesù si trova lungo il mare e, avendo davanti a sé una folla numerosa – che sta a significare l'importanza di questo primo discorso di Gesù –, decide di distanziarsene leggermente salendo su una barca che si trova in acqua e mettendosi a sedere (Mc 4,1). Da lì rivolge alla gente il suo abbondante insegnamento servendosi di parabole (Mc 4,2). Da notare l'uso del plurale: «parabole». Questo significa che la parabola del seminatore è una delle tante impiegate da Gesù in questo frangente.

Dopo averci presentato il luogo ed i personaggi in campo, Marco passa alla parabola vera e propria. L'imperativo «ascoltate» (Mc 4,3), fa da inclusione con l'esortazione ad ascoltare posta alla fine della parabola (Mc 4,9). Il seminatore (*ho speirōn*), anche se non viene esplicitato, è Gesù.

Una «parte» (*hó*) del seme da lui gettato cade sulla strada (Mc 4,4). La cosa era abbastanza usuale. Infatti i sentieri che attraversavano i campi non avevano tracciati ben precisi. Il seme caduto sulla strada viene ben presto divorato dagli uccelli.

Un'«altra parte» (*állo*) del seme cade sul terreno roccioso, dove non vi è molta terra (Mc 4,5). Per questo motivo spunta velocemente ma, non avendo radice, al sorgere del sole viene bruciato (Mc 4,6).

Un'«altra parte» (*állo*) ancora cade sulle spine, le quali, cresciute, soffocano il seme, impedendogli di portare frutto (Mc 4,7).

Da ultimo, «altre parti» (*állo*) di semi cadono sul terreno buono, portando frutto, le une il trenta ciascuna, altre il sessanta, altre ancora il cento. È da notare il passaggio dal singolare: «parte» (*hó*), «altra parte» (*állo*), al plurale: «altre parti» (*állo*). Gesù vuol trasmettere un chiaro messaggio di speranza ai suoi interlocutori. Egli sta affermando che effettivamente vi sono delle persone che rifiutano il suo messaggio: coloro che non accolgono il suo messianismo lontano da ogni nazionalismo; le autorità religiose giudaiche, che non comprendono alcuni suoi atteggiamenti come il perdonare i peccati ai trasgressori (Mc 2,5), il compiere prodigi in giorno di sabato (Mc 3,2), il non tener conto delle leggi sulla purità rituale (Mc 7,5); i suoi stessi familiari, che lo ritengono fuori di sé (Mc 3,21)¹³⁴. Allo stesso tempo, però, Gesù afferma che

¹³³ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno*, 84-85.

¹³⁴ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano, 2003, 132: «L'accentuata improduttività ricorda le esperienze di insuccesso e di crisi dell'annuncio di Gesù, così come il lettore ha potuto constatare a partire dalle cinque dispute galilaiche (Mc 2,1-3,6) e dalla contrapposizione della famiglia e degli scribi (Mc 3,20-35). Pertanto, attraverso il racconto dei tre terreni infruttuosi in realtà Gesù intende illustrare la situazione della sua missione».

la maggior parte delle persone sta accogliendo il suo messaggio ed esse porteranno frutti che vanno oltre ogni aspettativa¹³⁵.

Terminata la parabola, Gesù rivolge ai suoi interlocutori un appello all'ascolto: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti» (Mc 4,9). In tal modo, Gesù fa notare che la parabola «richiede un'attenzione particolare a causa del suo significato profondo»¹³⁶.

b) Lo scopo delle parabole (Mc 4,10-12)

Dopo aver esposto la parabola, Gesù si apparta con quelli che sono intorno a lui e con i Dodici (Mc 4,10). «Quelli intorno a lui» (*hoi perì autón*) sono i discepoli (cf. Mc 4,34), gruppo più ampio rispetto a quello dei Dodici. Dunque quanti si trovano intorno a Gesù lo interrogano sul senso metaforico ed allegorico delle parabole, che, stando a Mc 4,2, devono essere state diverse. Tuttavia, il rimprovero che Gesù rivolge ai suoi in Mc 4,13: «“Non capite questa parabola, e come potrete comprendere tutte le parabole?”», fa pensare che egli sia stato interrogato in modo particolare sulla parabola del seminatore.

Ai discepoli è stato dato, da Dio stesso¹³⁷, il mistero del regno di Dio (Mc 4,11a). «A loro cioè è stato fatto il dono di stare con Gesù (3,14; cf. 1,16-20; 2,14), di essere testimoni della sua opera per il regno. Di conseguenza hanno ricevuto la possibilità di comprendere il ruolo di Gesù nell'ambito della signoria di Dio ormai vicina»¹³⁸.

A quelli di fuori, ossia a quanti non fanno parte dei discepoli di Gesù, tutto avviene in parabole, senza ulteriori spiegazioni (Mc 4,11b). Si resta sorpresi nel leggere che per essi tutto avviene in parabole «“affinché guardando guardino e non vedano, e ascoltando ascoltino e non comprendano, perché non si convertano e sia loro perdonato”» (Mc 4,12). Il passo di Mc 4,12 riprende Is 6,9-10. Servendosi di una citazione veterotestamentaria, Marco vuol comunicare al lettore che, secondo la volontà di Dio, solo nella relazione personale con Gesù si può accedere alla comprensione del mistero della sua persona, il quale ingloba il ruolo svolto dal Cristo in relazione alla signoria di Dio. Ovviamente, quelli di fuori non sono esclusi per sempre dall'accesso al mistero. I discepoli, che hanno avuto il dono di comprendere l'identità di Gesù, dovranno poi renderla manifesta ai molti (Mc 4,21-25).

c) La spiegazione allegorica della parabola (Mc 4,13-20)

La spiegazione della parabola è introdotta da una domanda di Gesù, rivolta a quanti sono intorno a lui ed ai Dodici (cf. Mc 4,10), che suona come un biasimo: «“Non sapete questa parabola, e come conoscerete tutte le parabole?”» (Mc 4,13). Gesù sta dicendo ai suoi intimi che, se non sono in grado di comprendere la parabola del seminatore, non riusciranno a capire neanche tutte le altre dello stesso genere¹³⁹. L'inintelligenza di cui si sta trattando «non è relativa al significato materiale della parabole [...] ma al loro senso in rapporto al ministero di

¹³⁵ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 132-133: «Se nei confronti di Gesù si riscontra un rifiuto, l'esercizio della sua attività pubblica provoca entusiasmo e adesione. Fin dall'inizio il suo insegnamento è riconosciuto come autorevole a differenza di quello degli scribi (Mc 1,22); le sue azioni terapeutiche creano consenso attestato dall'aumento della folla che viene per ascoltarlo (Mc 1,28.32-39.45; 3,7-12.31-35)».

¹³⁶ S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, 219.

¹³⁷ Il perfetto passivo *dédotai* («è stato dato») è un passivo divino. Si usa la voce passiva per indicare l'agire di Dio, senza nominarlo esplicitamente.

¹³⁸ R. CECCONI, *La dispersione e la nuova sequela dei discepoli di Gesù in Marco. Una debolezza riscattata*, Cittadella, Assisi, 2015, 236-237.

¹³⁹ Cf. S. LÉGASSE, *Marco*, 228.

Gesù»¹⁴⁰. Appare qui, per la prima volta, il tema dell'incomprensione dei discepoli, su cui Marco ritornerà più volte (cf. Mc 6,52; 7,18; 8,17s.21.33; 9,10.32; 10,38). Tuttavia, nonostante la loro fatica a capire il Maestro, i discepoli restano pur sempre coloro ai quali egli spiega il mistero del regno, sono persone sulle quali il Signore continua ad avere fiducia. Ne è un inequivocabile segnale il fatto che egli si mette a spiegare loro la parabola.

La spiegazione della parabola inizia identificando «il seminatore» (*ho speírōn*) con colui che semina la parola, simboleggiata dal seme (Mc 4,14). Il termine «parola» (*lógos*) non viene specificato ulteriormente. Si suppone che il lettore ne conosca già il significato: la Buona Novella annunciata da Gesù (Mc 2,2; 4,33; 8,32.38; 10,22.24; 13,31) e dai predicatori cristiani della prima ora (cf. Mc 16,20; At 4,4; 6,4; 8,4; 1Ts 1,6; Gal 6,6; Col 4,3; 2Tm 4,2; Gc 1,21)¹⁴¹.

A questo punto si passa alla descrizione delle varie tipologie di persone sulle quali viene seminata la parola. Vi sono, innanzitutto, alcuni che si accontentano di una mera percezione uditiva della Parola¹⁴², tenendosi ben lontani da un vero e proprio ascolto (Mc 4,15). Nei confronti di costoro, Satana ha gioco facile. «Immediatamente» (*euthýs*), egli riesce a portar via la parola seminata in loro, visto che, per la mancanza di un autentico ascolto, essa non è penetrata nel loro animo.

Una seconda tipologia di persone è data da coloro che vengono seminati su terreni rocciosi (Mc 4,16s). Costoro, nel momento in cui ascoltano la parola, subito l'accolgono con gioia (Mc 4,16). Tuttavia costoro non hanno radici, ossia hanno accolto la predicazione evangelica senza farla maturare adeguatamente. Ne consegue che essi sono incostanti, instabili. Ecco allora che, appena s'imbattono in qualche tribolazione o persecuzione a causa della parola, ossia a motivo della loro adesione di fede al Cristo, subito sono scandalizzati (Mc 4,17). Il verbo «scandalizzare» (*skandalizō*) deriva dal sostantivo «scandalo» (*skándalon*). Per «scandalo» dobbiamo intendere un bastone o un sasso posto per far cadere un animale, al fine di catturarlo più facilmente, o una persona, per deriderla (cf. Lv 19,14). Nella spiegazione della parabola, l'uso del verbo *skandalizō* sta ad indicare una caduta nel cammino di fede, un'interruzione della *sequela Christi*.

Un terzo tipo di persone su cui il testo si sofferma è dato da quanti sono seminati sulle spine (Mc 4,18s). Costoro, in un primo momento, ascoltano la predicazione evangelica (Mc 4,18). Dopo un certo lasso di tempo, le preoccupazioni del mondo, la seduzione della ricchezza, e le bramosie riguardo alle altre cose, soffocano la parola, impedendole di portare frutto (Mc 4,19). A differenza della situazione precedente, nella quale si parlava di tribolazioni e persecuzioni, qui sono determinate realtà materiali, caratteristiche del tempo di pace, a impedire alla parola di portar frutto.

Da ultimo, vengono presentati quanti vengono seminati sulla terra buona (Mc 4,20). Costoro ascoltano la parola costantemente – cosa suggerita dall'uso del verbo *akoúō* («ascolto») al presente indicativo (che indica azione continua, ripetuta) –, la interiorizzano – come suggerito dal verbo «accogliere» (*prosdéchomai*) – e portano frutto, uno trenta, uno sessanta, uno cento. L'espressione «portare frutto», alla luce del contesto prossimo in cui è collocata, è da intendersi in chiave missionaria (cf. Mc 4,21-23). Portano frutto coloro che, con la vita e la parola, s'impegnano per la diffusione del vangelo¹⁴³.

¹⁴⁰ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 136.

¹⁴¹ Cf. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 137; S. LÉGASSE, *Marco*, 229; R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, 390.

¹⁴² S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 137: «Il verbo “ascoltare” [...] è usato in questo quadro per indicare non la ricezione profonda e interiorizzata, ma soltanto l'ascolto esterno e formale».

¹⁴³ Cf. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 140-141.

2.7 Marco 10,32-45

2.7.1 Traduzione del testo

³²Ora, erano nella via, salendo verso Gerusalemme, e Gesù li precedeva; erano turbati, quelli che seguivano erano presi da timore. Presi di nuovo i Dodici con sé, iniziò a dire loro le cose che stavano per accadergli: ³³«Ecco, saliamo a Gerusalemme, e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi, e lo condanneranno a morte e lo consegneranno ai pagani ³⁴e lo scherniranno e gli sputeranno addosso e lo flagelleranno e (lo) uccideranno, e dopo tre giorni risorgerà».

³⁵E gli si avvicinano Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, dicendogli: «Maestro, vogliamo che quanto ti chiederemo tu lo faccia a noi». ³⁶Ed egli disse loro: «Che cosa volete che io faccia per voi?». ³⁷Ora, essi dissero a lui: «Da' a noi di sedere uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nella tua gloria». ³⁸Gesù disse loro: «Non sapete ciò che chiedete. Potete bere il calice che io bevo o essere battezzati del battesimo con cui sono battezzato?». ³⁹Ed essi dissero a lui: «Possiamo!». Allora Gesù disse loro: «Il calice che io bevo (lo) berrete e del battesimo con cui sono battezzato sarete battezzati, ⁴⁰ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non mi è dato (concederlo), ma (è) per coloro per i quali è stato preparato».

⁴¹Ora i dieci, avendo udito, iniziarono ad indignarsi con Giacomo e Giovanni. ⁴²Allora, chiamati a sé, Gesù dice loro: «Sapete che quanti sono ritenuti capi delle nazioni signoreggiano su di esse e i loro grandi esercitano su di esse il potere. ⁴³Non così sarà tra voi, ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servo, ⁴⁴e chi vuole essere primo tra voi, sarà schiavo di tutti; ⁴⁵poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita (in) riscatto per molti».

2.7.2 Passi paralleli

Il testo che stiamo analizzando presenta dei paralleli negli altri due vangeli sinottici: Mt 20,17-28; Lc 22,24-27.

Matteo segue da vicino Marco, con poche differenze:

- A differenza di Mc 10,35ss, dove Giacomo e Giovanni chiedono di propria iniziativa di sedere al fianco di Gesù, in Mt 20,20s è la madre di questi due discepoli a formulare la richiesta che i suoi figli possano sedere l'uno alla destra, l'altro alla sinistra di Gesù nel suo regno. In Matteo, dunque, la pretesa dei figli di Zebedeo è attenuata dalla presenza della madre.
- Mentre in Mc 10,37 si parla di collocarsi al fianco di Gesù nella sua gloria, in Mt 20,21 si parla di regno. Questo significa che, in Matteo, l'aspirazione di Giacomo e Giovanni è collocata su un livello prettamente terreno, a differenza di quanto avviene in Marco.
- Matteo evidenzia maggiormente, rispetto a Marco, quanto la corsa al potere possa creare divisione tra i discepoli di Gesù. In Mc 10,41 leggiamo infatti: «Gli altri dieci, avendo sentito, cominciarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni». In Mt 20,24 troviamo: «Gli altri *dieci*, avendo sentito, si sdegnarono con i *due* fratelli». Matteo lascia intendere abbastanza chiaramente che, dopo la richiesta dei figli di Zebedeo, il gruppo dei Dodici discepoli si è diviso in due parti: i *dieci*, da un lato, e i *due* fratelli dall'altro.

Anche Luca segue Marco, ma con maggiori divergenze rispetto a quelle presentate da Matteo:

- In primo luogo, Lc 22,24-27 è parallelo a Mc 10,42-45 e non a Mc 10,32-45. Luca omette tutta la richiesta dei figli di Zebedeo e la discussione che ne è seguita (Mc 10,35-

41). Il Terzo Evangelista, solitamente, tende ad attenuare, se non ad omettere, quei passaggi in cui i discepoli del Signore mostrano i loro limiti.

- In secondo luogo, Luca colloca l'esortazione di Gesù al servizio nel contesto dell'Ultima Cena (Lc 22,14ss), e non nel tratto finale di strada che conduce a Gerusalemme. In tal modo, il Terzo Evangelista crea una connessione strettissima tra Eucaristia e servizio. La frazione del pane diventa autentica quando viene tradotta in una donazione totale di sé.

2.7.3 Il contesto in cui si colloca il brano

Questo brano si trova nella sezione dedicata al cammino di Gesù verso Gerusalemme (8,27-10,52). La città santa è ormai all'orizzonte (cf. 10,32), così come la morte e risurrezione del Figlio dell'uomo (cf. 10,33-34). In questo contesto, l'esortazione che Gesù fa ai Dodici sul farsi servi per diventare grandi e sul diventare schiavi per esser primi (10,43-44) assume chiaramente i connotati di una partecipazione al mistero pasquale di Cristo.

2.7.4 Delimitazione del testo

– *Brano precedente* (Mc 10,17-31): Il brano che stiamo studiando si differenzia dal precedente, in primo luogo, per il cambio di *luogo*: prima, infatti, Gesù viene presentato mentre è per strada in maniera molto generica (Mc 10,17). Ora, invece, si specifica che Gesù è in cammino sulla via che conduce a Gerusalemme (Mc 10,32). Da segnalare anche il cambio dei *personaggi*: in Mc 10,17ss abbiamo un ricco che pone a Gesù una domanda specifica, e i discepoli che, presenti alla scena, intavolano un dialogo con il Maestro (Mc 10,23-31). In Mc 10,32-45 il ricco è scomparso dalla scena, mentre appare un secondo gruppo di persone che si aggiunge alla schiera dei discepoli (Mc 10,32: «coloro che lo seguivano erano impauriti»). Da ultimo, notiamo il cambio *tematico*: in Mc 10,17-31, si parla della povertà e del distacco come condizioni necessarie alla *sequela Christi*, in Mc 10,32-45, il focus è sul servizio, visto come partecipazione alla passione di Gesù.

– *Brano seguente* (Mc 10,46-52): Questo brano si differenzia da Mc 10,32-45 innanzitutto per il cambio di *luogo*: non siamo più sulla strada che conduce a Gerusalemme, ma a Gerico. Altra differenza riguarda i *personaggi*: in Mc 10,46-52 compare Bartimeo, figlio di Timeo, del tutto assente nella pericope anteriore. Da ultimo, il *tema*: in Mc 10,32-45, come già visto, è il servizio; in Mc 10,46-52 è la guarigione di un cieco che, una volta sanato, si pone al seguito di Gesù.

2.7.5 Suddivisione del brano

Il passo evangelico che stiamo esaminando si divide in tre unità:

- La prima parte contiene l'annuncio dettagliato della passione, morte e risurrezione del Figlio dell'uomo (Mc 10,32-34).
- La seconda unità mostra quanto i due figli di Zebedeo siano ancora "lontani" da Gesù. Allo stesso tempo viene predetta – per il tempo post-pasquale – la loro partecipazione alla sua passione (Mc 10,35-40).
- Nella terza ed ultima parte, Gesù ammaestra i discepoli sul servizio (Mc 10,41-45).

2.7.6 Spiegazione del brano

a) Il terzo annuncio della morte e risurrezione di Gesù (Mc 10,32-34)

Il brano inizia con la menzione della comitiva – composta da Gesù e dai suoi seguaci – che sale verso Gerusalemme: «erano sulla via, per salire a Gerusalemme e Gesù li precedeva» (Mc 10,32a). Viene menzionata la *via*. L'espressione «sulla via» (*en tē[i] hodō[i]*) ricorre più volte nella sezione dedicata al cammino di Gesù verso Gerusalemme (Mc 8,27; 10,32.52). Con essa si vuol indicare che la morte e risurrezione del Figlio dell'uomo non sono un incidente di percorso, ma un cammino salvifico che i discepoli sono chiamati a condividere. Non a caso, Mc 10,32a si conclude con questa espressione: «e Gesù li [i discepoli] precedeva».

La comitiva che sta seguendo Gesù in cammino verso Gerusalemme è composta da due sottogruppi: i discepoli e un gruppo indeterminato di persone. Dei discepoli si dice che sono «turbati» (*kai ethamboûnto*). Perché questo sentimento? Il motivo è evidente: Gesù ha più volte parlato della sua morte ad opera delle guide religiose del popolo. Esse hanno la loro sede in Gerusalemme. La vicinanza della città santa fa sì che i discepoli presagiscano la tragedia ormai come vicina. Si menziona poi un secondo gruppo: «quelli che seguivano erano presi da timore» (*hoi de akolouthoûntes ephoboûnto*). Si tratta di persone distinte dalla cerchia dei discepoli. Probabilmente si sono aggiunte a Gesù ed ai suoi seguaci quando essi sono giunti in Giudea (Mc 10,1). In questo secondo gruppo dobbiamo molto probabilmente inserire le donne che poi troveremo sotto la croce. Di esse, infatti, si dirà che erano salite con lui a Gerusalemme (Mc 15,41). Questo secondo gruppo di persone è spaventato. In altre parole, condivide lo stesso turbamento dei discepoli per quanto possa presto accadere a Gerusalemme.

A questo punto Gesù prende in disparte i Dodici e parla loro con molta franchezza di quello che presto accadrà: «Ecco, saliamo a Gerusalemme...». È interessante l'uso della prima persona plurale. Gesù coinvolge i discepoli nel proprio cammino.

Egli si autodefinisce Figlio dell'uomo. Questa espressione indica in primo luogo la sua vera umanità. È un modo per dire: «uomo». Allo stesso tempo, però, Gesù, con questo linguaggio, lascia trasparire la sua autorità divina (Mc 2,10.28) e la sua identità di giudice escatologico (Mc 8,38; 13,26; 14,62). Dunque, egli è – come vero uomo – il nostro modello di vita; allo stesso tempo, è colui davanti al quale dovremo rendere conto della nostra esistenza, colui che ci riconoscerà come *i suoi* nella misura in cui avremo conformato la nostra esistenza alla sua morte e risurrezione (cf. Mc 8,38).

Da notare anche l'uso del verbo «consegnare» (in greco: *paradídōmi*): «“Il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi”» (Mc 10,33). In primo luogo, è da notare l'uso della forma passiva: «“sarà consegnato”». Chi è che compie l'azione di consegnare? Si può certamente pensare a Giuda: lui, infatti, tradirà Gesù e permetterà che i suoi avversari mettano le mani su di lui (Mc 14,43ss). Tuttavia, il testo potrebbe alludere anche a Dio. In altre parole, la passione di Gesù non è stato un evento sfuggito dalle mani del Padre. Anch'essa – e soprattutto essa – rientra in un progetto d'amore di cui non sempre si riesce a cogliere la portata. Il verbo «consegnare» rimanda anche alla versione greca (LXX) del quarto Carme del Servo del Signore, di cui si parla nel libro del profeta Isaia (Is 52,13-53,12). Una prima ricorrenza la troviamo in Is 53,6 (traduciamo dal greco): «Tutti, come pecore, eravamo dispersi, ognuno era disperso per la propria via, il Signore lo consegnò (*parédōken autón*) per i nostri peccati». Il verbo «consegnare» ricorre (al passivo) altre due volte in Is 53,12 (traduciamo dal greco): «Per questo egli erediterà le moltitudini e con i potenti dividerà il bottino, perché è stata consegnata (*paredóthē*) alla morte la sua vita ed è stato annoverato con i senza legge; egli invece ha portato

i peccati di molti ed è stato consegnato (*paredōthē*) per i loro peccati». Nel brano di Isaia la morte di questo misterioso servo è a favore dei peccatori. Il fatto che Marco probabilmente alluda a questo brano di Isaia, fa sì che la morte di Gesù assuma valore redentivo.

Il brano continua poi con la descrizione dettagliata delle sofferenze che il Figlio dell'uomo dovrà subire fino a quella estrema che è la morte. Tuttavia, dopo tre giorni risorgerà. In Gesù, la morte è vinta una volta per sempre.

b) La richiesta di Giacomo e Giovanni (Mc 10,35-40)

Dopo che Gesù ha annunciato per la terza volta la sua passione, morte e risurrezione, gli si avvicinano Giacomo e Giovanni, con una richiesta ben precisa: sedere alla sua destra e alla sua sinistra nella sua gloria (Mc 10,35-37). I due figli di Zebedeo – che già godono di una posizione tutta particolare nel gruppo dei Dodici (cf. Mc 5,37; 9,2; 13,3; 14,33) – vogliono i due posti più importanti dopo quello di Gesù. Non è chiaro il contesto in cui questi due discepoli vogliono ruoli tanto rilevanti. In altre parole, cosa intendono per «gloria»? Visto che in Marco il termine «gloria» (*dóxa*) ricorre sempre in brani di indole escatologica (Mc 8,38; 13,26), è probabile che Giacomo e Giovanni pensino alla gloria di cui sarà rivestito il Signore al momento della Parusia. Resta comunque il fatto che, dopo tanto tempo passato con un Gesù decisamente orientato sulla via del servizio e del dono totale di sé, questi due discepoli (così come gli altri) pensano ancora secondo le categorie del mondo.

Gesù praticamente non risponde alla loro richiesta. Tuttavia, chiede loro se sono disposti a partecipare alla sua passione (Mc 10,38). Essi rispondono che lo sono e Gesù annuncia loro che berranno il calice che lui sta per bere e saranno battezzati con il battesimo che lui sta per ricevere (Mc 10,39). Qui possiamo osservare due cose: In primo luogo, Gesù ricorda ai discepoli che saranno partecipi della gloria escatologica nella misura in cui oggi sono disposti a condividere la sua passione. In secondo luogo, possiamo osservare che Giacomo e Giovanni, benché caratterizzati dalla ricerca del potere, si mostrano disposti a condividere la sua passione. Sono un perfetto riflesso del vero discepolo, segnato da aspetti positivi e da povertà spesso intrecciate tra loro.

c) Gesù modello di servizio per i suoi discepoli (Mc 10,41-45)

Gli altri dieci iniziano ad indignarsi con Giacomo e Giovanni (Mc 10,41). Il motivo è semplice: essi avevano le stesse aspirazioni dei due figli di Zebedeo, ma si sono visti *bruciati sul tempo*.

A questo punto Gesù, radunati insieme i Dodici, presenta in primo luogo quella che è la logica del mondo: i capi delle nazioni signoreggiano su di esse, mentre i loro grandi esercitano su di esse il potere (Mc 10,42). È interessante soffermarsi per un momento sui verbi usati da Gesù. Il primo è *katakyrieúō* («dominare», «spadroneggiare»). Il verbo può – tra i vari significati – indicare l'uso dispotico dell'autorità all'interno di una comunità (1Pt 5,3). Il secondo verbo – impiegato in riferimento ai grandi delle nazioni – è *katexousiázō* («esercito il potere», «spadroneggio»). Il suo significato è praticamente lo stesso di *katakyrieúō*. I governanti ed i capi delle nazioni tendono dunque ad asservire i loro sottoposti. I Dodici devono guardarsi bene dall'assumere gli stessi atteggiamenti.

Gesù, sapientemente, non soffoca ciò che si trova nel cuore dei discepoli. Si mette quasi dalla loro parte e dice che se qualcuno vuol diventare grande all'interno del gruppo sia il servo dei propri fratelli (Mc 10,43). In primo luogo Gesù mette davanti ai Dodici il servizio reso ai

propri fratelli. Dunque, all'interno di una comunità il più grande non è colui che *svetta* sugli altri, ma colui che primeggia nel servizio.

Ma Gesù non si ferma qui. A chi, non soddisfatto di una semplice grandezza, desidera il primo posto, ricorda che esso si conquista diventando schiavo di tutti (Mc 10,44). Dunque, maggiore è la dignità a cui si aspira, più grande è il dono di sé che viene richiesto.

Gesù termina il suo discorso sul servizio presentando se stesso come modello e principio di una vita impostata sul dono di sé (Mc 10,45). Egli in primo luogo è un modello a cui i discepoli devono riferirsi: essi sono chiamati al servizio ad imitazione del Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire. In secondo luogo, Gesù è il principio di una vita nuova improntata al servizio. L'espressione *kai gár* che troviamo all'inizio di Mc 10,45 potrebbe avere anche valore causale ed essere intesa con «poiché anche». Mc 10,43-45 potrebbe essere tradotto in questo modo: «Non così sia tra voi: ma chiunque voglia diventare grande tra voi sia vostro servo, e chiunque voglia essere primo sia schiavo di tutti; poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti». In altre parole, i Dodici sono chiamati ad una vita di servizio perché il Figlio dell'uomo, dando la sua vita, ha liberato la moltitudine del genere umano da ogni forma di schiavitù, a cominciare dall'asservimento al potere. Il dono che Gesù ha fatto di se stesso sulla croce è il motivo di fondo per cui ora i discepoli possono (e devono) vivere secondo la dinamica del servizio.

2.8 Marco 14,22-26

2.8.1 Traduzione del testo

²²E, mentre essi mangiavano, preso del pane, detta la benedizione, (lo) spezzò e (lo) diede loro e disse: «Prendete, questo è il mio corpo». ²³E, preso un calice, reso grazie, (lo) diede loro e bevvero da esso tutti. ²⁴E disse loro: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti.

²⁵In verità vi dico che non berrò più del frutto della vite fino a quel giorno quando lo berrò nuovo nel regno di Dio».

²⁶E, cantato l'inno, uscirono verso il monte degli Ulivi.

2.8.2. La Pasqua ebraica

a) *Le origini della festa*

La Pasqua ebraica ha una storia antica e complessa. Facciamo subito notare che i calendari religiosi più antichi di Israele non parlano della Pasqua, ma soltanto degli Azzimi (Es 23,14-17; 34,18-23; Dt 16,16). Gli Azzimi sono pani senza lievito, che si mangiano per sette giorni, sullo sfondo di una delle tre feste di pellegrinaggio, per la precisione quella che ricorre nel mese di Abib (Es 13,3s; 23,15; 34,18) – denominato Nisan dopo l'esilio babilonese (Ne 2,1; Est 3,7) – all'incirca metà marzo-metà aprile. La festa degli Azzimi celebrava l'inizio della mietitura dell'orzo, mentre cinquanta giorni dopo, la festa delle Settimane celebrava la fine della mietitura stessa (Dt 16,9s). La festa degli Azzimi molto probabilmente è stata mutuata dai Cananei. Gli Israeliti hanno dunque iniziato ad osservarla dopo il loro ingresso nella terra promessa (cf. Lv 23,10). La festa iniziava in giorno di sabato e terminava il sabato successivo (cf. Lv 23,15).

In epoca arcaica, dunque, la festa degli Azzimi era distinta da quella di Pasqua, tra l'altro antichissima¹⁴⁴. Quest'ultima era una festa di famiglia, celebrata da pastori nomadi, che cadeva nel plenilunio¹⁴⁵ del primo mese, il più vicino all'equinozio di primavera. Il rito prevedeva l'immolazione di un giovane animale, al fine di avere in cambio, da parte della divinità, un gregge prospero. Il sangue spruzzato sui sostegni della tenda doveva allontanare le potenze malefiche. La Pasqua segnava, anche se non necessariamente, la transumanza di primavera. Il rito era celebrato con i fianchi cinti, i sandali ai piedi – come uno pronto per mettersi in cammino – ed il bastone da pastore in mano¹⁴⁶.

All'epoca del re Giosia (648-609 a.C.), la Pasqua diventa festa di pellegrinaggio, in conseguenza alla centralizzazione del culto operata da questo sovrano (2Re 23,21-23; Dt 16,1-8). In questo frangente, le due feste sarebbero state unite insieme¹⁴⁷, come testimonia questo testo di Ezechiele (VI sec. a. C.): «Il quattordici del primo mese sarà per voi la Pasqua, festa d'una settimana di giorni: si mangerà pane azzimo» (Ez 45,21). Da questo momento gli Azzimi non iniziano più in giorno di sabato, ma in quello successivo alla Pasqua. Per quanto riguarda

¹⁴⁴ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 471: «la Pasqua è festa antichissima e risale all'epoca in cui gli Israeliti erano ancora seminomadi; è anzi anteriore all'Esodo, se la festa del deserto che essi proponevano di celebrare, Es 5,1, era già una Pasqua».

¹⁴⁵ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 471: «essendo una festa notturna nel deserto, si celebrava nel plenilunio, non necessariamente perché si riallacciasse a un culto astrale, ma semplicemente per la massima chiarezza di quella notte nel mese».

¹⁴⁶ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 470-471.

¹⁴⁷ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 470.

l'unione delle due feste ed il collegamento con l'uscita dall'Egitto, il testo base resta comunque Es 12,1-27 – di tradizione sacerdotale¹⁴⁸ –, redatto dopo l'esilio babilonese:

¹Il Signore disse a Mosè e ad Aronne in terra d'Egitto: ²«Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi, sarà per voi il primo mese dell'anno. ³Parlate a tutta la comunità d'Israele e dite: “Il dieci di questo mese ciascuno si procuri un *agnello* per famiglia, un *agnello* per casa. ⁴Se la famiglia fosse troppo piccola per un *agnello*, si unirà al vicino, il più prossimo alla sua casa, secondo il numero delle persone; calcolerete come dovrà essere l'*agnello* secondo quanto ciascuno può mangiarne. ⁵Il vostro *agnello* sia senza difetto, maschio, nato nell'anno; potrete sceglierlo tra le pecore o tra le capre ⁶e lo conserverete fino al quattordici di questo mese: allora tutta l'assemblea della comunità d'Israele lo immolerà al tramonto. ⁷Preso un po' del suo sangue, lo porranno sui due stipiti e sull'architrave delle case nelle quali lo mangeranno. ⁸In quella notte ne mangeranno la carne arrostita al fuoco; la mangeranno con azzimi e con erbe amare. ⁹Non lo mangerete crudo, né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco, con la testa, le zampe e le viscere. ¹⁰Non ne dovete far avanzare fino al mattino: quello che al mattino sarà avanzato, lo brucerete nel fuoco. ¹¹Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano; lo mangerete in fretta. È la *Pasqua* del Signore! ¹²In quella notte io passerò per la terra d'Egitto e colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, uomo o animale; così farò giustizia di tutti gli dèi dell'Egitto. Io sono il Signore! ¹³Il sangue sulle case dove vi troverete servirà da segno in vostro favore: io vedrò il sangue e passerò oltre; non vi sarà tra voi flagello di sterminio quando io colpirò la terra d'Egitto. ¹⁴Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione lo celebrerete come un rito perenne.

¹⁵Per sette giorni voi mangerete *azzimi*. Fin dal primo giorno farete sparire il lievito dalle vostre case, perché chiunque mangerà del lievitato dal giorno primo al giorno settimo, quella persona sarà eliminata da Israele. ¹⁶Nel primo giorno avrete una riunione sacra e nel settimo giorno una riunione sacra: durante questi giorni non si farà alcun lavoro; si potrà preparare da mangiare per ogni persona: questo solo si farà presso di voi. ¹⁷Osservate la festa degli *Azzimi*, perché proprio in questo giorno io ho fatto uscire le vostre schiere dalla terra d'Egitto; osserverete tale giorno di generazione in generazione come rito perenne. ¹⁸Nel primo mese, dal giorno quattordici del mese, alla sera, voi mangerete *azzimi* fino al giorno ventuno del mese, alla sera. ¹⁹Per sette giorni non si trovi lievito nelle vostre case, perché chiunque mangerà del lievitato, quella persona, sia forestiera sia nativa della terra, sarà eliminata dalla comunità d'Israele. ²⁰Non mangerete nulla di lievitato; in tutte le vostre abitazioni mangerete *azzimi*».

²¹Mosè convocò tutti gli anziani d'Israele e disse loro: «Andate a procurarvi un capo di bestiame minuto per ogni vostra famiglia e immolate la Pasqua. ²²Prenderete un fascio di issopo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spalmerete l'architrave ed entrambi gli stipiti con il sangue del catino. Nessuno di voi esca dalla porta della sua casa fino al mattino. ²³Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti; allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire. ²⁴Voi osserverete questo comando come un rito fissato per te e per i tuoi figli per sempre. ²⁵Quando poi sarete entrati nella terra che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo rito. ²⁶Quando i vostri figli vi chiederanno: “Che significato ha per voi questo rito?”, ²⁷voi direte loro: “È il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case”». Il popolo si inginocchiò e si prostrò.

Possiamo notare come nel testo vengano unite due feste che prima erano distinte: una legata alla pastorizia, detta *Pesah* («Pasqua»), consistente nell'immolazione di un agnello o capretto

¹⁴⁸ Almeno fino al v. 20.

maschio nato nell'anno¹⁴⁹; e una afferente alla vita agricola, nella quale si mangiava pane non lievitato, tratto dal grano, detta *maṣṣôt* («Azzimi»).

La festa di Pasqua ricorre la sera del 14 di Nisan (Lv 23,5; Nm 28,16). Quella degli Azzimi invece si estende per una settimana, inizia il 15 di Nisan e termina il 21 (Lv 23,6). Nel primo e ultimo giorno non si lavora e si tiene una convocazione sacra. Nel corso della settimana si offrivano dei sacrifici (Nm 28,17-25)¹⁵⁰.

Delle due feste, la Pasqua è quella che dà il nome ufficiale alla festa. Essa celebra il «passaggio» – questo il significato del termine *Pesah* – di Dio (o dell'angelo sterminatore) che, di notte, andando di casa in casa, uccide i primogeniti degli Egiziani, risparmiando quelli degli Ebrei, i quali avevano sparso il sangue dell'agnello immolato sull'architrave e sugli stipiti delle porte. Alla base del costituirsi di Israele come popolo vi è dunque un atto di grazia, che precede e permette la fuga dall'Egitto. Gli Ebrei, di epoca in epoca, faranno memoria di questo evento, non come un semplice ricordo, ma come un'attuazione della salvezza ricevuta.

Il pane azzimo aveva diversi significati. In primo luogo era un modo per festeggiare il nuovo raccolto. Ecco perché si facevano pani senza il lievito vecchio, fatto ovviamente con la farina dell'anno precedente. La festa dunque rappresentava in qualche modo un nuovo inizio, intuizione che sarà valorizzata anche da S. Paolo apostolo (1Cor 5,6-8). Gli Azzimi, poi, celebravano la fuga frettolosa dall'Egitto, che non permise agli Ebrei di far lievitare il pane (Es 12,39; 23,15). Essi erano dunque (e sono) un simbolo di libertà. Da ultimo, rimandava all'umiltà. Il lievito infatti fa gonfiare la pasta, come l'orgoglio fa gonfiare il cuore dell'uomo.

b) Il seder pasquale

Iniziamo questo paragrafo – nel quale ci occuperemo prevalentemente del vino – ricordando che il termine *sēder* significa «ordine», «regola». Riferito alla Pasqua, *sēder* indica il modo in cui devono succedersi i vari elementi che caratterizzano la cena pasquale.

La prima descrizione esaustiva del rito relativo alla cena di Pasqua la troviamo nella letteratura rabbinica, posteriore alla seconda metà del II sec. d.C. Si resta colpiti dalla consistente presenza del vino – segno di festa e gioia –, assente invece in Es 12, che menziona soltanto l'agnello, gli Azzimi e le erbe amare. Ci si domanda allora, innanzitutto, quando la prescrizione del vino è entrata nel *sēder* pasquale.

Il primo accenno che abbiamo al vino lo troviamo in un apocrifo dell'Antico Testamento, il Libro dei Giubilei (fine II sec. a.C.): «E tutto Israele se ne stava a mangiare carne di Pasqua e a bere vino, a lodare, celebrare e benedire il Signore» (49,6). La prima prescrizione vera e propria riguardo al bere vino durante la cena pasquale è da attribuirsi alla Mishna, databile alla seconda metà del II sec. d.C. I calici di vino sono quattro e vengono comunemente giustificati collegandoli con i quattro verbi che troviamo in un passaggio contenuto nel libro dell'Esodo, passo che spiega l'imminente agire di Dio in favore di Israele: «Pertanto di' agli Israeliti: "Io sono il Signore! Vi *sottrarrò* ai lavori forzati degli Egiziani, vi *libererò* dalla loro schiavitù e vi *riscatterò* con braccio teso e con grandi castighi. Vi *prenderò* come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Saprete che io sono il Signore, il vostro Dio, che vi sottrae ai lavori forzati degli Egiziani"» (Es 6,6-7).

La successione dei quattro calici è la seguente: sul *primo calice* si pronuncia una benedizione relativa alla festa: «Benedetto sii Tu, o Signore Dio nostro Re del mondo, che ci hai fatto vivere,

¹⁴⁹ Il libro del Deuteronomio parla della possibilità di immolare anche un capo di bestiame grosso (Dt 16,2).

¹⁵⁰ I testi del Levitico e di Numeri sono molto simili. Fanno riferimento alla tradizione sacerdotale. Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 467.

ci hai mantenuto saldi e ci hai fatto giungere a questo momento». Alla presentazione del *secondo calice*, il figlio chiede al padre il significato della festa ricevendone una spiegazione piuttosto ampia. In questo contesto si afferma che ogni Israelita, al di là dello scorrere del tempo, deve considerare se stesso come se fosse fuggito dall'Egitto. Il *terzo calice* si consuma dopo il pasto vero e proprio, mentre sul *quarto* si pronuncia la benedizione finale.

2.8.3. L'ultima cena di Gesù

Gesù, in quanto ebreo osservante, ha celebrato ogni anno la Pasqua. L'unica che ci viene raccontata però è quella immediatamente precedente la sua Passione. Negli ultimi anni, tuttavia, si discute animatamente se l'ultima cena di Gesù sia stata davvero una cena pasquale o meno. Tenteremo allora di dire qualcosa su questo tema.

a) Alcune difficoltà

La prima cosa che lascia perplessi è data dal fatto che né Paolo, né i vangeli menzionano esplicitamente il pasto dell'agnello. Un secondo problema è dato dal fatto che i Sinottici presentano chiaramente l'ultima cena di Gesù come un banchetto pasquale: «“Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione”» (Lc 22,15), mentre Giovanni sembra non concordare su questo dato (cf. Gv 13,1; 18,28; 19,14.31).

b) La tipologia dell'ultima cena di Gesù

Per descrivere in cosa sia consistita l'ultima cena di Gesù sono state avanzate quattro proposte: a) l'ultima cena di Gesù è stata una vera e propria cena pasquale; b) Gesù avrebbe celebrato una cena pasquale qualche giorno prima della data ufficiale; c) l'ultima cena di Gesù sarebbe stata un sacrificio di ringraziamento perché il Padre, in virtù della morte del Figlio, avrebbe inaugurato per tutti gli uomini il mondo della risurrezione; d) l'ultima cena di Gesù sarebbe stata semplicemente un pasto di addio, accompagnato da gesti simbolici particolarmente significativi.

Delle quattro soluzioni avanzate, prenderemo in considerazione la *prima* e la *quarta*.

+ L'ultima cena come banchetto pasquale

Come già accennato, diversi studiosi ritengono che i Sinottici – a cui potrebbe essere associato Giovanni –, presentandoci l'ultima cena come un *banchetto pasquale*, sono veritieri da un punto di vista storico. Le difficoltà sollevate nell'identificazione dell'ultima cena come banchetto pasquale vengono risolte l'una dopo l'altra. Vediamo come:

Che i Vangeli non menzionano l'agnello si spiega con il fatto che dietro la loro narrazione c'è già la prassi della Chiesa primitiva, la quale, celebrando l'Eucaristia, focalizzava la propria attenzione sul pane e sul vino.

Alcuni passaggi del Quarto Vangelo andrebbero invece ripensati. Tanto per iniziare, quando in Gv 19,14 si legge: «Era la Parasceve della Pasqua». Di solito si pensa che Giovanni abbia voluto dire che quel venerdì era la vigilia della Pasqua. Tuttavia si potrebbe intendere il genitivo *toû páscha* («della Pasqua») come epesegetico: «era la Parasceve, cioè la Pasqua». In quell'anno la Pasqua sarebbe caduta di venerdì, che è il giorno in cui ci si prepara per il sabato (parasceve). Andando avanti nella nostra riflessione, possiamo osservare che quando l'Evangelista, riferendosi al giorno successivo la morte di Gesù, dice: «era infatti un giorno solenne quel sabato» (Gv 19,31), potrebbe essersi riferito agli Azzimi, che iniziavano il giorno successivo la Pasqua. Da ultimo, possiamo osservare che, anche in Giovanni, il racconto dell'ultima cena di Gesù ha una caratterizzazione pasquale. Infatti, quando Gesù dice a Giuda: «“Quello

che vuoi fare, fallo presto”» (Gv 13,27), i discepoli pensano che a Giuda sia stato chiesto di andare a comprare qualcosa per la festa, oppure di fare elemosina ai poveri (Gv 13,29), cosa, quest’ultima, prescritta per la festa di Pasqua.

+ L’ultima cena come pasto di addio

Recentemente, una buona parte degli studiosi ritiene che l’ultima cena di Gesù non sia stata altro che un pasto di addio, anche se ricco di gesti simbolici significativi. Tra essi, ricordiamo in modo del tutto particolare il dono dell’Eucaristia, anticipazione della sua morte e risurrezione. Osserva, in proposito, Papa Benedetto:

Gesù era consapevole della sua morte imminente. Egli sapeva che non avrebbe più potuto mangiare la Pasqua. In questa chiara consapevolezza invitò i suoi ad un’ultima cena di carattere molto particolare, una cena che non apparteneva a nessun determinato rito giudaico, ma era il suo congedo, in cui Egli dava qualcosa di nuovo, donava se stesso come il vero Agnello, istituendo così la *sua* Pasqua¹⁵¹.

2.8.4. Passi paralleli

Mt 26,26-30; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-25.

2.8.5. Struttura del brano

Il passo biblico che stiamo meditando può essere diviso in tre parti:

Nella prima unità abbiamo il racconto dell’istituzione dell’Eucaristia (14,22-24).

Nella seconda parte Gesù annuncia la sua risurrezione (14,25).

Nella terza, Gesù, con i Dodici, si dirige verso il monte degli Ulivi (14,26).

2.8.6. Il contesto in cui si trova il brano

a) Il brano immediatamente precedente

Nella pericope che precede la nostra (14,17-21), Gesù annuncia che uno dei Dodici lo *consegnerà* (sottinteso: ai suoi avversari). Il gesto è presentato come particolarmente grave. Infatti, il traditore è uno degli intimi di Gesù, uno di coloro che condividono il pasto con lui. Tuttavia, nella domanda che i discepoli rivolgono a Gesù («“Forse... io?”») si nota un senso di insicurezza generale. In altre parole, nessuno si sente così sicuro della propria fedeltà nei confronti del Signore. Il brano si conclude con delle parole molto dure di Gesù: «“È bene per lui se non fosse nato, quell’uomo!”». Esse vogliono essere un monito perché il traditore si ravveda.

A questi uomini così poco sicuri di sé Gesù dona se stesso, rendendoli partecipi del proprio sacrificio a favore dei molti. Con i Dodici stringe un’alleanza destinata a durare per l’eternità. Questo significa che il discepolato non si fonda sulle capacità degli uomini, ma sulla fedeltà del Signore. Inoltre, è nella mensa eucaristica che l’uomo impara a seguire Gesù sulla via del servizio.

b) Il brano immediatamente seguente

Nel brano seguente (14,27-31), Gesù annuncia che lui – il pastore – sarà *percosso* a morte. In conseguenza di ciò, i discepoli – le pecore – saranno *dispersi*. A questo “mesto” annuncio

¹⁵¹ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, II, 130.

Gesù ne affianca uno più gioioso: dopo la risurrezione egli precederà i suoi in Galilea. Egli sarà là ad aspettarli per riprendere di nuovo la loro comunione di vita. Pietro afferma che non abbandonerà mai il Maestro, anche a costo della vita. Per tutta risposta, Gesù predice al primo tra i discepoli che proprio in quella notte negherà per ben tre volte di averlo conosciuto. Pietro tuttavia insiste nel professare la propria fedeltà a Gesù. A lui si associano gli altri.

La cena eucaristica fa della morte di Gesù una donazione per la salvezza di molti. Allo stesso tempo, il cammino di sequela che i discepoli possono riprendere in Galilea dopo la risurrezione non è altro che l'esplicitazione dell'alleanza sancita nella Cena.

2.8.7. Spiegazione del brano

Siamo nel contesto della cena pasquale ebraica (cf. 14,12-16) che, nel corso della narrazione, viene messa in ombra per dare risalto alle parole di Gesù sul pane e sul vino. È di grande importanza il fatto che Marco collochi l'istituzione dell'Eucaristia nel contesto della Pasqua d'Israele. In tal modo, infatti, la morte e risurrezione di Gesù acquistano sin dall'inizio un valore redentivo.

a) Due tradizioni a confronto

I racconti di Marco e Matteo sono molto simili e fanno riferimento, con ogni probabilità, alla tradizione della chiesa di Gerusalemme. Le narrazioni che troviamo in Paolo e in Luca andrebbero fatte risalire alla chiesa di Antiochia di Siria.

Lasciando eventuali approfondimenti alle pagine seguenti, presentiamo, a modo di esempio, alcune caratteristiche che accomunano Marco-Matteo da un lato e Paolo-Luca dall'altro:

- Secondo Marco e Matteo i Dodici attingono al sangue dell'alleanza (Mc 14,24; Mt 26,28). Il riferimento è al patto sancito da Dio con il popolo di Israele sul Sinai così come ci viene narrato in Es 24,8: «Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: “Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!”». Paolo e Luca parlano invece del sangue della nuova alleanza (1Cor 11,25; Lc 22,20). In tal modo essi si riallacciano a Ger 31,31: «Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova»¹⁵².
- Marco e Matteo non parlano di memoriale, cosa che invece fanno Paolo e Luca. 1Cor 11,23b-25: «²³Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane ²⁴e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me”. ²⁵Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me”. Lc 22,19: «Poi prese il pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: “Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me”».
- In Mc 14,24 e Mt 26,28 il sangue di Gesù è versato «per molti» (*hypér/peri pollōn*), mentre in Lc 22,19 è versato «per voi» (*hypér hymōn*). La formulazione lucana, lungi dal voler circoscrivere il dono di Gesù ad un ristretto gruppo di persone, intende evidenziare l'aspetto comunitario di quanti partecipano alla cena¹⁵³.

¹⁵² R. PENNA, *La cena del Signore*, 43: «l'Antico Testamento viene evocato nell'Ultima cena per dire due cose, corrispondenti alle due tradizioni: l'una è che bere il vino offerto da Gesù corrisponde all'atto culturale compiuto sul Monte Sinai così da venire assunti in comunione con Dio stesso; l'altra è che si tratta comunque di una novità, poiché l'alleanza non suppone più il riferimento a leggi esterne scritte su tavole di pietra (cf. 2Cor 3,3.6)».

¹⁵³ Cf. R. PENNA, *La cena del Signore*, 36-37.

b) L'Ultima Cena

Gesù, mentre sta mangiando con i Dodici¹⁵⁴, compie i gesti tipici del capo famiglia ebreo: prima di iniziare la cena vera e propria prende del pane, recita la benedizione (*eulogēsas*)¹⁵⁵, lo spezza e lo dà ai commensali. La preghiera di ringraziamento è particolarmente significativa. Tutto è dono di Dio e questa consapevolezza trova espressione nella benedizione sul cibo.

A questo punto, Gesù pronuncia delle parole di grandissimo rilievo: «“Prendete, questo è il mio corpo”». Il termine *corpo* indica la persona nella sua totalità. Nel pane, Gesù si dona completamente ai suoi¹⁵⁶, rendendoli in tal modo partecipi dei suoi sentimenti, atteggiamenti e comportamenti. Un'unione così intima non può che diventare *conformazione*. In altre parole, la costante comunione al pane eucaristico fa sì che i discepoli diventino, nel tempo, un'icona di Gesù stesso¹⁵⁷.

Le parole che Gesù pronuncia sul pane sono commentate in un modo più ampio da San Paolo apostolo e da San Luca:

- Lc 22,19: «“Questo è il mio corpo, che è dato per voi”».
- 1Cor 11,24: «“Questo è il mio corpo, che è per voi”».

In Marco manca la presentazione del pane come comunione al corpo di Gesù *dato per*. In tal modo egli focalizza tutta la sua attenzione sulla comunione al corpo di Gesù vista come contesto unico di unione con il Signore ed il suo *sentire*.

Restando sulle parole che Gesù pronuncia riguardo al pane, dobbiamo osservare che in Luca a questo punto viene introdotto il concetto di *memoriale*: «“Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria (*anámñēsin*) di me”» (Lc 22,19). Gesù, parlando di memoriale, non chiede semplicemente di essere ricordato. Desidera che quanto significato dall'ultima cena venga reso continuamente presente nella storia, con gli effetti e le esigenze d'amore in esso racchiuso. Per comprendere lo sfondo su cui si colloca quanto abbiamo affermato, citiamo un passaggio dell'esegeta S. Cipriani:

Tutto questo si capisce meglio se si richiama il significato del «ricordarsi» (*zakar*) ebraico, che non è un mero evocare il passato, quanto il riprodurre la forza e l'efficacia. [...]. L'invito di Gesù a fare quello che egli ha fatto «in memoria» (*eis anámñēsin*) di lui, ha il suo parallelismo nelle parole di Mosè, quando prescrive l'anamnesi pasquale: «Questo giorno sarà per voi un memoriale (*le-zikkarôn*) e voi lo festeggerete (Es 12,14)». Ora, noi sappiamo che per gli ebrei la celebrazione della pasqua non era solo il ricordo di un evento passato, ma anche una sua riattualizzazione, nel senso

¹⁵⁴ I compagni di Gesù, in questo frangente, sono i Dodici, come si evince da Mc 14,17: «Venuta la sera, egli arrivò con i Dodici». Anche secondo Mt 20,20 durante l'Ultima cena Gesù era in compagnia dei Dodici (Mt 20,20), mentre Luca parla degli Apostoli (Lc 22,14).

¹⁵⁵ Secondo la *Mishna* queste erano le parole da pronunciare nell'occasione: «Tu sei benedetto, YHWH, Dio nostro, re dell'universo, che fai spuntare il pane dalla terra» (*Berakot*, 6,1).

¹⁵⁶ R. PENNA, *La cena del Signore*, 34: «Il minimo che si possa dire, dunque, è che, quando si ripete la Cena, Gesù si rende personalmente presente, anche più di quanto lo sia “quando due o tre sono radunati nel suo nome” (Mt 18,20), poiché si tratta di una presenza non solo ideale/spirituale ma per così dire materializzata con i segni del pane e del vino [...], ed è soprattutto una presenza “dinamica” in quanto assolutamente relazionata al dono di sé. Del resto, “non è il Cristo nella sua situazione mortale quello che si fa presente nell'Eucaristia; ma è la persona del Cristo [glorioso] quella che si comunica trasformando la sua vita”».

¹⁵⁷ S. CIPRIANI, «Eucaristia», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 529: «il credente, che mangia e beve il corpo e il sangue del Signore, fa una cosa sola con il suo Signore, rivivendone, ovviamente, i sentimenti e le disposizioni».

cioè che Dio era disposto ad offrire di nuovo al suo popolo la salvezza di cui, nelle mutate circostanze storiche, aveva bisogno. In questa maniera il passato faceva irruzione nel presente, lievitando della sua forza salvifica¹⁵⁸.

Dopo aver distribuito ai discepoli il pane, Gesù prende un calice e dopo aver reso grazie (*eucharistías*), lo dà ai suoi discepoli. Si tratta della benedizione sul terzo calice¹⁵⁹. Dal calice bevono tutti.

Dopo che i Dodici hanno attinto al calice, Gesù afferma che quanto essi hanno bevuto è il suo sangue dell'alleanza versato per molti (v. 24).

Il sangue è l'elemento vitale di una persona. Nell'ultima cena Gesù si dona totalmente ai suoi per due volte.

L'espressione «“il mio sangue dell'alleanza”» rimanda, come già accennato, ad Es 24,8. Anche se non viene detto esplicitamente come in 1Cor 11,25; Lc 22,20, si tratta della nuova alleanza fondata su un nuovo sangue («“il mio sangue”»). Potremmo chiederci in che senso l'alleanza sancita nel sangue di Gesù sia nuova, visto che Israele ha conosciuto più volte un rinnovo del suo vincolo di comunione con Dio (cf. 2Re 23,1-3; Ne 9-10; Ger 31,31-33). A questo quesito rispondiamo citando il noto esegeta R. Penna:

Qui sta tutta l'originalità evangelica: l'alleanza attuata da Gesù è senza condizioni! Si riprende così l'idea di una *b'rit/diathēke* totalmente gratuita, quale quella che Dio aveva sancito con Abramo. Sicché la bilateralità mosaica cede il passo alla unilateralità rivelatasi in Gesù Cristo. In buona sostanza, ora il patto fra Dio e l'uomo non poggia più sulla base presupposta del comportamento morale dell'uomo, ma direttamente sul sangue di Gesù Cristo versato gratuitamente «una volta per sempre... ottenendo così una redenzione eterna (Eb 7,27; 9,12)»¹⁶⁰.

In altre parole, mediante l'alleanza sancita nel sangue di Gesù, Dio assicura al popolo la sua perenne vicinanza. Egli si prende l'impegno, che non verrà mai meno, di essere il Dio del suo popolo. La differenza con quanto avvenuto tra il Signore e Israele ai piedi del monte Sinai è notevole. In quel frangente, infatti, era il popolo che si impegnava ad osservare la Legge (Es 24,3.7) che Dio gli aveva consegnato: «“Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!”» (Es 24,8).

L'alleanza che Dio sancisce con l'uomo nel sangue di Gesù ha, in primo luogo, una prospettiva eminentemente personale, come ben evidenziato dal sintagma «per molti» (*hypér pollōn*), al posto del «per i nostri peccati» (*hypèr tōn hamartiōn hēmōn*), che troviamo in 1Cor 15,3b. In altre parole, Gesù versa il proprio sangue perché ogni persona possa essere pienamente se stessa. Questo non significa che la dimensione redentiva della morte di Gesù non sia intesa dal testo (cf. Mt 26,28; Rm 3,25; 1Cor 15,3; Tt 2,14; Eb 9,26)¹⁶¹. È noto a tutti infatti che non vi è alcuna realizzazione della persona – nel senso più nobile e pieno del termine – se questa prima

¹⁵⁸ S. CIPRIANI, «Eucaristia», 526.

¹⁵⁹ Il terzo calice si beveva dopo aver consumato l'agnello pasquale (cf. Lc 22,20: «E similmente, dopo aver cenato, prese il calice dicendo...»). La preghiera di benedizione sul terzo calice includeva una richiesta a Dio affinché si ricordasse del Messia e delle benedizioni. Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, 529-530.

¹⁶⁰ R. PENNA, *La cena del Signore*, 44-45.

¹⁶¹ Interessante, a questo proposito, quanto affermato da R. PENNA, *La cena del Signore*, 41: «in ambito giudaico allo spargimento del sangue si riconosce uno specifico valore espiatorio, cioè di eliminazione dei peccati, come affermerà chiaramente l'autore della lettera agli Ebrei: “Senza spargimento di sangue (*haimat-ekchysia*) non esiste perdono” (Eb 9,22)». Al passo neotestamentario citato da Penna potremmo aggiungere Lv 17,11: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita».

non si è liberata dalla schiavitù del peccato¹⁶². L'espressione «“per molti”», con cui vengono definiti i destinatari della morte di Gesù, non esclude l'universalità del dono che egli fa di se stesso¹⁶³. A modo di esempio, ecco come si esprime in proposito l'autore della prima lettera a Timoteo: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti (*pántōn*)» (1Tm 2,5s). L'alleanza con Dio apre inevitabilmente anche a quella con i fratelli. Non può essere diversamente: la volontà che Dio comunica all'uomo in Gesù implica il dono di sé agli altri (cf. Mc 10,43-44).

Le parole di Gesù sul vino lasciano intravedere anche un richiamo alla gioia che viene dall'intima comunione con il Signore. Infatti, mentre il pane solitamente simboleggia la vita, il vino rimanda alla gioia. Basta leggere il Sal 104,14s: «Tu fai crescere l'erba per il bestiame e le piante che l'uomo coltiva per trarre cibo dalla terra, vino che allietta il cuore dell'uomo, olio che fa brillare il suo volto e pane che sostiene il suo cuore». Dunque, l'incontro con Gesù nell'Eucaristia è pienezza di vita e dunque di gioia¹⁶⁴.

Nella cena eucaristica, dunque, Gesù si dona totalmente ai suoi discepoli aprendoli alla più intima comunione con Dio. Ma non solo... Egli li rende partecipi della sua autodonazione per il bene di tutti. Entrando in relazione profonda con Gesù, vengono infatti resi partecipi dei suoi atteggiamenti e del suo modo di vivere. Questo li apre alla comunione con gli altri e alla gioia che ne scaturisce.

Al termine della cena, Gesù annuncia ancora una volta – seppur in maniera velata – la sua morte. «“In verità vi dico: Non berrò più dal frutto della vite”» (14,25a). Questo è l'ultimo banchetto per Gesù su questa terra. Egli va consapevolmente e liberamente verso la morte per far risplendere l'umanità in tutta la sua bellezza, dopo averla liberata dal peccato. Tuttavia, l'orizzonte su cui Gesù posa lo sguardo va ben oltre la morte: «“fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio”» (14,25b). Gesù accenna alla sua risurrezione mediante la quale siederà alla destra del Padre, cioè sarà associato alla sua signoria sul mondo (cf. Mc 14,62). L'immagine si colloca sullo sfondo della letteratura vetero e neotestamentaria, nella quale il futuro escatologico viene descritto con i tratti di un banchetto (cf. Is 25,6; 55,1-2; Sal 22,27; Mt 8,11; 22,1-14; Lc 14,15-24). La menzione del vino nuovo che berrà nel regno di Dio rimanda anche alla gioia. Dopo la sofferenza della passione, Gesù sperimenterà la gioia della vita nuova e della piena comunione con Dio in qualità di risorto. Nel vangelo secondo Matteo, Gesù annuncia che anche i discepoli berranno con lui il vino nuovo nel regno di Dio: «“Dico a voi: non berrò, da ora, dal frutto della vite fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo *con voi* nel regno del Padre mio”» (Mt 26,29). In Marco manca l'espressione *con voi*. Probabilmente il secondo Evangelista è maggiormente interessato a mostrarci il superamento della morte da parte di Gesù e la gioia che a lui ne consegue.

¹⁶² R. PENNA, *La cena del Signore*, 39: «probabilmente Gesù con le parole della Cena non intendeva donare se stesso soltanto in funzione riparatrice delle altrui trasgressioni della Legge, ma aveva di mira una reintegrazione delle persone in un senso più globale e positivo».

¹⁶³ R. PENNA, *La cena del Signore*, 36: «Questi “molti” (senza articolo determinativo) con ogni verosimiglianza vanno intesi non in senso esclusivo (come se ci si riferisse solo ad alcuni, mentre altri ne sarebbero esclusi) ma inclusivo».

¹⁶⁴ S. CIPRIANI, «Eucaristia», 526.

2.9 Marco 14,32-42

2.9.1 Traduzione

³²E vengono in un podere del quale il nome (è) Getsemani e dice ai suoi discepoli: «Sedete qui, mentre prego». ³³E prende Pietro, Giacomo e Giovanni con sé e iniziò ad essere turbato e ad angosciarsi ³⁴e dice loro: «L'anima mia è triste fino alla morte; restate qui e vegliate». ³⁵E, andato un poco avanti, cadeva sulla terra e pregava che, se fosse possibile, passasse da lui l'ora, ³⁶e diceva: «Abbà, Padre, tutte le cose sono possibili a te: allontana questo calice da me; ma (avvenga) non ciò che io voglio ma ciò che tu (vuoi)». ³⁷E viene e li trova dormienti, e dice a Pietro: «Simone, dormi? Non sei stato capace di vegliare un'ora sola? ³⁸Vegliate e pregate, perché non entriate in tentazione; lo spirito (è) pronto ma la carne (è) debole». ³⁹E, allontanatosi di nuovo, pregò dicendo la medesima parola. ⁴⁰E, giunto di nuovo, li trovò dormienti, poiché i loro occhi erano appesantiti, e non sapevano che cosa rispondergli. ⁴¹E giunge (per) la terza volta e dice loro: «State ancora dormendo e riposando! Basta! È giunta l'ora, ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori. ⁴²Alzatevi, andiamo! Ecco, colui che mi tradisce si è avvicinato».

2.9.2 Passi paralleli

a) Confronto con Matteo e Luca

L'episodio di Gesù al Getsemani è riportato anche dagli altri due Sinottici (Mt 26,36-46; Lc 22,39-46). Vediamo nel dettaglio alcune differenze che potrebbero aiutarci a comprendere meglio la specificità di ogni evangelista, in specie di Marco.

Il primo paragone che vogliamo fare è con Mt 26,36-46: In Mt 26,38.40 troviamo il sintagma «“con me”» («“restate qui e vegliate con me”»; «“non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?”») assente nei paralleli marcani. Il sintagma *con me* rivela un particolare interesse di Matteo: mostrare la Chiesa come fondata sulla comunione con Cristo.

Un tratto tipico di Marco, non ravvisabile in Matteo, è l'umanità di Gesù, che emerge in tutto il suo spessore nel brano di cui ci accingiamo a fare l'esegesi. In Mc 14,35, infatti, leggiamo che Gesù cade a terra e prega («andato un poco oltre, cadeva sulla terra e pregava»), quasi sprofondato sotto il peso di quanto incombe su di lui. In Mt 26,39 si dice invece che Gesù cade sulla faccia mentre prega («andato un poco oltre, cadde sulla sua faccia pregando»). Matteo presenta Gesù in atteggiamento più composto durante la preghiera.

Da ultimo, Marco sottolinea maggiormente l'intimità e profondità di rapporto tra il Figlio ed il Padre, quando riporta la seguente espressione aramaica usata da Gesù nel suo rivolgersi al Padre: «“Abbà”» (Mc 14,36), che significa «papà», «babbo». In Matteo troviamo invece: «“Padre mio”» (Mt 26,39).

L'altro paragone che vogliamo fare è con Lc 22,39-46: Una prima differenza che si ravvisa tra Marco e Luca consiste nel fatto che Luca non parla del podere chiamato Getsemani (Mc 14,32), come luogo della preghiera di Gesù, ma del monte degli Ulivi (Lc 22,39). Essendo il monte luogo dell'incontro con Dio (cf. Lc 6,12; 9,28), l'orazione di Gesù prima di affrontare la passione diventa esortazione e insegnamento sulla preghiera.

Stando a Luca, Gesù, inoltrandosi nel monte degli Ulivi, non prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni. Ne consegue che neanche comunica loro la sua tristezza mortale. Non si menziona neanche il turbamento e l'angoscia che invadono l'animo di Gesù in questo frangente (Lc

22,40s). La scena perde di drammaticità rispetto a Marco. In compenso, Gesù assume maggiormente il ruolo di Maestro, che rivolge la sua parola ammonitrice a tutti i discepoli, nessuno escluso.

Solo in Luca abbiamo la presenza dell'angelo, apparso per confortare Gesù, il quale, entrato in agonia, inizia a sudare sangue (Lc 22,43s). Il terzo Evangelista ci tiene ad evidenziare che Dio, per il tramite dell'angelo, si rende presente a Gesù rafforzandolo, perché possa bere il calice che lo attende. Confortato da questa presenza soprannaturale, Gesù entra nella lotta (*agōnía*) che deve affrontare per dire il suo sì alla Passione. Giunto al culmine di questo combattimento, Gesù suda abbondantemente, fino al punto che il suo sudore può essere paragonato a gocce di sangue che colano a terra.

Da ultimo, la scena dei discepoli che, a cominciare da Pietro, dormono e non sono in grado di pregare e vegliare con Gesù (Mc 14,37-41) viene fortemente abbreviata e descritta in due soli versetti (Lc 22,45s). A questo si aggiunga che, per Luca, i discepoli si assopiscono a motivo della tristezza (Lc 22,45). Sembra quasi che vogliano rimuovere da sé un dramma che, facendoli soffrire eccessivamente, non intendono in alcun modo guardare in faccia. Questo aspetto rientra in una caratteristica di Luca, che è quella di attenuare quei passaggi in cui i discepoli manifestano la loro incapacità a stare al passo con Gesù.

b) Il vangelo secondo Giovanni

Nel Quarto Vangelo, pur non avendo il racconto del Getsemani, troviamo un'allusione ad esso in due occasioni distinte. La prima, l'abbiamo quando alcuni Greci vogliono vedere Gesù. Informato di questo, egli inizia a parlare del chicco di grano che, per portare frutto, necessita di cadere a terra e morire (Gv 12,24). Successivamente dichiara: «“Ora l'anima mia è turbata, e che cosa dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono venuto, per quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome”» (Gv 12,27-28a). La seconda occasione in cui si accenna al Getsemani l'abbiamo quando Gesù, in procinto di essere arrestato, dice a Pietro, che aveva colpito un servo del sommo sacerdote: «“Metti la spada nel fodero; il calice che ha dato a me il Padre, non lo berrò?”» (Gv 18,11).

Non è facile comprendere come mai Giovanni non ci abbia tramandato l'episodio del Getsemani, ma vi abbia fatto soltanto allusione. Probabilmente a motivo della sua prospettiva teologica. Al Quarto Evangelista, infatti, premeva porre in risalto la perfetta comunione tra il Figlio ed il Padre, che si è tradotta in una obbedienza assoluta, nonché il desiderio di Gesù che il Padre, nell'evento della croce, fosse glorificato. Essendo particolarmente interessato a questi aspetti, Giovanni si è limitato ad una generica allusione a tutto il travaglio che ha preceduto il sì di Gesù alla volontà del Padre.

2.9.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo prendendo in esame (Mc 14,32-42) si distingue dal precedente (14,26-31) a motivo del *luogo*: l'annuncio, operato da Gesù stesso, sulle morte del pastore e la dispersione delle pecore (Mc 14,26-31) avviene lungo il cammino che conduce al monte degli Ulivi (Mc 14,26). La preghiera di Gesù al Getsemani avviene appunto in questo podere (Mc 14,32). Altra distinzione tra i due brani riguarda il *tema*: Mc 14,26-31 contiene, come già detto, la profezia sulla morte di Gesù e la fuga dei discepoli, mentre Mc 14,32-42 è incentrato sulla preghiera che Gesù rivolge al Padre prima di affrontare la sua Passione.

Il testo di cui intendiamo fare l'esegesi (Mc 14,32-42) si distingue dal successivo (Mc 14,43-52) innanzitutto per i *personaggi*: in Mc 14,43-52 compaiono infatti attanti che prima erano

assenti: Giuda (dato per assente durante la preghiera di Gesù al Getsemani); la folla con spade e bastoni mandata dai capi dei sacerdoti, dagli scribi e dagli anziani; il ragazzo che, alla fine della scena, fugge via nudo. Da segnalare che i discepoli, fino ad ora al fianco di Gesù, escono dalla scena: «allora tutti lo abbandonarono e fuggirono» (Mc 14,50). Altro motivo di distinzione è dato dal *tema*: Mc 14,32-42 è incentrato sulla preghiera di Gesù, mentre Mc 14,43-52 sull'arresto di lui.

2.9.4 Struttura del brano

Il brano che stiamo meditando può essere suddiviso in sette parti:

- 1) Gesù arriva al Getsemani con i suoi discepoli (14,32).
- 2) Gesù chiede a tre discepoli in particolare di vegliare con lui (14,33-34).
- 3) Gesù prega da solo con il Padre (14,35-36).
- 4) Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati (14,37-38).
- 5) Gesù se ne va ancora a pregare (14,39).
- 6) Gesù torna dai tre discepoli e li trova di nuovo addormentati (14,40).
- 7) Gesù orientato alla passione, i tre discepoli ancora dormienti (14,41-42).

2.9.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Analizzando con attenzione il brano, ci accorgiamo che Marco riceve dalla tradizione il racconto del Getsemani e lo riporta nella sua opera letteraria così com'è, senza variazioni di sorta¹⁶⁵.

b) *Sviluppo della tradizione anteriore al testo*

Risulta alquanto problematico rintracciare eventuali stratificazioni del testo avvenute prima che esso giungesse all'attenzione di Marco. L'unica cosa che si può affermare con una certa sicurezza è che i cristiani della prima ora erano già in possesso di un racconto nel quale si narrava di una "lotta" di Gesù di fronte alla morte e di una sua preghiera al Padre per esserne liberato. Questo nucleo centrale, probabilmente, nel corso del tempo è stato integrato da parole pronunciate da Gesù in altre occasioni. A questo proposito può essere utile citare quanto affermato dal noto esegeta Raymond E. Brown:

La mia ipotesi è che i primi cristiani avevano una tradizione secondo cui, prima della sua morte, Gesù lottò nella preghiera per la sua sorte. Non so se essi abbiano conservato o preteso di conservare la memoria accurata delle parole da lui usate; probabilmente no. Essi però compresero la sua preghiera in termini come l'ora e il calice, che, nella tradizione dei suoi detti, egli aveva usato per descrivere il suo destino nel piano di Dio¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cf. R. PESCH, II, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, 568-569.

¹⁶⁶ R. E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli*, BTC 108, Queriniana, Brescia 1999, 268.

c) *Storicità dell'evento*

Non vi sono dubbi sulla storicità dell'agonia di Gesù al Getsemani. I cristiani non si sarebbero mai inventati una narrazione in cui il Cristo appare tutt'altro che un eroe, turbato e angosciato di fronte alla morte, prostrato a terra, in atteggiamento di supplica perché il Padre lo liberi dal momento tremendo che si stava avvicinando. Citiamo, ancora una volta, Raymond E. Brown: «un argomento che si avanza in favore della storicità è che i primi cristiani non avrebbero potuto inventare una scena così sfavorevole a Gesù come questa in cui, prostrato a terra, invoca di essere liberato dall'ora e dal calice»¹⁶⁷.

2.9.6 Spiegazione del brano

a) *L'arrivo al Getsemani (14,32)*

Gesù giunge in compagnia dei discepoli al Getsemani, un podere situato sul monte degli Ulivi. Chiede ai suoi di fermarsi, probabilmente all'ingresso della tenuta, finché egli non abbia terminato di pregare. In questo momento così drammatico, con la passione ormai vicina, Gesù sente la necessità di dialogare con il Padre, la persona da cui si sente amato (cf. 1,11; 9,7; 12,6).

Non è la prima volta che troviamo Gesù in atteggiamento di preghiera (1,35; 6,46). La prima volta è dopo la cosiddetta *giornata di Cafarnaò*, spesa ad insegnare e guarire (1,21-34). La seconda volta è dopo la prima moltiplicazione dei pani (6,33-44). In queste due occasioni, la preghiera di Gesù è solitaria e sembra essere una pausa tra una fase e l'altra del suo ministero.

Al Getsemani Gesù sente invece la necessità di avere i discepoli a breve distanza. Di essi, tre saranno esortati a stargli particolarmente vicino. Questo già ci dice che siamo davanti ad un momento tutto particolare della vita di Gesù.

b) *Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni perché vegolino con lui (14,33-34)*

Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni. Questi tre discepoli hanno un posto unico all'interno dei Dodici. Quando Gesù si accinge a risuscitare la figlia di Giairo, vuole solo loro con sé (5,37); solo a Pietro, Giacomo e Giovanni è concesso di vedere Gesù mentre viene trasfigurato (9,2); il discorso escatologico di Gesù è rivolto a loro tre e ad Andrea (13,3). Fino ad ora hanno visto la grandezza divina di Gesù, ora devono stargli accanto nel momento in cui emerge tutta la *debolezza* della sua umanità. Il testo sembra suggerire che, più si hanno responsabilità nella comunità dei discepoli, più bisogna conoscere Gesù nella sua interezza. Solo così lo si può rappresentare adeguatamente.

Gesù manifesta a questi tre discepoli il suo stato d'animo, segno inequivocabile che vuol condividere con loro questo momento. Egli è, in primo luogo, *spaventato*. Il verbo greco che abbiamo tradotto con «spaventarsi» è *ekthambéō*. Si tratta di un verbo composto dalla preposizione *ek* («da») + il verbo *thambéō* (al passivo: «sono colto da timore», «sono sbigottito»). Gesù è spaventato da qualcosa di concreto che si staglia davanti a lui, dalle atroci sofferenze che di lì a poco dovrà subire. Gesù poi è «angosciato», «nervoso» (in greco *adēmonéō*). A questo si aggiunga una tristezza mortale, cioè fino al massimo grado. Colpisce lo stato d'animo di Gesù. Nella sua umanità è *sconvolto* dalla prospettiva della morte in croce ormai vicina. Questo darà maggior valore al suo sì, come vedremo tra poco.

Intanto chiede ai discepoli di vegliare, cioè di stare svegli e di prepararsi ad affrontare adeguatamente quanto di lì a poco *piomberà* su di loro.

¹⁶⁷ R. E. BROWN, *La morte del Messia*, 266, n. 12.

c) *La preghiera di Gesù al Padre (Mc 14,35-36)*

A questo punto Gesù si allontana un poco, si getta a terra e prega (v. 35). Il gesto di cadere a terra può essere visto non tanto come sinonimo di atteggiamento rispettoso e supplicante dinanzi al Padre, quanto piuttosto di un crollo che coinvolge Gesù (cf. Mc 9,20; At 9,4). Egli avverte con tutta la sua umanità la ripugnanza riguardo a quello che di lì a poco accadrà.

In Mt 26,39 si dice invece che Gesù cade con la faccia a terra durante la preghiera; mentre Lc 22,41 lo ritrae in ginocchio nel tempo della sua orazione. Marco sottolinea quindi più degli altri l'estrema difficoltà nella quale si trova Gesù in questo momento. Egli non ha l'atteggiamento dignitoso che ha in Matteo, non ha la compostezza con cui viene dipinto in Luca. In Marco Gesù cade a terra e prega.

La sua preghiera è prolungata e in quest'arco di tempo chiede al Padre che, se possibile – cioè se compatibile con il suo progetto – possa passare da lui quell'ora. Domanda, in altre parole, di essere risparmiato dall'imminente passione e morte.

Gesù chiede questo usando un linguaggio molto familiare: chiama il Padre con il termine *abbà* (v. 36). Nel racconto della preghiera al Getsemani solo in Marco troviamo questo termine sulle labbra di Gesù. Esso esprime l'intimo rapporto tra lui e il Padre (cf. 1,11; 9,7; 12,6). Gesù sente tutto il peso della sua umanità, avverte tutta la repulsione per le sofferenze che dovrà affrontare di lì a poco, sa che il Padre potrebbe risparmiargli questo momento se lo volesse (tutto è possibile a te), ma il profondo amore che nutre per lui lo porta a rendersi disponibile ad accettare la sua volontà, anche se fosse quella di dare la vita per la moltitudine (10,45; 14,24).

d) *Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati (14,37-38)*

Terminata la sua preghiera, Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati. Non riescono a stare svegli e, di conseguenza, non si stanno preparando al dramma che si avvicina.

Gesù rivolge a Pietro un *dolce rimprovero*: «“Non sei stato capace di vegliare una sola ora?”». È interessante notare che Gesù non si indirizza al primo tra i discepoli con il nome di *Pietro* (che indica il suo ruolo all'interno dei Dodici), ma di *Simone*. Sembra quasi cercare la sua vicinanza in questo momento così combattuto. È degno di nota il fatto che Gesù in prima istanza si rivolga al solo Pietro. Nonostante la sua incapacità a vegliare, agli occhi di Gesù resta il più rappresentativo tra i suoi seguaci. Il Signore, quando ha costituito il gruppo dei Dodici, ha dato a questo discepolo una *nuova identità*: Egli è la *roccia* che deve confermare anche agli altri qualora vacillassero (cf. Lc 22,32). Questo dono gli viene confermato anche adesso, non per le sue capacità, ma per la fedeltà del Signore.

Dopo il *rimprovero* rivolto a Pietro, Gesù si rivolge a tutti e tre, invitandoli di nuovo alla vigilanza e, questa volta, all'orazione. Essi devono stare desti e pregare per non entrare in tentazione. Essa consiste (tenendo conto del contesto in cui il brano è collocato) nello scandalo (14,27a.29), nella dispersione (14,27b) e nella fuga (14,50) dinanzi a Gesù che di lì a poco sarà arrestato.

I discepoli devono pregare perché lo spirito è pronto, ma la carne è debole. In altre parole, i discepoli sarebbero anche disposti a dare la vita con Gesù (cf. 10,39a; 14,29.31), tuttavia in loro vi è anche una forte debolezza che rischia di prevalere sul loro *slancio*. Dunque, affinché non venga meno lo spirito di forza, sono esortati alla preghiera.

e) Gesù torna a pregare (14,39)

Gesù torna per la seconda volta a pregare. Ripete le stesse parole della volta precedente: chiede al Padre che gli allontani il calice della passione, allo stesso tempo però si rende disponibile al compimento della sua volontà. È da notare che l'orazione di Gesù inizia a farsi prolungata. Prima ha pregato per un'ora. Adesso vi ritorna una seconda volta.

f) Gesù torna per la seconda volta dai discepoli e li trova addormentati (14,40)

Dopo aver pregato il Padre per la seconda volta, Gesù torna di nuovo da Pietro, Giacomo e Giovanni. Li trova dormienti. I loro occhi si sono fatti *pesanti*. Probabilmente sono stanchi e non riescono nemmeno a tenere gli occhi aperti. La debolezza della carne inizia a farsi sentire e a prevalere sulla loro prontezza di spirito.

Il testo lascia intendere che Gesù dice loro qualcosa. Ma essi non sanno che cosa rispondergli. Il momento che Gesù sta vivendo è troppo grande per loro, va al di là della loro capacità di comprensione.

g) Gesù orientato alla passione, i suoi ancora addormentati (14,41-42)

Anche se non viene detto esplicitamente come in Mt 26,44, Gesù si pone in preghiera per la terza volta. Quando torna, i discepoli sono ancora addormentati! Con autorevolezza li invita a destarsi: «“Basta! È giunta l'ora”». Gesù sa che è giunto il momento di essere consegnato nelle mani dei peccatori. Nell'intimità della preghiera si è adeguato totalmente alla volontà di Dio ed ora è pronto per affrontare la passione.

Chiama a raccolta i discepoli perché lo seguano: «“Alzatevi, andiamo!”». Essi sono chiamati ad andare dietro a lui anche sulla via della croce (cf. 8,34), ma loro invece di pregare hanno dormito...

2.10 Marco 16,1-8

2.10.1 Traduzione del testo

¹Passato il sabato, Maria Maddalena, Maria (madre) di Giacomo e Salome comprarono aromi per andare ad ungerlo. ²Al mattino presto, nel primo (giorno) della settimana, giungono presso il sepolcro, appena sorto il sole. ³E dicevano tra loro: «Chi ci rotolerà via la pietra dalla porta del sepolcro?». ⁴E, alzati gli occhi, vedono che la pietra era stata rotolata via, benché fosse molto grande.

⁵E, entrate nel sepolcro, videro un giovane seduto sulla destra, rivestito di una veste bianca, ed ebbero paura. ⁶Ma egli dice loro: «Non abbiate paura! Cercate Gesù, il Nazareno, il Crocifisso; è risorto, non è qui; ecco il luogo dove lo avevano deposto. ⁷Ma, andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro: “Vi precede in Galilea; là lo vedrete, come vi ha detto”».

⁸E, uscite, fuggirono dal sepolcro, poiché le possedevano un tremore ed uno stupore; e non dissero nulla a nessuno; perché avevano paura.

2.10.2 Passi paralleli

Il racconto del rinvenimento della tomba vuota è narrato, oltre che in Mc 16,1-8, in tutti gli altri vangeli, per la precisione in Mt 28,1-10; Lc 24,1-12; Gv 20,1-10.

a) Matteo (Mt 28,1-10)

Vediamo le caratteristiche proprie di ciascuna narrazione, iniziando da Mt 28,1-10. Secondo Mc 16,1, le donne si recano al sepolcro per ungere il corpo di Gesù. Stando a Matteo, invece, esse vanno semplicemente per vedere il sepolcro (Mt 28,1). In tal modo, questo evangelista mette maggiormente in rilievo che le donne si recano alla tomba di Gesù per l'affetto che nutrono nei suoi confronti. Un indizio a conferma di questa interpretazione potremmo trovarlo nell'episodio in cui viene narrata la sepoltura di Gesù (Mt 27,57-61). Giuseppe d'Arimatea, dopo aver posto il corpo di Gesù nel sepolcro e averlo chiuso con una pietra, se ne va (Mt 27,60). Le donne, invece, hanno un atteggiamento diverso, come si evince da Mt 27,61, che potremmo tradurre così: «Però (in greco: *dé*) Maria Maddalena e l'altra Maria stavano lì, sedute davanti al sepolcro». Dunque l'amore, la “tensione verso” (come segnalato dal verbo *zētēō*, «cercare», di Mt 28,5), sono gli atteggiamenti che permettono alle donne di fare l'esperienza del Risorto nella loro vita.

Un secondo tratto distintivo di Matteo consiste nel segnalare un terremoto e la discesa di un angelo dal cielo, che, rotolata via la pietra dalla tomba, vi si siede sopra (Mt 28,2). Il messaggero celeste che, come prode vittorioso, si colloca sopra la pietra sepolcrale, simboleggia la vittoria di Dio sulla morte, il trionfo della luce sul mondo delle tenebre. La risurrezione, dunque, accade per la potenza di Dio, capace di sconvolgere e annientare anche i lacci degli inferi.

Un'altra caratteristica di Matteo è quella delle guardie poste a custodia del sepolcro (Mt 27,62-66). Esse, alla vista dell'angelo, sono prese da un timore così grande da esserne fortemente sconvolte, fino al punto che diventano come morte (28,4). La paura dei soldati ed il loro cadere tramortiti riflettono il carattere soprannaturale dell'angelo.

Un'ulteriore caratteristica di Matteo è data dalla reazione delle donne, le quali, anziché tacere come in Marco, corrono per trasmettere ai discepoli la felice notizia, con timore e gioia grande (Mt 28,8). L'esultanza che le contraddistingue manifesta la reazione dell'uomo dinanzi alla vittoria del Signore sul regno della morte. Qualcosa di inaudito e stupefacente è accaduto ad opera del Creatore. La creatura non può che tripudiare.

Da ultimo, in Matteo, il Risorto stesso va incontro alle donne che stanno correndo e le conferma nella missione ricevuta dall'angelo (Mt 28,9s).

b) Luca (Lc 24,1-12)

Passiamo ora a vedere cosa distingue la narrazione lucana da quella marcana. Quando le donne entrano nel sepolcro, vedendo che esso è vuoto, restano perplesse (Lc 24,4). Nel mentre, si presentano a loro due uomini in vesti sfolgoranti (Lc 24,4), che più avanti saranno definiti angeli (Lc 24,23). I loro indumenti rimandano inequivocabilmente al mondo di Dio, dal quale provengono. L'evangelista Luca mette in scena due personaggi soprannaturali al fine di accreditare il loro messaggio. Come sappiamo, infatti, nella letteratura biblica, una testimonianza era credibile se avvalorata almeno da due persone (cf. Dt 19,15.17).

Un altro passaggio degno di attenzione è quello nel quale i due personaggi celesti definiscono Gesù come *il Vivente*, che non va cercato tra i morti (Lc 24,5). Egli, infatti, come ogni persona viva, non fa parte del passato, ma abita il presente ed è proiettato verso il futuro. Si tratta di un'espressione che, nell'Antico Testamento, veniva riferita a Dio stesso (cf. Gs 3,10; Gdc 8,19; 1Sam 14,39).

Il terzo Evangelista presenta, riguardo alle donne presso il sepolcro, un dettaglio del tutto assente in Marco. Nel momento in cui i due messi celesti danno l'annuncio della risurrezione, le esortano a ricordare le parole che Gesù aveva rivolto loro in Galilea, quando aveva preannunciato che il Figlio dell'uomo sarebbe stato consegnato nelle mani dei peccatori, per essere crocifisso e poi risorgere al terzo giorno (Lc 24,6s). Le donne si ricordano delle sue parole (Lc 24,8). Ora, dobbiamo notare che gli annunci della morte e risurrezione di Gesù fatti in Galilea erano rivolti ai discepoli (Lc 9,18-22; 9,43b-45). Questo significa che anche esse erano tra i seguaci del Maestro.

In Luca, i discepoli non sono esortati a recarsi in Galilea, come in Marco. Per il terzo evangelista, Gerusalemme è centrale. È da lì che tutto ha avuto inizio, con l'annuncio dell'angelo a Zaccaria (Lc 1,5-25), ed è da quella città che i suoi seguaci verranno inviati in tutto il mondo (Lc 24,47).

Mentre in Marco, la reazione delle donne al messaggio angelico è il silenzio (Mc 16,8), in Luca si comportano diversamente. Ritornate dal sepolcro, annunciano tutte queste cose agli Undici e a quelli che sono con loro (Lc 24,9). Il loro annuncio, però, non viene creduto (Lc 24,11). Il motivo dell'incredulità da parte degli apostoli nasconde un interesse teologico: «la fede nella risurrezione non riposa né su un fatto come la tomba vuota, né su una testimonianza indiretta. La fede nasce dall'incontro che i testimoni ufficiali hanno avuto con il Risorto stesso»¹⁶⁸.

Da ultimo, in Luca abbiamo la segnalazione di Pietro che, corso al sepolcro, vede solo le bende, tornando indietro meravigliato per l'accaduto (Lc 24,12).

c) Giovanni (Gv 20,1-10)

Nel quarto vangelo, a differenza di quanto narrato in Marco, l'unica donna a recarsi al sepolcro è Maria Maddalena¹⁶⁹. Di buon mattino, quando è ancora buio, si reca alla tomba senza un apparente motivo, se non, benché non venga affermato, lo slancio del suo cuore (Gv 20,1).

Un'altra peculiarità di Giovanni è data dalla corsa di Simon Pietro e del discepolo che Gesù amava verso il sepolcro (Gv 20,3). Quest'ultimo corre più veloce di Pietro e giunge per primo

¹⁶⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 1013.

¹⁶⁹ Ma, cf. Gv 20,2: «“Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!”».

alla tomba (Gv 20,4), perché ama di più. Dopo che Pietro è entrato nel sepolcro, vi accede anche il discepolo amato, il quale, viste le bende giacenti ed il sudario avvolto in un luogo a parte, crede (Gv 20,8). L'amore di cui il discepolo amato era abitato ha fatto passare la luce: ha compreso che il Signore ha vinto la morte.

Il vangelo di Giovanni termina con un dettaglio di non facile interpretazione: «Infatti non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti» (Gv 20,9). Probabilmente il testo vuol dire che la fede del discepolo amato, per quanto encomiabile, non è ancora completa. Ha avuto bisogno infatti di vedere, mentre sarebbe bastato credere nelle Scritture (cf. Gv 20,29).

2.10.3 Delimitazione del testo

Vedremo soltanto la relazione del nostro passo con la pericope precedente (Mc 15,42-47). Non consideriamo il brano seguente (16,9-20). La maggior parte degli studiosi ritiene infatti che, benché ispirato, non sia di Marco.

Il brano di cui stiamo per fare l'esegesi si distingue dal precedente (Mc 15,42-47) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: Giuseppe di Arimatea, protagonista del brano relativo alla sepoltura di Gesù, si presenta a Pilato per chiederne il corpo. Il prefetto romano acconsente. Entrambi scompaiono nell'episodio incentrato sulla tomba vuota. Le donne presenti nelle due scene non sono esattamente le stesse: alla sepoltura di Gesù troviamo Maria Maddalena e Maria madre di Ioses. La tomba vuota invece viene rinvenuta da Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e Salome. Da segnalare la *cesura temporale*: il sepolcro vuoto viene rinvenuto il primo giorno dopo il sabato, mentre Gesù viene deposto nel sepolcro la sera del venerdì precedente. Da ultimo, il *tema*: dalla sepoltura di Gesù si passa alla scoperta della tomba priva del suo corpo. Segue l'annuncio del messaggero celeste.

2.10.4 Struttura del brano

Il brano che stiamo meditando può essere diviso in tre parti:

La prima parla della risurrezione di Gesù vista come nuova creazione. Inoltre, narra delle donne che, recatesi al sepolcro, scoprono che la tomba è aperta (Mc 16,1-4).

Nella seconda parte, troviamo le donne che, entrate nel sepolcro, ricevono l'annuncio della risurrezione di Gesù e l'incarico di invitare i discepoli a recarsi in Galilea (Mc 16,5-7).

Nella terza unità, le donne, uscite dal sepolcro, scappano e non dicono niente a nessuno perché impaurite (Mc 16,8).

2.10.5 Spiegazione del brano

a) *La risurrezione come nuova creazione e la scoperta della tomba aperta (Mc 16,1-4)*

Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Salome vengono al sepolcro per ungere Gesù. In tal modo esse mostrano l'affetto che nutrono nei suoi confronti, lo stesso amore che ha dato loro il coraggio di stare i piedi della croce (cf. Mc 15,40), quando tutti i discepoli erano fuggiti. Il loro legame con Gesù, benché grande, è tuttavia privo di speranza. Infatti, se vanno al sepolcro per ungere il corpo del Signore è perché non credono che egli possa vincere la morte.

Esse entrano in azione quando è passato il riposo del sabato. A questa prima indicazione temporale, Marco ne aggiunge una seconda: Di buon mattino, il primo giorno della settimana,

vengono al sepolcro al levare del sole. Ci troviamo dinanzi ad una segnalazione di grande importanza. Essa rimanda infatti al libro della Genesi dove si narra che la luce, prima creatura di Dio, è stata posta in essere dalla parola stessa del Signore nel primo giorno della sua settimana “lavorativa” (cf. Gn 2,2). Così narra il primo libro della Bibbia: Dio disse: «Sia la luce!» E la luce fu. [...]. E fu sera fu mattina: giorno primo (Gn 1,3-5). Il Risorto segna dunque l’inizio di una nuova creazione. L’umanità infatti viene reinnestata nella grazia di Dio, cioè nella comunione con il suo Signore. Quest’intima relazione con Dio sfocia in una vita nuova (cf. Rm 6,4), in un’esistenza luminosa. Così scrive S. Paolo apostolo alla comunità cristiana di Roma: «La notte è avanzata, il giorno è vicino. Perciò gettiamo via le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce» (Rm 13,12).

Mentre sono in cammino verso il sepolcro le donne s’interrogano vicendevolmente su chi toglierà loro la pietra che sta dinanzi alla tomba (Mc 16,3). Mentre discutono su questo, alzano gli occhi e vedono che la pietra è stata rotolata via (Mc 16,4). La cosa è particolarmente sorprendente perché essa era molto grande. In questa notazione del narratore s’intravede già l’azione potente di Dio...

b) Le donne ricevono l’annuncio della risurrezione nel sepolcro (Mc 16,5-7)

Entrate nella tomba, vedono un giovane seduto sulla destra, vestito di una veste bianca. Marco non parla di un angelo (cf. Mt 28,2; Gv 20,12), bensì di un giovane. Certamente non ci troviamo di fronte ad un ragazzo qualsiasi, ma ad un messo celeste. Esso si presenta come un giovane per lasciar intendere che con la risurrezione di Gesù è nata una nuova umanità, redenta dal peccato e vivificata dalla grazia. Si tratta di un messaggio simile a quello veicolato dal primo giorno della settimana. Il fatto poi che il personaggio presente nel sepolcro sia sulla destra è di buon auspicio e lascia intendere che sta per dare un lieto annuncio. Questo giovane sta seduto e ciò indica la sua autorità. Essa gli deriva dall’essere un messaggero venuto dal cielo, come lascia intendere la sua veste bianca. Nell’episodio della Trasfigurazione, in cui Gesù manifesta il fulgore della sua divinità (cf. Lc 9,32), leggiamo: «Fu trasfigurato davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche» (Mc 9,2-3). Quanti hanno già terminato questo pellegrinaggio terreno e stanno davanti all’Agnello (cioè a Gesù morto e risorto) indossano vesti di colore bianco (Ap 6,11; 7,9.13). La visione di questo messaggero celeste suscita nelle donne la paura. È l’atteggiamento tipico dell’uomo di fronte al soprannaturale. La stessa cosa era successa a Pietro, Giacomo e Giovanni sul monte Tabor. La visione dello splendore divino di Gesù ha suscitato in loro spavento (Mc 9,6).

A questo punto, il giovane prende la parola e annuncia che Gesù Nazareno, il crocifisso, è risorto. È interessante notare che anche dopo la risurrezione Gesù venga definito *il crocifisso* (*estaurōménōn*¹⁷⁰). Il testo vuol certamente ricordare al lettore che Gesù, anche dopo la risurrezione, resta colui che ha dato la vita per noi, fino al dono completo di sé. Egli è per sempre colui che ci ha amato senza misura. Particolarmente significativa è anche la forma passiva del verbo *egeirō* («risorgo»). Potremmo tradurre: «è stato risuscitato!». La voce passiva sottintende l’azione del Padre. Gli uomini hanno ucciso Gesù con ingiustizia, il Padre non ha abbandonato il Figlio suo, il giusto. La risurrezione dice al mondo una volta per tutte che il Padre approva tutta l’attività del Figlio e certifica il suo messaggio come veritiero. Il messaggero celeste mostra alle donne il sepolcro vuoto: «Ecco il luogo dove l’avevano posto». Esso costituisce –

¹⁷⁰ In greco abbiamo il perfetto del verbo *staurōō* («crocifiggo»). Il tempo perfetto veicola l’idea di un’azione compiuta nel passato, ma con conseguenze durature anche per l’oggi.

insieme alle apparizioni (cf. 16,9-20) – uno dei due segni in base ai quali si può dedurre che il Signore ha sconfitto la morte una volta per sempre.

Le donne ricevono anche un messaggio da portare ai discepoli e a Pietro: quello di recarsi in Galilea per vedere Gesù risorto e ritrovare la comunione con lui. Pietro è fatto oggetto di una menzione particolare non solo perché è il primo tra i discepoli, ma anche perché, unico tra gli altri, ha rinnegato per ben tre volte di conoscere il Maestro (14,66-72). Anche per lui è l'invito a recarsi in Galilea. Gesù dunque *precede* (cioè cammina davanti a) i suoi discepoli in Galilea. In altre parole, il rapporto Maestro–discepoli è ripristinato nuovamente. Grande è la misericordia del Signore che, dopo la risurrezione, chiama nuovamente al suo seguito proprio coloro che lo hanno abbandonato e rinnegato! Anche il fatto che debbano recarsi in Galilea è di particolare importanza. La Galilea infatti è la regione in cui la relazione tra Gesù ed i suoi discepoli è iniziata. Allo stesso tempo la Galilea è una regione a stretto contatto con i pagani. Andare in Galilea significa allora iniziare di nuovo una relazione di comunione con Gesù e – allo stesso tempo – aprirsi ad una missione di portata universale (cf. Mc 13,10; 14,9).

c) Le donne escono dal sepolcro restando in silenzio (16,8)

A questo punto le donne, uscite dal sepolcro, si danno alla fuga perché afferrate da tremore ed estasi (*eîchen gàr autàs trómos kai ékstasis*). L'esperienza del divino che hanno fatto alla tomba è così forte da sconvolgerle (*trómos*) e da farle uscire di sé (*ékstasis*). In altre parole, escono definitivamente da se stesse e dai loro schemi per entrare in comunione con Dio e con il suo modo di agire nella storia.

A questo punto, anziché correre piene di gioia a dare il lieto annuncio ai seguaci di Gesù, non dicono niente a nessuno perché hanno paura. Questo comportamento lascia un po' sorpresi. Si tratta tuttavia di un atteggiamento per l'immediato, destinato a non durare per sempre. Esso dice che dinanzi alle meraviglie che Dio opera nella storia non si può far altro che restare in silenzio pieni di stupore.