

IL VANGELO DI MATTEO

Terzo intermezzo narrativo

**L'identità rivelata di Gesù: Messia e Figlio di Dio;
stupore e riconoscimenti, incredulità e incomprensioni**

Analisi e commento ai capp. 14-17

Seconda Parte (Cap. 15)

ANALISI E COMMENTO

AL CAP. 15

(Parte Seconda)

**Gesù abbandona Israele per la sua chiusura
e si apre al mondo pagano.
Ricomprensione della sua missione
in termini universalistici:
unico criterio di salvezza è la fede**

Introduzione

Il contesto entro cui si muoveva il cap.14 era quello familiare dei discepoli e delle folle, che avevano deciso di seguire Gesù, ponendosi al suo servizio¹ (ἠκολούθησαν, *ekolútesan*). Gesù, dunque, si trovava tra amici. Non vi è, infatti, in questo capitolo nessuna diatriba, nessuna polemica, ma solo un problema di fede circa la figliolanza divina del Risorto e della sua stessa divinità. Un capitolo che evidenziava la difficoltà del passaggio da un Gesù storico, tangibile nella sua umanità, ad un Gesù risorto e divinizzato, raggiungibile solo attraverso la nuova fede, osteggiata sia dal mondo giudaico, con il quale la comunità matteana era in una fase di aperta rottura e, quindi, di forte polemica; sia con il mondo pagano². Un passaggio che la comunità di Matteo ha saputo fare non senza fatica (14,33-34a), lasciandosi comunque alle spalle sempre dei dubbi e delle incertezze, forse mai vinti. Ne dà testimonianza la chiusura stessa del vangelo matteano: “Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; questi però dubitavano” (28,17). È questo il commento dell’evangelista, che descrive probabilmente l’atteggiamento della sua comunità, che riconosce in quel suo prostrarsi adorante la divinità del Risorto, ma nel suo cuore dimora sempre il dubbio.

Il cap.15, ora, ci colloca in un contesto completamente diverso e decisamente più difficile, in cui Gesù è costretto a ripensare al senso della sua missione, così come ha dovuto operare, nel cap.13, una scelta discriminante nei confronti delle folle, parlando ad esse in parabole. Veniva in tal modo criptato, attraverso il linguaggio della metafora e dei simboli, il messaggio della salvezza in esse contenuto, mentre, a parte, le spiegava ai propri discepoli. Già qui si preannunciava, anche se non in modo esplicito, una discriminazione basata sulla fede dell’ascoltatore di Gesù e della sua disponibilità ad accogliere in sé la sua parola. I due capitoli (13 e 15) sono in qualche modo legati tra loro da una comune lamentela: là in 13,15 Gesù si lamentava per la durezza e la cecità invincibili del suo popolo, refrattario ad ogni tentativo di salvezza; qui in 15,8-9 per l’ipocrisia di un culto che non trova rispondenza nella vita, ma è legato ad una Tradizione che di fatto soffoca la verità della Torah. Questa difficoltà che Gesù trova nel comunicare con il mondo giudaico, con il suo mondo, viene evidenziata dall’evangelista nella diatriba sulla purità e che mette in rilievo la

¹Cfr. nota 34 del commento al cap.14

²Cfr. “La comunità matteana” nella Parte Introduttiva della presente opera.

grande distanza che separa Gesù dal modo di intendere la volontà di Dio dei giudei. Sarà proprio questa durezza di cuore e questa chiusura ermetica, che rende impermeabile il cuore e la mente del suo popolo, che spingono Gesù a lasciarlo al suo destino (15,14a.21a) e a rivolgere il suo annuncio di salvezza ai popoli pagani (15,21). Sarà proprio qui, nell'incontro con la cananea, che Gesù ripenserà al senso della sua missione, dandole un respiro universale legato alla fede in lui e non più all'appartenenza al popolo eletto (15,24.28). Egli pertanto ritornerà sui suoi passi (15,29a) nuovamente in Galilea, dove si ripeterà il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, ma questa volta il segno assumerà, come vedremo, dei connotati universalistici. La fede, pertanto, risulterà essere il parametro fondamentale con cui Gesù misurerà i suoi seguaci. Non a caso, infatti, il cap.16 si apre con un rimprovero ai discepoli per la loro inintelligenza, per la pochezza della loro fede (16,8-11). Una sferzata necessaria per aprirli alla comprensione delle realtà divine che si celavano nella sua persona e che appariranno manifeste nella confessione di Pietro in 16,16, la cui intuizione è svincolata dalla carne e dal sangue e legata, invece, ad una comprensione di fede; una sferzata resa ancor più necessaria per far loro accettare un messianismo di sofferenza e di morte (16,21). Da questo momento tutto si muoverà sul filo della fede.

La struttura del cap.15 è scandita in tre grandi racconti, giustapposti l'uno accanto all'altro e imbastiti tra loro da tre versetti redazionali (vv.21; 29a; 39) e un sommario di guarigioni (vv.29b-31), la cui finalità è quella di creare una continuità logico-narrativa all'interno dello stesso capitolo. L'unità di fondo è data da un sottile filo conduttore: portare la comunità matteana, composta da giudeocristiani ancora vincolati alla Legge mosaica, ad aprirsi in modo accogliente al mondo dei pagani. Per questo si dovevano vincere le forti resistenze in tema di purità rituale. Accostare e frequentare un pagano, infatti, rendeva impuro l'ebreo, che doveva sottoporsi ad un rituale di purificazione. Pertanto la finalità del cap.15 è quadruplici: **a)** demolire la barriera della purità mosaica (vv.1-20); **b)** assumere come unico criterio di appartenenza alla nuova comunità messianica la fede (vv.21-28), **c)** che porta anche i pagani a riconoscere Gesù come vero Dio, unendosi in tal modo nell'unica fede agli ebrei convertiti (vv. 29-31), **d)** così che tutti possano ritrovarsi all'unica mensa dell'unico pane, senza distinzioni e senza timori (vv.32-38).

La struttura:

- A) vv.1-20:** la diatriba sulla purità. Due modi contrapposti di intendere la Torah: l'uno è legato alla lettera e alla Tradizione dei Padri; l'altro si radica nella sincerità del cuore, da cui emerge la verità dell'uomo e degli intenti di Dio. La purità, quindi, non è più legata alla Legge mosaica, ma è insita nel cuore stesso dell'uomo;
- B) v.21** è redazionale di tipo spaziale, finalizzato a transitare il lettore da un'unità narrativa ad un'altra, creando una continuità narrativa;
- C) vv.22-28:** Gesù è in terra pagana (Tiro e Sidone) dove guarisce la figlia della donna cananea. Gesù scopre il senso universale della sua missione, che ha come unico fondamento la fede e non più l'appartenenza ad un popolo;
- D) v.29a:** redazionale di tipo spaziale (v. punto **B**);
- E) vv.29b-31:** sommario di guarigioni in cui Gesù si rivela ed è percepito come l'inviato di Dio e fonte di salvezza anche da parte dei pagani;
- F) vv.32-38:** seconda moltiplicazione dei pani e dei pesci in cui appare la dimensione universalistica della salvezza, aperta a tutti i popoli e, quindi, anche al mondo pagano;
- G) v.39:** redazionale di tipo spaziale (v. punto **B**). Chiude il cap.15 e traghetta il lettore

al capitolo successivo.

Commento al cap. 15

vv.1-20: La struttura di questa pericope benché si presenti molto articolata, tuttavia possiede una sua solidità e una sua coerenza interna date sia dall'unicità tematica (la purità), sia dall'inclusione che, delimitando l'ampia pericope, ne dà il là: il lavarsi le mani, ripetuto nei vv. 2 e 20. Essa può essere divisa in due parti, ciascuna delle quali è a sua volta suddivisa. La complessa articolazione della struttura lascia trasparire tutta la difficoltà del credere al nuovo annuncio di Gesù e la dura opposizione alla sua azione di rinnovamento religioso:

- A) **Prima parte (vv.1-9):** dal confronto tra la Tradizione e la Torah scaturisce un giudizio³ contro il modo di intendere e di vivere la Torah, sostituita di fatto dalla Tradizione dei Padri:
- a) **L'atto di accusa:** l'osservanza della Tradizione dei Padri⁴ è causa della trasgressione della Torah (v.3). In altre parole, l'uomo si sostituisce a Dio (v.9).
 - b) **La fattispecie:** la Torah ordina di onorare i genitori, ma la Tradizione, seguendo elaborazioni proprie, annulla il comandamento di Dio (vv.4-6);
 - c) **La sentenza:** la Tradizione dei Padri ha svuotato di ogni contenuto il vero culto a Dio, allontanando il cuore del popolo da Dio stesso e di fatto sostituendosi a Dio (vv.8-9).
- B) **Seconda parte (vv. 10-20):** Gesù reinterpreta il concetto di purità, sradicandolo dai ristretti confini della lettera per riconsegnarlo alla verità dello spirito. Da qui deve ripartire il vero culto a Dio e la ricostruzione del rapporto dell'uomo con Dio:
- a) **La formulazione della nuova tesi:** la vera contaminazione dell'uomo non proviene dall'esterno, ma dal suo interno (vv.10-11).

3 I vv.1-9 riflettono lo schema delle dispute proprie delle scuole rabbiniche, in cui la domanda (v.2) viene controbattuta con un'altra domanda (v.3); vengono poi fatte seguire le argomentazioni (vv.4-6) ed infine viene portata la prova scritturistica (vv.7-9). In tal senso cfr. A. Poppi, *I Quattro Vangeli*, commento esegetico; e R. Fabris, *Matteo*, *opp. cit.* – Tuttavia, la struttura della disputa, qui, ricalca anche lo schema processuale, a cui Matteo forse stava pensando per regolare i conti con quella parte della sua comunità, tutta di estrazione giudaica, che ancora era strettamente osservante della Legge mosaica e che mal si adattava alla nuova dottrina. La sentenza finale (vv.8-9) costituiva, quindi, un solido punto di riferimento per l'intera comunità, che in tal modo veniva spinta a conformarsi alle nuove direttive impartite da Gesù, per non cadere nella sentenza di condanna. – Cfr. la voce "Legge" in *Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia*, *op. cit.*

4 La Tradizione dei Padri o degli Antichi è l'altro nome della Torah orale (*Torah She'bal Peh*, lett. Insegnamento che è sulle labbra) ed è l'altra faccia della Torah Scritta (*Torah She'be ktav*, l'insegnamento che è scritto). La Torah orale è il frutto della corrente darasica (ebr. *derash/darash*: cercare, investigare, interpretare), la cui finalità era quella di interpretare correttamente la Torah Scritta, i cui comandi non sempre erano espressi in termini immediatamente comprensibili e attuabili. E poiché la Torah orale è interpretazione di quella Scritta, essa ha il medesimo valore vincolante. Questo movimento interpretativo dette origine ad una profonda comprensione della Torah Scritta, ma nel contempo fu fonte di una produzione giuridica enorme e ingestibile, che fu sempre rigorosamente trasmessa per via orale al fine di evitare una indebita concorrenza con la Torah Scritta. Sarà soltanto nel II sec. d.C., al fine di evitare la dispersione di un grande patrimonio culturale e religioso, che si sentì il bisogno di porlo per iscritto. Nacque in tal modo la *Mishnah*, dal verbo ebraico *shanah*, ripetere, cioè insegnare e apprendere attraverso la ripetizione. Su questo testo sorsero ulteriori interpretazioni e riflessioni che andarono a formare la *ghemarah*, dal verbo *gamar*, che significa completare. La *Ghemarah*, infatti, va a completare, perfezionandola, la *Mishnah*. Sarà l'insieme della *Mishnah* e della *Ghemarah* che daranno origine tra il 400 e il 600 d.C. al Talmud, termine derivante dal verbo ebraico *lamad*, che significa studiare. Il Talmud, quindi, potremmo definirlo come studio, insegnamento, dottrina, attività comunque distinta dalla prassi, ma finalizzata a questa. Cfr. A.R. Carmona, *La religione ebraica – Storia e teologia*, *op. cit.*

- b) **Le reazioni:** i giudei si scandalizzano e i discepoli non comprendono (vv.12 e 15);
- c) **Le controreazioni di Gesù:** accuse di cecità verso i Farisei e loro esclusione dalla salvezza (vv.13-14); accusa di inintelligenza verso i discepoli (v.16);
- d) **La spiegazione della tesi:** ciò che entra nell'uomo va a finire nella fogna; ciò che esce dall'uomo, nascendo dalla verità profonda del suo cuore, determina il suo proprio essere nei confronti di Dio, di se stesso e degli altri (vv.17-20). In altri termini, la vera sorgente della contaminazione dell'uomo è l'uomo stesso.

Il v.1 si apre con un avverbio di tempo “Allora” (Τότε, *tóte*), di provenienza redazionale, finalizzato a creare una sorta di continuità narrativa con il capitolo precedente. Molto significativo, invece, è l'apparire sulla scena di Scribi e Farisei provenienti da Gerusalemme sulla bocca dei quali viene posta, contro Gesù, l'accusa di violazione della Tradizione degli Antichi. Gesù, infatti, in quel frangente si trovava, insieme ai suoi discepoli, nei pressi di Genesaret (v.14,34), cittadina sulle sponde del lago Tiberiade, che da Gerusalemme dista in linea d'aria circa 127 Km. Il richiamo agli Scribi e ai Farisei, storici avversari di Gesù, in apertura del capitolo, con la sottolineatura che essi provenivano da Gerusalemme, per porre nei confronti di Gesù un atto di grave accusa di violazione della Tradizione, ci riporta nel contesto della passione e morte di Gesù, precedute da un sommario processo⁵. Gerusalemme, infatti, è la città che Matteo accusa di uccidere i profeti e gli inviati di Dio, una città ribelle e per questo votata alla distruzione (Mt 23,37); ma è anche la città dove si compirà il mistero della salvezza attraverso la passione, la morte e la risurrezione. Un richiamo questo che trova il suo parallelo corrispondente nell'apertura del precedente cap.14, dove improvvisamente appariva sulla scena la minacciosa figura di Erode Antipa, legato anche lui al processo contro Gesù e alla sua passione e morte⁶ (Lc 23,6-11). L'autore lentamente, quasi di soppiatto, introduce il suo lettore al dramma del Golgota, che dal cap.16 sarà preannunciato apertamente per ben tre volte (16,21; 17,22-23; 20,18-19) e che creerà scandalo e incomprensioni tra i discepoli (16,22).

I vv.2-3 impostano i termini della diatriba che occuperà poi i restanti diciassette versetti della pericope (vv.1-20). Si tratta di un confronto e di una contrapposizione di due diversi modi di vedere e di intendere il vivere religioso del pio ebreo, ma che nel contempo denuncia tutta la mistificazione creata intorno alla Torah da parte del giudaismo (v.6). Due sono i termini di confronto: la Tradizione degli Antichi⁷ (v.2) e il comandamento di Dio (v.3), cioè la Torah, che era ritenuta espressione diretta della volontà di Dio, l'insegnamento⁸ che Jhwh aveva impartito al suo popolo dal monte Sinai (Es 20,1-18). Benché qui Matteo sottolinei polemicamente il confronto tra Tradizione e Torah, in realtà nel contesto culturale e religioso ebraico non solo la prima è conseguente e dipendente dalla seconda, in quanto ne è uno studio e un commento, ma è altresì necessaria perché la Torah venga compresa e vissuta correttamente⁹. Tuttavia l'abbondante proliferazione di studi e di

5 Cfr. O. da Spinetoli, Matteo, *op. cit.*

6 Cfr. il commento al cap.14, vv.1 e 15 nella presente opera.

7 Per una maggiore e più dettagliata spiegazione su Torah e Tradizione cfr. la nota 88 nel commento ai capp. 11-12 della presente opera.

8 Il termine Torah, impropriamente tradotto con Legge, in realtà significa insegnamento e sembra avere la sua radice in “yārāh” che significa insegnare, istruire ed è tipico della catechesi sapienziale, che presuppone un rapporto tra chi insegna con autorità e chi ascolta in modo accogliente e sottomesso, pronto a lasciarsi istruire. Tale rapporto crea un atteggiamento di attesa e di fede. È importante comprendere questo comportamento che sottende il rapporto tra maestro e discepolo, tra Jhwh e il suo popolo. La Torah, quindi, è l'ammaestramento divino che insegna e indica al popolo la via per raggiungere Dio e rimanere in Lui (Dt 32,47a) e che crea una forte solidarietà tra Dio e Israele (Es 19,5-6).

9 A titolo esemplificativo, in Es 20,10 e 31,15; in Lv 23,3 e in Dt 5,14 si fa espresso divieto di lavorare di sabato, ma non si dice che cosa si intende per lavoro e per lavorare. Senza tale precisazione non è possibile osservare la volontà divina espressa nella Torah. Sarà, quindi, compito dei dottori della Legge formulare un meticoloso studio casistico che definisce ciò che è e non è lavoro nei concreti casi del vivere quotidiano.

interpretazioni da parte dei dottori della Legge, nonché le continue rielaborazioni e adattamenti alle esigenze del vivere quotidiano, avevano prodotto un ammasso enorme e incontrollabile di interpretazioni, tramandate oralmente e tali da far scomparire di fatto il messaggio originario contenuto nella Torah, così che Gesù, riportando le parole di Is 29,13b, accuserà le autorità religiose di insegnare precetti che sono in realtà soltanto dottrine formulate dagli uomini e che proprio per la loro enorme quantità e farraginosità andavano a collidere spesso con quella Torah che, invece, dovevano tutelare e rendere accessibile a tutti. Un peso enorme di precetti, divenuti ormai ingestibili e che andavano a gravare sulla vita dei pii ebrei, rendendola pressoché invivibile. Un'accusa in tal senso verrà mossa dallo stesso Matteo in 23,4.

Il v.2 introduce direttamente l'atto di accusa nei confronti di Gesù: "Per che cosa i tuoi discepoli trasgrediscono la Tradizione degli Antichi? Infatti non si lavano le mani quando mangiano il pane". Il versetto è scandito in due parti: la prima formula l'accusa in senso generale, la violazione della Tradizione dei Padri, che era vincolante alla pari della Torah; la seconda, introdotta da un γάρ (*gâr*, infatti) dichiarativo, è la fattispecie e specifica in che cosa consista la violazione. Si tratta di un semplice caso, ma il tema qui dibattuto è molto più ampio e profondo e riguarda il rapporto che intercorre tra la Torah e la Tradizione dei Padri e, quindi, la prevaricazione che quest'ultima ha operato nei confronti della Torah stessa (v.5b). In altri termini qui viene messo in discussione il sistema dottrinale posto a fondamento della religiosità propria del giudaismo e, di conseguenza, va ad intaccare la stessa vita sociale e religiosa in Israele. La questione, quindi, non è di poco conto e, di conseguenza, l'insegnamento qui impartito è paradigmatico, cioè indica il modo di porsi nei confronti sia della Torah che della Tradizione orale, svelando tutta la fragilità di quest'ultima. La diatriba, dunque, possiede in se stessa una potente forza scalzante e sovversiva.

La questione posta dai Farisei trovava la sua origine in Es 30,18-21 ed era una prescrizione riferita inizialmente ai soli sacerdoti ed aveva una valenza di mera purità rituale: <<Farai una conca di rame con il piedistallo di rame, per le abluzioni; la collocherai tra la tenda del convegno e l'altare e vi metterai acqua. Aronne e i suoi figli vi attingeranno per lavarsi le mani e i piedi. Quando entreranno nella tenda del convegno, faranno un'abluzione con l'acqua, perché non muoiano; così quando si avvicineranno all'altare per officiare, per bruciare un'offerta da consumare con il fuoco in onore del Signore, si laveranno le mani e i piedi e non moriranno. E' una prescrizione rituale perenne per lui e per i suoi discendenti, in tutte le loro generazioni>>". Nel tempo questa norma venne estesa all'intero Israele, in quanto tutto il popolo era considerato proprietà di Dio, un regno di sacerdoti e una nazione santa (Es 19,5-6); un popolo santificato da una elezione divina e per questo doveva comportarsi santamente (Lv 19,2; 20,26) e seguire egli stesso delle regole di purità rituale¹⁰, poiché tutto il vivere dell'ebreo era una sorta di celebrazione liturgica e culturale¹¹, che aveva il suo punto forte nell'assunzione del cibo¹².

10 Cfr. A. Poppi, I Quattro Vangeli, commento sinottico, *op. cit.*

11 Paolo stesso, rivolgendosi ai Romani, ricorda loro il sacerdozio proprio di ogni credente, chiamato ad offrire il proprio corpo e con esso le realtà materiali, in cui vive, quale sacrificio vivente, santo e gradito a Dio. Questo, egli affermerà, è il vostro culto spirituale (Rm 12,1); mentre, rivolto ai Corinti, li sollecita: "Sia dunque che mangiate sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio" (1Cor 10,31). Tutta la vita del credente, dunque, per Paolo era una vita rivolta al Signore, a Lui consacrata in una sorta di celebrazione liturgica e culturale permanente: "Chi si preoccupa del giorno, se ne preoccupa per il Signore; chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio; anche chi non mangia, se ne astiene per il Signore e rende grazie a Dio. Nessuno di noi, infatti, vive per se stesso e nessuno muore per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore" (Rm 14,6-8).

12 In particolar modo a partire dalla distruzione del Tempio (70 d.C.), molte prescrizioni riferite alla ritualità culturale vennero trasferite al banchetto familiare, che in qualche modo sostituiva l'altare e il culto. Pertanto, prima di mangiare ci si lavava le mani, recitando una preghiera di benedizione. Non soltanto, quindi, per motivi igienici, ma prevalentemente per questioni rituali e sacrali (Mc7,3-4). Il pasto cominciava con una preghiera di benedizione sul pane. Seguiva, quindi, la preghiera della mensa vera e propria in ottemperanza a Dt 8,10: "Mangerai dunque a sazietà e benedirai il Signore Dio tuo a causa del paese fertile che ti avrà dato". In particolar modo si lodava Dio come colui che

Il **v.3**, secondo le logiche della diatriba scolastica rabbinica (v. nota 3), enuncia il contraddittorio di Gesù, entrando in tal modo nel vivo della questione. Non si parla più qui di purità rituale, ma la questione viene abilmente spostata da Matteo sul confronto tra la Tradizione dei Padri e la Torah¹³, mettendo in evidenza il tradimento operato dalla prima sulla seconda: “Per che cosa anche voi trasgredite il comandamento di Dio a motivo della vostra tradizione?”. Questa denuncia costituisce un atto di accusa molto subdolo, poiché tende ad inficiare, togliendole ogni credibilità, la Tradizione dei Padri, su cui si reggeva tutto l’impianto sociale e religioso del giudaismo. Si noti come questa accusa, violazione della Torah causata dalla Tradizione, viene formulata in termini assoluti e non circostanziati. Il violare anche un solo comandamento, infatti, significava violare l’intera Torah, per un principio di unità e inscindibilità della volontà divina¹⁴. In tal senso Giacomo ricorda che “[...] chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della legge” (Gc 2,10-11). Similmente Paolo in Gal 3,10, richiamandosi a sua volta a Dt 27,26, ricorda agli sprovvoluti Galati che “Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle”; così, similmente, in Gal 5,3: “E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge”. Non vi sono inoltre per l’ebreo comandamenti più importanti o meno importanti, ma tutti sono posti parimenti sullo stesso piano poiché tutti sono espressioni univoca dell’unica volontà divina. Tutti, quindi, vanno parimenti eseguiti scrupolosamente¹⁵. Tutto ciò lascia intendere come lo scontro tra Gesù e i Farisei non è una semplice disquisizione sul lavarsi o meno le mani prima di prendere il cibo; oppure onorare o meno il padre e la madre, ma è l’intero sistema religioso e sociale giudaico che viene posto sotto accusa. Quanto viene qui detto rappresenta, di fatto, un pericoloso atto sovversivo che va a colpire nel cuore lo stesso Giudaismo. Da qui, tutta l’importanza di questa lunga pericope.

vv.4-6 se i vv.1-2 introducevano un confronto tra Tradizione orale e Torah in senso generale, lasciando in tal modo intendere che in discussione c’erano due sistemi di comportamento religioso a confronto, due modi di approcciarsi a Dio, che avevano due fonti diverse, anche se solo apparentemente coincidenti: l’uno proveniente da Dio (Torah), l’altro, considerato parte integrante della Torah e parimenti vincolante, costruito dagli uomini, qui, nei vv.4-6, si ha la fattispecie del contendere, tenendo comunque presente che la questione di fondo, come si è detto sopra, è ben più ampia e trascende la fattispecie stessa.

Ciò a cui Gesù fa qui riferimento è una norma che, in base ad una distorta interpretazione di Nm 30,3¹⁶, stabiliva l’obbligo di donazione di un bene, su cui si era pronunciata una formula di

nutre il mondo; lo si ringraziava per la terra, in cui ha introdotto il suo popolo, liberandolo dalla schiavitù dell’Egitto e poi per l’Alleanza e la Torah. Seguiva, ancora, una preghiera perché Dio usasse misericordia a Gerusalemme e alla casa di Davide. Infine, si lodava Dio come colui che è buono e fa il bene e sui cui benefici Israele può sempre contare. La preghiera della mensa, quindi, va ben al di là di una semplice preghiera di circostanza e crea un clima di culto, in cui il pasto si trasforma in un rito sacro, in una vera e propria liturgia di lode e di ringraziamento. – Questa nota è stata liberamente tratta da Gunter Stemberger, *La religione ebraica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1998; pag 27. -

13 Per l’ebraismo i comandamenti costituiscono l’essenza della Torah e senza comandamenti non può esserci Torah. Si viene a creare in tal modo una sorta di identificazione tra comandamento e Torah. Pertanto quando il Gesù matteoano parla di comandamento di Dio non pensa ad un comandamento in particolare, bensì alla Torah. Infatti, al v.6 il comandamento di Dio diventa “la parola di Dio”. il confronto, quindi, si pone tra Tradizione orale e Torah Scritta.

14 Cfr. A. R. Carmon, *La religione ebraica, Storia e Teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005 – pag.367

15 Cfr. Gunter Stemberger, *La religione ebraica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1998 – pag.57

16 Testo di Nm 30,2-3: “Mosè disse ai capi delle tribù degli Israeliti: <<Questo il Signore ha ordinato: Quando uno avrà fatto un voto al Signore o si sarà obbligato con giuramento ad una astensione, non violi la sua parola, ma dia esecuzione a quanto ha promesso con la bocca>>. È evidente che se l’interpretazione della Parola di Dio è tale da violare se stessa o la dignità dell’uomo, questa interpretazione non può che essere sbagliata. Ma probabilmente gli interessi della classe sacerdotale e delle attività che si muovevano attorno al Tempio, a favore dei quali era stata

giuramento (*korbàn*); un voto che impegnava il proprietario a lasciare quel bene in favore del Tempio, delle sue attività e del mantenimento dei sacerdoti. Quel bene, pertanto, veniva sottratto all'uso profano in quanto considerato offerta consacrata¹⁷ e, quindi, riservata a Dio. Di conseguenza ai figli non era concesso di soccorrere i genitori nelle loro necessità con quei beni, resi sacri al Signore da un voto. In realtà quei beni non venivano consegnati subito ai sacerdoti, ma erano trattenuti presso il proprietario, che ne beneficiava come una sorta di usufrutto, tutto a proprio vantaggio¹⁸. Si trattava, quindi, di una sorta di lascito “*a babbo morto*”. La pratica doveva essere diffusa e probabilmente molto sentita all'interno della stessa comunità matteana, se alla questione l'autore dedica ben venti versetti. Questo *escamotage*, infatti, distorceva in modo scandaloso il comando di Jhwh (Es 20,12; Dt 5,6), poiché bastava dire che quei beni erano *korbàn*, perché i figli fossero esentati dal soccorrere i genitori. La violazione del comandamento era, dunque, vergognosamente palese e inaccettabile. Ma questa era la Tradizione, nata per essere interprete della Torah e consentirne la corretta applicazione nella vita, in realtà la tradiva. Una “Torah Scritta” ormai seppellita sotto una montagna incredibilmente enorme di precetti interpretativi, che Matteo definisce come pesanti fardelli (23,4a) e tali da far perdere il diretto contatto con la fonte originaria, oggetto dell'interpretazione. Per questo Gesù affermerà: “avete annullato la parola di Dio per mezzo della vostra tradizione” (v.6b). Questa battuta finale, che chiude la prima parte della diatriba, precludendo ai vv.7-9 e costituendone una sorta di giustificazione, è di fatto una sentenza inappellabile, carica di polemica, e formula un atto di accusa molto pesante. Infatti, quei “avete annullato” e “la vostra tradizione” dicono non solo tutto il distacco e l'estraneità che intercorrono tra le due posizioni, ormai insanabilmente contrapposte, quella del Gesù matteano e quella del giudaismo, che rispecchiano la situazione di rottura tra i primi nuclei delle comunità credenti e la sinagoga, ma minano l'intera struttura della Tradizione degli Antichi (Torah orale), intaccandone la validità. Essa, infatti, nata per rendere accessibile la “Torah Scritta” al vivere pratico quotidiano, in realtà si è rivelata contro questa. Il confronto, in ultima analisi, è tra il potere di Dio (Torah scritta) e quello degli uomini (Torah orale). Gesù è venuto per ristabilire il primo sul secondo.

Con il v.6b Matteo chiude la diatriba emettendo un giudizio di condanna e, di fatto, invalidando la Torah orale, poiché questa, con la sua farraginosità giuridica e interpretativa si era persa in vani ragionamenti umani, contrapponendosi paradossalmente a quel Dio, che diceva di voler servire. Gesù, invece, apparirà come l'interprete autentico della volontà di Dio (5,27-48), alla quale è venuto a dare pieno compimento (5,17). La contrapposizione tra i due modi di intendere la Torah apparirà esplosivamente evidente nel cap. 23. Gesù cercherà di far comprendere come la Legge è in funzione dell'uomo e finalizzata a salvaguardarne la dignità (Mc 2,27), favorendone la crescita sia spirituale che morale. Là dove una qualsiasi interpretazione della Parola di Dio porti a violare la dignità dell'uomo o a creargli degli impedimenti al suo sviluppo spirituale e alla sua crescita morale, perde ogni sua intrinseca autorità e, di conseguenza, ogni suo potere vincolante.

vv.7-9: Se i vv.4-6 sono di fatto un giudizio con sentenza finale, i versetti in esame formano la prova scritturistica, a cui Matteo ricorre per dare forza e validità alla sentenza stessa, ma nel contempo per indicare come questi Farisei e Scribi siano i degni eredi dei loro padri. Un concetto questo che l'autore riprenderà in 23,29-31.

formulata la norma, avevano prevalso sulla sensibilità morale e umana della Tradizione stessa. Ciò denota quanto ormai i dottori della Legge e le autorità religiose in genere fossero lontani dal senso originale della Torah e avessero imboccato una strada aberrante. Una Tradizione che Gesù tacerà, citando Is 29,13b, di dottrine di uomini, svuotate, quindi, di ogni senso religioso e di ogni autorità divina.

17 Marco, da cui è ripresa questa diatriba, definisce questa offerta giurata come *korbàn*. Il termine deriva dalla radice ebraica *qrb*, che significa avvicinare, accostare a Dio. Tale termine veniva applicato dai libri del Levitico, Numeri ed Ezechiele non solo a tutti i sacrifici, ma anche alle offerte non propriamente sacrificali, quali i materiali destinati al santuario. Il termine nel Giudaismo posteriore acquisirà il significato di “consacrazione”. Cfr. R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, pagg. 405-406, op. cit.

18 Cfr. A. Poppi, *I Quattro Vangeli*, commento esegetico, pag. 169, op. cit.

Il v.7 si apre con un'espressione caratteristica di Matteo: "Ipocriti"¹⁹; un termine che in greco indica colui che sostiene una parte, fingendola o interpretandola; uno che recita e simula un comportamento. È, dunque, una parola che si aggancia al mondo del teatro e della recitazione, dove l'attore si mette una maschera fingendo ciò che in realtà non è. Ma il termine greco (ὕποκριται, *ipokritaí*, ipocriti) ha la sua origine nel verbo ὑποκρίνω (*ipocríno*), il cui primo significato è sottoporre a giudizio²⁰. Il termine, infatti, viene utilizzato sempre in un contesto di forte polemica, che spesso implica in sé un giudizio sulla persona chiamata in causa, come nel nostro caso. I vv 3-6, infatti, costituiscono una sorta di processo che Matteo sta instaurando contro il mondo giudaico e il suo modo di intendere il rapporto con Dio: c'è, infatti, un'accusa (v.3); una fattispecie (vv.4-6a); c'è una sentenza finale (v.6b). Quel "ipocriti", quindi, da un lato rafforza l'accusa, riconducendola ad un comportamento ambiguo e subdolo, mosso da meri interessi economici della classe sacerdotale; dall'altro definisce lo stato di giudizio a cui è sottoposto il mondo giudaico nella persona di Gesù. Infatti, il comportamento degli Scribi e dei Farisei viene stigmatizzato con una citazione scritturistica presa dal primo Isaia, che esprime il giudizio divino posto su di un popolo infedele.

I vv.8-9, riportando Is 29,13, denunciano i veri motivi che sottendono il travisamento della "Torah Scritta" da parte della Tradizione degli Antichi (Torah orale): l'infedeltà del popolo, che si radica nella profondità del cuore. Una denuncia questa che sottolinea la grave perversione religiosa e morale a cui era giunto Israele, tutto legato ad un rispetto formale della Legge, fondato sull'esecuzione materiale del precetto, spesso distorto e tradito per adattarlo a interessi che nulla avevano a che fare con Dio (15,4-6; 23,16-19), riducendo la Legge ad un accumulo enorme di precetti, che schiavizzavano l'uomo sotto pesi insopportabili (23,4) e che costringevano gli stessi interpreti a capziose elucubrazioni o ad eccezioni per evitare di rimanere essi stessi impigliati in quella fitta rete precettistica che avevano creata²¹. Tutto questo (Torah orale o Tradizione degli Antichi) era nato, da un lato, per tutelare la Torah Scritta da violazioni anche involontarie; dall'altro, per renderla eseguibile nella concretezza della quotidianità della vita, che richiedeva continui adattamenti e, di conseguenza, continue produzioni di precetti finché questi la offuscarono e ne presero il sopravvento. Tutto era rigorosamente scandito da precetti, tutto era incentrato sulla loro corretta esecuzione, tutto era ritualizzato²². In questo sistema legalistico non c'era più spazio per un rapporto sincero con Dio, un rapporto che nascesse dal cuore, violentato e inaridito da una precettistica che spingeva ad apparire e non ad essere (23,5-7). Un esempio in tal senso ce lo offre Luca nel suo racconto dei due uomini saliti al tempio: il fariseo si pone davanti a Dio e sciorina tutta la sua ligia osservanza precettistica, che lo fa sentire bravo, anzi il più bravo di tutti gli altri uomini, da lui disprezzati per la loro condotta di vita. Nessun pentimento per le sue fragilità, che neppure vede, nessuna conversione, dunque, di conseguenza nessun perdono da parte di Dio. Un racconto che rispecchia molto la mentalità di un formalismo religioso dominante presso certe categorie di pii ebrei di quel tempo. Il racconto del fico inaridito²³ è la metafora di un popolo tutto dedito all'esecuzione dei precetti e alla continua celebrazione di culti e di festività, ma a cui non corrispondeva un adeguato tenore di vita. Un fico dal fogliame lussureggiante, ma privo di frutti.

In questo contesto il Gesù matteo pronuncia la motivazione della sua sentenza (v.6b), dando in tal modo spiegazione anche del perché si è arrivati ad annullare un comandamento divino per mezzo

19 Il termine ricorre diciassette volte in tutto il N.T. di cui tredici soltanto in Matteo. Gli altri quattro sono distribuiti: una volta in Mc 7,6 e tre volte in Lc 6,42; 12,56; 13,15.

20 Il verbo greco ὑποκρίνω, infatti, è composto dall'avverbio di luogo ὑπο + κρίνω che letteralmente significa porre sotto giudizio.

21 Un esempio di queste eccezioni lo si trova nell' *'eruv*, letteralmente mescolanza. L' *'eruv* consisteva in un insieme di norme casistiche in cui si poteva violare la sacralità del sabato. Per un maggior ragguaglio cfr. la nota 71 del commento ai capp. 11-12 della presente opera.

22 Un esempio della meticolosità precettistica che regolamentava il vivere del pio ebreo è testimoniato da Mc 7,2-4.

23 Cfr. Mt 21,18-19; Mc 11,13-14; Lc 13,6-9.

della Tradizione degli Antichi: “Questo popolo mi onora con le labbra, ma tiene il suo cuore lontano da me; inutilmente mi onora, insegnando dottrine che sono comandamenti di uomini”. Questa è la radice che genera la profonda incomprensione tra Gesù, difensore e propugnatore dei diritti di Dio (Torah Scritta), e le autorità religiose di Israele, produttrici di insegnamenti, che nel corso del tempo l’hanno di fatto soffocata. Questa citazione di Isaia è un portentoso colpo di scure inferto all’intera Torah orale sia perché Gesù si rifà all’autorità stessa di Dio, manifestatasi nel profeta; sia perché definisce l’insegnamento degli Antichi come un insieme di dottrine dal contenuto meramente umano e, pertanto, esse non rispecchiano più la volontà di Dio. In tal modo la Torah orale viene svuotata di ogni contenuto divino e, di conseguenza, privata di ogni sua autorità moralmente vincolante. Se si considera che la Torah orale era alla base del vivere sociale e religioso del popolo, si può ben comprendere come nelle affermazioni di Gesù si potesse ravvisare un violento atto sovversivo. Sarà proprio questo atteggiamento innovativo e rivoluzionario di Gesù, che, a lungo andare, lo condurrà sulla croce.

vv.10-20: questa pericope riprende il tema della purità introdotto al v.2 e poi subito interrotto dall’intermezzo dei vv.3-9, che costituiscono una premessa introduttiva al tema della purità, una sorta di cornice entro cui va collocata e ricompresa la questione. Ma saranno proprio questi versetti che mineranno e scalzeranno alla radice le convinzioni religiose sulla purità, definite *tout court* da Gesù come dottrine di uomini (v.9) e, quindi, prive di ogni valore etico e religioso vincolante. Il confronto, come si è visto, è stato posto da Matteo non tanto tra due scuole di pensiero, quella di Gesù e quella degli Scribi e Farisei, ma su di un piano radicale: la validità e la valenza della Tradizione degli Antichi nei confronti della Torah; un confronto da cui è uscita perdente la prima rispetto alla seconda. Per ciò stesso, anche la concezione sulla purità, facente parte della Tradizione degli Antichi (v.2), viene a decadere e perde ogni capacità obbligatoria, in quanto destituita di ogni autorità morale, poiché la sua origine è umana e non divina.

La pericope in esame è strutturata a *sandwich* ed è finalizzata, da un lato, a reinterpretare il concetto di purità; dall’altro, a rilevare tutta la difficoltà che la questione incontrava nel mondo giudaico. Le resistenze, infatti, sono collocate letterariamente nel cuore stesso (B) della questione:

- A) **vv.10-11:** pubblica enunciazione della tesi: non ciò che entra nell’uomo, ma ciò che ne esce lo contamina;
- B) **vv.12-16:** scandalo e incomprensione da parte dei Farisei; inintelligenza e difficoltà a capire da parte dei discepoli;
- C) **vv.17-20:** ripresa e argomentazione della tesi annunciata al v.11

Il v.10 funge da cornice introduttiva al discorso che segue e lo carica di importanza, ma ne fornisce anche la chiave di lettura. Esso si apre con un verbo che dice richiamare l’attenzione verso qualcuno: *προσκαλεσάμενος* (*proskalesámenos*, dopo aver chiamato). Il verbo, infatti, è composto dall’avverbio di moto a luogo “*προς*” (verso) + il verbo *καλέω* (chiamare), quindi “chiamare verso”. Ciò che Gesù fa, quindi, è un convocare a sé le folle, un reindirizzarle dalla Tradizione degli Antichi verso la Torah, di cui sta per dare l’autentica interpretazione (vv.17-20). Ma il verbo al participio indica non soltanto un’azione, ma anche la natura stessa di chi la compie: Gesù è colui che chiama le folle a sé, creando attorno a sé una sorta di grande movimento escatologico, che le reindirizzi verso Dio nella sincerità del loro cuore, richiamando in qualche modo il senso più vero della sua missione: “Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò” (Mt 11,28). Un invito accorato, che in Mt 23,37 sfocia in un lamento per una missione che sembra essere sull’orlo del fallimento²⁴: “Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli

²⁴ Il vangelo di Giovanni in termini più espliciti, a conclusione della missione pubblica di Gesù, commenta amaramente: “Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui” (Gv 12,37). E non solo le folle, ma anche i suoi parenti più intimi: “Neppure i suoi fratelli infatti credevano in lui” (Gv 7,5).

che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco: la vostra casa vi sarà lasciata deserta!". È proprio questa resistenza alla novità dell'evento Gesù, che Matteo lamenterà non soltanto verso il mondo giudaico (vv.12-14), ma altresì verso la sua comunità (vv.15-16), formata da giudeocristiani, probabilmente legati ancora alle regole della purità mosaica.

Il versetto in esame si chiude con una doppia esortazione: "Ascoltate e intendete". Due verbi accostati l'uno all'altro e legati tra loro da un "καὶ" che segna un passaggio epocale, il passaggio da un Testamento all'altro. Il primo verbo, posto all'imperativo, si aggancia in qualche modo all'antico "Ascolta Israele" al quale era spesso associata l'esortazione al mettere in pratica ciò che veniva ascoltato. Un ascolto, dunque, finalizzato all'esecuzione²⁵. Ma fu proprio questa associazione ascolto-esecuzione, che portarono Israele al formale rispetto della Legge nella sua lettera, violandone spesso la sostanza, così che Ezechiele vedrà quale segno dei tempi nuovi la sostituzione di un cuore di pietra, fossilizzato in un'osservanza legalistica e precettistica della Torah, con un cuore di carne (Ez 11,19; 36,26). Ma la venuta di Gesù (ecco il "καὶ") rende del tutto insufficiente l'accoppiata ascolto-esecuzione; serve un passaggio di qualità (καὶ) verso una comprensione più vera ed autentica della Torah; è necessario scorgerne il significato, compenetrarlo, comprenderlo, capirlo, prestargli attenzione nella sua verità più vera e più autentica, ascoltarlo, in ultima analisi con l'intelligenza di Dio, leggerlo dalla sua prospettiva. Sono questi i significati del verbo greco "συνίετε" (*siníete*), che accompagna il verbo "Ascoltate". Un ascolto, quindi, che si trasformi in accoglienza autentica radicata nella sincerità del cuore. Un ascolto che sappia leggere al di là delle ristrettezze della lettera, per aprirsi agli autentici spazi dello Spirito.

Il **v.11**, sotto forma di sentenza, costituisce la risposta al v.2, la cui spiegazione verrà riportata ai vv.17-20. Per comprendere l'importanza della questione bisogna rifarsi al concetto di purità nel giudaismo. Essa era strettamente legata allo stato di santità. Non a caso alla Legge della purità (Lv 11-16) segue immediatamente quella della santità (Lv 17-26), e definisce l'uomo nel suo rapporto con Dio, soprattutto culturale. Si parla infatti di purità culturale o rituale, che riguarda i sacerdoti in particolare, ma viene estesa anche all'intero popolo. Purità e santità affondano le loro radici e trovano la loro stessa giustificazione nella coscienza che il popolo ebreo aveva di essere un popolo consacrato al Signore, sua proprietà, un popolo santo e un regno di sacerdoti²⁶, legato a Jhwh dall'Alleanza. Gli ebrei, quindi, si sentivano appartenenti ad una comunità sacra perché consacrata e tutto il loro vivere era ritualizzato, regolamentato da meticolose norme che trasformavano la loro vita in una sorta di costante celebrazione liturgica. Lo stato di purità come quello conseguente di santità erano garantiti dalla ligia osservanza delle norme dettate dalla Torah, in particolare quella orale, che andava a formare il ricco patrimonio della Tradizione degli Antichi. Ma fu proprio questo ossessivo attaccamento alla norma, che sviò il popolo, che finì per vivere la norma fine a se stessa, dimenticando che essa era solo uno strumento che lo doveva elevare a Dio, in un processo di continua conversione interiore. Il fariseo lucano che si presenta a Dio nel tempio non si preoccupa del suo rapporto morale e spirituale con Lui, ma semplicemente si ritiene giusto e giustificato perché esegue le disposizioni della Legge (Lc 18,11-12). Questo sentirsi giusti e santi preclude ogni possibilità di conversione e ogni possibile dialogo con Dio e ne sfalsa il rapporto, poiché, come è successo per il fariseo lucano, questi presenta il conto a Dio e da Lui pretende, in qualche modo, il pagamento dello scotto; in altri termini mette in mora Dio, che diventa debitore verso il fariseo osservante. La salvezza non è più un dono, ma una conquista personale, il biglietto che Dio deve pagare a giochi finiti. Proprio contro questo atteggiamento di autosufficienza dell'ebreo nei confronti di Dio Paolo riserverà una sua riflessione dottrinale in Rm 2,17-29; 3.27-28.

25 Cfr. Es 19,8; 24,3.7; Dt 4,1; 5,1.27; 6,3; 12,28.

26 Cfr. Es 19,4-6; Dt 7,6; 14,2.21; 26,19.

La questione posta dal v.11, dunque, punta a scardinare uno dei pilastri fondamentali e fondanti della fede ebraica, legati alla sacralità del popolo e alla sua appartenenza a Dio. Infatti, i concetti di purità e di santità per l'ebreo non attengono alla vita morale e spirituale della persona, bensì al suo stato fisico. Tutte le norme, infatti, che regolamentano la purità e la santità ineriscono a questioni meramente fisiche e riguardano gli animali puri e impuri (Lv 11), la purificazione della donna dopo il parto (Lv 12), i casi di lebbra (Lv 13-14), le impurità sessuali, in senso fisico (Lv 15), e similmente per ciò che riguarda la Legge della santità (Lv 17-26). Ora Gesù sovverte letteralmente il concetto di purità mettendosi in rotta di collisione con la stessa Torah e scardinando il vivere religioso e sociale di Israele: puro o impuro non attiene alla sfera del fisico, a ciò che si pone al di fuori dell'uomo, ma alla purità e santità del suo cuore. Gesù, dunque, pone al centro delle sue attenzioni l'uomo, colto nell'intimità della sua vita e del suo rapporto con Dio, togliendo ogni valore e significato all'esecuzione formale di norme che imprigionavano l'uomo, illudendolo di possedere la salvezza, mentre privavano Dio di ogni spazio vitale per poter interloquire con lui.

L'impurità, dunque, come la purità non hanno addentellati fisici o esteriori all'uomo, ma sono espressioni conseguenti del suo comportamento e ineriscono esclusivamente al mondo dello spirito. Una simile posizione, collocata all'interno del mondo giudaico, che concepiva la redenzione, la salvezza e i rapporti con Dio in termini squisitamente storici e materialistici²⁷, suonava come una bestemmia contro la Torah e un atto di grave sovvertimento del vivere sociale e religioso.

I vv.12-16 riportano la doppia reazione all'affermazione di principio di Gesù: da una parte il mondo giudaico, chiuso nel suo impermeabile e invincibile rifiuto (vv.12-14); dall'altra il gruppo dei discepoli, che faticano a capire (vv.15-16). Il contesto storico in cui si collocano questi cinque versetti è quello postpasquale e riflette la situazione della comunità matteana sia nel suo rapporto con il mondo giudaico (vv.12-14), sia al proprio interno (vv.15-16). Tre gli elementi che lo indicano: **a**) sono ancora una volta i discepoli che fanno da tramite tra la gente e Gesù²⁸, rilevando lo scandalo che provoca la sua nuova e sovversiva posizione (v.12). È significativo, infatti, come l'impatto della reazione da parte del mondo giudaico venga percepita soltanto dai discepoli e non da Gesù, lì presente; **b**) a fronte della reazione della gente Gesù non interviene direttamente su di essa, ma sviluppa una riflessione all'interno del gruppo dei discepoli (vv.13-14); **c**) la difficoltà a comprendere la nuova posizione indicata da Gesù (v.11) trova radici anche all'interno del gruppo dei discepoli, definiti da Gesù, alla stregua dei giudei ("siete anche voi"), degli ottusi (v.16). Questa duplice difficoltà di comprendere, che genera nel mondo giudaico un categorico rifiuto ("si sono scandalizzati") e incertezze tra i discepoli dice tutto lo spessore della sovversività della novità apportata da Gesù.

I vv.12-14, rilevando la situazione di scandalo apportata dalla nuova posizione di Gesù circa la questione della purità, riportano una riflessione, che probabilmente la stessa comunità matteana aveva sviluppato al proprio interno, per rispondere agli attacchi del mondo giudaico nei confronti del loro modo libero di interpretare e di vivere le norme sulla purità²⁹ e che di certo creava problemi

27 Gershom Scholem, citato da H. Kessler nella sua opera *Cristologia* (pag. 18), circa il modo concretamente fisico e storico di pensare la salvezza da parte del mondo ebraico, afferma in modo significativo che "L'ebraismo ha sempre concepito la redenzione come un evento che si verifica in pubblico, sul palcoscenico della storia e nel mezzo della comunità, in breve come un evento che si verifica decisamente nel mondo del visibile e che senza tale comparsa nella sfera del visibile non può essere pensato" (G. Scholem, *Grundbegriffe*, 121).

28 La prima volta che appare l'intervento attivo dei discepoli nei confronti delle folle, mentre Gesù rimane sullo sfondo nell'ombra, è in 14,15-19. In tal senso cfr. il commento al cap.14 della presente opera.

29 Circa la libertà con cui le comunità cristiane vivevano il loro rapporto con Dio, in modo indipendente dalla Legge mosaica, Paolo, rivolto ai Galati, ricorda loro che "[...] a causa dei falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi (*della Legge*)"; mentre, sempre nella stessa lettera, li esorta a conservare la libertà dalla Legge mosaica, una libertà conquistata dal loro essere in Cristo: "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è

all'interno della società giudaica (v.12). La posizione dei Farisei scandalizzati denuncia come Gesù sia divenuto per loro una pietra d'inciampo, uno scoglio insuperabile. Essi, infatti, sono definiti da Matteo come coloro che hanno ascoltato il discorso, ma si sono scandalizzati (v.12). Il loro ascolto, infatti, era sempre finalizzato all'esecuzione, deresponsabilizzandoli di fatto nei confronti di se stessi, degli altri e mettendoli in una posizione sbagliata nei confronti di Dio, davanti al quale si ritenevano giusti, poiché garantiti dalla meticolosa esecuzione della precettistica mosaica, e di conseguenza li mettevano nella posizione di pretendere da Dio la salvezza, dovuta a pagamento della loro fedele esecuzione (Rm 4,1-5). Una salvezza, quindi, strettamente legata all'esecuzione delle opere previste dalla Legge. Paolo, rivolto ai Romani, ricorderà proprio questo comportamento problematico degli ebrei di fronte alla novità del Vangelo: "Che diremo dunque? Che i pagani, che non ricercavano la giustizia, hanno raggiunto la giustizia: la giustizia però che deriva dalla fede; mentre Israele, che ricercava una legge che gli desse la giustizia, non è giunto alla pratica della legge. E perché mai? Perché non la ricercava dalla fede, ma come se derivasse dalle opere. Hanno urtato così contro la pietra d'inciampo, come sta scritto: Ecco che io pongo in Sion una pietra di scandalo e un sasso d'inciampo; ma chi crede in lui non sarà deluso" (Rm 9,30-33); mentre altrove stigmatizzerà duramente tale comportamento, affermando che dalle opere della legge non verrà mai nessuna giustificazione (Rm 3,28; Gal 2,16).

Gesù, dunque, rovescia lo stato delle cose: la salvezza dell'uomo, la sua purità e la sua santità non sono frutto di cose o del fare, ma del suo orientamento esistenziale, che si radica nella verità e nella sincerità del suo cuore. La posizione sostenuta da Gesù, dunque, interpella l'uomo nella sua interezza, lo rende responsabile nei propri confronti, nei confronti degli altri e di Dio.

Il **v.13** riporta, come si è sopra accennato, una riflessione della comunità matteana, che l'autore pone sulle labbra di Gesù: "Ogni pianta che il Padre mio celeste non ha impiantato, sarà sradicata". L'espressione sentenziale possiede in se stessa una carica giudiziale di condanna, che richiama da vicino, e per la verità ne è una sintesi, la parabola del buon grano e della zizzania (Mt 13,24-30); là dove la zizzania è opera del nemico e qualifica di fatto il mondo giudaico come frutto demoniaco che si oppone a Dio; mentre in quello sradicamento, posto nel futuro ("sarà sradicata"), riprende il tema del giudizio escatologico enunciato nella parabola al v.13,30.

Il **v.14** completa la sentenza del versetto precedente e ne dà concreta attuazione, enunciandone sia le conseguenze in cui sono coinvolti gli stessi rapporti tra comunità credente e quella ebraica ("Lasciateli andare"), pervicacemente chiusa all'annuncio (v.14a); sia le motivazioni che sottendono la sentenza del v.13 (v.14b). Il primo comando è "Lasciateli andare" o "Lasciateli perdere" (v.14a). La traduzione italiana non rende bene il testo greco, molto più incisivo e duro: "ἄφετε αὐτούς" (*áfete autús*), che letteralmente significa mandar fuori, mandare via, scacciare, lasciar andare, ripudiare. Non si tratta, quindi, di un semplice invito a non badare a loro, ma di prendere una dura posizione di rifiuto nei loro confronti, che prelude al rifiuto da parte di Dio, preannunciato dal giudizio divino di condanna, che già fin d'ora pesa su di loro (v.13); sia perché essi sono affetti da una grave cecità, che li rende incapaci di cogliere la verità di Dio nella novità portata dall'evento Gesù. Ed è in particolar modo quest'ultimo motivo che, secondo l'autore, rende impermeabile e irrecuperabile il mondo del giudaismo al nuovo annuncio. Per quattro volte, infatti, compare il termine cieco/ciechi all'interno dello stesso versetto (14b), che rileva come questa cecità sia loro connaturata.

Al destino dei dottori della Legge e delle autorità religiose, enunciato al v.13, sono associati anche coloro che seguono acriticamente il loro insegnamento, definiti proprio per la loro mancanza di critica ciechi alla pari dei loro maestri e, pertanto, parimenti responsabili. Matteo, qui, introduce un

obbligato ad osservare tutta quanta la legge" (Gal 5,1-3)

principio di responsabilità personale secondo il quale ognuno è chiamato a dare una sua personale risposta esistenziale alla novità dell'evento Gesù; ognuno è da esso interpellato e l'ignorarlo o il rifiutarlo per evitare le conseguenze di un radicale rinnovamento interiore e del conseguente riorientamento esistenziale (Mt 19,21-22), da Mosè a Gesù, comporta lo sradicamento dallo stesso piano salvifico, pensato dal Padre fin dall'eternità (Ef 1,4) e operante in Gesù³⁰: "Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare." (Mt 21,43). Questo popolo è la comunità dei nuovi credenti, qualificati per la loro fede nel nuovo annuncio.

I vv.15-16 spostano ora il problema della cecità dalla comunità ebraica a quella matteana, formata prevalentemente da nuovi credenti provenienti dal giudaismo. La questione che si pone, quindi, è identica: la difficoltà di comprendere la novità portata da Gesù in tema di puro e impuro, poiché identica è la matrice di provenienza: la Legge mosaica. Tant'è che anche i discepoli sono posti alla stregua degli Scribi e dei Farisei: "Anche voi siete ottusi?". Tuttavia sostanzialmente diverso è il modo di porsi di fronte alla novità Gesù: i primi, infatti, non comprendono e sono chiusi nelle loro sicurezze, ponendo in essere un rifiuto che li rende impermeabili a qualsiasi annuncio, precludendo loro ogni comprensione; i secondi, anch'essi non comprendono, ma avendo operato una scelta a favore del Maestro, si rendono disponibili ad accogliere in se stessi la novità portata da Gesù. Ciò che determina quindi la differenza tra i due gruppi, accomunati tra loro da Gesù ("anche voi") circa la loro capacità di comprensione, è l'atteggiamento interiore di disponibilità.

Il v.15 riporta la richiesta di Pietro: "Spiegaci questa parabola". La parabola di cui Pietro parla è la sentenza del v.11. Il termine greco "παράβολή" (*parabolé*), infatti, significa anche sentenza, proverbio, paragone. Tuttavia non va escluso il fatto che l'autore usando l'espressione "Spiegaci questa parabola" abbia voluto richiamarsi alla scelta radicale operata da Gesù nel cap.13: "Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: "Perché parli loro in parabole?". Egli rispose: "Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato" (13,10-11); e similmente in 13,36: "Poi Gesù lasciò la folla ed entrò in casa; i suoi discepoli gli si accostarono per dirgli: "Spiegaci la parabola della zizzania nel campo". Anche qui, infatti, come là, la richiesta di spiegazione è fatta precedere dall'avvicinarsi dei discepoli a Gesù (v.15,12a); anche qui, come là, Gesù aderisce alla loro richiesta. In tal modo questo richiamo accentua ancor più in questo contesto la separazione tra la comunità credente e il mondo giudaico, riportando qui quel clima di giudizio che pervade tutto il cap. 13.

Da un punto di vista narrativo il v.15 riprende il tema del v.11, che prepara la risposta ai vv.17-20. Significativa qui è la richiesta di Pietro, che per la prima volta nel racconto matteano parla a nome di tutti: "Spiegaci"; e la sua capacità di rappresentanza del gruppo viene confermata da Gesù, che non si rivolge con la sua risposta a Pietro, ma all'intero gruppo dei discepoli: "Anche voi siete ottusi?" (v.16). Probabilmente Matteo qui sta preparando la centralità della figura di Pietro all'interno del gruppo, che apparirà in tutta evidenza ai vv. 16,17-19.

vv.17-20: il problema posto dai Farisei e dagli Scribi al v.2 trova qui la sua risposta definitiva, che Matteo ha lungamente preparato, poiché in ballo non c'era soltanto la questione del lavarsi o meno le mani prima di toccare il cibo, ma la validità stessa della Torah orale, che l'autore pone in discussione, sferrando un attacco al cuore stesso del giudaismo, all'interno del suo vivere sociale e religioso. Con i vv.2-9, infatti, l'evangelista dimostrava come la Torah orale abbia di fatto tradito e violato la Torah Scritta, sostituendosi ad essa, e la definiva come precetti di uomini, destituendola di ogni autorità divina; con i vv.12-16 denuncia tutta l'inintelligenza del mondo giudaico di fronte all'evento Gesù e la sua incapacità di cogliere la rivoluzionaria novità del nuovo annuncio; quindi, reimposta ex novo la questione della purità al v.11.

30 Cfr. Gv 5,19; 8,28; 10,25; 14,10

Questi versetti (vv.17-20), riprendendo il v.11, sono posti a conclusione della tesi di Matteo e denunciano l'errore di prospettiva su cui il giudaismo aveva fondato la sua fede in Jhwh.

La struttura di questa breve pericope, molto curata, è a parallelismi concentrici in B) ed è fondata su continui confronti finalizzati a contrapporre tra loro il pensiero giudaico, conformato alla Tradizione degli Antichi (Torah orale), e quello di Gesù, che intende, invece, riportare la Legge mosaica alla sua purezza e alla sua verità originali, sfrondandola da quell'immane castello di interpretazioni, che formavano la Torah orale e che, di fatto, si era sostituita a quella Scritta:

A) le contrapposizioni tra il v.17 e il v.18:

- ciò che entra si contrappone a ciò che esce;
- origine esterna (cibi e abluzioni) si contrappone a origine interna (cuore);
- nel primo caso la destinazione è la fogna, che si contrappone alla destinazione del secondo caso, l'uomo stesso;
- nel primo caso l'uomo rimane nella sua integrità naturale; nel secondo caso l'uomo è corrotto e rimane invischiato dall'impurità che egli stesso ha prodotto;

B) v.19: le impurità prodotte dall'uomo hanno la loro origine nell'inosservanza della Torah Scritta, le cui violazioni vengono enumerate per ordine di comandamento. Si noti qui la finezza subdola di Matteo: ciò che crea l'impurità nell'uomo è la violazione della Torah Scritta; ma con i vv.3-9 egli aveva dimostrato come la Torah orale violasse quella Scritta; *ergo*, di conseguenza, la Torah orale è fonte di impurità per l'uomo.

A¹⁾ il v.20 costituisce la sentenza finale, che richiamandosi al v.19 contrappone, in forma chiasmica³¹, la vera fonte dell'impurità, il cuore dell'uomo, alla precettistica umana (Torah orale), che imponeva di lavarsi le mani prima di assumere il cibo.

Con questo gioco di contrapposizioni tra esterno-interno, tra purità fisica e purità interiore l'autore stigmatizza e denuncia il modo superficiale di porsi del giudaismo di fronte a Dio, nonché la costruzione di quel castello di interpretazioni su cui il pio ebreo basava il suo rapporto con la divinità, che gli dava la garanzia illusoria di essere perfetto davanti a Dio, ma che rendeva impossibile un'autentica conversione e un sincero e reale rapporto con Dio stesso.

Una posizione quella di Matteo che trova la sua eco nel lamento di Gioele verso un popolo che attuava azioni penitenziali esteriori, prive di un qualsiasi aggancio interiore: "Or dunque - parola del Signore - ritornate a me con tutto il cuore, con digiuni, con pianti e lamenti". Laceratevi il cuore e non le vesti, ritornate al Signore vostro Dio [...] (Gl 2,12-13a).

Ciò che è mancato al giudaismo fu un processo di interiorizzazione della Torah, limitandosi ad una osservanza meramente fisica della lettera, ignorando il messaggio di cui essa era portatrice. Tutto lo sforzo dei dottori della Legge, infatti, fu incentrato non sulla comprensione del messaggio racchiuso nella Torah, ma sull'attenzione di una perfetta esecuzione della stessa³². Questo atteggiamento lo si comprende se si pensa che il giudaismo concepiva la Torah come espressione concreta e tangibile della volontà di Jhwh e, in quanto tale, non andava interpretata, ma soltanto eseguita, indipendentemente dalla comprensione che si potesse avere della stessa³³. In tutto questo ha avuto certamente il suo peso anche il modo concreto di ragionare che aveva l'ebreo, non abituato ai voli pindarici propri dell'ellenismo e, quindi, trovava difficoltà a sviluppare filosofie e, di conseguenza,

³¹ Il chiasmo nel v.20 è dato dall'aver invertito l'ordine con cui era stata enunciata la tesi del v.11, ripreso poi nei vv.17-18. Il chiasmo, con il suo incrocio, accentua la contrapposizione delle tesi in gioco.

³² Cfr. Es 19,8; 24,3,7; Nm 32,31; Dt 5,27.

³³ Sulla questione cfr. A. R. Carmona, *La religione ebraica, op. cit.*

teologie che lo avrebbero aperto probabilmente al contenuto della lettera. Benché non si possa escludere una certa teologia all'interno dell'ebraismo, tuttavia essa fu di tipo narrativo, finalizzata ad una lettura teologica della storia e dei suoi eventi, comunque, sempre incentrata ad una esecuzione della Torah. La stessa conversione era concepita come un riprendere ad eseguire fedelmente i comandi di Jhwh e un'attenta osservanza delle disposizioni impartite nell'Alleanza³⁴, mentre viene promessa la vita a chi si mantiene fedele alla Torah (Ab 2,4).

Benché non mancassero nel tempo le voci che richiamavano ripetutamente il popolo ad una sincera conversione del cuore³⁵, questo insieme di cose aveva portato il popolo ebreo ad una ritualità e ad un culto che consistevano in una mera esecuzione di norme, ma non trovavano una loro concreta eco nella vita di tutti i giorni. Proprio in tal senso Isaia, rivolto ai capi di Israele, punterà il suo dito contro questo culto vuoto di amore e indicherà la vera religione come quella del cuore. Questa doveva rendere attento il pio israelita agli ultimi e spingerlo ad un radicale cambiamento di vita, che partisse dalla sincerità del cuore e che sapesse superare i limiti della lettera: “Udite la parola del Signore, voi capi di Sodoma; ascoltate la dottrina del nostro Dio, popolo di Gomorra! <<Che m'importa dei vostri sacrifici senza numero?>> dice il Signore. <<Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco. Quando venite a presentarvi a me, chi richiede da voi che veniate a calpestare i miei atri? Smettete di presentare offerte inutili, l'incenso è un abominio per me; noviluni, sabati, assemblee sacre, non posso sopportare delitto e solennità. I vostri noviluni e le vostre feste io detesto, sono per me un peso; sono stanco di sopportarli. Quando stendete le mani, io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue. Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova>>” (Is 1,10-17).

vv.21-28: Era molto probabile che all'interno della comunità matteana, formata prevalentemente se non esclusivamente da convertiti provenienti dal giudaismo³⁶, fosse molto sentita la questione circa i destinatari del messaggio salvifico di Gesù e se fosse giusto che i pagani potessero accedere alle promesse che Dio aveva fatto ad Abramo e a Davide e riservate ad Israele. Non sarebbe stato questo un gettare in pasto ai cani le cose sante? (7,6) Matteo affronta la questione con questo racconto della guarigione della figlia della cananea, senza risparmiare il suo caratteristico tocco polemico contro il giudaismo. Il racconto, infatti, segue immediatamente la lunga pericope dei vv.1-20 in cui Gesù ha usato toni molto duri nei confronti di Scribi e Farisei e dei loro seguaci, definendoli per quattro volte dei ciechi, che di fatto hanno fallito la missione alla quale Israele era stato chiamato (v.14b) e, richiamandosi a Isaia, li descriveva come un popolo che onora Dio soltanto con le labbra, mentre il suo cuore era ben lontano da Lui. Li presenta come gente che si scandalizza di fronte alla novità del suo annuncio e, quindi, del tutto indisponibili alla salvezza (v.12). Non risparmia, infine, neppure i suoi discepoli, coloro che avrebbero dovuto capire di più, avendo essi operato una scelta personale di sequela, e li apostrofa come ottusi, mettendoli alla stessa stregua dei Farisei (v.16). Per contro, il racconto della guarigione della figlia della cananea presenta un mondo pagano molto aperto al messaggio di Gesù e disponibile alla sua sequela. Il raffronto tra Israele e la donna cananea è molto serrato (vv.24-25) e alla fine questa ne uscirà vincente, stupendo per la sua fede di gran lunga superiore. Che Matteo guardi al mondo pagano con simpatia e come alternativa ad un mondo giudaico, chiuso nelle sue sicurezze e impenetrabile dalla novità dell'evento Gesù, non è un mistero. Già in 8,5-13, in un racconto simile a questo, la guarigione del servo del centurione, egli elogerà la fede di questo pagano, facente parte delle milizie di occupazione, e la porrà in un confronto vincente con quella di Israele: “All'udire ciò, Gesù ne fu ammirato e disse a quelli che lo seguivano:

34 Cfr. Dt 30,2.8.10; 2Re 17,13; 23,25; Tb 13,8;

35 Cfr. Tb13,6; Sir 17,20; Is 31,6; Ger 3,12.22; Ez 18,30; 33,11; Gl 2,12-13; Mi 3,7; Zc 1,3.

36 Cfr. la voce “La comunità matteana”, Parte Introduttiva della presente opera.

<<In verità vi dico, in Israele non ho trovato nessuno con una fede così grande>>” (Mt 8,10). Ma sarà soprattutto la conclusione del racconto matteano a rivelare l'impronta squisitamente missionaria di una comunità che ormai guarda al di là dei suoi ristretti confini palestinesi e vede il futuro del suo annuncio proprio nella freschezza e nella disponibilità, priva di preconcetti religiosi, del mondo pagano: “E Gesù, avvicinatosi, disse loro: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Mt 28,18-20).

Il racconto è chiaramente costruito poiché la donna cananea, per definizione pagana, usa un linguaggio che è esclusivo delle comunità credenti. Si rivolge a Gesù con il titolo di “Signore”, riconoscendone la divinità (vv.22.25); lo chiama con un appellativo messianico “figlio di Davide” (v.22); si prostra dinnanzi a lui in un atto di adorazione, riconoscendolo vero Dio (v.25); le stesse invocazioni tradiscono la provenienza liturgica delle primissime comunità credenti “Abbi pietà di me, Signore” e “Signore, aiutami”. Sono troppi i segnali per fare della cananea una semplice pagana. Ma se Matteo dipinge una pagana con insegne squisitamente cristiane e tali da farne risaltare la figura di un vero credente, ciò significa che quella donna cananea e sua figlia, posseduta da un demonio, sono in realtà un simbolo che rappresenta una realtà che si sta incuneando prepotentemente all'interno della comunità matteana e che le stava di certo creando dei problemi: la cananea e sua figlia sono l'espressione delle terre pagane e dei loro figli, che già si sono convertiti al cristianesimo e che stavano diventando una realtà consistente all'interno della stessa comunità o con i quali la comunità matteana aveva comunque a che fare.

Il racconto si presenta, quindi, come un momento cruciale del passaggio della comunità matteana o, comunque, delle comunità credenti provenienti dal giudaismo, da un annuncio, fino a quel momento fatto risuonare soltanto all'interno del mondo giudaico, ad uno aperto anche al mondo pagano. Si trattava, quindi, di definire quali fossero i criteri di ammissione alla nuova comunità credente, con tutte le conseguenze che ciò comportava, come il condividere la mensa del pane e della parola con questi pagani convertiti, che comunque non appartenevano al popolo della promessa e, di conseguenza, come doveva risolversi la questione della purità e impurità, considerato che il frequentare un non ebreo significava rimanere impuri e doversi sottoporre ad un rituale di purificazione. Tutte questioni queste che Matteo aveva già affrontato nella precedente pericope (vv.1-20), probabilmente in preparazione di questa importante questione e di quella successiva, che parlerà della universalità della salvezza.

Il racconto riporta in termini sintetici e indicativi la questione che doveva dibattersi all'interno della comunità matteana circa il suo rapporto con gli etnocristiani e con l'evangelizzazione del mondo pagano. Da un punto di vista narrativo, infatti, vediamo come quasi tutto il racconto sia incentrato su un dialogo serrato tra Gesù/discepoli e la cananea, cioè tra il mondo giudeocristiano e quello etnocristiano e/o pagano. I primi (Gesù e i discepoli) si contrappongono all'altra, ognuno con le sue ragioni che nulla hanno a che vedere con l'esorcismo (conversione), benché a questo siano finalizzate, riservando alla guarigione soltanto l'ultimo frammento del racconto (v.28b). Il racconto, quindi, più che una narrazione di una liberazione dal demonio assume i connotati di un vero e proprio dibattito. Vi è, pertanto, da un lato il mondo pagano convertito o che desiderava accedere alla nuova fede, presentato come una persona insistente, combattiva, che non si lasciava facilmente mettere da parte o imporre regole giudaiche estranee alla sua cultura; dall'altro, i giudeocristiani che si lamentano delle pretese di questa gente (“Mandala via, perché ci grida dietro”) e contro di loro fanno valere un loro principio e la loro convinzione: la salvezza è riservata agli ebrei e Gesù non è venuto che per le perdute pecore della casa d'Israele (10,5-6; 15,24). I pagani saranno anche

convertiti, ma sono sempre dei cani (v.26), cioè animali immondi³⁷. Termine spregiativo questo con cui gli ebrei indicavano i gentili o i nemici di Israele o gli infedeli in genere³⁸. Ma i pagani non demordono e sono disposti anche ad accogliere nelle sue grandi linee l'eredità ebraica, compatibile con la nuova fede (At 15,28-29). Riconoscono, infatti, Gesù come il figlio di Davide (v.22) e accettano anche di mangiare le briciole che cadono dalla mensa del giudaismo (v.27). Sarà proprio questa loro insistenza e questa loro disponibilità a tutto pur di aderire alla comunità messianica dei nuovi credenti, che farà scegliere come criterio fondamentale di accesso alla comunità giudeocristiana non il passaggio attraverso la Legge di Mosè, bensì la sola adesione alla fede in Gesù, colta come liberante e salvifica³⁹.

La struttura del racconto-dibattito si sviluppa su quattro livelli:

A) vv.21-23a: l'impostazione del problema: l'incontro tra Gesù e la cananea; la richiesta di guarigione e il silenzio-rifiuto di Gesù; *alias* l'incontro tra il giudeocristianesimo e il mondo pagano e la sua richiesta di conversione ignorata o comunque guardata con diffidenza;

B) vv.23b-24: il dibattito interno alla comunità matteana: rifiuto del mondo pagano perché la salvezza è riservata ai soli ebrei;

C) vv.24-27: il dibattito tra mondo pagano e giudeocristiano: il pane dei figli non è bene gettarlo ai cani; controrisposta: anche i cani comunque mangiano le briciole del pane dei figli. In altri termini: non è lecito ai pagani partecipare alla salvezza riservata agli ebrei. La controrisposta del mondo pagano: vi sono già gruppi di pagani che in qualche modo partecipano al mondo ebraico anche senza essere proseliti o convertiti all'ebraismo⁴⁰.

D) v.28: La conclusione del dibattito: la fermezza del mondo pagano e il loro desiderio di salvezza vengono premiati: anche i pagani possono accedere alla salvezza per la loro dimostrata fede in Cristo (v.25).

I vv.21-22 sono paralleli e agganciati tra loro dal verbo comune ἐξέρχομαι (*exércomai*), che crea un comune movimento tra Gesù e la donna cananea, che prelude al loro incontro; ma indica anche, come si vedrà subito, una particolare qualifica della donna pagana: il primo esce dal gruppo dei

37 I cani sono considerati dagli ebrei animali immondi perché si cibano di carogne di animali e di cadaveri. In tal senso cfr. Es 22,30; 1Re 14,11; 16,4; 21,19.24; 22,38; Lc 16,21;

38 Cfr. Dt 23,19; 2Sam 16,9; 2Re 8,13; Sal 21,17.21; 58,7.15; Pr 26,11; Is 56,11; Mt 7,6; Fil 3,2; Ap 22,15. Nel senso delle note 37 e 38 cfr. la voce "animali" in Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia; e la voce "cane" in M.Lurker, Dizionario delle Immagini e dei Simboli biblici. - Tutte le opere citate.

39 La questione, qui posta dal racconto, era molto sentita e dibattuta all'interno del mondo giudeocristiano del primo secolo. Basti pensare al primo concilio di Gerusalemme (49 d.C.), il cui intento era di placare il contenzioso sorto tra la chiesa di Gerusalemme, di formazione giudeocristiana, e quella di Antiochia, etnocristiana. I giudeocristiani pretendevano che i pagani aderissero alla nuova fede in Cristo, passando attraverso la circoncisione e, quindi, sottoponendosi alla Legge mosaica, così che anch'essi facessero parte del popolo della promessa, adempiuta in Cristo e, in tal modo, soprattutto, non erano più considerati impuri. Gli anziani della chiesa madre di Gerusalemme decisero che non era necessario passare attraverso il giudaismo per aderire alla nuova fede. Giacomo, tuttavia, capo della chiesa di Gerusalemme, impose anche ai pagani alcune osservanze giudaiche (At 15,1-31). Nonostante ciò i giudeocristiani continuarono a sostenere la loro politica filogiudaizzante, creando notevoli problemi all'interno delle comunità etnocristiane del I sec. E lo stesso Pietro verrà duramente redarguito da Paolo per le sue posizioni giudaizzanti (Gal 2,5-14). Sempre Paolo dovrà soffrire molto per l'aggressività di questi giudeocristiani giudaizzanti (Gal 1,6-7; 2,3-4; 2Cor 11,4-5.13). Sulla questione del rapporto tra giudeocristiani e etnocristiani cfr. il termine "Giudaizzanti" in Dizionario di Paolo e delle sue lettere, a cura di G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid; ed. italiana a cura di Romano Penna - Edizioni San Paolo Srl, Cinisello Balsamo (MI), 1999 - Cfr. anche nota n.48 nel commento al cap.13 della presente opera.

40 Questa categoria di pagani, che prenderemo in esame in questo commento, sono i timorati di Dio, espressione con cui si designavano i simpatizzanti del mondo ebraico.

Farisei con cui ha avuto la disputa sulla purità (vv.1-20) e va verso i territori pagani di Tiro e Sidone, ma senza raggiungerli (v.21); la seconda esce dalla sua terra pagana ed entra nel territorio d'Israele, andando incontro a Gesù (v.22). Tutti e due si allontanano da qualcosa per creare un nuovo punto d'incontro.

Il v.21 si apre con l'espressione “Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν” (*Kai exeltzon ekeitzen, E uscì da là*) che crea una continuità logica-narrativa con la lunga pericope precedente (vv.1-20), ma nel contempo ne crea un netto stacco, collocando il lettore in un diverso contesto spaziale e narrativo.

Tre sono gli elementi di interesse in questo versetto:

a) il movimento di Gesù, che “esce da là” (Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν) e che fa da eco al comando del v.14a: “Lasciateli andare”. Gesù, dunque, dopo aver ordinato ai suoi di respingere quel mondo giudaico chiuso nelle sue sicurezze, egli stesso se ne esce abbandonandolo al suo destino. Viene formulato in tal modo un giudizio di condanna verso quel mondo che non solo lo respinge nel suo insegnamento, ma lo minaccia con una presenza persecutoria, che lo porterà sulla croce. Si è visto, infatti, come il v.1 sia apre con l'apparire sulla scena dei Farisei e degli Scribi, che provengono da Gerusalemme, sede del potere giudaico, noto per la sua opposizione a Gesù, ma anche luogo della sua passione e morte.

b) il verbo ἀνεχώρησεν (*anecóresen*), che già si è incontrato al v. 14,13, rafforza il contesto di pericolo in cui Gesù si sta muovendo e parla, più che di una semplice partenza, di una vera e propria fuga o di una partenza precipitosa, un ritirarsi sotto l'incombente di un pericolo. Il verbo compare, infatti, in Matteo sette volte e quasi tutte in un contesto di minaccia.

c) l'espressione “εἰς τὰ μέρη” (*eis tà mére, verso le parti*). A differenza di Marco (7,24-30), che vede un Gesù entrare nel territorio pagano di Tiro e Sidone e qui guarire la figlia della cananea, Matteo presenta un Gesù che si dirige verso le parti di quel territorio pagano senza entrarvi. Sarà proprio qui, in territorio di Israele che, invece, incontrerà la donna cananea, pagana per definizione. Qui, all'interno di Israele, questa pagana, trova Gesù.

Il v.21, pertanto, denuncia la situazione sia di incomunicabilità tra il giudaismo e la novità dell'evento Gesù; sia lo stato di pericolo che si è venuto a creare attorno alla sua persona, ma dice anche che Gesù abbandona al suo destino questo mondo impenetrabile e impermeabile ad ogni richiamo di salvezza, tutto corazzato e chiuso all'interno della Legge mosaica. Tuttavia, l'abbandono del mondo giudaico porta all'apertura di Gesù al mondo pagano, che accoglie la salvezza. Anche questo diventa una sorta di giudizio posto su Israele. Matteo, infatti, concluderà la sua parabola dei vignaioli omicidi (21,33-42), sentenziando: “Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare” (21,43), alludendo al mondo dei pagani. Paolo in merito svilupperà una sua teologia, cercando, nella sua grande sofferenza (Rm 9,2), una sorta di giustificazione al rifiuto di Gesù da parte del suo popolo, affermando che fu grazie al rifiuto degli ebrei, che i pagani hanno potuto accedere alla salvezza (Rm 11,11-12).

Il **v.22** si apre con un'espressione di grande effetto: “καὶ ἰδοὺ”⁴¹ (*kai idù, ed ecco*) che introduce il racconto; molto efficace narrativamente poiché funge da una sorta di palcoscenico che si apre all'improvviso e sul quale si sta svolgendo la scena, in cui viene introdotto il lettore. La scena è tutta riservata ad una donna indicata come una “cananea” che è uscita, è venuta via (ἐξελθοῦσα,

41 L'espressione “καὶ ἰδοὺ” compare nel N.T. 76 volte e sempre in contesti in cui l'autore vuole attirare l'attenzione del suo ascoltatore su quanto sta per dire.

exeltzûsa) da quei confini, cioè dal territorio pagano. Il verbo posto al participio aoristo indica una scelta che già era avvenuta in passato, per questo ora si trova in territorio d'Israele ed è proprio in questo territorio che lei incontrerà Gesù. Inoltre, contrariamente a quanto avviene in Marco, questa donna si rivolge a Gesù con un grido d'aiuto che non è certamente quello proprio di un pagano, ma di un giudeocristiano: “Abbi pietà di me, Signore, figlio di Davide [...]”. In quel “Abbi pietà di me” si ravvisa l'invocazione che caratterizzava la preghiera liturgica delle primissime comunità credenti; così come il rivolgersi a Gesù con l'appellativo di “Signore” si nota l'impronta della prima fede nel Risorto. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una credente in piena regola, la quale, però, aggiunge al titolo di Signore anche quello di “figlio di Davide”. Solamente un giudeo poteva attribuire a Gesù la figliolanza davidica, riconoscendo in lui il compimento della promessa che Dio fece a Davide per mezzo del profeta Natan (2Sam 7,1-17). Di conseguenza, questa donna pagana conosce anche la storia d'Israele e riconosce in Gesù, secondo la rilettura cristiana, il compimento delle promesse veterotestamentarie. Si tratta, dunque, di una timorata di Dio⁴² convertita al cristianesimo. Simile esempio si trova anche in Atti 10,1-2. Riepilogando queste note, rileviamo come Matteo ha caratterizzato questa donna con tocchi del tutto personali e inediti, che la distanziano notevolmente dalla donna marciara che “era greca, di origine siro-fenicia”, cioè semplicemente una pagana (Mc 7,26). Perché Matteo, che ha tratto il suo racconto da Marco, ha trasformato in questo modo la figura di questa donna? Perché da semplice pagana qual era ne ha fatto una convertita al cristianesimo di estrazione filogiudaica? La risposta è semplice: perché la comunità a cui Matteo si rivolge è composta prevalentemente da giudeocristiani. Ma il problema sta proprio qui. Se Matteo introduce questo discorso sulla donna pagana di estrazione filogiudaica, convertita al cristianesimo, ciò significa che all'interno della sua comunità vi erano di queste presenze, che dovevano creare un certo disturbo ai suoi giudeocristiani, i quali dovevano condividere la propria fede con dei pagani, benché fossero dei simpatizzanti degli ebrei. Rimanevano, comunque, dei pagani, dei cani, persone immonde che non facevano parte del popolo eletto, benché in qualche modo ne condividessero l'osservanza.

I vv.23-24 sintetizzano il dibattito che doveva svolgersi animoso all'interno della comunità matteana circa la presenza di questi timorati di Dio convertiti al cristianesimo. Un contrasto sottolineato dal confronto posto tra le due espressioni “donna cananea” (v.22a) e “casa d'Israele” (v.24). La definizione della donna come cananea, anziché “greca di origine siro-fenicia” come invece fa Marco, lega la presenza di questa donna agli antichi culti pagani, che i padri d'Israele hanno dovuto combattere nella conquista della terra promessa, ma ricorda anche come i padri di questa donna

42 Con l'espressione “timorati di Dio” si designavano delle persone pagane di nascita, che, attratte dall'etica esemplare dei Giudei, dal loro monoteismo e dalla loro vita comunitaria, si sentivano partecipi della loro comunità, pur non essendo circumcisi e senza esserne divenuti proseliti. Della loro presenza sembra tenerne conto la stessa Torah (Es 12,43; Lv 17,7-16; 24,16; Nm 9,14; 15,14-16.25-26). Probabilmente questi prendevano parte anche alla vita religiosa di Israele e si attenevano ai sette comandamenti noachici (Gen 9,1-7). Successivamente, nell'ambito della diaspora si aggiunsero cospicui gruppi di persone, che pur non aderendo ufficialmente al giudaismo attraverso la circoncisione, tuttavia ne rispettavano fedelmente i dettami. Questi frequentavano le sinagoghe, leggevano la Torah e osservavano i comandamenti. La presenza di questi gruppi di persone simpatizzanti del giudaismo ci è testimoniata anche dagli Atti degli Apostoli in 10,1-2.22; 13,16.26; 16,14; 18,7. La loro conversione a Cristo divenne emblematica e significativa, perché essi seppero raggiungere il Dio d'Israele senza passare per la circoncisione, ma solo attraverso la fede. Paolo ricorderà questo passaggio nella sua lettera ai Romani: “La circoncisione è utile, sì, se osservi la legge; ma se trasgredisci la legge, con la tua circoncisione sei come uno non circonciso. Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della legge, la sua non circoncisione non gli verrà forse contata come circoncisione? E così, chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la legge, giudicherà te che, nonostante la lettera della legge e la circoncisione, sei un trasgressore della legge. Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio” (Rm 2,25-29). La loro adesione alla nuova fede e la loro presenza in seno alla comunità giudeocristiane crearono delle notevoli difficoltà in quanto non circoncisi. Ed è proprio questa la questione che sta impegnando Matteo, qui al cap.15. - Cfr. la voce “Timorati di Dio” in Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia; e in A.C. Carmona, *La religione ebraica, Storia e teologia, opp. Citt.*

furono sottoposti e vinti da Israele. C'è, quindi, in quel “cananea” un senso di disprezzo e di rifiuto. Atteggiamenti che dovevano animare le relazioni di questi giudeocristiani con questa categoria di persone convertite al cristianesimo. Due, infatti, sembrano essere state le posizioni prevalenti nei loro confronti all'interno della comunità, sottese da un'unica motivazione:

- a) Prima posizione mite: **Ignorarne la presenza**: a fronte delle pretese della donna Gesù non dice nulla, la ignora semplicemente; (v.23a)
- b) Seconda posizione aggressiva: **Espellerli dalla comunità** o quantomeno isolarli: è questo infatti il suggerimento che i discepoli danno a Gesù: “Mandala via⁴³” (v.23b);
- c) La motivazione: **Essi non appartengono a Israele**, al quale soltanto è stata data la promessa. Sulla questione Gesù, infatti, sentenzia che non è venuto se non per le perdute pecore di Israele (v.24). Questa sembra essere la motivazione principale che sottende le posizioni di rifiuto nei confronti dei timorati convertiti al cristianesimo.

I vv.25-27 costituiscono la risposta alla dura posizione della comunità giudeocristiana nei confronti di queste persone. Con questi versetti il dibattito viene ora spostato dall'interno della comunità verso il gruppo degli etnocristiani. La risposta alle pretese della comunità giudeocristiana si articola in due momenti, che combinati tra loro, alla fine risulteranno vincenti:

- a) Tutti i nuovi credenti, ebrei e non ebrei, adorano lo stesso Cristo, tutti sono giunti a lui per mezzo dell'unica fede. Il v.25, infatti, presenta una donna che è già giunta ormai a Gesù (ἐλθοῦσα, *eltzûsa*, giunta, venuta) e davanti a lui si prostra in adorazione, riconoscendolo vero figlio di Dio. Il verbo usato, infatti, è προσεκύνει (*prosekínei*, si prostrava), un verbo che indica sottomissione e adorazione, anticamente riservate ai re da parte dei sudditi; ed è lo stesso verbo che Matteo usa nei confronti dei Magi, che si prostrarono davanti al bambino riconoscendolo nella sua regale divinità (2,11b). Il verbo è posto inoltre all'imperfetto indicativo per indicare un'azione che, proveniente dal passato (momento della conversione), prosegue persistentemente nel tempo. Si tratta, quindi, di una fede ormai ben consolidata e ben provata. Le stesse invocazioni della donna, infatti, confermano la solidità della sua fede nel Risorto.
- b) La seconda parte della risposta costituisce una sorta di dibattito tra i due gruppi, giudeocristiani e timorati divenuti cristiani, che punta a sfaldare la motivazione di fondo, cioè il fatto che la salvezza è riservata ai soli giudei e non anche ai pagani, sia pur essi convertiti (v.24). I vv.26-27, infatti, riprendono e sviluppano il v.24 e riportano i termini della diatriba: non è lecito dare ai cani il pane riservato ai figli. La risposta della cananea riporta le pretese dei Giudei alla verità delle cose e della storia: “Quella disse: <<Sì, Signore, anche i cagnolini, infatti, mangiano dalle molliche che cadono dalla tavola dei loro padroni>>”. La battuta della cananea potrebbe sembrare, di primo acchito, una risposta arguta, ma in realtà richiama ai giudeocristiani quello che loro hanno preferito dimenticare e cioè che i timorati di Dio, volenti o no, fanno parte, di fatto, del popolo della promessa in quanto sono osservanti della Legge e ad essa si sono sottoposti volontariamente, partecipano alle assemblee sinagogali, studiano anch'essi la Torah, vivono in comunione di fatto con la comunità israelitica e la stessa Torah si ricorda della loro presenza e impone a loro una vita parallela a quella di Israele⁴⁴. A loro manca soltanto la circoncisione, che non hanno assunto

43 La CEI traduce l'espressione greca “Ἀπόλυσον αὐτήν” (*apólison autén*) con “Esaudiscila”. Io ho preferito la traduzione più letterale “Mandala via”. Il verbo, infatti, è composto da ἀπο + λυω che significa sciogliere da, liberarsi da, congedare, mandare via, ripudiare. E ciò mi sembra più consono con il contesto.

44 Cfr. nota 42 del presente commento.

solo per convenienza sociale, ma di fatto essi sono circoncesi nel loro cuore e nello spirito. Essi sono dei veri giudei (Rm 2,26-29). E i giudeocristiani non devono pensare di soprassedere a questi aspetti essenziali. Anche loro, sia pure in modo non ufficiale, fanno parte del popolo della promessa. In altri termini, loro, i timorati di Dio, sono giunti all'ebraismo per fede e, ora, per fede, come i giudeocristiani, aderiscono alla novità dell'evento Cristo.

Il v.28 conclude la lunga diatriba sulla questione, riportando la sentenza finale: “Allora Gesù le replicò: "Donna, grande è **la tua fede**: Ti avvenga **come desideri**". E sua figlia, **da quel momento, fu guarita**”. Questa sentenza, nel chiudere la questione, stabilisce tre elementi fondamentali per accedere alla comunità messianica: **a)** la fede è l'unico criterio per ottenere la salvezza e divenire eredi delle promesse in Cristo; **b)** la fede non ha addentellati esteriori, che la possa in qualche modo qualificare, come la circoncisione, ma si radica nel cuore stesso dell'uomo e si esprime nel suo desiderio profondo di aderire esistenzialmente a Cristo. In tal modo si riconosce alla donna cananea, cioè ai timorati di Dio, di poter accedere alla salvezza per fede e indipendentemente dal DNA ebraico o da aspetti fisici di appartenenza al popolo ebreo, come la circoncisione; **c)** dal momento in cui il nuovo credente aderisce con la sua vita alla fede in Gesù, egli viene generato come nuova creatura in Cristo.

Paolo nella sua Lettera ai Romani opererà una parità tra Giudei e pagani di fronte alla salvezza, poiché tutti hanno peccato e tutti, quindi, sono bisognosi della grazia (Rm 2,9-12.22b-23), che si ottiene per fede (Rm 3,27-28.29-31) e non per appartenenza al giudaismo. Anzi, ancor prima⁴⁵, nella sua lettera ai Galati arrivò a concludere: “Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa” (Gal 3,24-29).

vv.29-31: i vv. 14,13-21 trovano una loro eco qui, nei vv. 15,29-38. Qui come là abbiamo un Gesù che si ritira in solitudine: là in un luogo deserto dove viene raggiunto dalle folle con i loro ammalati, che guarisce; similmente qui Gesù si ritira su di un monte dove viene raggiunto dalle folle con i loro ammalati, che guarisce. Qui come là Gesù sente compassione per queste folle; qui come là le sfama attraverso la mediazione dei suoi discepoli. Si tratta, tuttavia, di un parallelismo solo apparente, poiché il messaggio che qui l'autore propone ha una diversa portata, che potremmo definire come evolutiva. Nel cap.14, infatti, il contesto era quello proprio ed esclusivo della comunità matteana alla ricerca di una propria identità di fede nel Risorto; una comunità al cui interno si celebrava l'eucaristia, colta come elemento di fecondità missionaria; una comunità che si sente sospinta verso la missione e invitata da Gesù a prendere il largo da sola, fondando la sua azione soltanto nella fede nel Risorto, che l'intera comunità scopre e confessa come vero Figlio di Dio. Nel cap.14, quindi, Matteo affronta i problemi di fede sorti in epoca postpasquale e aiuta la sua comunità a consolidarsi nella fede attorno al Risorto, vero Dio.

Il cap. 15, invece, punta, da un lato, a risolvere una questione che rischiava di dividere la comunità matteana in giudeocristiani contrapposti ai cristiani provenienti dai timorati di Dio, sentiti ancora come pagani immondi da rifuggire o quantomeno isolare; dall'altro, cerca di dare una svolta universalistica alla comunità, togliendola dalle strettoie del giudaismo, a cui era ancora vincolata e che le toglievano quella dimensione universalistica, che invece l'annuncio di Gesù possedeva in se

⁴⁵ La lettera ai Galati fu scritta da Paolo mentre si trovava a Filippi nel 56/57; quella ai Romani fu invece scritta circa un anno dopo a Corinto nel 57/58 e si può considerare, da un punto di vista dottrinale, come una ripresa e uno sviluppo di quella ai Galati.

stesso e che esigeva. Per farlo, Matteo ha proceduto, come abbiamo sopra accennato, per triplice grado:

a) in **15,1-20** imposta la questione della purità e ne formula un nuovo concetto, basato non più sul legalismo ebraico e sulla circoncisione, bensì sulla purità interiore, sulla fedeltà del cuore, dichiarando superata la Tradizione degli Antichi (Torah orale), in quanto essa stessa violava di fatto la Torah Scritta. In tal modo veniva tolto lo strumento di divisione tra giudeocristiani e timorati di Dio (Ef 2,15), provenienti dal paganesimo e sentiti ancora come pagani immondi.

b) Con **15,21-28**, superata la questione della purità, come elemento di divisione, si stabilisce come unico criterio per accedere alla comunità messianica dei veri credenti in Cristo non più la Legge mosaica, bensì la sola fede, quale presupposto di universalità per la nuova comunità dei credenti.

c) Ora, tolto di mezzo l'ostacolo della purità e l'ancor più limitante Torah orale o Tradizione degli Antichi; stabilito il principio della fede quale criterio di ammissione e di appartenenza alla nuova comunità messianica, Matteo ha il campo libero per poter dare una svolta universalistica alla sua comunità, dove ebrei e non ebrei si ritrovano riuniti attorno all'unico pane e all'unico Cristo nell'unica fede, che salva tutti, indipendentemente dalla loro provenienza e dalla loro appartenenza. Questo terzo passaggio viene ora raccontato nella pericope **15,29-39**.

I vv.29-31 narrativamente potremmo definirli di transizione, perché chiudono il racconto precedente e nel contempo introducono il lettore a quello successivo, inserendo alcuni elementi che costituiscono di fatto una vera e propria confessione di fede in Gesù, colto come messia e vero Dio. Una confessione, però, che non è più contenuta entro i ristretti confini della comunità giudeocristiana (14,33), bensì, li travalica, provenendo, come vedremo, dai popoli pagani. È proprio questo tocco di universalità della nuova fede, che darà il là al racconto della seconda moltiplicazione dei pani, che celebra la dimensione e la vocazione universalistiche del cristianesimo.

Il **v.29a** si apre con un'espressione molto significativa, la quale introduce il tema dell'universalità che deve caratterizzare la missione e l'identità della comunità matteaana: **μεταβὰς ἐκεῖθεν** (*metabàs ekeîthen*), letteralmente: “andato oltre di là”. La missione di Gesù, dunque, non deve rimanere all'interno dei confini del giudaismo, ma andare oltre, al di là dei ristretti spazi delle perdute pecore d'Israele (v.24). Il verbo indica un movimento che possiede in se stesso una carica vitale, capace di superare quell'avverbio di luogo (*ekeîthen*), che allude al popolo ebraico, abbandonato da Gesù per la sua ermetica chiusura, che lo rendeva impermeabile ad ogni annuncio di salvezza. Non a caso, infatti, dopo la diatriba con gli Scribi e i Farisei (vv.1-20), il v.21, come abbiamo visto sopra, inizia con l'espressione “ἐξελθὼν ἐκεῖθεν” (*exeltzòn ekeîthen*), cioè “uscito fuori di là”, fuori dal suo popolo, che lo aveva rifiutato. Egli, infatti, come ricorda Giovanni nel suo prologo, “Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto” (Gv 1,11).

Il **v.29b** presenta in modo plastico l'immagine solenne, regale e divina di un Gesù che, dopo essere salito sul monte, stava seduto là, da dove non impartisce nessun insegnamento, come invece avvenne in Mt 5,1-2, ma si trova in una posizione di attesa e di disponibilità a ricevere la visita dei propri sudditi o dei *clientes*, così come avveniva presso gli imperatori, i re o i *patroni*⁴⁶ di quel

⁴⁶ Nell'antica Roma gli uomini potenti coltivavano attorno a loro un gran numero di persone che li sostenessero nella loro posizione sociale e sulle quali essi contavano in caso di necessità. Queste persone, a loro volta, si appoggiavano a questi potenti, che ossequiavano e rendevano loro dei servigi, affidandosi alla loro protezione. Il rapporto tra le

tempo. Il monte, nell'immaginario degli antichi, era la sede della divinità, la dimora degli dèi e Gesù vi stava seduto sopra, dopo essere salito su quel monte. Quel “ἀναβὰς” (*anabàs*, dopo essere salito) allude alla risurrezione e all'ascensione al cielo di Gesù dove egli “ἐκάθητο ἐκεῖ” (*ekátzeto ekeî*) “stava seduto”. Gesù, dunque si trova seduto sul monte della gloria di Dio e ne condivide la stessa natura e la stessa vita. Il verbo usato per indicare la posizione di Gesù sul monte non dice soltanto il suo essere seduto piuttosto che in piedi, ma quel “stare” seduto indica la solidità della sua posizione, tant'è che il verbo significa anche risiedere, dimorare, dando l'idea di un ormai stabile e definitivo stato di vita. Lo stesso tempo del verbo, imperfetto indicativo, indica una continuità di azione nel tempo senza interruzione. Ma il verbo significa anche “star tranquillo; stare immobile”, sottolineando, quindi, un ormai raggiunto stato di tranquillità e di immobilità, che se da un lato rafforza la solennità di un'immagine quasi marmorea, dall'altra dice l'imperturbabilità solenne della nuova condizione di vita di Gesù in cui ormai egli si trova. Quella che Matteo qui presenta, dunque, è l'immagine glorificata e divina di un Gesù risorto e asceso al cielo.

Alla solenne plasticità dell'immagine regale e divina di un Gesù risorto e asceso al cielo, fa da eco il v.30, che la completa e la rafforza nella sua sublimità, evidenziandone la compassionevole misericordia: il Risorto, pur nella sua trascendenza, rimane sempre vicino agli uomini e continua a sostenerli nella sofferenza di un'umanità degradata dalla peccato e nel loro cammino verso l'eternità divina, dove egli li ha preceduti e li attende: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (28,20b). Ed ecco che, similmente ai *clientes* e ai sudditi dell'epoca, uno stuolo di uomini (molte folle) incedono verso di lui, ponendo ai suoi piedi (l'immagine richiama la sudditanza dei *clientes* verso i propri *patroni* e verso i re) tutta la loro povertà e le loro necessità. Si tratta di un'umanità fragile e fiaccata, prostrata nella sua debolezza. Il verbo “ἐρριψαν” (*érripsan*, deposero), infatti, dice molto di più di un semplice deporre ai suoi piedi, contenendo in sé l'idea non solo di un abbandono fiducioso, ma anche quella di un lasciar cadere, un lasciar giacere prostrati a terra sfiniti. L'elenco delle disgrazie, che richiama da vicino Mt 11,5, denuncia lo stato di degrado in cui versa l'umanità a motivo della colpa. Questo elenco, a differenza di quello sopra citato, è più breve, venendo menzionate solo quattro categorie di persone: zoppi, ciechi, storpi e muti, ma nel contempo è molto più ampio e onnicomprensivo, terminando con l'indicazione “e molti altri” (“καὶ ἑτέρους πολλούς”, *kai etérous pollús*), dando a questo elenco un respiro di universalità, che abbraccia l'intera umanità di ogni tempo. Viene in tal modo indicato alla comunità mattea, ristretta nei suoi limitati confini della legge mosaica (10,5-6; 15,24), il suo terreno di conquista e i nuovi orizzonti missionari a cui è chiamata: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28,19-20a). Matteo sta lentamente preparando il racconto della seconda moltiplicazione dei pani che, come vedremo, possiede un respiro universale che mancava, invece, alla prima (14,15-21), giocata, per così dire, tutta in casa.

Il v.30 si chiude con la constatazione dell'evangelista: “e li guarì”. È la risposta laconica, quanto mai efficace e incisiva, che viene data a quell'avvicinarsi a lui delle folle con il loro carico di degrado morale e spirituale, che qualifica Gesù, avvolto nella sua gloria divina, anche come il messia atteso, che proprio attraverso questo elenco di guarigioni si rivela come tale⁴⁷. L'avvicinarsi al Risorto e

due categorie di persone era definito dai nomi di “*patroni*”, riguardo ai primi, e di “*clientes*” con riguardo ai secondi. Questi ultimi ogni giorno, in genere al mattino, processionalmente sfilavano davanti alla casa del loro *patronus* e andavano a rendergli omaggio, chiedendo aiuti e favori e ricevendo da lui una *sportula*, contenente cibo o denaro. Il *patronus* riceveva i suoi *clientes* standosene seduto nell'atrio della sua casa.

47 I vv.30-31 presentano un elenco di sventurati variamente colpiti dalle disgrazie della vita, che nell'incontro con Gesù vengono guariti. Questa particolarità, come si è detto sopra, richiama da vicino la risposta che Gesù diede ai discepoli di Giovanni che gli chiedevano se fosse lui “colui che viene” (ὁ ἐρχόμενος, *o ercómēnos*), espressione questa con cui all'interno del mondo ebraico si designava il messia atteso. Gesù risponderà loro citando liberamente Isaia: “I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella” (Mt 11,5). Questo tipo di attività guaritrice definiva, pertanto, l'attività propria del

l'abbandonarsi fiduciosi a lui producono una rigenerazione ad una nuova vita, che assimila l'uomo a Dio e si manifesta in un nuovo modo di vivere. Paolo ricorda alla comunità di Roma proprio questo particolare: “Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova” (Rm 6,4), “Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove” (2Cor 5,17).

il **v.31** costituisce la risposta universale del mondo pagano all'operare del Risorto, che rigenera l'uomo alla vita stessa di Dio: “Glorificavano il Dio d'Israele”; un'espressione questa che di certo non poteva venire dal giudaismo, nel quale caso l'autore avrebbe detto “glorificavano Dio”; ma lo specificare che questo Dio era quello di Israele fa sì che chi pronuncia le lodi sia un terzo rispetto al popolo ebreo. Le lodi, dunque, provengono dai gentili e sono il risultato dell'azione missionaria alla quale la comunità di Matteo è chiamata: ricondurre le genti in seno al Dio.

Potremmo definire i vv.29-31 come una sorta di contemplazione e di confessione universale della regalità divina del messia, che pur nella sua gloria trascendente si rivela sempre il Dio con noi e per noi. Essi costituiscono inoltre la confessione di fede del mondo pagano che si accoppia e si pone in parallelo a quella data dalla comunità credente, che riconosceva nel Risorto il “vero Figlio di Dio” (14,33).

Questa breve pericope, che narra della rigenerazione del mondo pagano, rimesso in movimento verso Dio per mezzo della fede nel Risorto, diventa così preparatoria al racconto della seconda moltiplicazione dei pani, nella quale esso è coinvolto.

vv. 32-39: potremmo dire che il racconto di questa seconda moltiplicazione dei pani e dei pesci sia una sorta di logica conseguenza di quanto è avvenuto nella precedente breve pericope (vv.29-31), in cui il Risorto, assiso sul monte della gloria divina e avvolto nella sua ieraticità plastica e solenne, accoglie il pellegrinaggio delle folle, che depongono ai suoi piedi un'umanità gravemente ferita dal peccato e la risana⁴⁸, rigenerandola alla vita divina, ottenendo una lode universale al Dio d'Israele. Su questo monte, dove sono confluite le folle, sembra collocarsi⁴⁹ il banchetto miracoloso di questa seconda moltiplicazione dei pani. Un'immagine suggestiva, serrata fortemente in un contesto escatologico, che richiama da vicino le grandi visioni di Isaia: “Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: <<Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri>>. Poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore.” (Is 2,2-3). E proprio qui “Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati” (Is 25,6).

Questo secondo racconto, pur avendo l'identico tema narrativo del primo (la miracolosa moltiplicazione dei pani e dei pesci), tuttavia se ne distingue sostanzialmente per degli elementi che lo collocano in un diverso contesto e lo fanno latore di un diverso messaggio.

messia. La citazione, quindi, dell'attività guaritrice di Gesù nei termini di zoppi, ciechi, sordi e muti lo qualificano come il messia atteso, che si manifesta proprio in questa sua attività rigenerante. - Sul termine “ὁ ἐρχόμενος” vedasi nota 35 del commento ai capp. 3-4 della presente opera.

48 Nel linguaggio simbolico e metaforico dei vangeli gli ammalati sono sempre espressione del degrado spirituale in cui versa l'umanità, mentre gli interventi guaritori di Gesù indicano la rigenerazione dell'azione divina a favore dell'uomo. In tal senso cfr. J. Mateos – F. Camacho, *Il Vangelo: figure e simboli*, *op. cit.*

49 Tra la pericope 15,29-31 e il racconto della seconda moltiplicazione dei pani, infatti, non vi è alcun cambio né temporale né ambientale, ma l'una segue strettamente l'altra e le due scene sembrano unite tra loro anche da una certa logica narrativa. - In tal senso cfr. R. Fabris, *Matteo*, *op. cit.*

Elementi comuni ai due racconti

- I personaggi: Gesù, i discepoli, le folle;
- il contesto: il luogo deserto, le folle affamate; il problema di come sfamarle;
- le soluzioni: pani e pesci benedetti da Gesù e dati ai discepoli;
- la conclusione: tutti sono sfamati in abbondanza così che se ne avanzò.

Elementi diversi che caratterizzano i due racconti

- I numeri: cinque pani e due pesci nel primo; sette pani e dei pesciolini nel secondo; dodici ceste avanzate nel primo; sette soltanto nel secondo; cinquemila le persone sfamate nel primo; quattromila nel secondo. Inoltre nel secondo racconto vi è una precisazione che manca nel primo: le folle seguono Gesù da tre giorni;
- I sentimenti: nessun sentimento di compassione viene provato da Gesù nei confronti della folla affamata nel primo racconto; compassione e preoccupazione, cura e attenzione nel secondo;
- Le posizioni: nel primo racconto l'iniziativa parte dai discepoli; nel secondo l'iniziativa è di Gesù; la diversità del dialogo tra Gesù e i discepoli: più articolato nel primo; scarno essenziale nel secondo; la diversità dei contenuti del dialogo: nel primo tutto si incentra sulla posizione di intermediazione dei discepoli; nel secondo tutto si incentra su di un progetto che Gesù affida ai discepoli, indicando loro la strada per compierlo; la centralità di Gesù, colto come chiave di soluzione del problema, nel primo racconto; nessuna posizione preminente né di Gesù né dei discepoli nel secondo racconto. Ciò che viene messo in rilievo, invece, è il senso della missione che i discepoli devono compiere a favore delle genti.

La struttura di questo secondo racconto si snoda su tre livelli:

- vv.32-33**: dialogo tra Gesù e discepoli: Gesù enuncia il suo programma nei confronti dei popoli pervenuti alla fede e indica quali sentimenti devono animare lo spirito missionario della comunità: la compassione e la misericordia, sentimenti che pulsano nel cuore stesso di Dio; i discepoli esprimono le loro perplessità sul come compierlo.
- vv.34-37**: viene enunciata la modalità di come attuare il progetto di Gesù: il banchetto eucaristico dalla comunità messianica (14,15-21) va esteso a tutti i popoli, perché tutti si possano sedere all'unica mensa;
- v.38**: viene constatato il successo della missione: tutti furono saziati.

Il **v.32a** si apre con un'annotazione di tempo “allora”⁵⁰, che crea un legame consequenziale con la precedente pericope. Ciò significa che, in qualche modo, questa seconda moltiplicazione dei pani ha a che vedere con quanto si è detto nei vv.29-31 e ne costituisce una sorta di sviluppo narrativo e teologico. Il primo personaggio che qui compare è Gesù, su cui si concentra l'attenzione dell'intero

⁵⁰ L'espressione “**Ὁ δέ**” quando nella stessa frase non trova la sua contrapposizione avversativa in “**δ μὲν**”, come nel nostro caso, assume un significato continuativo e crea un legame con quanto la precede.

racconto e ne dà il tono. È un Gesù che chiama a sé i suoi discepoli. Il verbo usato è “προσκαλεσάμενος” (*proskalesámenos*) ed è composto da πρὸς + καλέω che letteralmente significa chiamare verso qualcuno o verso qualcosa. Il racconto, quindi, si apre con un Gesù che convoca attorno a sé e accentra su di sé i suoi discepoli, quasi un attirarli a sé, polo catalizzatore delle loro vite. Quanto egli dirà, quindi, acquisirà un valore imperativo nei loro confronti, divenendo per essi il costante punto di riferimento. Il verbo citato, infatti, è un participio aoristo che pone la chiamata dei discepoli in un punto storico, da cui è nata la loro sequela: “dopo aver chiamato a sé i suoi discepoli, disse”. Il dire di Gesù, dunque, si pone dopo l'avvenuta chiamata (*proskalesámenos*) alla sequela (verso di sé), assumendo in tal modo un significato di un addestramento vincolante; mentre l'aggettivo possessivo “suoi” (αὐτοῦ, *autû*) dice l'appartenenza dei discepoli a Gesù, una sorta di sua proprietà, che fa sì che le loro vite siano una simbiotica esistenza all'unisono con la sua. La centralità di Cristo nella vita del discepolo e dell'apostolo e il suo appartenergli totalmente sarà un elemento qualificante l'esistenza di Paolo, che egli testimonierà agli infedeli Galati: “Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me” (Gal 2,20); mentre ai Filippesi, sua gioia e sua consolazione, dirà che per lui vivere è Cristo (Fil 1,21) e che per Cristo tutto ha considerato spazzatura (Fil 3,8b).

Il **v.32b** richiama da vicino l'accorata riflessione di Gesù di fronte alle folle in Mt 9,36-37: “Avendo visto le folle fu mosso a compassione a causa loro, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore. Allora disse ai suoi discepoli: <<La messe è molta, ma gli operai sono pochi! ...>>”. Qui, al v.32b, il tema viene ripreso, precisato e completato: “Sento compassione per queste folle, poiché mi seguono già da tre giorni e non hanno di che cosa mangiare, e non voglio mandarli digiuni, affinché non languiscano sulla strada”. Infatti se in 9,36-37 Gesù si limitava a sottolineare la sproporzione delle forze in campo, qui, in 15,32b, invece, la preoccupazione cade sullo stato esistenziale della folla e sulla necessità di soccorrerla adeguatamente perché non venga meno lungo la strada. In entrambi i casi il discorso è squisitamente missionario, ma vi è, tuttavia, in 15,32b una notevole evoluzione. Infatti, mentre in 9,36-37 si parla di folle intorno alle quali (περὶ αὐτῶν, *perì autôn*) Gesù fu mosso a compassione (ἐσπλαγχνίσθη, *esplancnístē*), lasciando intendere che Gesù era mosso nel suo spirito missionario verso le folle da suo Padre (verbo è al passivo teologico); qui in 15,32b non si parla più di folle, ma di folla sulla quale (ἐπὶ τὸν ὄχλον, *epì tòn óclon*) Gesù ha posto la sua compassionevole attenzione, che come vedremo subito, ha la dimensione stessa della elezione. Il verbo non è più qui al passivo, ma in forma attiva, segno che attore primo ora non è più il Padre che muove Gesù nella sua missione, ma è il Risorto stesso che sta muovendo la missione dei suoi a favore dell'umanità (Gv 20,21); una missione che deve essere conformata ad una compassione profonda, viscerale e tale da coinvolgere fin nel profondo del suo essere il discepolo inviato⁵¹, riproducendo in se stesso il sentire di Dio. Se in 9,36-37, come si è detto, Gesù si trovava di fronte alle folle, in senso generico, verso le quali è sospinto dal Padre, qui in 15,32b si parla soltanto di una folla, sulla quale Gesù ha posto la sua attenzione compassionevole ed elettiva nel contempo. Si tratta, infatti, di una folla che lo sta seguendo da tre giorni. Il verbo greco, che in italiano viene tradotto con “mi seguono”, in realtà possiede in sé una valenza e una carica molto intensa, che va ben al di là di un semplice seguire Gesù, ed è sufficiente per indicare di quale folla si tratta: “προσμένουσίν μοι” (*prosménusín moi*). Il verbo letteralmente dice “rimango, resto presso qualcuno”. Si tratta di una folla i cui componenti dimorano presso Gesù. Il verbo, infatti, è composto da “πρὸς + μένω”, che letteralmente significa rimanere presso qualcuno o rimanere rivolti verso qualcuno. Si noti, in oltre, un particolare passaggio dal singolare al plurale: Matteo sta parlando di “una folla” (τὸν ὄχλον) sulla quale Gesù ha posto la sua profonda compassione; ma i verbi che seguono (“προσμένουσίν”, “ἔχουσιν”, “φάγωσιν”) sono tutti al plurale, riferendosi in tal modo non più ad una massa anonima di persone (folla), bensì ai suoi singoli componenti, sottolineando in tal modo una personalizzazione del rapporto tra Gesù e questi. Dio, infatti, non ama

⁵¹ Il verbo Σπλαγχνίζομαι (*splancnízomai*) ha il significato di provare una compassione viscerale.

l'umanità, ma ogni singolo uomo che in Cristo ha scelto fin dall'eternità, per renderlo santo e immacolato al suo cospetto nella carità e predestinandolo ad essere suo figlio adottivo per opera di Gesù Cristo (Ef 1,4-5). Significativo è ancora la definizione della quantità di tempo in cui questa folla privilegiata dimora presso Gesù: tre giorni. L'espressione "tre giorni" compare in tutta la Bibbia 70 volte⁵² e indica quasi sempre un tempo compiuto. Il tre, infatti, richiama il compimento dinamico dell'inizio, della metà e della fine. Il tempo dei tre giorni, entro il quale la folla è dimorante presso Gesù, allude, pertanto, ad un tempo in cui si è compiuto pienamente il misterioso progetto salvifico di Dio in Cristo, inviato all'umanità nella pienezza dei tempi⁵³, resi compiuti con la sua morte e risurrezione. Si tratta, dunque, del tempo postpasquale in cui il mondo pagano, convertito, rimane ormai con Cristo in questo tempo compiuto della grazia, dalle forti tinte apocalittiche ed escatologiche, che sta andando verso il suo compimento definitivo del terzo giorno⁵⁴. L'essere in Cristo di questa folla comporta anche degli oneri nei confronti dei discepoli, poiché il loro dimorare in Cristo necessita di essere alimentato. C'è, dunque, una precisa volontà e un preciso dovere di nutrire questi fedeli in Cristo: "non voglio mandarli via digiuni" perché nel loro cammino in Cristo non vengano meno. Il testo greco, infatti, parla di un venir meno "nella strada" (ἐν τῇ ὁδῷ, *en tē odō*), che Giovanni precisa essere Gesù stesso (Gv 14,6) e che nella chiesa primitiva indicava anche la retta dottrina e il retto insegnamento. Vediamo, quindi, come Matteo sta profilando i tratti fondamentali che devono caratterizzare la missione della sua comunità verso il mondo pagano: **a)** il sentire missionario deve agganciarsi al sentire stesso di Gesù, che sente una profonda e coinvolgente compassione, che si fa solidarietà, per un'umanità sofferente e priva di prospettive di salvezza, corrotta e degradata nella sua colpa; un sentire missionario che trasforma la vita di Gesù in una proesistenza a tutto favore dell'uomo; **b)** è una missione che si colloca e si compie in un tempo apocalittico ed escatologico, inaugurato dall'evento Cristo, dalla sua morte e risurrezione; **c)** si tratta di una missione che deve puntare non solo a ricondurre a Cristo le genti, ma mantenerle in lui e nutrirle di lui, sostenendole nel cammino di salvezza verso il Padre.

Stabiliti i tratti essenziali della missione, si tratta ora di capire come attuarla, in particolar modo come sostenere i nuovi cristiani provenienti dal paganesimo, perché il loro essere in Cristo diventi un rimanere in lui. Questa è la questione che pone il **v.33**: "Da dove ci vengono così tanti pani in un luogo deserto così da saziare una così grande folla". Il versetto mette in rilievo la grande sproporzione che c'è tra il trovarsi in un luogo deserto e le dimensioni della folla, definite grandi. La proporzione è tra il niente (deserto) e il tutto (grande folla), che richiama il v.9,37, in cui si constatava la pochezza degli operai nei confronti della molta messe. La risposta è tuttavia suggerita all'interno della stessa domanda: "Da dove" e "pani". Il "Da dove" rimanda ad una realtà che non è più storicamente presente né tantomeno raggiungibile, poiché il luogo in cui si trova questa folla è deserto; ma saranno proprio questi pani che faranno da tramite con questa realtà assente, ma presente nel pane, poiché questo pane proviene da quella dimensione trascendente, ma resasi immanente proprio nel pane, che rimanda a quella realtà divina. Sarà proprio il pane della Parola e quello eucaristico, che formeranno il nutrimento e il sostentamento all'interno delle primissime comunità credenti (At 2,42.46; 20,7.11) e di quelle di ogni tempo, caratterizzandole nella loro identità.

I **vv.34-38** riproducono in modo quasi identico 14,19-21 e a questi rimandiamo per il commento. Ci accentriamo, invece, sui numeri, completamente diversi e che caratterizzano questa breve pericope. Là si parlava di cinque pani e due pesci, di dodici ceste avanzate e di cinquemila uomini. Qui si

52 Nel N.T. l'espressione "tre giorni" compare 23 volte di cui 16 volte nei Vangeli e queste alludono per 12 volte alla sepoltura di Gesù, mentre le restanti 11 volte, come per l'A.T., indicano un determinato tempo compiuto. Cfr. la voce numero in Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia; voce "Tre" in M.Lurker, Dizionario delle Immagini e dei Simboli biblici; tutte le opp. citt.

53 Cfr. Mc 1,15; Gal 4,4-5; Ef 1,10; Eb 9,26;

54 Il "terzo giorno" è un'espressione che compare 38 volte in tutta la Bibbia ed indica sempre il giorno del compimento e dell'accadere.

parla di sette pani e alcuni pesciolini, di sette ceste avanzate e di quattromila uomini sfamati. Nel commento di 14,19-21 si diceva come il cinque fosse l'unità di misura base nel sistema numerico ebraico, che è decimale, e indicasse una quantità minima da cui si riproducono tutti i suoi multipli e ciò sta alla base del concetto di fecondità, confermata dal corrispettivo di cinquemila (5 x 1000). Si diceva, ancora, come i cinque pani e i due pesci alludessero alla comunità matteana, destinata a moltiplicarsi enormemente e raffigurata nei cinquemila uomini. Qui il discorso non cambia, ma i diversi numeri ci trasportano fuori dalla comunità matteana, in un diverso contesto che ci apre all'universalità delle genti. Il sette, che compare circa 361 volte nella Bibbia, è il numero che indica il compimento e, quindi, la perfezione. Dio, infatti, creò il mondo in sei giorni (Gen 1,31), ma lo portò a compimento, lo perfezionò soltanto nel settimo giorno (Gen 2,2-3). La comunità perfetta, quindi, quella compiuta e portata a compimento secondo il misterioso disegno di Dio è una comunità universale, che comprenda ebrei e non ebrei. I cinque pani e i due pesci del v.14,17 sono diventati qui soltanto sette pani e un numero imprecisato di pesciolini. Un sette, quindi, che indica una unificazione, un compimento e perfezionamento avvenuti tra il mondo giudeocristiano ed etnocristiano. La lettera agli Efesini sottolinea con forza questa unificazione e questa unità tra i due mondi, avvenute e consolidate in Cristo, facenti parte dello stesso misterioso progetto divino di salvezza, rivelatosi in Cristo: “Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito: che i Gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo” (Ef 3,5-6). Prosegue l'autore, ricostruendo il formarsi di questa unificazione tra ebrei e pagani, divenuta unità in Cristo: “Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita, chiamati incirconcisi da quelli che si dicono circoncisi perché tali sono nella carne per mano di uomo, ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia. Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito. Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio” (Ef 2,11-19)⁵⁵. Questo doveva essere anche il sogno di Matteo per la sua comunità di giudeocristiani: fare sì che il loro piccolo “cinque + due” si trasformasse in un compiuto sette sotto il segno dell'universalità, sancita attorno all'unica mensa eucaristica.

Anche qui vi è la sovrabbondanza propria dei tempi escatologici, che caratterizza la nuova comunità credente, posta sotto il segno dell'universalità; una sovrabbondanza che da questa comunità universale, saziata dal suo Dio (il verbo qui è un passivo teologico), si riverserà in modo prolifico e fecondo sull'intera umanità, chiamata attorno all'unica mensa dell'unico pane. Sottolinea, infatti, l'evangelista che “... ne avanzarono dei pezzi; portarono via sette cesti pieni”. È significativo che nella prima moltiplicazione dei pani Matteo sottolinei come la sovrabbondanza riempi dodici cesti, mentre in questa seconda non solo dice che essa riempì sette cesti, ma che questi furono portati via dai discepoli: è il segno della conquista universale dell'umanità, riempita della sovrabbondanza del pane divino, che tracima e si diffonde dalle nuove comunità etnocristiane e giudeocristiane verso il mondo intero, che viene convocato alla mensa del Signore: portarono via sette cesti pieni.

Conclude l'autore che quelli che mangiarono erano quattromila uomini. Il quattro, indica l'universalità, la totalità⁵⁶ che vengono esaltate all'ennesima potenza da quel mille, che nel suo simbolismo indica una grandissima quantità. Viene quindi sottolineato da Matteo il pieno successo

⁵⁵ Cfr. anche At 28,28

della predicazione presso il mondo pagano e che anche Luca ricorda nei suoi Atti: “Nell'udir ciò, i pagani si rallegravano e glorificavano la parola di Dio e abbracciarono la fede tutti quelli che erano destinati alla vita eterna. La parola di Dio si diffondeva per tutta la regione” (At 13,48-49)⁵⁷

il **v.39** conclude il cap.15 e, producendo un cambiamento di scena, crea uno stacco narrativo, trasmigrando il lettore verso un altro scenario. Ma esso dice anche la dinamicità missionaria di Gesù, che lasciate le folle saziare dal pane eucaristico e dalla sua Parola, si proietta verso i confini di Magda. Il camminare di Gesù è il camminare della salvezza presente e depositata nella nuova comunità messianica. Gesù, infatti, non si muove da solo, ma sale in barca, metafora della comunità credente.

Giovanni Lonardi

56 Cfr. la voce “Numero” in Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia; e la voce “Quattro” in M.Lurker, Dizionario delle Immagini e dei Simboli Biblici. -*Tutte le opere citate.*

57 Cfr. anche At 14,27; 15,3.7.14;