

NUOVO TESTAMENTO



NUOVA VERSIONE DELLA BIBBIA
DAI TESTI ANTICHI



SAN PAOLO

INTRODUZIONE GENERALE

I libri dell'Antico Testamento raccontano *fatti* diversi: la creazione, Abramo, l'esodo, la monarchia, l'esilio, e tanti altri. Attorno a questi fatti si sono sviluppati tradizioni orali, scritti, riletture. Nel Nuovo Testamento invece – a parte la brevità del tempo che intercorre tra Gesù e la stesura dell'Apocalisse – il fatto raccontato è *unico*: l'evento di Gesù. Sono però diverse le situazioni in cui quest'unico evento viene tramandato ed elaborato, e diversi sono i problemi che suscita. Di qui anche la varietà del Nuovo Testamento: una varietà di generi letterari, di formazione, di visioni teologiche, di datazione. Una varietà, però, che trova la sua unità nella testimonianza del compimento, che è appunto Gesù Cristo.

Sarebbe forse stato possibile, in sé, che i primi cristiani avessero trovato bello e pronto un "libro guida", sia per conservare la verità della loro fede che per la loro vita pratica: avrebbe potuto scriverlo, in tal caso, lo stesso Gesù, perché servisse da manuale direttivo per i discepoli di ogni tempo. Ma è proprio questo ciò che il Nuovo Testamento non è: esso ha avuto origine nel seno stesso della comunità. I Vangeli, per esempio, compreso quello di Giovanni, sono frutto di una lunga predicazione, guidata da personalità definite, ma dentro un'esperienza comunitaria.

Al centro del Nuovo Testamento ci sono i Vangeli, che costituiscono la narrazione della vita e dell'insegnamento di Gesù. Ma attorno ai Vangeli si sono formati vari altri scritti, che hanno lo scopo di *confermare* ciò che riguarda Gesù, *spiegare* ulteriormente la sua dottrina, *annunciare* la sua salvezza, *narrare* gli inizi della diffusione della Chiesa delle origini. Più precisamente i quattro Vangeli raccontano – con prospettive teologiche diverse fra loro – la storia di Gesù. Il libro degli Atti degli Apostoli narra in modo episodico la storia delle prime comunità. Le numerose lettere – di Paolo, Giovanni, Giacomo, Pietro e Giuda – si occupano dei problemi teologici, morali e pastorali che via via sorgono nelle comunità. L'Apocalisse infine – libro straordinario e originalissimo – vuole essere, contrariamente a quanto si pensa, un messaggio di consolazione per una comunità cristiana perseguitata.

I 27 libri del Nuovo Testamento appartengono a generi diversi e sono stati scritti per scopi diversi. Tuttavia l'intuizione importante che vi soggiace è una sola, la stessa per tutti, cioè che Gesù di Nàzaret (insegnamento, vita e persona) è il luogo in cui Dio ha pienamente mostrato, in modo convincente e definitivo, la sua verità e, nella sua verità, quella dell'uomo e della storia.

Ma subito c'è un'altra conseguenza da trarre. Scegliendo i libri del Nuovo Testamento come riferimento della sua fede per sempre, la Chiesa ha avuto il coraggio di accogliere «le differenze» delle testimonianze, giudicando queste differenze non un ostacolo all'unità della fede, bensì un segno della sua ricchezza. Tutti i libri del Nuovo Testamento parlano di Gesù, ma non con le stesse modalità. E questo mette in rilievo il pluralismo nativo della fede. Ma mette anche in luce

che – accanto alla fedeltà alla memoria di Gesù – si apre lo spazio della sua perenne attualizzazione e del suo continuo approfondimento.

Una questione importante, non sempre ricordata con la dovuta chiarezza, è l'unità fra i due Testamenti. Anche su questo punto sono molto utili le affermazioni della Costituzione conciliare *Dei Verbum*. Il Nuovo Testamento, pur ritenendo di essere la testimonianza del compimento, afferma al tempo stesso la perenne validità dell'Antico Testamento. A sostegno di questa importante convinzione cristiana, basterebbe ricordare che le antiche Scritture sono citate molte volte in tutti i libri del Nuovo Testamento, e utilizzate come autorità a cui riferirsi per la stessa comprensione del Nuovo. Del resto, è un fatto innegabile che Gesù stesso, Paolo e i primi cristiani, quando parlano di Scritture, intendono le Scritture dell'Antico Testamento.

A questo punto, però, può affacciarsi nella mente di alcuni lettori una domanda certamente cruciale, che ha tormentato la riflessione dei cristiani fin dalle origini: se l'Antico Testamento è la preparazione del Nuovo, che significato può ancora avere dal momento che il compimento è giunto? Che valore ha un percorso quando si è arrivati alla meta? La risposta cristiana è sempre stata che non si può ridurre l'Antico Testamento a semplice preparazione del Nuovo. È vero che lo è. Ma non si deve assolutamente dimenticare che l'Antico Testamento è già una rivelazione che Dio fa di se stesso, già insegna le vie da percorrere per tutti gli uomini, e già racconta una storia di salvezza. Per questo conserva la sua attualità anche nel tempo del Nuovo, e non si tratta semplicemente di una attualità strumentale. L'Antico Testamento non diventa vero soltanto in Cristo, ha già in sé una sua verità, che anche chi non è cristiano può percepire. L'Antico Testamento ha già un suo significato, anche se resta vero che per un cristiano è un significato aperto: non un significato provvisorio però, destinato a scomparire, ma *aperto*.

Determinare con più precisione fino in fondo i rapporti fra i due Testamenti non è cosa facile. Ma qui possono bastarci alcune avvertenze fondamentali. Il rapporto fra i due Testamenti è almeno, in una certa misura, circolare. Per la lettura cristiana della Bibbia questo è importante. La *Dei Verbum* ricorda una battuta senza dubbio felice di san Agostino: «Il Nuovo è nascosto nell'Antico e l'Antico diventa chiaro nel Nuovo». Come intendere di preciso questa circolarità, ripetiamolo, non è cosa sempre facile. È vero che per un cristiano l'Antico Testamento trova la sua pienezza nel Nuovo. Ma resta anche vero che le pagine dell'Antico Testamento illuminano e spiegano il Nuovo. Ed è anche vero, paradossalmente, che il valore perenne dell'Antico Testamento sta proprio nel fatto che è un percorso di preparazione. In questo l'Antico Testamento costituisce una vera pedagogia di Dio. Per il cristiano il compimento è avvenuto, ma è altrettanto vero che per il singolo cristiano, per le comunità e per la storia, il compimento è un evento che continua ad accadere. Richiede perciò sempre un percorso di autentica preparazione. Tempi e situazioni cambiano, ma lo stile fondamentale dell'azione salvifica di Dio non cambia, come non cambia in profondità il modo con cui il cristiano oggi la accoglie o la rifiuta.

VANGELO SECONDO
MATTEO

a cura di
Giulio Michelini

INTRODUZIONE

Titolo e posizione nel canone

Il Vangelo secondo Matteo è stato sempre considerato il Vangelo per eccellenza, il «primo Vangelo», e non solo perché apre il canone del Nuovo Testamento, ma soprattutto perché (con Giovanni) è stato quello più commentato dai Padri, anche se per un vero e proprio commentario si dovrà attendere Origene, intorno al 240.

Conosciuto dalla *Didaché* (probabilmente già nella seconda metà del I sec.), un suo versetto viene ripreso dallo Pseudo-Barnaba e considerato come Scrittura ispirata (*Lettera di Barnaba* 4,14, che cita Mt 22,14); poco dopo, negli anni trenta del II secolo, un autore di nome Matteo verrà menzionato come il compositore dell'omonimo Vangelo da un vescovo della Frigia, in Asia Minore, Papia di Geràpoli. La sua testimonianza (riportata da Eusebio nella *Storia della Chiesa* 3,39.16), anche se enigmatica e quindi soggetta a diverse interpretazioni, direbbe – almeno nella sua parte non discussa – che Matteo raccolse i detti di Gesù e li ordinò: si tratta forse di quelli che poi diventeranno i cinque discorsi del primo Vangelo? Un'altra importante informazione proveniente da Papia riguarda il fatto che Matteo abbia compilato i detti del Signore «in lingua ebraica», notizia confermata da Origene, secondo il quale Matteo, l'ex pubblicano e poi apostolo, scrisse in lingua ebraica un Vangelo per i credenti provenienti dal giudaismo. Se dunque sappiamo dagli scrittori cristiani antichi che esisteva un Vangelo di Matteo in ebraico (per es., secondo Ireneo, *Contro le eresie* 3,1.1, Matteo avrebbe composto un Vangelo scritto fra gli ebrei, nella loro lingua, mentre Pietro e Paolo predicavano a Roma), la situazione si complica quando alcune testimonianze antiche sembrano confondere il Vangelo di Matteo, poi ritenuto canonico, con altri scritti. Per la complessa situazione riguardante un Vangelo in ebraico, si veda la parte dedicata al testo e alla sua trasmissione, nel volume integrale del commento.

Un'ultima questione riguarda la designazione «Vangelo secondo Matteo»: probabilmente questa non deve essere considerata un'aggiunta successiva e tardiva,

ma facente parte già dall'antichità del testo, perché gli scritti anonimi erano relativamente rari e un rotolo o un codice dovevano avere comunque un titolo.

Aspetti letterari

Genere letterario e accorgimenti stilistici

Il genere di questo libro è quello *evangelico*, del quale però Matteo non è l'inventore. Se Matteo ha avuto come sua fonte il Vangelo secondo Marco, allora è anche chiaro che è stato inevitabilmente condizionato da esso: Matteo è venuto a conoscenza degli avvenimenti che erano già narrati in quel Vangelo, e anche del modo in cui erano stati organizzati. Lo stilema che Matteo usa è infatti la «forma Vangelo», al quale anch'egli sceglie di attenersi e che anch'egli contribuisce a sviluppare. Possiamo immaginare che, se avesse voluto, Matteo avrebbe potuto scegliere semplicemente di editare o collazionare anche solo i discorsi di Gesù che ci trasmette nel suo libro (in modo analogo a quanto farà, per es., il cosiddetto *Vangelo di Tommaso*, che in realtà non è un Vangelo ma una raccolta di centoquattordici detti attribuiti a Gesù, senza alcuna cornice narrativa), o quelle che sono anche le cosiddette «parti proprie» (che non sono presenti in Marco o in Luca), evitando, in ogni caso, una narrazione da capo della storia di Gesù. L'evangelista, invece, scrive dall'inizio un Vangelo secondo il proprio genio, utilizzando quelle strutture logiche e mentali che caratterizzano la sua enciclopedia linguistica, culturale e religiosa giudaica: ne consegue che per alcune sezioni del suo Vangelo Matteo sembra aver lavorato in modo da lasciarci più chiaramente intravedere la sua impronta. La sua originalità emerge maggiormente fino al capitolo 12 (laddove raggruppa nei cc. 8–9 una serie di elementi come le guarigioni e i miracoli che invece si trovano sparsi nel secondo Vangelo), e riemerge poi nel racconto della passione. Lo stile di Matteo, poi, è evidente non solo dalla sua teologia (si veda, per es., l'uso delle formule di compimento per raccordare l'AT all'evento Gesù), ma anche nel suo lessico (con termini propri e un greco influenzato non solo dalla *Settanta* ma anche dagli scritti rabbinici), o nella ripetizione di alcune formule (come anche nei dopponi; vedi commento a 15,29-39). Ancora, caratteristici del primo Vangelo sono la speciale elaborazione triadica che Matteo ha usato molte volte, e il modo in cui racconta i miracoli che ha trovato in Marco (abbreviando la parte narrativa e omettendo diversi dettagli descrittivi, per mettere invece in risalto le parole di Gesù e dare alla scena un significato non semplicemente situazionale, ma permanente, che valga per tutti).

Quello di Matteo però non è semplicemente un racconto come il Vangelo di Marco: a quest'ultimo, per esempio, manca il resoconto dell'inizio della vita di Gesù e degli anni che precedono il suo ministero pubblico, che invece si trova nel primo Vangelo. Per questo, hanno ragione coloro che insistono sul fatto che il Vangelo di Matteo è anche una «biografia», che in parte ricalca quelle antiche (pur non riprendendone alcune caratteristiche, quali la descrizione fisica del personaggio, o l'introspezione psicologica dello stesso ecc.). Altre ipotesi sono state

formulate sul genere letterario di Matteo: alcuni, per esempio, si soffermano sul rapporto tra il testo del Vangelo e la liturgia giudaico-cristiana, congetturando che l'opera sia nata come un «lezionario» che accompagnava l'anno liturgico (M. Goulder). Altri, invece, come A. Mello, considerando la grande libertà che Matteo usa nel trattare la sua fonte, ritengono che il primo Vangelo sia un *midrash*, ovvero la riscrittura di un'opera precedente, come appunto il Vangelo secondo Marco. La ragione di questa rilettura deriverebbe dalla crisi successiva alla scomparsa del Tempio del 70 d.C., allorquando i cristiani ebbero bisogno di una riformulazione del concetto della «presenza di Dio», ovvero della sua *Shekinà*: le ripetute affermazioni mattee sul «Dio-con-noi» (1,23), e su Colui che sarà «con voi tutti i giorni, sino alla fine del tempo» (28,20), ovvero il Dio che ora è avvicinabile tramite Gesù (vedi commento a 28,18), confermerebbero questa interessante ipotesi.

Il rapporto con l'Antico Testamento: citazioni e allusioni

Per undici volte nel primo Vangelo ricorrono le cosiddette «formule di compimento», caratterizzate proprio dall'uso del verbo «compiersi»: in Gesù l'evangelista vede le antiche profezie realizzate, il modo in cui il Messia è venuto a compiere la Torà (5,17) e la giustizia (3,15). Queste formule attraversano tutto il Vangelo, a partire dal racconto dell'infanzia, dove sono maggiormente concentrate (1,22; 2,15.17.23), proseguendo nel ministero in Galilea (4,14), le guarigioni (8,17; 12,17), i discorsi (13,35), l'ingresso a Gerusalemme (21,4), fino alla sua consegna da parte di Giuda (26,56; 27,9). Si distinguono nella loro formulazione (vi è un'importante differenza tra «allora si compì», che ricorre solo in 2,17 e 27,9, e «affinché si compisse», che si trova tutte le altre volte), e sono presenti soprattutto nei primi tredici capitoli, nei passi caratteristici del materiale di Matteo, a dimostrare che fanno parte della sua opera redazionale e della sua teologia.

Le citazioni dall'Antico Testamento in Matteo aprono la cosiddetta questione dell'intertestualità, che nel nostro caso consta di questi aspetti: 1) il pre-testo da cui proviene la citazione (col problema del suo significato originario); 2) la citazione vera e propria (e con essa il problema dello stato dell'originale ripreso dall'evangelista: dall'ebraico o dalla *Settanta*, o da una diversa forma del testo, a noi sconosciuta?); 3) il testo in cui viene inserita la citazione (nel nostro caso il Vangelo di Matteo) e con ciò il problema del modo in cui essa viene ripresa o modificata e il motivo teologico per cui viene inserita; 4) il fattore della competenza del lettore, ovvero di come esso sia in grado di decifrare questo complesso processo intertestuale e cogliere il senso dell'operazione.

Articolazione del racconto

Se l'originalità di Matteo si rende evidente nel momento in cui al racconto marciano l'evangelista aggiunge un Vangelo delle origini e i cinque discorsi di Gesù, è al lettore però che spetta il compito di trovare una trama nel racconto, che sia il più possibile rispettosa dell'intenzione stessa del testo. Il modo in cui questo può essere suddiviso, ovvero la sua strutturazione, è infatti in parte operazione arbitraria, perché condizionata comunque da una precomprensione teologica, che si attua

più o meno consapevolmente nell'operazione ermeneutica. Per esempio, nel 1918 Benjamin W. Bacon, con la proposta di leggere Matteo come un «nuovo Pentateuco», riteneva di poter suddividere l'intero testo evangelico in cinque grandi libri per trovarvi la controparte cristiana della Legge data a Mosè. Questo tentativo sul piano teologico creava non poche difficoltà, perché postulava un'opposizione dialettica tra i due Testamenti. Invece, gioverà chiarire sin da ora che il presupposto di una «nuova Torà» è fuorviante, perché il Vangelo di Matteo come «nuova Legge» coglie semmai soltanto uno degli aspetti di esso, e neanche il più importante: mai in Matteo – scriveva G. Bornkamm già negli anni Sessanta – il Vangelo di Gesù prende il posto della Torà. In ogni caso, ancora oggi ottimi esegeti (distanziandosi però dall'ipotesi originaria di Bacon) ritengono che Matteo abbia «riscritto la Torà in senso messianico, cioè attualizzandola nella figura di Gesù Messia» (A. Mello), con un processo di riscrittura del Pentateuco simile a quello a cui si assiste in alcuni manoscritti del Mar Morto, al modo in cui il libro dei *Giubilei* è una rilettura di Gen 1–Es 15 o il *Rotolo del Tempio* lo è di Es 34–Dt 2 (George J. Brooke).

Tanti altri tentativi per trovare una struttura a Matteo sono stati compiuti, e alcuni di questi vengono oggi riattivati (come, per es., la struttura chiasmica proposta da C.H. Lohr nel 1961, che trova oggi un sostenitore in T.J. Vanderweele). Forse, però, la novità più interessante a questo livello è rappresentata dallo studio di James E. Patrick. Se qualche tempo fa si poteva concludere che l'indagine sulla struttura del Vangelo di Matteo fosse ormai esaurita, questa ricerca riapre invece la questione, a partire da un elemento caratteristico del primo Vangelo, ovvero le citazioni messianiche dal profeta Isaia che sarebbero state inserite dall'evangelista in luoghi strategici (secondo la tecnica esegetica giudaica del *peshar*, un metodo usato anche dagli autori dei manoscritti del Mar Morto), sulla base delle quali si potrebbe dunque strutturare l'intero Vangelo. Senza voler approfondire l'argomento, e nell'attesa che quest'ultima proposta venga attentamente valutata, per quanto ci riguarda possiamo dire che una suddivisione di base del Vangelo può essere compiuta considerando almeno tre livelli di pensiero che s'intersecano tra loro, e che ci portano a leggere Matteo e a suddividerlo sulla base di una linea cristologica, di una linea geografica, e infine di una linea legata all'alternanza di discorsi ed eventi.

Il Vangelo secondo Matteo anzitutto può essere suddiviso in tre parti, delimitate dalla frase «da allora Gesù cominciò a...» che ricorre solo due volte (4,17; 16,21) – e solo in questo Vangelo – e che può essere considerata una cifra caratteristica di Matteo. Tale frase mostra un cambiamento sostanziale di azione, e infatti serve a Matteo per segnalare in primo luogo l'inaugurazione del ministero pubblico di Gesù (4,17), e poi la sua decisione di andare a Gerusalemme (16,21); la stessa frase però evidenzia anche un mutamento di prospettiva su Gesù, la cui identità si svela e si comprende progressivamente, secondo il percorso ora accennato. Questo artificio letterario matteoano da solo, però, non riesce a rendere lo sviluppo del racconto nella sua complessità e articolazione. Già all'interno di queste tre parti, per esempio, si notano altri segnali che permettono ulteriori suddivisioni e collegamenti.

PRIMA PARTE

IL MESSIA D'ISRAELE

Libro dell'origine di Gesù

1 ¹Libro dell'origine di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo.

Il Messia discendente di Davide e di Abramo: la genealogia – ²Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli, ³Giuda

1,1-17 // Lc 3,23-38; **1**,¹ Gen 2,4; 5,1; 22,18; **1**,² Gen 25,26; 29,35; **1**,³⁻⁶ 1Cr 2,3-15; **1**,³ Gen 38,1-30

1,1-4,16. Quattro capitoli sono sufficienti all'autore sacro per descrivere l'ingresso in scena di Gesù, collocandolo nel contesto più ampio della storia di Israele. I primi due capitoli sono noti come «Vangelo dell'infanzia», perché raccontano gli avvenimenti della nascita di Gesù; i due capitoli successivi spostano l'attenzione sugli istanti che precedono il suo ministero pubblico.

1,1-2,23. *L'evangelista dedica i primi due capitoli alla narrazione di tutto quanto accade prima del battesimo di Gesù: la sua genealogia (1,2-17), la nascita a Betlemme (1,18-25), la vocazione originaria di "Pastore" che raduna i dispersi (i "maghi": 2,1-12), la sua solidarietà con Israele (la fuga in Egitto: 2,13-18) e il suo stabilirsi in Galilea come Messia di Nàzaret (2,19-23).*

1,1. Matteo, con la genealogia, sin dall'inizio del suo Vangelo vuole mostrare che Gesù appartiene alla linea messianica davidica, secondo le due tradizioni che compariranno nel Vangelo: quella riguardante la sua regalità (cf 21,9) e quella riguardante il potere di compiere guarigioni ed esorcismi. Con il primo versetto abbiamo dunque un preludio alla genealogia che segue immediatamente (nella quale compaiono di nuovo i nomi di Davide e di Abramo).

1,2-17. Le genealogie sono fondamentali nella tradizione biblica e giudaica. La teologia della genealogia matteana si differenzia da quella di Eb 7,3 dove Gesù è visto sullo sfondo di Melchisedek descritto lì come sacerdote dell'Altissimo ma «senza genealogia»; il Messia Gesù, per Matteo, non è un Messia angelico o estraneo alla famiglia umana, vi appartiene, è parte della storia che passa attraverso i suoi tanti antenati elencati in questo capitolo. È una teologia diversa anche da quella di Luca, dove la storia di Gesù assume connotati più universalistici, arrivando fino ad Adamo (ma senza includere nessuna donna).

La presenza delle donne era inusuale in una genealogia, anche se compaiono qui in riferimento agli uomini (Tamar rispetto a Giuda, Racab rispetto a Booz, ecc.). Maria, poi, si trova alla fine del lungo elenco, quando Matteo vuol far risaltare la differenza tra la sequenza dei tanti uomini che generano, e il Messia che invece «è generato» da una donna, e non invece, come ci si aspetterebbe, da Giuseppe. In questa genealogia vengono nominate Tamar, Racab, Rut e (indirettamente) Betsabea, e non invece le grandi matriarche d'Israele quali Sara, Rebecca, Rachele, Lia. Il denominatore comune alle quattro (cinque, con Maria) figure femminili della genealogia è il seguente: sa-

generò Fares e Zara da Tamar, Fares generò Esrom, Esrom generò Aram, ⁴Aram generò Aminadàb, Aminadàb generò Naassòn, Naassòn generò Salmon, ⁵Salmon generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, ⁶Iesse generò Davide, il re.

Davide generò Salomone dalla moglie di Uria, ⁷Salomone generò Roboamo, Roboamo generò Abia, Abia generò Asaf, ⁸Asaf generò Giòsafat, Giòsafat generò Ioram, Ioram generò Ozia, ⁹Ozia generò Ioatàm, Ioatàm generò Acaz, Acaz generò Ezechia, ¹⁰Ezechia generò Manasse, Manasse generò Amos, Amos generò Giosia, ¹¹Giosia generò Ieconia e i suoi fratelli al tempo dell'esilio di Babilonia.

¹²Dopo l'esilio di Babilonia, Ieconia generò Salatièl, Salatièl generò Zorobabele, ¹³Zorobabele generò Abiùd, Abiùd generò Eliachim, Eliachim generò Azor, ¹⁴Azor generò Sadoc, Sadoc generò Achim, Achim generò Eliùd, ¹⁵Eliùd generò Eleazar, Eleazar generò Mattan, Mattan generò Giacobbe, ¹⁶Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale fu generato Gesù, chiamato il Cristo.

¹⁷Così tutte le generazioni da Abramo fino a Davide sono quattordici generazioni; da Davide fino all'esilio di Babilonia quattordici generazioni; dall'esilio di Babilonia fino al Cristo quattordici generazioni.

Il Messia davidico nasce a Betlemme – ¹⁸L'origine di Gesù Cristo fu questa. Essendo sua madre Maria fidanzata di Giuseppe, prima che vivessero insieme

1,5-6a Gen 17,6; Gs 2,1; Rut 4,1-22; **1,6b** 2Sam 11,1-12,25; **1,7-11** 1Cr 3,10-16; **1,12** 1Cr 3,17-19 - **1,18-25** // Lc 2,1-20; **1,18** Lc 1,26-38

rebbero tutte peccatrici, oppure tutte pagane, o tutte accomunate da una qualche irregolarità riguardante problemi familiari o sessuali. L'ipotesi meno contestabile è quella che cerca una qualche irregolarità che legherebbe tutte le cinque figure femminili dell'elenco e che, soprattutto, permetterebbe a Matteo di difendere lo stato anomalo in cui versa anche la madre di Gesù, prossima – come si leggerà subito dopo – a essere ripudiata da Giuseppe (1,19).

I nomi che compaiono nella genealogia non sono un elenco confuso. La storia governata da Dio è lineare e, nonostante il peccato di singoli (come quello di Davide, che ha fatto uccidere il marito di Betsabea) o di Israele (quello che i profeti vedono come causa dell'esilio di cui si parla in 1,11-12), Dio interviene in essa.

La lista degli antenati di Gesù – oltre ad avere lo scopo di accreditarlo al suo popolo – è un vero compendio di tutta la storia del popolo eletto nei suoi aspetti positivi e negativi.

1,18-25. Diversamente dal Vangelo dell'infanzia di Luca, dove predomina la figura di Maria, l'attenzione di Matteo è fissata su Giuseppe. Maria resta sullo sfondo: partorisce il figlio, ma la discendenza davidica viene da Giuseppe, chiamato dall'angelo proprio «figlio di Davide» (1,20), nome più ripetuto nella genealogia che apre il Vangelo.

Giuseppe è «giusto» (1,19). Nel suo Vangelo, Matteo usa diciassette volte l'aggettivo, e l'ultima volta è per dire che anche Gesù lo è, anzi, è «il» giusto, secondo le parole della moglie di Pilato in 27,19. I collegamenti tra la giustizia di Giuseppe e quella di Gesù non sono finiti: la prima parola detta da Gesù nel Vangelo secondo Matteo – quando risponde al Battista – riguarda proprio un sostantivo correlato, la «giustizia» (3,15). Grande è la preoccupazione per un giudeo-cristiano come Matteo per questo valore, che designa non una caratteristica generica come la bontà d'animo o l'onestà,

si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. ¹⁹Giuseppe, il suo sposo, poiché era giusto e non voleva esporla allo scherno, valutò la possibilità di ripudiarla di nascosto. ²⁰Mentre considerava queste cose, l'angelo del Signore gli apparve in sogno, dicendo: «Giuseppe, figlio di Davide, non aver paura di prendere con te Maria, la tua sposa: infatti chi è generato in lei è opera dello Spirito Santo. ²¹Partorirà un figlio che chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». ²²Tutto questo avvenne affinché si compisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta:

*²³Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio
che chiameranno Emmanuele,*

che tradotto è *Dio con noi*. ²⁴Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore: prese con sé la sua sposa ²⁵e non si accostò a lei fino a quando non partorì un figlio, che chiamò Gesù.

Mt

^{1,20-24} EstG 1,1a-1; ^{1,21} Sal 130,7-8; Os 1,7; Mi 5,2; ^{1,23} 18,20; 28,20; Gen 3,15; Is 7,14; Gl 1,13

ma, in modo molto più specifico per il giudaismo del NT, l'essere conforme alla Torà (Lc 1,6 descrive Zaccaria e Elisabetta come «giusti davanti a Dio», dicendo che osservavano «in modo irreprensibile tutti i comandamenti e i precetti del Signore»). Per questo la giustizia dei discepoli di Gesù dovrà essere maggiore di quella di quei farisei (cf 5,20) a cui egli rimprovera invece un atteggiamento minimalista (cf 15,7; e c. 23). In nome della giustizia, Giuseppe deve divorziare dalla sua promessa sposa, e il ripudio deve essere un atto pubblico (cf Dt 24,1). Il sogno interviene proprio a questo punto, per permettere a Giuseppe, da una parte, di salvare la madre e il bambino e, dall'altra, di rispettare la Torà. La giustizia evocata in 1,19 quindi non può essere compresa in modo contrapposto alla volontà di Dio espressa nella Torà: anche nel prosieguo del Vangelo, «compiere la giustizia» equivale ad adempiere il volere di Dio trasmesso dalla «Torà e i Profeti» (cf 3,15; 5,17).

Il nome «Gesù» (1,21) significa in ebraico «Dio salva». Nel v.23, invece, l'altro nome che sarà dato al figlio (questa volta non da Giuseppe), «Emmanuele», implica la vicinanza di Dio e un'inclusione con le ultime parole di Gesù in 28,20: «Io sono con voi». Lo stesso v.23 in cui compare il secondo nome di Gesù è una citazione isaiana di grande importanza

perché apre alla questione del modo in cui Matteo e i cristiani delle origini usano l'AT, nel complesso quadro dell'intertestualità. Per quanto riguarda il caso specifico, si deve notare che il «figlio» a cui si riferiva in origine la profezia di Isaia («...darà alla luce un figlio») è difficile da identificare. In ogni caso, anche se la profezia isaiana è destinata in origine a una situazione storica particolare e in essa già si realizza (con la nascita di un figlio ad Acaz o a Isaia), la ricchezza intrinseca della parola di Dio e il fatto che la capacità di significato di un testo è potenzialmente illimitata ci portano a dire che Matteo e la sua comunità non si sbagliavano ad applicare a Gesù quella profezia. Essi avevano compreso che, se la sua Parola è per sempre e Dio è stato fedele una volta (con Acaz o Isaia), allora quell'oracolo può ancora compiersi, per illuminare così un'altra situazione molto particolare, quella di Maria e del suo figlio nascituro.

Giuseppe – continua a raccontarci Matteo nei vv.24-25 – agisce obbedendo a Dio, vale a dire a quanto l'angelo gli ha appena comunicato nel sogno: prende con sé Maria come sua sposa, rispettando però la Torà, e impone il nome «Gesù» al figlio nato da lei. Maria resta sullo sfondo: partorisce il figlio, ma la discendenza davidica viene da Giuseppe, chiamato dall'angelo proprio «figlio di Davide» (1,20).

2 Il Messia Pastore raduna le tribù disperse di Israele – ¹Dopo che Gesù fu generato a Betlemme di Giudea nei giorni del re Erode, alcuni Magi dall'Oriente vennero a Gerusalemme ²e chiedevano: «Dov'è il re dei Giudei che è stato partorito? Abbiamo visto infatti la sua stella nel suo sorgere, e siamo venuti per prostrarci a lui». ³All'udire questo, il re Erode fu preso da spavento, e con lui tutta Gerusalemme. ⁴E dopo aver riunito tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo, cercava di sapere da loro dove sarebbe nato il Messia. ⁵Questi gli dissero: «A Betlemme di Giudea; così infatti è stato scritto per mezzo del profeta:

*⁶E tu, Betlemme, terra di Giuda,
non sei affatto il più piccolo tra i governatorati di Giuda:
da te infatti uscirà chi governerà
e pascerà il mio popolo, Israele».*

⁷Allora Erode, di nascosto, dopo aver chiamato i Magi, si informò meticolosamente da loro circa il tempo in cui era apparsa la stella ⁸e li inviò a Betlemme dicendo: «Andate e fate ricerche accurate sul bambino; quando l'avrete trovato, riferitemelo, perché anch'io venga a prostrarmi davanti a lui».

⁹Questi, dopo aver compreso quanto detto dal re, partirono; la stella che avevano visto nel suo sorgere li precedeva, finché giunse sopra il luogo dove era il bam-

2,² Nm 24,17; Is 60,3; Zc 6,12; **2,³** 1Re 18,17-18; **2,⁵** Gen 35,19; **2,⁶** Rut 1,2; Mi 5,1; 2Sam 5,2

2,1-12. Sia Luca sia Matteo raccontano della nascita di Gesù, ma le loro prospettive sono alquanto differenti. Per es., in Mt 2,11 la casa di cui si parla, quella di Giuseppe, è a Betlemme, e dunque Matteo non prevede un viaggio per raggiungere la cittadina, come quello che i futuri genitori di Gesù compiono nel terzo Vangelo, a causa di un censimento; i pastori sono presenti nel Vangelo secondo Luca, ma non in Matteo, dove invece ad adorare il bambino vengono i Magi; dopo la circoncisione, Gesù è portato immediatamente in Galilea solo secondo Luca: per Matteo, la famiglia dovrà subito fuggire in Egitto dove si fermerà per anni. Questi e altri elementi dicono due diverse tradizioni orali o due diverse teologie.

I Magi di cui scrive Matteo in 2,1 nella storia dell'interpretazione e nella liturgia sono stati normalmente identificati come pagani, rappresentanti di quei credenti in Cristo che iniziano a unirsi alla comunità di Matteo e provengono appunto dai non circoncisi. L'idea che questi personaggi siano stranieri è però aliena al piano teologico di Matteo e soprattutto difficilmente dimostrabile attraverso il testo. A nostro

parere i Magi potrebbero rappresentare quegli ebrei della diaspora, idealmente discendenti delle dieci tribù disperse in qualche luogo dell'Assiria o di Babilonia, e mai tornati in patria con Esdra. Se infatti solo tre tribù uscirono dall'esilio (Giuda, Levi e Beniamino), l'attesa per una totale reintegrazione era forte anche al tempo di Gesù.

Nel v.6 apprendiamo che gli scribi trovano una profezia determinante per la ricerca dei Magi: è solo grazie alla conoscenza delle Scritture degli scribi e dei capi dei sacerdoti che coloro che vengono dall'Oriente possono raggiungere il bambino.

Colui che uscirà da Betlemme per Matteo governerà Israele come un «pastore» che pasce il suo popolo. Gesù – già presentato come erede di Davide nel primo versetto del Vangelo – è ora colui che radunerà le tribù disperse per riportarle alla loro terra. L'esilio, quello di cui Matteo ha parlato per quattro volte nella genealogia di Gesù (cf 1,11.12.17), vedeva ancora a oriente della terra d'Israele una consistente diaspora di ebrei che dimoravano a Babilonia. Questa diaspora sta per finire, e l'erede di Da-

bino e lì si fermò. ¹⁰Vedendo la stella provarono una grande gioia. ¹¹Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre e, gettatisi a terra, si prostrarono davanti a lui. Poi, aperti i loro tesori, gli offrirono doni: oro, incenso e mirra. ¹²Dopo aver ricevuto in sogno l'ordine di non tornare da Erode, per un'altra strada si ritirarono nella loro regione.

Un Messia come Mosè – ¹³Appena si furono ritirati, l'angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe, dicendo: «Alzati, prendi con te il bambino e sua madre, fuggi in Egitto e rimani lì fin quando ti avviserò: Erode infatti si appresta a cercare il bambino per farlo morire». ¹⁴Questi, alzatosi, di notte prese il bambino e sua

2,¹⁰ Is 9,1-2; **2,**¹¹ Is 60,5-6; **2,**¹² 1Re 13,9-10; Sal 25,15; At 4,19; **2,**¹⁴ 1Re 11,17.40; 2Re 25,26

vide riceve la visita e l'onore, come Re successore di un re degli ebrei che lo riconoscono come colui che raccoglierà le pecore disperse della casa d'Israele per le quali è stato mandato (cf 15,24; ma anche 10,6).

Nonostante la corretta interpretazione delle Scritture, né i capi dei sacerdoti né gli scribi (e tanto meno Erode) si muovono per andare a Betlemme: solo i Magi proseguono il loro viaggio.

In 2,12 si allude al secondo sogno del Vangelo dell'infanzia di Matteo. I sogni sono fondamentali nel primo Vangelo, e torneranno nel racconto della passione, in un momento cruciale, quello del processo di Gesù (cf 27,19). Luoghi della comunicazione con Dio per il mondo greco-romano, sono per l'AT un modo per comprendere la sua volontà e le sue decisioni: secondo il libro di Giobbe, il sogno è un modo in cui Dio si rivela (Gb 33,14-16). Dio insieme al sogno dona anche la corretta interpretazione, come aveva fatto ai tempi del patriarca Giuseppe e di Daniele. Giuseppe e i Magi capiscono quanto devono fare, e nonostante la debolezza della comunicazione ricevuta, lo mettono in atto

2,13-18. Tutti i sogni del racconto dell'infanzia sono necessari per «salvare» qualcuno. In 1,20-24 si dice come è salvata Maria, la cui vita deve essere preservata da una punizione per adulterio (secondo le prescrizioni di Dt 22,20-21), oppure, in ogni caso, dalla separazione dallo sposo. In 2,12 a essere salvati sono i Magi, che evitano così di tornare a Gerusalemme e incorrere nell'ira di Erode, da cui

sono stati ingannati, ma che ora ripagano sfuggendo a lui (cf 2,16). In 2,13-14, finalmente, a essere salvato è Gesù, che viene portato in Egitto per sfuggire al re empio e assassino. In 2,19, con il sogno che induce Giuseppe a lasciare la terra in cui si sono rifugiati, Gesù deve essere salvato dall'Egitto. L'Egitto, inizialmente luogo di salvezza e speranza, può diventare – come lo è stato per Israele (secondo i commentatori ebrei, in Egitto il popolo si era talmente assimilato da non distinguersi più dagli Egiziani) – luogo della schiavitù e della perdita della propria identità. È dunque dall'Egitto che il Figlio è stato chiamato (cf 2,15), come il popolo schiavo e liberato. Giuseppe però resiste contro quest'ultimo sogno, e ne è necessario un altro. Con 2,22 si ha l'ultimo sogno dei Vangeli dell'infanzia, quello mediante il quale Giuseppe si convince, e arriva con Gesù e la madre in Galilea, libero dall'Egitto. In definitiva, se guardiamo bene tutte queste situazioni, a essere in pericolo è comunque sempre Gesù. Anche l'ultimo sogno del Vangelo, quello della moglie di Pilato (cf 27,19), avrà la stessa funzione: anche questa volta è Gesù a essere in pericolo, e il sogno potrebbe essere l'estremo tentativo (in quanto elemento, ancorché fragile, della rivelazione divina) per liberarlo dalla morte. Ma questo sogno sarà l'unico a non essere ascoltato.

In relazione alla strage degli innocenti perpetrata da Erode (2,16), l'evangelista nomina Rachele (2,18). Costei è una delle madri di Israele, quella mediante la quale si completerà il numero delle tribù, con il parto dell'ultimo eponimo, Beniamino (durante il quale perderà

madre e si ritirò in Egitto; ¹⁵rimase là fino alla morte di Erode, perché si compisse quanto detto dal Signore per mezzo del profeta:

Dall'Egitto ho chiamato mio figlio.

¹⁶Allora Erode, visto che i Magi si erano presi gioco di lui, si adirò molto: mandò a uccidere tutti i bambini che abitavano a Betlemme e in tutti i suoi dintorni, di due anni e più piccoli, secondo le meticolose indicazioni temporali che si era fatto dare dai Magi. ¹⁷Allora si compì quanto era stato detto per mezzo del profeta Geremia:

*¹⁸Una voce fu udita in Rama,
pianto e lamento grande:
era Rachele che piangeva i suoi figli
e non voleva essere consolata,
perché non sono più.*

Il Messia di Nàzaret – ¹⁹Morto Erode, l'angelo del Signore appare in sogno a Giuseppe in Egitto ²⁰dicendo: «Alzati, prendi il bambino e sua madre e va' nella terra d'Israele; sono morti infatti quelli che cercavano il bambino per ucciderlo».

^{2,15} Os 11,1; ^{2,16} Es 1,16; Nm 24,10; Pr 28,15; ^{2,18} Gen 35,19; Ger 31,15; ^{2,20} Es 4,19

la vita). Matteo illumina l'episodio con una citazione del profeta Geremia (cf Ger 31,15), il cui probabile sfondo storico originario era l'esilio delle tribù del nord deportate in Assiria: Matteo vede in quanto accade ai bambini di Betlemme e a Gesù il tragico ripetersi della sorte di tutto il popolo attraverso la figura della moglie di Giacobbe, per la quale era stata eretta una tomba «lungo la strada verso Efrata, cioè Betlemme» (Gen 35,19). Matteo immagina che la matriarca dal suo sepolcro si alzi in piedi e, assistendo alla morte dei piccoli di Betlemme, rinnovi il suo dolore per tutti gli ebrei. Il procedimento interpretativo dell'evangelista è esemplare del suo modo di intendere il rapporto tra le cose antiche e quelle nuove. Le parole pronunciate secoli prima da un profeta, Geremia, che si riferiva a un episodio ancora più remoto, narrato nella Genesi, hanno per Matteo un significato attuale, e illuminano la tragedia di Betlemme e la fuga della Sacra Famiglia. Questa però non deve temere, perché la custodia di Gesù non è affidata solo a Giuseppe e a Maria, ma anche alla materna intercessione di Rachele.

2,19-23. In 2,23 si trova una vera e propria *crux interpretum*, che riguarda la profezia a cui Matteo alluderebbe e il senso della parola «Nazoreo» (che in greco non ha alcun significato) e che l'evangelista rapporta alla città di Nàzaret. Tra le tante soluzioni proposte, le più probabili ritengono il termine un richiamo alla figura di Sansone (figlio di madre sterile che riceve da un angelo l'annuncio di una nascita miracolosa), che viene chiamato anche *nāzîr* (Gdc 16,17). Altri pensano a un collegamento con Giuseppe, «principe» (*n'zîr*) tra i suoi fratelli, secondo Gen 49,26. Altri ancora a un'allusione di Is 11,1 (interpretata in senso messianico anche nel giudaismo, in riferimento a Davide), dove si parla di un «germoglio», in ebraico *nēšer*. Tutti e tre i richiami sono plausibili e dicono qualcosa di Gesù.

Comunque sia, il nome *Nazoreo* ha avuto fortuna, al punto che *nošrîm* («nazareni») è il modo in cui nelle fonti giudaiche sono chiamati i cristiani, seguaci di *Gesù HaNošrî*, come attestato anche in At 24,5, dove si allude a un «Nazoreo», e non a un «Nazareno», nella frase «setta dei Nazorei».

VANGELO SECONDO
MARCO

a cura di
Giacomo Perego

INTRODUZIONE

Mc

Titolo e posizione nel canone

Dopo essere stato a lungo trascurato e considerato un «valletto e compendiatore di Matteo» (Agostino, *De consensu evangelistarum* 1,2,4), il racconto di Marco agli inizi del XIX secolo comincia a occupare una posizione di primo piano, grazie alla spinta dell'esegesi liberale che ritiene di poter ricostruire, grazie a Marco, la vita di Gesù. J. Gnilka parla, in merito, di una «rivoluzione copernicana nella considerazione del Vangelo di Marco», influenzata anche dalla formulazione della teoria delle due fonti da parte del filologo K. Lachmann e del pastore protestante C.G. Wilke. Da allora il secondo Vangelo ha assunto un ruolo chiave, divenendo una sorta di ponte imprescindibile tra le tradizioni orali su Gesù – trasmesse nelle prime comunità cristiane attraverso la predicazione, la catechesi e la liturgia – e le prime narrazioni scritte che, pur nascendo prima e contestualmente al racconto di Marco, trovano espressione soprattutto nei Vangeli di Matteo, Luca, Giovanni e nella variegata tradizione apocrifia.

Storico e teologo della prima ora, Marco si impone come primo autore che sa coniugare la testimonianza di fede alla narrazione della storia di Gesù, dal battesimo al Giordano fino a quel «primo giorno dopo il sabato» custode del kerygma pasquale. Si verifica così un paradosso: da un lato abbiamo il Vangelo di Marco, fonte essenziale alla redazione degli altri Vangeli, testo che ci permette di risalire alla sorgente nella storia delle prime comunità cristiane, dall'altro ci dobbiamo confrontare con il disinteresse dei primi secoli nei suoi riguardi, fino al punto di dover attendere il V secolo per avere un commento integrale al suo racconto ad opera di Vittore di Antiòchia, seguito da un secondo commento del VII secolo, e da un terzo a firma di Beda il Venerabile nell'VIII secolo. Nulla rispetto alla ricca disponibilità di commenti che caratterizzano gli altri Vangeli.

La stessa posizione nel canone è significativa: nelle liste in nostro possesso, il Vangelo di Marco non è mai collocato al primo posto; anzi, in alcune liste, viene

addirittura situato all'ultimo, dopo il Vangelo di Giovanni. La sua posizione di "secondo" potrebbe essere condizionata sia dall'infelice definizione di Agostino menzionata in apertura, sia dal fatto che, diversamente da Matteo che apre la narrazione con la genealogia e i racconti dell'infanzia, Marco apre il sipario sul battesimo amministrato al Giordano da Giovanni Battista.

Tra le questioni inerenti la «canonicità» del testo, merita di essere trattata quella riguardante la cosiddetta "finale lunga" di 16,9-20: anche se oggi gli studiosi sono d'accordo nel considerare tale finale un'aggiunta posteriore, va ricordato che il Concilio di Trento nel *Decretum de canonicis Scripturis* (8 aprile 1546) ha dichiarato questi versetti «canonici», contro la posizione di Erasmo da Rotterdam e altri. Senza entrare nel merito delle questioni relative all'autenticità letteraria dei vv.9-20, il Concilio riconosceva in tal modo che il brano in oggetto conservava tradizioni apostoliche preziose per la comunità dei credenti. Una questione che avremo modo di riprendere nel nostro commento al testo.

Un ultimo cenno merita la designazione di «Vangelo secondo Marco»: essa risale al II secolo e, da allora, la tradizione non ha cessato di attribuirne a Marco la paternità, anche se questi non viene mai menzionato all'interno della narrazione: le testimonianze più antiche in merito risalgono al *Prologo antimarcionita* e ad autori come Giustino (100-168 ca.), Ireneo (140-202 ca.), Clemente d'Alessandria (150-215 ca.), Origene (185-254 ca.) e Girolamo (347-420 ca.).

Aspetti letterari

Genere letterario e accorgimenti stilistici

Marco può essere considerato come l'inventore del genere letterario «Vangelo»: con questo sostantivo non si intende una biografia nel senso stretto del termine, in quanto il racconto non si limita a passare in rassegna il concatenarsi di fatti o eventi, né si presenta come un'aretologia, cioè una sorta di elogio che insiste sui miracoli e sui prodigi compiuti da Gesù. Al contrario, il «Vangelo», concentrandosi sulla persona e sull'annuncio, fa di Gesù la chiave di volta della storia.

Il racconto appare ben articolato e caratterizzato dal ricorso ad alcune strategie narrative che lo rendono particolarmente efficace. Tra queste ne vogliamo menzionare alcune. La prima è la disposizione degli episodi «a incastro» (la cosiddetta «costruzione a sandwich»): è il caso di 3,20-35; 5,21-43 oppure di 11,12-25 dove il racconto di un episodio ne contiene, al suo interno, un altro. Oltre che da motivi narrativi (quali la sottolineatura di un concetto, la provocazione del lettore ecc.), questo tipo di composizione potrebbe avere alla radice il desiderio di distinguere con precisione le diverse unità in un mondo in cui la scrittura non aveva punteggiatura né righe bianche per scandire il passaggio da un episodio all'altro. Un'altra strategia narrativa è quella del ricorso continuo all'elemento ternario (tre sono le traversate del mare di Tiberiade, tre le scene dedicate a Giovanni Battista, tre i discepoli prediletti, tre i momenti in cui Gesù cerca soli-

darietà al Getsèmani...). Anche l'incalzare dalla formula «e subito» conferisce ritmo al periodare caratterizzando il racconto marciano.

B. van Iersel, riferendosi al secondo Vangelo, parla di una composizione dove gli aspetti lineari e quelli circolari si intrecciano: se la costruzione lineare spinge il lettore continuamente in avanti invitandolo a chiedersi che cosa succederà dopo, la costruzione circolare induce chi ascolta a stabilire una serie di nessi con quanto è già stato narrato, mettendo lentamente a fuoco un fulcro che diventa il centro non solo letterario ma anche teologico del brano. Ciò vale sia per singoli episodi (cf, per es., 1,21-28) sia per intere sezioni (molto significativa è la sezione dedicata al mistero pasquale in 14,51-16,8).

Articolazione del racconto

Per quanto concerne la disposizione globale del racconto, diverse sono le ipotesi proposte per seguire il filo narrativo dell'evangelista: un consenso tra i diversi esegeti è praticamente impossibile. La struttura che riceve i maggiori consensi tra i commentatori distingue tre parti: un prologo (la cui estensione copre i primi tredici versetti), una parte dominata dal tema dell'identità di Gesù (1,14-8,26) e una dedicata alla sequela dei discepoli (8,27-16,8) che culmina nel mistero pasquale. All'interno di questa macrostruttura di base, le proposte di articolazione interna si diversificano ulteriormente. Prendendo le distanze dall'opinione di Papia di Geràpoli che, nel II secolo, parlava di una narrazione «senz'ordine», gli studiosi sono d'accordo nel ribadire che l'agiografo ha curato con attenzione la composizione del testo, ricorrendo a figure retoriche come chiasmi e ripetizioni, impiegando termini particolari in momenti chiave del racconto, inserendo somari che fungono da elementi di passaggio da una sezione all'altra, intervenendo con commenti indiretti volti a suscitare riflessioni e a guidare il lettore, coinvolgendo quest'ultimo nel racconto per suscitare l'adesione di fede e la risposta responsabile (si pensi anche solo al finale di 16,8).

A una analisi attenta, dopo il prologo (1,1-13), il racconto sembra scandito in sei atti che culminano nel settimo dedicato al mistero pasquale di passione, morte e risurrezione, vertice e cuore della fede cristiana. Anche in questo caso i numeri non ci sembrano casuali.

1,14-3,6 *Il primo atto: la proposta di una nuova logica*

I primi tre atti del Vangelo mettono a fuoco non solo l'identità di Gesù, come viene comunemente riconosciuto, ma anche quella dei discepoli. La struttura segue uno schema comune: si parte da una definizione dell'orizzonte geografico, segue un racconto di vocazione/invio che delinea la comunità che si forma attorno a Gesù, per poi presentare nei dettagli il confronto con il mondo circostante: le folle, i malati, le autorità religiose.

Nel primo atto, sull'orizzonte della Galilea e, nello specifico, di Cafàrnao, l'evangelista guida il lettore nei diversi spazi dell'azione salvifica di Dio: dalla sinagoga alla casa, dalla casa alla soglia, da questa alla strada. Il sabato torna ad essere il tempo in cui l'uomo è chiamato a sperimentare l'ordine originario

della creazione, mentre la grazia divina infrange ogni barriera imposta dalle norme di purità rituale che escludono quanti sono afflitti da ogni sorta di malattie e infermità. Gli spazi vengono aperti, la gente accorre, i lontani vengono raggiunti mentre le autorità religiose si rivelano sempre più in difficoltà nell'accettare una «novità» che sembra adattarsi male agli «otri vecchi» della tradizione ebraica così come essi la interpretano e trasmettono. Quattro sono i gesti di guarigione ai quali il Maestro di Galilea non vuole dare troppa pubblicità, quattro i «perché?» sollevati dalle autorità religiose che incalzano Gesù con sospetto e nervosismo: entrambi confluiscono nel racconto conclusivo che sancisce il «sì» di Gesù al bene dell'uomo e il «no» delle autorità religiose alla logica del Maestro.

Preludio In Galilea (1,14-15)

La chiamata dei primi quattro (1,16-20)

I movimenti I quattro atti di guarigione (1,21-45)

- a. 1,21-28 nella sinagoga (spirito impuro)
- b. 1,29-31 nella casa (suocera di Pietro)
- c. 1,32-39 sulla soglia (malati vari)
- d. 1,40-45 sulla strada (lebbroso)

II movimento I quattro «perché» (2,1-28)

- a. 2,1-13 perché parla così?
- b. 2,14-17 perché mangia con loro?
- c. 2,18-22 perché non digiunano?
- d. 2,23-28 perché non osservano il sabato?

Punto di non ritorno Il rifiuto delle autorità (3,1-6)

3,7–6,6a *Il secondo atto: la proposta di una nuova famiglia*

Da Cafarnaò l'orizzonte si allarga all'intera Galilea con al centro il lago di Tiberiade, punto da cui l'annuncio del Regno è destinato a espandersi su ogni "tipologia di terreno", sia quello abitato da comunità radicate nell'ebraismo o da città e villaggi di estrazione pagana. I Dodici, la cui prima identità è quella di «essere con lui», si distinguono da tutti coloro che seguono a distanza o stanno volutamente «fuori» dal cerchio, tra i quali ricevono una menzione particolare «la madre e i suoi fratelli». La famiglia che Gesù costruisce si regge su principi totalmente diversi da quelli tradizionali e la sequela si propone come la transizione da una riva all'altra del lago, evocazione indiretta di un passaggio simbolico e teologico significativo. Un ulteriore elemento di rifiuto scandisce il finale del secondo atto: se nel primo atto i soggetti erano le autorità religiose, nel secondo sono i familiari e i compaesani di Gesù a costruire uno spazio ostile ai prodigi del Maestro.

Orizzonte Oltre la Galilea (3,7-12)

L'istituzione dei Dodici (3,13-19)

Una nuova famiglia Tra accoglienza e rifiuto (3,20-35)

<i>I movimento</i>	Il discorso in parabole (4,1-34)
	a. 4,1-2 cornice narrativa
	b. 4,3-9 la parabola del seme
	c. 4,10-12 dentro o fuori: la responsabilità
	d. 4,13-20 dal seme al terreno
	c'. 4,21-25 dentro o fuori: la responsabilità
	b'. 4,26-32 le due parabole sul seme
	a'. 4,33-34 cornice narrativa
<i>Intermezzo</i>	La prima traversata da una riva all'altra (4,35-41)
<i>II movimento</i>	I tre atti di liberazione (5,1-43)
	a. 5,1-20 l'indemoniato di Gerasa
	b. 5,21-24 la figlia di Giairo
	c. 5,25-34 la donna affetta da flusso di sangue
	b'. 5,35-43 la figlia di Giairo
<i>Punto di non ritorno</i>	Il rifiuto dei suoi (6,1-6a)

6,6b–8,26 *Il terzo atto: la proposta di un nuovo orizzonte*

Dopo aver chiarito l'identità dei discepoli e la missione che li attende, il terzo atto si sofferma sugli orizzonti di quest'ultima. Dopo aver delineato lo spazio geografico della missione, l'autore propone un «racconto a incastro» concernente l'invio dei Dodici. Nel primo atto, il ministero pubblico di Gesù si era aperto dopo che Giovanni Battista era stato arrestato; allo stesso modo la missione dei Dodici inizia mentre Giovanni Battista viene messo a morte. Da qui la narrazione si snoda in tre movimenti: nel primo (6,35-56) lo sfondo narrativo è quello del contesto giudaico, nel terzo (8,1-26) l'orizzonte si apre al mondo pagano. Entrambi sono caratterizzati dalla moltiplicazione dei pani, da una successiva traversata, a cui seguono scene di guarigione. Il secondo movimento (7,1-37) segna il passaggio dal contesto giudaico a quello pagano attraverso una lunga polemica con i farisei sulle norme di purità e l'incontro con una donna e un uomo pagani.

<i>Orizzonte</i>	Città e villaggi (6,6b)
<i>L'invio dei Dodici</i>	(6,7-34)
<i>I movimento</i>	Il pane dei «figli» (6,35-56)
	a. 6,35-44 la prima moltiplicazione dei pani
	b. 6,45-52 la seconda traversata
	c. 6,53-56 le guarigioni
<i>II movimento</i>	Dai «figli» ai «cagnolini» (7,1-37)
	7,1-23 la controversia con i farisei
	7,24-30 l'incontro con la donna sirfenicia
	7,31-37 la guarigione del sordomuto
<i>III movimento</i>	Le briciole dei «cagnolini» (8,1-26)
	a. 8,1-9 seconda moltiplicazione dei pani
	b. 8,10-21 la terza traversata
	c. 8,22-26 la guarigione del cieco di Betsàida