

# RIVISTA BIBLICA

Anno LVIII  
N. 1  
Gennaio-Marzo 2010

Trimestrale  
Tariffa ROC: Poste italiane spa  
Sped. in AP dl 353/2003  
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46)  
art. 1, comma 1, DCB Bologna

ISSN 0035-5798

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

A. PASSARO, <i>Continuità e novità di un impegno editoriale</i> .....	3-4
ARTICOLI	
E. ZENGER, <i>Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca</i> .....	5-34
N. GATTI, <i>Fraternità come ricerca. Lettura di Mt 18,15-17 in prospettiva comunicativa</i> .....	35-66
G. DE VIRGILIO, <i>La debolezza (ἀσθενεία) come categoria teologica in 1-2 Corinzi</i> .....	67-99
RECENSIONI .....	101-135
LIBRI RICEVUTI .....	137-138

**EDB**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

---

## Fraternità come ricerca. Lettura di Mt 18,15-17 in prospettiva comunicativa

### Introduzione

Mt 18,15-17 è giustamente considerato una *crux interpretum*. Il problema non scaturisce tanto dall'organizzazione interna dei versetti, ma dalla loro collocazione nel contesto prossimo e remoto. Se è difficile, infatti, intuire il rapporto tra i vv. 15-17 e 18-20, comprendere perché Matteo inserisca tra due testi che contengono un chiaro appello alla ricerca dello smarrito (vv. 12-14) e al perdono del fratello (vv. 21-35), un'unità che ha come *climax* l'apparente esclusione dello stesso — ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης (18,17b) — è un autentico enigma.<sup>1</sup>

Questa incertezza interpretativa si manifesta nella difficoltà degli studiosi di concordare sull'*identità* del testo. Alcuni lo considerano una regola comunitaria in cui viene codificata una procedura in tre tappe, simile a quella descritta nei documenti della comunità di

---

<sup>1</sup> La complessità del testo ha attratto l'interesse degli esegeti come testimoniano innumerevoli articoli e studi. Ricordo tra gli altri: G. BORNKAMM, «End-Expectation and Church in Matthew», in G. BORNKAMM – G. BARTH – H.-J. HELD (edd.), *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, PA 1982, 15-51; D. CATCHPOLE, «Reproof and Reconciliation in the Q Community. A Study of the Tradition – History of Mt 18,15-17.21-22/Lk 17,3-4», in *StUNT* 8(1983), 79-90; P.K. MATHEW, «Authority and Discipline. Matt 16,17-19 and 18,15-18 and the Exercise of Authority and Discipline in the Matthean Community», in *CV* 28(1985), 119-125; D.C. DULING, «Binding and Loosing: Matthew 16:19; Mt 18:18; John 20:23», in *Forum* 3(1987), 3-31; T.R. CARMODY, «Matt 18,15-17 in Relation to Three Texts from Qumran Literature (CD 9,2-8.16-22; 1QS 5,25-6,1)», in M.P. MORGAN – P.J. KOBELSKI (edd.), *To Touch the Text. FS A. Fitzmyer*, New York 1989, 141-158; G. SEGALLA, «Perdono "cristiano" e correzione fraterna nella comunità di Matteo (Mt 18,15-17.21-35)», in *StPat* 38(1991), 499-518; D.C. DULING, «Matthew 18:15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a "Fictive Kin" Association», in *BTB* 29(1999), 4-18; C. LANGNER, «... sea para ti como el gentil y el publicano». El potencial pragmático de Mt 18,17 en su contexto (Mt 18,15-20)», in D.R. LANDGRAVE (ed.), *Palabra no encadenada y pro-vocativa. FS C. Junco Garza*, Monterrey 2005, 259-284.

Qumran.<sup>2</sup> Altri, in un'ottica più legale, interpretano il v. 17b come una constatazione e ratifica dell'avvenuto allontanamento del peccatore dall'ἐκκλησία:<sup>3</sup> non manca chi usa il termine «scomunica».<sup>4</sup> La presenza del v. 18 ha suscitato, inoltre, lunghe discussioni sulla valenza escatologica di tale decisione e su *chi* abbia il potere di implementarla.<sup>5</sup>

C'è chi non nasconde il proprio imbarazzo: Overman ipotizza che Matteo abbia inserito quest'aspetto «reluctantly»,<sup>6</sup> mentre Duling suggerisce: «... a more formalized procedure that included expulsion originally existed in the Matthew's group but the Matthean author muted it in light of the earlier reproof traditions and his ideology as a whole».<sup>7</sup> Troviamo infine studiosi che considerando i vv. 15-17 non un testo giuridico ma sapienziale e ne propongono interpretazioni diverse, basate sulla priorità del perdono e della misericordia.<sup>8</sup>

Da tutti i contributi trapela una sorta di disagio, esplicitato con la consueta onestà intellettuale da Barbaglio quando, dopo aver definito Mt 18,15-17 un procedimento di scomunica da parte di un'assemblea locale, così conclude:

<sup>2</sup> Cf. 1QS 5,26-6,1; 9,16-18; CD 9,2-8.17-23; 7,1-3.8-9; 20,4-8. Per l'analisi accurata dei rapporti con Mt 18,15-17, cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «La reprensión fraterna en Qumrán y Mt 18,15-17», in *FilNT* 2(1989), 23-40.

<sup>3</sup> Cf. S. TELLAN, «La chiesa di Matteo e la correzione fraterna. Analisi di Mt 18,15-17», in *Laur.* 35(1994), 133-137; W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Casale Monferrato (AL) 1992, 151; R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, 390-391; V.C. PFITZNER, «Purified Community - Purified Sinner. Expulsion from the Community according to Matthew 18:15-17 and 1 Corinthians 5:1-5», in *ABR* 30(1982), 39-40; J.R. DONAHUE, «Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification», in *CBQ* 33(1971), 39-61.

<sup>4</sup> Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Edinburgh 1991, II, 785: «The passage is therefore about excommunication». Lo stesso concetto è ribadito da Mello: «Matteo conferma quest'atto di scomunica conferendo a tutta la comunità (o ai Dodici) il potere già accordato a Pietro di legare e di sciogliere» (A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Magnano, VC 1995, 327).

<sup>5</sup> «La piena identità tra verdetto ecclesiastico e verdetto divino viene espressa qui con impeto insuperabile», H.F. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHT 14), Tübingen 1953, 137; cf. TRILLING, *Il vero Israele*, 171.

<sup>6</sup> J.A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, MN 1990, 103.

<sup>7</sup> DULING, «Matthew 18,15-17», 14.

<sup>8</sup> Per uno sguardo panoramico, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, Minneapolis, MN 2001, 450-451. L'autore raggruppa i diversi contributi in quattro modelli: «the grace model» (Galot); «the borderline case model» (Bornkamm; Gnilka; Trilling); «the covenant theology model» (Frankemölle; Rossé); «the inconsistency model» (Hickling). Segnalo ancora il contributo di alcuni autori che parlano di auto-esclusione del peccatore: A. SAND,

Ed è con sorpresa che constatiamo tale prassi nella comunità di Matteo: questa stride fortemente con la memoria di Gesù che accoglieva i pubblicani e per questo era accusato dai suoi critici di essere «amico dei pubblicani e dei peccatori pubblici» (Lc 7,34 e Mt 11,19). Non si può non concludere che il radicalismo di Cristo è stato messo da parte dalla chiesa di Matteo, di certo sollecitata dalla necessità di far fronte a gravi situazioni d'infedeltà cristiana dei «fratelli».<sup>9</sup>

Chiediamoci: Mt 18,15-17 rappresenta davvero una sorta di riduzione del radicalismo di Gesù di Nazaret, un rovesciamento della sua attitudine verso pubblicani e peccatori? Se così fosse, come conciliarlo con la nota radicalità matteana, sintetizzata nell'invito a imitare la perfezione stessa del Padre (cf. 5,48)? Come armonizzarlo con testi dove la riconciliazione con il fratello precede e condiziona il culto dovuto a Dio (cf. 5,23-24)? Come coniugarlo con il grande affresco del c. 25, dove l'attenta sollecitudine verso «uno solo di questi miei fratelli più piccoli» (cf. 25,40.45) determina la salvezza escatologica?

Non si tratta forse di superare i luoghi comuni e l'analisi frammentaria del testo per avvicinarlo in una prospettiva diversa, lasciando che esso stesso ci guidi a scoprire il proprio *potenziale pragmatico*, le spinte operative insite in esso e che il processo di lettura può attivare?<sup>10</sup>

È questo l'obiettivo che si pone il presente contributo: affrontare uno studio d'insieme del passo, ponendo il quesito sulla sua *intenzionalità operativa*, attraverso l'analisi dei diversi elementi testuali (formali e contenutistici) quali possibili indizi dell'essenziale funzione comunicativa dell'unità testuale.<sup>11</sup>

*Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1), Regensburg 1986, 371-373; U. LUCK, *Das Evangelium nach Matthäus* (ZBK 1), Zürich 1993, 205-206; M. GRILLI, «Lectura de Mt 18 a partir de su instancia comunicativa», in M. GRILLI - D. DORMEYER, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (EvC.M 2), Estella 2004, 74-84.

<sup>9</sup> G. BARBAGLIO, «Correzione fraterna e procedimento giudiziale. Lettura storico-critica di Mt 18,15-17.18», in J.E. AGUILAR CHIU - F. MANZI - F. URSO - C. ZESATI ESTRADA (edd.), «*Il verbo di Dio è vivo*». FS A. Vanhoye (AnBib 165), Roma 2007, 55.

<sup>10</sup> Cf. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962, 120; R. DILLMANN, «Consideraciones en torno a la pragmática», in C. MORA PAZ - M. GRILLI - R. DILLMANN, *Lectura Pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación* (EvC.M 1), Estella 1999, 65-72.

<sup>11</sup> Iniziando dai lavori pionieristici di F. Lentzen-Deis, la riflessione sul rapporto tra esegesi e comunicazione ha conosciuto un fecondo sviluppo, grazie anche all'attività del progetto *Interkulturelle Exegese* promosso dall'associazione *Evangelium und Kultur*, che ne ha raccolto l'eredità. Per un'introduzione sintetica, cf. M. GRILLI, «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», in *Gr* 74(1993), 447-

Mi sembra opportuno rilevare come la valenza comunicativa del testo non si identifichi con il suo contenuto proposizionale: è un *di-più* generato dalla situazione comunicativa stessa. Come testimonia la nostra esperienza, ciò che il parlante comunica non si identifica necessariamente con ciò che egli dice poiché spesso è il contesto di proferimento che determina il significato degli enunciati.<sup>12</sup>

Se nella comunicazione verbale questo contesto è facilmente identificabile grazie all'immediatezza del contatto, che permette di cogliere segnali come il tono della voce e una particolare gestualità o di interagire chiedendo delucidazioni, il testo letterario istituisce una comunicazione *sui generis*.<sup>13</sup> Aggiungo ancora che per i testi antichi, testi biblici compresi, il divario storico e culturale e l'uso di un linguaggio non più corrente acquiscono questa distanza.

Nella situazione descritta, gli elementi stilistici, sintattici e semantici assurgono al ruolo di *segnali* che permettono al lettore di penetrare nel testo valorizzandone la dimensione allocutiva, le strategie «messe in atto dagli interlocutori per convincere l'altro, controbattere, correggere, sostituire le sue opinioni, per individuare le presupposizioni da cui parte l'altro, per ridurre lo scarto tra le proprie opinioni e quelle del partner».<sup>14</sup>

Attraverso questo interscambio il testo si «svela» mentre «rivela» al lettore se stesso, e lo costruisce conducendolo, come un attento pedagogo, in un cammino di riflessione e conversione dal noto al nuovo. Poniamoci dunque in paziente dialogo con il testo.<sup>15</sup>

459; ID., «Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico», in *Gr.* 83(2002), 655-678; MORA PAZ – GRILLI – DILLMANN, *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*, e le successive pubblicazioni nelle collane *Monografías e Comentarios*. Una bibliografia aggiornata è disponibile sul sito <http://www.evangeliumetcultura.org>.

<sup>12</sup> Cf. C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Roma-Bari 2003, 21-54.65; R.-A. DE BEAUGRANDE – W.U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, Bologna 1981, 131-155. Bianchi riporta qualche utile esempio: la locuzione «Esci da questa stanza» può essere intesa come ordine, supplica, sfida, invito a seconda del contesto di proferimento. Allo stesso modo l'affermazione «Sono cintura nera di karatè» può esprimere una minaccia verso un potenziale aggressore; una rassicurazione a un amico in una situazione di rischio o l'esultanza per un obiettivo faticosamente raggiunto (p. 56).

<sup>13</sup> «Emittente e destinatario non si trovano "faccia a faccia" nemmeno in senso figurato, e si può dire che la comunicazione si svolge in due segmenti: emittente-messaggio (senza sapere chi sarà il destinatario reale); messaggio-destinatario (ignorando il contesto preciso di emittenza, e talora l'emittente stesso per le opere anonime)» (C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1999, 34).

<sup>14</sup> S. STATI, *Il dialogo. Considerazioni di linguistica pragmatica*, Napoli 1982, 45.

<sup>15</sup> Per ulteriori approfondimenti si veda N. GATTI, ... perché il «piccolo» diventi «fratello». *La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo*, Roma 2007, 137-191.

## Analisi dei segnali stilistici e sintattici

Mt 18,15-20 è un passo complesso che sviluppa una tematica presente anche in Lc 17,3-4. Il testo lucano possiede una coesione maggiore: appare più lineare e coerente di Matteo. Descrive una situazione in cui un fratello pecca, si converte e deve essere perdonato. Nel v. 4, questo concetto viene ribadito attraverso l'uso del numero «sette»: al pentimento del fratello deve sempre seguire il perdono. Matteo elabora il testo prevedendo anche il caso in cui il fratello non si converta. Egli separa inoltre i due *logia* del detto lucano, trasformando il secondo in una domanda posta sulle labbra di Pietro (cf. 18,21).<sup>16</sup>

Data la complessità del passo, l'analisi delle singole parti precederà lo sguardo d'insieme conclusivo.

### *Mt 18,15-17*

<sup>15</sup>Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἔάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου. <sup>16</sup>Ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἓνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. <sup>17</sup>Ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἔάν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

La composizione del testo è molto regolare, organizzata in cinque frasi condizionali. Il ritmo binario del testo è favorito anche dalla quadruplicata ripresa del verbo ἀκούω. Ma proprio il parallelismo rigoroso della struttura attira lo sguardo del lettore su due versetti che lo interrompono: 15b, dove troviamo un indicativo aoristo utilizzato per esprimere l'esito positivo del dialogo, e 16b, in cui la condizionale è ampliata da una finale, che introduce una citazione tratta da Dt 19,15.

Il v. 15 è legato a ciò che precede attraverso la congiunzione δέ con valore progressivo. Con Thompson ritengo sia un segnale linguistico importante per sollecitare il lettore a leggere ciò che segue come concretizzazione della parabola nella vita della comunità, permettendo di

<sup>16</sup> In un frammento del Vangelo degli Ebrei conservato da GIROLAMO, *Pelag.* 3,2; *PL* 23, 570, troviamo una conflazione dei due testi: «“Se tuo fratello avrà peccato in parole e ti avrà chiesto scusa, perdonalo sette volte al giorno”. Simone, suo discepolo, gli domandò: “Sette volte al giorno?”. Il Signore gli rispose: “Ed io ti dico fino a settanta volte sette. Anche i profeti, infatti, dopo che furono unti nello Spirito Santo, sono stati trovati in peccato”». Cf. G. ROSSÉ, *Gesù in mezzo. Matteo 18,20 nell'esegesi contemporanea*, Roma 1972, 141-142.

operare un'identificazione tra l'uno smarrito e il fratello peccatore.<sup>17</sup> In questo versetto avviene, infatti, un passaggio estremamente importante da ἐν τῶν μικρῶν τούτων (cf. 18,4.5.6.10) a ὁ ἀδελφός σου (cf. 18,21.35): il «piccolo» viene ora identificato come «il fratello tuo». La presenza dell'articolo determinativo (ὁ) e del qualificante (σου) sottolinea l'unicità del rapporto.

Da ultimo constatiamo che il v. 15 si caratterizza per una concentrazione di verbi insoliti: ἀμαρτάνω, molto raro in Matteo (18,15.21; 27,4); ἐλέγχω utilizzato unicamente in questo contesto e κερδαίνω che soltanto qui viene riferito a una persona.

Nei vv. 15b e 16a ricorre il medesimo verbo per descrivere i due possibili effetti, positivo e negativo, dell'azione intrapresa: ἀκούση. Matteo enfatizza la relazione interpersonale, suggerendo che la fatica del dialogo scaturisce da un problema di ascolto. In 15b è reintrodotta il termine fratello, che poi scompare dalla sottosequenza per riapparire nella domanda di Pietro al v. 21. Sembra che mentre il dialogo si allarga coinvolgendo altri — ἓνα ἢ δύο; ἐκκλησίας — il rapporto muti e la consapevolezza della fraternità si affievolisca. Il v. 17 propone un altro verbo raro, παρακούω, utilizzato soltanto in questo contesto da Matteo. La ripetizione chiastica dei termini prepara in crescendo la sentenza finale: ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

In sintesi, mentre la serie di imperativi sembra suggerire un contesto di tipo legale,<sup>18</sup> l'alternanza dei soggetti mantiene il discorso a un livello personale, dialogico: nonostante l'intervento di altri soggetti, il percorso inizia (ὑπάγε ἐλεγξον) e termina (ἔστω σοι) con un appello personale.

Incuriosisce infine la presenza dei numerali che caratterizzano l'intera sottosequenza. Nel v. 16, l'inserzione di ἓνα ἢ δύο prima della citazione di Dt 19,15, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν, sembra voler creare un duplice collegamento con ciò che precede (ἔν: 12-14) e ciò che segue (δύο ἢ τρεῖς: 19-20).

<sup>17</sup> Cf. W.G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community* (AnBib 44), Rome 1970, 187-188. Ritengo che i vv. 15-17 appartengono a un'unità testuale più ampia (12-20) che propone al lettore un racconto parabolico (12-14) come chiave ermeneutica di ciò che segue (15-20). Anche alla luce di questi dati, sono giunta a considerare Mt 18 una sequenza organizzata in tre sottosequenze organicamente connesse: vv. 1-10; 12-20; 21-35: cf. GATTI, ... *perché il «piccolo»*, 57-78.

<sup>18</sup> Cf. la discussione in THOMPSON, *Matthew's Advice*, 176-179; S.E. PORTER, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, Frankfurt a. Main 1989, 335.

*Mt 18,18*

Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῶ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῶ.

La collocazione del v. 18 all'interno del passo è oggetto di dibattito tra gli studiosi: alcuni lo considerano parte di ciò che precede, altri come inizio di una nuova sezione.<sup>19</sup>

Questa scelta formale è importante perché orienta l'interpretazione del passo. Gli autori che lo ritengono la conclusione di 15-17 lo reputano una ratifica divina del processo descritto in 15-17. In altri termini, si tratterebbe della rilevanza escatologica della scomunica inflitta dall'ἐκκλησία a uno dei suoi membri.<sup>20</sup> Coloro che, al contrario, lo considerano un'introduzione a 19-20, lo interpretano come un'accentuazione del valore della preghiera e un'anticipazione del motivo della presenza del Padre (v. 19) e del Cristo (v. 20) in mezzo ai suoi.<sup>21</sup>

Personalmente, non rilevo elementi formali tali da determinare se il v. 18 debba essere unito a ciò che precede o segue.<sup>22</sup> Propongo perciò di considerarlo un versetto di raccordo, con la funzione di sospendere la narrazione offrendo uno spazio di riflessione agli interlocutori.

*Mt 18,19-20*

<sup>19</sup> Πάλιν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντός πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. <sup>20</sup> οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

La seconda formula introduttiva, arricchita da *πάλιν*, crea un legame con ciò che precede e prepara un clima d'attesa per ciò che segue.

<sup>19</sup> P. BONNARD, «Composizione e significato storico di Matteo XVIII», in I. DE LA POTTERIE (ed.), *Da Gesù ai Vangeli*, Assisi 1971, 172; DAVIES – ALLISON, *Matthew*, II, 787 e LUZ, *Matthew 8-20*, 448 lo comprendono come conclusione dei vv. 15-17. D. HERMANT, «Structure littéraire du "Discours communautaire" de Matthieu 18», in *RB* 103(1996), 76-90 ritiene al contrario il v. 18 un'introduzione ai vv. 19-20.

<sup>20</sup> Cf. LUZ, *Matthew 8-20*, 454.

<sup>21</sup> Cf. HERMANT, «Structure», 76-90.

<sup>22</sup> Dalla lettura attenta dei diversi contributi non si può evitare l'impressione che la precomprensione del testo determini questa opzione stilistica: chi propende per una lettura di tipo *giuridico*, più o meno sfumata, considera il v. 18 come parte di 15-18; chi rifiuta questa lettura, preferisce considerarlo un'introduzione a ciò che segue.

Ritengo, infatti, che l'avverbio detenga un valore connettivo e demarcativo insieme (cf. Mt 4,8).

Il verbo principale γίνομαι e il ritorno di ὁ πατήρ (cf. vv. 10.14) indicano nell'esaudimento il centro sintattico e tematico del versetto. Interrogando tuttavia il testo sulla ragione dell'esaudimento, la posizione strategica del verbo συμφωνέω mostra che l'accento non è posto sul chiedere ma sull'*armonia comunitaria*, condizione fondamentale perché qualunque richiesta (περὶ παντὸς πράγματος) possa essere accolta. La sicurezza dell'esaudimento è garantita dall'autorevolezza della fonte, mentre la sua illimitatezza è enfatizzata da due generalizzazioni: περὶ παντὸς πράγματος (qualunque cosa) e οὐ ἔάν (qualunque momento). Nel v. 20, la congiunzione γάρ, con valore epesegetico, introduce una relativa indicante la motivazione ultima per cui la richiesta verrà soddisfatta: la presenza di Gesù, ἐν μέσῳ αὐτῶν. Il legame tra 19 e 20, oltre che dalla presenza del connettivo testuale, è dato dalla ripresa del numerale δύο e dalla perifrastica εἰσιν συνηγμένοι che evoca il verbo συμφωνέω. Il verbo principale all'indicativo presente sottolinea la certezza di questa presenza e insieme la sua continuità. La seconda parte della frase è molto breve e per questo incisiva.

Da ultimo, la presenza dei numerali (δύο, δύο ἢ τρεῖς) è un dato che incuriosisce e interpella. Resta da definire se questa catena progressiva (ἕνα ἢ δύο, δύο ἢ τριῶν – 16; δύο – 19; δύο ἢ τρεῖς – 20) abbia un valore puramente mnemonico, come sostenuto in genere dai commentari, o sia un segnale da comprendere e interpretare.

In sintesi, Mt 18,15-20 si caratterizza come un percorso in tre tappe: la prima, vv. 15-17, si presenta come un testo estremamente regolare di tipo legale. La catena verbale alla 2<sup>a</sup> pers. sing. e la presenza di alcune discontinuità che interrompono il ritmo binario della composizione sembrano tuttavia segnalare che Matteo *usa* un contenitore giuridico per un cammino diverso. Al centro è posta la relazione, il rapporto tra il *tu* dell'uditore e un *altro tu* che chiede di essere riconosciuto come ὁ ἀδελφός σου in un momento in cui la piccolezza si manifesta come peccato.

In quest'ottica proprio il v. 18 che sembra sancire la fine del rapporto diviene un momento di riflessione responsabilizzante, per riprendere il cammino con presupposti nuovi. I vv. 19-20 aprono un orizzonte ampio e sorprendente, teologico e cristologico insieme.

## Analisi dei segnali semantici

### *Perché lo «smarrito» non diventi «perduto»*

Il lessema ἀδελφός è particolarmente caro a Matteo che lo utilizza ben 39x nella sua narrazione, indicando con esso sia la fraternità fisica come quella ecclesiale.<sup>23</sup> Il secondo uso, metaforico, deriva dal mondo e dalla religiosità giudaica, dove è attribuito al correligionario, identificato quasi sempre con il connazionale.

Dal confronto emergono tuttavia alcune particolarità: il lessema non è mai utilizzato da Matteo come apostrofe ed è quasi sempre qualificato da un aggettivo possessivo, sottolineando in questo modo la *relazione*. Da ultimo, soltanto in Matteo Gesù dilata la qualifica di «miei fratelli» (cf. 25,40; 28,10), caratterizzando con questo termine non soltanto i discepoli (cf. 12,46-50; 28,10) ma categorie diverse di «minimi» nel bisogno (cf. 25,40). Sembra dunque che la consapevolezza della fraternità comunitaria sgorgi da una riflessione *crisologica*: si può riconoscere l'altro come fratello in misura direttamente proporzionale all'intensità del proprio rapporto con Cristo.<sup>24</sup>

Passando ad analizzare le otto ricorrenze del sintagma ὁ ἀδελφός σου, si rileva la loro concentrazione in due contesti peculiari: 5,23-24 dove la riconciliazione con il fratello ha la precedenza sull'atto liturgico più sacro, l'offerta; e 7,3-5 dove la purificazione del proprio sguardo è condizione imprescindibile per la correzione del fratello.

Nei due testi è sottesa una relazione tra la coscienza del proprio limite e il giusto rapporto con il fratello. Mt 5,23-24 non approfondisce la *correttezza* del sentire del fratello, lasciando aperta la possibilità di una corresponsabilità da parte di chi è sollecitato a porre un gesto di riconciliazione.<sup>25</sup> Più esplicita è la situazione descritta in 7,3-5 dove l'accusatore diventa accusato: l'immagine iperbolica che contrappone κάρφος a δοκός evidenzia la distanza tra la propria realtà di fragilità, conosciuta soltanto da Dio, e quella, visibile, dell'altro.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Dopo il libro degli Atti, dove il termine ricorre 57x, Matteo gode di una sorta di primato nel NT caratterizzandosi come il Vangelo della fraternità (cf. Mc 20x; Lc 24x; Gv 14x). Cf. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli* (RivB Suppl. 29), Bologna 1992, 30.

<sup>24</sup> Cf. GRASSO, *Gesù*, 237-241.

<sup>25</sup> Cf. Os 6,6; Pr 15,8; 21,3,27; Sir 31,21-24; 35,1-3. Cf. LUZ, *Matthew 1-7*, 289; DAVIES – ALLISON, *Matthew*, I, 517-518.

<sup>26</sup> Cf. LUZ, *Matthew 1-7*, 417-418; DAVIES – ALLISON, *Matthew*, I, 671-673.

L'improvvisa comparsa di ὁ ἀδελφός σου in 18,15 spinge il lettore a utilizzare i contesti precedenti come chiave di lettura di una situazione nuova, sintetizzata con un verbo che Matteo impiega con parsimonia estrema, ἀμαρτάνω. Oltre al nostro contesto, infatti, si trova soltanto in 27,4 dove esprime la consapevolezza di Giuda: ἡμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῶον.

Più stimolante è l'analisi delle ricorrenze non verbali della radice. L'aggettivo qualifica una categoria di persone che con i τελῶναι formano un'endiade caratteristica del primo Vangelo (cf. 9,10.11.13; 11,19).<sup>27</sup> L'atteggiamento di Gesù verso di loro era notoriamente amichevole, come conferma egli stesso riportando una diceria che lo definiva τελωνῶν φίλος καὶ ἀμαρτωλῶν (11,19).

Il sostantivo è utilizzato per sottolineare il potere di Gesù di rimettere i peccati, come testimonia l'associazione a σῶζω (cf. 1,21) o ad ἀφήμι (cf. 9,2.5; 12,31; 26,28). Particolarmente significative sono la prima e l'ultima ricorrenza del termine: in 1,21 la missione del Cristo è proletticamente esplicitata: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν; in 26,28 si realizza profeticamente attraverso l'offerta del sangue versato εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν. Il perdono dei peccati è compreso da Matteo, dunque, come manifestazione dell'identità di Gesù e scopo della sua missione salvifica (cf. 3,6; 9,2.5.6).

Tornando al nostro contesto, Matteo non precisa di quale «peccato» si tratti: alcuni manoscritti aggiungono εἰς σέ per personalizzare l'offesa e creare un parallelo con 18,21.<sup>28</sup> Ma proprio la mancanza di qualsiasi riferimento porta il lettore a connettere ἀμαρτάνω con πλανάω

<sup>27</sup> La sola eccezione è 26,45 in cui si tratta della consegna del Figlio dell'uomo εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν.

<sup>28</sup> Manca nei più importanti testimoni egiziani:  $\kappa$  B  $f^1$   $pc$  sa bo<sup>pt</sup>. La scelta è importante perché εἰς σέ ἀμαρτήση [εἰς σε] ὁ ἀδελφός σου indicherebbe l'esistenza di un problema di carattere personale; la sua omissione una applicazione più generale. Tra gli esegeti le opinioni a questo riguardo sono diverse. D.A. HAGNER, *Matthew II* (WBC 33), Dallas, TX 1995, 531, opta per l'omissione di εἰς σέ partendo dall'analisi del contesto. LUZ, *Matthew 8-20*, 448, sceglie al contrario la versione lunga ritenendo che l'esclusione da molti manoscritti dipenda da un confronto con Lc 17,3: προσέχετε ἑαυτοῖς εἰς σέ ἀμαρτήση ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ καὶ εἰς σέ μετανοήση ἄφες αὐτῷ; cf. DAVIES – ALLISON, *Matthew*, II, 782. Mi è difficile accettare questa motivazione, dato che nel testo lucano εἰς σέ è presente solo in alcuni manoscritti bizantini. Ritengo più facilmente giustificabile l'aggiunta come omologazione con il v. 21.

(vv. 12.13), favorendo anche a livello semantico l'identificazione tra il piccolo «smarrito» e il fratello «peccatore».<sup>29</sup>

Il «fratello» non agisce, dunque, perché coinvolto in prima persona, ma perché vive la stessa sollecitudine del Padre, che non vuole che «uno solo di questi piccoli si perda» (18,14). Ciò è confermato indirettamente dal confronto con Lc 17,3-4 dove troviamo l'esortazione ἄφες αὐτῶ assente in Matteo, che utilizza ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου. In 18,15 non si tratta di una rottura nel rapporto personale sanabile attraverso il perdono, ma di una dimensione più profonda: la perdita del fratello da *guadagnare* a ogni costo. Per raggiungere tale obiettivo il testo propone un percorso in tre tappe, scandito dal progressivo allargamento del circolo dei rapporti: la prima è a livello esclusivamente personale (v. 15); la seconda prevede il coinvolgimento di altri (v. 16) e la terza dell'ἐκκλησία (v. 17). Tuttavia, nonostante la presenza di altri soggetti, l'intero processo si gioca a livello personale, tra due «fratelli» (v. 15: ὕπαγε ἔλεξον; v. 17: ἔστω σοι). Approfondiamo la prima tappa.

### *Attivarsi per guadagnare il fratello*

La prima fase si caratterizza come incontro μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου ed è segnata da un verbo *hapax* in Matteo, ἐλέγχω.<sup>30</sup> Nel parallelo lucano (cf. 17,3) troviamo il verbo ἐπιτιμάω che Matteo conosce e utilizza in contesti diversi (cf. 8,26; 12,16; 16,22; 17,18; 19,20; 20,31). L'utilizzo di ἐλέγχω costituisce perciò una *scelta* semantica dettata, forse, dal desiderio di offrire al proprio lettore l'Antico Testamento come sfondo ermeneutico.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Nella LXX i due verbi, πλανᾶω-ἀμαρτάνω, sono sovente posti in parallelo per evidenziare la gravità della «perdita del giusto cammino», normalmente identificato con l'obbedienza alla Legge (cf. 2Mac 7,18; Sal 57,4; 118,110; Pr 12,26; 13,9; Sir 15,12; Is 53,6; 64,4). Il testo più simile a Mt 18,12-17 è Is 53,6 dove è presente anche la metafora pastorale. La duplice ricorrenza di πλανᾶω evoca due immagini: un gregge che vaga senza direzione e un uomo che smarrisce la propria via. Questa situazione viene consapevolmente riconosciuta nella sua realtà di peccato, quando è resa visibile nella sofferenza del Servo. Considerando lo spazio dato da Matteo ai canti del Servo attraverso citazioni dirette (cf. 8,17; Is 53,4; 12,18-21; Is 42,1-4) e indirette (cf. 26,63; 27,14.38.59-60), il riferimento non può essere sottovalutato.

<sup>30</sup> Il verbo si trova 17x nel NT di cui 2x nei sinottici (cf. Mt 18,15 e Lc 3,19) e 3x in Gv (3,20; 8,46; 16,8). Nella LXX ricorre più di 40x, con una particolare concentrazione nei testi sapienziali dove assume una valenza pedagogica, divenendo parte della παιδεία per convincere il figlio-discepolo a percorrere la via del bene (Sap 1,5; 12,2; Pr 3,11; 9,7).

<sup>31</sup> Il verbo è utilizzato dalla LXX per tradurre radici ebraiche diverse, assumendo in questo modo un'ampia gamma di significati. Può essere reso come «rimproverare» (cf.

Due testi mi sembrano particolarmente significativi: Lv 19,17-18 e Sir 18,13. Il primo presenta il «rimprovero» come terapia contro l'odio e manifestazione dell'amore verso τὸν πλησίον:<sup>32</sup>

<sup>17</sup>Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello, rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai di un peccato per lui. <sup>18</sup>Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore.

È un testo che ebbe un profondo impatto nella spiritualità giudaica, come testimonia una vasta gamma di attualizzazioni e interpretazioni, tra cui possiamo naturalmente annoverare Mt 18,15. Kugel, in uno studio dettagliato, individua due «linee interpretative» fondamentali.<sup>33</sup> La prima, tipica dei testi sapienziali, è definita dall'autore «“moralistic” or perhaps “externalizing”». <sup>34</sup> Ha lo scopo di consentire a colui che rimprovera di purificare il cuore con una duplice funzione: evitare il peccato dell'odio (cf. Sir 20,3; 19,13-17) e, contemporaneamente, avvicinare il fratello in modo pacifico (cf. TGad 6,1-7), nella verità, con amore umile e misericordioso (cf. 1QS 5,24),<sup>35</sup> per evitare qualsiasi insprimento da parte sua.

Is 37,2; 50,2; Gb 21,4; 23,2); «punire» (cf. 2Cr 26,20); «mostrare la colpa per convincere» (cf. Gb 15,6; Pr 18,17). L'ultimo significato sembra essere il più comune nel NT (cf. Ef 5,11; 1Tm 5,20; Tt 1,9).

<sup>32</sup> Per l'esegesi del testo, cf. G. BARBIERO, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18)* (AnBib 128), Roma 1991, 203-296.

<sup>33</sup> Cf. J.L. KUGEL, «On Hidden Hatred and Open Reproach: Early Exegesis of Leviticus 19:17», in *HTbR* 80(1987), 43-61.

<sup>34</sup> L'interpretazione è ritenuta, dalla maggioranza dei commentatori, più rispettosa dell'intenzione di Lv 19, in quanto l'invito a rimproverare il fratello apertamente nasce proprio per eludere il rischio d'iniziare un procedimento giuridico distorto dal desiderio di vendetta (cf. Pr 26,24-28). L'appello finale all'amore verso il prossimo è un ulteriore indizio in questa direzione. Scrive, ad es., M. WEINFELD, *The Organization Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect* (NTOA 2), Göttingen 1986, 75-76: «The Law of Lev. 19:17-18 is of moral and not of forensic nature, i.e. it aims to avoid conflict and hatred between members of the Israelite society and in this sense it occurs in the rules of Qumran: “to reprove each his neighbour... with humility and loving kindness... but on the very day shall he reprove him lest he bear guilt because of him” (1QS 5:24-6:1)».

<sup>35</sup> Cf. H. SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scroll: Courts, Testimony, and the Penal Code* (BJS 33), Chico, CA 1983, 107. La corruzione del testo causa interpretazioni diverse. García Martínez, per es., interpreta verità, umiltà e amore misericordioso per l'uomo come l'oggetto sul quale correggere il fratello (cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumrân*, Brescia 1996, <sup>2</sup>2003, 83).

La seconda linea interpretativa, di stampo giuridico, vede in Lv 19,17-18 il primo passo di un processo teso a stabilire colpevolezza e innocenza. Kugel ritrova la formulazione più completa di questa linea in CD 9,2-8, dove l'incriminazione davanti a testimoni è necessaria prima di portare il colpevole di fronte ai «molti» (cf. TGad 4,3). Scopo della procedura è evitare che l'accusa sia fatta nell'ira, in uno spirito vendicativo. La presenza dei testimoni è dunque a tutela dell'accusato, per proteggerlo da accuse ingiuste e umilianti. L'autore situa anche Mt 18,15 in questo secondo gruppo di testi. Ritengo, al contrario, che lo sfondo sapienziale della sequenza, e la tendenza a mantenere il dialogo a livello personale, deponga a favore della sua appartenenza alla prima linea interpretativa.

Il secondo testo, Sir 18,12-13, rispecchia una preoccupazione prettamente educativa:<sup>36</sup>

<sup>12</sup>La misericordia dell'uomo riguarda il suo prossimo,  
la misericordia del Signore ogni essere vivente.

<sup>13</sup>Egli rimprovera, corregge, ammaestra  
e guida come un pastore il suo gregge.

La sequenza verbale — ἐλέγχω, παιδεύω, διδάσκω, ἐπιστρέφω — scandisce un cammino educativo per condurre l'uomo a incontrare il perdono di Dio nell'esperienza della propria fragilità. Lo stile pedagogico di Dio è riassunto nel termine ἔλεος: la sua sollecitudine non è limitata al solo popolo d'Israele, ma ἐπὶ πᾶσαν σάρκα.

Penso che proprio questa pedagogia misericordiosa di Dio sia lo sfondo sul quale proseguire la lettura di Mt 18,15, dove incontriamo un secondo verbo particolare: κερδαίνω. Assente nella LXX, solo in Sap 15,12 troviamo l'aggettivo ἐπικερδής, è invece abbastanza comune nel Nuovo Testamento dove, assumendo talvolta un significato missionario, diviene sinonimo di σώζω (cf. 1Cor 9,19-22; 1Pt 3,1). Alcuni autori ritrovano questo senso anche nel versetto in esame.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> «Like a shepherd towards his flock, God's pedagogy has its purpose to bring back the lost one (cf. 17,24)» (M. GILBERT, «God, Sin and Mercy: Sirach 15:11-18:14», in R. EGGER-WENZEL [ed.], *Ben Sira's God* [BZAW 321], Berlin-New York 2002, 131). Mi sembra utile aggiungere che la tematica del rimprovero aperto verso il fratello è ripresa più volte dal Siracide, come parte della *paideia* del giovane (cf. 19,13-17 dove per 4x compare il verbo ἐλέγχω; 21,6; 32,17).

<sup>37</sup> Cf. H. SCHLIER, «κέρδος, κερδαίνω», in *TDNT*, III, 357-364; LUZ, *Matthew 8-20*, 452.

Giovanni Crisostomo rileva una sfumatura diversa, più rispettosa, a mio parere, del contesto: «Non ha detto: *Egli ha guadagnato solo se stesso*, ma anche: Tu lo hai guadagnato. Con questa espressione ha mostrato che entrambi in precedenza avevano subito una perdita, l'uno del fratello, l'altro della propria salvezza».<sup>38</sup> La perdita del fratello richiama dunque il rapporto di completezza/incompletezza, sotteso alla parabola precedente. Con una parafrasi, si potrebbe rendere «hai guadagnato tuo fratello» come «hai arricchito la tua esistenza con la sua presenza», riportando il gregge alla sua interezza.

Il v. 15 sembra indicare che il «guadagno» scaturisce dall'«ascolto»: ἐάν σου ἀκούσῃ.<sup>39</sup> Di fronte al non ascolto, anzi all'ostinazione nel non ascolto espressa dal raro verbo παρακούω,<sup>40</sup> l'interiorizzazione della volontà del Padre induce a proseguire il cammino allargando lo spazio della comunione.

### *La comunione come risposta all'ostinazione*

Il ritmo binario dell'unità viene interrotto dall'inserzione di una citazione tratta da Dt 19,15: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθίσει πᾶν ῥῆμα. L'accordo di due testimoni costituiva una richiesta comune all'interno del giudaismo (cf. Gdc 20,4-7; 1Re 21,10.13; Ger 32,10; Dn 13,41):<sup>41</sup> la loro presenza garantiva l'equità del processo offrendo prove a favore dell'accusato.

Gli autori sono divisi nel definire il ruolo dei testimoni in Mt 18,16. Per alcuni, la loro presenza risulta necessaria nell'eventualità di un processo formale dinanzi all'ἐκκλησία, per comprovare che il tentativo di riconciliazione è fallito a causa dell'ostinazione di chi ha peccato.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom.* 60,1; PG 57, 585.

<sup>39</sup> Matteo sottolinea ripetutamente l'importanza dell'ascolto: cf. 7,24.26; 10,14.27; 11,4; 11,15 e soprattutto il c. 13. Anche per questo aspetto il primo Vangelo si pone sulla linea anticotestamentaria di una religione dell'ascolto (cf. Is 1,10; Ger 2,4; Am 7,16).

<sup>40</sup> Oltre a Mt 18,17 ricorre soltanto in Mc 5,36. In Rm 5,19; 2Cor 10,6 ed Eb 2,2 troviamo il sostantivo παρακοή. Nella LXX si trova solo in Est 3,3.8; 4,14.

<sup>41</sup> Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «עֵד», in *GLAT*, VI, 1112-1128; per le testimonianze rabbiniche, cf. Str-B, I, 790-791. La richiesta del rimprovero davanti a testimoni è documentata ampiamente negli scritti della comunità di Qumram: cf. 1QS 5,24-6,1; CD 9,16-10,3. Per il NT: Mt 26,60-65; Mc 14,56; Lc 22,71; Gv 8,17-18; 2Cor 13,1; 1Tm 5,19; Eb 10,28. Cf. H. STRATHMANN, «μαρτύς», in *TDNT*, IV, 493-494.

<sup>42</sup> Cf. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Matthew* (ICC), Edinburgh 1907, 198; A.H. MCNEILE, *The Gospel according to Matthew*, London 1915, 266.

Pfitzner, interpretando letteralmente πᾶν ῥῆμα, attribuisce loro la funzione di attestare «ogni parola» proferita nella conversazione tra il peccatore e chi lo sta rimproverando. Per altri sono a tutela del colpevole, dato che devono accertare che egli non sia stato accusato ingiustamente o in un momento d'ira.<sup>43</sup> Infine, c'è chi vede nei testimoni dei membri della comunità, che accompagnano il primo fratello e partecipano attivamente al suo tentativo di ammonire il peccatore, «conferendo con la loro presenza maggiore autorevolezza ed intensità alla correzione».<sup>44</sup>

Ritengo che l'uso della citazione di Dt 19,15 nel v. 16 non conduca a presupporre l'identità delle due situazioni.<sup>45</sup> In questo contesto, se il primo approccio non produce il risultato sperato, altri membri della comunità si affiancano al fratello coinvolto nella ricerca dello «smarrito», non per accusare il fratello fragile, ma per *sostenere la fede* di colui che ha preso l'iniziativa: «Se ti pare di essere troppo debole da solo, aumenta la tua forza prendendo altri con te».<sup>46</sup>

Se anche questo fallisce, il terzo passo vede il coinvolgimento della ἐκκλησία.<sup>47</sup> Com'è noto il termine non è presente negli altri Vangeli ed è ipotizzabile che venga utilizzato da Matteo per la necessità di distin-

<sup>43</sup> Cf. PFITZNER, «Purified Community», 39; cf. LUZ, *Matthew 8-20*, 452.

<sup>44</sup> TELLAN, «La chiesa di Matteo», 129; cf. TRILLING, *Il vero Israele*, 153-154; R.H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on his Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids, MI 1994, 368; ROSSÉ, *Ecclesiologia*, 84.

<sup>45</sup> «Anyone familiar with the exegetical methods used in the Dead Sea Scrolls or the Talmud knows well enough that original context scarcely determined later application. And with reference to Deut. 19:15 in particular, although its legal application was not lost sight of, it was clearly thought of as enshrining a general principle with wide relevance», DAVIES – ALLISON, *Matthew*, II, 784; cf. H. VAN VLIET, *A Single Testimony. A study on the Adoption of the Law of Deut. 19:15 par. into the New Testament*, Utrecht 1958.

<sup>46</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom.* 60,1; PG 58, 585.

<sup>47</sup> Il vocabolo designa l'assemblea convocata da un araldo (dal verbo ἐκ-καλέω), per motivi sia religiosi che profani. Nella LXX, il termine ricorre 103x e traduce normalmente l'ebraico קָהָל: raro nei testi profetici (solo in Mi 2,5 e Gl 2,16), è utilizzato prevalentemente nel Pentateuco, Libri storici e Salmi con un significato religioso-culturale. Conserva comunque anche un significato profano, presente soprattutto nel libro del Siracide (cf. 15,5; 21,17; 23,24; 26,5; 31,11; 33,19; 38,33). Nel NT il termine, pur serbando l'uso profano (cf. At 19,32.39.41), designa solitamente il popolo di Dio: in Atti è applicato sia al popolo d'Israele (7,38) sia alle comunità radunate nel nome di Gesù (2,47; 9,31). In Matteo, come nelle epistole e negli scritti successivi, diviene un termine tecnico per designare l'assemblea radunata nel nome di Gesù. Cf. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova-Milano 2004, 33-45, con ampie indicazioni bibliografiche (pp. 183-190); G. BORGONOVO, «Chiesa, "popolo di Dio"? Alcune precisazioni bibliche», in G. BOTTONI – L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, Bologna 2002, 111-129.

guere il proprio luogo d'incontro da quello di altri gruppi giudaici, con cui il confronto era vivo e sofferto.<sup>48</sup> In questa prospettiva si spiegherebbe anche l'uso dell'espressione ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, tipico del primo Vangelo (cf. 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 23,34).<sup>49</sup>

Credo perciò che in Mt 18,17 il termine sia utilizzato semplicemente per designare la comunità dei discepoli, senza ulteriori connotazioni di carattere istituzionale o giuridico. Il lettore nota, infatti, che Matteo non presenta alcuna presa di posizione o decisione da parte dell'ἐκκλησία, ma mantiene il confronto a livello personale: ἔστω σοι.<sup>50</sup>

### «Come» il pubblicano e il gentile: un richiamo alla sequela

Si è già visto come molti autori hanno compreso il v. 17b — ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης — come una scomunica del peccatore da parte della ἐκκλησία, giudicata temporanea o con risonanze escatologiche a seconda dell'interpretazione da loro data a 18,18. L'endiade è generalmente considerata una *formula tecnica*: di fatto, essendo un *hapax* nel NT, come nella LXX, è difficile comprendere i presupposti di tale certezza.

Analizzando le formule di scomunica presenti nell'AT, sembra piuttosto che l'idea presente sia lo sradicamento del male dalla comunità, tramite la morte reale o simbolica del colpevole (cf. Dt 13,6; 17,7;

<sup>48</sup> La presenza del termine ἐκκλησία, in questo contesto come in 16,18, ha suscitato un ampio dibattito esegetico e dogmatico, sovente viziato da letture anacronistiche e pregiudizi confessionali. Significative, a questo proposito, le differenze presenti nella concezione della ἐκκλησία matteana in studiosi evangelici e cattolici. I primi vi vedono una comunità di tipo carismatico itinerante (cf. E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità*, Brescia 1987, 169-206; LUZ, *Matthew 8-20*, 370-377; R.T. FRANCE, *Matthew-Evangelist & Teacher*, London 1989, 118-120); i secondi vi leggono il frutto della volontà di Gesù di istituire una *struttura* permanente organizzata intorno al primato conferito a Pietro (cf. R. PESCH, *I fondamenti biblici del primato*, Brescia 2002, 75-76).

<sup>49</sup> Cf. OVERMAN, *Matthew's Gospel*, 60-61 e soprattutto H.C. KEE, «The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Importance for Early Christianity», in *NTS* 36(1990), 1-24. Lo studioso, sulla base di studi archeologici ed epigrafici, afferma che, verso la fine del I sec., il movimento farisaico e la comunità dei discepoli di Gesù condividevano la convinzione di essere l'erede autentico del popolo dell'alleanza e l'interprete autorevole delle Scritture. Entrambi stavano formando strutture che si svilupperanno nel II sec. dando vita a ciò che sarà conosciuto come «apostolic Christianity» e «rabbinic Judaism». In questo contesto nasce l'esigenza di una differenziazione anche terminologica: «The former calls itself the *ekklesia*; the later emergent organization adopts the name of *synagōgē*» (KEE, «The Transformation», 24).

<sup>50</sup> Cf. THOMPSON, *Matthew's Advice*, 184.

19,13.19; 21,21; 22,24; 24,7). Alla stessa conclusione si giunge attraverso il confronto con la letteratura qumranica e giudaica dove non troviamo un'espressione rituale di esclusione, ma un comportamento simbolico in cui emerge il paradigma della morte e della lebbra (cf. *b. MQ* 15b; *CD* 3,14; *b. Mid* 22a).<sup>51</sup>

Non essendo, dunque, possibile dimostrare che si tratta di una formula tecnica di scomunica, come interpretare 18,17? In altri contesti Matteo enfatizza la concezione socio-religiosa del *τελώνης* come «peccatore» attraverso accostamenti diversi, come *τελώναι καὶ ἀμαρτωλοὶ* (cf. 9,11; 11,19) e *τελώναι καὶ πόρνοι* (cf. 21,31.32). Perché in 18,17 opera una diversa scelta comunicativa? In altri termini, qual è la forza pragmatica di questa endiade?

La risposta appare problematica perché, sfortunatamente, questa è l'unica ricorrenza di *ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης* non solo in Matteo ma in tutto il NT. La sola strada percorribile pare essere quella di analizzare il significato dei due termini all'interno del contesto socioculturale della comunità matteana, per tentare di dedurre quale reazione potesse suscitare nel lettore la loro associazione.

Partendo da *ὁ τελώνης* possiamo verificare che, nella letteratura romana e greca, gli esattori delle imposte erano considerati alla stregua di mendicanti, ladri e briganti.<sup>52</sup> Negli scritti rabbinici posteriori al III sec., si distinguono i *בְּנֵי מַסֵּי*, coloro che riscuotevano le tasse dirette, dai *מְכַרְמֵי מַסֵּי*, addetti ai pedaggi e alle tasse doganali. Le due categorie sono considerate insieme agli omicidi e peccatori (cf. *m. Toh* 7,6; *m. BQ* 10,2; *m. Ned* 3,4).

Jeremias confronta quattro liste di occupazioni disprezzate presenti nella Mishnah:<sup>53</sup> nell'ultima troviamo esattori delle imposte e dei

<sup>51</sup> Da *b. BM* 22a apprendiamo, per es., che durante il periodo della scomunica il colpevole doveva comportarsi «come una persona in lutto quando visita il tempio»: non poteva quindi tagliarsi i capelli, lavare i propri indumenti e doveva coprirsi il capo. In caso di morte durante il periodo di espulsione, una pietra era posta sulla bara come segno di lapidazione simbolica, sostitutiva della lapidazione reale descritta nell'AT. L'immagine della scomunica come morte permane anche in epoca patristica, cf. ORIGENE, *Cels.* 3,51; *PG* 11, 988.

<sup>52</sup> Cf. O. MICHEL, «*τελώνης*», in *GLNT*, XIII, 1084-1090.

<sup>53</sup> Nella prima troviamo guidatori di asini e cammelli, marinai, carrettieri, pastori, negozianti, medici e macellai. Tutte queste occupazioni erano disprezzate perché ponevano coloro che le praticavano nel rischio di agire con disonestà (cf. *m. Qid* 4,14). Nella seconda lista comparivano raccoglitori di sterco, fonditori di bronzo e conciatori: la ragione del disprezzo risiedeva su motivi estetici (cf. *m. Ket* 8,10). La terza comprendeva gioiellieri, tessitori di lino, tagliatori di pietre, sarti, barbieri, conciatori e lavandai a causa del loro contatto frequente con le donne (cf. *m. Qid* 4,82). Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1962, 302-312.

pedaggi insieme a giocatori, usurai, organizzatori di gare per piccioni e pastori (cf. *b. San* 25b). La ragione del disprezzo risiedeva nella loro disonestà che li portava a essere esclusi da alcuni diritti civili: non potevano testimoniare in tribunale ed essere ammessi nei circoli farisaici.<sup>54</sup> Si dubitava persino della loro possibilità di convertirsi dato che questo implicava la restituzione del maltolto. Non si nomina invece la loro collaborazione con pagani che li avrebbe resi, secondo Perrin, «Jews who made themselves as Gentile».<sup>55</sup> Sembra dunque che la causa della loro esclusione non fosse religiosa ma morale.<sup>56</sup>

Il quadro si discosta notevolmente da quello offerto dal primo Vangelo. Matteo, pur non negando la connotazione dispregiativa assunta dal termine nel contesto socio-culturale (cf. l'accostamento con ἀμαρτωλοί e πόρνοι), sembra sottolineare una relazione di particolare predilezione del Maestro nei confronti dei τελῶναι. Significativo è il confronto sinottico sulla figura del pubblicano raggiunto da Gesù al banco delle imposte (cf. 9,9): chiamato Λεβὶ da Marco e Luca (cf. Mc 2,13-14; Lc 5,27-28), è introdotto come Μαθθαῖος nel primo Vangelo, dove è esplicitamente identificato con uno dei Dodici (Μαθθαῖος ὁ τελῶνης: 10,3).<sup>57</sup> Per il primo evangelista, dunque, l'essere pubblicano non solo non pregiudica l'incontro e la sequela del Cristo, ma neppure l'appartenenza al gruppo autorevole dei «Dodici».

Il Maestro condivide poi la mensa con loro (cf. 9,10) attirandosi le critiche dei farisei (cf. 9,13); la sua amicizia con peccatori e pubblicani

<sup>54</sup> Si nota che la norma a riguardo degli esattori delle imposte è mutata nel tempo. Un'aggiunta, attribuita a R. Judah, afferma: «Un pastore è generalmente ineleggibile (per essere un testimone), mentre un esattore delle imposte è generalmente eleggibile». Questa sezione del Talmud termina con la valutazione positiva dell'operato del padre di R. Zera che essendo uno dei גבאים, aiutò il popolo ad evitare il pagamento di tasse pesanti (cf. *b. San* 25b).

<sup>55</sup> N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York 1967, 93. Neppure gli esattori delle imposte erano però esclusi dalla misericordia di Dio. Nella parabola di Bar Ma'jan, il protagonista è infatti un pubblicano che pur non avendo vissuto una vita pia è onorato con un solenne funerale perché ha compiuto «una sola opera buona» invitando i poveri a un banchetto quando i notabili della città rifiutarono di parteciparvi (cf. *y. San* 6,23; *t. Dem* 3,4). Cf. J.R. DONAHUE, «Tax Collector», in *ABD*, VI, 136-137; ID., «Tax Collectors and Sinners», 39-61; I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospel*, New York 1924, 54-56.

<sup>56</sup> Cf. DONAHUE, «Tax Collectors and Sinners», 60.

<sup>57</sup> Cf. GUNDRY, *Matthew*, 166; LUZ, *Matthew 8-20*, 32; SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 196. DAVIES - ALLISON, *Matthew*, II, 98-99; R. PESCH, «Levi-Matthäus (Mc 2:14/Mt 9:9; 10:3), ein Beitrag zur Losung eines alten Problems», in *ZNW* 59(1968), 40-56; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo* (CTNT I.1), Brescia 1990, 485-486; M. KILEY, «Why "Matthew" in Matt 9,9-13?», in *Bib* 65(1984), 347-351.

è proverbiale (cf. 11,19); in modo provocatorio giunge addirittura ad affermare che pubblicani e prostitute precederanno i giusti nel Regno dei cieli (cf. 21,31-32). Nell'unico caso in cui il termine non è attribuito ad una persona, οἱ τελῶναι sono introdotti come paradigma di un amore fraterno limitato (5,46), che i discepoli di Gesù devono superare, aprendosi all'amore verso nemici e persecutori (5,44).

Passando a contestualizzare ὁ ἐθνικός possiamo ravvisare nell'AT una tensione continua tra particolarismo ed universalismo.<sup>58</sup> Accanto a testi «esclusivisti» come Dt 7,1-2.6; Ml 2,11 e Ne 13,25-27, ne incontriamo altri in cui l'Egitto è chiamato «popolo mio» e l'Assiria «opera delle mie mani» (Is 19,25). Nei movimenti contemporanei a Matteo il disprezzo non sembra focalizzato primariamente sui «gentili», ma su coloro che, pur parte del popolo d'Israele, non appartenevano alla propria «setta».<sup>59</sup> Esempio è il caso della comunità di Qumran. Essa è costituita soltanto dai «figli della luce»: coloro che non aderiscono ad essa, israeliti e pagani, sono «figli delle tenebre», verso i quali s'impone l'obbligo dell'odio (cf. 1QS 1,9-11).<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Cf. il ciclo d'Abramo dove la benedizione di YHWH è diretta a tutte le famiglie (cf. Gen 12,3; 28,14) e nazioni della terra (cf. Gen 18,18; 22,18). Curiosità e rispetto verso una nazione straniera e tradizionalmente nemica emergono anche dal ciclo di Giuseppe (cf. Gen 37-50): cf. J.L. SKA, «La scoperta del disegno di Dio nella storia di Giuseppe», in M. LORENZANI (ed.), *La volontà di Dio nella Bibbia*, L'Aquila 1994, 115-117. Uno dei vertici di questa apertura universalistica sono sicuramente i canti del Servo: l'eletto è chiamato «luce delle nazioni» (Is 49,6) perché porterà «giustizia alle nazioni», mentre «per il suo insegnamento saranno in attesa le isole» (Is 42,1.4). In 52,15 e 53,12 lo stupore cosmico per la rivelazione del Servo si coniuga con la descrizione della salvezza piena e universale attuata da lui.

<sup>59</sup> «Uomini di perdizione» (cf. CD 1,13-14; 4,12-18), «empi» (cf. 1Hen 94,1-4; 2Bar 14), «peccatori» (cf. 4Hen 7,17.51; 9,14-16) sono solo alcuni degli appellativi con cui gruppi diversi designavano altri israeliti estranei alla loro comunità. Cf. J.A. OVERMAN, *Matthew's Gospel*, 16-23; R. PENNA, «Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù. Problemi e proposte», in E. FRANCO (ed.), *Mysterium regni ministerium verbi (Mc 4,11; At 6,4). FS V. Fusco* (RivB Suppl. 38), Bologna 2000, 137-156.

<sup>60</sup> In CD 14,3-6 leggiamo che la comunità accoglieva tra i suoi membri anche persone di origine pagana che seguivano la legge mosaica nella sua interezza: «Regola di abitazione per tutti gli accampamenti. Tutti saranno recensiti secondo il loro nome: primi i sacerdoti, in secondo luogo i leviti, in terzo luogo i figli d'Israele, in quarto luogo il proselito». Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Il problema della purità: la soluzione qumranica», in F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA (edd.), *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale, concezioni religiose*, Brescia 1996, 225-253; P. SACCHI, «Sacro, profano, impuro, puro: una categoria ebraica perduta», in E. GUERRIERO - A. TARSIA (edd.), *I segni di Dio. Il Sacro-Santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 25-53.

Nel primo Vangelo, l'aggettivo ἔθνικός (5,47; 6,7; 18,17) è utilizzato per mostrare una modalità di rapporto con il Padre (preghiera) e con il fratello (saluto) «incompleta», rispetto alla «perfezione» che i «figli del Padre vostro» sono chiamati a vivere (5,44-45.48).<sup>61</sup>

Il sostantivo ἔθνος scandisce invece tutta la vita pubblica di Gesù:<sup>62</sup> Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (4,15) rappresenta il luogo del primo annuncio dove l'azione terapeutica lo rivela come il Servo che annunzierà la giustizia alle genti e nel cui nome esse spereranno (cf. 12,17-18.21). Negli incontri personali, pur condizionato dalle proprie radici culturali, Gesù si lascia avvicinare da pagani: loda un centurione (cf. 8,10) e una donna cananea (15,28) per la loro grande fede, offrendoli come modello positivo ai discepoli, definiti spesso ὀλιγόπιστοι (6,30; 8,26; 14,31; 16,8).<sup>63</sup>

Giunto a 18,17, dunque, il lettore di Matteo incontra pubblicani e gentili come due categorie di persone presenti nel ministero di Gesù. Il versetto non può quindi risuonare come un invito all'esclusione del fratello ma, al contrario, l'accostamento dei due termini assume la funzione pragmatica di sollevare un interrogativo: cosa vuol dire: «sia per te come il pubblicano e il gentile»?

La risposta scaturisce dal confronto con la persona di Gesù e il suo modo di essere e agire nei confronti di «pubblicani» e «gentili», noto al lettore attraverso il racconto delle sue azioni e parole riportate nel

<sup>61</sup> Cf. R. FABRIS, «I pagani in Matteo (Mt 21,43)», in *PSV* 27(1993), 109-120; LANGNER, «El potencial pragmático», 271-272.

<sup>62</sup> Cf. 4,15; 6,32; 10,5.18; 12,18.21; 20,19.25; 21,43; 24,7.9.14; 25,32; 28,19. L'apertura ai «gentili» è prefigurata in modo prolettico già nelle prime pagine. Nella genealogia iniziale, Matteo comprende, infatti, la salvezza portata da Gesù come salvezza d'Israele e delle genti; in Abramo anche i gentili, rappresentati dalle quattro donne inserite in modo sorprendente nella genealogia, condividono il dono della benedizione divina. I pagani per primi lo riconoscono come re e giungono da lontano per adorarlo (cf. 2,1-12). Cf. G. BARBAGLIO, «Le genti nella genealogia di Mt 1,1-17», in *PSV* 26(1992), 101-110.

<sup>63</sup> Matteo non contrappone, dunque, Israele alle genti ma supera i confini etnografici portando a compimento, anche a questo livello, il cammino tracciato già nell'AT, come conferma il solenne invio con cui termina il Vangelo (πάντα τὰ ἔθνη: 28,19-20). Alla luce dei testi esaminati, pur riconoscendo le tensioni presenti nel Vangelo tra cristiani d'origine giudaica e gentile, rimane difficile condividere le conclusioni a cui giunge D.C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh 1998, 215-256. Per un confronto critico della teoria di Sim, cf. il dibattito tra B. BYRNE, «The Messiah in Whose Name "The Gentiles Will Hope" (Matt 12:21): Gentile Inclusion as an Essential Element of Matthew's Christology», in *ABR* 50(2002), 55-73 e lo stesso D.C. SIM, «Matthew and the Gentiles: A Response to Brendan Byrne», in *ABR* 50(2002), 74-79.

Vangelo.<sup>64</sup> In questa prospettiva, anche pubblicani e gentili sono «piccoli», che Gesù è venuto a cercare (cf. 9,13), e che ora affida ai propri discepoli perché chi è «smarrito» non diventi «perduto» (cf. 18,14).

Penso, dunque, che nei vv. 15-17 Matteo abbia voluto riportare un processo di espulsione conosciuto perché praticato all'interno di altri gruppi giudaici, per superarlo nella logica del perdono (cf. 5,7; 6,14). Siamo nella stessa prospettiva di «sta scritto... ma io vi dico», nella «giustizia superiore» (5,20) che deve contraddistinguere i discepoli di Gesù.

La diversità d'approccio risulta evidente nel confronto con i testi della comunità di Qumran. In Matteo il procedimento nasce e prosegue in un rapporto interpersonale, tra «fratelli»; incontrare personalmente il fratello era, invece, proibito in Qumran dove la figura del מבקר assumeva un ruolo determinante, perché il rimprovero dinanzi ai testimoni doveva avvenire in sua presenza. Tuttavia, è soprattutto a livello delle motivazioni che il percorso descritto da Matteo si qualifica come diverso: lo scopo è solamente il «guadagno» del fratello (v. 15) e non la paura di essere contaminati dal peccato dell'altro, presente negli scritti della comunità di Qumran.<sup>65</sup>

### *Legare o sciogliere? La sfida della «giustizia superiore» (5,20)*

Come interpretare in quest'ottica il difficile versetto che segue?<sup>66</sup> I due verbi δέω e λύω corrispondono alle radici ebraiche אָסַר e הִתִּיר (aramaico אָסַר e אָרַח). L'endiade manca nella LXX, ma è presente in alcuni Targumin palestinesi in due contesti particolari: il perdono e il problema del voto pronunciato da una donna, che dichiarato *sciolto* dal padre o dal marito è *sciolto* anche davanti a Dio (cf. *Tg. Ps.-J. Nm 30,6.9.13*). Nella letteratura rabbinica posteriore acquista il significato tecnico di «dichiarare proibito» e «dichiarare lecito» oppure «imporre un obbligo» e «togliere un obbligo» attraverso una decisione dottrinale (cf. *y. Ber 4,2. 7*).<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Cf. LANGNER, «El potencial pragmático», 271.

<sup>65</sup> Per approfondire, cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «La represión fraterna», 23-39; DULING, «Matthew 18,15-17», 14-18 e WEINFELD, *The Organization*, 41-43.

<sup>66</sup> Il versetto, insieme a 16,19, è stato al centro dell'acceso dibattito tra le diverse confessioni cristiane a riguardo dell'identità stessa della Chiesa e della funzione del papato: cf. H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969, 256-257 e 461-465; O. CULLMANN, *Peter*, London 1953, 207-212 e l'interpretazione, a mio parere non troppo convincente, di THOMPSON, *Matthew's Advice*, 189-193.

<sup>67</sup> Cf. G. DALMAN, *The Words of Jesus*, Edinburgh 1902, 214.

Dalla lettura di questi dati, sono scaturite molteplici interpretazioni del significato di questi verbi in Mt 16,19 e 18,18 anche in relazione al *logion* presente in Gv 20,23.<sup>68</sup> Data l'importanza del v. 18 per l'interpretazione del passo mi sembra opportuno elencarle:<sup>69</sup>

a. Nella letteratura intertestamentaria ed extrabiblica i due verbi ricorrono frequentemente in racconti di esorcismo<sup>70</sup> e nelle formule magiche di controllo dei demoni (cf. *b. Shab* 81b).<sup>71</sup> Nonostante lo sforzo degli interpreti non vedo però come sia possibile leggere Mt 16,19 e 18,18 in quest'ottica.<sup>72</sup> Nessuna delle sei ricorrenze di λύω nel primo Vangelo è connessa, infatti, con un episodio d'esorcismo mentre delle dieci ricorrenze di δέω soltanto una (cf. 12,29) può essere letta in tal senso.

b. Il potere concesso ai Rabbi di «sciogliere» da voti cultuali emerso progressivamente, nel corso dei secoli, all'interno della sinagoga. In un articolo divenuto celebre, Falk ripercorre il cammino del giudaismo verso l'umanizzazione della Legge proponendo, a titolo esemplificativo, il dibattito che portò alla possibilità di sciogliere i voti presente nella legge talmudica. In quest'ottica, l'autore offre un confronto con Mt 15,5 e commenta Mt 16,19 e 18,18.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> I due contesti sono diversi: in Giovanni si tratta dell'apparizione del Risorto agli Undici nel giorno di Pasqua. Non troviamo l'endiade δέω/λύω ma ἀφίημι/κρατέω (cf. Mc 7,8) seguita dalla precisazione τὰς ἀμαρτίας. L'ordine è infine inverso: il perdono precede il non perdono. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (AncB 29A), New York 1966, II, 1041.

<sup>69</sup> Per un *excursus* completo, cf. DAVIES – ALLISON, *Matthew*, II, 634-641. Cf. LUZ, *Matthew 8-20*, 373-375; DULING, «Binding and Loosing», 3-18.

<sup>70</sup> Cf. 1Hen 6,9; 10,4; 11-13; TLevi 18,10-12; TSim 6,5-6 (Tb 3,17; 8,3). L'uso è presente anche nei Vangeli (cf. Mt 12,29; Mc 3,27): il riferimento più esplicito è Lc 13,16 dove la guarigione è descritta come *sciogliere* (ἔδησεν) una donna tenuta *legata* (λυθῆναι) da Satana.

<sup>71</sup> «We can hardly doubt that the choice of the phrase “binding and loosing” [in Mt 16,19; 18,18] to describe the power conferred by Jesus was suggested by these magical arts», F.C. CONYBEARE, «Christian Demonology», in *JQR* 9(1897), 470. In base allo studio comparato di papiri egiziani, l'ipotesi è stata riproposta da M. SMITH, *Jesus the Magician*, New York 1978, 240-249.

<sup>72</sup> Cf. F. BÜCHSEL, «δέω (λύω)», in *GLNT*, II, 891-896 e J.A. EMERTON, «Binding and Loosing – Forgiving and Retaining», in *JTS* 13(1962), 326. È utile ricordare che Matteo tende a ridimensionare l'importanza degli esorcismi rispetto a Marco, rilevando maggiormente il potere terapeutico di Gesù. Cf. D.C. DULING, «The Therapeutic Son of David. An Element in Matthew's Christological Apologetic», in *NTS* 34(1978), 392-410.

<sup>73</sup> Cf. Z.W. FALK, «Binding and Loosing», in *JJS* 25(1974), 92-100. Il punto di confronto è il legame esistente tra decisione umana e dimensione escatologica, presente nel cristianesimo e assente nel giudaismo. Contrariamente a quanto riferito da alcuni studiosi, egli dunque *non* manifesta la convinzione che il potere conferito a Pietro e alla

c. Il potere di perdonare e non perdonare. Quest'ipotesi si basa sull'uso di λύω nella LXX: καὶ ἔλυσεν τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῖς διὰ Ἰωβ (Gb 42,9; cf. Sir 28,2).<sup>74</sup>

d. Il potere di infliggere/togliere una scomunica. L'interpretazione, proposta inizialmente da Billerbeck e Büchsel,<sup>75</sup> si è imposta tra gli studiosi, anche se è ormai noto che la letteratura rabbinica offre un solo esempio in tal senso e in epoca posteriore alla stesura dei Vangeli.<sup>76</sup>

e. L'autorità degli scribi di determinare quale azione fosse proibita e quale fosse lecita, interpretando in modo autorevole la Legge.<sup>77</sup>

f. Un'ultima soluzione, originale ma poco seguita, fu proposta da Lambert nel 1945. Sullo sfondo di uno studio linguistico comparato propose di trascendere il significato *letterale* dei termini, per concentrare l'attenzione sulla *totalità* espressa dalle due endiadi: legare-sciogliere e cielo-terra. Si tratta dunque di termini generici, che in 16,19 indicano il *potere* dato da Gesù a Pietro, mentre in 18,18 riguardano tutte le azioni che la comunità, in comunione d'amore, elabora e attua.<sup>78</sup>

---

comunità riguarda lo scioglimento dei voti rituali. Falk interpreta «legare e sciogliere» come «proibire e permettere», non solo a riguardo dei voti culturali, ma della dottrina e in genere dell'interpretazione della Legge (p. 99).

<sup>74</sup> DALMAN, *The Words of Jesus*, 216-217 considera l'aramaico ܠܘܫܐ «sciogliere» come sinonimo di «perdonare». Questa è anche la lettura consueta dei Padri: cf. TERTULLIANO, *Pud.* 21; *PL* 2, 1077-1080; ORIGENE, *Com. M* 12,14; *PG* 13, 1011. Cf. ancora THOMPSON, *Matthew's Advice*, 190; J.E. MIGNARD, *Jewish and Christian Cultic Discipline to the Middle of the Second Century*, Boston, MA 1966, 160-161; EMERTON, «Binding and Loosing», 325-331; G. VERMEŠ, *Jesus the Jew*, New York 1973, 121-124.

<sup>75</sup> Cf. Str-B, I, 739a; BÜCHESEL, «δέω (λύω)», 891-896.

<sup>76</sup> «Essendo stato un macellaio insolente verso R. Tobai ben Mattena, Abaye e Raba vennero incaricati di indagare ed essi pronunciarono la *shammetha* (decreto di espulsione) su di lui. Alla fine, l'uomo andò e si rappacificò con il suo avversario. Disse allora Abaye: «Che cosa facciamo? Dobbiamo assolverlo ora? La *shammetha* non è durata trenta giorni. Non dobbiamo assolverlo?». I Maestri vollero andare da lui. Egli disse a R. Idi ben Abin: «Ricordi un caso come questo?» Rispose: «Così dice R. Tahlifa ben Abimi come è raccontato da R. Samuel: Un suono di corno lega e un suono scioglie»» (*b. MQ* 16a: Str-B, I, 739). Annota Billerbeck: «Andere Stellen für 'sr in der Bedeutung "den Bann verhängen" haben wir nicht gefunden» (Str-B, I, 739).

<sup>77</sup> Si tratta di un'autorità di tipo didattico, di cui troviamo un riferimento in Mt 23,2-4. Il testo continua però con una sentenza perentoria: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ραββί· εἷς γὰρ ἔστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. I discepoli di Gesù non possono, dunque, assumere la posizione dei rabbi, giacché il titolo e l'autorità ad essa connessi appartengono soltanto a Gesù (cf. 23,10). Cf. Str-B, I, 739-741; DERRETT, «Binding and Loosing», 112-117; TERTULLIANO, *Pud.* 21.

<sup>78</sup> Cf. G. LAMBERT, «Lier-déliier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires», in *Vivre et Penser* 3(1945), 102; P. BOCCACCIO, «I termini contrari come espressione di totalità in ebraico», in *Bib* 33(1952), 173-190.

Alla luce di questi dati mi sembra importante valorizzare il suggerimento di Lambert a riguardo dell'opportunità di scindere l'analisi di 16,19 da 18,18: i doppioni presenti in Matteo non hanno necessariamente lo stesso significato. Con la maggioranza degli studiosi, penso che in Mt 16,19 si tratti di un potere di tipo dottrinale, rabbinico, d'interpretare in modo autorevole la Legge sulla scia dell'insegnamento dato dall'unico Maestro. Sarebbe una sorta d'anticipazione del potere conferito in 28,19-20 agli Undici: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, ... διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.<sup>79</sup>

In 16,19 Pietro riceve dunque un potere «didattico», insieme all'esortazione a non dimenticare il *suo* essere discepolo (cf. 16,23): nell'esercitarlo dovrà conformarsi a Gesù, il solo Maestro, evitando di trasformare un cammino di libertà in un peso insopportabile (cf. 11,28-29).<sup>80</sup> In 18,18 il contesto è diverso. L'esortazione contenuta nel v. 14, a ricercare il piccolo perché non si perda, orienta il lettore a comprendere i vv. 15-17 come un cammino di ricerca del fratello fragile, che vive un'esperienza di smarrimento nel suo essere credente (cf. v. 5).

Constatato il fallimento di ogni tentativo *umano*, 18,18 si offre come un appello alla responsabilità del lettore. Dinanzi a lui è posta l'alternativa: *legare* nella coscienza di aver fatto tutto ciò che l'ambiente culturale richiedeva da lui, togliendo però in questo modo al fratello la possibilità di vivere l'esperienza della misericordia; o *sciogliere* in un'esperienza di perdono totalmente gratuito.<sup>81</sup> È la scelta tra la giustizia di scribi e farisei, e la «giustizia superiore» richiesta ai discepoli, chiamati a vivere la volontà del Padre (cf. 5,20) per imitarne la «perfezione» (cf. 5,48). Soltanto in quest'ottica si può comprendere la reazione di Pietro (cf. 18,21): sentendosi destabilizzato dalla proposta del Cristo chiede la rassicurazione offerta da un limite: ποσάκις?

Il discepolo è, in ultima analisi, chiamato a scegliere tra vivere una legalità minimale o assumere la Legge nella sua radicalità originaria.

<sup>79</sup> Cf. EMERTON, «Binding and Loosing», 325-331 e DALMAN, *The Words of Jesus*, 215. In *Sif Dt* 32,25 il maestro della Legge è descritto in questi termini: «... tutti siedono davanti a lui e imparano da lui. Se egli apre nessuno chiude».

<sup>80</sup> S. BYRSKOG, *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Judaism and the Matthean Community* (CB.NT 24), Stockholm 1994, 246-253.

<sup>81</sup> Non ritengo sia corretto parlare del potere di «perdonare» i peccati che nella logica anticotestamentaria Matteo considera prerogativa esclusiva di Dio, ma di permettere al piccolo-smarrito di «sperimentare» concretamente il perdono di Dio, nell'accoglienza libera e incondizionata della comunità. Cf. BYRSKOG, *Jesus the Only Teacher*, 247.

Nei versetti che seguono, sarà introdotto in una rete di rapporti capaci di rendere questo sentiero, umanamente impossibile, percorribile.

### *La sinfonia come condizione per la richiesta*

La ripetizione della formula  $\pi\acute{o}\lambda\lambda\iota\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  connette il v. 19 con quanto precede. L'analisi della forma ha posto in evidenza come l'accentuazione non sia sulla richiesta o la conseguente promessa di esaudimento da parte del Padre, ma sul verbo  $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\acute{\epsilon}\omega$ . La comunione sinfonica di due sulla terra genera la richiesta e ne provoca l'esaudimento da parte del Padre nei cieli.<sup>82</sup>

La radice  $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu$ - non è molto comune nel NT e non ha primariamente un significato religioso: indica l'accordarsi, lo stabilire di comune accordo. Nel greco classico designa l'armonia della composizione musicale, significato che permane, ad esempio, in Dn 3,5 e Lc 15,25.<sup>83</sup>

Nel vocabolario della LXX, come del tardo giudaismo, il termine è talora utilizzato per indicare l'armoniosa bellezza della Legge rivelata per riportare l'uomo alla grazia originaria. È significativo che l'uomo ideale sia definito  $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\omicron\varsigma\ \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$  (cf. *4Mac* 7,7). Nella letteratura qumranica lo stesso concetto è applicato alla vita della comunità plasmata dall'obbedienza alla Legge (cf. *1QS* 2,21; 5,1; 6,8-9; 8,4). Dal contesto culturale emerge un'ipotesi interpretativa assai suggestiva. Si può supporre, infatti, che Matteo utilizzi questo termine raro per descrivere non solamente la concordia e l'unione d'intenti presente in una piccola comunità ( $\delta\acute{\upsilon}\omicron$ ), ma la causa nascosta di questa armonia: l'adesione al cuore della Legge, la volontà del Padre (v. 19), vissuta e rivelata dal Figlio (v. 20).

L'accentuazione delle relazioni interpersonali attraverso l'utilizzo dei numerali (v. 19:  $\delta\acute{\upsilon}\omicron$ ; v. 20:  $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \eta\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ) potrebbe assumere una sfumatura velatamente ironica:<sup>84</sup> il «guadagno» del fratello, che neppure il ricor-

<sup>82</sup> Il vangelo copto di Tommaso offre una parafrasi bella ma unidirezionale di questo versetto: «Gesù disse: «Se, nella stessa casa, due saranno in pace l'uno con l'altro, diranno a un monte: — Allontanati! — E si allontanerà»» (*log.* 48).

<sup>83</sup> È interessante l'uso musicale del termine come paradigma delle relazioni comunitarie sviluppato da Ignazio d'Antiochia: «Nella vostra concordia e consonante amore, Gesù Cristo è cantato. E voi, ciascuno per la sua parte, diventate coro, affinché consoni in concordia, prendendo il tono di Dio, in unità cantiate in un'unica voce per mezzo di Gesù Cristo al Padre» (IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ephes.* 4,1-2; *PG* 5, 733-736).

<sup>84</sup> Sull'uso dell'ironia da parte di Matteo, cf. D.J. WEAVER, «Power and Powerlessness: Matthew's Use of Irony in the Portrayal of Political Leaders», in D.R. BAUER —

so all'ἐκκλησία ha potuto ottenere, è donato ora per la sinfonia di pochi. La chiave del successo non consiste dunque nella consistenza numerica, ma nella comunione vissuta, che alimenta la nostalgia del fratello smarrito e, pur nella constatazione del fallimento, non abdica all'impegno della ricerca. I numerali potrebbero ancora evocare i «testimoni» del primo tentativo di riconciliazione (cf. v. 16), e invitare il lettore a ripensare l'intero processo in un'ottica nuova: è la comunione vissuta tra i testimoni, il potere che avvolge il fratello e lo riconduce a casa.

Per descrivere l'oggetto della richiesta, Matteo utilizza il termine πρᾶγμα, *hapax* nel primo Vangelo, in una circonlocuzione presente anche in 1Mac 10,35: περὶ παντὸς πράγματος. In un articolo che ha suscitato scalpore, Derrett interpreta il vocabolo in una prospettiva giuridica, legittimata anche dalla presenza del verbo αἰτέω. Il testo, dunque, non riguarderebbe la preghiera, ma il raggiungimento di un accordo tra i due contendenti, sanzionato da Dio stesso.<sup>85</sup>

Se posso concordare con Derrett, che il significato primario del verbo αἰτέω è «chiedere», tuttavia è innegabile che delle quattordici ricorrenze in Matteo, ben sette siano poste in un contesto esplicito di preghiera, o meglio ancora di educazione alla preghiera (cf. 6,8; 7,7.8.9.10.11; 21,22).<sup>86</sup> Il filo conduttore presente nei testi è la certezza dell'esaudimento, non determinato dalla capacità umana di chiedere, ma dalla presenza attenta del Padre, che conosce i bisogni veri dei propri figli (cf. 6,8) e dona «cose buone» a coloro che insistentemente le chiedono (cf. 7,7-11). Mt 21,22, infine, addita nella fede l'essenziale attitudine umana: «tutto quello che chiederete con fede nella preghiera, lo otterrete». Ritengo dunque che 18,19 vada interpretato in un contesto orante:<sup>87</sup> la *sinfonia* provoca l'esaudimento, perché chiede la

M.A. POWELL (edd.), *Treasures New and Old. Contributions in Matthean Studies* (SBL.SS 1), Atlanta, GA 1996, 179-196.

<sup>85</sup> Cf. DERRETT, «Where Two or Three», 83-86. Cf. LUZ, *Matthew 8-20*, 446 e DAVIES - ALLISON, *Matthew*, II, 788.

<sup>86</sup> Mt usa la forma attiva e media di questo verbo apparentemente senza distinzione. Si è ipotizzato che la forma attiva indichi una richiesta di tipo commerciale (con restituzione) e la forma media religiosa (senza restituzione). L'analisi dei testi non sembra tuttavia confermare questa distinzione: cf. BDR, 316.

<sup>87</sup> Cf. J. CABA, «El poder de la petición comunitaria», in *Gr.* 54(1973), 621-622. Caba ha dimostrato la presenza di una struttura simile in Mt 7,7.11; 18,19; 21,22. L'esegeta nota che mentre in 7,7.11 l'esaudimento non presuppone nessuna condizione, in 18,19 la condizione è data dalla *sinfonia* e in 21,22 dalla *fede*.

cosa buona, il guadagno del fratello, ossia il compimento della volontà del Padre (cf. 18,14).

Permane nel lettore la domanda a riguardo della radice della sinfonia comunitaria. Nel v. 20 un γάρ esplicativo introduce una prima risposta: οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. L'essere insieme, συνηγμένοι,<sup>88</sup> è qualificato da Matteo con le parole: εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα. La sinfonia scaturisce, dunque, dall'esperienza di «Gesù in mezzo». Il lettore coglie il sottile rimando al v. 5: come l'accoglienza del piccolo, anche la comunione, vissuta nel nome di Gesù, permette di sperimentare la presenza del Risorto.

Molti commentatori rilevano il rapporto esistente tra 18,20 e due testi posti all'inizio e al termine del Vangelo: 1,23 e 28,20.<sup>89</sup> In 18,20 non troviamo il sintagma μεθ' ὑμῶν, ma ἐν μέσῳ αὐτῶν: la presenza di formule diverse ha suscitato un ampio dibattito.<sup>90</sup> Personalmente, condivido l'opinione di chi legge 18,20 come un parallelo di 1,23 e 28,20, per ragioni non puramente semantiche, ma teologiche.

Matteo è indubbiamente un Vangelo teologico, orientato all'esperienza del Padre: in questo cammino la persona di Gesù si configura come la guida, e la relazione con lui diviene il *luogo* dove incontrare Dio. Ora, come continuare a vivere la medesima esperienza pur nell'assenza «fisica» del Maestro? Com'è possibile alla generazione di Matteo, e a tutte quelle che seguiranno, vivere la sequela di Gesù, alla

<sup>88</sup> La radice si trova 24x in Mt (5x in Mc; 6x in Lc) ed è ripetutamente applicata al riunirsi di coloro che cospirano contro Gesù (cf. 2,4; 22,34.41; 26,3.57; 27,17.62; 28,12). Mi sembra interessante notare che per 8x è utilizzata in un contesto di giudizio (cf. 3,12; 13,30.47; 22,10; 25,32.35.38.43): quattro ricorrenze (cf. 25,32.35.38.43) sono riferite all'«accoglienza dello straniero» (ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με). Questa accezione del termine, *hapax* nel NT, non indica soltanto accoglienza fisica, ma *integrazione*, piena partecipazione alla vita della comunità (cf. G. BENTOGGIO, *Apertura e disponibilità. L'accoglienza nell'epistolario paolino*, Roma 1995, 319-320), arricchendo con un'ulteriore sfumatura di significato 18,20.

<sup>89</sup> Il tema fu evidenziato per la prima volta da W.C. VAN UNNIK, «Dominus Vobiscum. The Background of a Liturgical Formula», in A.J.B. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays. FS T.W. Manson*, Manchester 1959, 270-305. Parlano di inclusione: LUZ, *Matthew 1-7*, 122; FRANCE, *Matthew*, 48; DAVIES - ALLISON, *Matthew*, I, 217. Per un'analisi complessiva, cf. D.D. KUPP, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel*, Cambridge 1996, 109-156.

<sup>90</sup> Ricordo la distinzione operata da Trilling tra una presenza «dinamica», espressa con la preposizione μετά, e una «statica, culturale, legata ad un luogo» che l'autore coglie nell'espressione ἐν μέσῳ: cf. TRILLING, *Il vero Israele*, 53-56; ROSSÉ, *Gesù in mezzo*, 136; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form und Traditionsgeschichte des Evangelium nach Matthäus*, Münster 1974, 7-83 e 321-325.

stregua dei discepoli storici? Dove si realizza la grande promessa con cui termina il Vangelo?

Credo che proprio questo sia il dramma sotteso al primo Vangelo: come vivere la presenza nella percezione dell'assenza. Mt 18,20 si offre al lettore come una possibile risposta: la possibilità di sperimentare Gesù è legata alla fragile realtà della sinfonia vissuta tra «due o tre» radunati nel suo nome. La riproposta della stessa formula in 18,2 crea una relazione tra i due testi indicando nella piccolezza l'*humus* della comunione.<sup>91</sup>

Tra l'annuncio di un Dio fattosi presenza nella carne di Gesù di Nazaret (cf. 1,23) e la promessa del Risorto di essere presente tra i suoi discepoli fino alla fine dei secoli (cf. 28,20), si colloca dunque la descrizione della comunione come spazio della presenza (cf. 18,20). Non a caso nel v. 20 troviamo due avverbi di luogo: οὐ - ἐκεῖ. Ciò ha generato in molti autori la convinzione che si tratti della descrizione di una assemblea liturgica: in realtà né l'avverbio né il participio συνηγμένοι sembrano giustificare tale lettura.<sup>92</sup>

Una chiave ermeneutica interessante è offerta dal confronto con il concetto di *Shekhinah*, presente nella letteratura rabbinica. In un noto articolo, dopo aver individuato l'origine del termine nella designazione del tempio come «House of God's dwelling», Sievers precisa che il termine *Shekhinah* non rimase limitato alla presenza divina nel santuario, ma venne applicato a ogni manifestazione della presenza di Dio senza restrizione di tempo o di spazio, probabilmente anche in seguito alla distruzione del tempio.<sup>93</sup> Nella letteratura rabbinica esiste dunque una chiara consapevolezza che la Presenza non è legata al tempio: il mercato (cf. ARNB, 34) o la mensa (cf. *m. Av* 3,4[3]) possono divenire il luogo dove la *Shekhinah* dimora.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Cf. GATTI, ... perché il «piccolo», 81-135.

<sup>92</sup> Cf. B. ENGLEZAKIS, «Thomas, Logion 30», in *NTS* 25(1979), 262-272 e la carrellata di opinioni raccolte da ROSSÉ, *Gesù in mezzo*, 135. Altri autori allargano questa concezione mantenendo comunque l'idea di un'assemblea nel nome di Gesù: cf. CABA, «El poder», 629; LUZ, *Matthew 8-20*, 458-459, come DAVIES - ALLISON, *Matthew*, II, 788-789. Per una discussione accurata cf. KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 184-199.

<sup>93</sup> J. SIEVERS, «Where Two or Three...». The Rabbinic Concept of Shekhinah and Matthew 18:20», in A. FINKEL - L. FRIZZELL (edd.), *Standing before God: Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition*, New York 1981, 171 (cf. anche pp. 172-182).

<sup>94</sup> Naturalmente il popolo deve essere degno della Presenza. Il peccato — omicidio, adulterio, idolatria, offesa verso il fratello — ne causa l'allontanamento (*Sif Dt* 23,10). Al contrario, l'uomo mite «obbliga» la *Shekhinah* ad abitare tra gli uomini. Cf. SCHECHTER, *Some Aspects*, 125-126 e 134-137.

Riporto, a titolo esemplificativo, un detto di R. Chananjà ben Teradjon:

Se due siedono insieme, e le parole tra di loro non sono di Torà, questa è una seduta di beffardi, come sta scritto: «Non siede nella seduta dei beffardi» (Sal 1,1). Ma se due siedono insieme e vi sono tra loro parole di Torà, la *Shekbinah* è in mezzo a loro come sta scritto: «Allora i timorati del Signore si parlano l'un l'altro, e il Signore udì ed ascoltò: un libro di memorie fu scritto davanti a lui per quelli che temono il Signore e pensano al suo Nome» (Mal 3,16) (*m. Av 3,3[2]*).

Aggiungo che la sostituzione del termine Torah con εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα in 18,20 è stata interpretata da alcuni autori come segno del definitivo distacco dell'*ekklēsia* dalla sinagoga.<sup>95</sup> Mi sembra opportuno ricordare che il Gesù matteano non è venuto ad abolire la Torah (cf. 5,17), ma a riportarla al senso originale. Mt 18,20 non indica, dunque, sostituzione ma continuità della presenza del Dio d'Israele nella persona di Gesù.<sup>96</sup>

### Il cammino del lettore in Mt 18,12-20: note conclusive

Al termine del percorso, vorrei proporre una lettura d'insieme del testo, cercando di evidenziare il *cammino* che Matteo propone al proprio lettore.

Attraverso un racconto parabolico Matteo lo conduce in un mondo «fittizio»,<sup>97</sup> denso di risonanze anticotestamentarie: il verbo πλανᾶω, posto al centro della riflessione, evoca l'esperienza dello smarrimento d'Israele come luogo dell'incontro con la sollecitudine di Dio. Con due domande retoriche successive, il lettore viene guidato a esprimere approvazione per il comportamento del pastore e a identificarsi con lui, nell'ansia della ricerca e nella condivisione della gioia per l'eventuale ritrovamento (v. 13).

<sup>95</sup> Cf. G. BORNKAMM, «The Authority to "Bind" and "Loose" in the Church in Matthew's Gospel», in G.N. STANTON (ed.), *The Interpretation of Matthew. Studies in New Testament Interpretation*, Edinburgh 1995, 41; D.R.A. HARE, «How Jewish Is Matthew?», in *CBQ* 62(2000), 269.275.

<sup>96</sup> Cf. M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna 2007, 133-148.

<sup>97</sup> V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983, 60-61.

Il cambiamento stilistico del v. 14 introduce tuttavia nella sua riflessione un'incertezza interpretativa. *Climax* della parabola non è più la gioia del ritrovamento (v. 13), ma il confronto con la volontà del Padre, concretizzata in una consegna: non permettere che lo «smarrimento» di uno degeneri in «perdita» (v. 14). Il tono solenne del versetto, e l'impossibilità di determinare le sue implicazioni, pone il lettore in uno stato d'inquietudine con cui si appresta a entrare nei vv. 15-20, il passo più enigmatico dell'intera sequenza. Possiamo considerarlo un cammino pedagogico in tre tappe, che ha come scopo la ristrutturazione esistenziale del lettore, o, in altri termini, la sua *conversione*.

La *prima tappa* è rappresentata dai vv. 15-17, dove il lettore riceve una parziale risposta ai suoi interrogativi nello svelamento dell'identità del «piccolo smarrito»: si tratta del «fratello» a lui affidato, mentre vive l'esperienza del «peccato» (v. 15). Egli è di seguito coinvolto in un processo di correzione fraterna in tre momenti, giustificato dalle Scritture (cf. Lv 19,17; Dt 19,15) e praticato nel contesto culturale del primo secolo.

Giunto alla fine e preso atto dell'indisponibilità del fratello al pentimento, può ritenersi esonerato dal compito di «cercare la pecora perduta», nella convinzione di aver compiuto i passi richiesti e ottemperato alle norme stabilite. Con il *logion* ἔστω σοι ὡς περ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης (18,17), Matteo sembra legittimare questa conclusione, sancendo la condizione di *estraneità* di colui che era stato introdotto come fratello (v. 15). La situazione appare dunque senza sbocchi e la responsabilità è da attribuire unicamente a chi ha scelto di arroccarsi nell'ostinazione del non ascolto.

Il v. 18 segna l'inizio della *seconda tappa* proponendo, anche attraverso la sua formulazione enigmatica, una sfida ermeneutica al lettore. Il sintagma iniziale, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, dopo l'uso martellante del c. 5 (cf. vv. 20.22.26.28.32.34.39), costituisce ormai per lui il segnale di una svolta, provocata spesso da una rivelazione autorevole del Cristo.<sup>98</sup> Nel contesto in esame, si tratta di operare un risveglio della consapevolezza del lettore a riguardo della *propria* responsabilità, della *propria* decisione di proseguire o meno la «ricerca», indipendentemente dalla risposta del fratello.

<sup>98</sup> Cf. K. BERGER, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZNW 39), Berlin 1970, 71-86; J.P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel. A redactional study of Mt. 5:17-48* (AnBib 71), Rome 1976, 58; HAGNER, *Matthew*, I, 104; P. FOSTER, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel* (WUNT 2.177), Tübingen 2004, 160.

Egli percepisce che l'ostinazione dell'altro non lo solleva dalla responsabilità di operare una scelta personale: ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῶ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῶ (18,18). Ha, dunque, il potere di «legare» il fratello relegandolo in una posizione di estraneità e di conseguenza perderlo, oppure «scioglierlo», continuando la ricerca in una prospettiva diversa, di totale gratuità. Il lettore comprende che è in gioco non soltanto il giusto rapporto con il fratello ma la possibilità negata o donata a *entrambi* d'incontrare in modo esperienziale il perdono.

La memoria della volontà del Padre (v. 14) e della sua predilezione per i piccoli (v. 10), lo spinge a perseverare nella fatica della ricerca, mentre la presenza di Gesù lo sollecita a una rilettura del v. 17 nella prospettiva del Maestro. Il *pubblicano* diviene allora simbolo di una categoria disprezzata ma, forse proprio per questo, particolarmente cara al Maestro e di cui era notoriamente amico (cf. 11,19): uno di loro è stato persino chiamato da lui ad essere non soltanto discepolo (cf. 9,9) ma uno dei Dodici (cf. 10,3). Allo stesso modo, il *gentile* cessa di essere un simbolo di lontananza per divenire rappresentante di coloro che cercano il Re dei giudei per prostrarsi in umile adorazione (cf. 2,2.11), perché sperano nella sua giustizia (cf. 12,18-21).

Il v. 17 può essere allora ricompreso non tanto come sanzione del diritto di escludere il fratello, ma come manifestazione del proprio *fallimento* nell'essere discepolo, nell'imparare da lui (cf. 11,29; 12,20) e nel mettere in pratica i suoi insegnamenti; come segno ulteriore di ὀλιγοπιστία (cf. 17,20), della fragilità di una fede abitata dal dubbio (cf. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8).

Da questa consapevolezza nuova scaturisce un'*ulteriorità* che non è generata da una grandezza morale (cf. 18,1) o numerica (cf. 18,16-17) e non è neppure *dovuta*, secondo un'interpretazione letterale della Legge. Si caratterizza come pura gratuità, originata dalla nostalgia del fratello, dalla necessità del suo *ritorno*, perché la comunità possa vivere in pienezza la propria vocazione filiale e fraterna. Al di là di un'etica della Legge, il discepolo è chiamato dunque a inventare una morale paradossale, quella dell'amore creativo, capace di anteporre, alle nozioni sociali di bene e di giustizia, la persona col suo mistero e il suo destino. Dal vuoto della propria piccolezza, riconosciuta e accolta, scaturisce allora il grido al Padre (v. 19), esaudito perché chiede solamente il compimento della sua volontà (v. 14; cf. 6,10). Il ricollocarsi nella volontà del Padre permette altresì ai rapporti comunitari di essere «luogo» della presenza del Cristo (v. 20).

In sintesi, il v. 18 invita il lettore a procedere *oltre* la correttezza formale e legale del processo descritto nei vv. 15-17, per recuperare nella *relazione* il proprio della Legge, la quale si configura principalmente come descrizione e tutela del rapporto del popolo con Dio e con l'altro (vv. 19-20). Su questo sfondo, il procedimento descritto in 18,15-17 appare un *contenitore* di tipo giuridico superato dall'amore di chi, condividendo la missione stessa del Cristo (cf. 9,13), è chiamato a essere lo spazio dove la presenza dell'unico Maestro può essere sperimentata (cf. 1,23; 18,20; 28,19). La fragilità del fratello risulta essere così un momento favorevole, perché la comunità riscopra la propria vocazione a essere un prolungamento dell'umanità stessa del Figlio nello scorrere della storia.

NICOLETTA GATTI  
 Dept. for Biblical and Historical Studies  
 School of Theology and Missions  
 Central University College  
 P.O. Box DS 2310  
 Dansoman - Accra (Ghana)

### Summary

Mt 18:15-17 constitutes an authentic hermeneutic challenge. Inserted between two texts that call for the search and the forgiveness of the brother, the passage appears to end instead with his excommunication. This essay intends to suggest an interpretation of the text in communicative perspective, to discover its pragmatic force, the suggested actions in it, which an attentive reading may activate. The stylistic, syntactic and semantic elements are therefore signals to guide the reader in the process of understanding for a transformation of life. In this light, Mt 18:15-17 invites the reader to embrace a «higher righteousness» (cf. 5:20), to become the place where the presence of the only Master could be experienced again (cf. 18:20).