

ARMAND PUIG i TÀRRECH

ESTUDIS
DE NOU TESTAMENT

amb la col·laboració de
Xavier MATOSES

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Foto de la coberta: Evangeliari amb el Crist Majestat envoltat pels símbols dels quatre evangelis. Peça d'ivori (període otonià, segle XI). Nova York, Metropolitan Museum of Art (regal de J. Pierpont Morgan, 1917). © 2013 The Metropolitan Museum of Art / Art Resource / Scala, Florence.

Amb el suport de:



Generalitat de Catalunya
**Departament de Governació
i Relacions Institucionals**

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya

© Armand Puig i Tàrrach

Disseny de la coberta: Belén Sanz

Barcelona, octubre 2014

ISBN: 978-84-941633-2-6

Dipòsit legal: B. 20681-2014

Imprès a EDICIONES GRÁFICAS REY

Albert Einstein, 54 C/ B. Nau 15 – 08940 Cornellà de Llobregat (Barcelona)

ÍNDEX GENERAL

ÍNDEX	5
PRÒLEG	7

MATEU

I PROLEGOMENI DEL VANGELO SECONDO MATTEO (1,1-4,25)	11
1. L'itinerario vitale di Gesù	13
2. La «σύνκρισις» tra Mt 1-2 e Mt 3-4	16
3. Conclusioni	25
Bibliografia complementare	29
LE RÉCIT DE Mt 13	31
1. Le contraste foules-disciples comme point de départ	31
2. Le schéma de base	34
3. Les éléments organisateurs du récit	37
4. La construction du récit	41
Bibliographie	46
Bibliographie complémentaire	47
LA PRAXI COMUNITÀRIA DE RECONCILIACIÓ (Mt 18,15-20)	49
1. L'estructura de Mt 18	51
2. Anàlisi de Mt 18,15-20	54
2.1. <i>El diàleg entre el germà ofès i el qui el va ofendre (v. 15)</i>	55
2.2. <i>El diàleg entre el germà ofès, acompanyat d'altres, i el qui el va ofendre (v. 16)</i>	58
2.3. <i>El diàleg entre tota la comunitat i el qui va ofendre el germà (v. 17a)</i>	61
2.4. <i>L'excomunió o exclusió com a decisió inevitable (v. 17b)</i>	62
2.5. <i>El pes de les decisions de la ἐκκλησία (v. 18)</i>	63

2.6. <i>La pregària, força de reconciliació</i> (vv. 19-20)	65
3. Conclusions	69
Bibliografia complementària	72
TEMPS I HISTÒRIA EN Mt 24-25	75
1. El darrer discurs del Jesús mateuà: cc. 23-25	75
2. La secció 24,4b-35	79
3. El present de l'Església de Mateu (24,4b-14)	82
3.1. <i>La utilització mateuana de Mc 13</i>	85
3.2. <i>Anàlisi de Mt 24,9-14</i>	88
3.2.1. El v. 9	88
3.2.2. Els vv. 10.11-12	90
3.2.3. El grup «carismàtico-apocalíptic»	94
3.2.4. La resposta de Mateu. Els vv. 13-14	96
4. Vers un tractament mateuà de la història	101
Bibliografia complementària	106
EL REREFONS DE LA DECLARACIÓ «LA SANG D'ELL SOBRE NOSALTRES I ELS NOSTRES FILLS» (Mt 27,25)	109
1. La frase «(caure/fer caure) la sang d'algú sobre (el cap d') al-gú»	110
2. La frase «nosaltres i els nostres fills»	116
3. El caràcter declaratiu de la fórmula de Mt 27,25	120
4. Una responsabilitat de sang davant Déu	123
5. Conclusions	126
Bibliografia complementària	128
ELS SANTS QUE RESSUSCITEN (Mt 27,51b-53)	131
1. Vers un fragment apocalíptic primitiu, subjacent a Mt 27,51b- 53	132
1.1. <i>Les posicions dels autors</i>	132
1.2. <i>Anàlisi formal de Mt 27,51b-53</i>	135
1.3. <i>Anàlisi dinàmica de Mt 27, 51b-53</i>	137
1.4. <i>Elements tradicionals i redaccionals en Mt 27,51b-53</i> . .	140
1.5. <i>Conclusions</i>	147
2. El rerefons i l'origen del Fragment Apocalíptic Primitiu . . .	149
2.1. <i>Ez 37, a la base del Fragment</i>	149
2.2. <i>Anàlisi dels motius del Fragment</i>	156
2.2.1. Terratrèmol (a)	157
2.2.2. Esberlament de les roques (b)	157

2.2.3. Obertura dels sepulcres (c) i sortida dels cossos dels sants (d)	158
2.2.4. Entrada dels ressuscitats a Jerusalem (e)	161
2.2.5. Aparicions dels ressuscitats (f)	161
2.3. <i>El Fragment, un himne apocalíptic en un marc pasqual</i> .	163
2.3.1. Ez 37,1-14, haftarah pasqual	163
2.3.2. El Fragment i la relació Pasqua-escatologia	165
2.3.3. L'assumpció cristiana del Fragment	166
3. Conclusions	167
Bibliografia complementària	168
LES CITACIONS DE COMPLIMENT EN L'EVANGELI SEGONS MATEU	171
1. Quines són les citacions de compliment?	172
2. La relació de les citacions de compliment amb el seu context	176
3. El procés tradició-redacció en les citacions de compliment . .	180
4. Conclusió	183
Bibliografia complementària	184
ISRAËL ET L'ÉGLISE DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU	187
1. À la recherche d'une hypothèse	187
2. Les pharisiens, adversaires du projet de Matthieu	191
3. Le projet de Matthieu par rapport à Israël	193
4. Une porte ouverte pour Israël	198
5. Conclusion	200
Bibliographie complémentaire	200
MARC	
SUIVRE JÉSUS, CLÉ DE LECTURE DE L'ÉVANGILE SELON MARC	205
1. Le rapport Maître-disciples	206
2. Le premier appel aux disciples: «être pécheurs d'hommes» (Marc 1,16-20)	209
3. Le deuxième appel aux disciples: «donner la vie pour Jésus et pour l'Évangile» (Marc 8,34-38)	211
4. Le troisième appel aux disciples: «suivre le Ressuscité qui les précède» (Marc 16,1-8)	216
5. Conclusion	220
Bibliographie	222
Bibliographie complémentaire	222

LLUC

Lc 10,18: LA VISIÓ DE LA CAIGUDA DE SATANÀS	227
1. El tema de la caiguda de Satanàs	228
1.1. <i>Pseudepigràfics</i>	229
1.2. <i>Qumran</i>	234
1.3. <i>Apocalipsi de Joan</i>	235
1.4. <i>Rabinisme</i>	236
1.5. <i>Conclusions</i>	239
2. Is 14,12, Text pròxim a Lc 10,18	240
<i>Conclusions</i>	244
3. Anàlisi literària de Lc 10,18	245
4. <i>Conclusions</i>	249
<i>Bibliografia complementària</i>	250
LA PARÀBOLA DELS VINYATERS HOMICIDES (Lc 20,9-19) EN EL CONTEXT DE Lc-Ac	253
1. El context pròxim	254
2. La narració parabòlica	257
3. La responsabilitat dels dirigents	265
4. L'exculpació del poble	269
5. El càstig dels dirigents	274
<i>Conclusions</i>	279
<i>Bibliografia complementària</i>	281
LA FINALE DE LUC: UNE SYNTHÈSE OUVERTE	283
1. L'intrigue: action narrative et personnages	284
2. Le point de vue du lecteur	287
3. Une finale à caractère double	292
4. Conclusion	298
<i>Bibliographie complémentaire</i>	299

MATEU I LLUC

UNE PARABOLE À L'IMAGE ANTITHÉTIQUE (Q 6,46-49)	303
1. Le texte de la parabole	304
2. L'interprétation de la parabole	307
3. La parabole dans le ministère de Jésus	310
4. <i>Conclusions</i>	314

Bibliographie complémentaire	315
LA PARABOLE DES TALENTS (Mt 25,14-30) OU DES MINES (Lc 19,11-28)	317
1. La Parabole des talents (Mt 25,14-30)	318
1.1. <i>Le retard de la parousie</i>	321
1.2. <i>La fructification des talents</i>	322
1.3. <i>Le jugement eschatologique</i>	324
2. La parabole des mines (Lc 19,11-28)	325
3. Vers l'état primitif de la parabole	329
3.1. <i>Première Scène (Mt 25,14-15) (Lc 19,11-14)</i>	330
3.2. <i>Deuxième Scène (Mt 25,16-18)</i>	331
3.3. <i>Troisième Scène (Mt 25,19-30) (Lc 19,15-28)</i>	332
3.4. <i>Conclusion</i>	337
4. La parabole de l'argent confié dans le ministère de Jésus . . .	339
4.1. <i>Éléments narratifs de base</i>	339
4.2. <i>L'impact de Jésus sur les auditeurs</i>	346
4.3. <i>La situation de la parabole dans le ministère de Jésus</i> . .	352
5. Conclusions	356
Bibliographie complémentaire	358

MATEU, MARC I LLUC

LES DONES EN ELS RELATS SINÒPTICS DE LA RESURRECCIÓ	363
1. Evangeli segons Marc	364
2. Evangeli segons Mateu	369
3. Evangeli segons Lluc	373
4. Conclusions	377
Bibliografia complementària	379

FETS DELS APÒSTOLS

LES VOYAGES À JERUSALEM (Lc 9,51; Ac 19,21)	383
1. Lc 9,51	383
2. Les rapports entre Lc 9,51-56 et Ac 19,21-22	387
3. Conclusion	394
Bibliographie complémentaire	395

ENGANYAR LA COMUNITAT I MENTIR A L'ESPERIT. L'EPISODI D'ANANIES I SAFIRA (Ac 5,1-11)	397
1. Les interpretacions d'Ac 5,1-11	398
2. Gènere literari	400
3. Seqüència narrativa	402
4. Estructura	411
5. L'engany a la comunitat	415
6. La mentida a l'Esperit	417
7. Conclusions	422
Bibliografia complementària	424

PRIMERA CARTA DE PERE

ELS CRISTIANS COM A FORASTERS EN LA PRIMERA CARTA DE PERE	427
1. Ser «foraster»	428
2. Els textos de la 1Pe	431
2.1. 1Pe 2,11	431
2.2. 1Pe 1,1	436
2.3. 1Pe 1,17	439
3. La identitat dels destinataris	440
3.1. <i>Relació entre autor i destinataris</i>	441
3.2. <i>Els cristians de l'Àsia Menor en temps de la 1Pe</i>	444
3.2.1. Una identitat urbana i rural	444
3.2.2. Ètnia i estatus socioeconòmic	450
4. Les relacions amb l'entorn no cristià	458
4.1. <i>La pràctica del bé</i>	460
4.2. <i>Obertura, no ruptura</i>	461
4.3. <i>Una resistència pacient</i>	464
5. Conclusions	467
Bibliografia complementària	470

APOCALIPSI

MÉS ENLLÀ DE LA IMATGE. LA RELACIÓ CEL-TERRA EN EL LLIBRE DE L'APOCALIPSI	473
1. La distinció cel-terra	474
2. El cel s'allunya de la terra	476
3. Una fossa que es manté amb excepcions	477

3.1. <i>Model del prototipus celestial</i>	478
3.2. <i>Model de la comunicació</i>	480
4. El cel s'esquinça	482
5. Dos àmbits —cel i terra— i una sola història	485
5.1. <i>Els models tradicionals</i>	485
5.2. <i>Un model nou: la correlació cel-terra</i>	487
5.2.1. Antagonisme terrenal i victòria celestial	488
5.2.2. Minoria terrenal i majoria celestial	490
6. La unió de cel i terra en la nova Jerusalem	493
6.1. <i>Cel i terra d'abans (vv. 1b.4b)</i>	495
6.2. <i>Ni mar ni mort (vv. 1c.4a)</i>	496
6.3. <i>Cel i terra nous (vv. 1a.5a)</i>	498
6.4. <i>La nova Jerusalem (vv. 2-3)</i>	500
7. Conclusions	503
Bibliografia complementària	506

ANNEX

LA DIÀSPORA MEDITERRÀNIA	509
1. Introducció	509
1.1. <i>Delimitació del tema</i>	509
1.2. <i>Els problemes metodològics</i>	510
2. L'autocomprensió jueva de la diàspora	511
2.1. <i>La diàspora com a punició divina</i>	511
2.2. <i>Lectures alternatives</i>	513
2.3. <i>Pluralitat d'autocomprensió</i>	515
3. Cohesió i diversitat	517
3.1. <i>Els pilars de la identitat jueva</i>	517
3.2. <i>Un judaisme plural</i>	521
3.3. <i>La teoria i la pràctica</i>	522
4. Diferència i obertura	524
4.1. <i>Allò que diferencia socialment</i>	524
4.2. <i>El punt de vista no jueu</i>	527
4.3. <i>La inculturació hel·lenística del judaisme</i>	528
4.4. <i>El proselitisme</i>	530
4.5. <i>El sincretisme</i>	532
4.6. <i>L'apostasia</i>	535
5. Entre la torà grega i el pensament hel·lenístic	536
5.1. <i>Una religió universal</i>	537

5.2. <i>La recerca de la síntesi</i>	540
5.3. <i>Les limitacions d'una proposta</i>	542
6. Entre la pàtria d'origen i la pàtria d'adopció	546
6.1. <i>Premisses</i>	546
6.2. <i>La crisi alexandrina del segle I dC</i>	547
6.3. <i>Les dues respostes del judaisme alexandri</i>	551
6.4. <i>Un cas a part: l'Àsia Menor</i>	553
7. Conclusió	554
8. Bibliografia	554
Bibliografia complementària	557
ÍNDEX D'AUTORS	559
ÍNDEX DE CITACIONS	569

PRÒLEG

Aquesta publicació vol fer a mans del lector un recull de vint articles exegetics, publicats tots menys un entre els anys 1978 i 2010. El seu denominador comú és el camp de recerca: el Nou Testament. La majoria d'estudis, disset, són dedicats als evangelis sinòptics i al llibre dels Fets dels Apòstols. Quant als altres tres, són estudis, respectivament, sobre la Primera carta de Pere, el llibre de l'Apocalipsi i, en Annex la diàspora mediterrània. Els estudis presentats, escrits originàriament en català (12), francès (7) o italià (1), aparegueren en publicacions que no sempre es troben a l'abast de la mà, o bé perquè són antigues o bé perquè són difícilment accessibles. Tan sols l'article sobre l'Evangeli segons Marc és inèdit. D'aquí l'interès de reunir els vint estudis en un sol volum per tal de propiciar-ne la consulta. Cada article és editat introduint-hi les modificacions que han semblat necessàries, i ha estat ara suplementat per una bibliografia que assenyala les aportacions des que fou publicat. Les bibliografies que trobareu al final de cada article han estat elaborades amb gran competència pel Dr. Xavier Matoses S.D.B., docent a la Universitat Pontificia Salesiana de Roma, i revisades per mi mateix.

És prou evident que l'interès principal de l'autor s'ha decantat cap a la recerca sinòptica, tan estretament vinculada amb l'estudi de la figura històrica de Jesús. De fet, l'estudi del Jesús històric ha merescut un altre llibre del qui signa aquestes pàgines, que es pot considerar paral·lel a aquest: *Jesus: An Uncommon Journey* (WUNT II/288, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 310 pp). Tots dos llibres exemplifiquen una recerca exegetica de més de trenta anys, mitjançant la qual es posen en evidència els processos i adaptacions que ha viscut la metodologia historicocrítica.

Aquesta metodologia, de matriu històrica i filològica, s'ha mostrat porosa a altres mètodes, com el narratiu, els quals, en graus diversos, han estat integrats en el mètode central de l'exegesi moderna. La versatilitat demostrada pel mètode historicocrític permet que l'interpret pugui emprendre recorreguts diversificats i deixar de banda no poques qüestions que abans semblaven ineludibles. L'aplicació del mètode es fa ara sense aquella mena d'esquematisme que el caracteritzava fins als anys vuitantes del segle passat, quan la irrupció de noves metodologies

d'anàlisi van obligar el mètode historicocrític a perdre una certa rigidesa anterior de to massa escolàstic. D'altra banda, és evident que la preocupació pel diagrama de formació dels textos ha estat substituïda per un interès per les tradicions, que són les vies per on camina el material transmès. D'aquesta manera, i de forma paulatina, s'està consolidant la tendència a adequar el mètode al text més que no pas introduir el text dins un mètode previ d'anàlisi que el pot fins i tot forçar.

En tot això, cal que la primacia la tingui sempre la qüestió sobre el sentit del text. La pregunta adreçada a la recerca exegètica s'orienta, en darrer terme, a demanar l'explicació sobre allò que el text significa i proposa al lector. Per això, els instruments que cal utilitzar són del tot plurals, i s'apliquen en la mesura que l'estudi de cada unitat textual els requereix. No seria bo treballar amb un utilitatge excloent o moure's a partir d'una idea preconcebuda que es volgués verificar. En aquest darrer cas, el text esdevindria un argument més que no pas l'objecte de la pregunta de l'interpret. Un text és molt més que una estructura literària de tipus formal. El text vehicula un missatge, i per això la pregunta «teològica» no és supèrflua ni induïda. Una exegesi sense aquesta pregunta no reflectiria el «context de sentit» en què el text està situat i sense el qual resta mut i cec. L'interpret aconseguix que el text parli quan les preguntes que li adreça són adequades i punyents, però no invasives ni distorsionadores. El text té una autonomia pròpia, que es confronta amb la pregunta que se li fa, però no se'l pot separar del «context de sentit» que l'afaiçona. L'aportació més rellevant de l'exegesi és precisament la d'escatir i descobrir el sentit pregnant contingut dins els textos i els contextos que els ubiquen en la història i en el món on van néixer. Ras i curt, fer exegesi és inserir-se en el necessari diàleg entre història i teologia.

Aquest llibre ha comptat amb la col·laboració eficient de la Dra. Cristina Godoy, secretària del Secretariat de Publicacions de la Facultat de Teologia de Catalunya, i dels Professors Drs. Josep Castanyé, anterior director, i David Abadías, director actual de la col·lecció «Col·lectània Sant Pacià», en la qual ja vaig publicar la meua tesi doctoral l'any 1983. A tots ells, així com al vicedegà, Dr. Joan Planellas, i al Cap del Departament de Sagrada Escriptura, Dr. Agustí Borrell O.C.D., manifesto el meu agraïment, que faig extensiu a la Llicda. Concepció Huerta, secretària de la Facultat, i a la Sra. Adela Serra, secretària adjunta, per l'atenció que han dispensat a la tasca de posar a punt les pàgines que segueixen.

Barcelona, 21 de setembre de 2014,
 festa de Sant Mateu, evangelista

Armand PUIG I TÀRRECH
 Degà-president de la Facultat de Teologia de Catalunya

MATEU

I PROLEGOMENI DEL VANGELO SECONDO MATTEO (1,1-4,25)*

Gli studi consacrati ai cosiddetti Vangeli dell'infanzia, sia in Mt (cc. 1-2) che in Lc (cc. 1-2), sono assai numerosi.¹ Nei grandi commenti al Vangelo secondo Matteo pubblicati negli ultimi anni (Gundry, Luz, Gnilka, Davies-Allison) si ritrovano molte osservazioni giuste e precise. Sembrerebbe dunque che non ci siano nuove prospettive da esplorare. Comunque, la domanda sulla costruzione letteraria dei brani che costituiscono i prolegomeni di Mt ci porta a capire l'articolazione di quel segmento testuale che precede il discorso della montagna, il discorso programmatico di Gesù (5,1). Questo discorso inizia senza nessun dubbio gli insegnamenti di Gesù, presentato come superiore alla Torah, e per ciò bisogna dire che i capi 1-4 sono la prima parte del grande oratorio matteoano.² Il lettore è portato a percorrere il cammino che inizia prima della nascita di Gesù, che continua con il suo insediamento a Nazaret, ancora bambino, e che finisce col protagonista della storia, ormai adulto, trasferito a

* Prima pubblicazione: E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni, Ministerium Verbi* (Mc 4,1; At 6,4), FS V. Fusco (SuplRBI 38), Bologna: Dehoniane 2000, 447-462.

1. Nella sua prima opera sui vangeli dell'infanzia, R. E. BROWN presentò una bibliografia molto completa. Cf. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City NY: Doubleday 1977. Posteriormente lo stesso autore l'ha aggiornata per la decade successiva: «Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part I (Matthew)», *CBQ* 48 (1986) 468-473. Ancora, «Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part II (Luke)», *CBQ* 48 (1986) 660-680. Per gli ultimi anni si può anche consultare W. E. MILLS, *The Gospel of Matthew* (Bibliographies for Biblical Research. New Testament Series 1), Lewiston: Mellen Biblical Press 1993. Ancora, F. NEIRYNCK – J. VERHEYDEN – R. CORSTJENS, *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q. A Cumulative Bibliography, 1950-1995*, Leuven: Peeters 1998. Su Mt 1-2 bisogna tener conto di M. MAYORDOMO-MARÍN, *Den Anfang hören. Leseorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2* (FRLANT 180), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

2. Sebbene non sia questa la sede per discutere l'argomento, sempre difficile, della struttura di Mt, non sembra impossibile che il testo matteoano articoli la sua straordinaria architettura in cinque grandi parti: cc. 1-4; 5-10; 11-18; 19-25; 26-28. Oltre i prolegomeni (1-4) e il culmine (26-28), ci sarebbero tre parti centrali che riprenderebbero lo stesso enunciato: «Gesù, Messia di Israele e Signore della Chiesa».

Cafarnao, il quale predica in tutta la Galilea e riscuote l'ammirazione di tutto Israele e di tutta la Siria (4,23-25).

Bisogna chiederci, in conseguenza, se è ancora legittimo considerare Mt 1-2 come unità letteraria maggiore oppure se questi due capi non devono inserirsi nell'insieme di Mt 1-4. Secondo J. Gnilka, Mt 1-2 sono da integrare nell'unità 1,1-4,16, chiamata *Vorgeschichte* dall'esegeta tedesco. Gnilka sottolinea che il cambiamento sostanziale arriva in 4,17: soltanto da questo momento Gesù appare nella piena realizzazione del suo ministero pubblico di predicazione e guarigioni. Tutto ciò che precede sarebbe, secondo Gnilka, introduzione e preparazione.³ Infatti, le citazioni veterotestamentarie dominano lo sviluppo teologico, e questa situazione si mantiene fino a 4,16. U. Luz non si allontana da queste osservazioni e mostra il nesso tra le citazioni dell'AT e le referenze geografiche. In effetti, tranne 1,23, le altre citazioni —la maggior parte delle quali sono citazioni di compimento— includono un elemento geografico: Betlemme (2,6), Egitto (2,15), Rama (2,18), Nazaret (2,23), il deserto di Giudea (3,1.3) e Cafarnao, nei territori di Zabulon e Neftali (4,13.15). Comunque, Luz fa arrivare il *Präludium* fino a 4,22 e lo qualifica di cristologico e soteriologico,⁴ mentre Gnilka, per sua parte, ne sottolinea il carattere kerygmatico (*Christus-Verkündigung*) e gli accenti cristologici e soteriologici ivi contenuti. Infine, J. D. Kingsbury, in modo simile a Gnilka, riassume 1,1-4,16 sotto il titolo *The Presentation of Jesus*. L'esegeta americano propone di integrare le narrazioni dell'infanzia in una unità letteraria più larga, che avrebbe come punto centrale il brano del battesimo di Gesù (3,13-17): la dichiarazione celeste sulla figliolanza divina di Gesù diventerebbe il nodo della prima parte del racconto matteoano.⁵ Le ragioni che Kingsbury adduce sono quattro: a) soltanto nella scena del battesimo avviene l'affermazione diretta su Gesù come Figlio di Dio (3,17); b) si constata un parallelismo tra 2,22-23 e 4,12-14; c) la particola *de* (3,1) non indica nessuna cesura tra i capi 2 e 3, ma si tratta piuttosto di una illazione; d) tutti gli eventi raccontati in 1,1-4,16 sono preliminari al ministero di Gesù.⁶ C'è un accordo

3. «Alles ist Einführung, Hinführung, Vorbereitung» (J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil* (Herders ThKNT I/1), Freiburg-Basel-Wien: Herder 1986, 1).

4. Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK I/2), Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen 1985, 25. Sulle citazioni di adempimento, cf. A. PUIG I TÀRRECH, «Les citations de compliment en l'Évangile segons Mateu» in F. RAURELL – P. R. TRAGAN – D. ROURE, *Tradició i traducció de la Paraula. Miscel·lània Guiu Camps*, Montserrat 1993, 119-132.

5. Cf. J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia: Fortress 1986, 51. Sulla figliolanza divina di Gesù, cf. B. M. NOLAN, *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (OBO 23), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

6. KINGSBURY, *Matthew*, 41-42.

ampio, non privo di ragioni di peso, per considerare Mt 1-4 una unità letteraria, saldamente articolata.⁷

1. L'ITINERARIO VITALE DI GESÙ

La prima indicazione matteana di spazio e di tempo si trova in 2,1: Gesù è nato In Betlemme di Giudea al tempo del re Erode. Mt non racconta la nascita di Gesù. Soltanto la menziona esplicitamente in 1,25, versetto che conclude il brano in cui Giuseppe accetta Maria come sposa e riconosce Gesù come figlio che Maria ha partorito. Giuseppe, inoltre, seguendo le indicazioni dell'angelo, dà il nome al bambino e ne legittima così la sua origine davidica (1,18-25). Il brano anteriore, la genealogia di Gesù, figlio di Davide, finisce in un modo simile: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo» (v. 16). Pare dunque che la notizia di 2,1 serva allo stesso tempo per situare nella storia la nascita di Gesù, figlio di Maria e discendente di Davide attraverso Giuseppe, e per inquadrare l'arrivo dei saggi d'oriente a Gerusalemme.⁸ In ogni caso, resta fissato il primo passo dell'itinerario vitale di Gesù, il Messia: la *nascita* di costui si situa nella terra di Giuda/Giudea e, concretamente, in uno dei suoi capoluoghi, Betlemme. Nell'episodio dei magi, che diventano adoratori di Gesù (2,1-12), sono continue le indicazioni a questo riguardo (vv. 1.5.6.8) come anche nell'episodio della *persecuzione* del Messia (2,13-21), dove appaiono ancora Betlemme e il suo territorio (v. 16) e Rama (v. 18), località nei dintorni della città di Davide. Nel secondo passo dell'itinerario di Gesù c'è anche l'Egitto, menzionato nei versetti 13.14.15.19. L'Egitto è il luogo dell'*esilio* del Messia. La persecuzione in Giudea e la fuga subita in Egitto (vv. 13-15), la strage degli innocenti (vv. 16-18) e il ritorno in Israele dopo la morte di Erode (vv. 19-21) articolano un brano che racconta la persecuzione e il tentativo fallito di assassinare il Messia (2,13-21).⁹ Il terzo itinerario vitale di Gesù lo porta non in

7. In un contributo anteriore (A. PUIG I TÀRRECH, «Mateu: problemes i esperances d'una comunitat missionera», in *Quatre comunitats davant Jesús* [Horitzons 13], Barcelona: Claret 1985, 43-71), avevo proposto di considerare 1,1-4,11 come la prima parte di Mt, suddivisa in due sezioni: 1,1-2,23 e 3,1-4,11. Vedremo in seguito che non si può spezzare l'unità 4,12-25 e che questo brano possiede due funzioni, in rapporto a quello che precede (soprattutto 2,22-23) e come introduzione a Mt 5-10.

8. Notiamo che in 1,18-25 non si dice quando e dove hanno luogo il sogno di Giuseppe e la nascita di Gesù, partorito da Maria. La localizzazione arriva soltanto in 2,1.

9. Il nome di «Gesù», presentato in 1,21, è menzionato in 2,1 ma riappare soltanto in 3,13, all'inizio della pericope del battesimo. Nel frattempo, il testo si riferisce a lui come «il bambino» (*passim* nel c. 2) e con l'espressione ellittica «colui che viene dopo di me» (3,11), in bocca di Giovanni.

Giudea (eventualmente a Betlemme, luogo della sua nascita), ma in Galilea, concretamente, alla città di Nazaret. La cittadina diventa così il luogo della *dimora* del Messia (2,22-23). In questo modo si chiude il ciclo dell'infanzia del Messia (Mt 1-2), caratterizzata dalla sua vita itinerante: nato a Betlemme, esiliato in Egitto e portato a dimorare in Nazaret, Gesù abita successivamente in tre territori diversi e non contigui: Giudea, Egitto e Galilea.

Tuttavia, questa sequenza geografica si ripete nei capi 3-4 di Mt. L'attività di Giovanni il Battista avviene in Giudea, concretamente, nel deserto (3,1), accanto al fiume Giordano (3,6). Questo è il quadro del secondo periplo di Gesù, che incomincia in Galilea (3,13), raggiunge la Giudea, cioè, il Giordano e il deserto (4,1) e finisce in un'altra località della Galilea, Cafarnao, nuova dimora di Gesù (4,13). L'unità 3,1-4,16 si apre con una notizia situata nel tempo («in quei giorni») e nello spazio («il deserto della Giudea») (3,1), parallela a quella di 2,1, già menzionata. Forse a causa di questo parallelismo è legittimo interpretare l'espressione «in quei giorni» mettendola in rapporto con l'intervallo temporale esistente tra il Gesù fanciullo e il Gesù adulto. L'espressione sarebbe prossima a questa frase: «mentre Gesù abitava in Nazaret», allo stesso modo che «nei giorni del re Erode» (2,1) ha un valore simile a «mentre Erode regnava».¹⁰ Così, con una transizione semplice, cara a Mt, rimarrebbero collegate l'attività del Battista e il soggiorno di Gesù a Nazaret. La Giudea diventa dunque il primo ambito dell'itinerario vitale di Gesù adulto. Infatti, in 3,13 siamo informati che Gesù va al Giordano a farsi battezzare da Giovanni. I luoghi della Giudea rapportati con costui sono due: il deserto (3,1.3) e il Giordano (3,6). Successivamente, questi saranno anche i due luoghi della Giudea dove Gesù inizierà la sua attività, prima del suo ministero: sarà battezzato nel Giordano (3,13-17) e il diavolo lo tenterà nel deserto (4,1-12). Nella scena delle tentazioni Gesù rimane apparentemente nel deserto di Giudea, sebbene il diavolo lo conduca al tempio di Gerusalemme (4,5) e poi sopra il monte altissimo (4,8). Dopo il fiume e il deserto, in Giudea, Gesù viene situato in Galilea: lasciata Nazaret, si trasferisce a Cafarnao (4,12-13). L'arrivo in Galilea (ora, ritorno) è interpretato nella chiave dello sfuggire a un potere politico. La salita al trono di Archelao, figlio del criminale Erode, aveva provocato il primo ritiro di Gesù in Galilea: bisognava preservare la vita del bambino (2,1.22). Adesso, l'arresto del Battista provoca che Gesù si ritiri nella regione dove ha vissuto dopo il ritorno dall'Egitto: sulla vita

10. Il testo stabilisce una analogia verbale tra «nei giorni del re Erode» (2,1) e «in quei giorni (in cui comparve Giovanni)» (3,1). Ambidue le espressioni si riferiscono a brani precedenti. Il Battista inizia la sua attività mentre Gesù abita ancora in Nazaret. Comparare 3,1 con 13,1, versetto che collega il discorso delle parabole con i capi 11-12 del Vangelo.

del Battista gravita una minaccia mortale per mano del tetrarca Erode (cf. 14,1-2), la quale potrebbe ricadere anche su Gesù. Tuttavia è giunta l'ora dell'inizio del suo ministero pubblico. Nazaret era stato il luogo del Messia che tace. Cafarnao sarà la città da dove parte il Messia che predica e guarisce, conosciuto in tutta la Siria e seguito da grandi folle provenienti dalle regioni con popolazione israelitica (4,24-25). Si tratta del territorio corrispondente all'antico regno di Davide. Riassumiamo i due peripli vitali di Gesù in Mt 1-4:

1,1-2,1	origine e nascita in Betlemme di Giudea	3,1-17	battesimo nel Giordano (in Giudea)
2,1-21	l'adorazione/persecuzione in Betlemme e l'esilio in Egitto (+ Gerusalemme) (+ Rama in Giudea)	4,1-11	le tentazioni/«adorazione» nel deserto (di Giudea) (+ Gerusalemme) (+ monte altissimo)
2,22-23	pericolo in Giudea e ritiro a Nazaret (in Galilea)	4,12-16	pericolo in Giudea e ritiro a Cafarnao (in Galilea)

Non è difficile verificare la struttura simmetrica che per due volte situa Gesù in Giudea, territorio che deve abbandonare dinanzi ai pericoli che lo minacciano per trasferirsi in Galilea. La prima volta, in occasione della nascita e persecuzione di Gesù fanciullo. La seconda, in occasione del battesimo e delle tentazioni di Gesù adulto, che inizia la sua attività pubblica. Nell'insieme del macrotesto matteoano ci sarà un terzo e ultimo soggiorno di Gesù in Giudea, dopo il suo lungo ministero pubblico in Galilea (cf. 19,1). Questo soggiorno finirà con la sua passione e morte violenta, anticipata da quella degli innocenti, uccisi a Betlemme per mandato del re Erode, e da quella di Giovanni, decapitato in carcere per mandato del tetrarca Erode (chiamato «re» in Mt 14,9), figlio di costui. Questa terza volta, il responsabile del sangue versato non sarà il potere politico della dinastia erodiana e neppure quello di Pilato, il governatore romano, ma la decisione unanime del popolo (ὁ λαός), il quale decreterà *de facto* la morte di Gesù sulla croce (27,25). Comunque, neanche questa volta il periplo di Gesù finirà in Giudea ma in Galilea. L'itinerario vitale del Messia raggiungerà il punto culminante nel monte, in Galilea, nella pienezza del Kyrios risorto, come se vi si ripetesse il trionfo della terza tentazione (4,8-10). Arrivati alla fine del Vangelo, la Galilea non è più il luogo di scampo del Messia davanti al pericolo o alla minaccia che arriva dalla Giudea, ma il punto di partenza della missione universale che il Kyrios risorto comanda ai suoi discepoli. Sembra dunque che Mt disponga un triplo passaggio Giudea – Galilea nel suo Vangelo:

Giudea:	nascita e persecuzione (+ esilio in Egitto) (1,1-2,21)
Galilea:	ritiro e soggiorno (2,22-23)
Giudea:	battesimo e tentazioni (3,1-4,11)
Galilea:	ritiro e ministero pubblico (4,12-18,35)
Giudea:	passione-morte e risurrezione (19,1-28,15)
Galilea:	«apparizione» e mandato missionario (28,16-20)

2. LA ΣΥΝΚΡΙΣΙΣ TRA Mt 1-2 E Mt 3-4

Le analisi precedenti ci permettono di confrontare i due pannelli in cui si divide la prima parte di Mt (cc. 1-4). Il Vangelo si apre con la domanda sull'origine del Messia-Emmanuele, alla quale si dà risposta con la genealogia di Gesù, chiamato Cristo, cioè Messia (1,1-17), e col racconto della generazione del «Dio con noi», cioè Emmanuele, per opera dello Spirito Santo (1,18-25). Così viene spiegata l'origine umana e divina di Gesù, figlio di Davide e allo stesso tempo con autorità per perdonare i peccati del popolo, quella autorità che appartiene soltanto a Dio (cf. Mt 9,8). Il brano da paragonare con 1,1-25 è il testo che considera le figure di Giovanni che predica nel deserto e Gesù che riceve il suo battesimo (3,1-17). La forma verbale *παράγινεται*, usata nei confronti di Giovanni (3,1) e di Gesù (3,13), delimita le due scene: la predicazione del Battista (3,1-12) e il battesimo di Gesù (3,13-17).¹¹ Si può dunque affermare che, da una parte, la genealogia, da Abramo a Davide e al Messia, e, dall'altra, la predicazione di Giovanni preparano, rispettivamente, l'ingresso di Gesù in questo mondo e l'avvio della sua attività pubblica. Così, la genealogia prepara la generazione di Gesù, e il ministero di Giovanni prepara la manifestazione teofanica del Giordano, dove è proclamata la condizione divina di Gesù. Il legame tra Giovanni e Gesù si esprime col dialogo previo al battesimo che svolgono i due personaggi (vv. 13-15). Giovanni ha proclamato la sua inferiorità dinanzi a Gesù («colui più potente di me», v. 11) e ha accennato anche al carattere propedeutico del suo battesimo. Difatti il battesimo di Giovanni si orienta alla conversione («io vi battezzo con acqua per la conversione»); invece, quello di Gesù è un battesimo di fuoco, carico del dono dello Spirito Santo. Non è affatto casuale che il Battista desideri essere battezzato da Gesù che viene da lui! D'altra parte, si può dire pure che Giovanni non ha un messaggio particolare: l'appello alla conversione fondato sulla vicinanza del regno dei cieli si trova in bocca di

11. L'uso della forma verbale *παράγινεται* si limita alla prima parte di Mt. È adoperata per presentare i magi (2,1), Giovanni (3,1) e Gesù (3,13). Tre volte in tutto il Vangelo!

Giovanni (3,2) e di Gesù (4,17). Bisogna concludere che la predicazione di Giovanni va capita come preparazione di quella di Gesù.¹² Infine, il ruolo di Giovanni non è distante dal ruolo di Gesù nei confronti dell'adempimento della nuova giustizia del regno. Secondo Gesù, il Battista «è venuto nella via della giustizia» (21,32), ma lo stesso Gesù, nell'episodio del suo battesimo e parlando per la prima volta, fa questa dichiarazione solenne riferendosi anche a Giovanni: «Conviene che così adempiamo ogni giustizia» (3,15). Come bene ha mostrato G. Strecker, la via della giustizia, il compimento della volontà di Dio, esemplifica il ministero di Gesù, al quale si subordina la predicazione di Giovanni. Il Battista prepara «la via del Signore» (3,3), cioè la via della giustizia, la quale è allo stesso tempo il cammino di Dio, il Padre, e di Gesù, il Figlio (3,17): il titolo di «Signore» conviene all'uno e all'altro. Il disegno di salvezza, proposto dal Padre, si incontra nelle realizzazioni del Figlio, che salva il popolo dai suoi peccati. La via della giustizia è condivisa dai discepoli, chiamati a entrare nel regno superando il modo insufficiente di agire degli scribi e dei farisei (5,20).¹³ C'è dunque un legame stretto fra Giovanni e Gesù, che appare ovunque nel Vangelo di Matteo e che giustifica il rapporto tra l'episodio della predicazione del Battista (3,1-12), dove Gesù è considerato Signore d'accordo con la profezia, e il brano del battesimo, dove la voce celestiale, quella del Padre, annunzia: «Questo è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiacuto» (3,13-17). Alla esemplificazione di Gesù come Messia e Emmanuele nel brano che spiega la sua origine (1,1-25) corrispondono i titoli di Signore e Figlio di Dio all'inizio della sua attività pubblica (3,1-17).¹⁴ Il nome dell'inviato di Dio (Gesù) è comunicato dall'angelo del Signore (1,21), e i quattro appellativi che costui riceve provengono dalle voci profetiche, che trovano ora il loro adempimento: Emmanuele (1,23; cf. Is 7,13), Messia (ovvero «il capo di Israele», 2,6; cf. Mic 5,1,3), Signore (3,3; cf. Is 40,3), Figlio di Dio (2,16; cf. Os 11,1). La voce celeste ribadisce la figliolanza divina di Gesù in modo diretto e personale (3,17).

Il rapporto tra il brano sull'origine di Gesù (1,1-25) e quello sulla sua presentazione pubblica (3,1-17) si rinforza se compariamo la seconda metà dei due brani: la generazione oppure nascita di Gesù (1,18-25) e il suo battesimo

12. La ripetizione verbale, da parte di Gesù, del messaggio di Giovanni non significa affatto una dipendenza o sottomissione del Messia nei confronti del precursore.

13. Basti accennare al titolo che Strecker diede al suo studio sulla teologia matteana: G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.

14. Il fatto, menzionato sopra (n. 9), che il nome di «Gesù» sia sotto silenzio da 2,1 a 3,11 contribuisce a sottolineare l'apparizione di Gesù nel Giordano e a unire tematicamente la generazione di Gesù (1,18-25) e il suo battesimo (3,13-17).

nel Giordano (3,13-17).¹⁵ Vi incominciano la vita terrena di Gesù, nato da Maria, e la sua attività pubblica. In ambidue i casi constatiamo una resistenza iniziale che diventa ubbidienza dopo l'intervento divino. Così Giuseppe decide di licenziare Maria in segreto come sposa e Giovanni vuole evitare che Gesù sia battezzato da lui (1,19; 3,14). Certo, non ci sono motivazioni maligne nel loro atteggiamento. Si tratta piuttosto del contrario. Entrambi sono consapevoli della difficoltà e vorrebbero risolverla con i mezzi più adatti. Giuseppe non desidera ripudiare Maria ed esporla così alla vergogna; d'altra parte, Giovanni non vuole far capire che Gesù abbia bisogno di confessare i suoi peccati come gli altri che accorrono a lui. Soltanto le parole dell'angelo del Signore e quelle di Gesù, il Signore annunziato dai profeti, porteranno a un cambiamento totale. Giuseppe farà come gli aveva ordinato l'angelo (1,24) e Giovanni acconsente davanti alle ferme parole del Nazareno (3,15). L'ubbidienza di Giuseppe e Giovanni è quella dei giusti e dei profeti (cf. Mt 13, 17; 23,29): lo sposo di Maria è «giusto» (1,19) e Giovanni avrà la missione di precursore, più grande di qualsiasi profeta (cf. 11,9). I due personaggi si sforzano per compiere la volontà di Dio che si esprime con chiarezza nelle Scritture e in bocca di Gesù (il verbo *plhrow* si trova in 1,22 e 3,15). Le somiglianze tra 1,18-25 e 3,13-17 vertono anche sul riferimento alla del Padre, che si comunica attraverso le Scritture oppure attraverso la voce che viene dai cieli dopo il battesimo di Gesù (1,23; 3,17). La comunicazione divina coinvolge lo Spirito Santo, il quale interviene nella nuova creazione del frutto che uscirà dal grembo di Maria (1,18.20). Dopo che Gesù esce dall'acqua, lo Spirito scende come una colomba (cf. Gn 1,3). Esso abita con tutta pienezza in Gesù, e questo fatto indica la condizione divina di colui che si è fatto battezzare senza averne nessun bisogno. Anzi, è lui a salvare dai peccati (1,21!) tutti quelli che giungono al Giordano per confessare le loro mancanze (3,6). Lo stesso Battista si mostra pronto ad aggiungersi a costoro, che cercano il battesimo che apra loro il perdono dei peccati: «Io ho bisogno di essere battezzato da te» (3,14). Giovanni colloca Gesù nel suo posto e costui si piazza tra i peccatori. Ma Gesù, Figlio ed Emmanuele, si pone allo stesso livello di tutti gli altri e viene battezzato, ubbidiente alla volontà di Dio; soltanto dopo il battesimo, sarà innalzato e proclamato Figlio dal Padre e dallo Spirito Santo. Concludendo, il movimento interno del testo e i molteplici contatti verbali e tematici tra i brani della generazione-nascita di Gesù e il suo battesimo evidenziano lo scopo di questi due brani: mostrare che Gesù realizza il disegno di Dio nella sua qualità di Figlio prediletto —l'unico—. Gesù entra

15. Sia la genealogia iniziale (1,1-17) che la predicazione del Battista (3,1-12) sono dei brani che preparano le scene maggiori che vengono in seguito.

nella storia come Emmanuele, «Dio con noi», e quindi come colui che perdona i peccati. Le parole dell'angelo a Giuseppe, le profezie della Scrittura e la voce celeste nel Giordano, accompagnate dalla manifestazione visibile dello Spirito, identificano Gesù come «figlio» (υἱός) di Maria Vergine e come «figlio» (υἱός) di Dio stesso (1,23; 3,17).

Il secondo parallelo tra Mt 1-2 e Mt 3-4 va stabilito nel rapporto di due brani apparentemente molto diversi che presentano il Messia adorato dai magi e perseguitato da Erode (2,1-21), e il Figlio di Dio tentato dal diavolo e servito dagli angeli (4,1-11). Abbiamo ormai mostrato che nel periplo di Gesù emerge una situazione di conflitto, situata geograficamente, da una parte, nel luogo della persecuzione (Betlemme) e dell'esilio (Egitto) e, dall'altra, nel luogo della prova (il deserto di Giudea). In 2,1-21 viene raccontato in modo drammatico il confronto tra il re Erode e Gesù, il Messia-re dei giudei. Una contrapposizione simile si attua tra Gesù e il diavolo, il quale tenta Gesù per tre volte. Sembra dunque logico proporre un parallelismo tra Erode, il persecutore, e Satana, il tentatore, denominazioni che riceve lo stesso diavolo (vv. 3.10). Infatti, anche Erode interviene per tre volte nel lungo brano dell'adorazione-persecuzione del fanciullo: dapprima, Erode convoca i dirigenti del popolo e s'informa da loro sul luogo in cui deve nascere il Messia (2,4); dopo, chiama segretamente i magi e propone loro di ritornare a Gerusalemme perché gli facciano sapere tutto ciò che si riferisce al bambino, poiché anche lui vuole andare ad adorarlo (2,7-8); infine, colto dalla rabbia perché burlato dai magi, manda ad uccidere tutti i bambini di Betlemme e del suo territorio (2,16). Il turbamento, la menzogna e la rabbia sono i tre sentimenti dominanti in Erode. Costui agisce con l'inganno e la furbizia, facendo finta di voler sottomettere la sua autorità regale all'autorità del Messia Gesù. Erode dichiara dunque di voler agire come i magi prostrandosi davanti al re che è nato. In modo simile, il diavolo costruisce una strategia di persuasione, carica di malignità. Il tentatore pretende di usare la figliolanza divina di Gesù affinché costui interrompa il digiuno di quaranta giorni (prima tentazione), affinché Dio sia obbligato ad agire mandando gli angeli per sorreggere Gesù (seconda tentazione) e affinché Gesù diventi il re dei regni del mondo... sottomesso alla volontà di Satana (terza tentazione). Erode prova a far credere ai magi che offrirà il suo regno al Messia, ma in realtà lo vuole mantenere a qualsiasi prezzo. Il diavolo vorrebbe far credere a Gesù che costui avrà un potere regale su tutto il mondo, quando in verità soltanto desidera neutralizzare il Messia e conservare il suo potere maligno, occupando il posto di Dio. Sarebbe così annientata la figliolanza divina di Gesù, divenuto re-cliente di Satana e alleato fedele del diavolo. Satana invita Gesù a prosternarsi e ad adorarlo (4,9), esattamente quello che i magi avevano fatto con lui quando

si erano recati a Betlemme ed erano entrati nella casa dove si trovava (2,11). Tuttavia, i doni regali, oro, incenso e mirra, sono sostituiti dall'espressione «tutti i regni del mondo con la loro gloria» (4,8), la quale tradisce lo scopo di Satana: fare di Gesù il suo viceré. Decretando il massacro di Betlemme, il re Erode desidera assicurare l'eliminazione fisica del re Gesù; in modo simile, la terza tentazione pretende di ottenere, con grande furbizia, il capovolgimento effettivo della condizione regale di Gesù. L'episodio delle tentazioni nel deserto si converte in una lotta quasi mortale in cui i testi della Scrittura e la figliolanza divina di Gesù sono adoperati dall'avversario come armi dialettiche. Nel caso di Erode, il re nemico, egli urtava contro la provvidenza divina, la quale guidava i magi fino a Betlemme... grazie alle informazioni della Scrittura fornite dallo stesso Erode (2,6.8)! In tutto il passo, il disegno di Dio conduceva suo Figlio, chiamato in Egitto e strappato così dalle mani di Erode, secondo l'oracolo del profeta (2,15). Le Scritture sono utilizzate da Gesù stesso per tre volte (γέγραπται, 4,4.7.10) come risposta definitiva al diavolo, molto più furbo di Erode, che osa appropriarsi della figliolanza divina di Gesù, proclamata dalla voce celeste nel Giordano: il tentatore incomincia due tentazioni con la frase «se sei figlio di Dio» (4,3.6), la quale riecheggia la dichiarazione del Padre («questo è il Figlio mio prediletto», 3,17), e menziona la Scrittura (γέγραπται, 4,6!) per fondare il suo inganno.

Nei due brani che compariamo c'è una anticipazione del futuro di Gesù. La furiosa persecuzione di Erode è un preludio della passione e morte del Messia Gesù, che dà la vita per il perdono dei peccati non soltanto di Israele ma di tutta l'umanità (comparare 1,21 e 26,28). Per loro parte, le tentazioni diventano una premonizione del ministero di Gesù. Nella sua attività pubblica, egli distribuirà il pane della parola, malgrado l'azione diabolica che disturba e ostacola (prima tentazione; comparare 4,4 e 13,19). Dopo, Gesù salirà a Gerusalemme e accetterà di compiere la volontà di Dio, malgrado la tentazione di allontanarsi dalla passione grazie all'intervento delle legioni di angeli oppure al cambiamento del piano divino (seconda tentazione; comparate 4,6.7 e 26,41.53). Gesù finirà il suo periplo terreno manifestandosi glorioso sul monte dove proclamerà la sua autorità, concessa dal Padre, in cielo e in terra, mentre i discepoli lo adoreranno come Kyrios risorto, Signore dell'universo. Così si capovolgerà la terza tentazione, che ha luogo sopra un monte altissimo, in cui Satana prova a sottomettere Gesù alla sua autorità e al suo volere (comparare 4,8-10 e 28,16-20). Concludendo, mentre l'adorazione dei magi rimane oscurata dalla persecuzione di Erode, l'episodio delle tentazioni culmina col trionfo di Gesù, servito dagli angeli, che anticipa la vittoria finale sulla morte, ottenuta dal risorto. L'angelo del Signore che guidava Giuseppe (2,13.19) e liberava il bambino dalle mani di Erode riappare

alla fine del Vangelo scendendo dal cielo e rotolando la pietra del sepolcro (28,2). Gli angeli servitori sfamano Gesù, vincitore delle prove, dopo che il diavolo si è allontanato nella confusione e nell'impotenza.

Lo stabilirsi del Messia in Nazaret di Galilea (2,22-23) si trova in parallelo con 4,12-16, episodio che segue alle tentazioni. Gesù si ritira in Galilea, ma non si reca a Nazaret, il luogo che gli ha dato il nome di Nazareno. Adesso si stabilisce a Cafarnao, presso il mare, ed è qui che inizia a predicare. Le somiglianze tra 2,22-23 e 4,12-14, riguardanti il vocabolario e la struttura sintattica, riflettono gli interessi matteaui sul parallelo tra Nazaret e Cafarnao. Ambidue i trasferimenti sono interpretati nel quadro della volontà divina, manifestata nella Scrittura. L'adempimento delle parole dei profeti è un argomento che sostiene, per così dire, l'itinerario vitale di Gesù. Le citazioni d'adempimento giustificano la condizione di Gesù nei confronti di Dio e degli uomini. Queste citazioni oltrepassano la loro funzione di riferimento scritturistico e si allargano verso il contesto anteriore e posteriore. Così in 4,15-16 è citato un brano del profeta Isaia (8,23-9,1) che «spiega» l'insediamento del Messia in Cafarnao, «presso il mare, nel territorio di Zabulon e di Neftali» (v. 13). Nel Vangelo questa citazione si proietta verso quello che precede (v. 13) e risuona ancora nei versetti susseguenti (17-25). Ad esempio, l'espressione «sulla via del mare» (v. 15) si collega con l'immagine di Gesù che cammina «lungo il mare di Galilea» (v. 18), nel brano in cui sono chiamati alla sequela i primi discepoli, due coppie di fratelli, tutti i quattro pescatori. In conseguenza, il vocabolario intorno al «mare» (reti, barca) domina la scena e rinforza il riferimento centrale a Cafarnao.¹⁶ La localizzazione geografica «al di là del Giordano» (v. 15) si ripete nel v. 25 e diventa l'ultima espressione di Mt 4. D'altra parte, la menzione di «Galilea» nella citazione di Isaia (v. 15) si spande indietro (v. 12) e in avanti (vv. 18.23.25), in modo che tutto il brano (4,12-25) si riveste di un colore intensamente galileo.¹⁷ Ancora, «le genti» (v. 15) e «il popolo» (v. 16) sono presentati come i destinatari del messaggio del regno, ai quali arriva la «luce» (v. 16), cioè Gesù stesso che annuncia la vicinanza del regno e muove i cuori alla conversione. Possiamo dunque capire il v. 17 come l'avvio della predicazione di Gesù, realizzatosi in Cafarnao: «da allora» (apo tote), cioè dal momento in cui Gesù si trasferisce a Cafarnao, incomincia la sua predicazione. Questa predicazione va subito oltre i limiti della cittadina marittima galilea. Dopo l'appello ai discepoli,

16. Il vocabolario marittimo domina 4,12-22: «presso il mare» (v. 13), «via del mare» (v. 15), «lungo il mare» (v. 18), «gettare la rete in mare» (v. 18), «riassettare le reti» (v. 21), «pescatori» (vv. 18. 19), «reti» (v. 20) e «barca» (vv. 21.22).

17. Il termine «Galilea» si concentra in 4,12-25 e alla fine di Mt, nel c. 28 (vv. 7.10.16). Gesù comincia il suo ministero in Galilea, e la Galilea diventa l'ambito della scena conclusiva (28,16-20).

che ha luogo lungo il mare di Galilea (vv. 18-22), si dice che Gesù percorre «tutta la Galilea» (v. 23); subito dopo siamo informati che la sua fama si sparge «per tutta la Siria» (v. 24) e, immediatamente, che lo seguono grandi folle delle cinque regioni israelitiche (v. 25). Si sottolinea il crescendo nella diffusione del messaggio del regno, come se la parola di Gesù assomigliasse a una macchia d'olio che si sparge ovunque. Bisogna dunque capire i versetti 23-25 alla luce della citazione di Isaia. È vero che Gesù percorre la Galilea insegnando e predicando il vangelo del regno e curando le malattie.¹⁸ Ma questa Galilea è allo stesso tempo il luogo dove si compie la profezia di Isaia riferita alla «Galilea delle genti» (v. 15). Perciò l'attività guaritrice di Gesù si rivolge al «popolo» di Israele, di cui è curata «ogni sorta di malattie e di infermità» (v. 23), ma anche a quelli che arrivano da tutta la Siria, cioè i pagani che conducono a Gesù tutti i loro malati: egli guarisce gli uni e gli altri.¹⁹ La profezia di Isaia si compie in modo straordinario. Il «popolo» (v. 16) che abitava nelle tenebre ha visto una grande luce, la luce della parola e della guarigione, e quelli che dimoravano in terra e ombra di morte, circondati da malattie e sofferenze, ricevono la luce della salvezza. La Galilea delle genti testimonia l'attività taumaturgica di Gesù verso tutti i segnati dalla morte e dalle tenebre, sia quelli di Israele sia quelli che accorrono da fuori delle sue frontiere, da tutta la provincia romana di Siria.²⁰ Infine, nel v. 25 si menzionano «grandi folle» che seguono Gesù. Nonostante la ripresa di due termini che si trovano nella citazione di Isaia («Galilea» e «oltre il Giordano»), il testo sottolinea il successo che riscuote la predicazione di Gesù in tutto Israele: i territori elencati in 4,25 corrispondono alle frontiere storiche del paese che il Signore aveva promesso al suo popolo (cf. Gs 13-19), il regno di Davide (cf. 2 Sam 24), la terra del Messia (cf. Mt 2,20.21).²¹ Tutta questa gente, proveniente dalla Siria pagana e dai territori di Israele, si raduna nella «Galilea delle genti» per recarsi da Gesù, che predica e guarisce. C'è dunque nel Vangelo di Matteo una apertura ai pagani iniziata nell'episodio dei magi, gli stranieri saggi che riconoscono il Messia Gesù e lo adorano, e continuata in questa descrizione dell'esordio della predicazione di Gesù. Subito dopo il sermone della montagna Gesù guarirà il servo del centurione e loderà la fede di costui, più grande di quella che si trova in Israele (8,10) e simile, invece,

18. Luz fa notare che l'insegnamento e la predicazione non sono due azioni diverse. Anzi, ambedue puntano verso lo stesso obiettivo: l'annuncio del vangelo del regno (*Matthäus*, 179).

19. Il verbo *θεραπεύω* è ripetuto nei vv. 23 e 24: Gesù guarisce «il popolo» e quelli venuti «da tutta la Siria».

20. Luz, *Matthäus*, 181.

21. Tra questi territori si trova la regione al di là del Giordano, che in 19,1 viene assimilata alla Giudea. Anche in 4,25 le due regioni sono menzionate l'una accanto all'altra.

alla fede della donna cananea (15,28). Frattanto, quelli che seguono Gesù, i quattro discepoli (4,20.22) e le folle provenienti da tutto Israele (4,25), sono pronti ad ascoltare il grande insegnamento, che egli, seduto sulla montagna, rivolgerà loro con la sua autorità di Messia e Signore.²²

Pare dunque che Mt 4,12-25 sia una unità organizzata intorno alla citazione di adempimento che si trova nei vv. 15-16. Questa unità pone le basi dell'attività di Gesù, che consiste nella predicazione e negli insegnamenti sul Regno dei cieli (vv. 17.23) e nelle guarigioni molteplici che accompagnano la sua parola. Questo programma, che unisce la parola che ammaestra e le opere salvifiche, si ripeterà a più riprese nel corso del Vangelo. Così in Mt 5-10 si sviluppa il primo grande disegno del ministero di Gesù, Messia e Signore, che annuncia il vangelo del regno con le parole (cc. 5-7) e con le opere (cc. 8-9) e manda i duodeci discepoli alla missione (c. 10). Va sottolineato ancora che questa presentazione introduttiva del ministero di Gesù in Galilea (4,12-25) riecheggia l'attività del Battista nel deserto di Giudea (3,1-12). Nei due casi constatiamo una indicazione geografica particolare (Galilea e Giudea) e una predicazione che si articola sui temi del regno e della conversione (comparare 3,1-2 e 4,12.17).²³ Tuttavia la comparazione tra Gesù e Giovanni sottolinea le differenze e la superiorità del primo sul secondo. Così Giovanni è la voce che grida nel deserto e prepara il cammino di colui che verrà. Gesù è la luce che appare presso il mare e risplende davanti tutte le genti. Le citazioni del profeta Isaia servono a introdurre i due personaggi e ne mostrano il ruolo diverso nel disegno di Dio. D'altra parte, quelli che accorrono verso Giovanni provengono dalla Giudea, concretamente da Gerusalemme, e dalle due sponde del Giordano (3,5). Invece, coloro che seguono Gesù arrivano dalle cinque regioni israelitiche, cioè da tutto Israele (4,25). Ancora, Giovanni battezza le persone che sono pronte a confessare i loro peccati e annuncia loro la prossimità del regno (3,6). Gesù, curando gli ammalati e gli indemoniati, predica la buona notizia della presenza di questo regno e proclama il perdono a quelli che sono salvati dai loro peccati (4,23-24). Pare dunque che 4,12-25 sia stato costruito senza trascurare 3,1-12, con lo scopo di cercare il parallelismo tra Giovanni e Gesù.

22. Seguendo la logica narrativa di Mt, i destinatari del sermone sulla montagna si limiterebbero ai quattro discepoli chiamati accanto al mare di Galilea e alle folle, convenute da tutto Israele, che seguono Gesù.

23. Il messaggio del regno che Gesù annunzia non si allontana da quello di Giovanni. Nella prospettiva di Mt la componente apocalittica della predicazione di Giovanni si diletta a profitto di un annuncio nuovo che rifonda i rapporti tra Dio e l'umanità e che si esprime nelle beatitudini e nel sermone sulla montagna. Rimando alle bellissime pagine scritte da Mons.V. Fusco sulla spiritualità matteaana nel libro *La casa sulla roccia. Temi spirituali di Matteo*, Bose: Qiqajon 1994.

Le riflessioni precedenti ci portano a concludere che nella curata struttura di Mt alcuni brani hanno una funzione doppia, riguardo a quello che precede e riguardo all'unità letteraria posteriore. Queste «pericopi di transizione»²⁴ appartengono allo stesso tempo a due sezioni e sono utilizzate come aggancio e legame tra le diverse parti del Vangelo. Ne abbiamo un buon esempio in 4,12-25. Il parallelismo verbale e sintattico tra 2,22-23 e 4,12-16 ci indurrebbe a fissare nel v. 16 la fine dei prolegomeni dell'attività di Gesù. Con alcuni autori (Gnilka, Luz e Kingsbury), si potrebbe pensare che l'espressione ἀπο τότε indica l'inizio della predicazione di Gesù in Galilea (3,17), in modo simile a 16,21, dove c'è un altro apo tote per mostrare che Gesù incomincia la salita a Gerusalemme.²⁵ Tuttavia non è così facile frammentare una unità come 4,12-25 che si presenta articolata intorno alla citazione di adempimento del profeta Isaia (vv. 15-16) e che manifesta una coerenza argomentativa notevole, ribadita dalle affinità con 3,1-12. Non sembra possibile frantumare in due un brano organizzato intorno al termine «Galilea», che vi appare armonicamente cinque volte, all'inizio di ogni paragrafo (vv. 12.15.18.23) e alla fine della pericope (v. 25). In conseguenza, bisogna considerare 4,12-25 una unità letteraria che funziona, all'interno di Mt 1-4, come parallelo *allargato* di 2,22-23 e, nei confronti della seconda parte di Mt (cc. 5-10), come introduzione che situa il ministero galileo di Gesù.²⁶ Infatti, il versetto introduttivo al sermone sulla montagna (5,1) è preparato da 4,12-25: le «folle» e i «discepoli» sono qui presentati come seguaci di Gesù, quelle convenute in Galilea da tutto Israele e questi come persone libere dai legami familiari e di lavoro. Ma, d'altra parte, constatiamo il parallelismo tra 2,22-23 e 4,12-25. In Nazaret si menziona il Messia rinchiuso e silenzioso, che tace per lungo tempo. In Cafarnao risplende colui che è luce di Israele e delle genti, forte in parole e opere salutarì, che annuncia il vangelo del regno. Il silenzio di Nazaret è sostituito dalla parola di Cafarnao. Pure dal punto di vista letterario, il testo fa capire il passaggio dalla discrezione all'annuncio. In 2,23 la citazione profetica è corta, quasi tautologica: il Messia va a Nazaret perché doveva compiersi la parola secondo la quale «sarà chiamato Nazareno». In 4,15-16 la citazione di Isaia, con le sue immagini belle e potenti, si diffonde per tutto il brano. Sia la struttura, che l'espressione e i contenuti, convergono in una grande sceneggiatura, degna della predicazione che Gesù sta per iniziare. Egli

24. La formulazione è di U. Luz (*Matthäus*, 178). Questo autore la riferisce soltanto a 4,23-25 e non, come noi proponiamo, a 4,12-25.

25. Vedete su questo punto l'articolo di F. NEIRYNCK, «Apò tóte èrxato and the Structure of Matthew», *ETL* 64 (1988) 21-59.

26. Questo ministero galileo di Gesù si sviluppa in due parti del Vangelo: 5-10 e 11-18. In questo senso, non è sbagliato considerare 4,12-25 una introduzione all'intero ministero di Gesù in Galilea.

salirà sulla montagna come Mosè, ma le sue parole possederanno l'autorità di Dio stesso, che parlò dal Sinai.²⁷

Questo è lo schema completo di Mt 1-4:

Gesù, bambino	Gesù, adulto
+ L'origine (γένεσις) di Gesù, Messia ed Emmanuele (1,1-25) – genealogia del Messia (1-17) – generazione dell'Emmanuele (18-25)	+ La presentazione (παράγινομαι) di Gesù, Signore e Figlio di Dio (3,1-17) – preparazione del cammino del Signore (1-12) – identificazione di Gesù come Figlio di Dio dal Padre e dallo Spirito Santo (13-17)
+ Adorazione e persecuzione del Messia e Figlio di Dio (2,1-21) – adorazione dei magi (1-12) – persecuzione di Erode (13-21)	+ Tentazioni e «adorazione» del Figlio di Dio (4,1-11) – tentazioni del diavolo (1-10) – servizio degli angeli (11)
+ Ritiro del Messia in Nazaret di Galilea (2,22-23)	+ Ritiro in Cafarnaò: Gesù, luce di Israele, inizia la sua attività in Galilea (4,12-25)

3. CONCLUSIONI

La costruzione di Mt 1-4 si presenta carica dei procedimenti letterari cari al giudaismo ellenistico. La συνκρίσις, cioè, il confronto, la contrapposizione, il paragone tra personaggi, situazioni e elementi narrativi viene utilizzata come strumento interpretativo efficace.²⁸ La prima parte di Mt si divide in due sezioni, organizzate intorno a Gesù fanciullo (cc. 1-2) e Gesù adulto (cc. 3-4), caratterizzato, rispettivamente, dal silenzio e dalla parola. Gesù parlerà per la prima volta rivolgendosi al Battista (3,15) con autorità e decisione, consapevole della sua missione iscritta nel disegno divino. Nel battesimo conviene adempiere ogni giustizia, cioè, realizzare la volontà del Padre, che parla —anche lui— nel Giordano mentre lo Spirito si manifesta scendendo dai cieli

27. Una posizione diversa è proposta da D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, Edinburgh: T&T Clark 1993.

28. D. R. Bauer contrappone, ad esempio, i due re (Erode e Gesù) e due risposte (quella di Erode e quella dei magi) nella sua analisi di Mt 2,1-23. Cf. «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis», CBQ 57 (1995) 306-323.

sulla terra. Nel secondo episodio della sezione, quello delle tentazioni, Gesù risponde al diavolo-Satana per tre volte (4,4.7.10), riprendendo le parole autorevoli della Scrittura e forzando il tentatore ad andarsene. Gesù parla con le stesse parole di Dio. Il terzo episodio, la predicazione di Gesù in Cafarnao e in tutta la Galilea, riferisce l'annuncio della vicinanza del regno e l'esortazione alla conversione che ne è la conseguenza. Gesù diventa il messaggero del vangelo, predicato e messo in atto nelle guarigioni e negli esorcismi. I discepoli saranno i primi ad accettare la grande luce che si alza sulla terra buia. L'appello di Gesù ai quattro pescatori è fatto dalla sua condizione di Messia e Figlio di Dio, manifestata in precedenza. Possiamo dunque intitolare Mt 1-4 «I prolegomeni del ministero di Gesù, Messia e Figlio di Dio».

La denominazione «prolegomeni» non deve essere capita in modo peggiorativo. Non si tratta di una parte provvisoria in cui si preparerebbe la vera sostanza dei contenuti posteriori. Mt propone una introduzione nel senso giusto del termine: collocare il lettore *dentro* il testo, nell'incrocio di conflitti e difficoltà, di rivelazioni e rapporti che saranno sviluppati in seguito. Quindi, Mt 1-4 non è un riassunto del Vangelo ma un approccio ai suoi elementi fondamentali, spesso soltanto indicati. La definizione cristologica diventa l'elemento essenziale di Mt 1-4. Il lettore deve capire chi è Gesù attraverso le informazioni dirette e indirette ricavate dal testo. In diversi livelli e da fonti variate si profila una immagine di Gesù che serve a mostrare l'autorità del suo insegnamento e l'ubbidienza che meritano le sue parole. D'accordo con la lingua ebraica, l'angelo collega il nome di Gesù con la salvezza di Dio e con il perdono dei peccati (1,21): a Gesù viene attribuito quello che appartiene soltanto a Dio. L'identificazione continua con Messia (Cristo) o discendente di Davide (1,1.16.17; 2,4.6), re (2,3) e «nazareno» (2,23) (= «germoglio di Iesse», cf. Is 11,1). Infine, Gesù viene definito come proveniente dallo Spirito Santo (1,18.20), Emmanuele (1,23) (= «Dio con noi»), Figlio di Dio (2,15; 3,17; 4,3.6) e Signore (3,3). Gesù, col suo ministero di predicazione e guarigioni, è luce per Israele e per i pagani (4,15-16). Questa identificazione di Gesù viene data soprattutto dall'alto, cioè dalle mediazioni divine (la voce celeste del Giordano, lo Spirito in forma di colomba, la Scrittura, l'angelo del Signore apparso in sogno, la stella che guida i magi). La Scrittura è la mediazione più frequente. Attraverso la parola profetica, Gesù viene identificato come Messia (1,16.17, nell'attestazione indiretta rappresentata dalla genealogia; 2,4.6.23), Emmanuele (1,23), Figlio di Dio (2,15) e Signore (3,3), e anche come luce (4,15-16). La stella lo identifica come re (2,3). Le testimonianze più importanti sono comunque quelle che provengono da identificazioni dirette: l'angelo del Signore, che si riferisce a Gesù come salvatore dei peccati (1,21), e la voce con lo Spirito nel Giordano (3,17) e il

diavolo nel deserto (4,3.6), che lo chiamano Figlio di Dio. In questo modo il mondo di sopra e il mondo di sotto proclamano la figliolanza divina di Gesù. Questa realtà emerge soprattutto in due occasioni in cui si trova l'espressione «il mio Figlio»: a proposito dell'esilio in Egitto (2,15) e nel battesimo di Gesù nel Giordano (3,17).

Accanto ai riferimenti cristologici e in stretta connessione con loro si disegna l'itinerario vitale di Gesù: il *quis* (le affermazioni cristologiche) e l'*unde* (il periplo vitale di Gesù) si intrecciano l'uno con l'altro. Questo periplo passa per la Giudea e l'Egitto, luoghi associati con la persecuzione e l'esilio del fanciullo, e per il deserto di Giudea, luogo delle tentazioni insieme a Gerusalemme e al monte altissimo, e culmina in Galilea (2,22-23 e 4,12-25), luogo di scampo davanti al pericolo e ambito di predicazione del regno. L'itinerario vitale di Gesù progredisce attraverso le citazioni della Scrittura e in questo modo si esplicita la guida divina degli eventi. La guida provvidente di Dio fa sì che lo scoglio rappresentato da Erode sia superato. Erode è descritto con tratti diabolici, come l'inganno e la rabbia assassina, ma fallisce completamente grazie all'intervento divino ma anche per la sua stolidità.²⁹ Anche a Satana non sarà permesso di vincere nel suo progetto di scuotere la condizione divina di Gesù, Figlio dell'Altissimo. Il parallelismo tra Erode e Satana accentua il carattere drammatico e ironico dei brani rispettivi, cioè la persecuzione e l'esilio del fanciullo (2,1-21) e le tentazioni di Gesù (4,1-11). Tuttavia, dopo il pericolo e la prova vengono il ritiro silenzioso di Nazaret e la predicazione a Cafarnao, accompagnata dal successo.

La controversia ideologica della comunità matteana col giudaismo fariseo contribuisce a spiegare le difficoltà con cui viene presentato l'itinerario vitale del Messia e Figlio di Dio, anziché la necessità di legittimazioni di Gesù, sia da parte celeste (la voce del Giordano, la Scrittura, l'angelo del Signore), sia da parte infernale (il diavolo). Mt insiste sull'origine davidica di Gesù, adducendo come verifiche la *demonstratio* della genealogia, culminata in Gesù Messia, e il ruolo di Giuseppe, discendente di Davide e padre di Gesù secondo la Legge (1,20). Mt sottolinea ancora la nascita di Gesù in Betlemme, la città di Davide (2,6), non senza prendere partito nel dibattito che i farisei hanno avviato sulla provenienza galilea di Gesù (cf. Gv 7,42.52). Il ricorso a un oracolo profetico anonimo («ciò che era stato detto dai profeti», al plurale, è una formulazione unica in tutto il Vangelo) che contiene una citazione non-letterale della Scrittura («sarà chiamato Nazareno») (2,23) serve per mostrare

29. Erode diventa, nelle mani di Mt, un personaggio che fallisce banalmente, malgrado la sua proverbiale furbizia. Cf. D. J. WEAVER, «Power and Powerlessness: Matthew's Use of Irony in the Portrayal of Political Leaders» in E. H. LOVERING (ed.), *SBLSP 1992*, Atlanta 1992, 454-466.

il nesso tra il «germoglio» messianico di Is 11,1 e il termine «nazareno».³⁰ Difatti, la difesa della messianità di Gesù appare spesso in contesti polemici (9,27-28; 12,23; 21,9.15).³¹ D'altra parte, Mt insiste sull'origine divina di Gesù, sulla sua condizione di Figlio di Dio. Già in 1,18, immediatamente dopo la genealogia, viene proposta al lettore una affermazione che rimanda a questa origine: «(Maria) si trovò incinta per opera dello Spirito Santo». L'angelo ripete la informazione e la rivolge a Giuseppe, ignaro di quello che è avvenuto. Sarà lo stesso Spirito a ratificarla apertamente, scendendo su Gesù dopo il suo battesimo, accompagnando la dichiarazione della voce celeste (3,16-17). Giuseppe non è il padre, in senso proprio, di Gesù. La generazione del Messia avviene per iniziativa divina. Più avanti, durante il suo ministero, Gesù scaccerà i demoni per virtù dello Spirito di Dio, non in nome di Beelzebul (12,27-28), come pretendono i farisei. Lo scontro fra Mt e il fariseismo giunge al punto decisivo in 27,25, durante il processo di Pilato contro Gesù. Lì, il popolo si fa colpevole della morte di Gesù, trascinato dai suoi capi e dalla sua incapacità di accogliere il Messia di Israele (27,25). La scena è altamente drammatica, se il lettore tiene conto del tono positivo con cui il Vangelo ha cominciato.

Nei primi quattro capi di Mt il rapporto Gesù-popolo si risolve in un affetto vicendevole. Gesù deve salvare il popolo dai suoi peccati (1,21) e guarire le sue malattie e dolori (4,23), facendo risplendere la luce su di lui (4,16). Il pastore di Israele pasce il suo popolo (2,6) e ne sente compassione perché sono come pecore senza pastore (9,36). È vero che Gerusalemme si turba dinanzi alla domanda dei magi sul luogo della nascita del re dei giudei e, come i capi del popolo ed Erode, non si reca a Betlemme per adorare il suo Messia (2,3). Invece, il popolo accorrerà al Battista che battezza nel Giordano (3,5) e seguirà Gesù in Galilea (4,25). Tuttavia, dopo che nel c. 13 si adempie la profezia di Isaia sull'accecamento di Israele e sulla sua mancata comprensione, i cammini di Israele e del suo Messia si divideranno sino al farsi carico della crocifissione di Gesù da parte del popolo. Il conflitto tra la chiesa matteana e la sinagoga farisea si risolverà nella squalifica (15,12-14) e nella frattura non più componibile (23,13). All'estremo opposto si situano le figure di Giuseppe, il giusto, e del Battista, il profeta, accanto ai magi venuti dall'oriente e ai discepoli, chiamati da Gesù, che ubbidiscono alla volontà divina e riconoscono il Figlio di Dio, pieno dello Spirito Santo.

30. La radice trilittera ebraica *ren* è la stessa per i termini «germoglio» e «nazareno». Cf. *Bill*. I, 92-96.

31. Cf. G. N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh: T&T Clark, 1992, 185.

Bibliografia complementare

- BEATON, Richard, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 123), Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- BRANDEN, Robert Ch., *Satanic Conflict And the Plot of Matthew* (Studies in Biblical Literature 89), New York: Peter Lang 2006.
- CAPSHAW, Jeffrey L., *A Textlinguistic Analysis of Selected Old Testament Texts in Matthew 1-4* (Studies in Biblical Literature 62), New York: Lang 2004.
- FRANCE, R. T., «The Structure of Matthew», in *Id.*, *The Gospel of Matthew* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Eerdmans 2007, 2-5.
- KENNEDY, Joel, *The recapitulation of Israel: Use of Israel's History in Matthew 1:1-4:11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II. Reihe 257), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- PIZZUTO, Vincent A., «The Structural Elegance of Matthew 1-2: A Chiastic Proposal», *Catholic Biblical Quarterly* 74/4 (2012) 712-737.
- WEREN, Wim J. C., «The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal», *Biblica* 87 (2006) 171-200.