

L'AUTORITÀ DI PERDONARE I PECCATI NEL VANGELO DI MATTEO

COSIMO PAGLIARA, O.CARM.

L'importanza che Matteo conferisce a Gesù è legata, anche, a uno di quei tratti che lo pone in una posizione singolare rispetto a tutti gli altri personaggi del racconto: «egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1,21) dichiara l'angelo a Giuseppe.¹

Perché Dio si è fatto uomo? In questo interrogativo si riassume una *quaestio disputata* classica in cristologia. La prima risposta teologica tradizionale è chiamata tesi “redentiva” o “soteriologica”, e vede nell'incarnazione di Cristo in primo luogo un rimedio al peccato dell'uomo.²

Più degli altri evangelisti, Matteo dà un fondamento scritturistico a tale interpretazione. Infatti, soltanto Matteo apre il suo Vangelo con la presentazione del compito di Gesù di salvare il popolo dai peccati (1,21) e dà, infine, al sacrificio di Gesù la motivazione della “remissione dei peccati” (26,28). Inoltre, solo in Matteo si trova la parabola del servo spietato (18,23-35) e una particolare sottolineatura della reciprocità del perdono umano e divino a commento del Padre nostro (6,14-15).

Infine, in Matteo si rileva un gran numero di occorrenze di termini relativi al perdono dei peccati.³

È quindi per la sua eccezionale rilevanza che il nostro studio affronterà la tematica teologica del perdono dei peccati nel Vangelo di Matteo. Saranno sottoposte a indagine le seguenti unità letterarie che trattano il perdono concesso da Dio attraverso il Figlio: la nascita di Gesù (1,18-25); la predicazione di Giovanni Battista (3,1-12); la guarigione di un paralitico (9,1-8); la chiamata di Matteo (9,9-13); il

¹ J.D. KINGSBURY, *Matteo. Un racconto*, Queriniana, Brescia 1998, 21-22

² È la tesi sostenuta da s. Tommaso d'Aquino, cf. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003⁶, 439: «La seconda, chiamata “perfettiva» o “cristologica”, sottolineando il primato cosmico di Cristo, considera l'incarnazione come il compimento della creazione».

³ Cf. R. BULTMANN, «aphiēmi», GLNT, I, 1360.

peccato contro lo Spirito Santo (12,31-32); l'istituzione dell'Eucaristia (26, 26-29).⁴

Si può notare che si tralasceranno i brani che trattano più specificamente del rapporto tra perdono umano e perdono divino (5,23-24.29-30.45-48; 6,12.14-15; 7,1-5.12; 18,15-17.21-35) e della trasmissione del potere del perdono divino alla chiesa (16,18-19; 18,18-19; 28,18-20). Si tratta di una scelta intenzionale, poiché questi brani saranno oggetto di un studio da presentare prossimamente.

La nostra analisi si baserà essenzialmente sulla metodologia sincronica, nella quale non sono fondamentali la storia e le diverse tappe della redazione del testo ma la sua forma definitiva.⁵ Si esamineranno le unità letterarie matteane che trattano del perdono di Dio all'interno del loro contesto, per poterne individuare caratteristiche e peculiarità, anche sulla base del confronto sinottico.⁶ In conclusione, si verificherà la possibilità di ricavare una sintesi organica dei diversi aspetti che la tematica del perdono di Dio assume in Matteo.

⁴ Recentemente è stato pubblicato un interessante studio esegetico-teologico sul perdono di Dio attraverso Gesù: T. COSTIN, *Il Perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Tesi Gregoriana. Serie Teologica 133, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006. Altresì, giova al lettore, ricordare che ci sono diversi studi che trattano il tema del perdono dei peccati all'interno del Nuovo Testamento: C.F.D. MOULE, *Forgiveness and Reconciliation. And Other New Testament Themes*, London 1998; W. WINK, *When the Powers Faal. Reconciliation in the Healing of Nations*, Minneapolis MN 1998; A. SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraternal im Neuen Testament. "Die brüderliche Zurechtweisung" in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, FzB 84, Würzburg 1997; H. FRANKEMÖLLE, ed., *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*; P. KIM, *Heilsgegenwart bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-theologische Untersuchung zu Sündenvergebung und Geistgabe in den Qumrantexten sowie bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus*, Göttingen 1996; H. THYEN H., *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, FRLANT 96, Göttingen 1970; V. TAYLOR, *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology*, London 1946; M. PESCE - A. DESTRO, «La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù», *ASEs* 16 (1999) 45-76; J.-M. SEVRIN, «La Réconciliation dans le Nouveau Testament», *Irénikon* 59 (1996) 46-59; P. TREVIJANO, «Pecado, conversión y perdón en el Nuevo Testamento», *ScrVict* 41 (1994) 127-170.

⁵ Cf. J.-N. ALETTI - al., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006, 37.71.

⁶ In uno studio monografico è stato dimostrato che il perdono dei peccati ha rappresentato il nucleo dell'intera attività del Gesù storico: C.-H. SUNG, *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum*, WUNT II/57, Tübingen 1993, 283. Interessante notare che la terza parte di questo studio è dedicato a sviluppare il «perdono dei peccati da parte di Gesù secondo i vangeli sinottici». Inoltre, l'autore tiene a sottolineare che il tema del perdono dei peccati non è sufficientemente approfondito da parte degli esegeti.

1. GESÙ SALVERÀ IL SUO POPOLO DAI SUOI PECCATI (MT 1,18-25)

Il racconto matteoano dell'annuncio a Giuseppe e della nascita di Gesù (Mt 1,18-25) è di immediato interesse per la nostra tesi, in quanto rivela in anticipo l'identità del Messia e il compito che dovrà adempiere. Infatti, il nome che viene imposto a Gesù significa "Jahvé è salvezza", e questa salvezza viene interpretata da Matteo come liberazione del popolo dai peccati (v. 21).⁷ Inoltre, la citazione della profezia di Is 7,14 definisce ulteriormente il ritratto di Gesù, informandoci che egli è l'Emmanuele, ossia "Dio con noi" (v. 23).

1.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope è la prima sezione del Vangelo di Matteo, dedicata al racconto dell'origine e dell'infanzia di Gesù (Mt 1,1-2,23).⁸ Mt 1,18-25 è preceduta dalla genealogia di Gesù (1,1-17) ed è seguita dalla "visita dei Magi" (2,1-12) e dalla "fuga in Egitto" (2,13-23).

Il racconto è introdotto da una frase generica che costituisce una sorta di titolo (v. 18a). I vv. 18b-19 riferiscono le circostanze relative alla gravidanza di Maria e la reazione iniziale di Giuseppe. Interviene allora un angelo del Signore che spiega l'accaduto a Giuseppe e pronuncia una profezia sul futuro di Gesù (vv. 20-21). Segue una citazione di compimento (vv. 22-23). Infine, Giuseppe esegue obbediente il comando dell'angelo (vv. 24-25).⁹

1.2. Analisi della pericope

a) Introduzione (Mt 1,18a)

Mt 1,18-25 continua il tema della genealogia precedente (1,1-17) anche da un punto di vista grammaticale. Infatti, la *genesis*, "nascita", menzionata al versetto di apertura 18a richiama il primo versetto

⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I. Commento ai capp. 1,1-13,58*, Brescia 1990, 47.

⁸ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001, 253. Sull'organizzazione interna di Mt 1-2, cf. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica, storicità e teologia*, Cinisello Balsamo³1989, 337; R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi²2002, 50-56.

⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 41.

della genealogia (1,1), contenente il medesimo termine,¹⁰ come pure l'insolito e sorprendente v. 16 (sorprendente perché in esso Matteo si discosta dalla formula ricorrente della genealogia, cioè *egennēsen* "egli generò", per focalizzare l'attenzione su Maria con il passivo *ex ēs egennēthē* "dalla quale fu generato").¹¹ Pertanto, si può affermare che Mt 1,8-25 di Gesù da Maria, promessa sposa di Giuseppe, senza che quest'ultimo vi prenda parte.¹²

Se Mt 1,1-17 risponde alla domanda "chi è Gesù?", affermando attraverso l'elencazione dei suoi antenati che egli è il figlio di Davide, figlio di Abramo, Mt 1,18-25 risponde invece alla domanda sulle modalità dell'identità di Gesù: egli è figlio di Davide non attraverso una generazione fisica, ma per l'accettazione da parte di un membro della dinastia davidica, Giuseppe, di un bambino concepito per opera dello Spirito Santo.¹³

b) Le circostanze relative alla gravidanza di Maria e reazione di Giuseppe (Mt 1,18b-19)

Maria concepisce un figlio durante il periodo di fidanzamento con Giuseppe, ma Matteo sgombra immediatamente il campo da possibili equivoci anticipando la rivelazione dell'angelo del v. 20 e spiegando subito al lettore che la gravidanza di Maria non è frutto di una relazione illecita, ma è "da Spirito Santo". Infatti, Matteo desidera che il lettore sia più informato dei personaggi del racconto, in modo che non nutra neppure per un istante il sospetto che invece penetra inevitabilmente nella mente di Giuseppe.¹⁴

D'altra parte, l'interpretazione della reazione di Giuseppe è controversa. Gli studiosi infatti non concordano sul modo in cui l'opzione di Giuseppe per il divorzio in segreto debba essere collegata al suo

¹⁰ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 152.

¹¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 35; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 66.

¹² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 42; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 166; J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans Matthieu*, Roma 1999, 24: «Le titre de 1,18 annonce que l'épisode qui suit précisera quelle fut son origine».

¹³ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 55.

¹⁴ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 154; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 45: «Questo intervento nel testo sarebbe ben comprensibile, nel caso che esso intenda opporsi a un già esistente e diffuso malinteso giudaico: la generazione illegittima di Gesù». Dal punto di vista dell'analisi narrativa, si tratta di un caso esemplare di *focalizzazione zero*, cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma 2001, 79-80.

essere un uomo “giusto”.¹⁵ Il suo desiderio di non esporre Maria al pubblico ludibrio è un esempio della sua giustizia, oppure è un segno di compassione che viene a moderarla?¹⁶

c) *Intervento dell'angelo (Mt 1,20-21)*

Un angelo del Signore¹⁷ si rivolge in sogno a Giuseppe chiamandolo “figlio di Davide”, appellativo che ricorda la promessa messianica di Mt 1,1. Si tratta dell'unica applicazione nel NT di questo titolo a qualcuno che non sia Gesù ed è diretta a sottolineare che l'inserimento di Gesù nella stirpe di Davide si deve a Giuseppe, ma non tramite una paternità naturale, bensì grazie a una paternità legale.¹⁸

Le parole dell'angelo rivelano a Giuseppe ciò che Matteo si era già preoccupato di comunicare al lettore al v. 18b, cioè che la gravidanza di Maria è opera dello Spirito Santo. Giuseppe apprende quindi l'inaudito: l'origine del bambino è opera della stessa forza creatrice di Dio.¹⁹ Si tratta di un'affermazione di grande rilevanza teologica: l'origine divina con riferimento allo Spirito Santo indica che questo bambino è Figlio di Dio, e che Dio si appresta ad agire attraverso di lui.²⁰

L'angelo ordina a Giuseppe di imporre al bambino divino il nome Gesù. In tal modo, egli lo prenderà come figlio adottivo, ristabilendo la discendenza davidica, spezzata dalla rottura genealogica di Mt 1,16.²¹

¹⁵ Il termine *dikaïos*, “giusto”, indica colui che è osservante della Legge: cf. G. SCHRENK, “*dikaïos*”, *GLNT*, II, 1211-1236. Sulle implicazioni narratologiche del conferimento dell'epiteto “giusto” a Giuseppe, cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 75-77: «Dominando il racconto, questa qualifica colora fin dalle prime battute il personaggio collocandolo dalla parte di Dio».

¹⁶ Per un approfondimento delle varie posizioni degli studiosi, cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 156-159, 834-837; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 45; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 356-358.

¹⁷ Di solito nell'AT l'“angelo del Signore” non era un essere personale, bensì un modo di descrivere la presenza visibile di Dio in mezzo agli uomini (cf. Gn 16,7.13; 22,11.14; Es 3,2.4; Gdc 6,12.14; Os 12,5[4]; Is 63,9). Soltanto nel pensiero giudaico postesilico gli angeli divennero esseri intermedi tra Dio e l'uomo con una propria personalità e un nome proprio. Cf. G. VON RAD, “*angelos*”, *GLNT*, I, 202-213; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 160.

¹⁸ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 173-174.

¹⁹ Cf. E. SCHWEIZER, “*pneuma*”, *GLNT*, X, 928-1108.

²⁰ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 177-179.

²¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 359.

L'etimologia del nome Gesù esprime la sua missione.²² Infatti, l'ebraico Jeshua (abbreviazione di Jehoshua) significa "Jahvé è salvezza".²³ Questa qualifica appartiene all'essenza stessa di Gesù e pone il piano salvifico divino quale chiave ermeneutica dell'attività di Gesù e della sua stessa persona.

Al v. 21b l'angelo spiega il significato del nome di Gesù rivelandone il compito futuro con una citazione libera del Sal 130,8 («Egli redimerà Israele dai suoi peccati»).²⁴ L'ebraico *pdh*, "egli redimerà", è sostituito da Matteo con *sōsei*, "egli salverà", ma il soggetto non è più Dio, bensì Gesù, il suo Messia.

"Il suo popolo" sostituisce "Israele" del Sal 130,8. Ma il popolo (*laos*) che sarà liberato è Israele, o Matteo allude qui al nuovo popolo di Dio? Sceglie la prima ipotesi chi fa notare che in Matteo *laos* rimanda sempre (eccettuato il v. 4,16) al popolo di Israele, e del resto la genealogia e l'annuncio a Giuseppe hanno la funzione di mostrare come Gesù sia il Messia davidico promesso ai figli di Israele.²⁵ Altri studiosi ritengono che *laos* indichi la Chiesa di cui la comunità mattea è una parte. Infatti, limitare a Israele il beneficio della salvezza apportata da Gesù significherebbe misconoscere la portata universalistica del Vangelo di Matteo.²⁶

D'altra parte, un passaggio troppo brusco da Israele alla Chiesa contraddice la dinamica mattea del compimento. Sembra allora preferibile adottare una posizione intermedia: il popolo del v. 1,21b è Israele in senso proprio e storico, la Chiesa nella rilettura della comunità di Matteo.

Ciò che meraviglia in Mt 1,21b è il contenuto della salvezza: dai peccati. La liberazione messianica non ha quindi un carattere politico, ma piuttosto una connotazione morale e religiosa.²⁷

²² Nella cultura contemporanea il nome proprio era considerato indicativo del carattere e del destino dell'individuo: cf. H. BIETENHARD, "onoma", *GLNT*, VIII, 713-715.

²³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 163.

²⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47, n. 23.

²⁵ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*, Minneapolis 1989, 121.

²⁶ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 163.

²⁷ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids ²1994, 24.

d) *Citazione di compimento (Mt 1,22-23)*²⁸

Posta a mo' di inciso tra la rivelazione dell'angelo e l'esecuzione dei suoi ordini da parte di Giuseppe, una citazione dell'AT viene a interrompere il racconto.²⁹ La citazione consiste in una forma attualizzata di Is 7,14.³⁰

La formula introduttiva (v. 22) presenta i seguenti elementi tipici: l'idea di compimento e il riferimento a un passo scritturistico, in particolare a un profeta.³¹ Essa ha la funzione di sottolineare che la venuta di Gesù è parte del piano salvifico di Dio.³²

La costruzione al passivo "ciò che era stato detto" sottolinea che la parola è di Dio, di cui il profeta è soltanto uno strumento, un canale di comunicazione. Infatti, il nome del profeta, Isaia, non viene neppure menzionato.

Il risultato è che nella citazione il "figlio che chiameranno Emmanuele" (v. 23) viene associato al Signore.³³ Matteo si ripete in 2,15: «perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio*». In entrambi i casi il riferimento è fatto a Gesù in quanto "figlio".

²⁸ Per questi due versetti, ci distacciamo dalla traduzione ufficiale della CEI per seguire quella più letterale di A. POPPI, *Sinossi quadriforme dei quattro vangeli. Greco-italiano*, vol. I – Testo, Padova 1999?, 5.

²⁹ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 182-183: «Perché Matteo inserisce questa citazione nel bel mezzo del racconto in un modo così goffo? [...] La spiegazione più convincente è che Matteo voleva che l'episodio finisse con le parole con le quali finisce attualmente: "Egli (Giuseppe) lo chiamò Gesù". Ciò sarebbe in armonia con il fenomeno da noi messo in luce, del rilievo dato al "Chi" e al "Come" della filiazione davidica».

³⁰ Il primo livello di significato dell'oracolo di Is 7,14 deriva dal suo contesto storico. La nascita del bambino "Emmanuele" doveva servire da segno per il re Acaz durante la guerra siro-efraimita del 734 a.C. e il nascituro non era inteso come il Messia, ma come un sovrano davidico destinato a liberare Giuda dai suoi nemici. Sul percorso che ha portato all'interpretazione cristiana di Is 7,14 come profezia della nascita verginale del Messia Gesù, cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 49-50; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 359-360; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 183-190.

³¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 48. Sull'uso delle citazioni bibliche come adempimento della Scrittura: U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo*, Studi biblici 134 Paideia, Brescia 2002, 54-58.

³² Secondo l'analisi narrativa, la citazione per la sua invocazione del passato costituisce un'analessi, inserita nel racconto con l'espedito di una glossa esplicativa. Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 108: «Matteo che così fa appello alla memoria scritturistica dei suoi lettori, glossa il racconto degli avvenimenti per instillare la sua interpretazione della comparsa di Gesù: per comprenderla in modo adeguato è necessario collocarla nella linea dei profeti. In altri termini, Matteo innesta la trama "vita di Gesù" su una trama unificante che la sovrasta e le dà un senso: la trama della storia di Dio con Israele».

³³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 49.

Il “figlio” è quindi il Figlio del Signore.³⁴ L’origine divina di Gesù era già stata suggerita dall’uso passivo di *gennan* ai vv. 1,16,20. Inoltre, Matteo afferma chiaramente la figliolanza divina di Gesù nel momento in cui scrive per due volte che egli è concepito “da Spirito Santo (vv. 1,18,20). Per Matteo, Gesù non è solo il figlio di Davide, ma molto di più: egli è il Figlio di Dio e la sua figliolanza divina ha inizio sin dal concepimento.³⁵

Citando Isaia, Matteo segue il testo dei LXX con una variazione significativa. Infatti, preferisce il plurale “chiameranno” al “chiamerà” singolare dei LXX.³⁶ Chi è il soggetto di questo verbo?

Probabilmente, Matteo intende riferirsi al popolo menzionato al v. 21, ossia la Chiesa, come abbiamo visto poco sopra: saranno salvati dai loro peccati tutti coloro che riconosceranno Gesù come “Emmanuele”.³⁷

Matteo non è interessato a “Emmanuele” come nome concreto del bambino, ma al suo significato.³⁸ Infatti, il nome viene tradotto per il lettore che non sa l’ebraico³⁹ e, soprattutto, la traduzione esplicita lo indirizza nel dare espressione alla visione precedentemente esposta: la presenza di Jhwh in mezzo al suo popolo si applica all’idea di Emmanuele (Redentore).⁴⁰

L’espressione “Dio con noi” deriva da Is 8,8, ma la promessa che Dio è col proprio popolo è un motivo frequente nell’AT (cf. Dt 20,1: «[...] è con te il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d’Egitto»).⁴¹ Essa percorre l’intero Vangelo (cf. Mt 17,17; 18,20;

³⁴ Cf. U. LUZ, *Matthew 1-7*, 121.

³⁵ La cristologia della preesistenza non compare ancora nel Vangelo di Matteo: cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 177-178.

³⁶ Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Dandenhoed – Ruprecht, Göttingen 1967, 16; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 192-193: «Forse la spiegazione più comunemente accettata è che Matteo abbia di proposito cambiato la lezione dei LXX per adattarla al suo proprio racconto».

³⁷ Cf. G. ROSSÉ, *Lecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Roma 1987, 27; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 193; R.H. GUNDRY, *Matthew*, 25.

³⁸ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194; P. BONNARD, *L’évangile selon saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament, Series I, Labor et fides, Genève, 1982, 22.

³⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50. La traduzione di un termine riflette di solito la distanza culturale che separa il narratore o i suoi personaggi dal lettore al quale si rivolge: cf. D. MARGUERAT –Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 109.

⁴⁰ W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 54.

⁴¹ Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Dandenhoed – Ruprecht, Göttingen 1967; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50.

26,29.38.40), ma soprattutto consente a Matteo di costruire un'inclusione tra l'inizio del Vangelo e la sua fine, nella promessa espressa dal Risorto nell'incarico missionario di 28,20: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».⁴² Si coglie qui una prospettiva teologica fondamentale del primo Vangelo, ossia la dimensione ecclesiale: Gesù realizza la presenza di Dio nella sua Chiesa.⁴³ La dimensione puramente storica del racconto della nascita è immediatamente superata: Gesù non è una figura del passato, ma il Cristo innalzato che è per sempre *con* la sua comunità.⁴⁴

e) *Obbedienza di Giuseppe (Mt 1,24-25)*

Come i patriarchi, Giuseppe si conforma obbediente al comando di Dio. Pur prendendo con sé Maria, egli non ha con lei rapporti sessuali. «Il dato cronologico (fino alla nascita) non implica una delimitazione di questo stato di cose, ma semplicemente garantisce che Maria ha partorito da Vergine».⁴⁵

Accettando il bambino come suo e imponendogli il nome, Giuseppe gli assicura di fronte alla legge la discendenza davidica.⁴⁶

1.3. Il perdono di Dio in Mt 1,18-25

Gesù viene identificato da Matteo come colui attraverso il quale Dio perdona i peccati.⁴⁷ Egli è il Messia, e in quanto “figlio di Davide” e “figlio di Abramo” (Mt 1,1) rappresenta la realizzazione della speranza di Israele in un futuro Messia regale e il culmine del retaggio di fede di Israele.

Gesù è il figlio di Davide (1,1.20) perché introdotto da Giuseppe nella sua discendenza, e in quanto tale è re e pastore del popolo di Israele (cf. Mt 2,6). Il suo stesso nome indica che egli salverà il suo popolo, ma si badi bene, non dall'oppressione militare, bensì dalla

⁴² Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194-195; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo*, 27, 29.

⁴³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo*, 28: «Non c'è quindi, per Matteo, rottura teologica tra Israele e il nuovo popolo dell'alleanza, ma continuità nella linea della promessa compimento».

⁴⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; U. LUZ, *Matthew 1-7*, 122.

⁴⁵ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 51.

⁴⁶ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 165; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 51.

⁴⁷ F.W. BEARE, *Il vangelo secondo Matteo*, Dehoniane, Bologna 1990, 80: asserisce che nel corpo del vangelo il narratore non è molto interessante a porre l'accento sulla funzione salvifica dal peccato. Il nostro studio mostrerà il contrario.

schiavitù del peccato.⁴⁸ Infatti, il compito principale di un pastore, accanto a quello di guidare il suo gregge, è quello di preservarlo dai pericoli che ne possono causare la distruzione. Matteo descriverà nel racconto della passione come ciò di fatto avvenga: Gesù in quanto “re dei Giudei” (27,11.29.37), o “re di Israele” (29,42), e quale “pastore” (26,31) si sacrifica e muore per il suo popolo.

Gesù è stato concepito per opera dello Spirito Santo (Mt 1,18.20), ovvero dalla forza creatrice e rinnovatrice di Dio. Da qui la sua singolarità: in lui opera Dio stesso.

È Dio a scegliere il nome di Gesù e a indicarne in tal modo la missione. L’agente della salvezza del popolo non è più direttamente Dio, bensì Gesù, il suo Messia.

Gesù sarà riconosciuto come “Emmanuele”, ossia presenza di Dio con noi. Una delle funzioni della citazione isaiana, modificata con il plurale “chiameranno”, è quella di sottolineare il ruolo attivo assunto da coloro che sono salvati dai loro peccati: essi riconoscono in Gesù la manifestazione dell’essere e dell’agire divini e grazie a questo riconoscimento ricevono il perdono di Dio. La modifica di Is 7,14 trasforma la citazione in una predizione della confessione della Chiesa: essi (coloro che sono il soggetto di “chiameranno”) sono la Chiesa, il popolo che Gesù salva, e sono salvati perché lo riconoscono come “Emmanuele”. Infatti, il perdono è destinato in primo luogo a Israele, ma nella visione ecclesiologica matteaiana il popolo di Dio oltrepassa i confini di Israele per includere tutte le nazioni.⁴⁹

Nonostante non perdoni direttamente, il perdono dei peccati è in realtà opera di Dio. In Mt 1,18-25 la presenza di Dio è evidente. Già il concepimento di Gesù rende manifesto l’intervento di Dio, attraverso il suo Spirito, per compiere il suo piano salvifico. L’angelo poi rivela la specifica volontà divina nell’imposizione del nome e nell’interpretazione del compito di Gesù. Infine, la citazione di compimento di Is 7,14 indica esplicitamente che in Gesù si compie la presenza attiva ed eterna di “Dio con noi”.

⁴⁸ Cfr. J. SCHMID, *L’evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1965, 63; P. Bonnard, *L’évangile selon saint Matthieu*, Commentaires du Nouveau testament – Deuxième series I, Labor et Fides, Genève 1982: l’idea che il messia davidico non salverà il suo popolo dagli oppressori stranieri ma dai suoi peccati appare già nel basso giudaismo, cfr. Sal 17, dove viene sottolineato che salverà il suo popolo preparandolo al giudizio, purificandolo, e liberandolo dalle influenze straniere. Nel nostro contesto matteaiano non si dice come, né quando, Gesù opererà questa salvezza.

⁴⁹ F.W. BEARE, *Il vangelo secondo Matteo*, Dehoniane, Roma 1990, 80.

2. GIOVANNI BATTEZZA CON ACQUA PER LA CONVERSIONE, MA IL MESSIA BATTEZZERÀ IN SPIRITO SANTO E FUOCO (MT 3,1-12)

Mentre in Marco e in Luca il Battista predica un battesimo di conversione “per il perdono dei peccati” (Mc 1,4; Lc 3,3), in Matteo Giovanni motiva il suo appello alla conversione con l'imminenza del regno dei cieli (3,2). Infatti, secondo Matteo, solo Gesù ha il potere di rimettere i peccati (1,21; 26,28).⁵⁰

Tuttavia, il battesimo in acqua amministrato da Giovanni per la conversione (3,11) viene associato da Matteo alla confessione pubblica dei peccati (3,6).

Il ministero del Battista ha la sua ragion d'essere nella preparazione del popolo all'accoglienza del Messia, cioè di colui che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (3,11).

2.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto generale di Mt 3,1-12 è quello della “sezione inaugurale” del Vangelo di Matteo (3,1-4,17), successiva al racconto dell'infanzia (1,1-2,23).

Questa seconda sezione presenta una serie di elementi che la inquadrano e delimitano in un'ampia inclusione tra i vv. 3,1-3 e 4,12-17.

In primo luogo, una notazione cronologica: Giovanni entra in scena “in quei giorni” (3,1), mentre Gesù inizia a muoversi autonomamente “da allora” (4,17), ovvero dopo l'arresto del Battista.

In secondo luogo, un'indicazione geografica: Giovanni opera nel deserto della Giudea (3,1), mentre Gesù dal deserto passa in Galilea, presso il mare (4,12-13). Entrambe le circostanze sono lette come compimento di due profezie di Isaia, Mt 3,3 di Is 40,3, Mt 4,14-16 di Is 8,23-9,1.

Infine, Giovanni e Gesù proclamano lo stesso messaggio: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino» (3,2; 4,17).

All'interno della “sezione inaugurale”, la pericope della predicazione di Giovanni Battista (3,1-12), seguita dal brano del battesimo di Gesù (3,13-17) e dalle tentazioni nel deserto (4,1-11), costituisce il pannello centrale di un trittico che prelude e inaugura l'attività evangelizzatrice di Gesù (4,12-17).

⁵⁰ W. TRILLING, *Il vero Israele*, 43.

Il racconto presenta la seguente articolazione: a) sommario riassuntivo dell'annuncio di Giovanni, accompagnato dal riferimento scritturistico (1-3); b) descrizione di Giovanni e del suo battesimo (4-6); c) discorso profetico di invettiva e di giudizio (7-12).⁵¹

2.2. Analisi dei vv. 3,2. 5-6. 11

a) *L'appello alla conversione (Mt 3,2)*

Soltanto in Matteo la predicazione di Giovanni coincide con quella di Gesù (4,17). Essa consiste in un imperativo, "convertitevi", e in una chiara motivazione, "perché il regno dei cieli è vicino".

L'esigenza della conversione appare decisiva, anche se non ancora precisata nel suo contenuto. L'uso dell'imperativo presente *metanoείτε* indica che non deve trattarsi di un atto unico o episodico, ma di un comportamento costante e duraturo.⁵²

Mentre Mc 1,4 e Lc 3,3 collegano la conversione al perdono dei peccati, Matteo ne motiva la necessità in base alla vicinanza del regno dei cieli. Infatti, secondo il suo punto di vista, non è il battesimo di conversione di Giovanni a procurare il perdono dei peccati, ma il sangue dell'alleanza di Gesù (26,28; cf. 1,21).⁵³

Del resto, l'indicazione della vicinanza del regno come fondamento e fine della conversione, piuttosto che il perdono dei peccati, non fa che confermare la centralità del tema del "regno dei cieli" nella teologia mattea. Il giudaismo usava la parafrasi "regno dei cieli" per intendere il "regno di Dio", di cui un pio ebreo non osava pronunciare il nome. Matteo non ha questo timore (cf. 6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43): «con "regno dei cieli" potrebbe quindi indicare in primo luogo l'universalità e il potere globale con cui Dio si rivelerà».⁵⁴

⁵¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 108.

⁵² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 111; K. STOCK, «La "metánoia" in Marco», *Parola Spirito e Vita* 22 (1990) 101-125.

⁵³ Cf. W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, 36: «Therefore the power to mediate the forgiveness of sin is denied John's baptism. Only the blood of Christ brings about forgiveness». Secondo E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988, 116, «Il superamento completo di Giovanni Battista – e quindi anche del giudaismo che in qualche modo riassume – avviene in Matteo grazie alla vita sacramentale della chiesa».

⁵⁴ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 112.

b) La confessione dei peccati (Mt 3,5-6)

Il battesimo di Giovanni è associato da Matteo alla confessione dei peccati (3,6). Si tratta di una confessione pubblica, attraverso la quale i pentiti prima del battesimo fanno un concreto atto di contrizione e manifestano visibilmente l'avvenuta conversione.⁵⁵

Si è già sottolineato poco sopra che, a differenza di Marco (1,4) e Luca (3,3), Matteo non parla di perdono a proposito del battesimo di Giovanni, riservandolo per Gesù (1,21; 26,28).

Secondo Matteo, infatti, Giovanni ha solo il compito di portare il popolo alla penitenza per renderlo preparato all'incontro con il Messia, "il più forte" che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (3,11). Tuttavia, anche in Matteo è presente, seppur implicitamente, l'idea di perdono in relazione al battesimo di Giovanni.⁵⁶ Infatti, l'indicazione della confessione dei peccati in relazione al battesimo sembra in qualche modo rimandare alla prospettiva del loro perdono.

Del resto, nell'AT la convinzione che la confessione dei peccati sia il presupposto per il perdono di Dio corrisponde alla certezza che Dio risponde alla confessione dei peccati con la loro remissione (cf. Sal 32,5; Prv 28,13).

c) Il battesimo in acqua per la conversione in vista del battesimo in Spirito Santo e fuoco (Mt 3,11)

I vv. 11-12 costituiscono la "predicazione messianica" di Giovanni. Essa si articola secondo due confronti: il primo è tra i due battesimi, e trova le sue ragioni nell'altro confronto, quello tra il Battista e "colui che viene".⁵⁷

Infatti, la subordinazione del battesimo d'acqua di Giovanni per la conversione al battesimo in Spirito Santo e fuoco che amministrerà Gesù è direttamente collegata da Matteo al rapporto gerarchico che regola il rapporto tra Giovanni e il Messia.⁵⁸

⁵⁵ Cf. O. HOFIUS, «*exomologēō*», *DENT*, I, 1259.

⁵⁶ La confessione dei peccati durante il battesimo era strettamente legata sia al pentimento sia alla disponibilità di Dio a perdonare i peccati: Cf. U. LUZ, *Matthew 1-7*, 169; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, Sacra pagina 1, Elledici, Torino 2005, 47.

⁵⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 118.

⁵⁸ È stato notato che l'espressione «per la conversione» è un'aggiunta «ambigua» a «io vi battezzo con acqua» del v.11, nel senso che così formulata fa pensare alla penitenza come un risultato del battesimo e non come un sua premessa. Ma può essere intesa come un'apposizione di commento per affermare che il battesimo è in relazione con la penitenza: cfr. W. TRILLING, *Il vero Israele*, 45.

Infatti, “colui che viene” dopo Giovanni è “più forte” di Giovanni, e in misura assai vistosa se quest’ultimo non è degno neppure di portargli i sandali come uno schiavo (3,11).⁵⁹

Giovanni annuncia che il Messia battezerà in Spirito Santo e fuoco, ma nonostante la distinzione tra i due termini si tratta in realtà di un unico battesimo,⁶⁰ con una doppia natura di giudizio e benedizione.

Il suo effetto dipende dalla condizione di chi lo riceverà: i penitenti sperimenteranno un giudizio purgativo, ma in definitiva misericordioso, mentre coloro che non si pentiranno saranno sottoposti al giudizio d’ira e saranno annichiliti.⁶¹

2.3. Il perdono di Dio in Mt 3,1-12

Nella pericope del ministero di Giovanni Battista viene descritta l’attività preparatoria del precursore, totalmente orientata verso la venuta del Messia.

Come precursore, Giovanni invita il popolo alla *metanoia*, o “conversione” (3,2), anticipando la predicazione di Gesù in Mt 4,17. Nel contempo, egli amministra un battesimo d’acqua con confessione dei peccati (3,6), che ha la funzione di preparare il popolo all’accoglienza del Messia (“colui che viene”), il quale è assai più forte e potente del precursore e amministrerà un battesimo in Spirito Santo e fuoco (3,11).

La *metanoia* predicata da Giovanni come propedeutica alla venuta del Messia si manifesta di fatto nel battesimo d’acqua associato alla confessione dei peccati e nell’apertura alla venuta del Messia.

Infatti, il processo della *metanoia* non è solo interiore, ma necessita anche di una dimensione manifesta, visibile ed udibile. Il battesimo diviene allora segno esterno della conversione e la confessione pubblica dei peccati esprime la reale volontà di esserne liberati.

Inoltre, la *metanoia* non deve risolversi in un atto unico e transitorio, ma deve seriamente costituire un comportamento costante e duraturo.

⁵⁹ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 47; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 119: «Il più potente è chi viene dopo di lui. Per questa designazione sono possibili due interpretazioni. O Gesù è semplicemente colui che iniziò la propria attività in un tempo successivo al Battista, e allora per quest’ultimo vale il ruolo di precursore. [...] Oppure con *opis?* si indica la sequela. In tal caso la frase ha conservato il ricordo che Gesù un tempo fece parte della cerchia dei discepoli del Battista».

⁶⁰ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 49.

⁶¹ Cf. J.D.G. DUNN, «Spirit-and-Fire Baptism», *Novum Testamentum* 24 (1972) 86.

Il battesimo di Giovanni è considerato come preparatorio al battesimo di purificazione ultima, in Spirito Santo e fuoco, che sarà amministrato dal Messia. Il Messia separerà col suo ventilabro la pula (il peccato) dal frumento (il frutto della conversione), laddove “la sua aia” sta per Israele (3,12).

Il battesimo del Messia sarà in Spirito Santo e fuoco, ma si tratterà in realtà di un unico battesimo che ogni uomo sperimenterà allo stesso tempo sia come giudizio che come benedizione. Il fuoco si riferisce al giudizio purificatore che annienterà il peccato come pula, eliminando le empietà e tutto ciò che non dà buon frutto. Chi avrà accolto l'appello alla conversione producendo buon frutto, invece, riceverà la benedizione della purificazione, integrata dal dono dello Spirito.

3. IL FIGLIO DELL'UOMO HA IL POTERE DI PERDONARE I PECCATI SULLA TERRA (MT 9,1-8)

Il racconto della guarigione del paralitico in Mt 9,1-8 evidenzia in modo diretto e immediato il perdono dei peccati sperimentato dalla comunità: Gesù, il figlio dell'uomo al quale è data l'autorità di perdonare i peccati (9,6), non solo concede esplicitamente il perdono dei peccati ma lo continua ad esercitare nella comunità.⁶²

3.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

La pericope Mt 9,1-8 è collocata nella seconda parte del Vangelo di Matteo, il cosiddetto “ministero in Galilea” (4,17–16,20), nella sezione che racconta l'attività di Gesù in parole ed opere (5,1–9,35). All'interno di questa sezione, Mt 8,1-8 è posta al centro dei capp. 8–9, dedicati alla “proclamazione mediante le opere”.

Dopo il versetto di transizione 9,1, il racconto è strutturato in maniera concentrica, secondo lo schema A B C B'A', con un commento conclusivo (D):

A: un paralitico viene portato da Gesù in barella (2a);

B: Gesù concede il perdono al paralitico (2b);

⁶² U. LUZ, *La storia di Gesù*, 88.

- C: discussione tra Gesù e gli scribi (3-6a);
 B: Gesù concede la guarigione al paralitico (6b);
 A: il paralitico guarito torna a casa con le proprie forze (7);
 D: commento conclusivo.

È evidente che il centro d'interesse della pericope è costituito dai vv. 3-6a, ovvero dalla discussione di Gesù con gli scribi sull'autorità di perdonare i peccati.⁶³

3.2. Analisi della pericope

a) *La fede* (9,2)

Un paralitico viene portato da Gesù in barella. Gesù "vede" in questa azione un atto di fede delle persone che gli si sono rivolte e risponde con il perdono dei peccati (9,2) e, infine, con la guarigione dell'infermità (9,6).⁶⁴

In Matteo la fede è spesso indicata come condizione preliminare di una guarigione miracolosa.⁶⁵ È per la fede del centurione di Cafar-nao che il suo servo viene sanato in 8,13; analogamente è per la fede della donna cananea che sua figlia viene guarita in 15,28. La fede fa guarire anche l'emorroissa in 9,22 e i due ciechi in 9,28-29.

La fede è richiesta da Gesù a coloro che gli chiedono una guarigione, ed infatti a Nazaret "non fece molti miracoli a causa della loro incredulità" (13,58). Ai discepoli che non sono stati in grado di guarire un epilettico, Gesù rimprovera la loro "poca fede" come causa del loro fallimento (17,19-20).

Ma Gesù non è venuto a guarire solo le malattie del corpo. Egli si paragona a un medico (9,12), ma i malati per cui è venuto sono in primo luogo i peccatori (9,13). E anche nel caso delle guarigioni spirituali, la salvezza è subordinata alla fede.⁶⁶

b) *Il legame tra il perdono dei peccati e la guarigione*

La remissione dei peccati del paralitico (9,2b) introduce la questione del nesso tra infermità fisica, colpa e peccato.

⁶³ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20. A Commentary*, Minneapolis 2001, 26.

⁶⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 478.

⁶⁵ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 940-958.

⁶⁶ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 942-943.

Il pensiero giudaico contemporaneo vedeva nella malattia la pena per i peccati commessi dall'individuo, per una sorta di compensazione.⁶⁷ In realtà, nella concezione biblica (Gn 3) ogni sofferenza e malattia, così come la stessa morte, rimanda alla comparsa del peccato nel mondo. Solo in questo senso, si può dire che la malattia è causata dal peccato, non certo nel senso di un'immediata correlazione fra peccato individuale e malattia.

Mt 9,1-8 non intende sostenere che la malattia del paralitico sia causata dal suo peccato. Il nocciolo del racconto è che Gesù è venuto ad annullare quel problema fondamentale dell'umanità che è il peccato. Allora si comprende che la guarigione delle malattie è soltanto una parte di uno scenario più grande, nel quale è il peccato stesso, e non solo i suoi sintomi, che viene sconfitto dal sacrificio di Gesù.⁶⁸

c) Polemica con gli scribi sull'autorità di perdonare (9,3-6a)

La reazione degli scribi di fronte al perdono dei peccati di Gesù è l'accusa di bestemmia (9,3). "Bestemmia" nel giudaismo è la rivelazione del vero nome di Dio e, per estensione, ogni pretesa di attribuirsi prerogative divine,⁶⁹ come appunto in questo episodio. Concedendo il perdono a un peccatore, secondo gli scribi Gesù si è messo al posto di Dio.⁷⁰ È evidente il contrasto tra la fede di coloro che si rivolgono a Gesù e la mancanza di fede di quelli che lo accusano tra sé di bestemmia. Gesù conosce i cuori degli uomini e discerne quindi in maniera soprannaturale i pensieri degli scribi (9,4a). Dunque si rivolge loro con una controaccusa, qualificando i loro pensieri come "malvagi" (9,4b),

⁶⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 109: «Dichiarando i peccati del paralitico perdonati probabilmente si rifaceva ai presupposti culturali riguardo ai rapporti tra malattia e peccato (Gv 9,2)».

⁶⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479..

⁶⁹ Cf. O. HOFIUS, «*blasphēmia*», *DENT*, I, 583. Riguardo al significato tecnico della bestemmia nell'AT è stato segnalato che riguardava in primo luogo «l'uso improprio del nome divino di Jhwh (Lv 24,15-16; Nm 15,30)», così in D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 109. Circa la prerogativa del perdonare i peccati, J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479, sottolinea che «nemmeno all'atteso Messia veniva attribuita una cosa simile».

⁷⁰ Secondo D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 170, «il lettore attento non mancherà di constatare che la controversia scoppia sulla base di un equivoco. Dicendo: "Coraggio, figliolo, i tuoi peccati ti sono rimessi" (v. 2), Gesù non fa che proclamare il perdono di Dio – non prende il suo posto come pretendono gli scribi (v. 3). Tale equivoco orienta immediatamente il lettore, che si schiera dalla parte di Gesù e contro gli scribi». Concorda J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479: «La salvezza consiste qui nella remissione dei peccati, che Gesù pronuncia per conto di Dio (*passivum divinum*)».

in quanto increduli del potere di Gesù che pure adempie promesse profetiche che essi dovrebbero conoscere meglio di altri.⁷¹

Gesù rivolge poi agli scribi una domanda retorica: «Che cosa dunque è più facile, dire: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati e cammina» (9,5)?

La domanda rimanda al Sal 103,1-3, secondo il quale la guarigione conferma il perdono concesso da Dio. In realtà, quindi, entrambe le proposizioni di 9,5 si riferiscono ad azioni impossibili agli uomini, in quanto prerogative di Dio.

A questo punto, Gesù per provare di essere investito dell'autorità di perdonare i peccati compie il miracolo della guarigione del paralitico. A tale scopo, egli si serve di un' "exousia" di origine divina che possiede sulla terra in quanto "Figlio dell'uomo".

Nel contesto del Vangelo di Matteo, il "Figlio dell'uomo" è, in primo luogo, Gesù considerato nel suo cammino di obbedienza al Padre fino al sacrificio della morte in croce (17,22; 20,18.28; 26,2.24.45). Ma in Matteo il "Figlio dell'uomo" è pure il Cristo risorto e innalzato, giudice escatologico dell'umanità (10,32-33; 16,27; 24,30-31; 25,31). Ed è in virtù di questo futuro potere di giudice ultimo e sovrano, che Gesù rivendica il diritto di perdonare i peccati anche "sulla terra", cioè durante il suo ministero terreno.⁷² Egli opera una sorta di giudizio anticipato, non per punire il peccato, ma per perdonare e assolvere. Il tempo della definitiva resa dei conti non si è ancora compiuto, ed è invece giunto un tempo di misericordia e di grazia.⁷³

Il messaggio del narratore è trasparente: nel perdono di Gesù si manifesta qui e ora il perdono di Dio, perché nella persona e nell'opera del "Figlio dell'uomo" è presente "sulla terra" Dio stesso che concede il perdono. Pertanto, la parola perdonante di Gesù (9,2b) non va considerata solamente come un annuncio sia pur autorevole del perdono di Dio, ma realmente come sentenza operativa di perdono.

d) Il miracolo e la sua funzione (9,6b-7)

La guarigione fisica del paralitico costituisce una prova dell'autorità di Gesù di concedere il perdono dei peccati. Gesù dà un ordine diretto al paralitico: «Essendoti alzato, prendi il tuo letto e va' nella tua casa» (6b), e questi esegue fedelmente il comando. La risposta del

⁷¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 480.

⁷² Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003⁶, 183.

⁷³ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 947.

malato ripete le parole di Gesù: «e alzatosi andò nella sua casa» (7), e costituisce forse un modello d'obbedienza per la sequela.⁷⁴

I racconti mattei dei miracoli di Gesù non hanno un intento apologetico o polemico, ma vogliono far comprendere l'*exousia* di Gesù. I miracoli sono dei segni che svelano il mistero della sua identità. Ai discepoli del Battista che gli domandano se sia lui il Messia, Gesù risponde di riferire a Giovanni “ciò che voi udite e vedete” (11,3-5), indicando i tratti distintivi del Messia secondo le profezie di Isaia. Gesù si presenta come il Figlio dell'uomo accreditato da Dio che rimette i peccati sulla terra (9,6). Il suo compito è l'annullamento del peccato attraverso la croce (1,21; 20,28; 26,28).

La guarigione del paralitico non è che un segno. Essa dimostra che Gesù ha un potere ancora superiore, quello di rimettere i peccati sulla terra. E la sua autorità di rimettere i peccati ora, “sulla terra”, è solo una parte di “tutto il potere” che è dato al Risorto “in cielo e in terra” (28,18).⁷⁵

In definitiva, Gesù adopera la sua potenza taumaturgica per provare che possiede il potere di perdonare i peccati.

e) *La reazione della folla (9,8)*

Mentre nei paralleli di Mc 2,12b e Lc 5,26 la reazione dei testimoni è di stupore e meraviglia, in Matteo le folle reagiscono al miracolo con un sentimento di paura religiosa che si traduce in glorificazione di Dio (9,8).

Matteo dà una motivazione alla lode di Dio da parte delle folle che pone un problema d'interpretazione. Nel v. 9,8b (“glorificarono Dio che aveva dato tale potere agli uomini”) il plurale “uomini” a chi fa riferimento?

L'interpretazione maggioritaria riferisce la forma plurale “uomini” alla comunità postpasquale. Secondo Matteo, quindi, l'*exousia* di Gesù di perdonare i peccati sarebbe passata alla Chiesa (18,18).⁷⁶

Un'altra interpretazione vedrebbe nell'espressione “agli uomini” un *dativus commodi*. In tal caso, la folla glorificherebbe Dio perché ha dato a Gesù un tale potere *a favore* degli uomini. Questa tesi ha il vantaggio di confermare la visione universalistica di Matteo, anticipando 28,18-20.

⁷⁴ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 165.

⁷⁵ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28-29.

⁷⁶ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 480-481; U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28; *La storia di Gesù*, 88 ; J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 950.

3.3. Il perdono di Dio in Mt 9,1-8

Gesù concede il perdono dei peccati a un paralitico, esercitando un potere che è prerogativa di Dio. In realtà, Dio ha conferito a Gesù, il Figlio dell'uomo (9,6) l'*exousia* di parlare in suo nome. Nonostante Dio non perdoni personalmente, il perdono rimane un suo attributo e il *passivum divinum* di 9,2b conferma tale privilegio.

La condizione richiesta da Gesù per la concessione del perdono è la fede. Il rivolgersi a Gesù è già espressione di fede, significa che si ha fiducia in lui e nella potenza taumaturgica.

L'atteggiamento di Gesù di fronte al paralitico è la compassione. Infatti, la missione di Gesù è improntata alla misericordia e non tiene conto del merito, cosicché nessuno ne è escluso.

Gesù parla di sé come il "Figlio dell'uomo". E il Figlio dell'uomo ha l'autorità di perdonare perché è lo stesso Figlio dell'uomo che dona la propria vita in riscatto di molti (20,28) morendo sulla croce.

Inoltre, il "Figlio dell'uomo" sarà pure il giudice escatologico dell'umanità. Ed è in virtù di questo ruolo futuro che Gesù esercita il potere di perdonare i peccati anche "sulla terra", cioè durante il suo ministero terreno. Egli non è venuto per punire i peccatori, ma per perdonare e assolvere. La resa dei conti finale è così preceduta da un tempo di misericordia e di grazia, in cui grazie all'opera del "Figlio dell'uomo" è presente "sulla terra" Dio stesso che concede il perdono.

Gesù ha come missione primaria l'annullamento del peccato. La guarigione delle malattie è soltanto una parte di uno scenario più grande, nel quale è il peccato stesso, e non solo i suoi sintomi (le malattie), che viene sconfitto dal sacrificio di Gesù morto in croce. La sua *exousia* di perdonare i peccati "sulla terra" si rivela così solo una parte di "tutto il potere" che sarà dato al Cristo risorto "in cielo e in terra" (28,18).

4. GESÙ È VENUTO A CHIAMARE I PECCATORI (MT 9,9-13)

In chiaro collegamento tematico con la pericope precedente, dopo la discussione sul potere di Gesù di perdonare i peccati (9,1-8), l'evangelista descrive l'atteggiamento di Gesù nei confronti dei pubblicani e degli altri peccatori (9,9-13). Gesù, ovvero il Figlio dell'uomo che ha il potere in terra di perdonare i peccati (9,6), qui dichiara apertamente che non è venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori (9,13). Uno di essi, Matteo, è chiamato persino a diventare suo discepolo (9,9).

4.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

La pericope Mt 9,9-13 continua la pericope 9,1-8, analizzata nel capitolo precedente, e ne condivide il contesto.

La sua struttura è così articolata: a) chiamata di Matteo (9,9); b) banchetto di Gesù con pubblicani e peccatori (9,10); c) critica dei farisei al comportamento di Gesù (9,11); d) risposta di Gesù (9,12-13).

4.2. Analisi della pericope

Il racconto della chiamata di Matteo ha la medesima struttura delle chiamate dei primi discepoli in 4,18-22.⁷⁷ Anche qui Gesù passando vede un uomo intento al proprio lavoro e lo chiama alla sequela. E anche in questo caso la chiamata trova immediata esecuzione, perché la parola di Gesù è potente ed efficace.

La particolarità di Mt 9,9 è che Matteo appartiene a una categoria disprezzata dai giudei, quella dei pubblicani, esattori delle imposte per conto dei romani. Essi erano considerati pubblici peccatori perché non si attenevano alle prescrizioni di purità,⁷⁸ ponendosi in tal modo al di fuori della legge e dell'alleanza con Dio.

Nonostante ciò, Gesù chiama Matteo e ne fa un suo discepolo. Questi diviene in tal modo il modello esemplare della chiamata dei peccatori al regno di Dio (cf. 21,31-32).⁷⁹

A differenza dei paralleli di Mc 2,15 e Lc 5,29, in Mt 9,10 la casa di Cafarnao che ospita il banchetto non sembra essere di proprietà del pubblicano Matteo. Con questa omissione, il primo Vangelo, secondo il quale Gesù ha proprio casa a Cafarnao (Mt 4,13; 9,28; 13,1.36; 17,25), sembra dunque attribuire a Gesù il ruolo dell'anfitrione, accentuando la sua propensione misericordiosa verso i peccatori.⁸⁰

Nella cultura contemporanea la condivisione della mensa era un importante simbolo di comunione. Per questo ai giudei non era permesso sedere a tavola con dei pagani. Il termine "peccatori" indica

⁷⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 484.

⁷⁸ Cf. *ibidem*.

⁷⁹ Secondo J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 489-490, «con l'introduzione di Matteo nella pericope viene assicurato a quest'ultimo un posto speciale nel vangelo. Se è nel vero l'ipotesi che Matteo rivestiva una certa importanza per le comunità del primo vangelo, ciò dimostrerebbe la natura e la forma di una venerazione personale nel cristianesimo dei primi tempi. Matteo viene celebrato come uno toccato dalla grazia».

⁸⁰ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 167.

coloro che agli occhi degli altri giudei hanno abbandonato la legge venendo meno all'alleanza di Dio con Israele.⁸¹

Data l'impurità dei pubblicani e dei peccatori, la critica dei farisei, zelanti difensori delle prescrizioni religiose, non desta sorpresa. Essi non si rivolgono a Gesù direttamente, bensì ai suoi discepoli, definendo Gesù "maestro".

«Qui si tocca probabilmente una questione ancora attuale per la comunità, cioè la comunione di mensa, ivi praticata, tra ex-giudei ed ex-pagani e criticata dalla sinagoga».⁸²

Gesù ha udito la critica dei farisei e risponde loro direttamente. Il suo discorso è articolato in tre parti: un detto sapienziale (9,12), una citazione biblica (9,13a) e un detto programmatico sulla sua venuta (9,13b).

Il proverbio del v. 12 è ben noto nel mondo greco.⁸³ Il suo significato è chiaro: i malati che hanno bisogno del medico Gesù sono i pubblicani e i peccatori.⁸⁴

Quindi Gesù sale in cattedra e con un'espressione scolastica rabbinica, "andate e imparate", invita i farisei a prendere in considerazione il detto di Os 6,6a LXX, in cui YHWH spiega ciò che è valido davanti a lui con queste parole: «Misericordia io voglio e non sacrificio».⁸⁵ Il comandamento culturale non può essere separato da quello dell'amore: senza misericordia verso il prossimo, qualsiasi sacrificio perde valore.⁸⁶ «Col ricorso al detto di Osea gli avversari vengono, per così dire, battuti con le loro proprie armi».⁸⁷

La citazione motiva il comportamento di Gesù nei confronti di pubblicani e peccatori alla luce dell'AT. Gesù esercita la sua autorità

⁸¹ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 100. Per D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 115-116, è difficile stabilire con esattezza chi fossero i «peccatori»: persone dal comportamento immorale (ladri, prostitute, violenti); individui che a causa della loro professione (esattori, lavoratori dei campi ecc.) non avevano un agire in conformità alla Torah.

⁸² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487.

⁸³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 114: sullo sfondo del proverbio potrebbe esserci, non solo un riferimento alla letteratura greca, ma anche ad alcuni testi dell'AT che presentano Dio come guaritore (Ger 8,22; Es 15,26). Tuttavia nel nostro contesto l'attenzione è rivolta a una categoria particolare di persone, i «malati», che sono i pubblicani e i peccatori (vedi Mt 9,13).

⁸⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973², 153; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487.

⁸⁵ Il termine sacrificio nel contesto di Mt 9,9-13 non indica il sacrificio cruento, bensì l'osservanza dell'ideale levitico di purità: cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 488.

⁸⁶ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 490-491.

⁸⁷ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 488.

attraverso la misericordia, adempiendo in tal modo la legge e i profeti (5,17-20)⁸⁸ e dando un esempio da seguire ai discepoli.

Inoltre, la citazione di Os 6,6 offre un'interpretazione del significato delle guarigioni operate da Gesù in Mt 8-9: infatti, in esse si manifesta proprio la misericordia di cui parla Osea. E da questo momento in avanti i malati si rivolgeranno a Gesù invocando la sua misericordia (9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31).

Nell'ultimo detto (9,13b) Gesù riassume lo scopo della sua venuta, affermando che l'interesse per i peccatori ne è parte fondamentale.⁸⁹ La comunione di mensa con i peccatori è espressione della sua volontà salvifica ed apertura di una nuova opportunità per i reietti.⁹⁰ E difatti sono proprio essi i più pronti a rispondere alla sua chiamata (cf. 21,31). Gesù parla spesso del regno di Dio utilizzando l'immagine di un grande banchetto (8,11; 22,1-14; 25,1-13; 26,29). I pranzi festivi a cui partecipa sono interpretati come esperienze prolettiche del regno (9,15). Pertanto, il banchetto con i pubblicani diviene immagine profetica del banchetto escatologico del tempo salvifico.

4.3. Il perdono di Dio in Mt 9,9-13

La chiamata di Matteo (9,9) è un segno concreto della benevolenza di Gesù nei confronti dei peccatori. Infatti, è Gesù che prende l'iniziativa di invitare il pubblicano alla sequela.

Matteo diviene allora il modello del peccatore chiamato, convertito e salvato.

La comunione di mensa di Gesù con i pubblicani e i peccatori rivela che Dio è disposto a concedere loro il perdono. Allo scopo di raggiungerli, Gesù non esita ad infrangere le convenzioni sociali e religiose. Egli è il medico misericordioso che offre ai peccatori la possibilità di ricevere il perdono e sperimentare la salvezza. Con la sua venuta (5,17), la legge e l'alleanza sono ormai legate alla sua persona (10,32-33) e si aprono quindi nuove opportunità per i peccatori emarginati. Attraverso il simbolo profetico della comunione conviviale, Gesù annuncia che la possibilità di ricevere il perdono di Dio è aperta a tutti, inclusi coloro che hanno trasgredito le regole dell'alleanza (15,24).

⁸⁸ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 34; R.H. GUNDRY, *Matthew*, 168.

⁸⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 489.

⁹⁰ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 101.

5. IL PECCATO CONTRO LO SPIRITO SANTO È IMPERDONABILE (MT 12,22-37)

La pericope 12,22-37 è molto importante ai fini della nostra indagine sul perdono dei peccati, in quanto nei vv. 31-32 Matteo parla di un tipo di peccato che non potrà essere perdonato, la bestemmia contro lo Spirito Santo.

5.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope è costituito dai capitoli 11 e 12 del Vangelo di Matteo, dedicati all'interrogativo sull'identità messianica di Gesù.⁹¹ Il capitolo 12, in particolare, è dominato dallo scontro tra Gesù e i farisei.

La pericope può essere così suddivisa: a) guarigione di un indemoniato, reazione della folla, accusa dei farisei (12,22-24); b) discorso di Gesù (12,25-37).

A sua volta, il discorso di Gesù è articolato nelle seguenti sezioni: 1) discussione con i farisei (12,25-30); 2) detto del peccato imperdonabile (12,31-32); 3) condanna dei farisei (12,33-37).⁹²

5.2. Analisi della pericope

La controversia con i farisei è scatenata dalla guarigione miracolosa di un uomo cieco e muto. Sebbene Matteo, d'accordo con le credenze dell'epoca, definisca il malato come "indemoniato", il miracolo non viene descritto nei termini di un esorcismo, ma di una vera e propria guarigione fisica.⁹³

Ora, la guarigione dei ciechi è il primo dei segni messianici citati dallo stesso Gesù in Mt 11,5. Ecco perché la folla è sbalordita e comincia a chiedersi se Gesù sia il figlio di Davide, ovvero il Messia promesso da Dio a Israele.

I farisei cercano allora di bloccare la voce che si fa strada tra la gente circa l'identità messianica di Gesù. Secondo Matteo, infatti, essi sono nemici mortali di Gesù (12,2.14).

Allo scopo di impedire la fede in Gesù (cf. 23,13-14), i farisei spargono la voce che egli operi in nome di Beelzebul, facendo perciò uso di magia nera derivante da poteri satanici.⁹⁴ A loro avviso, «l'esorcista

⁹¹ Cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 128.

⁹² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 662.

⁹³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 664.

⁹⁴ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 204; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 335.

si allea col principe dei demoni in una specie di stratagemma bellico».⁹⁵

All'accusa dei farisei, forse la più grave di tutto il Vangelo, Gesù risponde con una serie di argomentazioni che ne dimostrano le contraddizioni e quindi l'assurdità (12,25-27).

In primo luogo, Gesù fa rilevare che un regno o una famiglia possono reggersi solo se i loro membri sono uniti (12,25). Sarebbe quindi assurdo se Gesù scacciasse i demoni in nome del loro principe, Satana (12,26).⁹⁶

In secondo luogo (12,27), Gesù fa notare ai farisei che esistono anche degli esorcisti giudaici da loro riconosciuti:⁹⁷ forse che essi operano nel nome di Beelzebul? Ne consegue che, senza rinnegare i loro stessi "figli", ossia i loro discepoli, i farisei non possono accusare Gesù di operare in nome di Satana.

Emerge quindi chiara la verità: l'attività esorcistico-terapeutica di Gesù ha origine da Dio stesso e la sua vittoria sul male segna l'avvento, già attuale e riconoscibile, del regno di Dio (12,28).⁹⁸

La breve parabola della vittoria sul forte (12,29) riafferma nuovamente che in Gesù e nella sua attività messianica si attua la disfatta del regno di Satana.⁹⁹ L'immagine trova forse la sua prefigurazione in Is 49,24-26, dove "il forte" è Satana che tiene in schiavitù gli uomini finché Dio non li riscatta.¹⁰⁰

Infine, il detto del v. 30 invita a schierarsi con chiarezza in vista dello scontro finale tra Dio e Satana. Posizioni di compromesso non hanno più senso.¹⁰¹

Il detto del peccato imperdonabile si articola in due versetti paralleli (Mt 12,31-32). Nella prima parte dei due versetti (31a. 32a), Gesù afferma che il perdono di Dio non conosce limiti e che persino la bestemmia contro il Figlio dell'uomo sarà perdonata. Nella seconda parte (31b. 32b), Gesù pone un'eccezione alla regola testé enunciata: la bestemmia contro lo Spirito Santo non riceverà mai perdono.

⁹⁵ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 664.

⁹⁶ L'affermazione di Gesù presuppone che i demoni costituiscano un regno unito e compatto: cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 665.

⁹⁷ Secondo J. GNILKA, *ibidem*, «l'attività di esorcista, esercitata nel santo nome di Dio, era addirittura ritenuta espressione della superiorità della religione giudaica».

⁹⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 666: «Gesù si distingue dagli esorcisti farisei per la sua rivendicazione escatologica»; U. LUZ, *Matthew 8-20*, 204.

⁹⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 667; J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 150.

¹⁰⁰ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 666.

¹⁰¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 667.

Parlare contro Gesù è perdonabile, forse perché il suo messianismo non era pienamente conforme alle attese contemporanee (cf. 11,2-3). Al contrario, la potenza dello Spirito Santo operante in Gesù poteva difficilmente essere misconosciuta.¹⁰²

Il contrasto non è tra un essere inferiore, il Figlio dell'uomo, e uno superiore, lo Spirito Santo, ma tra la presente condizione terrena del Figlio dell'uomo,¹⁰³ che in quanto velata e nascosta è facilmente fraintesa, e l'opera soteriologica dello Spirito Santo in Gesù. Il rifiuto di quest'ultima comporta una deliberata resistenza al piano salvifico di Dio. «Il peccato imperdonabile contro lo Spirito è perciò il beffardo rifiuto della venuta del regno di Dio, che ora ha luogo nello Spirito [cf. 12,28], o la blasfema riconsolazione di colui che dischiude agli uomini la salvezza finale».¹⁰⁴

L'imperdonabilità del peccato contro lo Spirito Santo pone un serio problema teologico. Come è possibile che Gesù, infinitamente misericordioso (cf. 18,12-14), abbia stabilito un peccato per cui l'uomo non possa attendersi remissione?

In realtà, se Gesù ha decretato come imperdonabile tale peccato, è perché l'unica condizione perché il perdono divino possa essere concesso è il pentimento autentico del peccatore.

Al contrario, bestemmiare contro lo Spirito Santo vuol dire chiudersi interiormente all'azione santificatrice dello Spirito di Dio, diventando incapaci di pentimento.¹⁰⁵ L'uomo in questo modo si autoesclude liberamente dall'azione salvifica di Dio. «Sull'uomo non viene pronunciato un giudizio: è lui a pronunciarlo, in definitiva, su se stesso».¹⁰⁶

5.3. Il perdono di Dio in Mt 12,22-37

Secondo Matteo, il perdono di Dio è illimitato ed universale (12,31a). Persino la bestemmia contro il Figlio dell'uomo sarà perdonata (12,32a).

¹⁰² Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 237; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 166: la bestemmia contro lo Spirito Santo equivale all'attribuire il potere di Gesù al demonio. Tale peccato non sarà perdonato.

¹⁰³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 668; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 165: la ricorrenza del titolo «Figlio dell'uomo» è presente in tre contesti distinti: con un uso generico, nelle predizioni della passione, come «tipologia» del futuro. Nel contesto della nostra unità letteraria il senso, verosimilmente, può essere quello generico: si tratta della bestemmia contro Gesù in quanto rappresentante dell'umanità. Tale bestemmia contro il «Figlio dell'uomo», Gesù, può essere perdonata.

¹⁰⁴ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 668.

¹⁰⁵ Cf. O.E. EVANS, «The Unforgivable Sin», *ExpTim* 68 (1957) 243.

¹⁰⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 671.

L'unica eccezione è la bestemmia contro lo Spirito Santo (12,31b. 32b). Chi non riconosce e rifiuta l'opera salvifica dello Spirito di Dio che si attua attraverso Gesù, si autoesclude dal perdono di Dio.

L'incomprensione della persona di Gesù è ancora perdonabile, in quanto solo la gloria della risurrezione ne chiarirà la vera identità, ma è imperdonabile invece misconoscere e rifiutare la potenza salvatrice di Dio manifestatasi per mezzo dello Spirito Santo nella persona di Gesù e soprattutto nei suoi miracoli, chiari segni della disfatta di Satana e dell'inaugurazione del regno di Dio (12,28).

Attribuire a Satana – come fanno i farisei – la potenza esorcistica di Gesù che viene dallo Spirito non è una semplice bestemmia contro la persona del Figlio dell'uomo, ma una bestemmia contro lo stesso Spirito. In tal modo, viene disprezzata l'opera escatologica dello Spirito di Dio, che purifica dal peccato.

Proprio per la sua natura di deliberata resistenza alla propensione di Dio al perdono, tale bestemmia.

6. L'EUCARESTIA PER IL PERDONO DEI PECCATI (MT 26,26-29)

L'unità letteraria di Mt 26,26-29 è rilevante per la nostra riflessione esegetica perché nella versione matteana dell'istituzione dell'eucaristia Gesù afferma che il suo "corpo" e il suo "sangue" sono offerti "in remissione dei peccati". Tale aspetto rappresenta un apporto esclusivo di Matteo ai racconti dell'istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena. Infatti, l'espressione «per il perdono dei peccati» rappresenta il culmine di questo arco tematico che Matteo ha dedicato nel suo racconto al potere di Gesù di perdonare i peccati.

6.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope 26,26-29 è l'ultima sezione del Vangelo, dedicata al racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù (Mt 26,1–28,20).¹⁰⁷

La struttura della pericope presenta in primo luogo il parallelismo tra le parole e le azioni di Gesù relative al pane (26,26) e quelle relative al calice (26,27-28).¹⁰⁸ Segue l'annuncio del compimento escatologico (26,29).

¹⁰⁷ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 254.

¹⁰⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, Brescia 1991, 583.

6.2. Analisi della pericope

Il racconto dell'Ultima Cena non entra nei dettagli della cena pasquale giudaica, ma si concentra solo sull'istituzione dell'eucarestia da parte di Gesù.¹⁰⁹ Essa non solo anticipa la morte di Gesù, ma ne dà anche un'interpretazione. Gesù prende del pane e del vino e trasforma la comunione di questi elementi di base della sussistenza umana in una partecipazione sacramentale agli effetti della sua morte redentrice.

a) *Le parole e le azioni relative al pane (Mt 26,26)*

In primo luogo, Gesù prende del pane e lo offre ai suoi discepoli.

Secondo le prescrizioni rituali della cena pasquale giudaica, chi presiedeva il convito prendeva del pane azzimo e, dopo aver pronunciato una benedizione, lo spezzava e lo distribuiva ai commensali.¹¹⁰

L'assoluta novità sta nelle parole interpretative aggiunte da Gesù alle formule benedizionali pronunciate, rispettivamente, sul pane e sul calice.¹¹¹

Gesù dice che quel pane è il suo "corpo",¹¹² cioè Lui stesso, la sua persona offerta come la nuova vittima pasquale.¹¹³ Mentre va incontro alla morte, Gesù parla di se stesso in un contesto sacrificale e invita i suoi discepoli (con i due imperativi *labete*, "prendete", e *phagete*, "mangiate") a condividere il suo "corpo" per essere associati alla sua morte redentrice e agli effetti escatologici che ne scaturiscono. Come quelli che mangiavano la pasqua giudaica partecipavano alla liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, così quelli che prendono e mangiano questo pane partecipano dei benefici della morte espiatoria di Gesù.¹¹⁴

¹⁰⁹ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, III. XIX-XXVIII, Sheffield - Edimburgh 1997, 465: «26,26-29 is an aetiological cult narrative»; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 331.

¹¹⁰ Cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucarestia*, Ciniello Balsamo 2001, 157-158.

¹¹¹ Secondo. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 272-273: « [...] così egli contraddiceva ad ogni usanza. Infatti, le parole interpretative appartenevano alla commemorazione della Pasqua, non alle preghiere della tavola». *Contra*, cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 167, secondo il quale, Gesù «non rompe affatto con la tradizione dei padri, bensì si inserisce con rispetto e devozione nel solco della tradizione stessa».

¹¹² Sul significato di *sōma*, cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 169-175.

¹¹³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586; B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001², 224.

¹¹⁴ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, III, 470.

Le parole interpretative di Gesù sono dense di significato sacramentale, in quanto, affermando l'identità materiale tra il pane e il suo corpo, esse implicano la presenza reale e sostanziale di Gesù in quel pane.¹¹⁵

b) Le parole e le azioni relative al calice (Mt 26,27-28)

Il dono del "calice" si svolge con gesti paralleli a quelli relativi al pane.¹¹⁶ L'invito a bere è rivolto a tutti e si riferisce al calice comune che i commensali si passavano di mano in mano.¹¹⁷

L'interpretazione che Gesù dà del contenuto del calice che offre ai suoi discepoli è che si tratta del suo "sangue che sta per essere versato" (*haima ekchunnomenon*). "Versare" è il termine usato nell'AT per indicare lo spargimento del sangue delle vittime sacrificali (cf. Lv 4,7.18.25).¹¹⁸ Pertanto, lo spargimento del sangue di Gesù indica la sua morte in termini di sacrificio espiatorio.

Gesù definisce il suo sangue "dell'alleanza" (26,28). Questa espressione ha solo due precedenti veterotestamentari: Es 24,8 e Zc 9,11.

Secondo Es 24,8, al Sinai "Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole». Il rapporto tra le parole di Mosè e quelle di Gesù in Mt 26,28 è evidente,¹¹⁹ e conferma una delle chiavi interpretative del Vangelo di Matteo, ossia la relazione tipologica tra Mosè e Gesù.¹²⁰ «Il patto fondato sulla morte di Gesù diventa controfigura tipologica del patto antico, che esso supera».¹²¹

In Zc 9,11 il profeta si richiama al "sangue dell'alleanza" di Es 24,8 per invitare il popolo di Israele in esilio a non dubitare dell'intervento salvifico di YHWH.¹²² Nella profezia la liberazione degli esiliati dipende esclusivamente dall'iniziativa divina, gratuita e immeritata.

¹¹⁵ Cf. B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, 224.

¹¹⁶ Sulla sostanziale *equivalenza* e intercambiabilità delle espressioni *eulogēsas*, "benedicendo" (26,26), ed *eucharistēsas*, "rendendo grazie" (26,27), cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 158-164.

¹¹⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586.

¹¹⁸ Cf. *ibidem. Contra*, C. GIRAUDO, "In unum corpus", 15.

¹¹⁹ Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza nel Nuovo Testamento», *CivCatt* 143 (1992) 118.

¹²⁰ Cf. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *Matthew*, III, 473.

¹²¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586.

¹²² Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza», 120.

In realtà, l'atto sacrificale di Gesù non può essere definito un'alleanza: si tratta piuttosto di un'offerta unilaterale, in cui Dio soltanto assume l'obbligazione, mentre nulla viene richiesto al popolo. Se nell'alleanza del Sinai l'obbligo era bilaterale, nell'alleanza di Gesù è Dio stesso che si assume la responsabilità esclusiva della sua osservanza. Il sangue versato da Gesù per l'alleanza diviene il sigillo dell'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica, di Dio verso il suo popolo. Mentre l'antica alleanza era soggetta al fallimento perché dipendeva anche dall'uomo, la nuova non può venir meno, perché dipende soltanto da Dio, che è sempre fedele.

Secondo Mt 26,28, inoltre, il sangue dell'alleanza è versato "per molti", laddove "molti" sta per "tutti".¹²³ L'espressione si riferisce a Mt 20,28 ("il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti") e rivela che il riscatto dei "molti" è ottenuto grazie al sangue versato da Gesù. C'è un richiamo anche al quarto canto del Servo di YHWH, in cui si dice: «Egli infatti portava il peccato dei molti ed intercedeva per i peccatori» (Is 53,12).¹²⁴

Infine, Mt 26,28 specifica che il sangue di Gesù è versato "in remissione dei peccati" (cf. Mt 1,21). L'accento è posto sull'efficacia espiatoria del sangue versato da Gesù, secondo il principio della dottrina giudaica che collegava l'effusione del sangue alla remissione delle colpe, come è attestato in Eb 9,22: «senza spargimento di sangue non c'è perdono». Grazie ad esso, quindi, i peccati vengono perdonati e gli uomini riconciliati con Dio.¹²⁵ Il sangue versato da Gesù assume così un duplice significato: quello di pegno di autobbligazione di Dio, e quello di mezzo del perdono dei peccati.¹²⁶ Esso non solo stabilisce l'alleanza, ma rimuove pure l'ostacolo che in passato aveva impedito la relazione con Dio, ossia il peccato.¹²⁷ La morte di Gesù instaura un nuovo ordine escatologico, in cui la celebrazione eucaristica diviene il mezzo perenne del perdono dei peccati.¹²⁸ Il risultato è una parziale esegesi di Mt 1,21: Gesù salva il suo popolo dai peccati dando la sua vita.

¹²³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 587; J. JEREMIAS, «*polloï*», *GLNT*, X, 1329-1354; C. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 190.

¹²⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 587; Per D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 329: i resoconti dell'istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena si basano sui contenuti del quarto carne di Jhwh di Is 52,13-53,12.

¹²⁵ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 288, n. 67: «chiaramente la morte di Gesù è presentata come un sacrificio espiatorio».

¹²⁶ Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza», 125.

¹²⁷ Cf. *ibidem*.

¹²⁸ Cf. C. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 175.

In conclusione, resta da rilevare l'importanza determinante della specificazione "in remissione dei peccati" nel contesto dell'intero Vangelo di Matteo. Con tale specificazione, il tema del perdono dei peccati racchiude in un'inclusione tutto il Vangelo, da 1,21 a 26,28. Di conseguenza, nella prospettiva matteaana il centro della missione di Gesù è proprio il perdono dei peccati.¹²⁹

Infatti, già il suo nome indicava che Gesù avrebbe salvato il suo popolo dai peccati (1,21). In Mt 9,6 poi, Gesù affermava che il Figlio dell'uomo aveva il potere di perdonare i peccati sulla terra. Ora, l'Ultima Cena rivela che la salvezza avviene attraverso il sacrificio espiatorio di Gesù, su cui viene fondata l'alleanza definitiva tra Dio e l'uomo.

c) *L'annuncio del compimento escatologico (26,29)*

Mt 26,29 presenta la prospettiva escatologica dell'Ultima Cena. Gesù annuncia ai suoi discepoli che si tratta dell'ultimo pasto che consuma con loro, ma attende il banchetto messianico del tempo escatologico, al quale parteciperà di nuovo. La cena eucaristica è orientata al banchetto del regno di Dio e lo anticipa.¹³⁰

Solo Matteo tra i sinottici coinvolge i discepoli ("con voi") nel banchetto che si consumerà nel compimento escatologico: «la comunione che nella pasqua attuale unisce i discepoli a Gesù (26,18) raggiungerà la sua forma definitiva allorquando egli sederà di nuovo, e per sempre, a mensa con loro».¹³¹

6.3. Il perdono di Dio in Mt 26,26-29

Il racconto matteaano dell'Ultima Cena non solo anticipa la morte di Gesù, ma ne dà anche un'interpretazione. Gesù trasforma la comunione del pane e del vino in una partecipazione sacramentale agli effetti della sua morte redentrice.

Gesù spiega il pane che offre in un modo del tutto inaudito: infatti, dice che è il suo "corpo" (26,26). Con questa espressione, Gesù intende dire "questo pane sono io stesso". Quel pane lo rappresenta, poiché egli resta presente in quel pane. Il pane spezzato e distribuito

¹²⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 585: «Occorre ricordare che il nostro evangelista nella descrizione dell'attività di Giovanni il Battista non riconosce al battesimo di Giovanni il potere di rimettere i peccati (3,11; cf. Mc 1,14). Evidentemente egli lo volle collegare in maniera esclusiva a Gesù (cf. 1,21)».

¹³⁰ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 588.

¹³¹ Cf. *ibidem*.

è il corpo di Gesù donato sulla croce, il corpo che sta per essere consegnato alla morte.

Invitando i suoi discepoli a condividere il suo stesso "corpo", Gesù offre loro una fonte di nutrimento per la loro vita. La sua morte è fonte di vita e rappresenta il culmine di tutti gli eventi di salvezza, la nuova pasqua in cui è stato compiuto l'atto salvifico decisivo da parte di Dio.

Gesù offre poi ai discepoli un calice di vino, dicendo che è il suo "sangue" (26,27). Si tratta del suo sangue che sarà versato sulla croce e della potenza espiatoria di questo sangue. Gesù lo offre ai discepoli come fonte di vita e di comunione.

In primo luogo, Gesù definisce il suo sangue "dell'alleanza" (26,28), ricollegandosi al sangue sacrificale dell'alleanza sinaitica e, indirettamente, alla profezia di Zc 9,11. In questa nuova alleanza fondata sul sangue versato di Gesù, Dio soltanto si assume l'obbligazione, mentre nulla è richiesto all'umanità. Lo spargimento del sangue di Gesù è il pegno e il sigillo dell'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica di Dio nei confronti del suo popolo. Mentre l'antica alleanza, bilaterale, era fragile perché dipendente anche dalla volubilità dell'uomo, la nuova non può fallire, perché dipende esclusivamente da Dio, che è sempre fedele.

Inoltre, il sangue dell'alleanza di Gesù è versato "per molti" (26,28). Tale specificazione indica che la morte di Gesù ha un effetto salvifico universale. Nel racconto dell'istituzione, essa chiarifica il passo del riscatto di Mt 20,28: il riscatto dei "molti" da parte del Figlio dell'uomo è compiuto con il suo sangue sacrificale. L'espressione richiama anche Is 53,12, che parla del Servo di YHWH, che ha consegnato se stesso alla morte, portando il peccato dei "molti".

Infine, secondo la prospettiva di Matteo il sangue dell'alleanza di Gesù è versato "in remissione dei peccati" (26,28). La dottrina giudaica collegava l'effusione del sangue alla remissione delle colpe (Eb 9,22). Il "sangue dell'alleanza" di Gesù è quindi il mezzo attraverso il quale i peccati dell'uomo vengono perdonati. Il sangue di Gesù non stabilisce soltanto un'alleanza tra Dio e l'uomo, ma rimuove anche l'ostacolo che in passato minacciava la stabilità della relazione con Dio, cioè il peccato. Il sangue versato da Gesù per i peccatori diventa allora la sorgente dell'alleanza tra Dio e gli uomini. La mente del lettore torna a Mt 1,21: Gesù salva il suo popolo "dai suoi peccati" dando la sua vita per essi, consentendo in tal modo una nuova relazione con Dio. In virtù del sangue di Cristo, il nuovo ordine escatologico diventa realtà e la cena eucaristica diventa il mezzo perenne del perdono dei peccati.

Con la specificazione “in remissione dei peccati” di 26,28 si chiude un’inclusione che era iniziata al v. 1,21, racchiudendo tutto il primo Vangelo, che va quindi letto in questa prospettiva: secondo Matteo il perdono dei peccati è il centro della missione di Gesù.

7. CONCLUSIONI

Al termine della nostra ricerca, è finalmente possibile delineare il quadro d’insieme che risulta dall’analisi esegetico-teologica dei contesti matteani che presentano la tematica che è oggetto del presente studio. Tenteremo pertanto una sintesi della dinamica di rivelazione e di realizzazione del perdono di Dio nel Vangelo di Matteo.

7.1. L’annuncio programmatico della salvezza dai peccati

Dio non perdona i peccati direttamente, ma attraverso Gesù. Il compito di “salvare dai peccati” è talmente caratteristico del Figlio di Dio, che esso viene evocato dal suo stesso nome, “Gesù”, che indica proprio tale vocazione: per mezzo di lui “YHWH salva” (Mt 1,21).

Egli è figlio di Davide (Mt 1,1), vale a dire re e pastore del suo popolo, che salva dall’incatenamento al peccato. Inoltre, l’appellativo “Emmanuele”, cioè “Dio con noi”, indica che in Gesù Dio stesso si manifesta al suo popolo.

Siamo ancora allo stadio di una dichiarazione programmatica. Il perdono e la comunione con Dio, qui annunciati, sono destinati a realizzarsi nel futuro. Infatti, secondo Mt 1,21-23, saranno salvati dai peccati tutti coloro che chiameranno Gesù “Emmanuele”, cioè riconosceranno in lui la manifestazione dell’essere e dell’agire salvifico di Dio.

Tuttavia, l’annuncio dell’angelo assegnando il nome “Gesù” esprime un’idea «messianologica cristologica» di fondamentale importanza. Infatti, nel vasto campo delle attese giudaiche il messia era atteso come salvatore del suo popolo ma non che lo avrebbe salvato «dai suoi peccati». Matteo, invece, mostra uno specifico interesse all’idea, appartenente alla tradizione dell’esperienza cristiana, del perdono dei peccati mediante Cristo.¹³²

¹³² U. Luz, *Matteo 1*, Paideia, Brescia 2006, 170.

7.2. Il perdono dei peccati nel ministero di Gesù

Gesù concede il perdono dei peccati a un paralitico (Mt 9,1-8), esercitando un potere che è prerogativa di Dio.¹³³ La condizione richiesta è la fede. Inoltre, Gesù è misericordioso e non tiene conto del merito, cosicché nessuno è escluso dal suo perdono.

Non si esclude che l'episodio della guarigione del paralitico contenga ormai la convinzione dei cristiani che col battesimo si riceve il perdono dei peccati (Rm 6,1-14) e venga posto il limite ultimo al dominio del peccato e della morte sul cristiano. Inoltre è possibile che tale racconto, ed in particolar modo l'espressione «e rese gloria che aveva dato un tale potere agli uomini», lasci intravedere che il perdono dei peccati fosse praticato nella prassi della comunità matteana.¹³⁴

Gesù è il "Figlio dell'uomo"¹³⁵ ed ha l'autorità di perdonare perché dona la propria vita in riscatto di molti (20,28) morendo sulla croce. In realtà, il potere di Gesù di perdonare i peccati già durante il suo ministero terreno non è che una parte di "tutto il potere" che sarà dato al Cristo risorto e innalzato "in cielo e in terra" (Mt 28,18).

Egli non è venuto per punire, ma a perdonare. Il giudizio finale è così preceduto da un tempo di misericordia e di grazia, in cui Dio stesso concede il perdono "sulla terra" attraverso Gesù.

Gesù ha come missione primaria l'annullamento del peccato. I miracoli di guarigione sono segni attuali della sua autorità divina di concedere il perdono e, al tempo stesso, prefigurazioni della salvezza e del perdono che compirà per tutti gli uomini con la sua morte in croce.

¹³³ Interessante è il legame che si può notare tra il racconto del paralitico (Mt 9,1-8) e il contesto precedente, la tempesta sul mare (8,18,27) e l'episodio dei demoni (8,28-34). La serie di questi episodi miracolosi serve a evidenziare il potere di Gesù. Presi singolarmente e insieme questi racconti, la tempesta sedata, i demoni, la malattia e il peccato, evidenziano il ruolo di Gesù che sconfigge i diversi elementi, prerogativa della potenza divina, e orienta il lettore a chiedersi: «Chi è mai costui?», cfr: J.D. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 107-113.

¹³⁴ D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 112.

¹³⁵ Nella prima parte del vangelo di Matteo molti detti sul figlio dell'uomo, proferti da Gesù stesso, mostrano l'incomprensione giudaica circa la sua identità. Non così per il lettore che a differenza di molti personaggi del racconto matteano hanno più conoscenze sulla sorte del figlio dell'uomo Gesù e le utilizzano come mezzo ermeneutico per comprendere la portata del suo ministero. Tra queste, il lettore sa che il figlio dell'uomo ha fin d'ora l'autorità di perdonare i peccati (9,6). Tale autorità, però, gli viene contestata dagli scribi. Su tale coinvolgimento del lettore nella comprensione di Gesù come figlio dell'uomo: cfr: U. LUZ, *La storia di Gesù*, 139-141.

La chiamata di Matteo (9,9) è un segno concreto della benevolenza di Gesù nei confronti dei peccatori. Matteo diviene allora figura esemplare di peccatore chiamato, convertito e salvato.

La comunione di mensa di Gesù con i peccatori rivela che Dio è disposto a concedere loro il perdono come un medico misericordioso (9,12).¹³⁶ Attraverso il simbolo profetico della comunione conviviale, Gesù annuncia che la possibilità di ricevere il perdono di Dio è aperta a tutti.

L'unica eccezione è la bestemmia contro lo Spirito Santo (12,31b.32b). Chi non riconosce e rifiuta l'opera salvifica dello Spirito di Dio che si attua attraverso Gesù, si autoesclude dal perdono di Dio. La fonte del potere di Gesù come esorcista è uno dei punti di maggiore conflitto tra Gesù e i farisei: non contestavano il suo potere di compiere miracoli, ma piuttosto l'origine divina di tale potere.

7.3. La morte espiatoria di Gesù

La prima realizzazione della missione perdonante di Gesù avviene attraverso la sua morte espiatoria.

Nell'ultima cena, Gesù trasforma la comunione del pane e del vino in una partecipazione sacramentale dei discepoli agli effetti della sua morte redentrice.

Quel pane spezzato e distribuito è il corpo di Gesù che sta per essere consegnato alla morte sulla croce. L'invito ai discepoli a condividere il "corpo" di Gesù rivela che la sua morte è nutrimento e fonte di vita e rappresenta l'atto salvifico decisivo da parte di Dio.

Il vino che poi Gesù offre ai discepoli è il suo "sangue" che sarà versato sulla croce. Gesù lo offre ai discepoli come fonte di vita e di comunione.

Sul sangue versato di Gesù viene fondata una nuova alleanza, nella quale soltanto Dio si assume l'onere dell'obbligazione, mentre nulla è richiesto all'umanità. È l'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica di Dio nei confronti del suo popolo, che non può fallire, perché Dio è sempre fedele.

Inoltre, il sangue di Gesù ha un effetto salvifico universale ed è versato, secondo la particolare prospettiva di Matteo, "in remissione

¹³⁶ D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 116: il pasto al tempo di Gesù rappresentava un segno di comunanza; i banchetti erano una buona occasione per stare insieme e, così, condividere il cibo in un ambiente particolarmente protetto. Ma la condivisione di tali momenti con i pubblicani e i peccatori è motivo di scandalo per i farisei.

dei peccati”. La morte di Gesù è quindi il mezzo attraverso il quale i peccati dell’uomo vengono perdonati. Essa stabilisce un’alleanza tra Dio e L’uomo che è nuova anche perché rimuove l’ostacolo che in passato minava la stabilità della relazione con Dio, cioè il peccato. Nel nuovo ordine escatologico fondato sul sangue di Cristo, l’eucaristia diventa il mezzo perenne del perdono dei peccati.

Con la specificazione “in remissione dei peccati” di 26,28 si chiude un’inclusione che era iniziata in 1,21, racchiudendo tutto il Vangelo di Matteo, che va quindi letto in questa prospettiva:¹³⁷ secondo Matteo il perdono dei peccati è il centro della missione di Gesù e si realizza nel dono della sua vita.¹³⁸

In tal modo, avviene il compimento di quanto annunciato in 1,23: coloro che entreranno nell’alleanza di Gesù, nella comunione di vita con lui, partecipando all’eucaristia, lo riconosceranno come “Emmanuel” e otterranno perciò la salvezza dei loro peccati. Si tratta per ora di una comunione sacramentale: quella definitiva avverrà soltanto alla fine dei tempi, nel banchetto escatologico, quando Gesù berrà di nuovo con i suoi discepoli nel regno del Padre (26,29).

Cosimo Pagliara, O.Carm.
Santuario S. Maria di Campiglione
Via Campiglione, 58
80023, Caivano, NA - ITALIA
copagliara@virgilio.it

¹³⁷ Per Matteo il concedere il perdono dei peccati è un’attitudine che compete a Gesù. Tale convincimento lo esprime aggiungendo al detto sul calice, nell’ultima cena, l’espressione «per i peccati», creando una corrispondenza letteraria e tematica con l’espressione dell’angelo a Giuseppe: «egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1,21).

¹³⁸ La comunità di Matteo loda Dio perché «ha dato tale autorità di perdonare i peccati agli uomini» (9,6) e continua, non solo a esercitarla nella comunità, ma farla conoscere alle stesse persone che ne fanno parte ad esempio nell’eucaristia (26,28): cfr. U. LUZ, *La storia di Gesù*, 88-89. In ogni modo, l’espressione «per il perdono dei peccati», rappresenta il vertice della particolare enfasi che Matteo ha voluto presentare nel suo vangelo a partire da 1,21 sino a 26,28.