

3. Il racconto di Matteo: «Lo videro sul monte che aveva loro fissato»

L'ultimo capitolo del vangelo di *Matteo* messo a confronto con quello di *Marco* appare decisamente più ordinato e costruito; la struttura appare molto chiara; essa consente quindi anche di individuare con una certa facilità i criteri che presiedono alla sua redazione. E quei criteri, a loro volta, consentono di farsi qualche idea più precisa a proposito dei racconti pasquali in generale, e di quali margini di libertà descrittiva i singoli evangelisti si consentono nella ripresa e nella configurazione narrativa delle memorie comuni.

Molto più consistente è anche la connessione narrativa con il racconto precedente della passione e della morte di Cristo. I versetti dedicati alla sepoltura terminano con l'indicazione delle donne già presenti: *Erano lì, davanti al sepolcro, Maria di Màgdala e l'altra Maria* (Mt 27, 61). Ed è poi riferito che *il giorno seguente, quello dopo la Parasceve*, il Sinedrio fece richiesta a Pilato di mettere guardie al sepolcro, perché alla prima impostura non se ne aggiunga una seconda ancora peggiore (Mt 27, 62-66). Chiaramente sono predisposte le condizioni per rendere conto poi indeliberata testimonianza data dalle guardie del sinedrio alla risurrezione di Gesù.

La recensione che *Matteo* propone dei fatti che attestano la risurrezione di Gesù è decisamente teatrale. Come teatrale è per altro già la recensione della sua morte.

Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono. E uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti. (27, 51-53)

Il capitolo 28 ha una scansione molto chiara, in tre quadri distinti:

- (a) le donne al sepolcro;
- (b) le guardie e il sinedrio (che rimanda alla informazione a proposito delle guardie già anticipata nel capitolo 27, nel capitolo che dice della sepoltura);
- (c) il Risorto appare agli undici discepoli, in Galilea sul monte fissato.

(a) Anche *Matteo*, come gli altri vangeli, evita di narrare il fatto puntuale della risurrezione di Gesù; neppure ne dà direttamente notizia al lettore; quella notizia è data invece alle donne da un angelo, come in *Marco*; ad esse è assegnato anche un compito, portare l'annuncio ai discepoli e proporre ad essi l'appuntamento con il Signore in Galilea. Diversamente che in *Marco*, qui le donne obbediscono: il loro cammino verso i discepoli è interrotto dall'incontro con Gesù stesso, che le rassicura e ripete l'ordine di convocare i discepoli in Galilea.

(c) Obbediscono poi anche gli undici; lo incontrano in Galilea, sul monte che era stato loro fissato da Gesù; dal Risorto sono inviati in missione a tutte le nazioni. Le parole poste sulla bocca del Risorto nulla dicono della sua risurrezione, ma subito e solo del potere a lui conferito in cielo e sulla terra; la missione di fare discepoli tutte le nazioni appare strettamente legata a quel potere; ad essi è rivolta infine una promessa, il Signore sarà con loro per sempre.

Alla luce delle considerazioni già anticipate circa i due distinti schemi che connotano di volta in volta i racconti di apparizione, rileviamo come lo schema qui seguito sia quello galilaico: il Gesù che appare è quello innalzato al cielo, glorificato e sovrano; non è in alcun modo descritto nella sua identità con il Crocifisso (mani, piedi e costato trafitti); manca ogni attenzione al tratto del riconoscimento da parte dei discepoli.

(b) Tra la scena del sepolcro e quella del monte in Galilea c'è l'intermezzo che spiega l'invenzione del furto, concertata tra capi del sinedrio e guardie. È da rilevare questo singolare e paradossale parallelismo: universale è la missione degli undici, universale fino ad oggi fra i Giudei è la diffusione della diceria messa in giro dalle guardie.

Merita di sottolineare come *Matteo* insista particolarmente sul tratto recitato e solo teatrale della religione degli scribi e dei farisei; il vangelo usa il termine *ipocrita* ben dodici volte, di contro ai soli tre usi di Marco e di Luca. L'aggettivo è sempre usato per riferimento a *scribi e farisei ipocriti*; vedi in particolare i sette guai ad essi indirizzati, in 23, 13-32. Il termine *ipocrita* definisce in greco il teatrante; egli come tale nasconde il proprio volto sotto una maschera, recita una parte che non è la sua. La condanna del sistema religioso giudaico in *Matteo* è motivata appunto da questa denuncia, tutto quel che fanno è fatto per essere visti dagli uomini (vedi Mt 6, 1-18). La condanna della religione degli scribi e dei farisei quale religione recitata pare trovare una sua sanzione suprema nel loro modo di nascondere la risurrezione di Gesù.

Teatrale è però in *Matteo* – come già si notava – anche la rappresentazione credente della risurrezione, o meglio della apparizione del Risorto, come teatrale era già stata la rappresentazione della morte di Gesù. La teatralità è da intendere, in tal caso, non per riferimento al tratto della recita, ma per riferimento al tratto della evidenza cosmica irresistibile. Siamo molto lontani dai tratti assai interiori del racconto di *Luca*: *Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?* (Lc 24, 32)

1. Le donne al sepolcro

Come già notavamo, neppure in *Matteo* è raccontato l'evento della risurrezione del Signore; di esso le donne hanno notizia attraverso le parole dell'angelo. Quel che è raccontato invece è il gesto clamoroso compiuto dall'angelo, che rotola la pietra dal sepolcro; quel gesto si realizza sotto gli occhi stupiti delle donne: *Ed ecco che vi fu un gran terremoto: un angelo del Signore, sceso dal cielo, si accostò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa*. Non è dunque raccontato il fatto della risurrezione, ma il gesto potente dell'angelo, che assume il valore di un proclama: la vittoria del Crocifisso sul potere della morte.

Secondo ogni verosimiglianza, la notizia di un tale gesto non viene dalla memoria che le donne hanno trasmesso degli eventi; non descrive in tal senso una reale visione, dà invece rappresentazione drammatica a una rivelazione: attraverso l'esperienza sorprendente del sepolcro vuoto le donne giungono alla fede nella risurrezione. Non arrivano subito, come mostra la comparazione dei diversi testi del vangelo; giungono soltanto attraverso un cammino successivo, che muove però dallo stupore per il sepolcro vuoto. *Matteo* interpreta tale nesso attraverso la scena clamorosa del terremoto. La lettura che propongo è raccomandata dal confronto con gli altri vangeli.

Per rendere la lettura più plausibile, possiamo servirci – ancora una volta – del paragone con il ripetuto racconto che fa Paolo in *Atti* del suo incontro con il Risorto sulla via di Damasco; le tre diverse drammatizzazioni (At 9, 3-19a; 22, 6-16; 26, 12-18), diverse nei particolari, illustrano efficacemente la libertà che l'agiografo si consente sotto il profilo descrittivo nel riferire l'evento. Più remotamente, dobbiamo cercare il modello per il racconto del gesto teatrale dell'angelo nei molti racconti di apparizioni angeliche dell'Antico Testamento.

La drammatizzazione di *Matteo* attinge al repertorio linguistico e simbolico proprio della letteratura apocalittica, che sempre abbonda di visioni angeliche. Come subito vedremo, abbastanza puntuali sono i riferimenti alla lingua di *Daniele* 12.

In ogni caso, l'apertura del sepolcro in *Matteo* è descritta nella forma di un evento: esso si produce in quel preciso momento; l'angelo appare in tal senso non solo come interprete, ma come attore. Il suo gesto è preceduto da un terremoto, che scuote la terra; anche questo è un evento tipico della letteratura apocalittica.

Un'immagine caratteristica della lingua apocalittica è appunto la descrizione del conflitto escatologico tra regno di Dio e poteri di questo mondo. Tutti i regni di questo mondo sono costruiti sull'intimidazione esercitata mediante la minaccia della morte.

Di contro all'angelo e al suo gesto sovrano, i capi del sinedrio e Pilato difendono il potere inesorabile della morte. Nel racconto di *Matteo* un rilievo preciso è accordato alle guardie poste a custodia del sepolcro. La loro presenza alla fine appare inutile; può conservare un'apparenza di efficacia unicamente ricorrendo alla menzogna. Così sono i regni di questo mondo: per sussistere, debbono nascondere la verità.

Il rilievo strategico delle guardie è stato preparato da *Matteo*, come si diceva, già negli ultimi versetti del racconto della passione (27, 62-66). In quello stesso giorno avrebbe avuto luogo una riunione dei *sommi sacerdoti e dei farisei presso Pilato*, per chiedere appunto che fosse messa una guardia ufficiale al sepolcro. Il giorno è quello di Pasqua; esso però non è nominato in questi termini; è indicato con uno strano giro di parole, che pare rispondere al desiderio di non menzionare neppure al nome della grande festa giudaica: *il giorno seguente, quello dopo la Parasceve*. La richiesta del sinedrio è giustificata dal ricordo di una parola di Gesù: *quell'impostore disse mentre era vivo: Dopo tre giorni risorgerò*. Pilato accede alla richiesta; non dà però la guardia romana, solo concede che essi stessi garantiscano la vigilanza con le guardie del tempio.

L'idea che i membri del sinedrio abbiano potuto temere preventivamente la risurrezione, o meglio la diceria di una pretesa risurrezione, sotto il profilo della veridicità storica appare decisamente poco plausibile. Anco meno plausibile è il timore; quest'*ultima impostura sarebbe stata ancora peggiore della prima*. Il racconto è chiaramente costruito *ex eventu*. Il testo di seguito riconosce in maniera esplicita che *questa diceria si è divulgata fra i Giudei fino ad oggi* (v. 15); appunto per suffragare il carattere di mera *diceria*, che assume la lettura che danno i Giudei della scomparsa del corpo di Gesù è creata la narrazione previa.

Essa concorre a conferire evidenza drammatica all'opposizione che si diceva, tra verità escatologica annunciata dall'angelo e menzogna su cui si regge la vita dei popoli. Concorre, in maniera correlativa, a suggerire una lettura in chiave apocalittica della risurrezione.

La prospettiva apocalittica incide in misura macroscopica su tutto il racconto; lo si può verificare in maniera più chiara proprio per riferimento all'episodio delle donne al sepolcro, e mediante il confronto sinottico con *Marco* e *Luca*.

Nella redazione di *Matteo* il racconto delle donne al sepolcro, oltre al tratto singolare del gesto dell'angelo che rovescia la pietra, propone una seconda particolarità: si dà notizia di un incontro delle donne anche con Gesù stesso. Il messaggio comunicato alle donne da Gesù è molto simile, quasi identico, a quello comunicato dagli angeli. La notizia dei due incontri mostra inoltre altri aspetti di simmetria. In particolare, simile è la formula che introduce le due visioni: *Ed ecco*

che vi fu un gran terremoto, è detto nel primo caso; *Ed ecco Gesù venne loro incontro*, è detto nel secondo caso. Assai simile è la struttura dei due racconti: apparizione celeste, spavento, rassicurazione e infine messaggio.

Il primo racconto è quello originario e attestato da tutti i vangeli. Nel racconto di *Matteo* esso appare come concluso in se stesso; sicché il secondo racconto assume l'aspetto di una duplicazione del primo. La duplicazione assolve al compito di rendere esplicito il senso positivo e salvifico della risurrezione di Gesù, che non è ancora chiarito nel primo racconto. Il primo sanziona la fine traumatica di questo mondo; mentre il secondo inaugura la prossimità benevola di Dio e del mondo nuovo ai credenti.

La notizia di un'apparizione del Risorto a Maria di Magdala è però anche in *Luca* e in *Giovanni*; tale circostanza suggerisce una possibile ipotesi a proposito del raddoppio del racconto delle donne al sepolcro propria di *Matteo*: alla sua origine sta probabilmente il ricordo di apparizioni effettive del Risorto alle donne, o alla donna.

(a) Il messaggio dell'angelo

Passato il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, Maria di Màgdala e l'altra Maria andarono a visitare il sepolcro. Ed ecco che vi fu un gran terremoto: un angelo del Signore, sceso dal cielo, si accostò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa. Il suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve. Per lo spavento che ebbero di lui le guardie tremarono tramortite. Ma l'angelo disse alle donne: «Non abbiate paura, voi! So che cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. È risorto, come aveva detto; venite a vedere il luogo dove era depresso. Presto, andate a dire ai suoi discepoli: È risuscitato dai morti, e ora vi precede in Galilea; là lo vedrete. Ecco, io ve l'ho detto». Abbandonato in fretta il sepolcro, con timore e gioia grande, le donne corsero a dare l'annuncio ai suoi discepoli. (28, 1-8)

Il confronto con *Marco* e con *Luca* suggerisce una prima notazione interessante: in *Matteo* manca ogni riferimento agli aromi e ai profumi; le donne non vanno al sepolcro per ungerne, ma soltanto per *visitare*. *Matteo* cancella in maniera deliberata quel particolare, oppure esso era a lui ignoto? Secondo ogni probabilità, si tratta di una cancellazione deliberata. *Matteo* ha anticipato la notizia delle guardie messe a custodia del sepolcro; in questa prospettiva è esclusa a priori la possibilità che le donne vadano al sepolcro per occuparsi del corpo di Gesù; il suo corpo è ormai assegnato alla competenza degli increduli.

La singolarità maggiore del racconto di *Matteo* è però certamente, come già anticipato, il fatto di rendere le donne testimoni del gesto dell'angelo, non invece soltanto testimoni del sepolcro vuoto, dunque di uno stato di cose, e quindi destinatarie di un messaggio verbale.

Il *gran terremoto*, di cui qui si dice, appare simile al terremoto di cui *Matteo* ha detto in precedenza, quello che scosse la terra al momento della morte di Gesù (27, 51); in quel caso la lingua e le immagini usate mostravano corrispondenze ancor più esplicite con gli scenari caratteristici della letteratura apocalittica¹. L'angelo stesso, che interviene nel racconto di *Matteo* dopo il terremoto, ha tratti chiaramente apocalittici: *il suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve*;

- di una *veste candida come neve* già si parla in Dn 7, 9;
- di un personaggio la cui faccia aveva *l'aspetto della folgore* si parla in Dn 10,6.

¹ Un *grande terremoto* è ricordato a tre riprese in *Apocalisse*: 6, 12; 11, 13; 16, 18.

La presenza dell'angelo presso il sepolcro secondo *Matteo* dunque non prevede semplicemente un annuncio, ma un gesto di forza: *un angelo del Signore, sceso dal cielo, si accostò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa*. Il gesto dell'angelo appare quasi come una proiezione sulla terra di quel che accade in cielo e non potrebbe in alcun modo essere descritto. La risurrezione di Gesù anticipa sulla terra la fine dei regni umani, e quindi del potere dispotico che essi esercitano grazie alla morte.

Ogni volta che appare un personaggio celeste lo spavento è di rito. In questo caso esso non è motivato dalla semplice visione del personaggio celeste, ma dal tratto traumatico del gesto. Lo spavento poi è riferito alle guardie prima che alle donne; le guardie *tremarono tramortite*; il verbo usato per dire che *tremarono* è lo stesso da cui deriva la parola terremoto (*seismos*); insieme alla terra intera sono scosse le guardie stesse, che *divennero come morte*. Lo spavento riguarda certo anche le donne; ma di tale spavento il vangelo parla soltanto di riflesso, attraverso le parole di incoraggiamento dall'angelo: *Non abbiate paura, voi!* L'angelo rivolge il suo messaggio rassicurante soltanto a coloro che sono lì non per custodire il potere della morte, ma quasi esprimendo una residua attesa nei confronti del crocifisso.

Le parole con le quali sono rassicurate le donne appaiono molto simili a quelle che già in *Marco* erano usate: *So che cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. È risorto, come aveva detto; venite a vedere il luogo dove era deposto*. Questa è la formula radicale e costante nella quale si esprime la memoria comune dell'evento vissuto dalle donne al sepolcro. Diversamente da quel che accadeva in *Marco*, l'incarico per i suoi discepoli consegnato alle donne è di annunciare che egli è *risuscitato dai morti*, e non solo quello che egli li precede in Galilea.

Come nel caso di *Marco*, anche qui è detto che le donne abbandonano il sepolcro *con timore*; e tuttavia dal timore esse non sono paralizzate; insieme al timore conoscono una *gioia grande*. Abbandonato in fretta il sepolcro, corrono a dare l'annuncio ai discepoli.

(b) L'incontro con il Risorto

Sulla strada che deve condurle ai discepoli le donne incontrano il Risorto. Che quell'incontro con Gesù sia preceduto da quello con l'angelo, quindi dalla conversione della direzione del loro primo cammino, è circostanza che ha un significato preciso: non può essere incontrato il Risorto se non a una condizione, che muti la direzione del cammino. Il cammino deve avere una meta altra dal sepolcro.

Ed ecco Gesù venne loro incontro dicendo: «Salute a voi». Ed esse, avvicinate, gli presero i piedi e lo adorarono. Allora Gesù disse loro: «Non temete; andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno». (vv. 9-10)

L'incontro delle donne di cui dice *Matteo* trova riscontro nella notizia della apparizione a Maria di Magdala, di cui dicono sia Mc 16, 9 che, più diffusamente, Gv 20, 14-18. Nei due casi è riferito anche l'annuncio di Maria ai discepoli, dopo in *Marco*, prima in *Giovanni*. Esclusiva di *Matteo* è la saldatura della notizia di questo incontro con la visita al sepolcro; la saldatura è suggerita, secondo ogni verosimiglianza, dagli intendimenti di carattere sintetico, o teologico, del vangelo.

Il messaggio di Gesù risorto alle donne ricalca quello già dato dall'angelo (*non temete, andate ad annunciare*); la manifestazione di Gesù stesso alle donne consente per altro a *Matteo* di fare della scena presso il sepolcro un paradigma già concluso del riconoscimento credente del Risorto: *esse, avvicinate, gli presero i piedi e lo adorarono*. La corsa delle donne al sepolcro pare in tal modo realizzare la sua meta, l'incontro con Gesù appunto. Riflesso di questo aspetto di

compimento è anche il fatto che i discepoli, ai quali le donne sono inviate, ora non sono più chiamati *discepoli*, ma *suoi fratelli*.

Le donne andarono dai discepoli, certo; così lascia intendere il racconto di *Matteo*; non è però detto espressamente, né tanto meno è riferito l'esito della loro testimonianza. Soltanto poi sarà detto, dopo l'intermezzo delle guardie, che gli undici effettivamente andarono in Galilea.

2. L'inganno delle guardie

Il racconto delle guardie appare con evidenza come un inciso, che interrompe il racconto della manifestazione del Risorto ai suoi. È caratteristica costante di *Matteo* l'attenzione al confronto tra Gesù e il giudaismo, tra la Chiesa cristiana e la tradizione di quelli che egli chiama *scribi e farisei*. Su questo sfondo deve essere intesa anche l'attenzione accordata in quest'ultimo capitolo alla congiura del sinedrio.

Mentre esse erano per via, alcuni della guardia giunsero in città e annunziarono ai sommi sacerdoti quanto era accaduto. Questi si riunirono allora con gli anziani e deliberarono di dare una buona somma di denaro ai soldati dicendo: «Dichiarate: i suoi discepoli sono venuti di notte e l'hanno rubato, mentre noi dormivamo. E se mai la cosa verrà all'orecchio del governatore noi lo persuaderemo e vi libereremo da ogni noia». Quelli, preso il denaro, fecero secondo le istruzioni ricevute. Così questa diceria si è divulgata fra i Giudei fino ad oggi. (vv. 11-15)

L'annuncio delle guardie ai capi dei sacerdoti ha la fisionomia di una sorta di paradossale parallelo rispetto all'annuncio delle donne ai discepoli; nei due casi è usato proprio lo stesso verbo, *annunziarono*. Si prolunga in tal modo lo schema del parallelismo tra i due fronti della manifestazione del Risorto: ai rappresentanti del vecchio ordine e rispettivamente ai discepoli.

Come già anticipavamo, questo racconto della congiura dei sacerdoti dev'essere nato, secondo ogni probabilità, dalla necessità di giustificare quanto detto dal narratore nel commento finale: *Così questa diceria si è divulgata fra i Giudei fino ad oggi*. Che si sia precocemente accesa a Gerusalemme una polemica pubblica sulla scomparsa del corpo di Gesù appare del tutto plausibile; ma il racconto di *Matteo* ha ambizioni maggiori rispetto alle necessità della probabile apologetica della prima ora.

Sotto la sua penna l'episodio diventa un'ulteriore rappresentazione della menzogna sulla quale si regge il rifiuto da parte dei Giudei della verità del vangelo di Gesù. Si regge, o presume reggersi. Tale intento è sottolineato dal parallelismo del presente racconto con quello del processo a Gesù; la notizia che *i sommi sacerdoti ... si riunirono allora con gli anziani* corrisponde alla lettera con due passi precedenti:

Allora i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo si riunirono nel palazzo del sommo sacerdote, che si chiamava Caifa, e tennero consiglio per arrestare con un inganno Gesù e farlo morire. (26, 3-4)

Venuto il mattino, tutti i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo tennero consiglio contro Gesù, per farlo morire. (27, 1)

In tal modo è suggerito un rapporto consequenziale tra l'inganno presente e quello precedente inganno, che sta all'origine della morte di Gesù. La impostura vera è quella dei Giudei; essa si oppone a questa seconda e *ultima impostura*, pretesa impostura, che *i sommi sacerdoti e i farisei* paventano e che sarebbe *peggiore della prima* (cfr. 27, 64).

3. L'apparizione agli undici discepoli

La finale del vangelo di *Matteo* assume la consistenza di una chiave ermeneutica per riprendere l'intera narrazione del vangelo; essa appare quasi come una sintesi della sua cristologia. Sottolinea, in particolare, la signoria di Gesù sulla storia; e insieme il nesso che lega tale signoria con il destino di Israele. Molti autori hanno sottolineato questo valore sintetico dei versetti finali, e certo in particolare delle parole poste sulla bocca di Gesù.

Effettivamente quelle parole appaiono poco supportate dalle tradizioni comuni; esse sono il frutto di un'elaborazione intenzionale e intensa di questo vangelo, volta all'obiettivo di proporre un'immagine concisa del Signore e della sua Chiesa. L'attenzione all'immagine di Gesù quale Signore e alla comunità raccolta intorno a lui segna tutta la redazione che *Matteo* ci propone delle parole e dei fatti di Gesù.

Il testo si articola in due unità minori: (a) due brevissimi versetti dicono del riconoscimento del Risorto da parte degli undici, e (c) tre versetti riferiscono della missione da lui affidata ai discepoli.

(a) L'adorazione sul monte

Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. (vv. 16-17)

Come subito si vede, l'attenzione non va al momento del riconoscimento di Gesù da parte dei suoi; neppure si dice espressamente che i dubbi di alcuni si siano sciolti. L'attenzione va invece subito all'*adorazione* che essi tributano al Risorto. L'adorazione suppone ovviamente il riconoscimento della sua identità trascendente, addirittura divina. Manca ogni traccia di attenzione al nesso tra il presente e il pianto del passato, dunque al laborioso processo di conversione che, secondo altri racconti di apparizione, solo consente ai discepoli di riconoscere il Risorto.

Pensiamo tipicamente al rilievo che l'attenzione a tale processo ha nel racconto dell'apparizione ai due discepoli di Emmaus, alla Maddalena, ai discepoli stessi nel cenacolo, sia secondo Luca che secondo Giovanni; pensiamo ancora al racconto dell'apparizione a cinque discepoli sul lago di Tiberiade secondo *Giovanni*.

Rimane per altro, anche nella breve notizia di *Matteo*, la menzione del dubbio, *alcuni dubitavano*; essa rimane lì, quale traccia della memoria del fatto effettivo; ma non si vede come possa assolvere alla funzione alla quale in *Giovanni* assolve la figura di Tommaso: illustrare il passaggio dalla visione alla fede.

A proposito della forma che assume la manifestazione di Gesù non è detto proprio nulla di preciso; è detto semplicemente, e per inciso, che essi *lo videro*. La sua presenza appare come semplicemente registrata dai discepoli; del tutto in ombra rimane l'aspetto del darsi a vedere di Gesù. È precisato tuttavia, preliminarmente, che la visione ha luogo *in Galilea*, più precisamente *sul monte che Gesù aveva loro fissato*. Ambedue questi particolari hanno un senso preciso.

Del significato della *Galilea* già abbiamo detto a margine del racconto di *Marco*. Merita per altro di ricordare espressamente come *Matteo* avesse suggerito, già all'inizio del suo vangelo, una precisa interpretazione del fatto che Gesù sceglie la Galilea come teatro per la sua predicazione; l'interpretazione è data mediante una citazione profetica, secondo la consuetudine di *Matteo*:

Avendo intanto saputo che Giovanni era stato arrestato, Gesù si ritirò nella Galilea e,

lasciata Nazaret, venne ad abitare a Cafarnao, presso il mare, nel territorio di Zàbulon e di Nèftali, perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia:

Il paese di Zàbulon e il paese di Nèftali,
sulla via del mare, al di là del Giordano,
Galilea delle genti;
il popolo immerso nelle tenebre
ha visto una grande luce;
su quelli che dimoravano in terra
e ombra di morte
una luce si è levata.

(Mt 4, 12-16, che cita Is 8, 23ss)

Quanto poi al monte, che Gesù *aveva loro fissato*, merita di ricordare il rilievo che i monti hanno nel racconto di *Matteo*.

Il primo riferimento, il più ovvio, è quello al *monte* del primo discorso di Gesù; sul quel monte erano saliti fin dall'inizio i discepoli, accostandosi a Gesù: *Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli* (5, 1); appunto così è introdotto il discorso della montagna.

Su un monte Gesù sale poi anche per pregare (14, 23). Su un monte poi, *presso il mare di Galilea*, egli accoglie le folle di malati e moltiplica i pani; anche in questa seconda occasione hanno un posto singolare accanto a lui i discepoli (15, 29-31).

Il vangelo di *Matteo* è caratterizzato da nel suo insieme dall'accostamento della figura di Gesù alla figura di Mosè; tale accostamento, assai evidente nel caso della formula usata per introdurre il discorso del monte, è ribadito poi dall'organizzazione che *Matteo* propone degli insegnamenti di Gesù in cinque grandi discorsi. Questo accostamento a Mosè suggerisce la conseguente comprensione del suo insegnamento come nuova *legge*, o meglio come compimento della prima e unica legge; tale immagine sintetica della predicazione di Gesù per se stessa raccomanda il privilegio della figura del monte.

È generalmente riconosciuta l'attenzione precisa che il vangelo di *Matteo* accorda al tema dei rapporti tra l'insegnamento di Gesù e la legge mosaica; soltanto in questo vangelo Gesù espressamente afferma di non essere venuto per abolire la legge, ma per portarla a compimento (Mt 5, 17); la dichiarazione introduce una delle sezioni più precisamente organizzata del discorso del monte che si riferisce appunto al rapporto tra Gesù e i comandamenti della legge antica.

Oltre che da quella dichiarazione programmatica la sezione delle antitesi è introdotta dall'altra: *io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli* (5, 20). Essa suggerisce una distinzione tra la giustizia *degli scribi e dei farisei* e quella *de la legge e i profeti*. Esattamente la predicazione dei profeti tiene aperta la legge di Mosè al compimento ancora atteso.

Deve essere in tal senso ricordato un altro monte della Galilea, che è addirittura quello più prossimamente rilevante per intendere il monte fissato dal Signore risorto ai suoi *fratelli* per l'appuntamento ultimo; mi riferisco al monte della trasfigurazione (17, 1-14), sul quale egli appare ai tre insieme a Mosè e ad Elia; *li condusse in disparte, su un alto monte*, è detto all'inizio di quella pericope; *e fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce*; attraverso questi particolari la trasfigurazione appare con evidenza già come annuncio della sua risurrezione futura. Non a caso, Gesù è rappresentato allora in compagnia di Mosè ed Elia: *Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui*. Pietro vorrebbe fermare la visione, ma *una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra*; dalla nube esce *una voce*, che

rimanda i discepoli alla sequela del *Figlio prediletto*, nel quale il Padre si è *compiaciuto*.

Nel cammino di discesa da quel monte, Gesù ordina ai discepoli: *Non parlate a nessuno di questa visione, finché il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti*. Segue una domanda dei discepoli relativa ad Elia (*Perché dunque gli scribi dicono che prima deve venire Elia?*), che consente a Gesù di suggerire l'identità di Elia con Giovanni il battista: *Elia è già venuto e non l'hanno riconosciuto; anzi, l'hanno trattato come hanno voluto*. Appunto il destino del profeta Elia/Giovanni offre il modello del destino che dovrà conoscere anche il Figlio dell'uomo: *Così anche il Figlio dell'uomo dovrà soffrire per opera loro*.

Le due cose insieme debbono essere sottolineate: il raccordo del monte della risurrezione con il monte Tabor, l'identità del destino del Figlio dell'uomo con il destino di Elia. Esso non è soltanto destino di persecuzione, ma destino di rapimento in cielo.

(b) Le parole finali di Gesù

E Gesù, avvicinatosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo». (vv. 18-20)

Le parole del risorto sono introdotte dalla menzione di un particolare significativo: *Gesù, avvicinatosi, disse loro*. Nella introduzione del discorso della montagna era detto che *si avvicinarono* a lui i discepoli; ora invece è Gesù che si avvicina ai discepoli; la circostanza è da intendere come discretissima indicazione del fatto che l'iniziativa del Maestro anticipa il cammino dei suoi; lo stesso senso è espresso dalle parole che seguono.

Le parole del Risorto sono scandite secondo i tre momenti che caratterizzano in genere il modello delle apparizioni che abbiamo qualificato come galilaico.

- Proclamazione: *Mi è stato dato tutto il potere in cielo e in terra*.
- Missione: *Andate dunque e ammaestrate (letteralmente, fate discepole) tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato*.
- Promessa: *Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*.

La prima formula e la terza propongono un parallelismo evidente: proprio perché a lui *è stato dato tutto il potere in cielo e sulla terra* Gesù può promettere di essere con loro *tutti i giorni*; le due formule precisano per rapporto allo spazio e al tempo il senso della signoria universale di Gesù.

Anche la formula della missione d'altra parte propone un duplice impiego dell'aggettivo *tutto*: il fatto che essi debbano predicare il vangelo a *tutte le nazioni* rende evidente come la loro missione assuma la figura di partecipazione alla signoria universale di Gesù; essa si realizza attraverso la loro missione; il compito di insegnare si riferisce alla pratica; le nazioni dovranno osservare *tutto ciò che vi ho comandato*. La signoria di Gesù trova il suo compimento mediante l'obbedienza libera delle nazioni; non è un destino che possa trovare il suo compimento grazie alla sola iniziativa di Dio. Il compito di *ammaestrare* (letteralmente, di *fare discepole*) le nazioni è chiaramente rivolto al fine di ottenerne l'obbedienza. Del vangelo di Gesù è ribadita un'interpretazione morale; esso ha la fisionomia di un comandamento da osservare. Questo è caratteristico di tutto il vangelo di *Matteo*, a procedere dal primo grande discorso di Gesù, quello programmatico della montagna.

La proclamazione della signoria del risorto, *mi è stato dato ogni potere...* avviene mediante l'uso del passivo teologico; esso si riferisce evidentemente all'opera di Dio. Più precisamente, si riferisce all'opera del Padre, come suggerisce il parallelismo con la formula usata in Mt 11, 27: *Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare.*

In quella dichiarazione solenne è sottolineato il profilo di rivelazione e rispettivamente di conoscenza, che sostanzia la partecipazione di Gesù alla sovranità del Padre; qui invece è sottolineato il profilo di potere. Non si possono tuttavia separare le due cose. Il potere (*exousia*) sorprendente di Gesù è all'origine di quella meraviglia da lui suscitata, e quindi dell'interrogativo che tutti esprimono a suo riguardo. La sua *exousia* è manifesta, ancor prima che se ne conosca il mistero. Appunto come la risposta ultima a tale interrogativo sul mistero di Gesù debbono essere comprese le parole del Risorto.

Ad intendere la dichiarazione del Risorto soccorre il riferimento preciso ad un testo apocalittico, un famoso passo di Daniele, che costituisce insieme il referente privilegiato per intendere il senso che assume la formula *Figlio dell'uomo*, alla quale abitualmente ricorre Gesù stesso per proporre ogni affermazione solenne sulla sua persona, in particolare i suoi annunci della passione imminente. Trova ancora una volta conferma il privilegio del riferimento di *Matteo* alla lingua della profezia apocalittica per dire del Risorto. Merita di rileggere il testo per esteso:

Guardando ancora nelle visioni notturne,
ecco apparire, sulle nubi del cielo,
uno, simile ad un figlio di uomo;
giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui,
che gli diede potere, gloria e regno;
tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano;
il suo potere è un potere eterno,
che non tramonta mai, e il suo regno è tale
che non sarà mai distrutto. (Dn 7, 13-14)

La missione è quella di *andare e fare discepoli* tutte le nazioni; essa è articolata, più precisamente, nei due compiti, *battezzare e insegnare*. In questa formula della missione possiamo riconoscere uno schema triadico:

- *fare discepoli*, che è come dire annunciare il vangelo, è la formula sintetica, la quale si articola poi in:
- *battezzare* (sacramenti)
- *insegnare ad osservare* (*didaché*).

Un nesso stretto lega il battesimo alla istruzione pratica. L'annuncio del vangelo mira alla raccolta del nuovo popolo di Dio; in tal senso appunto all'annuncio deve seguire il battesimo, e quindi anche la relazione ecclesiastica che il battesimo inaugura.

La tradizione lessicale del Nuovo Testamento in molti modi attesta la distinzione e insieme la stretta correlazione tra i due momenti, del *kerygma* e della *didaché*. Il *kerygma* è la proclamazione del vangelo; la *didaché* è il momento dell'istruzione pratica, la quale per sua natura deve sempre da capo essere ripresa (*cfr* il frequentativo). La distinzione tra *kerygma* e *didaché* sarà largamente ripresa dalla chiesa sub-apostolica, come mostra con efficacia un piccolo e fortunato saggio di

Charles Dodd² dedicato alla struttura binaria che sarebbe propria di tutta la predicazione cristiana primitiva.

L'annuncio, è precisato, deve essere rivolto a *tutte le nazioni*. È da rilevare la differenza rispetto a quanto accadeva nel caso della prima missione dei dodici in Galilea, prima della Pasqua; essa era rivolta soltanto *alle pecore perdute della casa d'Israele*; come era detto espressamente: *Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani* (Mt 10, 5-6).

La formula trinitaria qui usata per precisare il senso del battesimo costituisce la prima e unica enunciazione esplicita del mistero trinitario Nel Nuovo Testamento; essa riflette, secondo ogni evidenza, la formula impiegata dalla pratica liturgica già in età apostolica. Essa è destinata a divenire il segno distintivo della fede cristiana.

È da notare per altro come il riferimento trinitario sia già operante nella tradizione relativa al battesimo di Gesù presso il Giordano:

Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto». (Mt 3, 16-17)

- La promessa: la promessa di essere con loro tutti i giorni fa eco all'identità del Figlio annunciata fin dall'inizio del vangelo, con la citazione della profezia di Isaia relativa all'Emmanuele a commento del brano dell'annuncio a Giuseppe:

Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi. (Mt 1, 22-23)

La promessa di Gesù riprende, più in generale, quella che Dio stesso fa di essere con il suo popolo, espressa a più riprese nel secondo Isaia:

Non temere, perché io sono con te;
non smarrirti, perché io sono il tuo Dio. (Is 41, 10)

Non temere, perché io sono con te;
dall'oriente farò venire la tua stirpe,
dall'occidente io ti radunerò. (Is 43, 10)

Più a monte, la formula riprende quella usata già per riferimento a Mosè:

Mosè si curvò in fretta fino a terra e si prostrò. Disse: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mio Signore, che il Signore cammini in mezzo a noi. Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fà di noi la tua eredità». Il Signore disse: «Ecco io stabilisco un'alleanza: in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai compiute in nessun paese e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera del Signore, perché terribile è quanto io sto per fare con te. (Es 3, 12)

Ma soprattutto la promessa d'essere con loro tutti i giorni fino alla fine del mondo realizza la verità della profezia di Isaia sul figlio della vergine: *Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi* (Is 7, 14). In un caso, tale profezia è citata in *Matteo* a commento dell'annuncio a Giuseppe (Mt 1, 22-23).

² Charles H. DODD, *Evangelo e legge. Fede ed etica nel cristianesimo primitivo* (1951), Paideia, Brescia 1968, più volte riedito.