

## **I DISCEPOLI DI FRONTE ALLE ESIGENZE DEL REGNO DEI CIELI: IL DISCORSO DELLA MONTAGNA (Mt 5,1–7,29)**

Il celeberrimo e cosiddetto Discorso della montagna è il primo dei cinque grandi discorsi che scandiscono il vangelo di Matteo ed è anche il più lungo di essi. Posto subito dopo la narrazione matteana degli inizi della predicazione di Gesù sul regno dei cieli, questo discorso assume indubbiamente una funzione programmatica. L'accoglienza del regno dei cieli, a cui i discepoli di Gesù sono esortati, implica alcune conseguenze non solo sul piano etico (il messaggio del Discorso della montagna appare evidente in questo senso), ma anche nei termini di comprensione della Torah, uno dei temi decisivi del primo vangelo: si pensi a Mt 5,17-20, dove Gesù si presenta come colui che è venuto a portare a compimento la Torah e non ad abolirla, e alle cosiddette antitesi (Mt 5,21-48), dove Matteo non annulla i comandamenti anticotestamentari, ma li rende più esigenti e li interiorizza. Nel Discorso della montagna Gesù compendia quella che può essere definita la nuova economia del Regno, in cui il discepolo è chiamato ad entrare. In questa sede, non ci è possibile, per ragioni di tempo, presentare un commento approfondito all'intero discorso. Focalizzeremo, pertanto, due testi in particolare, che occupano una rilevanza straordinaria non solo nel discorso, ma anche nella tradizione cristiana: le Beatitudini e il Padre Nostro.

### **1. Le beatitudini (Mt 5,1-12)**

Il Discorso della montagna è introdotto dalle beatitudini. Poiché provengono dalla fonte Q, che comprende il materiale comune a Matteo e Luca, è opportuno partire da un confronto tra Mt 5,1-12 e Lc 6,20-23. Le due versioni presentano numerose divergenze. Una prima differenza riguarda la cornice in cui i due evangelisti pongono le Beatitudini e, più in generale, il primo discorso di Gesù. Matteo presenta le Beatitudini come il primo insegnamento di Gesù e ambienta la scena su un monte (Mt 5,1). Invece Luca colloca le Beatitudini quando il ministero di Gesù è già iniziato e in un luogo pianeggiante (Lc 6,17). Con grande probabilità, la cornice lucana è originaria, poiché le Beatitudini suppongono la condizione della sequela. La collocazione matteana all'inizio dell'insegnamento di Gesù intende sottolinearne il carattere programmatico. Inoltre, come vedremo, il monte ha per Matteo un significato particolare, che può giustificare il cambiamento redazionale.

Le due versioni differiscono per il numero delle beatitudini: Matteo ne riporta nove, mentre Luca quattro. Le beatitudini in comune appartenevano con grande probabilità a Q; le altre presenti nel testo matteano sono da attribuire alla redazione dell'evangelista o a una tradizione precedente confluita nel suo vangelo.

Infine le due versioni si differenziano per la forma delle beatitudini: Matteo le presenta alla terza persona plurale (tranne l'ultima), mentre Luca utilizza la seconda persona plurale, segnalando un'interpellanza diretta verso i discepoli.

### *1.1. Struttura*

Dopo l'introduzione narrativa di Mt 5,1-2 si susseguono nove beatitudini: presentano la stessa costruzione sintattica, che favorisce la loro memorizzazione. Tre elementi caratterizzano ogni beatitudine. Anzitutto il termine *makarioi*, che ha funzione anaforica<sup>1</sup>, sottolinea l'elemento della beatitudine e della gioia. Inoltre i destinatari non sono menzionati per nome, ma rappresentano alcuni gruppi di persone. È introdotta dalla congiunzione *hoti*, la motivazione della beatitudine è di tipo teologico. Nella maggioranza dei casi ciò è espresso dall'uso di passivi divini (Mt 5,4.6.7.9); nella prima e nell'ottava il riferimento al regno dei cieli rimarca la prospettiva teologica (Mt 5,3.10). L'ultima beatitudine presenta un'articolazione più complessa.

Circa la struttura interna, le prime otto beatitudini costituiscono un blocco compatto, segnalato dall'inclusione data dalla medesima risposta: «perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,3.10). L'inclusione sottolinea la centralità della nozione del regno per comprendere la beatitudine, dal momento che tale condizione è conseguenza della venuta del regno. La prima e l'ottava beatitudine sono formulate al presente: in tutte le altre la motivazione della beatitudine è data da una promessa in vista del futuro. Il cambiamento dei verbi non è fortuito, ma rispecchia la realtà del regno dei cieli, nella sua tensione tra presenza in atto e compimento venturo.

Un ulteriore elemento strutturante è la menzione della giustizia (Mt 5,6.10), che suddivide le prime otto beatitudini in due gruppi, ciascuno con quattro componenti. La nona beatitudine chiude il paragrafo: opportuno è notare il suo carattere più circostanziato (Mt 6,11-12; Lc 6,22-23). Mentre le beatitudini precedenti sono affermazioni di carattere generale, l'ultima beatitudine allude a circostanze concrete di persecuzione.

### *1.2. Il genere del macarismo*

Anche se è presente nella letteratura ellenistica, l'ambiente culturale per determinare il genere letterario delle beatitudini è giudaico. Le beatitudini (o macarismi) appaiono anzitutto nella letteratura sapienziale dove assumono valore didattico: proclamando beato l'uomo saggio, i macarismi intendono segnalarlo come modello, spesso in relazione all'osservanza della Legge. I macarismi

---

<sup>1</sup> L'anafora consiste nella ripetizione di uno stesso termine all'inizio di ogni proposizione.

sapientziali si limitano a constatare la beatitudine, senza aggiungere promesse per il futuro. I testi sapientziali non presentano elenchi di beatitudini, che invece ricorrono singolarmente<sup>2</sup>; al massimo ritroviamo alcune coppie di beatitudini<sup>3</sup>.

In seguito la letteratura apocalittica riprende e reinterpreta il genere dei macarismi. In tale contesto le beatitudini non hanno più funzione didattica, ma di consolazione e incoraggiamento per i destinatari. I macarismi sono accompagnati da una promessa per il futuro con cui s'annuncia l'intervento del Signore che ribalterà la situazione presente di cattività (cfr. *1Enoch* 58,2; *2Enoch* 42,6-14).

Dunque per quanto riguarda il genere letterario delle beatitudini, Matteo si colloca in piena continuità con la tradizione biblica e giudaica. Tuttavia, se il genere letterario non è nuovo, il contenuto delle beatitudini matteane è originale. Le beatitudini evangeliche sono rapportate, infatti, alla persona di Gesù e alla sua predicazione del regno dei cieli, la cui venuta è la motivazione più profonda della condizione di beatitudine richiamata dai suoi macarismi. Il regno è una realtà presente e tende verso il compimento finale.

### *1.3. Introduzione narrativa (Mt 5,1-2)*

Nei primi due versetti Matteo delinea lo scenario in cui sarà pronunciato l'intero discorso della montagna (Mt 5,1-7,29): uno scenario di primaria importanza. La menzione del monte evoca la tradizione dell'Antico Testamento, che lo considera come luogo di rivelazione. In particolare, si è visto qui un richiamo al monte Sinai, dove Mosè era salito per ricevere la Legge (Es 19,3; 24,15.18). In virtù della ripresa delle tradizioni su Mosè nei racconti dell'infanzia e del successivo insegnamento di Gesù sulla Legge (Mt 5,17-19), alcuni studiosi hanno intravisto qui una tipologia mosaica: Gesù sarebbe il nuovo Mosè, venuto a rivelare la vera interpretazione della Torah.

Inoltre Gesù si pone a sedere e apre la bocca: due annotazioni che rinviano alla funzione del legislatore che comunica la sentenza insegnando con autorità dalla cattedra. Oltre a comunicare autorità, tale posizione era quella tipica del maestro e dei rabbini, che insegnavano stando seduti, con i discepoli davanti a loro.

### *1.4. «Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,3)*

---

<sup>2</sup> Cfr. Gb 5,17; Sal 1,1-2; 2,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5; 84,13; 89,16; 94,12; 106,3; 112,1; 127,5; 146,5; Pr 3,13; 8,34; 20,7; 28,14; Sir 14,20; 26,1; 28,19; 31,8; 34,15; 48,11; 50,28.

<sup>3</sup> Cfr. Sal 32,1-2; 84,5-6; Sal 119,1-2; 128,1-2; 137,8-9; Sir 14,1-2; 25,8-9.

Se il parallelo di Luca parla soltanto di «poveri» (Lc 6,20), Matteo considera i «poveri in spirito» destinatari della prima beatitudine. A livello della storia della tradizione, è probabile che la specificazione «in spirito» sia da attribuire a Matteo. Ma qual è il motivo di questa aggiunta? E chi sono i «poveri in spirito»?

Il termine *ptōchos* designa in primo luogo chi è indigente sul piano economico. Tuttavia, nella tradizione biblico-giudaica, il termine assume un significato più ampio, con profondi risvolti religiosi. Nella LXX il termine traduce diversi corrispondenti ebraici: *'ānī, dal, 'ebyon* e soprattutto *'ānāw*, per indicare non solo i poveri sul piano economico, ma anche (e soprattutto) coloro che, nella loro condizione d'indigenza e bisogno, confidano in Dio e attendono da lui la salvezza. Così *ptōchos* ingloba le categorie di persone che saranno presentate nelle tre beatitudini successive, che a loro volta possono essere considerate come precisazioni della prima. Tale significato sgombra l'interpretazione da due equivoci spesso presenti nell'esegesi di questo passo.

Anzitutto la povertà non è una benedizione in quanto tale, né assicura l'appartenenza al regno dei cieli. I poveri non sono beati perché poveri! La loro situazione d'indigenza può diventare «beata» nella misura in cui confidano nel Signore. Inoltre, con l'aggiunta «in spirito», Matteo non ha spiritualizzato la prima beatitudine, rispetto alla redazione lucana. La portata religiosa di *ptōchos* non esclude quella economica. Con la sua precisazione, Matteo ha voluto enfatizzare l'accezione religiosa del termine, mentre nella versione lucana l'accento è posto sul significato economico. La beatitudine dei poveri non esprime una felicità mondana, ma la gioia di coloro che hanno atteso a lungo la promessa di Dio e ora iniziano a sperimentarne il compimento con l'avvento del regno dei cieli.

Il riferimento al regno evoca un altro profondo significato di questa beatitudine. J. Dupont ha mostrato che, secondo la concezione regale del Vicino Oriente Antico, il re ideale doveva prendersi cura dei più poveri del paese. Tale ideologia si riflette in numerosi paralleli dell'AT, per cui Dio è presentato come re che fa giustizia per i suoi «protetti»<sup>4</sup>. Perciò come ben precisa: «L'annuncio della imminenza del Regno di Dio non può essere che una notizia colma di gioia per i poveri e per coloro che soffrono. Essi saranno infatti i primi beneficiari del Regno»<sup>5</sup>.

### 1.5. «Beati gli afflitti perché saranno consolati» (Mt 5,4)

La seconda beatitudine, riferita agli afflitti, corrisponde alla terza della serie lucana (Lc 6,21), sebbene sia formulata in modo diverso. Anche questa beatitudine non può essere compresa senza il suo *background* dell'AT. Il passo più illuminante è Is 61,2, dove il profeta afferma di essere stato

---

<sup>4</sup> DUPONT, *Beatitudini*, I-II, 577-634.

<sup>5</sup> DUPONT, *Beatitudini*, I-II, 634.

mandato a consolare gli afflitti di Sion. Nella tradizione giudaica il passo profetico fu reinterpretato in senso messianico: il messia avrebbe consolato il suo popolo. Tuttavia in Is 61,2 l'afflizione non è una generica tristezza, ma nasce dalla condizione d'abbandono in cui versa Gerusalemme e dal ritardo dell'intervento del Signore a favore del suo popolo. Si tratta, perciò, di un'afflizione religiosa, che pone la seconda beatitudine nella scia della prima<sup>6</sup>. Il verbo *paraklēthēsontai* in Mt 5,4 assume valore di passivo divino e non si riduce alla consolazione divina: è nello stesso tempo consolazione, conforto, incoraggiamento, esortazione a proseguire nelle e nonostante le afflizioni.

#### *1.6. «Beati i miti perché erediteranno la terra» (Mt 5,5)*

Quella per i miti è la prima beatitudine propria di Matteo. Sulla definizione dei miti si sono imposte due linee interpretative: quella sociologica, che li identifica con gli emarginati della società, e quella spirituale, per cui i miti sono gli umili davanti al Signore e al prossimo. Tuttavia anche per questa beatitudine è imprescindibile lo sfondo biblico-giudaico. Il passo di Mt 5,5 si ispira in particolare al Sal 36,11 (LXX), in cui il termine ebraico soggiacente a *praeis* è *'anāwīm*, lo stesso che abbiamo ritrovato nella prima beatitudine. Perciò le due beatitudini riguardano la stessa categoria di persone: povertà e mitezza denotano un medesimo atteggiamento interiore. Di conseguenza il significato sociologico e quello religioso non possono essere separati: i miti s'identificano con i poveri, gli umili, gli oppressi, che confidano nella salvezza di Dio. Illuminante a riguardo è un testo di Qumran (4QPs<sup>a</sup> 2,9-11): «“E i poveri erediteranno la terra e godranno di pace abbondante”. La sua interpretazione si riferisce alla congregazione dei poveri che accetteranno il periodo di afflizione e saranno salvati da tutte le insidie di Belial».

La terra che i miti erediteranno assume una portata escatologica e s'identifica con il regno dei cieli posseduto dai poveri<sup>7</sup>. Secondo il vangelo di Matteo, Gesù stesso è modello di mitezza: è mite ed umile di cuore (Mt 11,29) ed entra in Gerusalemme come re mite e umile che cavalca un'asina e un puledro figlio d'asina (Mt 21,5). Pertanto, miti sono coloro che, senza imporsi sugli altri con la forza e l'oppressione, erediteranno il regno dei cieli inaugurato dal re messianico.

#### *1.7. «Beati gli affamati e assetati della giustizia perché saranno saziati» (Mt 5,6)*

---

<sup>6</sup> Per un ulteriore sfondo AT, si potrebbe richiamare l'immagine di Dio che cambia il lutto in gioia, spesso menzionata dai profeti e nei Salmi: cfr. Is 60,20; 66,10; Ger 31,13; Bar 4,23; Sal 30,12; 126,2-6.

<sup>7</sup> L'immagine della salvezza finale come terra rinnovata è ben attestata nella tradizione biblica (cfr. Is 49,9-13; 57,13; 60,21-22; 61,7; 65,9.21-23) ed extra-biblica (cfr. *1Enoch* 5,7; *Giubilei* 32,18-19; *2Enoch* 50,2).

La quarta beatitudine matteana corrisponde alla seconda di Luca (Lc 6,21) ed è, per questo, mutuata dalla fonte Q. Tuttavia, anche in questo caso, Matteo rielabora il testo originario. Segno della mano dell'evangelista è la nozione di giustizia, fondamentale nel primo vangelo: gli affamati di Lc 6,21 diventano affamati e assetati della giustizia.

Abbiamo già focalizzato l'attenzione sulla giustizia per Matteo, un concetto centrale nel discorso della montagna. Qui Gesù non dichiara beati quanti desiderano la giustizia divina, intesa come salvezza, né quanti anelano a un ordine sociale più giusto e fraterno. Piuttosto gli affamati e assetati della giustizia sono coloro che, nella loro situazione di bisogno, cercano la giustizia o la volontà di Dio per conformarsi ad essa. La giustizia che essi desiderano è la giustizia del regno (Mt 6,33). Alla luce di questa interpretazione, è improprio pensare a una spiritualizzazione matteana della beatitudine. Invece anche in questo caso si tratta di accentuazioni diverse dello stesso contenuto: mentre Luca è più attento alla dimensione materiale della fame (senza negare quella religiosa), Matteo ne accentua il significato religioso (senza rifiutare quello materiale).

#### *1.8. «Beati i misericordiosi perché sarà loro usata misericordia» (Mt 5,7)*

La beatitudine per i misericordiosi è solo di Matteo. Rispetto alle precedenti beatitudini, i cui destinatari vivevano una particolare condizione d'indigenza, il secondo gruppo di macarismi sposta l'attenzione sulle relazioni interpersonali, esortando a viverle secondo la misericordia, la purezza di cuore e la pace.

Nell'AT il termine *eleēmōn* è riferito quasi sempre a Dio: la misericordia è anzitutto un attributo di Dio, che ne esprime l'essenza<sup>8</sup>. Tuttavia, in quanto dono divino, la misericordia deve diventare compito di chiunque è chiamato a praticare la misericordia verso il prossimo, come richiamato nella tradizione profetica e sapienziale<sup>9</sup>. La misericordia è una tematica cara a Matteo. Mediante la citazione di Os 6,6 Gesù richiama per due volte la necessità d'imparare a essere misericordiosi (Mt 9,13; 12,7). Inoltre egli l'addita come uno dei comandamenti più importanti della Legge (Mt 23,23). In particolare Matteo richiama il legame tra la misericordia ricevuta da Dio e quella per il prossimo: è quanto si ricorda nel Padre nostro (Mt 6,12) e nella parabola del servo spietato (Mt 18,23-35). La dimensione «triangolare» della misericordia è espressa anche in questa beatitudine: ai misericordiosi Dio userà misericordia nel presente e nella salvezza finale.

#### *1.9. «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5,8)*

---

<sup>8</sup> Cfr. Es 22,26; 34,6; Ger 3,12; Gl 2,13; Gn 4,2; Sal 86,15 (LXX); 102,8 (LXX); 110,4 (LXX); 114,5 (LXX); 144,8 (LXX); Ne 9,17.31; 2Cr 30,9; Tb 6,18; 7,12; 2Mac 1,24; 8,29; 11,9; 13,12; Sir 2,11; 48,20; 50,19;

<sup>9</sup> Cfr. Os 6,6; Mi 6,8; Zc 7,9; Pr 14,21; 17,5.

Anche la beatitudine dei puri di cuore appartiene al materiale esclusivo di Matteo. Nell'AT il termine *katharos* è spesso utilizzato nell'ambito cultuale per riferirsi alla purità rituale necessaria per attendere al culto. Qui, però, Gesù non parla della purità rituale, ma di quella del cuore. L'unico passo dell'AT in cui si trova l'espressione *katharos tē(i) kardia(i)* è il Sal 23,4 (LXX): solo chi ha il cuore puro può salire al monte del Signore e accedere al tempio, il luogo privilegiato dove il pio israelita poteva incontrare il Signore. Ma cosa significa essere puro di cuore? Nella tradizione biblica, il cuore è il centro della persona, la sede delle facoltà intellettiva e volitiva. In tal senso, è il cuore a determinare le azioni della persona umana. Com'è confermato da alcuni passi dell'AT in cui ricorre l'espressione *kathara kardia* (cfr. Gn 20,5-6; Gb 33,3), la purezza di cuore corrisponde alla rettitudine d'intenzione nell'agire, alla coerenza tra interiorità e condotta. In tal senso, la purezza di cuore è opposta all'ipocrisia di alcuni scribi e farisei, denunciata a più riprese da Matteo (cfr. Mt 23,25-28).

La promessa fatta ai puri di cuore è la visione di Dio. Nell'AT nessun uomo poteva vedere Dio e restare in vita (Es 33,20; Lv 16,2; Nm 4,20), anche se vi sono passi in cui, soprattutto per il futuro, è prospettata la contemplazione del volto di Dio (cfr. Sal 11,7; 17,15; Gb 19,26-27). Ai puri di cuore Gesù assicura la visione di Dio: essa esprime la pienezza di comunione dell'uomo con Dio.

#### *1.9. «Beati i pacificatori perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9)*

La settima beatitudine, propria di Matteo, non si rivolge ai pacifisti che fanno della pace solo un valore ideale, ma a coloro che operano per la pace, richiamata dall'insolito termine *eirēnopoioi*. Per comprendere la beatitudine è bene considerare la nozione ebraica di *šālôm*, che non indica semplicemente l'assenza di guerra o di tensioni, ma si riferisce a un benessere globale di una persona o di un popolo, che investe le varie sfere dell'esistenza: fisica, materiale, sociale, politica e spirituale.

I pacificatori si rendono simili a Dio, il primo artefice della pace. Da questo deriva la promessa associata a tale beatitudine: gli operatori di pace saranno chiamati «figli di Dio». La categoria della figliolanza rinvia all'idea di una somiglianza e di una profonda relazione di comunione con il Signore.

#### *1.10. «Beati i perseguitati a causa della giustizia perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,10)*

Questa beatitudine appartiene soltanto al vangelo di Matteo. Il motivo della persecuzione dei giusti è attestato nella tradizione biblica (Sap 2,10-24) e negli scritti apocalittici giudaici (*1Enoch* 108,10). Matteo specifica la causa della persecuzione: la giustizia, da intendere nel significato già visto per la quarta beatitudine. In questo macarismo Gesù allude a coloro che subiscono persecuzioni

per la loro fedeltà alla volontà di Dio. Senza cedere ad alcun compromesso o pressione, costoro considerano come prioritaria la conformazione della loro esistenza alla volontà di Dio.

### 1.11. «Beati voi quando vi disprezzeranno...» (Mt 5,11-12)

L'ultima beatitudine matteana corrisponde all'ultima di Luca (Lc 6,22-23). L'ultima beatitudine opera una concretizzazione della precedente: non si parla più di una generica persecuzione, ma si menzionano insulti concreti e calunnie. Significativo è il passaggio da «a causa della giustizia» (Mt 5,10) a «a causa mia» (Mt 5,11), che stabilisce una corrispondenza tra la volontà di Dio e Gesù: la sofferenza dei discepoli a causa di Gesù li assicura che stanno compiendo la volontà di Dio.

A fronte di una simile descrizione del futuro che attende i discepoli è ancora più paradossale l'apertura del v. 12, dove Gesù esorta a rallegrarsi. Non si tratta di un'esortazione a rallegrarsi per la persecuzione, in una sorta di autolesionismo o masochismo. La gioia è data dalla ricompensa che attende quanti sono perseguitati a causa di Gesù. In virtù del suo carattere celeste, è possibile identificare la ricompensa riservata a quanti soffrono per Gesù con il regno dei cieli che la prima e l'ottava beatitudine promettono. L'ultima frase fornisce una chiave di lettura della persecuzione a cui andranno incontro i discepoli. Il loro destino di sofferenza li conformerà alla sorte dei profeti. Qui Matteo evoca l'uccisione dei profeti: nonostante la costante premura divina nell'inviare profeti al suo popolo, spesso essi avevano sperimentato il rifiuto e la morte. Tale motivo è richiamato nell'AT<sup>10</sup> ed è ripreso da Matteo, sia in modo velato con alcune parabole (cfr. Mt 21,34-36; 22,3-6) sia in modo esplicito (cfr. Mt 23,29-33). Originale è che Matteo estende questo motivo al rifiuto della missione cristiana: come i loro padri, i figli di coloro che avevano ucciso i profeti si opporranno all'annuncio cristiano (Mt 5,12; 23,34). S'intravede un riferimento alla situazione della comunità matteana e un incoraggiamento a sostenere la persecuzione e le sofferenze con lo sguardo rivolto alla ricompensa del regno.

Le beatitudini non sono un quadro utopistico, né un manifesto per ribaltare un ordine sociale ingiusto: sono la *magna charta* del regno dei cieli inaugurato da Gesù sino alla fine dei tempi.

## 2. Il Padre Nostro

---

<sup>10</sup> Cfr., per esempio, 1Re 19,10-14; 2Cr 36,15-16; Ne 9,26; Ger 2,30.

Il Padre Nostro è il cuore del discorso della montagna e la preghiera più importante che Gesù ha insegnato ai discepoli. La sua posizione al centro del Discorso della montagna ne rivela l'importanza:

- a) cornice narrativa (5,1-2)
- b) introduzione del discorso (5,3-16)
- c) corpo del discorso delimitato dall'*inclusio* data da «la Legge e i Profeti» (5,17-7,12)
  - 1) la giustizia superiore (5,17-48)
  - 2) la giustizia «interiorizzata» (6,1-18)
  - 3) il primato della giustizia del Regno e insegnamenti sapienziali (6,19-7,12)
- d) conclusione del discorso (7,13-27)
- e) cornice narrativa (7,28-29)

### 2.1 Il Padre Nostro e la tradizione giudaica

Anche se è la preghiera insegnata da Gesù ai discepoli, il Padre Nostro riflette la pietà palestinese. In particolare, il *Pater* riscontra diverse corrispondenze con il *Qaddish* e le *Diciotto Benedizioni*. Il *Qaddish* è la preghiera del sabato con cui, a conclusione della liturgia sinagogale, si chiede al Signore di santificare il Suo nome:

«Sia benedetto il suo Nome grande per sempre, per i secoli dei secoli, che egli ha creato secondo la sua volontà. Venga il suo regno nei nostri giorni, durante la nostra vita, e durante la vita di tutta la casa di Israele, presto e nel prossimo futuro. Dite: Amen. Sia benedetto il suo Nome grande per sempre, per i secoli dei secoli.

Sia benedetto, lodato, celebrato, esaltato, venerato, onorato, magnificato e lodato il Nome del Santo, benedetto Egli sia, lui che è al di sopra di ogni benedizione, di ogni canto, di ogni lode che si possono pronunciare in questo mondo. Dite: Amen.

Una pace copiosa dal cielo, come anche la vita, scendano su di noi e sopra tutto Israele. Dite: Amen.  
Colui che ha fatto la pace nell'alto dei cieli diffonda la pace su di noi e sopra tutto Israele. Dite: Amen».

Diversi sono i contatti tra il *Qaddish* e il *Padre Nostro*, soprattutto nella prima parte. Di fatto *qaddish* significa «santificazione» e la prima richiesta del *Pater* è la santificazione del Nome. Entrambe le preghiere chiedono l'avvento del regno e alludono alla volontà di Dio.

Altrettanto significativi sono i contatti con le *Diciotto benedizioni*, una delle più importanti preghiere giudaiche, che segue la recita dello *Shema* per tre volte al giorno. Riportiamo le parti più importanti in cui le *Diciotto Benedizioni* rivelano tratti di contiguità con il Padre Nostro:

«3. Tu sei **santo** e il tuo **Nome** è temibile. Non ci sono altri dèi al di fuori di te. Benedetto sei tu, YHWH, il Dio **santo**.

4. Accordaci, o **Padre nostro**, la conoscenza di te, l'intelligenza e il discernimento della Legge. Benedetto sei tu, YHWH, tu che accordi la conoscenza.

6. **Perdonaci, Padre nostro, perché abbiamo peccato contro di te**. Cancella e allontana dai tuoi occhi i nostri peccati, perché la tua misericordia è grande. Benedetto sei tu, YHWH, tu che abbondi nel perdono.

9. Benedici per noi, YHWH Dio nostro, questo anno in bene, in ogni specie di prodotti e fa venire rapidamente l'anno finale della nostra redenzione. Manda la rugiada e la pioggia sulla faccia della terra. **Sazia il mondo dei tesori della tua bontà** e dona la benedizione all'opera delle nostre mani. Benedetto sei tu, YHWH, che benedici gli anni.

11. Rinnova i nostri giudici come nei tempi antichi e consigliaci come all'inizio. **Regna su di noi tu solo.** Benedetto sei tu, YHWH, che ami il giudizio.

13. Accorda la bontà ai proseliti di giustizia. Dacci una buona ricompensa con **quelli che fanno la tua volontà.** Benedetto sei tu, YHWH, speranza dei giusti»<sup>11</sup>.

A ben vedere i contatti tra il *Padre Nostro* e le *Shemoneh* sono maggiori rispetto al *Qaddish*. In entrambe le preghiere Dio è invocato come «Padre nostro», si accenna alla remissione dei peccati, al sostentamento materiale, alla venuta del regno e alla volontà divina.

## 2.2. «Così dunque voi pregate: Padre nostro, che (sei) nei cieli» (Mt 6,9ab)

Diversamente da quanti amano pregare per essere visti dagli altri e da coloro che ritengono di essere ascoltati a forza di parole (Mt 6,5-8), il Padre Nostro si caratterizza per brevità ed essenzialità. Prima che siano formulate le richieste nella preghiera, Dio è riconosciuto come Padre dei credenti, che è nei cieli. Così sin dall'inizio, il Padre Nostro esprime una relazione intima e confidenziale tra Dio e l'orante. Gesù abilita i discepoli a rivolgersi a Dio con la stessa sua familiarità nella preghiera. A proposito dell'appellativo «Padre», dobbiamo sgombrare il campo da un luogo comune molto diffuso secondo cui sarebbe stato Gesù il primo a parlare di una paternità divina. In realtà la tradizione biblica e giudaica parlava già di Dio come Padre<sup>12</sup>. È evidente, tuttavia, che la relazione filiale di Gesù con Dio ha comunque una propria specificità, rispetto a quanto delineato nell'Antico Testamento.

L'uso del pronome «nostro» sottolinea il carattere ecclesiale del *Pater*: esprime la dimensione comunitaria della preghiera che, senza negare quella individuale, inserisce ogni preghiera nell'orizzonte ecclesiale. Matteo concepisce la Chiesa come una comunità di fratelli: il Padre nostro sottolinea che il fondamento di tale fratellanza è Dio stesso. Nonostante la relazione tra Dio e i discepoli sia declinata secondo la categoria della paternità e della figliolanza, Matteo ribadisce la trascendenza divina mediante il riferimento ai cieli. Nella mentalità giudaica essi sono luogo teoforico, ossia sede della dimora divina (Mt 5,34). Pertanto l'invocazione iniziale del *Pater* rivela una sorta di paradosso: con piena familiarità e confidenzialità, il discepolo può rivolgersi a Dio, senza tuttavia dimenticare la riverenza dovuta a Colui che trascende ogni contingenza umana.

---

<sup>11</sup> Abbiamo usato il grassetto per evidenziare i contatti tra le *Shemoneh* e il Padre Nostro.

<sup>12</sup> Cfr. Es 4,22-23; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Ger 31,9; Os 11,1; Sir 23,1.4; 51,10; Sap 14,3. Per la tradizione giudaica abbiamo già visto il *Qaddish* e le Diciotto Benedizioni, ma anche a Qumran e negli scritti di Filone si parla di Dio come Padre.

### 2.3. «Sia santificato il tuo nome» (Mt 6,9c)

La prima domanda del Padre Nostro riguarda la santificazione del nome divino. Nella mentalità semitica, il nome non è un semplice *flatus vocis* funzionale all'identificazione di qualcuno, ma esprime l'essenza stessa della persona. L'AT parla spesso del nome di Dio come santo: ciò equivale ad affermare la santità come proprietà essenziale di Dio. Nella visione religiosa giudaica la santità appartiene soltanto a Dio, che può parteciparla all'uomo (cf. Lv 19,2).

Ma se Dio è santo, perché chiedere che il suo nome sia santificato? Chi è il soggetto che deve santificare: Dio o l'uomo? A nostro parere, l'imperativo *hagiasthētō* deve essere interpretato come un passivo divino: la santificazione del nome divino è un atto compiuto da Dio stesso. Pregando che il nome di Dio sia santificato, il discepolo chiede che Dio manifesti la sua santità fra gli uomini, portando a compimento la sua salvezza. (cfr. Ez 36,23; 38,16.23; 39,7).

Ma nonostante sia e resti atto divino, la santificazione del nome non esclude la partecipazione umana. La tradizione biblica presenta anche gli uomini come soggetti chiamati a santificare il nome divino (cfr. Is 29,23), mediante il culto e l'obbedienza ai comandamenti. Attraverso la vita dei discepoli Dio manifesta la sua santità fra gli uomini, come Gesù stesso ricorda: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,16).

### 2.4. «Venga il tuo regno» (Mt 6,10a)

La regalità di Dio è attestata più volte nell'AT: Dio è Signore dell'intera creazione e della realtà umana<sup>13</sup>. L'orizzonte passato e presente della regalità divina si declina con quello futuro, quando Dio instaurerà il suo regno in modo definitivo sconfiggendo qualsiasi potenza avversa<sup>14</sup>. In tal senso la venuta del regno di Dio s'identifica con la salvezza finale. Ritroviamo la medesima dinamica della prima richiesta del *Pater*: nonostante Dio sia già re, la venuta del suo regno è la manifestazione della sua regalità sul mondo e nella storia. Il regno è realtà dinamica, caratterizzata dalla tensione tra il già e il non ancora: esso è già presente, anche se si compirà nell'*eschaton*. D'altronde, se il discepolo deve invocare la venuta del regno, significa che questo non è ancora una realtà del tutto presente. L'orante invoca Dio perché manifesti la sua regalità ed operi la salvezza finale.

---

<sup>13</sup> Cfr. Es 15,18; 1Sam 12,12; Sal 47,3.8-9; Sal 93,1; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1; 145,11.13; 146,10.

<sup>14</sup> Cfr. Is 24,23; 33,22; 52,7; Sof 3,15; Zc 9,9.

## 2.5. «Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra» (Mt 6,10b)

Il vocabolario e il contenuto della richiesta sono tipici del linguaggio matteo, come dimostra la menzione della *volontà di Dio* che è sinonimo di giustizia<sup>15</sup>. Nelle altre cinque ricorrenze matteane di *thelēma* si possono distinguere due significati. In alcuni passi Matteo attribuisce alla volontà di Dio un valore storico-salvifico, considerandola come il piano di salvezza che deve realizzarsi nella storia (Mt 18,14; 26,42). In altri passi parla della volontà di Dio come esigenza che gli esseri umani sono chiamati a realizzare, mediante l'espressione «fare la volontà del Padre» (Mt 7,21; 12,50; 21,31). Nel presente caso i due significati non sono alternativi. La volontà divina a cui Gesù allude è anzitutto la salvezza che Dio deve operare nella storia. A sua volta, facendo la volontà di Dio, la persona umana conforma il proprio agire al piano salvifico di Dio.

Circa l'espressione «come in cielo così in terra», sono possibili due significati. Alcuni ritengono che qui l'orante preghi che la volontà debba realizzarsi in cielo e in terra, come se in entrambi questi spazi essa non sia ancora pienamente compiuta. Altri, invece, pensano che il cielo sia inteso qui come un paradigma: come la volontà di Dio si è già realizzata in cielo, così ora si prega che si realizzi sulla terra. Si tratta di un'endiadi: il compimento della volontà divina si realizzi ovunque. Il significato positivo del termine *ouranos* in Matteo favorisce la seconda ipotesi.

## 2.6. «Dacci oggi il nostro pane necessario» (Mt 6,11)

Si tratta dell'unica richiesta del Padre Nostro che non è introdotta dal verbo, ma dall'oggetto della domanda, sul quale è posta l'enfasi. Si chiede il pane che, in senso ampio, si riferisce al dono del nutrimento, uno dei bisogni umani più essenziali. Il pane è qualificato come «nostro»: non è il pane dell'egoismo o dell'indifferenza, ma dei fratelli, della condivisione; ed è tale perché è dono del Padre che lo dispensa per i figli. Discussa è l'interpretazione dell'aggettivo *epiousion*, che non ricorre mai altrove nella letteratura greca, se non nei testi dipendenti dai vangeli. L'ipotesi più probabile è che *epiousios* derivi da *epi* + *ousia* («per l'esistenza»): si tratta del pane necessario per la propria sussistenza quotidiana. D'altronde, come Matteo sottolinea nel prosieguo del Discorso della montagna (Mt 6,25-34), rivolgersi a Dio come Padre significa confidare che provveda ai nostri bisogni.

Sin dall'epoca patristica, la richiesta sul pane è stata accostata all'eucaristia, intesa come il pane necessario. Il realtà soltanto *a posteriori* si può pensare al pane eucaristico; l'attenzione di Gesù

---

<sup>15</sup> Cfr. Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42.

e degli evangelisti non è ancora sull'eucaristia, che non è mai definita come *epiousion* nelle fonti neotestamentarie, bensì sul pane necessario alla sopravvivenza e al sostentamento dei discepoli.

2.7. «*Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi abbiamo rimesso ai nostri debitori*» (Mt 6,12)

Il legame tra la misericordia divina e umana è un tema presente nell'AT. Il passo di Sir 28,2-4 anticipa il contenuto di questa richiesta: «Perdona l'offesa al tuo prossimo e per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati. Un uomo che resta in collera verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore? Lui che non ha misericordia per l'uomo suo simile, come può supplicare per i propri peccati?». Matteo riprende più volte l'idea, già incontrata nelle Beatitudini (Mt 5,7), che ritroveremo subito dopo il testo del Padre Nostro (Mt 6,14-15) e soprattutto nella parabola del servo spietato (Mt 18,23-35). Proprio questa parabola può aiutarci a comprendere il rapporto tra misericordia divina e perdono umano. Matteo non intende stabilire una condizione al perdono divino, né considerare la misericordia di Dio come qualcosa che l'uomo può guadagnarsi con le proprie azioni. La misericordia resta dono incondizionato della grazia: non a caso, il re della parabola perdona al primo servo, prima ancora di sapere come egli agirà con il suo compagno. Per Matteo, il perdono di Dio resta opera della sua misericordia e, per questo, diventa istanza necessaria per il perdono tra persone umane. Come, infatti, il discepolo può pretendere il perdono divino se non perdona agli altri suoi fratelli, anch'essi figli dell'unico Padre?

2.8. «*Non farci entrare nella tentazione*» (Mt 6,13a)

Dal versante contenutistico l'espressione è la più controversa di tutto il Padre Nostro. Come può, infatti, Dio indurre in tentazione? Se intendiamo Dio come causa e origine della tentazione, è evidente che siamo di fronte a un'impossibilità (cfr. Gc 1,13); Satana è e resta il soggetto della tentazione. Tuttavia, Dio può permettere che l'uomo sia tentato: il caso più emblematico è quello di Giobbe (Gb 1,6-12), ma sono numerosi i passi in cui Dio mette alla prova qualcuno per vagliarne la fedeltà<sup>16</sup>. Nel vangelo di Matteo anche Gesù è tentato ed è lo Spirito a sospingerlo nel deserto per subire le tentazioni (Mt 4,1) e mostrare la sua fedeltà e obbedienza al Padre.

Luso del verbo *eisferō* allaoristo contiene anche una sfumatura concessa per cui lorante chiede che Dio non conceda ai discepoli di Gesù di essere tentati da satana. Pertanto nella preghiera del *Pater*, i discepoli chiedono che il Padre non permetta che entrino in quella prova per cui la loro

---

<sup>16</sup> Cfr. Gn 22,1; Es 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4; 33,8; Gdc 2,22; Sal 11,5; 26,2; 66,10.

sequela e la loro relazione con Lui siano minacciate da satana. Nella loro richiesta essi esprimono la fiducia che anche le potenze demoniache siano sottomesse al potere divino.

### 2.9. «Ma redimici dal maligno» (Mt 6,13b)

La congiunzione *alla*, che lega questa richiesta alla precedente in un rapporto antitetico, crea allo stesso tempo una progressione di significato.

Il verbo *rhysai* ha un significato particolare: indica una liberazione ottenuta con la forza, una sorta di violenza per strappare un prigioniero dalle grinfie d'un avversario. Nella tradizione biblica il *go'el* è un redentore, un difensore di un individuo o di un gruppo, poiché doveva riscattare dalla schiavitù una persona a cui era legata da vincoli di parentela. Dunque Dio è il *go'el* del suo popolo: l'ha redento dalla schiavitù d'Egitto, dalla deportazione di Babilonia e dai suoi nemici.

Ma da cosa o da chi Dio libera il discepolo che lo invoca? Il termine *ponērou* permette di chiarirlo. Esso può essere inteso come un neutro («liberaci dal male») o come un maschile («liberaci dal maligno»). Quest'ultima interpretazione è migliore giacché nel vangelo di Matteo *ponēros*, preceduto dall'articolo, è usato non come attributo, ma con valore personale (cfr. Mt 5,37.39; 13,19.38.49). Dunque, con l'ultima petizione s'invoca la liberazione da satana.

Si delinea così una progressione tra la penultima e l'ultima petizione. Da una parte i discepoli chiedono di non essere intrappolati nella tentazione, dall'altra, nel caso siano avvinti, di essere redenti con forza dal potere del maligno.

Il *Pater* è la preghiera del discepolo che, come figlio, si rivolge a Dio Padre, invocando la manifestazione definitiva della salvezza e l'aiuto concreto per i bisogni che sperimenta nella vita quotidiana. Essa è anche preghiera della comunità, della *ekklēsia*, composta da fratelli e sorelle che si riconoscono figli dello stesso Padre. Ma soprattutto il Padre Nostro è preghiera teologica, con cui ci si rivolge a quel Dio che, nella sua trascendenza, si fa prossimo a ogni persona umana che si rivolge a Lui con fiducia.

### **Bibliografia di approfondimento**

H. SCHÜRMAN, *Padre Nostro*. La preghiera del Signore (Milano 1982)

J. DUPONT, *Le Beatitudini*. 2 Volumi (Cinisello Balsamo 1992).

R. NEUDECKER, *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus*. Matthew's Antitheses in the Light of Early Rabbinic Literature (Roma 2015).

M. GRILLI, *Il discorso della montagna*. Utopia o prassi quotidiana? (Bologna 2016).

E. MANICARDI, *Regno dei cieli e pieno compimento*. Il Discorso del monte e nel Vangelo secondo Matteo (Bologna 2022).