

IL DISCORSO PARABOLICO SUL REGNO (Mt 13,1-52)

Tutti e tre i vangeli sinottici pongono, nel cuore della sezione dedicata all'attività di Gesù in Galilea, un lungo discorso di Gesù riguardante il regno di Dio, di cui egli parla in parabole. In ciascun vangelo, questo discorso assume un'importanza e una funzione del tutto peculiare. Nel vangelo di Marco, esso costituisce uno dei due grandi discorsi che l'evangelista inserisce nella sua narrazione, insieme al discorso escatologico contenuto in Mc 13,5-37; il fatto che il Gesù marcano non intrattiene di solito grandi discorsi evidenzia in modo chiaro l'importanza che questo materiale ha per l'economia del secondo vangelo. Il discorso parabolico sul Regno in Matteo (13,1-52) costituisce uno dei cinque grandi discorsi in cui è strutturato il primo vangelo, che hanno tutti una funzione decisiva per la comprensione del messaggio matteoano. Luca, invece, "spezza" il discorso in due parti: la prima parte (Lc 8,4-18) è contenuta nella sezione dell'attività galilaica, mentre un paio di parabole sul regno di Dio (granello di senape e lievito) vengono posti nella sezione del viaggio di Gesù verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,44), sottolineando in tal modo la relazione tra il tema del Regno e quello del discepolato. Ad ogni modo, il fatto che in ciascuno dei tre vangeli questo discorso parabolico sul regno di Dio riceva grande importanza suggerisce di guardare con grande attenzione a questo gruppo di parabole, che riguardano quello che fu il tema principale della predicazione di Gesù: il regno di Dio.

1. La parabola del seminatore (Mt 13,1-23)

Dopo aver ambientato la scena sul mare di Galilea, dove Gesù si mette a insegnare da una barca, tutti gli evangelisti presentano come prima parabola dell'insegnamento parabolico di Gesù quella di solito chiamata *parabola del seminatore*. L'importanza ermeneutica di questa parabola è suggerita dallo stesso Gesù, che nella versione marcano (Mc 4,13) si rivolge ai discepoli con questa domanda: "Non capite questa parabola, e come potrete comprendere tutte le parabole?". Bisognerà comprendere con grande attenzione sul significato di quest'argomentazione *a fortiori* di Gesù, in cui egli indica chiaramente nella comprensione della parabola del seminatore una chiave imprescindibile per avere accesso a tutte le altre parabole. Come vedremo, Gesù non sta alludendo alla maggiore semplicità di questa parabola rispetto alle altre, come si potrebbe pensare a prima vista. Piuttosto, il senso di questa domanda di Gesù va compreso alla luce del significato della parabola stessa che, ricordiamolo, è una delle due parabole della tradizione evangelica (insieme a quella del grano e della zizzania) che Gesù spiega subito dopo, sebbene (come si è già accennato) questa spiegazione rifletta linguaggio e preoccupazioni della comunità cristiana successiva, allegorizzando la parabola originaria.

La parabola inizia con l'affermazione dell'uscita del seminatore, la cui semina è enfatizzata mediante un polittoto (ripetizione ravvicinata del verbo σπείρω). Questo personaggio, che esce immediatamente di scena, ha la semplice funzione di innescare l'azione della parabola: il *focus* del racconto parabolico andrà perciò ricercato nella semina da lui compiuta. Poiché l'interesse della parabola è posto sulla semina, è importante richiamare il significato simbolico a essa attribuito nella letteratura antica. Nella cultura greco-romana, la semina era usata come metafora per il processo educativo¹. Molto più promettente e utile per l'interpretazione di Mc 4,3-9 è il significato della semina nella letteratura giudaica, in cui la figura del seminatore è spesso applicata a Dio, sebbene mutino i referenti dei semi. In alcuni passi la semina del popolo eletto coincide con l'azione salvifica escatologica di Dio (Ger 31,27-28; Os 2,25; 1En 62,8; SalSal 14,4); in altri testi la semina divina degli uomini esprime la loro venuta al mondo (4Esd 5,48; 8,41-44; 2Ba 70,2). Più interessanti per il nostro testo sono alcune testimonianze letterarie, dove oggetto della semina di Dio sono la Legge (4Esd 9,30; 2Ba 32,1), la sapienza (4Esd 8,6) o, in diversi scritti rabbinici, la sua parola (*bBQ* 60a; *bSan* 99a)².

Dopo l'antefatto in cui è riportata l'azione del seminatore, la parabola focalizza i risultati prodotti dalla caduta del seme sui vari terreni. Si può attribuire alla parabola una struttura binaria, in cui il resoconto dei vari fallimenti della semina è seguito dall'affermazione sulla resa abbondante del seme caduto sul terreno buono. I vv. 4-8 sono composti da quattro periodi, uno per ciascun terreno, costruiti in modo sostanzialmente parallelo. Prima di focalizzare ciascuno dei quattro terreni e i risultati prodotti dalla semina in essi, è necessaria una considerazione. Un lettore odierno potrebbe chiedersi come mai il seminatore della parabola disperda la sua semente, in modo prodigo e/o distratto, anche su terreni in cui la sua maturazione è pregiudicata in partenza. J. Jeremias ha sostenuto che l'azione «sconsiderata» del contadino della parabola diventa comprensibile quando si considera che, nella Palestina del tempo di Gesù, la semina precedeva l'aratura, come alcuni testi giudaici sembrano confermare (Giub 11,11.23; *mShab* 7,2; *bShab* 73b). L'ipotesi di Jeremias solleva più problemi di quanti ne risolva. Le testimonianze antiche (romane) suggeriscono piuttosto che, nell'area mediterranea, la prassi agricola diffusa fosse l'aratura a essere seguita dalla semina³. Inoltre, l'accoglienza dell'ipotesi di Jeremias implicherebbe alcune incoerenze: avrebbe avuto senso per l'agricoltore arare la strada se i semi fossero stati già divorati dagli uccelli? È possibile che un

¹ Cf. ANTIFONTE, Fr. 60, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Vols. (ed. H. DIELS) (Berlin 1952-1954) II, 365; IPPOCRATE, *Lex* 3; QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 5,11,24; SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 38,2.

² A questo gruppo potrebbe essere accostato il passo di Is 55,10-11, in cui la parola divina è assimilata alla pioggia e alla neve che irrigano la terra, producendo seme per il seminatore. Si potrebbero ricordare anche alcuni passi di Filone, in cui oggetto della semina divina nell'uomo sono la virtù e l'intelletto (*Legat.* 1,49.79; *Conf.* 196; *Cher.* 52).

³ In ambito romano cf. COLUMELLA, *De re rustica* 2,4,2; PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia* 18,176.180-181. Per l'ambiente giudaico cf. Gb 4,8; Is 28,24; Ger 4,3; Ez 36,9; Os 10,11-12; Am 9,13.

contadino, nella sua perizia, non sapesse che un terreno avesse un sostrato roccioso e vi seminasse ugualmente? Inoltre, come spiegare la crescita delle spine se esse fossero state arate subito dopo la semina? Perciò, la parabola non va valutata secondo le conoscenze e i parametri odierni e, ad ogni modo, che l'aratura precedesse (più probabile) o seguisse la semina è un dato trascurabile per la comprensione della parabola.

Una prima parte della semente cade lungo la strada (v. 4). La strada cui Gesù allude è uno di quei sentieri che solitamente attraversano un campo o corrono ai suoi bordi, su cui il transito continuo di uomini a piedi rende il terreno duro e compatto, inadatto alla penetrazione di un seme. Restando sulla superficie ai bordi del campo o della sua parte coltivabile, questa semente era destinata a essere divorata dagli uccelli, senza alcuna possibilità di fruttificare. Un'altra parte della semente cade su un terreno in cui un esiguo strato di terra copre la roccia sottostante (vv. 5-6). Pur favorendo una germogliazione rapida, questo terreno non permette alla pianta in crescita di mettere radici solide. La mancanza di un forte radicamento nel terreno fa sì che il caldo intenso (cui rimanda l'immagine del sole che sorge) secchi il germoglio sul nascere, poiché sono le radici ad assicurarne la resistenza, attingendo umidità dalla terra. Una terza parte del seme cade fra le spine che, crescendo e togliendo perciò luce e sostanze nutritive alla pianta germogliata, finiscono per soffocarla (v. 7). Il passaggio alla seconda parte della parabola, che riferisce il successo della semina, è preparato dalla progressione che è possibile riconoscere nel racconto sui primi tre terreni. Lungo la strada, il seme non penetra nemmeno nel suolo; nel terreno sassoso ha almeno modo di germogliare nonostante il suo celere rinsecchimento; fra le spine germoglia e la pianta riesce a crescere, sebbene non dia frutto perché viene soffocata. Questa progressione, definita «ottimistica» da taluni studiosi, prelude all'esito positivo dell'ultimo terreno.

La descrizione dell'ultimo terreno (v. 8) presenta una differenza rilevante rispetto a quelle degli altri precedenti. L'esito della semina non è riferito con aoristi (come nei casi precedenti), ma con un imperfetto (ἐδίδου), che comunica il dinamismo di una crescita inarrestabile e di una fruttificazione continua. La grande quantità del raccolto ottenuto dal terreno buono è espressa mediante numeri che scandiscono una progressione al contrario: cento, sessanta, trenta per uno. A prescindere queste cifre sul raccolto siano realistiche o iperboliche, esse attestano l'abbondanza del frutto ottenuto, specie in confronto all'assenza di produttività dei terreni precedenti. È importante richiamare il *background* della metafora del portare frutto, molto ricorrente nella letteratura biblica e giudaica. La fruttificazione è una metafora usata in un duplice significato. In alcuni passi, raccolti e frutti abbondanti sono usati come immagini della salvezza divina (specie quella escatologica), mentre

altri testi usano questa metafora per riferirsi alla giustizia e obbedienza umana alla volontà divina⁴. Nella spiegazione della parabola si vedrà come questi due significati sintersechino nell'interpretazione della fruttificazione.

Qual è il significato celato dietro la parabola? Prescindendo dalla spiegazione data in seguito da Gesù che, come si vedrà, appartiene probabilmente allo stadio ecclesiale della tradizione, gli studiosi hanno tentato di rintracciare il senso originario della parabola del seminatore. Una premessa appare doverosa: non avendo contezza della situazione in cui, durante la sua missione, Gesù pronunciò la parabola, stabilire il suo significato originario è compito arduo, da alcuni ritenuto impossibile o, comunque, poco rilevante per la comprensione del testo attuale.

Due sono le interpretazioni che hanno riscosso maggior successo. In una lettura da alcuni definita "escatologica", alcuni degli studiosi ritengono che la parabola del seminatore focalizzi la crescita del regno di Dio che, nonostante i suoi umili inizi nella missione di Gesù e gli insuccessi cui andrà incontro la sua predicazione, giungerà a maturazione. Oltre alla coerenza con l'interpretazione sinottica del seminatore come parabola del Regno, quest'ipotesi trova sostegno nel significato simbolico della fruttificazione e del raccolto abbondante come immagini del tempo escatologico. In questa prospettiva, la spiegazione, di carattere allegorico, sposta il *focus* della parabola dall'escatologia alla parearesi.

Quest'istanza pareaetica è sottolineata da un terzo gruppo di studiosi, secondo cui la parabola sarebbe un appello all'ascolto e all'accoglienza dell'annuncio del Regno. Nella parabola, il terreno svolge un ruolo decisivo e indispensabile per la fruttificazione, che può avvenire solo nella sinergia tra la vitalità del seme e un suolo adatto alla sua germogliazione. Partendo da questa comprensione di base, la spiegazione della parabola accentua il versante pareaetico, già insito in essa.

A mio parere, queste due ultime interpretazioni colgono due contenuti molto importanti, a cui Gesù intese riferirsi. Da una parte, con questa parabola egli volle delineare il quadro di quanto stava accadendo nella sua missione. La predicazione sul regno di Dio è il dono di quella salvezza promessa da Dio per il tempo finale che, con generosità, Dio vuole donare a tutti. Se nella tradizione giudaica la semina aveva riguardato la Legge, ora essa rimanda alla parola di Gesù, che raggiunge tutti. Ma come il seme deve essere accolto in un terreno buono per fruttificare, così il regno di Dio, che Gesù sta predicando fin dall'inizio della sua missione, ha bisogno di essere accolto perché possa realizzare i suoi effetti salvifici. Sebbene non possa essere letta solo come pareaesi, la parabola del seminatore comunica la necessità che al dono divino corrisponda un'adeguata risposta umana.

⁴ Per il primo senso cf., ad esempio, Sal 72,16; Is 27,6; Ger 31,12; Os 2,23-24; Gl 2,22; Am 9,13-14; Zc 8,12; 1En 10,19; 2Ba 29,5. Il secondo significato si ritrova in Sal 1,3; 92,15; Pr 11,30; Is 3,10; Ger 17,7; 4Esd 3,20.33; 6,28, e trova riscontro in numerosi passi del Nuovo Testamento: Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33; 13,23; 21,41.43; Mc 4,20; 12,2; Lc 3,8-9; 6,43-44; 8,15; 13,6-9; 20,10; 15,2.4.5.8.16; Rm 6,21-22; 7,4-5; Gal 5,22; Ef 5,9.11; Fil 1,11; Col 1,10; Eb 12,11; Gc 3,17-18; 2Pt 1,8.

Tra la narrazione della parabola e la sua spiegazione, gli evangelisti riportano un detto di Gesù, in risposta a una domanda dei suoi discepoli riguardo al senso del suo insegnamento parabolico. Queste parole sono uno dei detti più difficili da interpretare in tutta la tradizione evangelica. Nel parallelismo antitetico, in cui sono disposte le due proposizioni al v. 11, Gesù contrappone ai discepoli (ὁμῶν) un altro gruppo, denotato dal pronome ἐκείνοις, che, per deduzione, si riferisce a quanti non sono alla sequela di Gesù. Solo ai discepoli è dato di conoscere i μυστήρια del Regno. Questo termine ha come suo *background* la letteratura apocalittica giudaica, dove traduce l'ebraico *sod* e l'aramaico *raz*, con cui s'indica il piano divino sulla storia, rivelato definitivamente alla fine dei tempi⁵. Emerge, dunque, l'associazione di questa nozione al regno di Dio, metafora che indica l'irruzione del tempo ultimo e il compimento storico-salvifico. Perciò, *misteri del Regno* è «un'espressione sintetica, che vuol compendiare tutto il contenuto della rivelazione che si attua attraverso Gesù»⁶. In una situazione opposta si trova il gruppo opposto, ai quali non è dato conoscere la rivelazione del Regno, che sta avvenendo negli insegnamenti e nelle azioni di Gesù. La situazione del gruppo opposto ai discepoli è esplicitata da Gesù con la citazione di Is 6,9-10. In quest'oracolo, l'incomprensione del popolo (resa con le metafore della cecità, della sordità e dell'indurimento del cuore) non è la finalità della missione del profeta, bensì la conseguenza dell'ostinazione del popolo contro Dio, tematizzata nei capitoli precedenti (Is 1,10-15.29-31; 2,6-22; 3,13-24; 5,8-23), che l'annuncio profetico andrà ad accentuare. Le parole del profeta, rivolte a un popolo che non sarà disposto ad ascoltarle, non sono più parole rivolte per la salvezza di Israele, bensì parole che ne sanciscono la condanna. In quest'orizzonte vanno lette le parole di Gesù: pur vedendola e ascoltandola, quanti non sono discepoli non comprendono la manifestazione del regno di Dio non per una volontà divina parziale o capricciosa, ma per la loro chiusura alla missione di Gesù.

Alla luce del rapporto antitetico di questo gruppo con i discepoli, è chiarito il significato della precedente affermazione sui misteri del Regno, che i discepoli ricevono non per una predestinazione divina a favore di alcuni eletti, ma per il loro riconoscimento dell'azione di Dio nell'operato di Gesù. Lungi dall'essere definita dall'appartenenza a una particolare cerchia etnica o religiosa, la distinzione fra questi due gruppi è di tipo esistenziale-relazionale, sulla base della propria adesione (o meno) al Regno. Era questo il significato della parabola del seminatore (Mc 4,3-9), che sarà confermato dalla spiegazione (Mc 4,14-20): senza la necessaria accoglienza, il seme del Regno resta infertile.

La spiegazione della parabola del seminatore ha chiaramente un'origine ecclesiale, almeno per tre ragioni fondamentali. Anzitutto, leggendo Mc 4,14-20, si nota la forte allegorizzazione della parabola. Certo, non si può pensare che in antichità la distinzione tra parabola e allegoria fosse così

⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Philadelphia, PA 1968). Nel NT, il termine è usato in questo senso soprattutto in Paolo (Rm 16,25; Ef 1,9; 3,9; 6,19; Col 1,26-27; 2,2; 4,3).

⁶ V. FUSCO, *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciiana* (Brescia 1980) 233.

netta, come lo è per gli studiosi moderni. Anche in altre parabole di Gesù è possibile scorgere una tendenza allegorizzante (ad esempio, nella parabola dei vignaioli omicidi). Tuttavia, in Mc 4,14-20 l'allegoria è esplicita e, rispetto alla parabola, produce uno sbilanciamento sulla periphrasi: mentre il riferimento escatologico alla venuta del Regno si eclissa, l'esortazione ad ascoltare e accogliere la Parola diventa il contenuto centrale. In secondo luogo, il lessico di questo passo non è frequente nella tradizione evangelica, mentre è vicino a quello della periphrasi del cristianesimo delle origini. Oltre all'uso assoluto di λόγος (spesso presenti nei testi cristiani delle origini), numerosi sono i vocaboli difficilmente riconducibili a Gesù e rari in altri scritti del Nuovo Testamento. I vocaboli θλίψις e διωγμός (Mt 13,21), in associazione alla predicazione evangelica, ricorrono in 2Ts 1,4; inoltre, in diverse occorrenze neotestamentarie, questi termini si riferiscono alle tribolazioni e persecuzioni a causa del Vangelo⁷. Il sostantivo ἀπάτη ricorre nei vangeli solo in Mt 13,22 e nel parallelo di Mc 4,19, mentre compare in alcuni passi periphrastici delle epistole neotestamentarie (Ef 4,22; Col 2,8; Eb 3,13; 2Pt 3,13), come anche il verbo ἀπατάω (Ef 5,6; 1Tm 2,14; Gc 1,26). Anche il termine πλοῦτος si trova, nei vangeli, solo qui e nei suoi paralleli (Mc 4,19; Lc 8,14), mentre più numerose sono le sue occorrenze nel resto del Nuovo Testamento⁸. Lo stesso vale per l'aggettivo ἄκαρπος (Mc 4,19; Mt 13,22), impiegato in senso metaforico e in contesto periphrastico nelle altre occorrenze neotestamentarie (1Cor 14,14; Ef 5,11; Tt 3,14; 2Pt 1,8; Gd 12). L'immagine della fruttificazione del Vangelo (Mc 4,20) è presente anche in Col 1,6. Infine, di accoglienza della Parola (Mc 4,20) si parla in At 17,11; 1Ts 1,6; 2,13; Gc 1,21. Un'ultima ragione per l'origine ecclesiale della spiegazione della parabola del seminatore è la situazione in essa presupposta: la persecuzione e tribolazione a causa della Parola, in cui si cade nell'apostasia (Mc 4,16-17), non sono pensabili al tempo di Gesù, ma rimandano alla situazione della Chiesa post-pasquale e alle sue preoccupazioni catechetiche. Questa spiegazione, di origine ecclesiale, è posta da Marco sulla bocca di Gesù, perché divenga per i suoi ascoltatori interpretazione normativa della parabola.

Tre vocaboli attraversano questa spiegazione: i verbi σπείρω e ἀκούω e il sostantivo λόγος. Già la ripetizione costante di questi termini suggerisce il tema centrale di Mt 13,18-23: la semina della Parola, che va ascoltata e accolta. Altro elemento rilevante è l'uso costante del tempo presente, a differenza della parabola, narrata con una serie di aoristi. Questa scelta produce per la spiegazione un effetto di generalizzazione e di attualità, in modo tale che non solo i discepoli sulla scena, ma anche i lettori, siano interpellati dalle parole che Gesù sta per pronunciare. La prima tipologia di suolo interpretata da Gesù è la strada, dove il seme non ha modo neanche di penetrare nella terra e iniziare

⁷ Per θλίψις cf. At 11,19; 14,22; 20,23; 2Cor 1,8; 6,4; Fil 1,17; 1Ts 1,6; 2Ts 1,6; Ap 1,9. Per διωγμός cf. At 8,1; 13,50; 2Cor 12,10; 2Tm 3,11.

⁸ Cf. Rm 2,4; 9,23; 11,12.33; 2Cor 8,2; Ef 1,7.18; 2,7; 3,8.16; Fil 4,19; Col 1,27; 2,2; 1Tm 6,17; Eb 11,26; Gc 5,2; Ap 5,12; 18,17.

a germogliare. Per questa ragione, la strada è presa a immagine per quegli ascoltatori in cui la Parola non ha alcun effetto: subito (εὐθύς) Satana viene e porta via il messaggio divino, come gli uccelli divoravano immediatamente il seme (v. 15). L'assimilazione del capo delle potenze demoniache a uccelli è attestata nella tradizione giudaica: il parallelo più prossimo è quello di Giub 11,11-14, in cui il principe delle potenze malvagie (Mastema) invia corvi e uccelli per divorare quanto seminato dagli uomini e distruggerne il raccolto. Non permettendo la penetrazione della Parola negli ascoltatori, Satana è presentato come «il nemico della parola di Dio per eccellenza».

Come nella parabola, al terreno sassoso è riservato uno spazio maggiore. Questo gruppo di uomini ascolta la Parola e la accoglie con gioia: c'è quindi un progresso rispetto alla categoria precedente. Gesù chiarisce subito il motivo del loro fallimento: la mancanza di radici. Nell'Antico Testamento le radici sono spesso menzionate come metafora di stabilità di vita (cf. 2Re 19,30; Gb 29,19; Pr 12,3.12; Sap 3,15; Is 37,31; Ger 17,8; Ez 17,6; Os 14,6). Non sorprende allora che gli uomini assimilati al terreno sassoso siano definiti con l'aggettivo πρόσκαιρος (v. 21), che si potrebbe tradurre con «uomini di un momento», nei quali l'accoglienza della Parola non supera la superficiale gioia iniziale, senza alcuna possibilità di resistere al momento della tribolazione o della persecuzione. Il verbo σκανδαλίζω significa «porre inciampo, ostacolo sul cammino», ma nel NT denota spesso un atteggiamento che si oppone alla fede o al discepolato.

Il terzo terreno, caratterizzato dalla presenza delle spine, è identificato con uomini in cui la Parola ascoltata ha possibilità di germogliare e crescere, ma viene soffocata dalle preoccupazioni mondane, dall'inganno della ricchezza e da altri desideri immoderati (vv. 18-19). Nel Nuovo Testamento il termine μέριμνα (Lc 21,34; 2Cor 11,28; 1Pt 5,7) e il verbo μεριμνάω (Mt 6,25.27-28.31.34; Lc 10,41; 12,22.25.26; 1Cor 7,32-34) si riferiscono a preoccupazioni materiali, in perfetta coerenza con il richiamo successivo all'inganno della ricchezza, che impedisce alla parola di portare frutto.

La spiegazione della parabola del seminatore si chiude con il riferimento a quanti ascoltano e accolgono la Parola portando frutto, come il suolo buono quando riceve il seme (v. 23). Rispetto alle precedenti, la descrizione di questo terreno presenta una differenza rilevante, ossia l'assenza di qualsiasi allegorizzazione: Gesù non specifica i comportamenti o gli atteggiamenti per accogliere e far fruttificare la Parola. Questa scelta risponde a una duplice intenzione. Anzitutto, Gesù evita la definizione di una possibilità univoca per accogliere la Parola: non c'è un unico modo, valido per tutti, di far fruttificare la Parola ascoltata, ma ciascuno dei suoi ascoltatori, in base alla propria condizione, può trovare una via per consentire alla Parola di portare frutto. Inoltre, il quadro di chi accoglie la Parola potrebbe essere tracciato «di riflesso», in base alle informazioni delle precedenti tipologie di ascoltatori. In tal senso, può far fruttificare la Parola chi la accoglie subito (non permettendo a Satana

di asportarla), in modo profondo (così da evitare entusiasmi momentanei e superficiali) ed esclusivo (senza permettere a preoccupazioni mondane di soffocarla).

Alla luce di quest'interpretazione, non è possibile attribuire alla spiegazione della parabola del seminatore una finalità meramente descrittiva, come se questi versetti si limitassero a descrivere l'annuncio della Parola divina, con le sue difficoltà e in successi. Altrettanto riduttiva mi sembra la posizione di chi sostiene che questa spiegazione avesse come suo scopo quello di incoraggiare i lettori a perseverare nell'annuncio missionario, nonostante i fallimenti e il rifiuto che possono essere sperimentati. Non intendo escludere categoricamente queste interpretazioni, ma, a mio parere, è innegabile che il testo di Mc 4,13-20 implichi un intento parenetico. L'insistenza sull'ascolto della Parola è un indizio in questo senso. Perciò, la spiegazione della parabola del seminatore esorta, a livello intradiegetico, i discepoli di Gesù ad accogliere la rivelazione del regno di Dio e, a livello extradiegetico, il lettore a lasciare che il messaggio cristiano fruttifichi nella sua vita. In tal senso, sebbene ne accentui l'aspetto parenetico, Mc 4,13-20 si pone in continuità con il messaggio originario della parabola: il regno di Dio, che si sta rivelando in modo parabolico nella missione di Gesù, è realtà che i suoi destinatari sono chiamati ad accogliere nella fede.

2. La parabola del grano e della zizzania (Mt 13,24-30.36-43)

Peculiare del materiale di Matteo è la parabola del grano e della zizzania. Come abbiamo accennato, questa è l'altra parabola che, nella tradizione evangelica, ci è giunta con un'interpretazione posta sulle labbra di Gesù. Per ragioni di tempo non mi soffermo in modo distinto prima sulla parabola e poi sulla spiegazione, ma cercherò di considerare insieme questi due testi.

Questa parabola si apre con la solita espressione che indica l'orizzonte interpretativo della parabola: *"Il regno dei cieli è simile a..."*. La zizzania, che il nemico sparge di notte nel campo, è il loglio infestante, una graminacea diffusa in tutto l'Oriente, ed è considerata come una degenerazione del frumento. La sua velenosità è dovuta a un fungo che spesso l'infesta. Essa può essere distinta dal grano già durante la fase di crescita, poiché si rivela dalle foglioline più strette. Difatti, i servi si accorgono della zizzania quando essa inizia a spuntare insieme al grano. La domanda che i servi rivolgono al loro padrone è inutile, perché è evidente che nessun uomo avrebbe mai seminato zizzania nel suo campo. Essa intende iniziare a spostare l'attenzione sull'azione di un nemico. Invece, pienamente sensata e ragionevole è la proposta che i servi fanno di strappare via la zizzania, perché questa sarebbe stata la prassi normale. Anche in questo caso, pur trattandosi di immagini realistiche tratte dal mondo agricolo, i particolari della parabola descrivono una situazione per lo meno insolita. Come insolita è anche la mietitura finale, quando i mietitori raccolgono prima la zizzania e poi il

grano, quando invece la prassi solita avrebbe richiesto prima la raccolta del grano e poi si sarebbe proceduto a bruciare la zizzania. Quella narrata, dunque, è una prassi agricola del tutto particolare, che avrebbe dato da pensare agli ascoltatori di Gesù. Peraltro essi avrebbero potuto intuire già il significato di alcune immagini menzionate da Gesù. Ad esempio, negli scritti giudaici il nemico indica spesso il diavolo (TestDan 6,3; 2Ba 13,2; TestGb 47,10; ApMos 2,7.25.28), oppure la compresenza di grano e di un infestante è talora adoperata per simboleggiare la convivenza di Israele in mezzo alle nazioni (*NumR* 4; *Aggadat Bereshit* 23). Come abbiamo già accennato per la parabola del seme che cresce da sé, anche la mietitura è un'immagine ricorrente nei testi anticotestamentari e giudaici, per riferirsi al giudizio finale. Perciò, gli ascoltatori di Gesù avrebbero potuto leggere in questa parabola una vicenda enigmatica, i cui tratti inverosimili potevano essere interpretati con l'aiuto di metafore ben note. Prescindendo dalla spiegazione, di carattere allegorico, riportata in seguito, alcuni studiosi ipotizzano che la comunità giudeo-cristiana di Matteo comprese questa parabola in riferimento al suo rapporto con quella parte d'Israele che non aveva creduto in Gesù e che doveva essere identificata con la zizzania della parabola. Tuttavia, sebbene la natura stessa di parabola lasci sempre aperti molteplici significati, sono più propenso a credere che, come per la parabola del seminatore, l'interpretazione ecclesiale successiva abbia colto un punto importante di quella che doveva essere la parabola raccontata da Gesù, ossia la compresenza del bene e del male nel mondo. Questa presentazione dell'umanità come *corpus mixtum* è il punto fondamentale della parabola.

Come per la parabola del seminatore, l'interpretazione della parabola del grano e della zizzania viene fornita da Gesù ai discepoli in privato (Mt 13,36-43). Oltre alla tendenza allegorizzante, anche il linguaggio, che comprende una grande percentuale di termini preferiti dall'evangelista Matteo suggerisce che questo testo sia successivo a Gesù. Nei primi versetti di questa spiegazione troviamo l'interpretazione di ciascun elemento della parabola: il seminatore è il Figlio dell'uomo (secondo la tradizione tipica dell'apocalittica giudaica, soprattutto in Dn e l'Enoch, dove egli svolgeva questa funzione giudiziale), il campo è identificato con il mondo (e non con la Chiesa, come diversi autori suggeriscono). Il grano è identificato con *i figli del regno*, espressione che in Mt 8,12 denotava gli israeliti; nella parabola il referente di questa denominazione non viene indicata, e sembra piuttosto essere più ampio rispetto a Israele. Il nemico è il diavolo, mentre la mietitura è la fine del mondo, in cui operano gli angeli come mietitori.

Queste singole interpretazioni allegoriche preparano l'applicazione della parabola che viene enunciata nei versetti successivi (vv. 40-43). Si può subito notare uno scarto rispetto alla parabola. L'interpretazione non appare più interessata all'attesa per separare il grano e la zizzania, bensì l'accento viene spostato sulla mietitura finale, sul giudizio: come alla mietitura si raccoglie la zizzania per bruciarla, così alla fine del mondo Dio raccoglierà tutti gli scandali e gli operatori di iniquità e li

distruggerà. L'enfasi di quest'interpretazione è posta sull'annientamento dei malvagi, che viene controbilanciata solo alla fine con il breve riferimento ai giusti che splenderanno nel regno di Dio. Per Matteo, il campo e il regno del Figlio dell'uomo non sono la Chiesa, come realtà separata rispetto al mondo. Il vero campo è il mondo, regno su cui il Figlio dell'uomo esercita la sua signoria. Tuttavia, questa spiegazione matteana è rivolta alla comunità cristiana: quanti appartengono alla comunità ecclesiale, che ora vive e opera nel mondo, sono chiamati a diventare grano, ovvero una comunità di giusti, che un giorno risplenderà nel regno di Dio. Un'interpretazione simile ha posto nella parabola un accento nuovo, rispetto al racconto della parabola. Se la parabola originaria sottolineava maggiormente l'attesa e la necessità di pazientare prima di sradicare la zizzania, sopportando che bene e male siano compresenti nella storia, l'interpretazione della parabola insiste maggiormente sulla prospettiva ultima del regno di Dio. L'interesse per il compimento finale del Regno è tipico di Matteo che, fra i Sinottici, è quello che maggiormente sottolinea il giudizio associato al compimento del Regno. L'interpretazione della parabola, dunque, pur non tradendo il messaggio originario della parabola, riduce i suoi potenziali significati molteplici a un unico significato, mettendo in rilievo il giudizio, che separa, fa distinzione, tra buoni e cattivi (idea tipicamente apocalittica: fra gli evangelisti Matteo è quello che maggiormente attinge dalla tradizione dell'apocalittica giudaica).

Questa sottolineatura escatologica della nozione di regno di Dio, propria dell'evangelista Matteo, si ritrova in modo simile in un'altra delle parabole appartenenti al suo materiale proprio e contenute nel discorso parabolico di Mt 13: la parabola della rete e dei pesci, su cui andiamo subito a porre l'attenzione.

3. Parabola della rete e dei pesci (Mt 13,47-50)

La parabola della rete e dei pesci comincia allo stesso modo delle altre, con l'assimilazione di tutta la vicenda successiva che viene narrata al regno di Dio. La parabola è evidentemente strutturata in due parti: a una breve narrazione (vv. 47-48) segue l'applicazione interpretativa. I legami contenutistici con la parabola della zizzania sono evidenti, sebbene qui ci sia una differenza rilevante: nell'interpretazione non si accenna alla sorte dei giusti, ma solo al giudizio di condanna sui malvagi.

Il termine *sagēnē* denota una rete da pesca a strascico. La parte inferiore era zavorrata per permetterle di affondare, mentre nella parte superiore erano inseriti galleggianti di sughero o di legno che consentivano alla rete di restare verticale in acqua. La rete era di solito portata al largo con le barche e poi veniva tirata a riva. A quel punto, tutti i pescatori si sedevano a riva per fare una selezione nel pescato, scartando i pesci non commestibili o quelli che la Legge (Lv 11,10-12; Dt 14,9-10) dichiarava impuri (i pesci che non hanno pinne o squame). Quest'operazione di separazione è la stessa

che avverrà nel giudizio alla fine dei tempi, quando gli angeli separeranno i malvagi dai giusti. Pertanto, anche questa parabola ha come oggetto il giudizio finale. L'antitesi fra cattivi e giusti fa capire che il giudizio riguarderà la prassi di vita, l'agire. Molto importante, a tal proposito, è in Matteo la nozione di *giustizia*, nella sua accezione di volontà divina, che gli uomini sono chiamati ad adempiere praticandola. Come nella parabola precedente si strappava via prima la zizzania, così qui, in modo conforme alle concezioni giudaiche del giudizio (dove la condanna dei malvagi precedeva sempre la ricompensa data ai giusti), i malvagi vengono separati dai giusti: anche qui il mondo è caratterizzato dalla compresenza del bene e del male. Il fatto che non si parli del destino dei giusti suggerisce che l'accento della parabola è completamente spostato sull'ammonimento alla giustizia, che viene rivolto agli ascoltatori della parabola. Ancora una volta la Chiesa non compare in questa parabola e non va identificata con essa la rete, come avvenuto spesso nell'esegesi patristica. Nella parabola la Chiesa è pesce tra i pesci, vive cioè nel mondo, e deve prepararsi al giudizio con il suo agire secondo giustizia. Si tratta di un punto chiave della teologia matteana, dove l'etica è sempre delineata in un orizzonte escatologico, in cui trova la sua ragione ultima.

4. Le parabole della "crescita" (Mt 13,31-35)

Tra la parabola del grano e della zizzania e la sua spiegazione, l'evangelista Matteo pone due parabole (il chicco di senape e il lievito), di solito definite come parabole della crescita, a causa del loro tema. Il motivo per cui egli sceglie di assimilare il Regno a un seme di senape, come chiarito dall'espressione participiale successiva, è la sua piccolezza, che supera quella di tutti gli altri semi sulla terra: sebbene la botanica sconsigli questa affermazione (i semi di orchidea sono ancora più minuti), la piccolezza del seme di senape era proverbiale nell'ambiente giudaico⁹. Questa proprietà del granello di senape (grande circa 1 mm e pesante 1 mg) è particolarmente accentuata da Gesù (v. 32). Le proprietà della senape, che cresceva spesso ai bordi delle strade e dei campi ed era particolarmente diffusa nella zona attorno al lago di Galilea, erano note già in antichità. Caratterizzata da un sapore pungente, essa era usata per finalità culinarie e curative¹⁰. Una volta seminata, la senape germoglia rapidamente, raggiungendo al massimo i 2-3 metri di altezza. Il busto di senape mette grandi foglie soprattutto alla base dello stelo, mentre la parte superiore si ramifica producendo numerosi germogli gialli, da cui nascono frutti allungati contenenti molti semi. La grandezza finale a

⁹ Cf. Mt 17,20; Lc 17,6; *mNaz* 1,5; *mNid* 5,2; *mToh* 8,8; *bBer* 31a. Per una rassegna di testi completa cf. SB I, 669. Si fa fatica a comprendere la posizione di R. S. SCHELLENBERG, "Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven", *CBQ* 71 (2009) 542, che, pur ammettendo che nel giudaismo del I secolo il seme di senape era noto per la sua piccolezza, esclude che questo simbolismo sia ripreso da Gesù nella parabola.

¹⁰ Cf. TEOFRASTO, *Historia plantarum* 7,1,1-3; COLUMELLA, *De re rustica* 11,3; PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia* 19,170-171; 20,236-240.

cui approda il processo di crescita di questo seme è anch' enfatizzata: a differenza di Marco, che parla più correttamente di arbusto, Matteo e Luca si spingono ad affermare che la senape diventi addirittura un albero, su cui gli uccelli del cielo vengono a dimorare. Questa descrizione risente dell'influenza di un motivo ricorrente nell'Antico Testamento. In diversi passi, l'immagine di un grande albero rigoglioso, fra i cui rami trovano dimora e riparo gli uccelli del cielo, è applicata a grandi regni, sotto la cui egida si pongono tutte le altre nazioni, ricevendone protezione e sostentamento. In Dn 4,7-19 è narrato un sogno di Nabucodonosor, interpretato dal saggio Daniele: un albero grandissimo, alla cui ombra (σκιάζω/σκιά) trovano riparo tutte le bestie della terra e fra i cui rami (κλάδοι) dimorano gli uccelli del cielo (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ), è usato come immagine del regno del sovrano babilonese, che si estende a tutte le nazioni della terra. Con la medesima immagine e gli stessi termini è descritto il regno universale del faraone in Ez 31,6, di cui il profeta predice la distruzione (Ez 31,10-14). Lo sfondo più probabile per Mc 4,32 è il testo di Ez 17,22-24. In quest'oracolo, Ezechiele annuncia la restaurazione del regno davidico ricorrendo all'immagine di un cedro magnifico, nato da un piccolo ramoscello, fra i cui rami e alla cui ombra verranno a dimorare gli uccelli del cielo. Alcuni autori scorgono, in questa connessione intertestuale, una ricercata ironia da parte di Gesù, che non assimila il regno di Dio al possente e bellissimo cedro, ma a un arbusto di proporzioni più modeste: a differenza dei sovrani terreni, Dio non instaura la sua regalità con la forza e la violenza. Sono più propenso, tuttavia, a condividere il giudizio pronunciato da altri studiosi: il regno di Dio è descritto da Gesù mediante un *topos* anticotestamentario. Esso intende focalizzare il contrasto tra la piccolezza degli inizi del Regno e la sua sorprendente grandezza finale. Sebbene allo stato attuale il regno di Dio si manifesti in modo nascosto e sia necessaria la fede per riconoscerne la prossimità, i destinatari della parabola possono nutrire la fiducia certa che il Regno tende verso la sua definitiva rivelazione alla fine dei tempi, quando la signoria divina si manifesterà nella sua piena potenza.

Simile per contenuto, è la parabola del lievito, proveniente dalla fonte Q, comune a Matteo e Luca. Il lievito a cui Gesù allude è un pezzo di pasta acida preso da un impasto vecchio ed era qualcosa che non doveva mai mancare nelle case, sia in ambiente giudaico che greco, perché era ingrediente necessario per la preparazione del pane. Singolare in questo testo è il verbo utilizzato per il lievito, che non viene "posto" insieme alla farina, ma viene nascosto in essa. Per un giudeo, la scelta di assimilare il regno di Dio alla pasta acida doveva apparire strana, dal momento che nella letteratura giudaica, la metafora del lievito rimanda sempre a qualcosa di negativo, probabilmente sulla scia di quanto prescritto per la festa di Pasqua, quando ogni lievito doveva sparire dalle abitazioni (Es 12,15-20; 23,18; 34,25; Lv 2,11; 6,10 cf. 1Cor 5,6-8; Gal 5,9). Strana è anche la quantità di farina che viene qui menzionata: tre staia era la quantità sufficiente a preparare circa 50 kg di pane, una quantità spropositata, per la quale ci sarebbe stato bisogno circa di 2 kg di pasta acida! Anche qui troviamo un

dato iperbolico, poco realistico. Il punto più importante della parabola è che la pasta acida viene nascosta nella farina e fa lievitare in modo inarrestabile una massa enorme di farina. Lo stesso avviene per il regno di Dio: una volta che esso è inaugurato, pur nella sua piccolezza e nel suo nascondimento, s'innescano un processo inarrestabile, che porta alla sua manifestazione in pienezza. Mediante la scelta del verbo *enkrypto*, la parabola sottolinea come questa crescita non avviene in modo appariscente, ma in un nascondimento che approda inesorabilmente a risultati eccezionali.

5. Il tesoro nel campo e la perla preziosa (Mt 13,44-45)

Concludiamo con le ultime due brevissime parabole, anch'esse proprie del materiale di Matteo. Strutturate in modo parallelo, esse intendono comunicare un contenuto simile. Il contesto in cui Matteo le colloca, tra la spiegazione della parabola della zizzania e la parabola della rete, sembra interrompere il discorso di Gesù sul carattere escatologico del regno di Dio, che prevede un giudizio finale.

In antichità l'idea popolare della presenza di tesori nei campi e le storie relative a questi tesori erano molto diffuse (Orazio, *Satire* 2,6; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*). Ma, oltre a essere pure creazioni di fantasia, questi racconti erano utilizzati per il difficile problema giuridico che sollevavano: a chi apparteneva il tesoro trovato? Nel diritto romano il tesoro nel campo rappresentava un esempio classico per la discussione giuridica, che si concludeva di solito con l'assegnazione del tesoro al compratore del campo, qualora il vecchio proprietario non ne fosse a conoscenza. Una prassi simile doveva essere contemplata anche in ambito giudaico. La parabola di Gesù mostra che il campo, e quindi anche il tesoro, non appartenevano allo scopritore, ma a un estraneo. Il ritrovamento del tesoro non è, come in altre varianti della storia, un premio per la laboriosità dello scopritore. L'accento non è posto quindi né sull'immenso valore del tesoro, né sulla gioia dello scopritore fortunato, ma sulle azioni che quest'ultimo pone. Egli avrebbe potuto, ad esempio, rubare il tesoro di nascosto o avrebbe potuto comunicare la scoperta per individuare l'eventuale proprietario (come si sarebbe dovuto procedere secondo le leggi del tempo). Invece, egli risepellisce il tesoro: finché egli non abbia acquistato il campo, nessuno deve sapere di quel ritrovamento. Gesù non sembra interessato alla legalità o moralità della sua azione. Quello che conta è la risoluzione di quest'uomo, che fa la scelta di vendere tutto ciò che ha per acquistare il campo.

In maniera simile funziona anche la parabola successiva della perla preziosa. In antichità, le perle erano importate dall'India ed erano considerate l'emblema della preziosità fin dall'epoca di Alessandro Magno. Per questo, la perla era utilizzata come metafora per riferirsi a una realtà preziosa. Anche in questo caso, la parabola non è interessata ai dettagli dell'acquisto. Importante è soltanto che

il mercante vende tutto ciò che ha per comprare quella perla, che resta l'unico suo bene, forse anche poco utile per vivere.

Le due parabole mostrano come l'uomo debba comportarsi di fronte al dono prezioso del regno di Dio. Matteo ha certamente pensato, parlando di vendita dei propri beni, alle rinunce materiali che rientravano nei requisiti della sequela. È quanto, in seguito, Gesù richiederà al giovane ricco (Mt 19). Queste parabole intendono ribadire il carattere esigente del regno di Dio, che è il bene sommo che può rendere piena la vita dell'uomo.

Bibliografia di approfondimento

J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù* (Brescia 1973).

V. FUSCO, *Parola e regno*. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana (Brescia 1980).

H. WEDER, *Metafore del Regno*. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione (Brescia 1991).

A. ANDREOZZI, *L'officina delle parabole*. La comprensione dei discepoli come snodo pragmatico di Mt 13 (Assisi 2013).

C. FOCANT, *Le parabole evangeliche*. La novità di Dio per una novità di vita (Brescia 2023).