

IL PRIMATO DELLA SEQUELA (Mt 19)

Il primo versetto del cap. 19, su cui andiamo ora a porre la nostra attenzione, contiene la solita formula con cui si concludono i discorsi matteani: in questo caso, la formula narrativa segnala la conclusione del quarto discorso di Gesù contenuto nella narrazione matteana, noto come discorso ecclesiale o comunitario. Inoltre, il versetto di Mt 19,1 indica un importante momento di passaggio nel racconto di Matteo, poiché segnala il definitivo abbandono della Galilea da parte di Gesù e, di conseguenza, la conclusione dell'attività di Gesù in questa regione, iniziata fin da Mt 4,12. I due capitoli di Mt 19-20 contengono materiale che, in buona parte, si trovava, nella fonte di Marco usata dall'evangelista Matteo, nella cosiddetta "sezione della via" (Mt 8,27–10,52), dove l'evangelista Marco concentra i principali insegnamenti di Gesù sulla sequela, riservati essenzialmente a quei discepoli che stanno camminando con lui verso Gerusalemme. Non sorprende, perciò, che il capitolo che andiamo a trattare in quest'intervento contenga prevalentemente insegnamenti sulla vita dei discepoli, in particolare su come essi sono chiamati a vivere alcuni rapporti fondanti la vita umana (come la relazione coniugale o quella con le ricchezze) e su quali atteggiamenti sono confacenti alla sequela di Gesù. Scorreremo, pericope per pericope, il cap. 19.

1. Il senso del matrimonio e sua possibile rinuncia (Mt 19,3-12)

Riprenderò in modo più rapido questa pericope, perché il tema del matrimonio e divorzio nell'insegnamento di Gesù, contenuto nel vangelo di Matteo, è stato già così ben trattato da p. Giulio in un suo precedente intervento. In particolare, mi soffermerò sugli ultimi versetti di questo episodio, che riguardano in modo più peculiare il tema della sequela.

Il racconto si apre con la domanda dei farisei sulla possibilità o meno per gli uomini di ripudiare le loro mogli per qualsiasi ragione. La domanda è posta come una vera e propria questione di scuola, nei termini in cui la si discuteva al tempo di Gesù fra le diverse scuole rabbiniche (Hillel e Shammai su tutte: la prima era più liberale, ammettendo qualsiasi ragione per il divorzio, mentre la seconda era più restrittiva, riferendolo soprattutto a una grave trasgressione sessuale, come probabilmente l'adulterio). Rispetto al parallelo di Mc 10, che fa da fonte al testo di Matteo, quest'ultimo riformula la domanda in modo che la posizione espressa dai farisei, che potremmo definire (in termini odierni) divorzista liberale, risulti completamente agli antipodi rispetto a quella che sarà espressa da Gesù. Il fine dell'interrogativo posto dai farisei è chiaramente espresso dal narratore: essi intendono mettere Gesù alla prova.

Rispondendo, Gesù rimanda all'autorità della Scrittura, di cui egli è, secondo la presentazione matteana, il compimento, ma rimanda anche a Dio stesso e al principio della creazione, quando il

Creatore aveva creato l'essere umano maschio e femmina. Secondo alcuni studiosi, dietro queste parole di Gesù, ci sarebbe l'idea, attestata da Filone d'Alessandria e da alcuni maestri rabbini, che il testo di Gen 1 intenda presentare la creazione dell'essere umano come androgino: uomo e donna sarebbero così fortemente complementari da loro da formare solo insieme l'essere umano in senso pieno. Se il testo di Genesi permette difficilmente di pensare alla creazione primordiale di un essere androgino, resta certamente vero che il testo sottolinea la complementarità dei due sessi: come ricordato in Gen 2,24, uomo e donna saranno chiamati, nella loro unione (culminante nella relazione sessuale) a essere una sola carne.

Non potendo certamente negare la prospettiva primordiale richiamata da Gesù, i farisei pongono allora la domanda sul motivo per cui Mosè abbia permesso agli uomini di scrivere un libello di ripudio e rimandare le proprie mogli. Il rilancio della questione da parte dei farisei è alquanto pericoloso, poiché essi prospettano a Gesù un caso complesso: la contraddizione tra l'intenzione originaria del Creatore e il contenuto della Legge. In tal modo, essi sembrano avvicinarsi sempre più al raggiungimento del loro fine che, come abbiamo già richiamato, è quello di mettere Gesù alla prova. Rispondendo alla nuova domanda che gli viene posta, Gesù inquadra il comandamento della Legge come una concessione fatta da Mosè a causa della durezza di cuore del popolo. In tal modo, negando la possibilità stessa dello scioglimento del vincolo coniugale, Gesù sembra porsi in quella prospettiva che si è già vista nelle antitesi del Discorso della montagna (Mt 5,17-48): Gesù non è venuto ad abrogare la Torah, ma a darle compimento, dove questo compimento si configura come una radicalizzazione e una interiorizzazione dei precetti della Torah. Gesù ribadisce l'importanza e la normatività del piano creatore di Dio, che è *da principio*: quest'affermazione sembra fondarsi su un principio formale noto al tempo di Gesù, secondo cui ciò che è più antico ha una pretesa veritativa maggiore rispetto a ciò che è più recente. In tal senso, la concessione della possibilità del divorzio è vista da Gesù come una sorta di scelta necessaria fatta da Mosè a causa della disobbedienza e durezza di cuore del popolo, ma essa è assolutamente estranea al progetto creatore di Dio. Per questo motivo, Gesù conclude la sua argomentazione al v. 9 con l'affermazione perentoria per cui chi ripudia la propria moglie, sposandone un'altra (eccetto il caso di *porneia*, di cui è stato già detto da p. Giulio, per cui non mi soffermo su questa clausola), commette adulterio. In definitiva, si può affermare che, con il suo insegnamento, Gesù richiami il grande valore del matrimonio, che affonda le sue radici nel progetto originario del Creatore

Mi soffermo maggiormente sui versetti conclusivi della nostra pericope, dove Matteo presenta un breve dialogo tra Gesù e i discepoli, che afferisce maggiormente alla tematica di quest'intervento. Questi versetti, che appartengono al materiale proprio dell'evangelista Matteo, sono stati molto importanti nella storia dell'interpretazione perché in essi (soprattutto a partire del periodo medievale)

si è spesso letto il fondamento classico per il consiglio evangelico della castità, visto nella sua concretizzazione nella rinuncia al matrimonio, e per l'ideale del celibato. Alla luce del profondo valore che Gesù ha appena riconosciuto all'unione coniugale, l'intervento dei discepoli al v. 10, dettato da una logica piuttosto utilitaristica, appare completamente fuori luogo; esso va letto, tuttavia, nel contesto della mentalità patriarcale che domina la concezione della relazione coniugale nel mondo antico, giudaismo compreso, che difficilmente avrebbe ammesso la richiesta di una continenza sessuale in seguito al fallimento delle prime nozze. Inoltre, nella visione prevalente del mondo giudaico, la possibilità di ripudiare la propria moglie era visto addirittura come un privilegio concesso a Israele rispetto alle altre nazioni (come suggerito da alcuni testi rabbinici). Proprio per questa ragione Gesù non biasima l'osservazione dei suoi discepoli e si limita a considerare che non tutti "lasciano spazio" (così la traduzione letterale) alla parola appena da lui pronunciata, espressione che indica non soltanto la comprensione intellettuale, ma anche l'assenso e l'obbedienza verso di esse. Questo spazio è, per Gesù, un dono concesso da Dio, come sembra suggerire il passivo divino *dedotai* ("è stato dato, è stato concesso") al v. 11. La reazione dei discepoli permette a Gesù di chiarire ulteriormente il significato delle sue parole precedenti: questo avviene al v. 12.

In questo detto di Gesù domina il termine *eunuco*. In epoca pre-cristiana gli eunuchi non sono persone non sposate *tout-court*; alcuni di essi potevano essere anche sposati, ma erano ad ogni modo incapaci di generare figli. In tal senso, quegli uomini che hanno dovuto ripudiare la propria moglie a motivo di un comportamento sessuale trasgressivo di quest'ultima, e non possono contrarre nuove nozze e avere figli con un'altra donna, sono assimilabili agli eunuchi. Tuttavia, se si limita in questo modo l'interpretazione del v. 12, questo versetto verrebbe a configurarsi come una ripetizione del precedente v. 9. Inoltre, è difficile ridurre l'eunuchia per il regno dei cieli alla semplice rinuncia a nuove nozze, poiché in precedenza Gesù non ha motivato il divieto del divorzio con un riferimento al Regno, bensì con un richiamo al progetto originario creatore di Dio. Dobbiamo allora cercare di comprendere più in profondità questo detto di Gesù. In esso viene ripresa una classificazione giudaica tipica di quel tempo: gli eunuchi dal grembo materno corrispondono a quelli che erano definiti in ambiente giudaico *eunuchi del sole o del cielo* (identificabili con gli impotenti per natura), a cui i rabbini contrapponevano gli *eunuchi degli uomini*. Queste categorie di persone erano fortemente disprezzate in ambito giudaico, perché non potevano assolvere al comandamento primario dato dal Creatore di procreare. Circa poi gli eunuchi degli uomini, essi godevano di una pessima reputazione perché spesso la castrazione avveniva ai fini della celebrazione di particolari culti (come, ad esempio, quello di Cibele), dove ad officiare dovevano essere sacerdoti castrati, oppure avveniva nell'ambiente delle corti, dove a eunuchi era affidata la supervisione della vita delle donne di corte. La sorpresa per gli ascoltatori di Gesù sarebbe arrivata con la menzione, da parte di Gesù, del terzo gruppo di eunuchi,

categoria assolutamente sconosciuta ai contemporanei di Gesù: gli eunuchi che si castrano da soli a causa del regno dei cieli. I testi del cristianesimo delle origini non alludono mai a persone che, nelle comunità cristiane, abbiano proceduto a una castrazione fisica: perciò è molto difficile che le parole di Gesù vadano intese alla lettera. Molto più probabile è un riferimento alla condizione di vita di coloro che erano chiamati a condividere nella sequela la missione di Gesù: infatti, per seguire Gesù, essi avevano dovuto lasciare le loro relazioni familiari. Alcuni studiosi ritengono che, proprio per aver rinunciato alla loro vita coniugale, i primi discepoli di Gesù erano insultati con l'appellativo *eunuchi* e questo spiegherebbe la ripresa, da parte di Gesù di un linguaggio simile. Pertanto gli eunuchi per il regno sono da identificare soltanto con coloro che hanno rinunciato alla vita coniugale per seguire Gesù. Non si tratta soltanto di una necessità di convenienza, come se essi debbano rinunciare alle loro mogli e famiglie soltanto per essere in grado di muoversi più liberamente con il loro Maestro oppure per non essere distratti nella loro missione dalle preoccupazioni per i loro cari. Piuttosto, Gesù fa riferimento qui alla possibilità della rinuncia al matrimonio per il regno dei cieli come affermazione del primato assoluto del regno dei cieli, come abbiamo già visto nelle parabole del tesoro nel campo e della perla preziosa. D'altronde, come Gesù avrà modo di ribadire rispondendo ai sadducei, nella risurrezione uomini e donne non prenderanno né moglie, né marito. Pertanto, nonostante la sponsalità e coniugalità affondino le loro radici nel progetto del Creatore, la prossimità del regno dei cieli pone i discepoli di Gesù nella condizione di poter anche rinunciare a vivere una vita familiare per le esigenze che il Regno pone. Attenzione: si tratta di una condizione che Gesù non richiede a tutti i suoi discepoli (“*ci sono alcuni...*”). Nelle parole non c'è alcuna svalutazione del matrimonio, bensì la sottolineatura dell'esigenza che il regno di Dio comporta, al punto da richiedere la rinuncia persino a una relazione che apparteneva al disegno di Dio. In tal senso, la prospettiva di Gesù è quella che sarà ripresa da Paolo in 1Cor 7 dove, parlando di matrimonio e verginità, l'Apostolo darà ai suoi destinatari il “consiglio” di rimanere come lui, senza sposarsi. Anche in Paolo, non c'è alcuno svilimento della condizione matrimoniale, ma soltanto una sua valutazione dinanzi all'imminenza dell'*eschaton*, che fu percepita molto forte nei primi decenni del cristianesimo e che può relativizzare persino una relazione così fondante per l'essere umano. In definitiva, le parole di Gesù sul matrimonio sono ambivalenti. Da una parte, egli ne sottolinea il valore altissimo sottolineandone la corrispondenza alla volontà del Creatore; dall'altra, Gesù lo indica come realtà “penultima”, che può essere relativizzata rispetto al regno dei cieli da lui inaugurato e alla sequela che esso richiede. Ogni discepolo, anche chi è sposato (come doveva esserlo la maggioranza di coloro che seguivano Gesù), dovrebbe riconoscere che non c'è alcun bene, persino quello della relazione coniugale, che possa essere anteposto al Regno e alla sequela di Gesù: in tal senso, la prospettiva di Gesù è coerente con quella che abbiamo ritrovato in Mt 10,37: “*Chi ama padre o madre più di me,*

non è degno di me. Chi ama figlio o figlia più di me, non è degno di me". La medesima prospettiva si ritroverà alla fine di questo cap. 19.

2. Il regno dei cieli è di chi è come bambini (Mt 19,13-15)

L'esposizione narrativa del v. 13 introduce una nuova, breve, pericope, dove sulla scena, accanto a Gesù, i protagonisti diventano alcuni bambini che gli vengono portati. Quest'introduzione narrativa è molto parca di informazioni. Il narratore non fornisce le coordinate spazio-temporali in cui avviene l'incontro di Gesù con i bambini che sta per narrare. Il lettore può presumere che lo scenario sia ancora quello della casa, in cui Gesù si è ritirato con i suoi discepoli (Mt 19,10) dopo la risposta alla questione postagli dai farisei sulla possibilità per un uomo di ripudiare la propria moglie. Anonima è anche l'identità dei personaggi che conducono a Gesù i bambini: il soggetto del verbo *prospheō* non è specificato. Probabilmente il narratore omette quest'informazione perché preferisce rivolgere l'attenzione a quelli che saranno i protagonisti dell'intero brano: i bambini e Gesù. La narrazione è innescata dall'azione di questi ignoti personaggi, di cui è subito specificato il fine: essi vogliono che Gesù imponga loro le mani e preghi. Nella Scrittura, il gesto dell'imposizione delle mani poteva avere varie funzioni: a volte esso poteva rivestirsi di finalità terapeutiche (come avviene spesso nei vangeli), ma in questo caso è molto probabile che il *background* da considerare sia quello della benedizione: ad esempio, in Gen 48,14-18, è proprio questo gesto che accompagna il conferimento della benedizione paterna ai figli. Alcuni studiosi ipotizzano che a quel tempo fosse già consolidata una prassi, tra le folle, di far benedire i bambini agli scribi, considerati uomini santi a motivo della loro conoscenza della Torah e della loro pietà. Ad ogni modo, quanti conducono i bambini da Gesù gli riconoscono una certa autorità e santità.

. A prescindere che i destinatari siano i bambini stessi o quanti li avevano guidati da Gesù (il pronome αὐτοῖς è ambiguo in questo senso), il loro rimprovero appare in ogni caso completamente fuori luogo. Il verbo *epitimaō* denota una reazione forte dei discepoli: basti pensare che esso è impiegato ripetutamente da Marco per esprimere l'atteggiamento duro e minaccioso di Gesù verso i demoni o verso i discepoli. La ragione di quest'opposizione dei discepoli all'accesso dei bambini a Gesù non è specificata. I discepoli avrebbero potuto scorgere in questi piccoli un disturbo per il loro Maestro, già sollecitato da tanti nel corso della sua missione. Oppure si potrebbe pensare alla scarsa considerazione in cui i bambini erano tenuti in antichità, sulla quale torneremo in seguito. Il testo non consente di arrivare con certezza ad alcuna di queste ipotesi. Ad ogni modo, il rimprovero dei bambini da parte dei discepoli è il chiaro segno che questi ultimi non hanno compreso l'insegnamento di Gesù all'inizio del discorso ecclesiale, quando egli aveva posto un bambino in mezzo ai suoi discepoli e li

aveva esortati a diventare come bambini (Mt 18,1-5). Come in altri casi, lincomprensione dei discepoli richiede un intervento correttivo di Gesù.

La reazione di Gesù al comportamento dei discepoli è altrettanto forte. La sua contrarietà all'impedimento da essi costituito per i bambini è espressa tanto nel suo atteggiamento di sdegno (ἀγανακτέω) quanto nelle sue parole successive, caratterizzate da una successione ridondante di due imperativi, che esprimono il medesimo contenuto: ai bambini deve essere consentito di accedere a lui. Gesù adduce una motivazione al suo comando, che è un'affermazione sulla natura stessa del regno di Dio, che appartiene a quanti sono come i bambini. Decisivo è il significato del pronome τοιοῦτων. Sebbene nel greco ellenistico questo pronome poteva assumere il semplice valore di dimostrativo (con un significato coincidente con quello di οὗτος), esso possiede anche un fondamentale valore comparativo. In pratica, Gesù non sta affermando che il regno di Dio è appannaggio esclusivo dei bambini in quanto tali e che bisogna essere bambini per possederlo. Piuttosto, egli sta dichiarando implicitamente la necessità per i discepoli di condividere una condizione peculiare dei piccoli per essere parte del Regno. Ma a questo punto sorge spontanea la domanda a cui gli esegeti hanno continuamente tentato di dare risposta: quale aspetto dell'infanzia è inteso qui da Gesù come necessario per possedere il Regno? Le risposte degli studiosi sono state svariate. Alcuni hanno pensato alla condizione di dipendenza da altri, propria dei bambini, come elemento centrale della fede. Sostanzialmente in linea con questo pensiero, altri ritengono che la somiglianza con il bambino sia una similitudine per indicare l'appartenenza al regno di Dio come dono della grazia. Un'altra lettura molto diffusa è quella di chi focalizza la ricettività e capacità di accoglienza che contraddistingue i bambini e che li renderebbe particolarmente idonei per accogliere il Regno. Altre qualità tipiche associate alla condizione del bambino sono l'umiltà, la fiducia, la sua mancanza di sapienza e il conseguente bisogno di educazione. Sebbene tutte queste proposte di lettura si sforzino di rilevare aspetti peculiari della figura del bambino, il rischio cui esse vanno incontro è un certo soggettivismo interpretativo, per cui ciascun autore mette in rilievo un aspetto dell'infanzia, piuttosto che un altro, sulla base di una propria visione di essa. Inoltre, almeno alcune di esse, rischiano di incorrere in una visione un po' "romantica" del bambino, diffusa nel mondo contemporaneo, ma assolutamente estranea al tempo di Gesù. A nostro parere, per non cedere all'arbitrarietà nell'interpretazione della similitudine del bambino in Mt 19,14, è necessario stabilire come suo fondamento oggettivo la comprensione dell'infanzia che era diffusa al tempo di Gesù: è in quella direzione che gli ascoltatori di Gesù (nonché i lettori di Matteo) avrebbero guardato per comprendere le sue parole.

Sebbene in età ellenistica si assista a una sua riscoperta, l'infanzia era considerata, nell'ambiente culturale greco-romano, come una condizione di immaturità: mediante l'educazione, il bambino doveva affrettarsi a crescere per uscire quanto prima da questa situazione di minorità. I

bambini non avevano diritti ed erano legalmente soggetti ai loro *patresfamilias*, i quali detenevano un potere di vita e di morte su di essi. Già al momento dalla nascita, infatti, il padre aveva l'autorità di decidere se riconoscere la propria prole o abbandonarla (specie se si trattava di bambine); inoltre, specie in situazioni di ristrettezza economica, i bambini potevano anche essere venduti in schiavitù. In definitiva, la loro condizione sociale non differiva molto da quella degli schiavi, sebbene sia necessario riconoscere che la condizione dei singoli bambini dipendeva molto dallo *status* sociale della loro famiglia d'appartenenza. La considerazione dell'infanzia non era molto diversa in ambiente giudaico. Sebbene la pratica crudele dell'abbandono dei neonati e il diritto di vita o di morte del padre sul proprio figlio non fossero contemplati, prima del compimento del tredicesimo anno di età i bambini non avevano alcun valore tanto sul piano giuridico quanto su quello religioso. Alcuni testi di Qumran li escludono in modo categorico dalla partecipazione alle assemblee comunitarie e, al pari di diversi testi rabbinici, li associano a categorie ritenute di rango inferiore, come donne, schiavi, persone ritualmente impure, malati.

Pertanto, alla luce di quest'ambiente socio-culturale, è possibile pensare che, quando Gesù afferma in Mt 19,14 che il regno di Dio è prerogativa di quanti sono simili ai bambini, egli sta guardando loro come una categoria esemplare per tutte le classi più povere ed emarginate sul piano sociale, economico e religioso. I bambini sono presi da Gesù come emblema di quell'insignificanza che caratterizza gli ultimi. Prendendo spunto dal comportamento sbagliato dei suoi discepoli verso alcuni bambini, Gesù pronuncia un insegnamento sul discepolato. Infatti, se il mistero del regno di Dio è stato fatto conoscere ai discepoli ed esso è appannaggio di quanti sono simili ai bambini, allora i discepoli sono chiamati a essere come i piccoli, accogliendo il regno di Dio come lo accolgono i bambini e, più in generale, i poveri e gli emarginati, i quali possono porre unicamente in Dio la loro attesa e speranza di salvezza. Pertanto, anche in questo secondo brano del cap. 19 ritroviamo un altro importante insegnamento di Gesù sull'identità del discepolo, che si pone in continuità con la prima parte del discorso comunitario del capitolo precedente (Mt 18,1-10).

3. Quale rapporto con i beni (Mt 19,16-30)

Subito dopo l'episodio dei bambini, Gesù s'imbatte in un uomo che si avvicina a lui per fargli la domanda su che cosa avrebbe dovuto fare di buono per avere la vita eterna. Sebbene la domanda abbia certamente carattere personale (*"Che cosa devo fare...?"*), la sua formulazione non ne esclude una portata più teoretica riguardo alla via per raggiungere la vita eterna. In ambiente giudaico, la risposta a questa domanda era nota. Sebbene divergessero su credenze e pratiche, i vari gruppi giudaici concordavano sull'osservanza della Legge come via d'accesso alla vita futura, dai farisei

(sostenitori di un'interpretazione nomista del Regno) fino alla comunità di Qumran, che ne faceva uno dei pilastri della comunità escatologica. Per questo, nota bene S. Légasse: «Ci si potrebbe sorprendere di una domanda simile. La Torah non costituiva allora, come in seguito nel giudaismo, l'unica mediazione sicura tra l'israelita e il suo Dio? Perché dunque interrogare sulla via della salvezza personale, quando essa è già tracciata?»¹.

La risposta di Gesù conferma questa prospettiva (vv. 18-19). Dopo aver richiamato la bontà singolare di Dio (il riferimento implicito all'unicità di Dio può essere un'allusione allo *Shema*: Dt 6,4), probabilmente per affermare che la vita eterna è dono di Dio e da lui provengono i precetti da osservare per conseguirla, Gesù elenca una serie di comandamenti del Decalogo. Non si tratta di una citazione letterale del testo di Es 20,2-17, né di Dt 5,6-21, come evidenziano l'incompletezza dell'elenco, la differente sequenza in cui i comandamenti appaiono nel testo AT e l'aggiunta di un precetto assente nel Decalogo, ma contenuto in Lv 19,18 (il comandamento di amare il prossimo come se stessi). Piuttosto, si tratta di un elenco esemplificativo, che intende rimandare all'intera Legge. Si noti che si tratta di comandamenti presenti nella seconda tavola del Decalogo.

A differenza della fonte di Marco, l'evangelista Matteo menziona l'identità dell'interlocutore di Gesù come un *giovane*: il termine adoperato (*neaniskos*) era di solito impiegato per un uomo tra i 20 e i 40 anni, come suggerito da Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* (8,10). Probabilmente si tratta di un particolare storico, poiché una domanda come quella rivolta in questo caso a Gesù era più coerente se posta sulla bocca di un uomo giovane, come dovevano essere buona parte di coloro che si stavano ponendo alla sequela di Gesù. Ma questo riferimento prepara anche all'altra peculiarità matteana in questo testo, ossia il riferimento successivo alla perfezione: infatti, l'aggettivo *teleios* era spesso adoperato in riferimento alla maturità o adulità di una persona. Di fronte alla risposta di Gesù, l'uomo rivendica di aver osservato tutte queste cose. Le parole del giovane non suggeriscono né vanagloria né pretenziosità. Piuttosto, lungi dall'essere una vana rivendicazione, esse manifestano la ragione e l'autenticità della richiesta avanzata in precedenza. Essendo un pio giudeo, l'uomo sa che l'osservanza della Legge conduce alla vita e intende quasi essere confermato in questo.

Gesù coglie la positività dell'intenzione di questo giovane e gli prospetta la via per la perfezione. Con il termine *teleios*, l'evangelista Matteo costruisce un vero e proprio gioco di parole che intende riferirsi non tanto all'età dell'uomo, ma a una perfezione che si colloca su un altro piano. Essa non è la perfezione umana delineata dai greci, fondata sulla vera conoscenza e la pratica della vera virtù. Il termine *teleios*, in questo caso, riproduce l'ebraico *tāmîm*, con cui s'indica spesso nell'AT la piena obbedienza a Dio. La perfezione prospettata da Gesù non è allora una perfezione

¹ Simon LÉGASSE, *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, 1966, 32.

quantitativa, come se al giovane mancasse ancora qualche altro comandamento della Legge da adempiere (tale concezione è presente a Qumran, dove la perfezione coincideva con l'osservanza completa di tutti i comandamenti della Torah). Piuttosto, si tratta di una perfezione qualitativa che, come emergerà dalle parole successive di Gesù, s'identifica con la sequela di Gesù: questo è il punto più importante che Matteo intende sottolineare qui. Tuttavia, per la comprensione del termine *teleios*, non si può dimenticare il passo di Mt 5,48, dove Gesù aveva esortato i discepoli a essere *teleioi* come *teleios* è il Padre celeste. In quel contesto, la perfezione era delineata come la capacità di amare il prossimo, nemico compreso, vista come esigenza fondamentale. In tal senso deve essere inquadrata la successiva rinuncia ai beni che Gesù propone al giovane: essa va letta come un'applicazione del comandamento dell'amore e di quella giustizia superiore che Gesù ha richiesto ai suoi discepoli, che va oltre la giustizia degli scribi e farisei. Anche qui, la richiesta di Gesù deve essere letta non come critica alla Torah e alla sua insufficienza ai fini dell'ingresso nel Regno, quanto piuttosto come un compimento di essa, che si realizza nella radicalità che Gesù richiede al giovane nella sequela e che è richiesta a ogni discepolo di Gesù. Il punto più importante è e resta quello della sequela: l'esortazione a vendere i propri beni e a distribuire i proventi ai poveri, con l'annessa promessa di un tesoro celeste, è funzionale a rendere possibile la sequela. Perciò, in queste parole di Gesù, la ricchezza va intesa come cifra di qualsiasi realtà impedisca la sequela. Pertanto, la rinuncia ai beni è necessaria per quest'uomo, a cui l'attaccamento alla ricchezza impedirà di seguire Gesù (v. 22), ma non va considerata un prerequisito per chiunque intenda porsi alla sequela, sebbene una certa libertà dai beni sia necessaria per il discepolato. La prospettiva della ricchezza come un ostacolo all'amore per Dio trova riscontro nella tradizione rabbinica. Nel *Talmud* babilonese si dice: "*Ci può essere un uomo a cui la propria persona è più cara del denaro, e per questo fu detto: (ama) con tutta la tua anima. E vi può essere uno a cui il denaro è più caro della sua persona, e allora fu detto: con tutte le tue forze*" (bBer 61b). Quest'ultimo è il caso del giovane, che se ne va rattristato per le parole di Gesù.

L'interpretazione, per cui la sequela è ordinata alla salvezza, trova conferma nei «detti d'ingresso» (Mt 19,23-24), pronunciati da Gesù dopo la partenza dell'uomo ricco (v. 22). Egli si rivolge ai suoi discepoli con un'esclamazione sulla difficoltà per i ricchi a entrare nel regno di Dio (v. 23). Quest'affermazione si comprende solo alla luce del rifiuto dell'uomo ricco. Pur essendo egli uno zelante osservante della Legge, il suo attaccamento ai beni rende difficile l'ingresso nel regno di Dio (cf. Mt 13,22). Con l'affermazione del v. 23, Gesù stabilisce una relazione fondamentale tra regno di Dio e sequela: solo chi è disposto a seguire Gesù, libero da ogni impedimento (come i beni materiali), potrà aver parte alla salvezza finale, che è il regno dei cieli. Questa dichiarazione è intensificata nel detto successivo, con il ricorso a un *adynaton* che comunica l'impossibilità per i

ricchi a entrare nel regno di Dio (v. 24).): è più facile che un cammello (uno degli animali più grandi e ingombranti noti in Palestina) passi per la cruna di un ago (il più piccolo foro possibile) piuttosto che un ricco entri nel regno di Dio. Il significato di questo *logion* è chiaro e non va ricercato in complesse letture simboliche: l'ingresso nel Regno per quanti hanno beni che impediscono la loro sequela non è soltanto difficile, ma di fatto impossibile, poiché il detto presenta una difficoltà talmente grande che si trasforma in impossibilità pratica. Questa progressione rispetto al v. 23 ha come conseguenza la reazione esterrefatta dei discepoli. Lo stupore e la perplessità dei discepoli culminano nell'interrogativo che essi si rivolgono vicendevolmente: “*chi può essere salvato?*”. Questa domanda non va interpretata come un interrogativo soteriologico generale, ma va considerata nel suo contesto. La salvezza è la stessa realtà denotata dall'espressione “*entrare nel regno dei cieli*”: si tratta della vita eterna, della redenzione escatologica. L'iperbole usata da Gesù ottiene il suo effetto sul piano argomentativo: i discepoli si pongono un interrogativo che sembra implicare l'impossibilità di essere salvati non solo per quanti hanno beni, ma, più in generale, per tutti. Come mai i discepoli mettono in discussione la possibilità della salvezza? Due motivi possono essere sottesi a questo loro interrogativo. Il primo è connesso all'immaginario giudaico, per cui la ricchezza è conseguenza della benedizione di Dio: infatti, se quanti hanno beni, oggetto di un particolare favore divino, non possono essere salvati, come potranno esserlo gli altri? A questo argomento *a fortiori* si può aggiungere una seconda ragione. Comprendendo la radicalità richiesta da Gesù per la sequela, che implica la rinuncia ai propri beni, senza la quale il regno di Dio resta inaccessibile, i discepoli mettono in discussione la possibilità stessa di accedere alla vita eterna.

Ma proprio nel momento in cui sembra affermare l'irrealizzabilità della salvezza, Gesù apre una prospettiva nuova, già implicata dal passivo divino “*essere salvato*” nel versetto precedente: esulando dalle possibilità umane, la salvezza è dono di Dio (v. 26). La risposta ribalta l'interrogativo posto dai discepoli, poiché non indica i destinatari della salvezza, ma ne focalizza l'agente. Richiamando l'onnipotenza divina, con un'espressione simile a quella ricorrente in alcuni passi anticotestamentari (Gen 18,14; Gb 10,13; 42,2; Zc 8,6), Gesù afferma che, impossibile per gli uomini, la salvezza può essere realizzata da Dio. Con questa conclusione, Gesù apre una prospettiva di speranza, non solo per quanti hanno beni, ma anche per ogni uomo: Dio può realizzare quanto resta precluso all'uomo! Non è specificata la modalità di questa salvezza, cui, paradossalmente, Dio potrà ammettere anche il ricco, in virtù della sua capacità di realizzare anche l'impossibile. L'invito alla sequela rivolto da Gesù all'uomo ricco, cui è associata la promessa di un tesoro in cielo, è segno di questa possibilità, sebbene «la risposta di Gesù attenua ma non elimina la severità dell'affermazione precedente; non autorizza a concludere che il ricco ha le stesse possibilità di salvarsi di qualsiasi altro uomo. Resta vero che per lui esiste una *particolare* difficoltà: la sua salvezza è un miracolo

dello onnipotenza di Dio; e i miracoli, si sa, non sono cosa di tutti i giorni»². Quanti possiedono beni possono ricevere questa salvezza, a patto che siano disposti ad abbandonare ogni cosa per la sequela di Gesù. Il fatto che Dio sia agente della salvezza non disimpegna l'uomo: l'onnipotenza divina può dispiegarsi soltanto se l'uomo rinuncia alle proprie sicurezze, aprendosi con fiducia incondizionata a Dio. In tal senso, nel loro rapporto con il regno di Dio, i ricchi sono agli antipodi dei bambini, ai quali il Regno appartiene per sua natura e con i quali esso era stato assimilato (Mt 19,13-15).

Se dunque la sequela è esaltata da Gesù come condizione fondamentale, si comprende la domanda di Pietro al v. 27. Parlando a nome anche degli altri del gruppo, Pietro osserva quasi come un monito che essi hanno effettivamente abbandonato tutto per seguire il loro Maestro, a differenza di quanto ha fatto il giovane ricco. Alcuni autori interpretano in modo negativo la domanda di Pietro per una ricompensa nella sequela. In realtà, nel mondo giudaico, la prospettiva di una ricompensa celeste era diffusa e sicuramente era condivisa dal giudeo Matteo. La risposta di Gesù all'interrogativo di Pietro è scandita da due detti. Sul primo non mi soffermo perché ho già affrontato questo versetto nell'intervento sul rapporto tra Israele e la Chiesa, a cui rimando: in quel detto, Gesù prospetta a quanti lo seguiranno la condivisione della sua sorte regale nel compimento del Regno, al momento della parusia del Figlio dell'uomo. Il secondo detto è strutturato in una protasi e un'apodosi in cui la prima stabilisce la condizione per ottenere la ricompensa, espressa dalla seconda. Anche questo detto ribadisce la prospettiva universale della sequela: *chiunque* può lasciare tutto per seguire Gesù. La promessa successiva riguarderà ogni discepolo presente e futuro che, al pari dei primi seguaci di Gesù, avrà rinunciato a qualcosa per porsi alla sequela del Maestro. L'elenco successivo concretizza l'indefinito *"tutto"*, contenuto nelle parole di Pietro. Come in Mt 4,18-22, oggetti della rinuncia del discepolo saranno i beni materiali e gli affetti familiari, presi anche qui nella loro inseparabile unità. L'uso della congiunzione disgiuntiva *"o"* per unire questi elementi *"non intende offrire una scappatoia o un'alternativa a chi non vuole lasciare tutto, ma piuttosto intende includere nella ricompensa coloro per i quali l'abbandono radicale non comporta di fatto il distacco da tutte le realtà elencate"*³. Tuttavia, l'enfasi principale del detto è posta non tanto su questo elenco, quanto nella specificazione della motivazione che muoverà i discepoli a tale rinuncia: *"per mio nome"*, chiaro esempio di sineddoche o metonimia per indicare la persona di Gesù.

Alla rinuncia del discepolo è associata la promessa della ricompensa. Il discepolo disposto a rinunciare a tutto a causa di Gesù, riceverà il centuplo, che qui non va inteso tanto in senso matematico, ma come un'iperbole che intende sottolineare la sovrabbondanza della ricompensa. Diverse sono state le interpretazioni di questo centuplo promesso ai discepoli, ma la più sostenuta

² V. FUSCO, *Povertà e sequela*, 72.

³ A. BARBI, *Se qualcuno vuole seguirmi*, 249.

resta quella definita ecclesiale, che vede nella comunità la ricompensa principale offerta ai discepoli, insieme alla vita eterna. Qui il lettore trova la risposta alla domanda del ricco (v. 16): solo nella sequela di Gesù, che esige la rinuncia (o, almeno, la relativizzazione) di ogni altro bene, è possibile ricevere la vita eterna.

Il brano si conclude con un detto organizzato in una costruzione chiasmica, che nella tradizione sinottica ricorre nei contesti più svariati. Esso funge qui da conclusione sintetica di quanto affermato nei versetti precedenti, alla luce dei quali si può comprendere il paradosso dei primi e degli ultimi. Due sono le principali proposte interpretative per questo detto. Alcuni ritengono che la massima pronunciata da Gesù avrebbe una funzione di incoraggiamento per i discepoli. Nonostante, a causa delle rinunce a cui sono chiamati, essi possano apparire “ultimi” secondo categorie umane, essi saranno “primi”, come evidenziato dalla ricompensa a loro promessa. Secondo altri studiosi, invece, il detto assume una funzione di ammonimento. Ai discepoli che, come Pietro e i suoi compagni, accampano rivendicazioni per la propria sequela, Gesù ricorda che i “primi” sono destinati a diventare “ultimi” e che, pertanto, essi devono essere attenti a mantenersi in una sequela costante del loro Maestro; la parabola successiva degli operai nella vigna potrebbe confermare questa prospettiva. Probabilmente i due significati del *logion* non sono da contrapporre e possono essere ritenuti entrambi.

In conclusione, l'intero cap. 19 intende sottolineare il valore e il primato della sequela, a cui non può essere anteposta alcuna relazione umana (anche la più fondante, come quella coniugale) e alcun bene (compresi i beni materiali, tradizionalmente ritenuti segno della benedizione divina). Piuttosto, ogni discepolo di Gesù è chiamato a vivere in quell'abbandono fiducioso proprio dei bambini, confidando in quella salvezza che soltanto Dio può realizzare e che dischiude alla sequela fedele la ricompensa della vita eterna.

Bibliografia di approfondimento

- S. LÉGASSE, *L'appel du riche (Mc 10,17-31 et parallèles)*. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux (Paris 1966)
- H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento* (Brescia 1981).
- V. FUSCO, *Povertà e sequela*. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc 10,17-31parr.) (Brescia 1991).
- S. BETSWORTH, *Children in Early Christian Narratives* (London 2015).