

ISRAELE E CHIESA NEL VANGELO DI MATTEO

Con la lettura esegetica del racconto dei magi, che ho proposto nel primo dei miei interventi, è stato menzionato uno dei problemi teologici che attraversa l'intero vangelo di Matteo: la questione d'Israele. Tenendo conto dell'ambiente in cui il vangelo di Matteo fu messo per iscritto, è evidente la rilevanza della questione. I destinatari del vangelo di Matteo erano giudei, che tuttavia si trovavano nella condizione di essere avversati dai loro "fratelli", membri della sinagoga. La domanda sul rapporto di questi credenti con Israele sarebbe sorta naturalmente: essi potevano ancora sentirsi e dirsi parte d'Israele? Oppure si concepivano come un "nuovo Israele" o un "vero Israele"? Queste ultime due espressioni si ritrovano in numerosi studi sul rapporto tra Israele e la Chiesa, pubblicati soprattutto nella seconda parte del XX sec., soprattutto a partire dalla raccolta di saggi di W. Trilling, dall'emblematico titolo *Der wahre Israel*. Questi studi sottendono una concezione sostitutiva, secondo cui il popolo d'Israele avrebbe perso la sua funzione storico-salvifica e sarebbe stato sostituito in questo ruolo dalla comunità dei discepoli di Gesù. Invero, bisogna subito chiarire che queste espressioni, né una caratterizzazione della Chiesa che soppianterebbe Israele, non si trovano mai nel vangelo di Matteo: già questa semplice constatazione dovrebbe metterci in guardia da queste posizioni che, a onor del vero, vanno sempre più scomparendo dal panorama della ricerca. Piuttosto, gli studi più recenti (tra cui si segnala quello di M. Konradt, sotto menzionato, come uno dei più completi) evidenziano un orientamento che tende a evidenziare la continuità tra Israele e la Chiesa. In questa prospettiva alcuni identificano la Chiesa ricorrendo alla nozione di «resto d'Israele» (Menninger, Carlston – Evans), altri ritengono che la Chiesa si trovi in una posizione di dipendenza rispetto alla condizione salvifica d'Israele (Fiedler), altri infine sostengono che Matteo abbia proiettato sulla Chiesa alcuni tratti che caratterizzano Israele in quanto popolo di Dio (Konradt).

In questo intervento mi propongo di passare in rassegna alcuni dei passi più significativi del vangelo di Matteo, in cui il rapporto tra la Chiesa e Israele viene tematizzato. La mia ipotesi è che l'evangelista non pensi alla Chiesa come vero o nuovo Israele, come se il popolo dell'antica alleanza sia da considerarsi un vecchio o, peggio ancora, falso Israele. Piuttosto, Matteo pensò alla Chiesa come Israele, erede delle promesse salvifiche fatte al popolo eletto, in cui si entra non sulla base di un criterio etnico (l'appartenenza al popolo giudaico), bensì per la relazione con Gesù. Questa ridefinizione della nozione d'Israele non esclude il popolo giudaico, come se i cristiani prendessero il posto dei giudei. Piuttosto, anche i giudei, al pari dei gentili, sono chiamati a riconoscere in Gesù il Messia d'Israele e la realizzazione delle promesse fatte al popolo eletto. Non ritorno sul brano di Mt 2,1-12, sul quale mi sono già soffermato questa mattina e dove ho tentato di evidenziare che Israele come popolo di Dio (menzionato nella citazione di Mi 5,1 e 2Sam 5,2) si apre anche ai gentili che riconoscono in Gesù il re dei giudei, mentre dall'offerta della salvezza portata dal Messia si auto-

escludono paradossalmente le autorità religiose insieme a Erode, che assumono verso di lui un atteggiamento ostile. Già in quel racconto si evidenzia che l'appartenenza al popolo giudaico non è condizione necessaria o sufficiente per entrare in quell'Israele che Gesù, come suo Messia, è venuto a ristabilire.

1. La lode di un centurione (Mt 8,10-12)

In Mt 8,5-13 si narra la guarigione a distanza che Gesù opera a favore del servo (o del figlio) di un centurione. Non è possibile stabilire con certezza che si trattasse di un romano. Tuttavia, poiché le truppe ausiliare a servizio di Antipa erano spesso composte da siriani o uomini provenienti dalle zone limitrofe, il centurione era certamente un gentile. Avendo probabilmente sentito parlare di Gesù, il centurione gli si avvicina supplicandolo per uno dei suoi servi, gravemente ammalato. Di fronte alla richiesta avanzata dal centurione, Gesù mostra la sua ritrosia con una domanda che esprime perplessità circa la possibilità che egli, giudeo, si rechi in casa di uno straniero: così va inteso il v. 7, di solito tradotto con un'affermazione. In tal senso si deve comprendere la dichiarazione d'indegnità del centurione (v. 8). Con un atteggiamento insolito per un ufficiale romano, egli non intende esprimere un'indegnità morale o sociale, ma il rispetto per la sensibilità di un giudeo, che sarebbe stato restio a recarsi presso gentili, e il riconoscimento dell'autorità di Gesù, di cui egli riconosce la grande potenza taumaturgica. In questa direzione va l'argomentazione *a fortiori* (dal minore al maggiore) con cui il centurione tenta di piegare la resistenza di Gesù: se gli ordini impartiti da lui, che è subalterno ad altre autorità, sono eseguiti dai suoi soldati e servi, tanto più efficace sarà la parola di Gesù, rispetto al quale egli si percepisce come inferiore. Il centurione riconosce la propria inferiorità in quanto gentile: egli non può accogliere Gesù in casa sua, ma può sperare che una sua parola possa bastare per guarire il suo servo.

Gesù interpreta questo riconoscimento come espressione della grande fede del suo interlocutore, al punto da affermare che egli non ha mai trovato una fede simile. Si delinea il paradosso evidenziato già nella pericope dei magi. Sebbene non intenda svalutare il popolo d'Israele come totalmente incredulo, Gesù trova in un gentile il modello di quella fede che, in virtù delle promesse, avrebbe dovuto essere prerogativa d'Israele. In questa cornice si colloca la comprensione del *logion* più importante di questa pericope (vv. 11-12). Con un parallelismo antitetico Matteo contrappone la sorte di due gruppi differenti. Il primo gruppo è connotato dall'aggettivo πολλοί, dalla provenienza (ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν) e dalla partecipazione al banchetto escatologico con i patriarchi d'Israele, che in molti testi giudaici è usato come immagine della salvezza finale. Alcuni identificano questa moltitudine con i giudei credenti (della diaspora), in contrapposizione a quelli (palestinesi) che

non hanno creduto in Gesù. I principali argomenti addotti a sostegno di quest'ipotesi sono tre: 1) l'endiadi costituita dai termini «oriente» e «occidente» ricorre in testi in cui non si parla del pellegrinaggio escatologico delle nazioni, bensì del raduno finale dei giudei dai luoghi in cui sono dispersi¹; 2) il pellegrinaggio delle nazioni avrebbe manifestato la gloria d'Israele sulle nazioni, non il giudizio sul popolo eletto (come sembra implicare Mt 8,11-12); 3) la contrapposizione con i «figli del Regno» (v. 12) oppone alla salvezza dei gentili la condanna dell'intero popolo eletto, insostenibile alla luce del riferimento ai patriarchi e dell'identità giudaica dei discepoli di Gesù e di altri che, lungo il vangelo, ne accolgono la predicazione. Questi argomenti non sono, a mio parere, esenti da problemi. Anzitutto, l'endiadi «oriente e occidente» non è presente esclusivamente in testi sul raduno finale d'Israele, ma anche in altri caratterizzati da una prospettiva universale (Sal 50,1; Is 45,6; 59,19; MI 1,11). Inoltre, come osservato da M. F. Bird in un ottimo studio, i motivi del raduno d'Israele e del pellegrinaggio delle nazioni sono strettamente legati nella letteratura giudaica del Secondo Tempio e non vanno contrapposti². Pertanto, Questo detto di Gesù va letto alla luce non soltanto (e non principalmente) del motivo del pellegrinaggio escatologico delle nazioni, ma anche (e soprattutto) della promessa del raduno finale d'Israele. Perciò, la moltitudine a cui Gesù allude in Mt 8,11 non va intesa in senso etnico, come un riferimento esclusivo ai gentili, ma include anche giudei. Similmente, l'espressione οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (v. 12) non va letta secondo un significato etnico, ma in un senso storico-salvifico. Con essa Matteo denota gli eredi del Regno, siano essi giudei destinatari delle antiche promesse o discepoli di Gesù, come suggerisce l'occorrenza della stessa espressione nella spiegazione della parabola del grano e della zizzania (Mt 13,38). Quest'analogia lessicale suggerisce che, nella visione matteaana, l'appartenenza etnica al popolo d'Israele o persino alla Chiesa non può, di per sé, garantire l'accesso al regno di Dio, né sottrarre al giudizio finale. La discriminante tra coloro che sono ammessi al banchetto finale (v. 11) e quanti subiscono la condanna (v. 12) non è l'etnia o l'inclusione in un gruppo di privilegiati, ma la fede in Gesù, come ha dimostrato il centurione, che è il motivo per cui Gesù pronuncia questo detto. In tal senso, Mt 8,12 non afferma che tutti i giudei saranno indistintamente condannati. Mentre l'appartenenza etnica al popolo eletto è ancora una volta relativizzata, non è così per l'aspetto storico-salvifico d'Israele. Al pari dei giudei, i gentili credenti entreranno al banchetto con Abramo, Isacco e Giacobbe, un'endiadi che esprime la salvezza promessa a Israele. Il centurione è figura di questa moltitudine composita sul piano etnico, che alla fine dei tempi accorrerà al banchetto preparato da Dio. Ma la salvezza in cui i credenti entreranno sarà quella d'Israele, intesa non come realtà etnica, ma storico-salvifica.

¹ Cf. Is 43,5; 49,12; Bar 4,37; 5,5; Zc 8,7; SalSal 11,2; FILONE, *Spec. Leg.* 1,69.

² Cf. Tb 13,5.11-12; 14,5-7; Is 66,18-21; Ger 3,17-18; Mi 4,1-8; 5,1-3; Zc 8,7-8.20-23; 1En 90,33; TestBen 9,2; SalSal 17,26.31. Così M. F. BIRD, "Who Comes from the East and the West? Luke 13.28-29/Matt. 8.11-12 and the Historical Jesus", *NTS* 52 (2006) 453.

2. La missione alle pecore perdute d'Israele (Mt 10,5-6; 15,24)

Inviando i Dodici in missione, Gesù comanda loro di non recarsi presso gentili e samaritani, ma di rivolgersi alle pecore perdute della casa d'Israele (Mt 10,5b-6). Questa limitazione della missione appartiene al materiale proprio di Matteo e non si ritrova negli altri evangelisti. Il contesto suggerisce una chiave di lettura per questi versetti, che aprono il discorso missionario di Gesù nel vangelo di Matteo (Mt 10,5-42). Gesù si sta rivolgendo al gruppo dei Dodici appena costituito (Mt 10,2-4), il cui numero è un evidente richiamo alle tribù d'Israele. A differenza degli altri evangelisti, Matteo lega la scelta dei Dodici con il loro invio in missione (Mt 10,5-42). Essi sono costituiti per radunare le dodici tribù d'Israele, come si attendeva per quel tempo finale che Gesù ha inaugurato con la predicazione del regno dei cieli (Mt 4,17) e che sarà oggetto anche della predicazione dei Dodici (Mt 10,7). Il divieto di recarsi verso nord o est presso i gentili e a sud verso la Samaria, espresso con due imperativi negativi per sottolinearne il significato parallelo, va letto in questo senso: essi devono restare nella «Galilea delle genti» (Mt 4,12-17), rivolgendosi soltanto alle pecore perdute della casa d'Israele. Come in Mt 2,6, il popolo eletto è menzionato mediante la metafora pastorale, spesso adoperata nell'Antico Testamento per il raduno escatologico delle tribù. La metafora ricorreva qualche versetto prima in riferimento alle folle oppresse e sfinite, che Gesù vede come pecore senza pastore (Mt 9,36). Secondo l'evangelista, quella visione è la causa della scelta e dell'invio dei Dodici. La connessione con Mt 9,36 spiega il motivo per cui le pecore sono definite da Gesù «perdute». Nell'AT le pecore disperse, ferite o malate sono immagine del popolo trascurato e mal governato dai suoi capi politici e religiosi, che YHWH o il sovrano davidico (messianico) avrebbero sostituito³. In questa prospettiva, inviando i Dodici, Gesù svolge la funzione di pastore escatologico che, mediante i suoi inviati, raduna il suo popolo, sostituendone le guide attuali, che Matteo caratterizza sempre come inaffidabili e negative.

La limitazione della missione a Israele non può essere letta correttamente prescindendo da altri passi matteani in cui Gesù parla della futura missione dei discepoli, dove traspare un orizzonte universale (Mt 24,14; 26,13), soprattutto dal comando del Risorto agli Undici di evangelizzare tutte le nazioni (Mt 28,16-20). Di fronte a questa apparente tensione nel testo, buona parte degli studiosi ha ipotizzato che Matteo teorizzi uno sviluppo della missione in due fasi, una limitata a Israele e l'altra aperta alle nazioni, con il rifiuto giudaico e la Pasqua a fungere da spartiacque. Secondo alcuni, queste due fasi si succedrebbero in una dinamica di sostituzione, per cui la missione ai gentili soppianta quella al popolo d'Israele, mentre la maggioranza ritiene che la prima sia estensione della

³ Nm 27,16-17; 1Re 22,17; Is 53,6; Ger 23,1-8; 50,6; Ez 34,1-31; Zc 13,7.

seconda e superamento della sua esclusività. Altri leggono questa successione in chiave storico-salvifica, per cui Matteo porrebbe qui un' enfasi sul primato d'Israele come destinatario della salvezza, secondo la logica espressa dal motto paolino «il giudeo prima, poi il greco» (Rm 1,16).

La mia interpretazione è nel solco di quest'ultima ipotesi. La limitazione della missione di dei Dodici a Israele intende rimarcare che la successiva estensione a tutte le nazioni (dopo la Pasqua) va compresa nell'orizzonte del raduno escatologico delle pecore perdute d'Israele, come si è visto per Mt 2,6. Tale estensione sancisce l'inclusione d'Israele nei πάντα τὰ ἔθνη (Mt 24,9.14; 28,19), destinatari della missione post-pasquale. Come i discepoli saranno inviati a fare discepole tutte le nazioni fino al compimento del tempo (Mt 28,19-20), così dovrà proseguire anche la missione a Israele: i discepoli non avranno ultimato la loro predicazione nelle città d'Israele fino alla venuta del Figlio dell'uomo (Mt 10,23). Nell'ottica dell'annuncio missionario, l'identità etnica d'Israele è relativizzata: i discepoli dovranno predicare a tutte le nazioni, Israele compreso. Tuttavia, l'identità storico-salvifica del popolo eletto resta intatta: i gentili accoglieranno il vangelo del Regno, che è metafora della salvezza promessa a Israele. L'apertura missionaria ai gentili trova il suo fondamento nella missione ai giudei, perché i gentili entreranno a far parte di quel gregge delle perdute, che è metafora dell'Israele ricostituito. Ma anche in questo caso la nozione d'Israele viene ridefinita con l'implicazione dei gentili che entrano in esso.

Questa relazione tra particolarismo giudaico e apertura universale, riscontrato nella missione dei discepoli di Gesù, si ritrova già nella caratterizzazione che Matteo fa dell'attività missionaria di Gesù, come si evince dal detto simile che l'evangelista pone sulle labbra di Gesù nel racconto della liberazione della figlia di una donna cananea da un demone (Mt 15,21-28). Rispondendo alla donna che invoca da lui aiuto per sua figlia, Gesù risponde (anche qui soltanto in Matteo, non nel parallelo di Marco) di essere stato inviato soltanto alle pecore perdute della casa d'Israele (Mt 15,24). Anche in questo caso Gesù interagisce con un personaggio gentile. Nell'Antico Testamento l'aggettivo Χαναανῶς (Mt 15,22) denota le popolazioni stanziato nella terra promessa, nemiche d'Israele, con le quali il popolo eletto non avrebbe dovuto mescolarsi per non cadere nell'idolatria. È singolare che questa donna, pur essendo gentile, appelli Gesù non solo come κύριος (che potrebbe essere inteso qui come un titolo di cortesia, volto a riconoscere l'autorità del suo interlocutore), ma anche come *figlio di Davide*, titolo che rimanda in modo inequivocabile all'identità di Gesù come Messia d'Israele. La risposta di Gesù si aggancia probabilmente proprio a questo appellativo adoperato dalla donna: come già richiamato nei brani precedenti, la metafora delle pecore perdute è strettamente legata al pastore-Messia davidico. Il particolarismo di quest'affermazione viene rafforzato dal significato della dura metafora che Gesù usa, alludendo al pane dei figli che non va gettato ai cagnolini, chiara allusione alla destinazione della salvezza esclusiva per Israele. Partendo da questa metafora adoperata da Gesù,

la cananea ne deriva un'importante conseguenza. Ella accetta la prerogativa dei figli sul pane. Questi ultimi, tuttavia, possono sfamarsi delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni. Le briciole non vanno intese come avanzi; piuttosto, esse indicano che i cani arrivano a nutrirsi dello stesso pane che non era destinato a loro. Fuor di metafora, la donna accetta non di poter accampare pretese rispetto ai giudei riguardo alla destinazione della salvezza: come il centurione, ella riconosce la propria condizione di svantaggio, ma nutre, allo stesso tempo, la speranza che il Messia d'Israele possa includerla nella sua attività salvifica. Quest'affermazione della donna è riconosciuta da Gesù come «fede grande» (v. 28), proprio come era avvenuto nel caso del centurione. Anche qui la fede è intesa come riconoscimento del Dio d'Israele operante nel suo Messia. Grazie a essa, la cananea accede alla salvezza del Regno, di cui la guarigione di sua figlia è manifestazione. Anche in questa scena Matteo esplicita la prospettiva rilevata in precedenza, per cui l'aspetto etnico d'Israele è relativizzato: paradossalmente una donna gentile riconosce in Gesù il Messia d'Israele, a differenza di scribi e farisei che gli si oppongono, come emerge dal racconto precedente (Mt 15,1-20). Matteo è interessato all'identità storico-salvifica d'Israele: i gentili hanno accesso alla salvezza del popolo eletto, il raduno escatologico delle pecore perdute d'Israele implica l'apertura a tutte le nazioni che convergeranno in Israele. La donna cananea è evidenza e anticipazione della partecipazione gentile alla salvezza operata dal Dio d'Israele in Gesù (Mt 15,31). Per accedervi non è più decisiva l'appartenenza etnica al popolo eletto, ma la fede che riconosce nelle opere di Gesù l'adempimento delle promesse riservate a Israele.

3. Le tribù d'Israele radunate (Mt 19,28)

Nel contesto della sezione aperta dall'incontro di Gesù con il giovane ricco (Mt 19,16-22), proseguita con l'insegnamento di Gesù sulle ricchezze e la loro natura di impedimento all'accesso al Regno (Mt 19,23-26), si colloca questo breve dialogo tra Pietro e Gesù, che si apre con la domanda del primo che chiede al secondo che cosa lui e gli altri suoi compagni, che lo hanno seguito, avranno come ricompensa. Rispondendo a tale interrogativo, Gesù promette ai discepoli una ricompensa per il tempo futuro. La prospettiva escatologica del detto è suggerita dal termine *παλιγγενεσία* e dalla proposizione temporale che lo specifica (ὅταν καθίση ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ). Quest'ultima ha un evidente *background* apocalittico, rimandando in modo particolare al testo di Dn 7,14 e alla tradizione del libro apocrifo delle *Parabole di Enoch*, dove spesso il Figlio dell'uomo è presentato come una figura gloriosa, che avrebbe regnato e giudicato alla fine dei tempi. Il rimando apocalittico di Mt 19,28 è confermato, a livello intratestuale, dalla corrispondenza lessicale con Mt 25,31, dove il Figlio dell'uomo siede sul trono della sua gloria. Inoltre, con il termine *παλιγγενεσία*, che nel Nuovo Testamento ricorre un'altra volta soltanto in Tt 3,5 (dove allude alla

rigenerazione che si ottiene mediante il battesimo), Matteo non allude alla rigenerazione del cosmo dopo la periodica *ekpyrosis*, secondo la credenza diffusa nella filosofia storia, né alla risurrezione dai morti, secondo l'uso di questo termine attestato in diversi passi di Filone d'Alessandria. Piuttosto, più coerente con il contesto di Mt 19,28 è l'interpretazione di *παλιγγενεσία* in riferimento alla restaurazione delle tribù d'Israele, suggerita da Flavio Giuseppe nel libro undicesimo delle *Antichità giudaiche* (11,66), che la contestualizza nel periodo post-esilico. Oltre al significato di questo termine composto, che rimanda alla ricostituzione di una realtà precedente (*πάλιν* + *γένεσις*: «ri-nascita, ricostituzione»), il riferimento alle dodici tribù d'Israele e l'insistenza sul numero dodici, ripetuto per i troni (a differenza di Lc 22,30), suggeriscono questa lettura.

Il raduno delle tribù è una delle attese escatologiche più diffuse nella letteratura giudaica⁴. Gesù lega la realizzazione di questa promessa alla venuta del Figlio dell'uomo, a cui saranno associati i Dodici seduti in trono. Nella tradizione giudaica, specie apocalittica, è frequente lo scenario di Dio o del Figlio dell'uomo che delegano ai giusti il giudizio finale di condanna su empi e stranieri⁵. Tuttavia, in Mt 19,28 Gesù delinea uno scenario differente, poiché oggetto del verbo *κρίνω* sono le tribù d'Israele. Si discute molto sul significato di questo verbo. Buona parte degli studiosi optano per il significato più ristretto di «giudicare». Oltre a essere il significato solito del vocabolo, assunto anche nelle altre occorrenze matteane (5,40; 7,1-2), esso è coerente con la funzione giudiziaria attribuita dall'evangelista al Figlio dell'uomo nella sua parusia (Mt 13,41; 16,27; 25,31-46). Secondo quest'interpretazione, i Dodici sarebbero l'assise di cui il Figlio dell'uomo si sarebbe circondato per pronunciare un giudizio di condanna su Israele, a causa del rifiuto opposto a Gesù. Tuttavia, a mio avviso, la direzione da seguire è quella proposta da quanti intendono il verbo *κρίνω* nel più ampio senso di «governare», sebbene non si tratti del significato principale del verbo e Matteo non lo adoperi mai altrove con quest'accezione⁶. La partecipazione dei giusti al governo divino è menzionata in alcuni testi giudaici e, in alcuni passi neotestamentari, i santi partecipano alla regalità di Cristo⁷. Inoltre, negli altri passi sul giudizio finale del Figlio dell'uomo alla parusia, Matteo allude a un giudizio su tutte le nazioni e non solo su Israele. Infine, il motivo più probante per questa lettura è la caratterizzazione costante del raduno escatologico delle dodici tribù d'Israele come evento salvifico e non di condanna, come implicherebbe l'ipotesi precedente. In questo senso, Gesù indica i Dodici come capi e rappresentanti dell'Israele radunato alla fine dei tempi per godere della salvezza. Dopo

⁴ Cf. Tb 13,5; 2Mac 1,27-29; 2,17-18; Sir 36,13; 48,10; Is 11,10-16; 49,6; Ger 30,3; Bar 4,21-5,9; Ez 20,34.40-44; 37,15-28; 1QM 2,7-8; 3,13-14; 5,1-2; SalSal 17,26.42-46; AssMos 3-4. Cf. anche la decima delle *Diciotto benedizioni*.

⁵ Cf. Dn 7,9-10; 1QS 8,5-10; 1QpHab 5,3-5; Giub. 24,29; 1En 38,5; 48,9; 91,12; 95,3; 96,1; 98,12; 99,16; SB 4,1103.

⁶ Nella LXX questo significato è attestato, ad esempio, in Gdc 3,10; 4,4; Rt 1,1; 1Re 3,9; 2Cr 1,10; 1Mac 9,73; Sal 2,10; 71,2.4 (LXX); Sap 1,1; 3,8; Dn 9,12.

⁷ Fra i testi giudaici cf. Sap 3,8; 5,16; Dn 7,22; Abd 21; 1En 108,23. In modo singolare, TestGd 25,1-2; TestBen 10,7 prospettano per la fine dei tempi il governo di ciascuno dei dodici patriarchi sulla rispettiva tribù. Per il NT cf. 1Cor 6,2; Ap 1,6; Ap 3,21; 20,4-6; 22,5.

aver seguito il Figlio dell'uomo nella rinuncia a tutto, essi condivideranno la sua gloria regale. L'Israele radunato nel tempo finale, di cui i Dodici sono capi e rappresentanti, ingloba chiunque abbia lasciato tutto a causa di Gesù per porsi alla sua sequela, come conferma il v. 29 (παῖς ὄστις). Questo dato è confermato dagli altri riferimenti di Matteo al giudizio del Figlio dell'uomo, che giudicherà secondo le opere di ciascuno e ammetterà alla vita eterna coloro che, da tutte le nazioni, avranno praticato il bene verso i suoi fratelli (Mt 25,31-46). Anche in questo caso, dunque, l'appartenenza etnica è relativizzata: le dodici tribù d'Israele radunate alla fine del tempo non comprenderanno soltanto giudei; piuttosto, criterio per essere parte di questo gruppo sarà la sequela di Gesù. Anche in Mt 19,28 Israele è compreso come una realtà storico-salvifica, che si realizza alla fine del tempo.

4. Una nazione che produrrà i suoi frutti (Mt 21,43)

Forse il testo più importante sulla relazione tra Israele e la comunità dei discepoli di Gesù è il detto, anch'esso appartenente al materiale proprio di Matteo, con cui Gesù conclude la parabola dei vignaioli omicidi: *“Vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a una nazione che produrrà i suoi frutti”* (Mt 21,43). Si tratta di un'aggiunta dell'evangelista rispetto al testo di Marco, come suggerisce la tensione che crea nel testo: mentre la parabola focalizzava chi dovesse godere dei frutti prodotti, la conclusione di Gesù richiama la centralità della fruttificazione. Quest'aggiunta sposta l'asse interpretativo della parabola dal versante cristologico (centrale in Mc 12,1-12) a quello storico-salvifico e parentetico di Matteo. Essa ridefinisce i referenti degli elementi della parabola, che rimandano a Is 5,1-7. Nel celebre canto della vigna il Signore si presenta come possessore di una vigna, identificata con il popolo d'Israele e di Giuda, che finisce per essere abbandonata e distrutta per non aver portato frutti (di giustizia). La rielaborazione mattea nella parabola è decisiva per l'interpretazione di Mt 21,43. Il *focus* della parabola non è sulla vigna, che produce i suoi frutti e perciò non viene distrutta, ma su personaggi che in Is 5,1-7 non compaiono: i vignaioli. Questa rilettura di Matteo completa la disambiguazione dei referenti della parabola. Diversi studiosi ritengono che il riferimento finale di Gesù al regno di Dio mostri che la vigna della parabola non sia da identificare con Israele, ma con il Regno. Tuttavia, il riferimento al testo di Isaia era così evidente che non si può scartare l'identificazione della vigna con Israele. A mio avviso, il riferimento di Gesù al regno di Dio (v. 43) non contraddice, ma specifica, l'identificazione della vigna con Israele. Nella parabola la vigna è immagine non dell'Israele etnico, ma delle promesse a lui rivolte: per questo essa produce frutti buoni, senza essere smobilitata (a differenza di Is 5,1-7). L'identificazione dei vignaioli è, invece, suggerita dal testo. Essi sono le autorità giudaiche (cf. Mt 21,23), a cui Gesù dice che sarà tolta la vigna, che comprendono il senso della parabola inteso da Gesù (Mt 21,45). Nonostante siano

destinatari delle promesse salvifiche, essi rifiutano hanno rifiutato l'invito del Battista alla conversione (Mt 21,28-32) e ora rifiutano Gesù, colmando la misura dei loro padri (Mt 23,32) che hanno ucciso e lapidato i profeti (Mt 21,35; 23,29-31). Ma come nell'Antico Testamento la negligenza dei pastori d'Israele provocava la dispersione di tutto il gregge, così i capi rischiano di trascinare anche il popolo nella loro opposizione a Gesù, come mostreranno gli eventi della passione (Mt 27,20.25). I destinatari delle parole del v. 43 restano le autorità religiose, distinte dalle folle che ritengono Gesù un profeta (Mt 21,46). Tuttavia, la perdita del regno di Dio riguarderà anche coloro che si uniranno ai capi nel rifiuto di quella pietra che diverrà testata d'angolo: Gesù (Mt 21,42). In tal senso va interpretato il riferimento ai nuovi affidatari della vigna. Nella sua accezione più generale, il termine ἔθνος denota una collettività legata da qualsiasi appartenenza (etnica, sociale, professionale, religiosa, etc.). Abbandonata ormai l'ipotesi di identificare questo gruppo con i gentili (l'evangelista avrebbe adoperato il solito plurale ἔθνη), la maggioranza degli autori lo identifica con la Chiesa, formata da giudei e gentili, che sostituirebbe Israele come beneficiario della salvezza divina, oppure con i suoi capi, che rimpiazzerebbero i capi d'Israele. Anche in questo caso, le due ipotesi non vanno contrapposte. Come visto nei testi precedenti, i Dodici erano stati costituiti come capi rappresentativi dell'Israele escatologico che Gesù intendeva radunare. Tuttavia, il tratto distintivo necessario di questo ἔθνος sarà la produzione di frutti, su cui insiste la redazione matteana della parabola (Mt 21,34.41.43). Alla luce del contrasto con il «voi», che comprende quanti rifiutano Gesù, la fruttificazione va di certo identificata con la sua accoglienza. Allo stesso tempo, il frequente uso matteano di questa metafora agricola (Mt 3,8-10; 7,15-23; 12,33) rimanda alla pratica della giustizia, che Gesù ha posto come condizione d'ingresso nel Regno (Mt 5,20). Pertanto, ponendo la giustizia come condizione indispensabile per ricevere il regno di Dio, Matteo sta identificando questo ἔθνος non tanto con la Chiesa in quanto tale, ma con il gruppo dei discepoli che praticano la giustizia. Il richiamo alla necessità di produrre frutti è un monito per questo nuovo gruppo: come l'appartenenza al popolo eletto non è stata per i capi garanzia di accoglienza del Regno, così nemmeno la semplice appartenenza alla comunità dei credenti in Gesù è sufficiente se non si traduce nella giustizia, che è l'unico criterio per appartenere a questo ἔθνος. Ancora una volta l'elemento etnico è relativizzato, a fronte della necessità di accogliere Gesù. Con il suo significato generico, il termine ἔθνος implica l'apertura universale di questo gruppo, che non esclude né i membri del popolo eletto, né i gentili. Se l'appartenenza etnica a Israele ha importanza relativa, il regno di Dio consegnato al nuovo ἔθνος è quello promesso a Israele: il suo significato storico-salvifico resta intatto. Questo trasferimento della salvezza è posto in un futuro, come suggerito dai verbi del v. 43. Senza dubbio si può scorgere qui un riferimento al giudizio finale, che segnerà anche il compimento del Regno (Mt 16,28). Ma, come Matteo ricorda spesso, la sorte escatologica è determinata dalla vita presente. Già ora, il Regno, che

richiede frutti degni di conversione (Mt 3,2; 4,17), è sottratto a quanti rifiutano Gesù: questo esito sarà ratificato nel compimento finale.

5. Conclusione

Dai passi esaminati emerge un quadro coerente della visione matteana su Israele. Quando l'evangelista vi fa menzione, laddove non si riferisce alla sua accezione geografica, egli non intende il popolo giudaico in senso etnico. Piuttosto, Matteo connota Israele come destinatario delle promesse storico-salvifiche di Dio, realizzate nella missione di Gesù, che inaugura il tempo finale. Mediante le immagini del pastore con il gregge, del banchetto con i patriarchi e dei Dodici che partecipano al governo del Figlio dell'uomo sulle tribù, Gesù riprende l'attesa giudaica del raduno escatologico d'Israele, spesso unita a quella del pellegrinaggio delle nazioni a Sion, e definisce con essa la missione sua e dei suoi discepoli. Condizione per entrare nella salvezza promessa a Israele non è l'appartenenza etnica, bensì la fede in Gesù, che si traduce nella pratica della giustizia del Regno. La relativizzazione del dato etnico non implica una condanna del popolo eletto, né la sua sostituzione con i gentili o la Chiesa. Tutti (giudei e gentili), purché credano in Gesù, possono entrare in quell'ἔθνος che godrà della realizzazione delle promesse fatte a Israele. Per Matteo, Israele non s'identifica con i giudei, come suggerisce la differenza di significato con il termine Ἰουδαῖος, da lui adoperato in senso strettamente etnico (Mt 2,2; 27,11.29.37; 28,15). Piuttosto, Israele è il popolo escatologico radunato per la salvezza finale, realizzata dal suo Dio nella missione di Gesù, ed è costituito dai discepoli che credono in Gesù. Questi non costituiscono un «nuovo Israele», né un «vero Israele», ma sono Israele, nella misura in cui ereditano le promesse salvifiche e ne sono realizzazione. Matteo non teorizza la sostituzione d'Israele, ma, nella continuità del ruolo storico-salvifico, una ridefinizione dei criteri per appartenere a esso, che l'irruzione del tempo finale ha reso necessaria.

D'altronde questo riflette la situazione della comunità di Matteo. Costituita prevalentemente da credenti provenienti dal giudaismo, essa sta assistendo al continuo flusso di gentili che riconoscono in Gesù il Messia d'Israele. Pertanto i credenti in Gesù potevano prescindere dall'appartenenza etnica al popolo giudaico. Imprescindibile, tuttavia, resta il ruolo storico-salvifico d'Israele: in quest'eredità i cristiani dovevano entrare non sostituendosi al popolo giudaico, da cui singoli membri avrebbero continuato ad aderire alla fede nel Messia, ma ponendosi in continuità con quell'eredità di cui il loro Signore e Maestro era stato compimento.

Bibliografia di approfondimento

J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis 1990).

- A. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago 1994).
- D. C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh 1998).
- M. KONRADT, *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew* (Tübingen 2014).