

LE PARABOLE “ESCATOLOGICHE”

Con il titolo che abbiamo dato a quest'intervento intendiamo una trilogia di parabole che Matteo ha organizzato nel suo vangelo, costituita dalle parabole delle dieci vergini (Mt 25,1-13), dei talenti (Mt 25,14-30) e del giudizio finale (Mt 25,41-36). Una giustapposizione simile di tre parabole si ritrovava già in Mt 21,28-22,14, dove Matteo fa susseguire tre parabole caratterizzate dal comune tema storico-salvifico. Tornando alla nostra sezione, bisogna notare che, in realtà, il materiale parabolico ha inizio già in Mt 24,45-51, con la cosiddetta parabola sul servo fedele o infedele. Il motivo che ci ha spinto a non considerare questi versetti e a preferire parlare di “trilogia” anche in questo caso è un'osservazione più attenta dei versetti conclusivi del cap. 24 che, più che esporre una vicenda unitaria organizzata in un racconto, sembrano accostare due similitudini antitetiche che, non permettono di riconoscere nella scena del servo fedele o infedele una vera e propria parabola. La questione è discussa, sebbene buona parte degli studiosi parli anche per Mt 24,45-51 di parabola. Ad ogni modo, è innegabile la connessione di questo materiale con quello parabolico racchiuso da Matteo al cap. 25. D'altronde, siamo all'interno di un unico discorso di Gesù, l'ultimo riportato dall'evangelista Matteo, il cosiddetto discorso escatologico. Come vedremo, tutte queste parabole sono accomunate da un'unica grande tematica: la necessità di operare nel presente per essere trovati pronti nel giudizio finale. Analizziamole nel dettaglio.

1. La parabola delle dieci vergini (Mt 25,1-13)

La parabola appartiene al materiale proprio di Matteo, sebbene l'evangelista la attinga dalla tradizione a sua disposizione. È evidente, infatti, la tensione tra il racconto e la massima conclusiva, che esorta alla vigilanza, mentre di per sé, nel racconto parabolico, anche le cinque vergini sagge si assopiscono e dormono. Alcuni studiosi ritengono che quest'applicazione finale sia opera di Matteo, in modo da renderla una parabola sulla parusia: infatti, la parabola originaria narrata da Gesù, invece, probabilmente intendeva rivolgere un invito alla partecipazione a quell'evento gioioso che era il tempo della salvezza inaugurato da Gesù, assimilato a un tempo di gioia nuziale (come spesso, nell'Antico Testamento, era caratterizzato il tempo escatologico). Nel contesto redazionale in cui l'evangelista ha posto la parabola e in cui noi oggi la ritroviamo, il significato è evidentemente coerente con la teologia di Matteo, in cui etica ed escatologia sono sempre particolarmente legate.

Per la comprensione di questa parabola, necessaria appare la conoscenza delle usanze matrimoniali nella Palestina antica, sulle quali però non disponiamo di molte informazioni. Nelle frammentarie informazioni a nostra disposizione, si può constatare che la sposa lasciava la propria casa paterna ed era condotta nella casa del suo futuro marito, dove avveniva la cerimonia nuziale con

il grande banchetto che ne seguiva. Meno chiari sono altri particolari raccontati nella parabola. Quale ruolo svolgevano le ragazze di cui parla la parabola? Lo scenario che emerge da quest'ultima è che la sposa attendesse in casa sua che lo sposo si recasse a prenderla; arrivati in casa dello sposo, queste damigelle sarebbero uscite con le loro lampade per accogliere la coppia. Tuttavia, questo rituale non è attestato in nessuna altra fonte giudaica. Inoltre, bisogna prendere atto di numerose stranezze contenute nella parabola: è possibile che lo sposo abbia tardato così tanto, al punto da arrivare in piena notte? C'è chi sostiene che lo sposo abbia tardato a causa della difficile contrattazione con il padre della sposa per definire le clausole matrimoniali o chi sostiene che i genitori della sposa gli avessero offerto già un banchetto: ma si tratta di ipotesi congetturali, che non trovano riscontro né nella parabola, né in altre fonti giudaiche. Inoltre, è possibile che le ragazze abbiano potuto trovare nel cuore della notte un negozio aperto per acquistare l'olio necessario per le loro lampade? Altro elemento alquanto strano è la totale mancanza di qualsiasi menzione della sposa: alcuni manoscritti aggiungono il riferimento a essa al v. 1 (*"uscirono incontro allo sposo e alla sposa"*), ma si tratta di una variante debolmente attestata, da intendere probabilmente come aggiunta successiva. Diversi studiosi ipotizzano che quest'esclusione sia dovuta al fatto che, mentre lo sposo è qui da identificare con Cristo, la Chiesa (di solito identificata allegoricamente con la sposa) è rappresentata dalle vergini: il comportamento di queste ultime deve far riflettere i credenti circa la loro disposizione in vista della venuta definitiva dello sposo. Sul piano allegorico, pertanto, non c'è posto per la sposa. Ancora: chiudere la porta durante una festa di nozze avrebbe certamente costituito un comportamento alquanto insolito. Si evince, perciò, che il rito nuziale (certamente conosciuto dagli ascoltatori originari della parabola di Gesù) viene rielaborato in base ai contenuti che Gesù intende trasmettere attraverso la parabola.

La festa e il banchetto nuziale erano immagini diffuse in ambiente giudaico per rappresentare il tempo ultimo, sulla scia dei testi anticotestamentari, profetici in modo particolare. Il regno dei cieli è assimilato a dieci ragazze che escono incontro allo sposo per accompagnarlo, con le loro lampade, nel corteo che lo introdurrà in casa per la celebrazione delle nozze. Le lampade, a cui la parabola fa riferimento, potrebbero essere lampade a olio o lanterne che, al loro interno, avevano comunque lampade a olio (gli archeologi ne hanno rinvenute tante in Palestina, di solito di terracotta). Tuttavia, queste facevano poca luce ed erano utilizzate per lo più negli ambienti domestici. Per ambienti più grandi o per le strade, erano invece utilizzate fiaccole, composte da bastoni spalmati di resina o pece, oppure bastoni alla cui estremità superiore venivano posti stracci imbevuti di olio: queste fiaccole erano usate più in spazi aperti o grandi perché creavano molto fumo, il che le avrebbe rese pericolose per i piccoli ambienti domestici. Se esse avevano il vantaggio di fare molta più luce rispetto alle

lampade, il problema è che esse duravano molto meno. Nel nostro contesto, è molto più probabile che le lampade di cui parla la parabola siano fiaccole del genere.

Fin dall'inizio della narrazione parabolica, cinque di queste ragazze sono connotate come prudenti, mentre le altre sono caratterizzate come stolte: il discrimine fra questi due gruppi è che le prime portano con loro olio per le loro fiaccole, a differenza delle altre. La saggezza prudenziale delle prime fa prevedere loro che lo sposo avrebbe potuto tardare. Effettivamente, quest'evenienza si realizza, sebbene la parabola non specifichi il motivo di questo ritardo. Il ritardo amplifica subito la poca intelligenza delle cinque ragazze stolte, che hanno goduto di un tempo ulteriore per prepararsi all'incontro con lo scopo, senza però sfruttarlo. La loro mancanza non sta nell'essersi addormentate, quanto nel fatto di non aver provveduto all'olio necessario. D'altronde, anche le vergini prudenti dormono, senza che questo costituisca per loro un fatto problematico. Nella lettura allegorica della parabola, dietro questo ritardo dello sposo è di solito visto uno dei maggiori problemi che le comunità dei credenti vissero nei primi decenni della storia del cristianesimo: il ritardo nella parusia, che inizialmente era attesa come un evento imminente. Tuttavia, il problema qui non è legato al ritardo dello sposo; per Matteo questo ritardo e il sonno sono rilevanti soltanto nella misura in cui mettono a nudo l'impreparazione delle vergini stolte.

L'arrivo dello sposo è collocato nel cuore della notte, ossia nel momento più inatteso per un evento del genere: le ragazze sono sollecitate a preparare le loro lampade e a uscire per accogliere lo sposo. In maniera paradossale, soltanto in questo momento le ragazze stolte si accorgono di non avere olio. La loro prima reazione è di chiedere alle loro compagne di prestare loro dell'olio: queste si rifiutano, preoccupate che l'olio possa poi non essere sufficiente per loro. Non è il caso di chiedersi se davvero l'olio non sarebbe bastato se condiviso. Inoltre, è abbastanza improbabile che in casa dello sposo non vi fosse un goccio di olio per alimentare le lampade. Inopportuno è anche il giudizio sulle ragazze prudenti, che si rifiutano di prestare l'olio. Improbabile è anche il consiglio di andare in piena notte dai venditori per comprarlo. Il messaggio che l'evangelista intende comunicare riguarda il fatto che i preparativi andavano fatti prima e che, all'arrivo dello sposo, ogni tentativo di correre ai ripari è inutile: è troppo tardi. Non è più il tempo dell'aiuto reciproco. Mentre le cinque ragazze sprovvedute si recano dai venditori, lo sposo arriva e il corteo nuziale che l'accoglie si avvia. L'irreparabilità della loro mancanza è evidenziata dal particolare della porta chiusa. Di per sé si tratta di un dettaglio poco verosimile per l'antichità; tuttavia, nell'economia della parabola, esso mette in evidenza l'aspetto definitivo della situazione in cui le cinque stolte vengono a trovarsi. Difatti, esse arrivano a festa già iniziata, quando ormai è troppo tardi. Da notare è il particolare che Gesù non dice se queste fossero riuscite effettivamente a trovare l'olio per le loro lampade: è un particolare che non interessa più, esse sono ormai fuori tempo massimo. Esse gridano e invocano lo sposo perché apra la porta, rivolgendosi

a lui con le parole “*Signore, signore*”, le stesse parole che Gesù aveva posto, in Mt 7,21, sulla bocca di coloro che non mettono in pratica la volontà di Dio. In un matrimonio nella Palestina del I secolo non sarebbe costato nulla esaudire la loro invocazione. Ma, poiché questa festa nuziale è immagine del giudizio ultimo che il Figlio dell’uomo verrà a pronunciare, le loro suppliche sono destinate a restare inascoltate. Che qui si tratti della sentenza finale emerge chiaramente dalle parole pronunciate dallo sposo, che nega di conoscere quelle ragazze: si tratta delle medesime parole che Gesù, come giudice, rivolgerà agli operatori d’iniquità nel giudizio ultimo (Mt 7,23). La parabola delle nozze gioiose si è trasformata, pertanto, nella descrizione del giudizio del Figlio dell’uomo; lo sperato incontro con lo sposo si è mutato nel momento della separazione eterna da lui.

La serietà di questo giudizio e la responsabilità che ne deriva sono sottolineati dalla massima finale con cui Matteo chiude la parabola: “*Vegliate, perché non sapete né il giorno, né l’ora*”. L’esortazione è a essere pronti in ogni momento per accogliere il ritorno del Figlio dell’uomo. Allo stesso tempo, Matteo sembra implicare in questa parabola l’idea che la comunità dei credenti e l’intera umanità sia un *corpus mixtum*, in cui alcuni sono pronti alla venuta del Signore e altri no. Come si può essere pronti all’arrivo dello sposo? Di per sé, questo testo non lo chiarisce. Tuttavia, la terza parabola della nostra trilogia sarà esplicita su questo punto. In realtà, non mancano studiosi che propongono una lettura allegorica anche dell’olio. Poiché l’olio serve a fare luce e in Mt 5,16 Gesù aveva detto che le opere buone dei suoi discepoli avrebbero dovuto risplendere per rendere gloria al Padre, alcuni interpreti sostengono che il riferimento all’olio sia alle buone opere. Se, sul piano contenutistico, questa lettura è assolutamente coerente, a mio parere non si dovrebbe esagerare molto, rischiando di forzare il testo, con una lettura allegorica che intende interpretare ogni elemento della parabola.

2. La parabola dei talenti (Mt 25,14-30)

Delle tre parabole contenute in questa trilogia, la parabola dei talenti è l’unica che non appartiene al materiale proprio di Matteo, poiché in Lc 19,12-27 ritroviamo il suo parallelo. Dal momento che vi sono molti elementi comuni fra i due testi, sia sul piano dei contenuti che sul piano formale, si può affermare che la parabola appartenesse a Q. Matteo e Luca collocano la parabola in contesti differenti: mentre Matteo pone la parabola dei talenti nel discorso escatologico, Luca colloca la parabola delle mine verso la fine della sezione del viaggio verso Gerusalemme: torneremo su questo racconto lucano e sulle sue peculiarità rispetto al racconto matteoano. La parabola ha anche numerosi paralleli nella letteratura giudaica, dove ritroviamo spesso parabole in cui si narra di re o padroni che, prima di partire per un viaggio, affidano ai loro servitori i propri beni. La differenza con questi

racconti, molto rilevante, è che nella parabola evangelica i servi non sono chiamati semplicemente a custodire la somma di denaro loro affidata, bensì a farla fruttare nel periodo dell'assenza del loro padrone: come si vedrà, si tratta di un particolare importantissimo per il senso della parabola di Gesù.

Il nesso che lega questa parabola a quanto precede (*hosper*) suggerisce per questa parabola lo stesso tema della precedente: il regno di Dio nel suo compimento finale, con il ritorno del Figlio dell'uomo e il suo giudizio. Anche in questo caso, dunque, Matteo fornisce già all'inizio la chiave interpretativa della parabola. In essa è narrata la vicenda di un uomo molto ricco (come suggeriscono le ingenti somme di denaro da lui possedute) che, partendo, affida i suoi beni a tre dei suoi schiavi. A differenza di Luca, che parla di mine, Matteo allude ai talenti: probabilmente, egli rielabora la versione più originaria di Luca, poiché egli ha una certa tendenza a richiamare somme di denaro così alte (cf. Mt 18,23-35); per un confronto, si tenga presente che un talento valeva 60 mine, equivalente di 6000 denari (la paga di una giornata lavorativa). Gli ascoltatori di Gesù sapevano che in Oriente era lecito commerciare con capitale altrui, ma questo era consentito soltanto a uomini liberi, non di certo a degli schiavi, come nel caso di questa parabola. Tuttavia, alcuni padroni potevano affidare a loro schiavi il compito di fare affari con il loro denaro, fermo restando che tanto il capitale, quanto il profitto, restavano proprietà del padrone, come d'altronde lo schiavo stesso. Nel diritto romano, la somma affidata agli schiavi per tale scopo era definita *peculium*. Decuplicare o quintuplicare una somma di denaro ricevuta denota una capacità fuori del comune, sebbene la parabola non chiarisca il tempo necessario alla maturazione di interessi simili. In antichità, infatti, i tassi d'interesse non erano altissimi: si ipotizza che, dal periodo della fine della prima repubblica, i tassi d'interesse si fossero stabilizzati massimo al 12% (mentre in questa parabola il guadagno ottenuto è del 100%). Il modo più rapido, nel periodo antico, per ampliare il proprio capitale era il commercio o la speculazione fondiaria: le economie delle principali civiltà antiche (non da ultima, quella romana) erano soprattutto di carattere agricolo. Il fatto che i primi due servi della parabola riescano ad accrescere in modo così vertiginoso il loro capitale ha indotto diversi interpreti a ipotizzare che costoro, forti probabilmente anche dell'autorità del loro padrone, abbiano fatto ricorso a strozzinaggio e prassi senza molti scrupoli: questo non desterebbe alcuna sorpresa, dal momento che non sempre i personaggi delle parabole di Gesù si caratterizzano per la loro rettitudine morale (cf. Lc 16,1-8: l'amministratore disonesto, lodato da Gesù). A differenza della versione lucana, gli schiavi ricevono somme differenti di denaro, ciascuno in base alle proprie capacità: diversi autori ritengono che la versione originaria della parabola fosse più vicina allo scenario lucano.

Ricevute le ingenti somme di denaro (anche l'unico talento dell'ultimo schiavo era comunque una cifra notevole), i tre schiavi si comportano in modo differente. I primi due le investono e le fanno fruttare, operando con esse. Molto importante è il verbo adoperato per esprimere il lavoro dei servi,

ergazomai, che in altri contesti matteani si riferisce tanto al lavoro missionario dei discepoli (Mt 9,37-38; 10,10), quanto alle buone opere da loro praticate (Mt 5,16): qui si può vedere il modo in cui Matteo pensa alla vita dei discepoli nel tempo intermedio tra inaugurazione e compimento del Regno. L'ultimo servo, invece, considera la somma ricevuta come un deposito congelato, che egli deve semplicemente custodire in attesa del ritorno del suo padrone. La sua custodia del denaro è attenta: nei testi rabbinici, seppellire il denaro è considerato come un modo sicuro per preservare i propri soldi (a differenza di quello che avviene in Luca, dove il terzo servo conserva l'unica mina ricevuta in un fazzoletto). Di fronte al comportamento differente di quest'ultimo schiavo, gli ascoltatori (e i lettori) della parabola si attendono che, al suo rientro, il padrone tratterà questo servo in modo differente dagli altri. Il ritorno del padrone è introdotto dall'espressione matteana "*dopo lungo tempo*", talora interpretata come un riferimento implicito al ritardo della parusia che, come già detto, costituì un motivo importante fra le comunità cristiane delle origini. Regolando i conti con i suoi schiavi, egli loda la capacità e l'intraprendenza dei primi due schiavi, destinandoli a responsabilità maggiori, riferendosi probabilmente alla futura gestione di quote più ingenti (se il padrone considera l'amministrazione di cinque e due talenti come autorità affidata *sul poco*, dobbiamo realmente pensare a un uomo ricchissimo...). Ma, ancor più importante, è la prospettiva, tipicamente matteana, della ricompensa annunciata agli schiavi: "*Entra nella gioia del tuo padrone*". La prospettiva gioiosa del compimento del Regno è coerente con la parabola precedente, dove esso era stato assimilato a un banchetto festoso. Sebbene sia avaro di particolari sulla prospettiva ultima del Regno, Matteo ne sottolinea due volte la dimensione gioiosa.

Il *focus* della parabola, tuttavia, è sull'ultimo servo, come evidenzia la maggior ampiezza dedicata alla vicenda di costui. Egli si limita a restituire al suo padrone il suo denaro. Lo schiavo si appella al suo padrone definendolo un uomo *duro* (Luca aggiunge anche *severo*), giustificando questa definizione con la frase "*Mieti dove non hai seminato, raccogli dove non hai sparso*", il che si riferisce ad affari finanziari praticati dal padrone non del tutto puliti: ma, come già detto, questo versante "morale" non interessa al Gesù parabolista. La durezza e la spietatezza di questo padrone giustificano in qualche modo l'atteggiamento dell'ultimo servo: egli ha avuto paura di perdere il denaro affidatogli e di suscitare le ire del padrone. Quest'atteggiamento viene stigmatizzato dal padrone, che non rimprovera al suo servo la *pigrizia* (come spesso affermato in relazione all'aggettivo *okneros*), bensì il suo essere *pusillanime*: per paura di fallire, egli non ha nemmeno tentato di far fruttare il denaro ricevuto. Il padrone riprende la definizione che di lui ha dato lo schiavo, sebbene risulti poco chiaro se egli si ritrovi o meno in essa. Certamente, i lettori di Matteo, che avevano fin dall'inizio associato la figura del padrone a quella di Dio, avrebbero considerato ingiuste e arroganti le parole di questo schiavo. Proprio a partire dalla definizione data dallo schiavo, il padrone mette in

evidenza il suo comportamento controproducente: proprio per il timore che gli incuteva, avrebbe dovuto investire il talento a lui affidato in un banca per farne maturare gli interessi. In tal modo, l'immagine che questo terzo servo sia semplicemente una persona prudente cade definitivamente: il suo atteggiamento è classificato come colpevole. Per quanto possa sembrare ingiusta, la decisione di affidare anche l'unico talento del terzo servo a colui che ne aveva dieci è giustificata dal detto del v. 29, che si ritrova nei più svariati contesti nella tradizione sinottica (in Mc 4,25 esso compare, ad esempio, nel discorso parabolico sul Regno, mentre in Matteo [qui e in Mt 13,12] e in Luca compare due volte in contesti differenti: questo suggerisce la sua natura di detto erratico, il cui contesto originario è andato perduto e di cui gli evangelisti si servirono all'occorrenza): qui serve a giustificare la scelta finale del padrone. Questa decisione non va giudicata a partire dalle moderne sensibilità di uguaglianza sociale, bensì dalla prospettiva della parabola stessa, che sarà ancor di più chiarita al v. 30, dove il padrone parlerà di "*servo inutile*". L'enfasi della parabola è posta sulla capacità di far fruttificare i propri beni durante l'assenza del padrone, indipendentemente dalla modalità adottata. L'inciso "*e sarà nell'abbondanza*", unito all'espressione "*a chi ha, sarà dato*" sottolinea come la gioia del Regno è un dono nettamente superiore a quanto meritato dagli uomini con le loro opere.

Come interpretare questa parabola? Certamente, essa riguarda la relazione degli uomini con Dio, come suggerisce la presenza di personaggi stereotipi quali il padrone e i servi. Circa il regolamento di conti messo in atto dal padrone, esso è di solito, nei testi giudaici, metafora del giudizio finale: è evidente che, anche prescindendo dal contesto matteo del discorso escatologico, questa parabola fu narrata già da Gesù come "parabola di giudizio". Non è, invece, in alcun modo una parabola polemica, con cui Gesù si rivolge ai suoi avversari; piuttosto, la parabola interpella i discepoli di Gesù e il loro modo di vivere in relazione al giudizio ultimo che li attende. In tal senso, la parabola presenta evidenti implicazioni etiche e si configura nella sua dimensione *parenetica*: in questione è il comportamento dei discepoli nel tempo che intercorre tra l'approssimarsi del regno di Dio in Gesù e quello della sua realizzazione definitiva. Proprio nel discorso escatologico, in cui Gesù sta parlando del futuro, l'accento è posto dall'evangelista sul presente, che non è un periodo vuoto, semplicemente caratterizzato dall'assenza del Signore Gesù, bensì è tempo opportuno in cui operare per poter entrare nel Regno venturo, rischiando tutto ciò che si ha in vista dell'unica vera gioia del Regno (cf. parabole del tesoro e della perla preziosa). Emerge, come già accennato, la stretta relazione tra etica ed escatologia, che è uno dei punti cari all'evangelista Matteo: per entrare nel Regno, fondamentali sono le opere che ciascuno pratica. Oltre a questo significato più evidente, la parabola assume anche un forte significato a livello *crisologico*: più che con Dio, il lettore identificherà il padrone della parabola con Gesù, che ritornerà alla fine del tempo.

3. Il giudizio universale (Mt 25,31-46)

Sebbene non considerata da molti come tale, la parabola del giudizio universale appartiene al materiale proprio dell'evangelista Matteo e chiude non solo la trilogia che stiamo esaminando, ma anche l'ampio discorso escatologico che Gesù pronuncia nel primo vangelo. Essa costituisce una chiave interpretativa importante per le parabole precedenti, perché chiarisce in quale modo il discepolo di Gesù deve prepararsi al giudizio finale che sarà pronunciato dal re, qui da identificare certamente con Gesù, perché mai ci si sarebbe riferiti a Dio definendolo come fratello degli uomini (come avviene nel corso di questo racconto).

La parabola si apre con alcuni versetti introduttivi, che sviluppano la scena della parusia del Figlio dell'uomo, già descritta da Matteo in diversi passaggi precedenti della sua narrazione. Il fatto che sia accompagnato dagli angeli e sia seduto sul trono glorioso (che nella tradizione biblica corrisponde al trono di Dio) accentua il carattere maestoso della sua figura. La presentazione del Figlio dell'uomo come giudice escatologico è coerente con la caratterizzazione che di questa figura è fatta da diversi testi apocalittici a partire da Dn 7 (in particolare, la tradizione dei libri di Enoch). Sebbene il termine *ethnos* nel vangelo di Matteo si riferisca molto spesso ai gentili, l'espressione *panta ta ethne* (Mt 24,9.12; 28,19) suggerisce che tutte le nazioni siano al cospetto del Figlio dell'uomo, Israele e comunità cristiana compresi. Quest'interpretazione universalistica (non sostenuta da tutti gli autori, che invece ritengono che il giudizio di cui si parla in questo testo non riguarderebbe la comunità cristiana) può essere corroborata da diverse considerazioni:

- 1) se la comunità cristiana non fosse implicata in questo giudizio ultimo, il significato parenetico delle parabole precedenti perderebbe tutto il suo significato. Perché esortare a prepararsi con le buone opere in vista del giudizio, se poi non si è implicati in tale giudizio?
- 2) in Mt 16,27, Gesù aveva affermato che "a ciascuno sarà reso secondo le sue opere" e, in precedenza, nel discorso parabolico sul Regno, le parabole del grano e della zizzania e della rete e dei pesci avevano mostrato che il giudizio avrebbe riguardato tutti, giusti e ingiusti. Un giudizio riservato soltanto a quanti non erano appartenuti alla comunità cristiana sarebbe in contraddizione con questa concezione mattea della Chiesa e dell'umanità come *corpus mixtum*;
- 3) diversi sono i passi matteani in cui si accenna a un giudizio che avrebbe riguardato i membri della comunità (Mt 7,21-27; 18,23-35);
- 4) nel nostro passo, entrambi i gruppi si rivolgono al Figlio dell'uomo giudice con l'appellativo *kyrie*, titolo che appartiene al vocabolario della comunità cristiana.

Come mostrato già nelle parabole della zizzania e della rete, il giudizio finale si configura essenzialmente come una separazione. Qui il Figlio dell'uomo separa giusti ed empi, ponendo i primi alla sua destra (il lato *fausto* nella Scrittura) e i secondi alla sinistra (lato *infausto*). Già in questa separazione è implicato il giudizio pronunciato di seguito che, a differenza di quanto avviene nei tribunali terreni, non sarà preceduto da alcun interrogatorio: il giudice non ha bisogno di indagare la verità di quanto commesso da quanti dovrà giudicare. La similitudine del pastore, qui adoperata da Gesù, richiama molto probabilmente la pratica di selezionare nel gregge i capretti destinati al macello, perché fossero serviti a tavola oppure sacrificati per il culto: non a caso, sono proprio i capri a essere destinati qui alla sinistra, ossia sono loro a essere identificati con quanti subiranno un giudizio di condanna.

Dopo la presentazione dello scenario generale, il testo passa a specificare il giudizio, che viene pronunciato prima sui giusti, definiti *benedetti di Dio*, che sono invitati a entrare nel regno preparato per loro fin dalla fondazione del mondo. Secondo la concezione giudaica, il bene della salvezza (talora identificato, ad esempio, con il giardino di Eden) è una realtà pre-esistente al mondo. Si deve notare che quest'idea di predestinazione non è affatto menzionata nel giudizio parallelo che sarà pronunciato sugli empi (v. 41), dove si parla del fuoco eterno preparato per il diavolo e per i suoi angeli, ma senza che esso sia caratterizzato come precedente alla creazione. Dal nostro testo, pertanto, non si può affatto dedurre l'idea di doppia predestinazione, alla salvezza e alla condanna, elaborata nel corso dei secoli da alcune teologie. Dopo la sentenza del giudice, pronunciata in apertura, inizia una sorta di dibattito sul giudizio pronunciato sui giusti. Il tempo verbale utilizzato in questi versetti (vv. 35-39) è rigorosamente l'aoristo, il che suggerisce che il giudizio riguarda quanto questi uomini hanno praticato nella loro vita precedente. L'elenco delle buone opere (oggi definite opere di misericordia), elencate dal re, è assolutamente familiare per ascoltatori giudaici, perché liste simili di opere buone ricorrono sia in testi biblici (Is 58,7; Ez 18,7.16; Gb 22,6-7; 31,17.19.21.31-32; Tb 1,16-17; 4,16; Sir 7,34-35), sia in altri testi giudaici (2En 9,1; 42,8; 63,1). In questi elenchi frequenti sono i riferimenti al dare da mangiare agli affamati e al vestire gli ignudi, mentre raramente si allude alla visita dei carcerati, al punto che alcuni studiosi hanno pensato che si tratti qui di una specificazione formulata sulla base della specifica situazione dei missionari cristiani che, a causa delle persecuzioni, iniziavano a sperimentare il carcere. In antichità, la visita ai carcerati era di importanza fondamentale, perché spesso le autorità carcerarie non provvedevano né al sostentamento, né ad altre necessità fondamentali dei detenuti. In epoca successiva a quella neotestamentaria, i rabbini definirono queste buone opere come *opere d'amore*, distinguendole dalle *elemosine*: a differenza di queste ultime, le prime non richiedevano donazioni in denaro, bensì l'impegno verso qualcuno. Opere d'amore ed elemosine rientravano in quelle che i rabbini chiamavano *opere buone*, impossibili da definire in maniera

precisa, come avveniva per i comandamenti della Legge, perché infinitamente differenti erano le possibilità di operare il bene nelle diverse circostanze. Già al tempo di Gesù la pratica delle opere d'amore era molto importante nella pietà giudaica, ma lo divenne ancor più dopo la distruzione del tempio, in seguito alla scomparsa del culto: in particolare, la pratica di queste opere fu sempre più ritenuta decisiva per il giudizio finale. Pertanto, se l'elenco di queste buone opere era familiare per i giudei, assolutamente inedito era il riferimento al fatto che queste opere siano fatte "a me". Nemmeno i giusti sono consapevoli di aver compiuto le loro opere di bene a vantaggio del Figlio dell'uomo che li sta giudicando. Il ricorso all'espedito dell'inconsapevolezza ha lo scopo di rendere ancor più enfatica l'affermazione conclusiva che il Figlio dell'uomo pronuncerà al v. 40. Se giusti ed empi avessero già saputo, durante la loro vita terrena, che il giudice escatologico si sarebbe identificato con i fratelli più insignificanti, egli non avrebbe dovuto ripeterlo ora. Il motivo dell'inconsapevolezza, dunque, rende possibile la formulazione del punto saliente della parabola e l'effetto sorpresa a esso collegato. Inoltre, quest'inconsapevolezza esclude che i giusti abbiano "calcolato" la loro ricompensa. Pertanto, il testo non intende qui presentare il giudizio di persone che non avevano conosciuto affatto Cristo. L'inconsapevolezza viene risolta al v. 40, da un pronunciamento del Figlio dell'uomo, solennemente introdotto dall'espressione con *amen*. I "fratelli", a cui il giudice fa riferimenti, sono probabilmente intesi dagli ascoltatori della parabola come i membri della comunità che, come abbiamo visto nel discorso ecclesiale, si definiscono fra loro *fratelli*. D'altronde, Gesù stesso aveva definito suoi fratelli coloro che, come autentici discepoli, fanno la volontà di Dio (12,49-50). Inoltre, il Risorto definirà i suoi fratelli "miei discepoli" (Mt 28,10). Il riferimento alla *piccolezza* di questi fratelli riprende entrambe le categorie presenti nel discorso ecclesiale. Le opere d'amore, a cui allude il Figlio dell'uomo, sono perciò intese come praticate verso questo gruppo emarginato nella comunità cristiana. Questo riferimento non ha un significato esclusivo, come se soltanto le opere verso questo gruppo vengano prese in considerazione per il giudizio. Ma l'attenzione a questo gruppo risulta di certo particolarmente meritorio. Diversi autori, alla luce del discorso missionario presente nella tradizione sinottica, identificano questo gruppo anche con i missionari cristiani itineranti che, nel I secolo, si spostavano per la predicazione portando con loro mezzi esigui e che, pertanto, necessitavano di sostenimento materiale da parte degli altri membri della comunità. Le due identificazioni non si escludono. Il Figlio dell'uomo s'identifica con costoro, probabilmente sulla base del principio giudaico dello *shaliah* ("inviato"), per cui il discepolo rappresentava pienamente il proprio maestro mandante e quest'ultimo si rendeva presente nei primi. Non si deve dimenticare quanto il Gesù matteo aveva detto riguardo all'accoglienza dei discepoli (Mt 10,40-42). Il giudizio pronunciato dal Figlio dell'uomo assume, pertanto, un valore parentetico: coloro che ascoltano la parabola, devono sentirsi interpellati nella pratica delle opere d'amore. Essi non s'identificheranno

con i “fratelli più piccoli” verso i quali bisognerà svolgere le opere d’amore, bensì con coloro che sono giudicati dal Figlio dell’uomo: essi sanno di essere stimolati dalla predicazione di Gesù a praticare il bene in vista del giudizio.

Al giudizio pronunciato sui giusti segue quello espresso sugli empi che, a questo punto, non presenta più grandi sorprese per la comprensione del lettore: è questo il motivo per cui Matteo abbrevia in parte il dialogo tra il giudice e gli empi. Nel parallelismo antitetico che caratterizza le due affermazioni iniziali del giudice nelle sue due sentenze, oltre a evitare il riferimento all’inferno come preparato fin dalla fondazione del mondo, egli non parla di “*maledetti del Padre mio*”: la maledizione non può appartenere a Dio. La condanna degli ingiusti fa emergere con chiarezza quanto affermato a più riprese da Matteo: il rapporto con Gesù non può prescindere dal rapporto con i membri della comunità. Al v. 44, i condannati riassumono le opere d’amore con il verbo *diakoneō*, verbo utilizzato da Matteo in un paio di occorrenze in riferimento al Figlio dell’uomo (Mt 20,26.28; 23,11). Si noti anche che, nella sentenza finale del giudice, non compare più il termine *adelphoi*, omissso dall’evangelista per la ricercata brevità a cui abbiamo fatto prima riferimento (d’altronde, l’identificazione di questi “*più piccoli*” era già così chiara, da non aver bisogno di essere specificata).

La parabola si conclude con la presentazione antitetica del destino dei salvati e dei condannati. Da questa conclusione emerge come Matteo concepisca un duplice esito della storia del mondo, come fortemente affermato nella tradizione apocalittica giudaica; non c’è alcuno spazio per una riconciliazione universale (come talora alcuni autori moderni propongono).

Questa parabola conclude il discorso escatologico e ne sintetizza la teologia. Nella visione matteana, tutti gli uomini sono destinati al giudizio escatologico, che sarà basato sulle opere compiute da ciascuno. L’attenzione è portata proprio sul giudizio, non tanto sulle modalità in cui si realizzeranno la salvezza e la condanna (non s’indugia su descrizioni dei cosiddetti “inferno” e “paradiso”). Per Matteo, criterio decisivo per il giudizio sono i fatti e, in particolare, l’amore. Nel criterio che il giudice universale fissa per tutte le genti, i lettori riconosceranno ciò che il loro maestro ha praticato e insegnato durante la sua vita.

Bibliografia di approfondimento

- J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù* (Brescia ²1973).
- V. K. AGBANOU, *Les discours eschatologique de Matthieu 24-25*. Tradition et rédaction (1983).
- A. PUIG I TARRECH, *La parabole des dix vierges (Mt 25,1-13)* (Roma 1983).
- J. DUPONT, *Le tre apocalissi sinottiche*. Marco 13; Matteo 24-25; Luca 21 (Bologna 1986).
- H. WEDER, *Metafore del Regno*. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione (Brescia 1991).
- S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli* (Bologna 1993).
- A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa (Frankfurt am Main 2000).
- C. FOCANT, *Le parabole evangeliche*. La novità di Dio per una novità di vita (Brescia 2023).