

Estratto rivisto da: G. Michelini, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo 2013, 292-304.

Mt 18,1-35 La comunità del Messia: il discorso ecclesiale

Il quarto discorso del vangelo di Matteo, definito comunemente il *discorso ecclesiale*, può essere suddiviso in tre parti: 18,1-10 (la comunità e i “piccoli”); 18,12-20 (la comunità e il peccato del fratello); 18,21-35 (la comunità e il perdono). La prima e la terza parte presentano una composizione simile, perché si aprono con una domanda dei discepoli (cfr. 18,1.21), alla quale segue una risposta di Gesù, e sono concluse da un versetto che sintetizza e rilegge quanto detto, ma in una nuova prospettiva che chiama in causa il Padre (cfr. 18,10.35). La parte centrale, invece, ha dei tratti propri, meno coerenti, che richiedono una maggiore attenzione da parte del lettore, e un più impegnativo sforzo ermeneutico. All’interno di questa parte centrale è contenuta una parabola (cfr. 18,12-14), come un’altra parabola è presente anche nella terza parte del discorso, in 18,23-34, con la funzione di amplificare il contenuto di quanto detto nei versetti immediatamente precedenti.

Il tono del discorso non è tanto parenetico, ma deve essere compreso piuttosto sullo sfondo sapienziale. A guardar bene, questo capitolo non è nemmeno introdotto da una formula come quelle che si trovano all’inizio degli altri discorsi, ma sembra piuttosto «una riflessione che si sviluppa attraverso il contributo del lettore. La presenza martellante di pronomi di II e III persona singolare e il loro alternarsi confermano questa ipotesi» (N. Gatti).

Sul piano del racconto matteoano – come abbiamo già accennato – il discorso comunitario ha diversi punti in comune con quello d’invio in 9,35–10,42. Il lettore ideale dunque deve avere familiarità con espressioni o idee che si trovano già nel discorso missionario di Gesù: i «piccoli» (10,42 // 18,6.10.14); l’idea dell’accoglienza o del rifiuto (10,40 // 18,5); l’esperienza del “nome” di Gesù (10,22 // 18,5.20); la comparazione dei discepoli davanti a re o governanti (gentili) (10,17-20 // 18,23-35); il riferimento ai fratelli e alle sorelle e ai servi (10,21.24-25 // 18,15.24-35), e infine l’uso del verbo *muoversi a compassione*, che caratterizza il sentimento di Gesù che dà l’avvio al discorso missionario (cfr. 9,36), e che si ritrova – a modo di inclusione – nei sentimenti del padrone di 18,27. Tutto questo, e altri elementi ancora, hanno portato qualcuno a pensare che sia Mt 10 sia Mt 18 siano una rielaborazione matteaana di alcune parti di Marco (secondo lo stile proprio di Matteo, che opera una *giudaizzazione* del secondo vangelo), mentre altri hanno notato come questo discorso debba essere visto all’interno di un più ampio “codice domestico” che arriva fino al c. 20 (vedi l’ipotesi di A.J. Saldarini nel commento a 20,17-28). Non vi è dubbio, in ogni caso, che le questioni che Gesù tocca in questo discorso abbiano a che fare con le relazioni tra i membri della comunità del Messia.

18,1-10 La grandezza come piccolezza

Il discorso sulla Chiesa trascende, in Matteo, la contingenza nella quale è originato: come ha notato M. Grilli, al primo vangelo non interessa quanto è narrato da Mc 9,33-37, ovvero quello che è successo lungo la strada, quando i discepoli discutono per avere i primi posti. Questo discorso ecclesiale vuole essere per tutti i discepoli, per tutti i tempi, e non solo per coloro per i quali è stato anzitutto pronunciato: «l’autore è più interessato alla vita ecclesiale dei suoi lettori, che non alla vicenda storica». Il discorso è comunque ben inserito nel contesto del vangelo, perché si trova subito dopo l’insegnamento di Gesù sulla tassa per il tempio: è proprio in quella occasione che il maestro insegna ai suoi e a Pietro a non *essere d’inciampo* per gli “altri” (cfr. 17,27), fossero anche gli esattori della tassa per il tempio o – più probabilmente – gli ebrei coi quali si confronta la comunità di Matteo. La questione dello scandalo nella comunità cristiana sarà uno dei temi principali del discorso e ritornerà nei vv. 6-9 con l’uso, per sei volte, del vocabolario di questo campo semantico.

Gesù, per rispondere alla domanda su chi fosse il più grande nel Regno, compie un gesto simbolico, ancora una volta nel registro del paradosso a cui sta abituando i discepoli: per essere grandi bisogna essere come i bambini. Il maestro deve aver scelto questo simbolo non tanto per l’idea che i bambini siano innocenti o senza colpa, quanto piuttosto perché questi – essendo insignificanti nella cultura del tempo – si abbandonano completamente ai genitori, e si affidano a loro con fiducia

smisurata: allo stesso modo, per poter essere come bambini, è necessario lasciar agire Dio, dandogli la possibilità di compiere la sua volontà. Nel Ghetsemani Gesù si comporterà in questo modo, affidandosi al Padre («Padre mio»: 26,39) e alla sua volontà, che Gesù sa essere una volontà di bene («avvenga la tua volontà»: 6,10 // 26,42). Per poter essere come i bambini, è necessaria una conversione nel senso di un *ritorno* a Dio. Si può capire allora perché il bambino era paragonato dai rabbini ai *proseliti* che accettavano il giogo della *Torà* – «R. Jose disse: “Chi è diventato un proselito è come un bambino appena nato”» (Talmud babilonese, *Yevamot* 48b) –, infatti tutti i suoi peccati erano stati rimessi. In questo senso, la scena di Gesù che invita a diventare come bambini ci ricorda le parole di Gesù a Nicodemo, che deve *rinascere* dall’alto per vedere il regno di Dio (cfr. Gv 3,3).

I piccoli, cioè i discepoli. Il discorso passa presto, però, alla preoccupazione per i “piccoli”: questi non sono più i bambini e non vanno confusi con essi, come non è uno scandalo legato alla pedofilia quello di cui si parla al v. 6. Una delle questioni più importanti di questa pericope riguarda infatti la definizione dell’identità dei “piccoli”, che nel primo vangelo sono già apparsi in 10,42 e 11,25, sono nominati qui in 18,6.10.14, e ritorneranno infine nel discorso escatologico in 25,40.45. Proprio nell’occorrenza di 10,42 si parla dei piccoli (*mikroî*) che sono nel bisogno e a cui viene data dell’acqua da bere «perché discepoli», mentre nella scena del giudizio in 25,40 è detto che i «più piccoli» sono i «fratelli» di Gesù, quei discepoli, cioè, che egli aveva indicato con la sua mano in 12,48. L’equivalenza «piccoli» e «discepoli» è chiara nel detto di 18,5, che è praticamente la riproposizione delle parole dette a quest’ultimi nel discorso di invio: «chi accoglie voi accoglie me» (10,40), e nel versetto successivo, dove i «piccoli» sono appunto coloro che «credono» in Gesù (18,6). Resta da vedere se essi siano semplicemente i cristiani, oppure – più probabilmente, anche per il contesto del presente capitolo – quelli tra loro che sono in una situazione di particolare bisogno o necessità, come quelle appena elencate, o come quelle in cui versano i cristiani più deboli, inclini a cadere, a essere scandalizzati. Secondo N. Gatti, scandalizzare questi discepoli più fragili significa «porre un inciampo nel cammino di fede dei piccoli, distogliere dal discepolato». Ecco perché vengono ripetuti qui, ai vv. 8-9, quei detti sullo scandalo che già erano stati collocati da Matteo nel discorso della montagna (cfr. 5,29-30); applicati alla situazione comunitaria, attraverso la figura dell’iperbole (cavarsi un occhio o strapparsi una mano) ribadiscono quanto sia grave l’ostacolo che può essere posto sulla strada percorsa dal fratello.

18,12-20 Cercare il discepolo smarrito

Dopo aver parlato del discepolo che può essere scandalizzato, Gesù passa a quello che si è già allontanato, la “pecora” smarrita. Altre ancora potranno essere sviate da falsi messia e profeti, secondo quanto dirà Gesù poi in 24,24, e per questo è necessario cercare i discepoli dispersi, al costo di lasciare sulle montagne quelle pecore che non hanno abbandonato il pastore. I modi per cercare chi si è smarrito sono la correzione fraterna (cfr. vv. 15-17), connessa al potere della Chiesa di «legare e sciogliere» (cfr. v. 18), e alla preghiera d’intercessione (cfr. vv. 19-20). È nella comunità umana che si sperimenta il peccato commesso da un fratello, è la Chiesa che ha il potere di liberare chi è legato, ed è alla comunità dei credenti che viene affidata la sorte degli altri. Il denominatore comune di questa parte sembra essere quello della *responsabilità ecclesiale*.

La prima grave responsabilità riguarda il peccato dell’altro. Chi assiste alla triste esperienza del vedere un fratello o una sorella sbagliare non può tirarsi indietro, deve «andare» («vai»: 18,15), mettendo in atto l’azione di quel verbo che segna l’impegno morale e l’agire concreto, verbo che si trova in tante occasioni nelle parole di Gesù: «vai prima a riconciliarti con il tuo fratello» (5,24); «vai con lui per due [miglia]» (5,41), «vai, vendi i tuoi beni...» (19,21), e così via. Dopo aver assunto l’impegno di andare fisicamente e psicologicamente verso l’altro, se si vuole aiutare chi pecca lo si deve fare con discrezione, come lascia intendere il verbo *elégchō* («correggere», «ammonire») al v. 15. È il verbo di Lv 19,17, quando si dice: «Non odiare il tuo fratello nel tuo cuore; *correggi* francamente il tuo compatriota e non gravarti di un peccato a causa sua». È il verbo usato nella *Didachè*, sulla correzione reciproca (vedi sotto). Rimproverare qualcuno per quanto ha fatto non deve

essere espressione d'odio o d'ira, ma di compassione e comprensione, soprattutto se si ha a che fare, come si legge, con una situazione di una certa gravità, di un peccato importante.

Al v. 17, inserito in questa parte del discorso sulla responsabilità comunitaria, troviamo le altre due occorrenze della parola «Chiesa» (dopo quella di 16,18: «su questa roccia edificherò la mia Chiesa»): «Se non avrà ascoltato nemmeno la Chiesa, sia per te come un pagano e un esattore delle tasse». La «Chiesa» è la stessa che Gesù ha affidato a Pietro dopo la sua confessione di fede, e che ora viene chiamata in causa per aiutare il piccolo che si è perduto, esercitando l'autorità che Gesù aveva conferito al primo dei discepoli. Poiché nella Bibbia è Israele la «Chiesa di Dio», è dunque all'insieme degli ebrei credenti in Gesù che spetta il compito di farsi carico della persona che sbaglia, come anche del motivo del suo smarrimento: è alla Chiesa che compete l'ultima parola, nell'esercizio del potere di «legare e sciogliere», di cui al v. 18 (vedi sotto).

Se il discepolo smarrito non ascolta però la Chiesa, deve essere trattato come un pagano e un esattore delle tasse (= un *pubblicano*; vedi note a 5,46 e 9,9). Questa frase ha suscitato molte discussioni, a proposito sia della sua autenticità gesuana, sia a riguardo del suo significato, e tocca una questione delicata: l'atteggiamento da tenere verso chi sbaglia nella Chiesa. Gesù paragona chi ha peccato e non ascolta né i fratelli né l'assemblea, ai pagani e agli esattori delle tasse. Molti autori hanno compreso questa sentenza come una scomunica del peccatore, ma questa ipotesi non è dimostrabile con nessun confronto con fonti qumraniche o rabbiniche. L'endiade «il pagano e l'esattore delle tasse», tra l'altro, si trova solo qui in tutto il NT. Guardando al contesto socio-culturale del giudaismo del primo secolo, si può notare che: a) i pagani non erano mai disprezzati, e anche se a volte ci si riferiva a loro in modo dispregiativo (cfr. «cani»: 15,6), si onoravano coloro che, come il suocero di Mosè, Ietro, o altri ancora, seguendo i sette precetti noachici (*Giubilei* 7,20; cfr. At 15,20) potevano essere salvati; b) gli esattori delle tasse erano visti alla stregua di ladri, briganti, omicidi e peccatori, e come gli usurai e i pastori – secondo la Mishnà – non potevano essere ammessi a testimoniare in tribunale. Guardando invece al primo vangelo, si deve ammettere che Gesù non ha chiusure verso nessuna di queste due categorie: a) certo, non va a cercare i pagani, ma quando li incontra apprezza la loro fede (cfr. 8,10; 15,28) e invierà anche a loro, infine, i missionari (cfr. 28,19-20); b) il maestro condivide la mensa con gli esattori delle tasse (cfr. 9,10) ed è in amicizia con essi (cfr. 11,19); parla di loro come di quelli che – insieme alle prostitute – entreranno per primi nel Regno (cfr. 21,31b-32). Uno di loro, poi, Matteo, è del gruppo dei Dodici (cfr. 10,3). Si può dunque giungere alla conclusione, con N. Gatti, che Gesù con questo suo detto sta invitando i suoi a superare nella logica del perdono ogni espulsione, sulla base di una giustizia superiore: «in quest'ottica pubblicani e gentili sono “piccoli” che Gesù è venuto a cercare», quelli cioè che più di tutti hanno bisogno di quella misericordia che vuole Dio (cfr. 9,13: «*Misericordia voglio e non sacrificio*. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori»). Essere come un pagano e un esattore delle tasse – in quanto categorie deboli, non perché bambini, ma perché *peccatori* – significa essere al centro della cura del maestro, il quale vuole che la Chiesa faccia altrettanto. Questa lettura è alquanto interessante, anche se forse deve essere affiancata a quella antica (addirittura coeva o di poco posteriore a Matteo) che la *Didachè* sembra dare del testo matteo: «Correggetevi [*elégchō*, come in Mt 18,15] a vicenda non nell'ira, ma nella pace, come avete nel vangelo: e a chiunque abbia offeso il prossimo nessuno parli, né sia ascoltato da voi fino a che non abbia cambiato mentalità [«non si sia ravveduto»: *metanoéō*]» (15,3). Qui sembra che la misericordia verso il discepolo peccatore debba essere accompagnata anche dalla severità degli atteggiamenti, fino al punto da non parlare all'altro: sempre, però, per ottenere il risultato del suo ravvedimento e del suo ritorno nella comunità.

Legare e sciogliere. Nel discorso comunitario ritornano quei verbi, «legare» e «sciogliere», che il Gesù di Matteo ha già pronunciato nel contesto della confessione di Pietro (cfr. 16,19b-c). Se nella tradizione cattolica sono stati soprattutto applicati alla dimensione sacramentale del perdono (si veda, p. es., il *Catechismo universale* al par. 553), la frase che in 16,19 era rivolta, al singolare, al solo Pietro, ora – in questo nuovo contesto – è al plurale e coinvolge tutti i membri della Chiesa, assumendo un significato relativo alla loro facoltà di *intervenire verso i fratelli*. Tutti i credenti hanno ricevuto il potere e il dono della riconciliazione (che poi si mostrerà nella sua pienezza in modo

sacramentale); tutti si devono sentire responsabili della conversione dell'altro, perché a tutti è affidata la possibilità di sciogliere o di lasciare legato. Non si può semplicemente delegare, quando è in gioco la sorte di chi ci sta vicino: un gesto d'amore può davvero liberare dai peccati.

Ecco allora che la Chiesa non può non ricorrere anche alla preghiera comune per intercedere a favore di chi sbaglia. Per pregare, dice Gesù, bisogna volere la stessa cosa: il verbo *symphōnéō*, che nel greco classico esprime l'accordo degli strumenti nell'esecuzione di una musica e nella Settanta esprime l'armoniosa bellezza della *Torà*, dice qui che bisogna *accordarsi* per ottenere. Ancora una volta, alla comunità dei credenti è dato il potere di "sciogliere", di aiutare chi è nel bisogno, esprimendo così compiutamente la più grande carità. Non quella compiuta nel segreto («mentre tu fai elemosina, non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra»: 6,3), ma quella di cui c'è forse più bisogno, la carità della responsabilità comune e della corresponsabilità ecclesiale.

«Dove due o tre...» (v. 20). La nota frase di Gesù – strettamente collegata, con la particella «infatti» (*gár*), al versetto che la precede, sulla sinfonia orante – può essere spiegata a partire da quanto molti commentatori hanno rilevato, ovvero la connessione della preposizione «in mezzo» con quelle che appaiono all'inizio del vangelo («con», in 1,23: «Dio con noi») e alla sua conclusione («con», in 28,20: «io sono con voi»). Matteo fornisce degli indizi per affrontare la grande domanda sottesa al suo vangelo, riguardante la presenza di Gesù nella Chiesa: come può il «Dio-con-noi», l'Emmanuele, essere presente «tutti i giorni, sino alla fine del tempo»? «Matteo 18,20 si offre al lettore come una risposta: la possibilità di sperimentare Gesù è legata alla fragile realtà della sinfonia vissuta tra "due o tre" radunati nel suo nome. Tra l'annuncio di un Dio fattosi presenza nella carne di Gesù di Nazaret (cfr. 1,23) e la promessa del Risorto di essere sempre presente tra i suoi discepoli (cfr. 28,20), si colloca dunque la descrizione della comunione come spazio della presenza (cfr. 18,20)» (N. Gatti). Questa logica non doveva sembrare strana ai lettori di Matteo, che già conoscevano il concetto – poi negli scritti rabbinici – di *Shekinah* (vedi anche nota a 17,5), di cui si legge, p. es., nella *Mishnà*: «Se due siedono insieme, e le parole tra di loro non sono di *Torà*, questa è una seduta di stolti, come sta scritto: "Non siede in compagnia degli stolti" (Sal 1,1). Ma se due siedono insieme e vi sono tra loro parole [di studio] di *Torà*, la *Shekinah* è in mezzo a loro» (*Mishnà, Avot 3,3*). Il Gesù di Matteo, che non è venuto ad abolire la *Torà*, non è in sostituzione ma in continuità con essa, anche dopo la caduta del tempio. Come ha dimostrato Joseph Sievers in una ricerca su Mt 18,20, la *Shekinah* non era vista limitatamente alla presenza divina nel santuario, ma era applicata anche a ogni manifestazione della presenza di Dio, in ogni tempo e in ogni spazio. Dopo la caduta del tempio – alla quale i lettori ideali di Matteo hanno tragicamente assistito – rimangono la *Torà* e Gesù, per segnalare la presenza di Dio «in mezzo» ai suoi.

18,21-35 *La grandezza del perdono*

Quest'ultima parte del quarto discorso di Gesù – che contiene la parabola (esclusivamente mattea) del re buono e del servo spietato – prende l'avvio da una domanda di Pietro, che non interviene solo come discepolo, ma come responsabile della comunità del Messia (sul suo ruolo, vedi commento a 16,13-20). L'interrogazione dell'apostolo mostra la sua offerta generosa in fatto di riconciliazione nelle relazioni: il numero "sette" infatti implica la completezza e la totalità, e quindi, «invitando a perdonare il fratello sette volte, Pietro si dimostra molto disponibile» (S. Grasso). Ma la parabola di Gesù è proprio un insegnamento sulla paradossalità e sulla sproporzione della misericordia di Dio, rispetto al limite che Pietro sembra comunque porre al perdono. Il giudaismo non è – come alcuni pensano – una religione "legalistica", però è vero che il Gesù di Matteo sottolinea molto nel suo vangelo il perdono da parte di Dio (il nome stesso di Gesù – nell'interpretazione di Matteo – implica il perdono: cfr. 1,21), come anche il perdono reciproco (cfr. 5,23-26 e 6,14-15). Anche se nella tradizione giudaica è costante l'insegnamento a questo riguardo (si veda, p. es., il *Testamento di Gad*, del II secolo a.C.: «Amatevi gli uni gli altri di cuore, e se uno pecca contro di te, parlagli di pace, senza nascondere inganno dentro di te; se poi si pente e confessa, perdonagli»: 6,3), è però anche vero che nel Talmud alcuni rabbini stabiliscono che per lo stesso peccato si deve perdonare un numero limitato di volte (fino a tre). La parabola – come il contenuto a cui rimanda –

sembra dirigere il lettore verso una soluzione che va al di là della domanda di Pietro: questi aveva chiesto *quante volte* si deve perdonare, mentre Gesù risponde raccontando in forma narrativa *quanto grande* sia la misericordia di Dio, e, di conseguenza, quanto debba essere illimitato il perdono per il fratello che pecca.

Se la figura del *re* che chiama i suoi sudditi a fare i conti è molto comune al tempo di Gesù, e viene usata decine di volte nel Talmud (dove rappresenta quasi sempre Dio), due dettagli, anche se secondari, sono comunque utili per la comprensione della parabola nei suoi aspetti paradossali. La somma che il debitore deve al re (10.000 talenti) è un dato volutamente esagerato: secondo lo storico Giuseppe Flavio, l'ammontare annuo dei tributi che la Galilea e la Perea potevano prelevare dai loro cittadini al tempo di Erode il Grande non superava i 200 talenti; le tasse della Giudea, della Samaria e dell'Idumea erano di 600 talenti. Insomma, il debito di quell'uomo ammonterebbe a una somma che non era nemmeno in circolazione nell'intera Palestina. Ancora, l'allusione all'imprigionamento del debitore e alle torture che deve subire rispecchia un contesto greco-ellenistico sotto l'impero romano, piuttosto che ebraico, in quanto la tortura è proibita dalla legge giudaica. Anche solo da questi accenni si capisce che in questa parabola vi sono molte iperboli ed esagerazioni, tese a veicolare il messaggio del racconto.

La compassione (v. 27). Il primo punto di svolta della parabola si ha quando il padrone ha compassione del suo debitore. Il verbo che esprime questo sentimento, nel vangelo di Matteo, è utilizzato esclusivamente per esprimere la compassione di Gesù: la compassione del padrone/Dio, secondo Matteo, si declina nella misericordia operante nel Figlio. In particolare, la compassione di Gesù è per le folle: per questo costituisce i Dodici, che dovranno essere il segno concreto della compassione di Gesù (vedi commento a 9,35–10,42). Nella presente parabola la compassione diventa perdono e condono del debito.

Il significato della parabola viene riassunto da Gesù al v. 35: al modo in cui si è perdonati, così i discepoli di Gesù devono fare agli altri. Abbiamo qui la stessa idea presente nella formula del *Pater* a riguardo del perdono dei *debiti* (cfr. 6,12.14-15). Come è stato notato, in tutti e due i casi – la parabola e la petizione del “Padre nostro” – il punto di partenza per comprendere e ottenere la misericordia di Dio «sembra quasi essere l'esperienza umana: la misericordia verso gli altri è la *condicio sine qua non* per ricevere quella donata da Dio» (S. Grasso). Come il lettore aveva già intuito nel leggere la formula del *Pater* (vedi commento a 6,12), vi è un solo limite all'illimitato desiderio di Dio di perdonare, e non è posto da lui stesso, ma dalla disponibilità dell'uomo a fare lo stesso. Questo concetto viene espresso molto bene in un testo giudaico di difficile datazione, ma forse anteriore all'evento cristiano, il *Testamento di Zabulon*, dove ricorre lo stesso lessico della parabola mattea: «E voi, dunque, figli miei, abbiate compassione nella misericordia verso ogni uomo, affinché anche il Signore abbia compassione e misericordia di voi. Perché alla fine dei tempi Dio manderà sulla terra la sua compassione e dovunque troverà viscere di misericordia, lì egli abiterà. Come infatti un uomo ha compassione del suo prossimo, così anche il Signore ha compassione di lui» (8,1-2).

19,1-2 Due versetti di raccordo: conclusione del discorso e inizio della parte narrativa

Per la quarta volta Matteo segnala la fine di un discorso di Gesù con la formula «e avvenne che, quando Gesù terminò...», che ricorrerà per l'ultima volta in 26,1 (vedi introduzione sull'articolazione del racconto); subito dopo, riprende la parte più propriamente narrativa.

Gesù aveva annunciato in 16,21 che doveva salire a Gerusalemme; dopo una tappa a Cafarnao (cfr. 17,24), e il discorso alla comunità (c. 18), Matteo riprende ora l'itinerario del viaggio, raccontandone il percorso al di là del Giordano, probabilmente perché Gesù vuole evitare la Samaria e la strada dei pagani che aveva precedentemente vietato ai suoi (vedi commento a 10,5b). Il viaggio avrà un'ulteriore tappa a Gerico (cfr. 20,29), esito naturale dell'antica via che scende verso sud, e poi si concluderà a Gerusalemme (cfr. 21,1).