



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

ENRICO PULEO

**LA MORALE
DELLE ANTITESI
(Considerazioni su Mt 5, 17-48)**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1989



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 25 mensis aprilis anni 1988

Dr. Joseph M^a CASCIARO

Dr. Nicolaus LIMBURG

**Coram Tribunali, die 26 mensis iunii anni 1987, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XVI n. 1**



PRESENTAZIONE

Il presente studio assume come punto di partenza la cultura «occidentale», ambito per eccellenza delle libertà e del pluralismo. In tale contesto di vita e di idee hanno pari diritto di cittadinanza diverse e a volte contrastanti visioni del mondo, dell'uomo e di Dio; svariate sono inoltre le posizioni circa la possibilità e la portata o la legittimità che la dimensione religiosa del cristiano sia riconosciuta non solo in ambito privato ma anche pubblico come depositaria di valori o di un *ethos capaci di ispirare forme della stessa vita sociale*.

Tenendo presente questo clima ci siamo domandati:

«Fino a che punto il cristiano deve proporre e difendere i principi e le applicazioni pratiche —politiche, giuridiche, legali etc.— che comporta la etica cristiana? ¿Può pretendere che la visione che gli fornisce la fede debba impregnare la società in cui vive e nella quale convivono altri che non condividono la fede e la morale evangelica? ¿E lecito al cristiano propugnare un ordinamento della società che si benefici dei principi della morale cristiana o piuttosto deve limitarsi a che le strutture sociali permettano solo l'esercizio privato ed intraecclesiale della fede?»¹

Una idea della trascendenza di tale problematica può esserci data da un'analisi sulla democrazia come concrezione attuale più diffusa del pluralismo in ambito politico.

In una conferenza su «Cristianesimo e democrazia pluralista» affermava il Card. Ratzinger che «la democrazia non riposa su sè stessa, in modo che sia essa ciò che dia coesione ai suoi cittadini e li unisca in un consenso o concordia di

1. J. M. CASCIARO, *Universalidad de la etica cristiana* in *Scripta Theologica* 14 (1982/1) p. 305.

fondo... non solo possono portare alla rovina la democrazia le crisi economiche, ma anche le tempeste spirituali possono dissolvere il corpo che la sostiene»². Con parole di Ernest Wolfgang Böckenförde sosteneva che oggi lo Stato liberale e secolarizzato, per la sua propria coesione e conservazione dipende da altre forze ed energie che esso stesso non può garantire. «Vi è qualcosa di imprescindibile per la democrazia pluralista che non risiede nel campo della politica»³, qualcosa che, aggiungiamo noi, essa non può imporre in virtù del tipo di libertà che difende.

E dunque un «ethos politico» quello che reclama la democrazia come «conditio sine qua non» della propria sussistenza ed è in generale un «ethos», una base comune di intesa su ciò che è fondamentale, quello che postula qualunque attività umana libera.

Ci domandiamo allora se è possibile una fondamentazione cristiana degli «ethos specifici» e dell'«ethos umano» in generale.

La risposta a tale questione ci sembra debba esser preceduta da una breve dissertazione sulle caratteristiche di un ethos che voglia esser la base, il riferimento comune, il *Sitz im Leben* capace di garantire non solo l'esercizio individuale della libertà ma anche la possibilità del suo contemporaneo esercizio da parte di tutti i soggetti che integrano un determinato ambito sociale.

Tali note devono potersi riassumere in quelle di universalità, obbligatorietà ed interiorità.

E chiaro infatti che se l'ethos deve essere un punto di riferimento comune esso deve poter essere lo stesso per ogni uomo, ossia, di per sè, universale. Deve essere inoltre vincolante perchè solo una tale base apre la possibilità della stabilità di tutto ciò che in modo immediato è garante dell'eserci-

2. J. RATZINGER, *Cristianismo y democracia pluralista*, in *Scripta Theologica* 16 (1984/3) p. 816.

3. *Ibidem.*, p. 817.

zio delle libertà individuali sia in ambito privato che pubblico. Deve, infine, essere interiore perchè solo la interiorità della fonte dell'ethos rende possibile la spontaneità con cui ci si sente responsabili di ciò che è in certo modo dovuto.

La domanda iniziale circa la possibilità di una fondamentazione cristiana dell'ethos umano si è tradotta a questo punto in quella che si chiede se la rivelazione cristiana è foriera di un ethos che annovera le suddette note di universalità, obbligatorietà ed interiorità, tenendo presente che quest'ultima implicherebbe che la universalità dell'ethos cristiano non è solo di destino ma effettiva ed attuale.

Abbiamo cercato di dare una risposta dottrinale alla questione a partire dall'esegesi del brano evangelico di Mt 5, 17-48 (insegnamento di Gesù rispetto alla legge mosaica) all'interno del contesto del Discorso della Montagna (Mt cap V-VII), e di tutto il vangelo di Matteo. Tale brano ci è sembrato particolarmente suggerente in ordine al tema proposto al fare riferimento diretto alla quasi totalità delle norme etico-sociali del Decalogo; in effetti, mentre è inserito in quel discorso che è comunemente considerato come l'essenza del messaggio cristiano⁴, ci descrive l'incidenza di quest'ultimo nella realtà sociale.

Quanto all'ordine espositivo abbiamo affrontato in primo luogo la questione della obbligatorietà dell'ethos proposto da Cristo perchè ci è sembrato l'aspetto più compromettente e di maggior attualità. Successivamente abbiamo approfondito la caratteristica della universalità, dedicando alla interiorità una attenzione solo indiretta al considerarla come una dimensione della universalità.

Per il tipo di approccio al testo che si propone, il presente studio può essere considerato come un esame della morale delle «antitesi» alla luce di quei contesti teologici⁵ (la

4. Cfr. SANT'AGOSTINO, *De Sermone Domini in Monte*, cap. 1, n° 1, P.L. 34, 1229 s.

5. Intendiamo per «contesto teologico» qualunque tipo di riferimento esplicito o implicito a temi o eventi di portata più generale ai quali in diverso modo il testo evangelico rimandi o si ricollegli.

Alleanza, la Creazione, il Giudizio Finale) ai quali il testo rinvia in corrispondenza degli aspetti (obbligatorietà, universalità) che abbiamo preso in considerazione.

Questo modo di procedere risponde al tentativo di discernere tra le diverse posizioni circa il valore del messaggio morale di Cristo e viene incontro alla esigenza di prestare attenzione sia al carattere fortemente strutturato del vangelo di Matteo, sia alla peculiarità di far precedere le distinte sezioni da un certo inquadramento, con frequenza ricca di richiami all'A. T. (derash neotestamentario).

Nella parte che pubblichiamo si esporrà il contributo alla definizione della natura e ambito di validità delle richieste delle antitesi fornito del clima di Alleanza della predicazione di Cristo e del racconto di Matteo, e dai riferimenti al giudizio Finale presenti nel testo.

La bibliografia di cui abbiamo fatto uso si situa prevalentemente tra gli autori contemporanei senza che questo debba essere considerato un disprezzo nei riguardi della tradizione interpretativa dei Padri e Dottori della Chiesa.

In realtà sono state nostre letture previe i trattati «De Legibus» e «De Gratia» della *Summa Theologiae* (I-II) di San Tommaso d'Aquino, insieme a quei capitoli della *Summa Contra Gentiles* (libro III, cap. 111-118; 147-163) nei quali si tornano ad abordare temi affini; ad essi si aggiungano i commenti di S. Agostino e S. Giovanni Crisostomo al Sermone della Montagna. Ci è sembrato però più conveniente tradurre l'attualità di quella esegesi in una esposizione ed un linguaggio che più immediatamente fossero in dialogo con il modo attuale di affrontare il testo sacro.

Ci siamo ispirati infine in quei documenti del Concilio Vaticano II (Lumen Gentium nn. 9, 13, 16, 17; Gaudium et Spes n. 19; Dignitatis Humanae nn. 2, 3, 9) in cui si affacciano i temi che entrano nel nostro studio e che nel fondo si ricollegano al messaggio della «Chiamata Universale alla Santità».

Chiudiamo infine questa introduzione ringraziando tutti coloro che in un modo o nell'altro hanno contribuito con

il loro incoraggiamento, interesse ed effettiva collaborazione alla redazione del nostro studio.

Ringrazio in questo senso tutti coloro che nell'ambito della Facoltà di Teologia di questa Università si sono mostrati disponibili allo scambio interdisciplinare, e che mi hanno aiutato nello sforzo di far sì che le conclusioni finali costituissero, nel loro piccolo, un approfondimento del perenne deposito della fede e non una elucubrazione settoriale che si sviluppi al margine o di spalle ad essa.

Un ultimo ringraziamento lo rivolgiamo infine al professor José María Casciaro, direttore del nostro lavoro che, nonostante le numerose incombenze, ci ha saputo dedicare con generosità il suo tempo e le sue migliori energie.





INDICE DELLA TESI

	<u>Pág</u>
TAVOLA DI ABBREVIATURE	1
INTRODUZIONE	3
CAPITOLO PRIMO	
I. QUESTIONI PRELIMINARI	
A. Ambito della ricerca	13
B. La Morale del Sermone	20
C. Criterio di approccio al testo	31
1. In relazione alle posizioni teologiche	31
2. In relazione alla redazione mattea	37
II. IL CLIMA TEOLOGICO DEL VANGELO DI MATTEO	
A. Motivi tematici dei cap. 1-2	47
B. Motivi tematici dei cap. 26-28	59
C. Esame congiunto di alcuni motivi tematici dei cap. 1-2 e 26-28	67
D. La creazione in Mt 28	72
E. Conclusioni	75
1. Il vangelo della Nuova Alleanza	76
2. La Creazione come trasfondo del vangelo	81
CAPITOLO SECONDO	
OBBLIGATORIETÀ NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI	
I. LA ALLEANZA NEL SERMONE E NEL SUO CONTESTO	
A. La alleanza come trasfondo del contesto prossimo del Ser- mone della Montagna	86
B. La alleanza come trasfondo del sermone	92
C. Conclusione	102

II. LA ALLEANZA NELLE ANTITESI	
A. La formula introduttoria	105
B. Indole apodittica delle antitesi	111
C. Le antitesi come codice fondamentale della nuova alleanza	122
1) Eterogeneità delle antitesi	122
2) Unitarietà delle antitesi	124
III. LE ANTITESI NELLA PROSPETTIVA DELL'ALLEANZA ED OBBLIGATORIETÀ	
A. Riti di alleanza ed impegno morale	132
B. Obbligatorietà dei $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$	138
IV. IPERBOLI, INDOLE PARADOSSALE ED OBBLIGATORIETÀ	
A. Formulazione iperbolica ed esclusione della obbligatorietà?	146
B. Critica all'esegesi di «contaminazione»	148
C. Ruolo dei diversi tipi di «esagerazioni»	153
D. Conclusione	163
V. CONCLUSIONI	

CAPITOLO TERZO

UNIVERSALITÀ NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI

I. RICHIAMO ALLA CREAZIONE ED UNIVERSALITÀ	
A. Il richiamo alla Creazione	171
B. Creazionalità ed universalità delle antitesi	183
1) Antitesi, Decalogo e Creazione nelle prospettive del «cuore»	183
2) Creazionalità del Decalogo	187
C. Dimensioni della universalità	195
II. IL RICHIAMO AL GIUDIZIO FINALE ED UNIVERSALITÀ	
A. Il richiamo al Giudizio Finale	202
B. Universalità del giudizio in Mt 25, 31-46	204
C. L'aiuto al bisognoso, compendio delle antitesi	215
D. Conclusione	221
CONCLUSIONI: LA CARATTERISTICHE DELLA MORALE DELLE ANTITESI ..	
EPILOGO	229
BIBLIOGRAFIA	240



BIBLIOGRAFIA DELLA TESI

A. TESTI E VERSIONI DELLA SACRA SCRITTURA

C.E.I. *La Sacra Bibbia*, Roma 1974.

ELLIGER, K., e RUDOLPH, W., (dir), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977.

NESTLE, E., - ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1984.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA NEOVULGATA, *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Roma 1979.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, 7^a ed. Stuttgart 1962.

B. MAGISTERIO

CONCILIO VATICANO II, *I Documenti del Vaticano II*, Napoli² 1966.

GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III 1 e 2, Roma 1980.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Sancta Mater Ecclesia*» (Instructio de historica Evangeliorum veritate), AAS 56 (1964) 712-718.

C. PADRI E DOTTORI DELLA CHIESA

AGOSTINO, S., *De Sermone Domini in Monte*, in PL 34, 1229-1308.

CESAREO DI ARLES, S., *Sermo 25*, 1-3 in C.C.L., vol. 103, pp. 111-114.

GIOVANNI CRISOSTOMO, S., *Obras de San Juan Crisostomo, I. Homilias sobre san Mateo*, Madrid 1955.

TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Contra Gentiles*, libro III, cap. 5; 25; 50-52; 114-118; 147-161. (2^a ed. bilingüe) Madrid 1953.

— *Summa Theologiae, I-II (Q. 90-114)*, (3^a ed. bilingüe), Madrid 1956.

D. COMMENTI

- BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976.
- GAECHTER, P., *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck-Wien-München 1963.
- KLOSTERMANN, E., *das Matthäus-Evangelium*, Tübingen, 1938.
- LAGRANGE, M. J., *Evangile selon saint Mattieu*. Paris 1941.
- PROFESORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento. I*. Madrid 1961.
- PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, VI, Madrid 1965.
- SCHMIDT, J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1956.
- STAUDINGER, J., *El Sermón de la Montaña*, Barcelona 1972.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 4^a ed, München 1965.

E. STUDI VARI

- ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1962.
- AUZOU, G., *De la Servitude au Service*, Paris² 1961.
- BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*³, Oxford 1967.
- BÖKLE, F., *Fundamentalmoral*, München 1977.
- BONSIRVEN, J., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8^a ed, Paris 1950.
- CABA, J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971.
- CASCIARO, J. M., *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, Pamplona 1983.
- *Escritos sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982.
- *Jesucristo y la sociedad política*, Madrid 1973.
- DAVIES, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975.
- DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985.
- DESCAMPS, A., *Les justes et la justice dans le christianisme primitifs hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950.
- DIBELIUS, M., *The Sermon on the Mounth*, New York 1940.
- DIÉZ-MACHO, A., *El Sermón de la Montaña. Entorno a las ideas de W. D. Davies*, Madrid 1975.
- *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Madrid 1978.
- DUPONT, J., *Les Beatitudes*, I y II, Paris 1969.
- FESTORAZZI, F., *La Bibbia ed il problema delle origini*, Brescia 1967².
- FUCHS, J., *Personal Responsibility and Christian Morality*, Dublin 1983.
- *Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia 1970.
- GARCÍA DE HARO R., - DE CELAYA, I., *La Sabiduría moral cristiana*, Pamplona 1986.

- GUNDRY, H., *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967.
- GUNTHOR, A., *Chiamata e Risposta. Una Nuova Teologia Morale*, I, Alba 1976.
- HAMEL, E., *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges-Paris 1964.
- HUESMAN, J. E., *Exodo in Comentario Biblico «San Jerónimo»* (dir BROWN, R. E., FITZMAYER, J. A., MURPHY, R.) E., Madrid 1971.
- JEREMIAS, J., *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon 1962.
- *Théologie du Nouveau Testament*, I, Paris⁷ 1973.
- LAPIDE, P., *The Sermon on the Mount*, New York 1986.
- LEÓN-DUFOUR, X., *Etudes d'Évangile. Vers l'annonce de l'Église. Etudes de structure: Mt 14, 1-16. 20*, Paris 1965, p. 229-254.
- LATOURELLE, R., *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et Herméneutique*, Tournai-Montreal 1978.
- LOISY, A., *Les Évangiles Synoptiques*, II, Ceffonds 1908.
- L'HOUR, J., *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'histoire deuteronomiste*, in *Morale et Ancien Testament* (dir. PH. DELHAYE) Louvain 1976.
- MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus*, London, 1954.
- MCARTHUR, H. K., *Understanding the Sermon on the Mounth*, London 1960.
- MCNAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966.
- MEIER, J. P., *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the first Gospel*, New York 1979.
- *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976.
- PERETTO, E., *Ricerche su Mt 1-2*, Roma 1970.
- NOTH, M., *The History of Israel*, London 1960.
- RICHARDSON, A., *An Introduction to the Teology of the New Testament*, London 1958.
- SCHLATTER, A., *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948.
- SCHNAKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios*, Madrid³ 1974.
- SOIRON, TH., *Die Bergpredigt Iesu*, Freiburg 1941.
- SPADA, D., *L'uomo in faccia a Dios*, Imola 1983.
- SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, 2 vol., Pamplona 1970.
- STANDHALL, K., *The School of Matthew*, Philadelphia 1968¹.
- TESTA, E., *La Morale dell'Antico Testamento*, Brescia 1981.
- TRILLING, W., *El verdadero Israel*, Madrid 1974.
- VAGANAY, L., *Le Problème synoptique. Une hipothèse de travail*, Paris 1954.
- VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1966.
- VON RAD, G., *Genèse. Epilogue à l'histoire jahviste des origines*, Genève 1968.
- WENDLAND, H. D., *Etique du Nouveau Testament*, Genève 1972.

F. ARTICOLI

- ALONSO-SCHÖKEL, L., *Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3*, in *Biblica* 43 (1962) 295-316.
- ALT, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in *Kleine Schriften*, I, München 1959, p. 278-332.
- AMBROSIC, A. M., *Indissolubility of Marriage in the New Testament. Law or Ideal?*, in *Studia Canonica* 6 (1972), 269-288.
- AUSIN, A., *La Ley y el hombre en el Antiguo Testamento*, in *Etica y Teología ante la crisis contemporanea*, Pamplona 1979, p. 323-337.
- BENOIT, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* in *La Sainte Bible*, Paris 1961.
- BONNARD, P., *Sermon sur la Montagne*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3 (1953) 232-246.
- CAZELLES, H., *Decalogue*, in *Catholicisme*, 3, 500-505.
- CASCIARO, J. M., *Universalidad de la ética cristiana*, in *Scripta Theologica* 14 (1982) 305-327.
- H. D. Wendland. *Étique du Nouveau Testament* (recensione a), in *Scripta Theologica* 7 (1985) 873-887.
- CERFAUX, L., *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn 13, 31-38)*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux 1954, p. 27-40.
- COPE, L., *Matthew XXV, 31-46. The Sheep and the Goats reinterpreted*, in *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44.
- CRANFIELD, C. E. B., *Diakonia, (Mt 24, 31-46)*, in *The Service of God*, London 1965.
- DAUBE, D., *Three Questions of form in Matthew V*, in *Journal of Theological Studies* 45 (1944) 21-31.
- DEL AGUA-PÉREZ, A., *El «derash» cristológico*, in *Scripta Theologica*, 14 (1982/1) 203-217.
- DEL OLMO, G., *La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura*, in *Iglesia viva* 64/65 (1976) p. 375.
- DELHAYE, PH., *Les normes particulières du Sermon sur la Montagne. D'après les commentaires de S. Thomas* in *Esprit et Vie* 4 (1975) 49-58.
- DELLING, G., τέλειος, nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, col 1004-1032.
- DESCAMPS, A., *Essai d'interprétation de Mt 5, 17-48*, in *Studia Evangelica*, Berlino, 1959, p. 156-173.
- *La morale des synoptiques*, in *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Parigi 1954.
- *Le Discurs sur la Montagne. Esquisse de Théologie biblique*, in *Revue Théologique de Louvain* 12 (1981) 5-39.
- DIBELIUS, M., *Die Bergpredigt*, in *Botschaft und Geschichte Tübingen*, 1953.

- DÍEZ-MACHO, A., *Derash y exégesis del Nuevo Testamento*, in *Sefarad*, 35 (1975) 37-90.
- *La Cristología del Hijo del Hombre y el uso de la Tercera persona en vez que la primera*, in *Scripta Theologica* 14 (1982/1) 189-202.
- DUPONT, J., «Soyez parfaits» (Mt 5, 48), «Soyez miséricordieux» in *Sacra Pagina*, II, Gembloux 1959.
- FEUILLET, A., *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 24*, 31-46, in *Nouvelle Revue Théologique*, 102 (1980) 179-195.
- *L'Universalisme et l'élection d'Israel dans la religion des prophètes* in *Bible et Vie Chretienne*, 15 (1956) 7-25.
- FUCHS, J., *Vocazione e Speranza* in *Seminarium* 23 (1971) 491-510.
- GEORGE, A., *Soyez parfaits comme votre Père céleste*, in *Bible et vie chrétienne*, 19 (1957) 84-90.
- GRISEZ, G., *Moral Absolutes. A critique of the View of J. Fuchs, S. J.* in *Anthropos*, 2 (1985 Roma) 155-201.
- HARRINGTON, W. J., *The New Testament and Divorce*, in *Irish Theological Quarterly* 39 (1972) 178-188.
- KITTEL, G., λέγω, nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, col. 284-380.
- KNOCK, D., *Gott als Anwalt der Menschen. Mitmenschlichkeit als Aufgabe der Christen nach Mt XXV*, 31-46, in *Bibel und Kirche* 24 (1969) 82-84.
- KRENTZ, D., *The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the first Gospel*, in *Journal of Biblical Literature*, 83 (1964) 409-414.
- KUMMEL, W. G., *Jesus und der jüd. Traditionsgedanke*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 33 (1934) 105-130.
- JAEGER, C., *A propos de deux passages du Sermon sur la Montagne* in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 18 (1938) 415-418.
- LEON-DUFOUR, X., *L'Évangile selon Saint Matthieu* in *Introduction à la Bible*, (dir ROBERT, A., - FEUILLET, A.), Turnai² 1959, 173-178.
- LÓPEZ-G. ARANDA, T., *Lo específico de la moral cristiana*, in *Scripta Theologica* 7 (1975/2) 687-767.
- MARCEL, P., *Frères et soeurs du Christ*, in *Revue Réformée* 15 (1964) 18-30; 16 (1965) 12-26.
- MARION, D., *L'Alliance*, I e II, in *Esprit et Vie* (2^a partie) 9-10 (1986) 66-70; 11-12 (1986) 81-86.
- MCÉLENY, N. J., *The principles of the Sermon on the Mounth*, in *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 552-570.
- MUÑOZ-IGLESIAS, S., *Evangelios de la Infancia de Jesucristo*, in *G.E.R.*, vol. 9, pp. 598-600.
- PIKAZA, X., *La estructura de Mt y su influencia en 25, 31-46* in *Salmaticensis*, 30 (1983) 11-40.
- QUACQUARELLI, A., *Note sull'iperbole nella Sacra Scrittura e nei Padri*, in *Vetera Christianorum* 9 (1971) 6-25.

- RATZINGER, J., *Cristianismo y democracia pluralista*, in *Scripta Theologica*, 16 (1984/3) 815-829.
 — *Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción «Libertatis Conscientia»*. Conferenza pronunciata il 19-7-86 a motivo del Dottorato «Honoris Causa» conferitogli dalla Pontificia Facoltà di Teologia di Lima, Lima 1987.
- ROSSANO, P., *A imagen y semejanza de Dios*, in *Dios y el Hombre* (dir. A. ARANDA), Pamplona 1985, 463-473).
- SABOURIN, L., *Sacrifice*, in *Supplement au Dictionnaire de la Bible* 59 (1985) 1483-1543.
- SCHMID, J., *Matthäus und Lukas*, in *Biblische Studien*, Freiburg 1930.
- SOIRON, TH., *Die Logia Iesu*, in *Neutestamentliche Abhandlungen* VI/4, (1916) 26 ss.
- STAHLIN, G., ἀκάνθαλον, ακανθαλιζω, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, col. 374-426.
- STRAMARE, T., *La Nuova Umanità*, in *Divinitas*, 16 (1972) 103-129.
 — *Creazione e Redenzione in Bibbia e Oriente* 10 (1968/3) 101-111.
- TESSON, E., *Fécondité dirigée et morale chrétienne*, in *Cahiers Laënnec*, 14 (1955) 41 ss.
- TETTAMANZI, D., «Esiste una etica cristiana?», in *La Scuola Cattolica*, 99 (1971) 163-193.
- THEBEAU, D. J., *On Separating Sheep from Goats*, in *Christ-Today* 16 (1972) 1040-1041»
- VOGELS, M., *L'Universalisme de la Préhistoire in Eglise et Théologie* 2 (1971) 5-34.
- WERENBERG-MOLLER, P., *A semitic Idiom in Mt 5, 22*, in *New Testament Studies*, 3 (1956) 71-73.
- WINANDY, J., *Le scène du jugement dernier (Mt 25,31-46)*, in *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966) 169-186.

G. BIBLIOGRAFÍA AUSILIARE

- AA.VV. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao 1967.
- BLASS, J., - DEBRUNNER, A., *A Greek Grammer of the New Testament*, Chicago 1961.
- GAROFALO (dir.), S., *La Sacra Bibbia*, Roma 1964.
- KITTEL, G. e FRIEDRICH, G., (dir.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965.
- LETTINGA, P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, 2 vol, Leiden 1980.
- MARTINI, C. M., - BONATTI, P., (dir.), *Il Messaggio della Salvezza*, Torino⁴ 1976.
- MOULTON, W. F., - GEDEN, A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (acording to the texts of WESTCOTT end HORT, TISCHENDORF and the English revisers), Edimburg 1967.

ZERWICK, M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, 3ª ediz, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966.

— *Graecitas Biblica*, Romae 1966.

ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 2ª ed., Paris 1931.

TAVOLA DI ABBREVIATURE

a) *Libri della Sacra Scrittura*

Gen	Genesi
Es	Esodo
Lev	Levitico
Num	Numeri
Deut	Deuteronomio
Re	Re
Sal	Salmo
Pro	Proverbi
Eccle	Ecclesiaste
Sap	Sapienza
Sir	Siracide
Is	Isaia
Ger	Geremia
Dan	Daniele
Sof	Sofonia
Mt	Vangelo di San Matteo
Mc	Vangelo di San Marco
Lc	Vangelo di San Luca
Gv	Vangelo di San Giovanni
Act	Atti degli Apostoli
Rom	Epistola ai Romani
Cor	Epistola ai Corinzi
Ef	Epistola a Efesini

b) *Abbreviature*

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AAVV	Autori Vari

AT	Antico Testamento
CCL	Corpus Christianorum (series latina)
Costit.	Costituzione
Dogm	Dogmatica
G.E.R.	Gran Enciclopedia Rialp
Istr.	Istruzione
NT	Nuovo Testamento
Past.	Pastorale
P.L.	Patrologia Latina
TOB	Traduction Oecumenique de la Bible

c) *Altre sigle*

a. cit.	articolo citato
cap.	capitolo
cfr.	<i>confer</i>
cit.	citato
col.	colonna
dir.	direttore/i
ed.	edizione/editore
n./nn.	numero/i
n.f.	<i>in fine</i>
o. cit.	opera citata
p./pp.	pagina/e
s./ss.	seguinte/i
p. es.	per esempio
v./vv.	versetto/i
vol.	volume/i



LA MORALE DELLE ANTITESI (Considerazioni su Mt 5, 17-48)

I. QUESTIONI PRELIMINARI

A. *La morale del Sermone della Montagna*

1. *Questioni generali*

Varie sono le questioni sorte nell'arco del tempo a partire dallo studio del Sermone della Montagna e della sezione delle «antitesi» in particolare. Nel loro insieme ci sembrano riconducibili a quelle che si formulano nelle seguenti domande:

¿Il contenuto delle antitesi è semplicemente «vangelo», ossia buona nuova di quanto Dio ha fatto e vuole fare attraverso Cristo per salvare gli uomini, o se oltre a grazia è legge? Si devono coniugare l'azione salvifica di Dio e la collaborazione dell'uomo?

¿Le parole del Signore indicano l'esigenza di ciò che deve fare l'uomo per salvarsi o individuano solo un ideale da incarnare nella misura del possibile? Il suo messaggio contiene norme con un contenuto oggettivo o la norma è solo indicativa di un «senso» che con il tempo può essere significato da contenuti distinti?

Offriamo al riguardo un ventaglio di risposte.

2. *Posizioni teologiche*

In generale il neo-protestantesimo rifugge dal considerare il vangelo, e in modo speciale il brano in questione, come espressione di una legge. Per esso il considerarsi ancora sottomessi ad una legge è equivalente a non aver compreso il messaggio di Cristo come messaggio della libertà e dell'amore.

«Preoccupati di mantenere ad ogni costo l'unione immediata tra Dio e l'uomo, l'etica luterana vede nella legge un ostacolo all'unione con Dio piuttosto che un legame che la faciliti, e diffida di qualunque presentazione della morale cristiana in cui intervengano leggi di carattere assoluto»¹.

Per la scuola escatologica (J. Weiss, A. Schweitzer) il Sermone della Montagna presenta una morale che si giustifica unicamente nella prospettiva della imminenza della parusia. In seguito la Chiesa, al rendersi conto della erroneità di tale prospettiva e del carattere di impraticabilità di quelle norme per l'uomo chiamato a vivere in un mondo che non mostrava alcun sintomo speciale di precarietà, avrebbe a poco a poco sostituito questa morale con una etica di origine più squisitamente ecclesiastica².

Secondo Dibelius, il Sermone della Montagna indica solamente un ideale e delinea l'atteggiamento fondamentale del cristiano, facendo dipendere esclusivamente dalla situazione la determinazione concreta della azione più adeguata³.

P. Bonnard considera che nel testo, per il suo tenore, si formulano precetti di indole paradossale al fine di provocare

1. E. HAMEL, S. J. *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges-Paris 1964, p. 23-24.

2. Cfr. A. DESCAMPS, *La morale des synoptiques*, in *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Paris 1954, p. 31.

3. Cfr. M. DEBELIUS, *Die Bergpredigt*, in *Botschaft und Geschichte*. Tübingen, 1953, p. 93.

un certo impatto e risvegliare l'uomo dal suo letargo e dal suo farisaismo. Inoltre esse denuncierebbero il peccato dell'uomo senza possibilità di appello per lui e lo spingerebbero alla fede pura, al totale affidamento in Dio ed alla sua misericordia⁴.

Sia Delibus che Bonnard, in definitiva, seguono fedelmente *l'usus elenchticus* del Sermone delle Montagna, già proposto da Lutero: gli elementi varianti sono solo sfumature⁵.

Il rifiuto della obbligatorietà mostrato da questi ed altri studiosi è quasi sempre partito da certe espressioni di san Paolo nella lettera ai Romani:

«La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia» (5, 22);

«Il peccato infatti non dominerà più su di voi, poichè non siete più sotto la legge ma sotto la grazia» (6, 14);

«Ora il termine della legge è Cristo, perchè sia data la giustizia a chiunque crede» (10, 4).

Anche in campo cattolico, soprattutto in questi ultimi anni, si sono registrate opinioni che in vario modo si discostano dalla dottrina tradizionale.

F. Böckle, affrontando il problema della fondamentazione delle norme morali, considera che i contenuti etici della predicazione di Gesù non superano i limiti della etica veterotestamentaria⁶, una etica che si formò in base ad un processo storico-culturale e che pertanto non deve essere intesa come un *ius divinum* originario⁷. Afferma che «la pre-

4. Cfr. P. BONNARD, *Sermon sur la Montagne*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3 (1953) 240.

5. Cfr. J.M. CASCIARO, recensione a H.D. Wendland *Etique du Nouveau Testament*, in *Scripta Theologica* 7 (1975) 873-887.

6. Cfr. F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, p. 170.

7. *Ibidem*. p. 149.

dicazione di Gesù non rappresenta una etica sviluppata del Regno di Dio»⁸ e che le esigenze di Gesù non hanno carattere di legge⁹. L'unico oggetto di un dovere morale assoluto ed incondizionato sarebbe l'atto di una opzione fondamentale verso Dio, i cui contenuti dovrebbero essere determinati, nella varie circostanze dall'uomo.

J. Fuchs opina che la assoluta validità delle richieste del Sermone della Montagna, probabilmente non riguarda i suoi contenuti considerati come norme universali ma piuttosto come «modelli per il comportamento dei credenti ed amanti cittadini del Regno di Dio, che saranno pronti per tali modi di comportamento, chissà, sotto certe condizioni non individualmente specificate dal Signore»¹⁰. Nel Sermone della Montagna si darebbero norme trascendentali certamente immutabili, però senza contenuto concreto, che devono seguirsi in ciò che manifestano di atteggiamento vitale, ma che non possono sopporre ciò che supponevano in quei tempi¹¹. Quando infine ci si trova di fronte ad una normazione concreta «dobbiamo determinare per ogni caso quale sia, secondo il significato (della lingua originale), il vero senso delle varie ingiunzioni, se forse non furono fatte sotto l'influsso di certi dati culturali o sociali d'una condizione sociale oggi sorpassata, se nell'intenzione del loro autore volevano veramente avere il peso di un obbligo universalmente vincolante, e così via»¹².

Sebbene gli ultimi due autori si situino più strettamente nel campo della morale fondamentale ci è sembrato interessante riassumere il tipo di esegesi a cui si rifanno come fondamento o legittimazione della loro speculazione.

In termini generali possiamo dire che si è sviluppato in certi settori della Chiesa e nelle confessioni riformate una

8. *Ibidem.* p. 173.

9. *Ibidem.* p. 184.

10. J. FUCHS, *Personal Responsibility and Christian Morality*, Dublin 1983, p. 118.

11. Cfr. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia 1970, p. 98.

12. J. FUCHS, *Vocazione e speranza*, in *Seminarium* 23 (1971) 493 s.

forte tendenza a rifiutare il cristianesimo come una nuova legge. Si è data una enfasi crescente ad una morale senza principi, regolata dal suo contesto, spesso con scarso riferimento alla dottrina morale del testo che ne costituisce la base, la Bibbia¹³.

3. *Finalità della ricerca*

Alla vista di quanto sopra, il nostro studio è orientato ad una valutazione della espressione $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ come formula introduttoria delle antitesi.

Ci proponiamo cioè:

- 1) ricostruire il clima cherigmatico in cui tale formula è pronunciata e riportata dall'agiografo, per calibrare il tono, captarne il valore e la forza, e determinare in conseguenza il carattere delle diverse indicazioni che ne fanno seguito.
- 2) definire l'ambito di validità dei contenuti normativi delle antitesi e pertanto individuare la dimensione (spazio-temporale) di quel «voi» ($\upsilon\mu\acute{\iota}\nu$) a cui il Signore rivolge le proprie richieste.

B. *Il clima teologico del vangelo di Matteo*

Una visione d'insieme del primo vangelo, che tenga in opportuna considerazione l'abbondanza dei richiami veterotestamentari disseminati nel testo, non può fare a meno di costatare come in esso stiano entrando in gioco tutte le categorie dell'Antico Testamento, opportunamente integrate e confluenti in Cristo (cfr. per esempio i cap 1-2). Egli riassume in sè la verità che parzialmente e profeticamente si manifestava nei personaggi e nelle realtà dell'A.T.; Egli è anche il modello secondo cui si svolse la storia di Israele.

13. Cfr. A. DíEZ-MACHO, *El Sermón de la Montaña. En torno a las ideas de W.D. Davies*, Madrid 1975, pp. 10-11.

Tali riferimenti però, a loro volta, permettono vedere la figura di Cristo ed il suo messaggio da diverse angolature, manifestano le linee di sviluppo del vangelo e si presentano come chiave ermeneutica per la comprensione di Cristo e la sua rivelazione.

Ora, secondo noi, tra le linee di sviluppo che agglutinano attorno a sè i contenuti del vangelo, può essere certamente annoverata quella costituita dai riferimenti veterotestamentari e da un cliché espositivosi relazionano che dell'Alleanza.

1. *La Alleanza nel trasfondo del vangelo di Matteo*

L'inquadramento del vangelo di Matteo secondo le coordinate ed i canoni dell'Alleanza possiede un solido punto di appoggio negli ultimi due capitoli, in modo speciale nel discorso finale dell'invio a tutte le genti (Mt 28, 16-20) e nelle parole della consacrazione del vino durante l'ultima Cena (Mt 26, 28).

In Mt 28, 16-20 si dice:

«Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. E Gesù, avvicinandosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni; battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».

Il racconto è importante perchè, insieme ad altre considerazioni, si vede che Matteo concepisce il Signore resuscitato come un legislatore. Tutti gli evangelisti riportano in un modo o in un'altro le ultime parole del Signore; in tutti vi è un riferimento alla missione di insegnare e di predicare,

ognuno però sottolinea anche aspetti diversi di quelle ultime parole. Marco sottolinea che è la fede la condizione della salvezza¹⁴; Luca, e non Matteo come sarebbe stato più logico aspettarsi, parla del compimento delle scritture in Cristo¹⁵; Giovanni fa speciale menzione alla remissione dei peccati¹⁶; Matteo, infine, è l'unico che ci dice che gli insegnamenti del Signore hanno un carattere di comando. In questo clima di comprensione torna ad assumere particolare significazione il fatto che la scena si svolge su di un monte, contemporaneo richiamo al Sermone della Montagne ed al Sinai, ed attraverso ciascuno di essi, a Mosè, alla Legge ed all'Alleanza.

In Mt 26, 28 le parole della consacrazione del vino, universalmente riconosciute come un richiamo al sacrificio¹⁷ che Mosè offrì a Yahweh come conferma rituale della promessa di fedeltà fatta dal popolo¹⁸, mette in risalto il carattere conclusivo che nei riguardi di una alleanza possiede il sacrificio del Signore. Trovandosi inoltre questo richiamo nella sezione conclusiva del vangelo, permeata nella quasi totalità dalla realtà del Sacrificio della Croce, risulta «istintivo» rivedere il testo del vangelo come una alleanza.

Le singolari corrispondenze che infine mantengono le parti in cui è possibile suddividere il testo di Matteo, analizzato ora nel suo insieme, e gli elementi che integrano i momenti dell'alleanza del Sinai, sembrano confermare la legittimità della «lettura» che proponiamo.

2. *Corrispondenze Vangelo-Alleanza*

Nella ricerca delle corrispondenze ci siamo attenuti agli elementi che, seguendo la redazione dell'Esodo, integra-

14. Cfr. Mc 16, 16.

15. Cfr. Lc 24, 44.

16. Cfr. Gv 20, 21-23.

17. Cfr. A. DíEZ-MACHO, *El Sermón*, cit., p. 197.

18. Cfr. D. MARION, *L'Alliance* (I) in *Esprit et Vie* (2^a partie), 9/10 (1986) 69.

no la fisionomia dell'Alleanza del Sinai. Secondo uno studio recente sul tema¹⁹ si evidenziano i seguenti momenti:

- a) Es 20, 2a presentazione:
«Io sono il Signore, tuo Dio».
- b) Es 20, 2b prologo storico:
«che ti ho fatto uscire dal paese
d'Egitto, dalla condizione di
schiavitù».
Es 20, 3-17 decalogo.
- c) Es 20, 22-23, 19 codice dell'Alleanza.
Es 23, 20-33 promesse ed avvertimenti.
- d) Es 24, 1-15a conclusione dell'Alleanza.

Ciascuno di essi mantiene una singolare corrispondenza con successive sezioni del vangelo di Matteo.

a) Es 20, 2a in cui il Signore presenta i suoi titoli, mantiene un parallelismo con Mt 1, 1 dove si presentano i titoli di Gesù: Egli è il Messia, il Figlio di David, il Figlio dell'Uomo.

b) Es 20, 2b, in cui si fa menzione degli interventi di Dio in favore del suo popolo e che sono il fondamento giuridico e psicologico per il quale impone la sua volontà e dispone ad essa²⁰, si rispecchia nella narrazione della infanzia di Gesù come «compimento» di quanto Dio stesso aveva preannunziato per bocca dei profeti²¹.

Si aggiunga inoltre che il prologo storico di Matteo fa riferimento e si conclude con il ritorno di Gesù dall'Egitto, eco di quel «ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto» di Es 20, 2b.

c) Es 20, 3 - 23, 33 in cui si raccoglie tutto il contenuto dell'Alleanza, sia nelle stipulazioni fondamentali che ne-

19. *Ibidem*, p. 68-69.

20. *Ibidem*, p. 69.

21. Cfr. Mt 1, 22; 2, 15; 2, 17; 2, 23.

lle altre determinazioni concrete, trova come corrispondente l'insieme dei cinque blocchi o libri che compongono il *corpus* del vangelo. In questo parallelismo essi rappresentano il *corpus* dell'Alleanza e richiamano il Libro della Legge.

Come è noto, elementi interni e letterari del vangelo di Matteo mettono in evidenza questa suddivisione in cinque libri²². «Ciascun libro viene delimitato nella propria estensione attraverso una formula che, come può vedersi, si ripete con parole quasi identiche in 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Questi cinque blocchi fanno pensare naturalmente ai cinque libri della Legge con cui inizia L'Antico Testamento. La «Legge» si componeva di questi cinque libri che contengono i comandamenti di Mosè; costituiva la base storica, religiosa e giuridica del popolo isrealita. In ciascun libro ogni corpo legale è introdotto da un racconto che riferisce in gran parte i segni ed i prodigi che Yahweh aveva realizzato al liberare dall'Egitto il suo popolo. Quasi lo stesso schema si mantiene nel vangelo di Matteo. Ognuno dei cinque libri inizia con un racconto introduttorio e termina con una formula stereotipata che unisce il corrispondente discorso alla seguente sezione narrativa»²³. È grande dunque il parallelismo tra la costituzione interna di questo *corpus* centrale ed il Pentateuco o Libro della Legge.

Vogliamo sottolineare infine che all'interno di esso la sezione dell'Esodo che riporta le promesse di Dio e le avvertenze (Es 23, 20-33) trova come corrispondenti sezioni rispettivamente le Beatitudini (Mt 5, 3-12) e le maledizioni accompagnate da esortazioni varie alla vigilanza (cap. 23-25).

d) Es 24, 1-15a ha come sezioni corrispondenti i cap. 26-28 nei quali il tema fondamentale è la passione e morte di Cristo, il sacrificio che ratifica la nuova alleanza.

22. Cfr. J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, p. 254.

23. W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975, p. 22.

II. OBBLIGATORIETÀ NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI

Il clima di Alleanza nel quale pensiamo debba essere inserito il Sermone della Montagna non è solo un riflesso dell'inquadramento generale del vangelo di Matteo, che influisca sulla nostra sezione in modo inevitabile però solo indirettamente; pensiamo piuttosto che il primo grande discorso del Signore ed il suo contorno narrativo costituiscano uno dei momenti in cui si concentrano elementi che contribuiscono a forgiare il «clima di Alleanza» di tutto il vangelo e che legittimano in modo più immediato la scelta del trasfondo nel quale proponiamo comprendere la morale delle antitesi.

A. *La alleanza come trasfondo del sermone*

Il clima di Alleanza che sembra impregnare l'intero vangelo trova grande armonia nella indole del Sermone della Montagna. Gli elementi che in questo discorso del Signore contribuiscono a forgiare tale clima sono presenti in vari momenti o aspetti che cercheremo di analizzare dettagliatamente.

1) *Presentazione del Sermone*

L'evangelista san Matteo introduce il primo grande discorso dicendo che:

«Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Aprendo allora la sua bocca li ammaestrava dicendo» (MT 5, 1-2).

In questa frase sono individuabili alcuni dettagli che in diverso modo evocano l'evento del Sinai. Se poniamo, infatti, la attenzione sul fatto che Gesù sale su di un monte per pronunciare il suo discorso, in questa descrizione si evoca certamente la figura di Mosè che sale sul Sinai per ricevere

la Legge. La attenzione, però, può essere posta anche sulla espressione «aprendo la sua bocca»; esso è un semitismo che introduce un discorso particolarmente importante²⁴ e denota la autorità, la ἐξουσία di 7, 28, delle parole e dell'atteggiamento del maestro. Questa espressione, sebbene in tono attenuato, richiama la autorità con cui Dio parlava sul monte Sinai. In quella occasione il popolo si mantenne alle falde (Es 19, 17) analogamente a come Matteo nota che Gesù «al vedere le folle» cercò una altura dalla quale essere ascoltato più facilmente dalla gente.

Per questi dettagli dunque, la «montagna» dalla quale parla il Signore evoca il Sinai ed implicitamente colloca nella prospettiva del decalogo o più in generale dell'Alleanza i successivi insegnamenti del Sermone.

2) *Struttura del Sermone*

Nella stessa linea di corrispondenza con il clima dell'Alleanza si situa il Sermone esaminato ora nei suoi elementi strutturali.

Considerazioni che partono dalla critica delle fonti, dalla teoria della storia delle forme e dagli studi che hanno sottolineato la influenza di fattori liturgici nella formazione della tradizione rendono molto problematica la interpretazione di Mt 5-7 come una sola unità²⁵. Però, essendo perfettamente ammissibile che i contenuti del Sermone non facciamo parte di un unico discorso del Signore o che in esso si trovino sezioni di diversa indole letteraria, accostate tra loro senza un ordine rigorosamente logico, non si esclude di per sè, che nella mente dell'autore del vangelo i cap. 5-7 siano considerati come una unità.

In linea con la opinione suesposta circa il carattere unitario del Sermone proponiamo una revisione della indole

24. Cfr. LA SACRA BIBBIA, Vol III, p 22, nota a Mt 5, 2.

25. Cfr. W. D. DAVIES, *El Sermón*, cit., p. 18.

delle espressioni e dei temi riportati da Matteo, che conduce alla delimitazione di alcune sezioni che integrano il seguente schema ²⁶:

5, 1-2 Introduzione

5, 3-10 Beatitudini

Benedizioni

5, 11-16 Veri profeti

5, 17 «πληρῶσαι della Legge o dei Profeti»

7, 12 «questa infatti è la Legge ed i Profeti

7,13-20 Falsi profeti

Maledizioni

7, 20-27 Raccomandazioni finali

7, 28-29 Conclusione

La struttura chiasmica della disposizione delle parti del Sermone, o di singoli versi, individua coppie di sezioni ed un corpus centrale che per la loro indole ricalcano o richiamano alcuni elementi fondamentali del Codice dell'Alleanza.

a) *Analisi delle corrispondenze*

a.1.) *Mt 5, 1-2 e 7, 28-29*

La corrispondenza tra 5, 1-2 (introduzione) e 7, 28-29 (conclusione) si fonda sulla disposizione del verbo διδάσκω e delle espressioni che indicano autorità.

Così lo dimostra la formula conclusiva dei vv. 7, 28 s:

26. Altre schematizzazioni del Sermone sono riportate de J. DUPONT, *Les Beatitudes I* (Le problème littéraire), Paris 1969, p. 175 ss.

«Quando Gesù ebbe finito questi discorsi, le folle restarono stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi».

In essa, le ultime espressioni si trovano in configurazione chiasmica con quelle che introducono il Sermone della Montagna. Si noti il parallelismo simmetrico del tipo A-B-B-A tra le espressioni

ed aperta la sua bocca ²⁷	A	ἀνοιξας τὸ στόμα αὐτοῦ
5, 2		
li ammaestrava	B	ἐδίδασκεν αὐτούς
egli infatti insegnava loro	B	ἦν γὰρ διδάσκων αὐτούς
7, 29		
come uno che ha autorità	A	ὡς ἐξουσίαν ἔχων

Non sembra possiamo trovarci di fronte a una mera coincidenza in un autore che rivela un meticoloso interesse nella disposizione dei dettagli e che con gran frequenza fa uso della tecnica stilistica del parallelismo nelle sue diverse versioni²⁸.

a.2.) Mt 5, 3-10 e 7, 20-27

La corrispondenza tra 5, 3-10 (Beatitudini) e 7, 20-27 (raccomandazioni finali) è stata stabilita a livello testuale, in base alla espressione «Regno dei Cieli» ed ha un riscontro ulteriore nella loro indole.

Infatti le prime otto beatitudini possono considerarsi

27. Questa espressione, per la sua peculiarità nei riguardi del semplice «Gesù disse» (tipico del ieratismo narrativo di Matteo) è un semitismo che riflette che l'autore sta sottolineando la importanza del discorso (cfr. LA SACRA BIBBIA, vol III, Roma 1964 p. 22, nota a Mt 5, 2) e la autorità con cui fu proferito.

28. Cfr. J. CABA, *Idem*, p. 188 s.

marcate da una certa unità che si propone con la ripetizione della formula «perchè di essi è il Regno dei cieli» della prima (5, 3) ed ottava (5, 10) rispettivamente.

Dopo un ampio silenzio, la espressione «Regno dei Cieli» torna ad apparire in 7, 21, aprendo una sezione (7, 21-27) ricca di richiami alle benedizioni e maledizioni conclusive dell'Antica Alleanza. Tale richiamo è evidente nelle parole di Gesù sulla necessità di mettere in pratica i suoi insegnamenti: «Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile... e chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile...» (7, 24-27).

Questa frase ci riporta alle parole del popolo di Israele che, dopo aver ascoltato i decreti di Yahweh per bocca di Mosè, rispose unanime: «Tutti i comandi che ha dati il Signore, noi li eseguiremo!» (Es 24, 3)²⁹.

Essa ha però, inoltre, un evidente parallelo nelle benedizioni e maledizioni che nel libro del Levitico accompagnano il primo precetto del decalogo e pertanto tutta la Alleanza: «Se seguirete le mie leggi, se osserverete i miei comandi e li metterete in pratica, io (...) Ma se non mi ascolterete e se non metterete in pratica tutti questi comandi, se disprezzerete le mie leggi e rigetterete le mie prescrizioni, non mettendo in pratica tutti i miei comandi e infrangendo la mia Alleanza,...» (Lev 26, 3. 14-15).

I richiami di Mt 7, 21-27 alle benedizioni e maledizioni, appoggiati nella corrispondenza che suffragano la posizione reciproca all'interno del Sermone, le assonanze di vocaboli e la stessa indole delle sezioni, ci sono sembrati motivo sufficiente per assegnare alle beatitudini il ruolo di benedizioni (ed implicite maledizioni), in configurazione chiasmica con la sezione finale del Sermone.

Dette sezioni (Mt 7, 21-27 e 5, 3-10) possono inoltre essere ampliate rispettivamente con Mt 7, 13-20 e Mt 5, 11-16.

29. Vedasi inoltre la corrispondenza tra Mt 7, 21 e Es 19, 8 presentata da P. LAPIDE, *The Sermon on the Mount*, New York 1986, pp. 31 e 138.

Queste ultime, infatti, si corrispondono in vario modo e sono intimamente connesse alle sezioni precedentemente analizzate.

a.3) *Mt 5, 11-16 e 7, 13-20*

Mt 5, 11-16 e 7, 13-20 si corrispondono perchè centrate sul tema dei veri e falsi profeti e perchè in alcuni istanti si richiamano quasi verbalmente³⁰.

«Beati voi *quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi (...)* Così, infatti, hanno perseguitato i *profeti prima di voi.*

Voi siete il sale della terra; ma se il sale perdesse sapore (...) A null'altro serve che ad *essere gettato* via e calpestato dagli uomini.

Voi siete la luce del mondo; *non può* restare nascosta una città collocata sopra un monte, *nè* si accende una lampada (...) Così risplenda la *vostra* luce davanti agli uomini, perchè vedano le *vostre opere buone...*» (5, 11-16).

Questa sezione è interamente centrata sul compito profetico dei discepoli di Cristo e sulla necessità di soffrire persecuzione; essi sono il sale e la luce del mondo (cfr. «i profeti (che furono) prima di *voi*. *Voi* siete il sale... *Voi* siete la luce») ed hanno l'obbligo di *dar frutto con opere adeguate* alla loro realtà di sale e luce perchè «*non può* una città rimanere nascosta... *nè* si accende lampada»; diversamente, saranno scartati e *gettati* via (βλεθὲν ἔξω).

Gli stessi temi occupano la sezione di Mt 7, 13-20. Essa, con fisionomia di parallelismo antitetico, si centra sul te

30. I termini sottolineati nelle due sezioni sono quelli in cui si concentrano i motivi di richiamo, siano essi tematici che assonanze semplicemente verbali.

ma dei falsi profeti («guardatevi dai falsi profeti») di 7, 15. Costoro si riconoscono dal *frutto delle loro opere* (7, 16) perchè «un albero buono *non può* produrre frutti cattivi, *nè* un albero cattivo produrre frutti buoni» (7, 18). L'albero che non da frutto (cfr. il sale che non da sapore) *sarà buttato* (βάλλεται) al fuoco. La necessità infine di entrare per la porta angusta (7, 13) è in consonanza tematica con «beati quando sarete perseguitati» di 5, 11.

Le sezioni appena analizzate, oltre a corrispondersi tra loro tematicamente, partecipano della natura di benedizioni-maledizioni, perché intimamente connesse rispettivamente con le beatitudini e le altre avvertenze finali del Sermone.

Mt 5, 11-16 (veri profeti) non può essere separata dalle beatitudini. Tale unità è messa in luce dalla redazione matteana, noncurante del cambio da «beati coloro (μακάριοι οἱ)» delle prime otto beatitudini a «beati voi (μακάριοι ἔστε) dell'ultima. Il cambio a nostro avviso, manifesta fedeltà alla tradizione delle parole del Signore³¹ e accentua che la comprensione, e pertanto la volontà di Matteo, è di dar maggior peso alla continuità che suppone il termine μακάριοι che alla discontinuità (circostanze e auditorio probabilmente distinti) che suggerisce el salto οἱ//ἔστε.

Anche la sezione 7, 13-20 è intimamente connessa con 7, 21-28. Esse si incontrano in 7, 21-23 dove il «mettere in pratica» ed i «profeti» sono termini che entrano nel contesto di un unico giudizio: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma *colui che fa la volontà* del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi *profetato* nel tuo nome e...»

Quanto detto finora dà pertanto ragione della seconda corrispondenza che si propone nel quadro schematico della struttura del Sermone e contribuisce in modo specifico a forgiare un clima di alleanza.

31. Per altre opinioni nei riguardi dello stile diretto dell'ultima beatitudine cfr. DUPONT *Les Beatitudes*, cit., p. 272 ss.

b) *La sezione centrale (Mt 5, 17-7, 12)*

La linea di tale corrispondenza è arricchita dalla sezione 5, 17-7, 12 che rappresenta una sorta di corpus legislativo centrale analogo al corpus dell'Antica Alleanza.

Il richiamo ad un corpus legislativo in certo modo completo è suggerito dal comune riferimento alla «Legge» ed «i Profeti» nei versi iniziali e finali di tale sezione. «Non pensiate che io sia venuto ad abolire *la Legge o i Profeti*, ma per dare compimento» di 5, 17 è un preludio dei contenuti di una sezione che in 7, 12 conclude in tono di riassunto e di compendio: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: *questa infatti è la Legge ed i Profeti*».

La analogia con il corpus dell'Alleanza è infine rafforzata dalla presenza, al suo interno, delle «antitesi» che sembrano assumere il ruolo di «decalogo». Tale ruolo è suggerito dai richiami al decalogo presenti in varie di esse ed è corroborato dalla loro formulazione e dal loro comune orientamento verso un insegnamento che le recapitola analogamente a quanto succedeva con il decalogo nei riguardi del comandamento più grande «Io sono il Signore Dio tuo, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20, 2).

3. *La attività del Signore in Galilea*

Alla vista di tutti questi elementi il riassunto della attività del Signore per tutta Galilea «predicando la buona novella del Regno e curando ogni sorta di malattia e di infermità nel popolo» (4, 23), funge da certo prologo storico e presentazione di titoli, elementi anch'essi fondamentali nella struttura di una alleanza.

In 4, 23 si sta dichiarando infatti la dignità messianica di Cristo e si sta dando un breve schizzo della sua benefica attività in favore del popolo, analoga al «ti ho fatto uscire

dalla terra d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» di Es 20, 2. Che questa attività, poi, abbia una significazione messianica ce lo confermano le stesse parole del Signore. Di fronte alla domanda dei discepoli del Battista: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un'altro?» Gesù rispose: «Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella...» (11, 3-5). In questa frase si torna a riassumere l'attività di Cristo per terre di Galilea, la stessa attività che nelle profezie di Isaia³² è prova della inaugurazione dell'era messianica.

Riassumendo le considerazioni fin qui fatte sembra potersi dire che il clima dell'Alleanza, assegnato in un primo momento a tutto il vangelo, torna a riprodursi come una specie di cliché espositivo, certamente ancorato nella realtà storica di ciò che viene riportato nella prima unità narrazione-discorso del vangelo di Matteo.

B. *La Alleanza nelle antitesi*

La considerazione delle «antitesi» come una sorta di decalogo ci è stata appena suggerita dal loro progressivo inquadramento all'interno di tutto il vangelo e del Sermone della Montagna. Nei paragrafi successivi cercheremo invece di mettere in luce quegli elementi e quelle caratteristiche interne delle «antitesi» che —considerate ora singolarmente, ora globalmente— confermino dapprima il loro inserimento in un clima di Alleanza ed, in un secondo momento, la funzione che nell'ambito dell'insegnamento morale di Cristo siamo venuti assegnando ad esse.

Svilupperemo tale argomentazione ponendo la nostra attenzione sui richiami all'Antica Legge, come elementi che

32. Cfr. Is 26, 19; 29, 18 s; 35, 5 s; 61, 1.

in modo più chiaro pongano le «antitesi» nella prospettiva anzidetta.

1. *La formula introduttoria*

L'elemento principale che inserisce le antitesi in un clima di alleanza è la formula introduttoria «ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις ... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι», ripetuta all'inizio di ciascuna suddivisione.

Tale formula ci si presenta in modo più o meno completo nell'arco delle sei antitesi; si può affermare, però, che queste variazioni non hanno, almeno in linea diretta, una speciale significazione teologica. Basti considerare in questo senso che, sebbene la prima antitesi inizi con una formula più lunga che la seconda, in ambo i casi il punto di partenza è un comando del decalogo che subisce un analogo πληρῶσαι (interiorizzazione e radicalizzazione senza abrogazione)³³.

Però non è tanto sulla variabilità della formula che bisogna centrare la attenzione, quanto sul binomio ἐρρέθη ... ἐγὼ δὲ λέγω come suo elemento costante.

È in effetti grazie alla invariabilità di questo binomio che i λέγω di Cristo reclamano essere messi in una prospettiva ed in un contesto analogo a quello degli ἐρρέθη, nei riguardi dei quali si trovano in una situazione di «parallelismo antitetico», mentre solo in modo secondario essi vanno correlati con gli ἤκούσατε, sinonimo di tradizione nelle sue diverse componenti.

Una analisi più approfondita della formula introduttoria, vista nella sua completezza, ci confermerà la priorità della prospettiva degli ἐρρέθη rispetto a quella degli ἤκούσατε e ci aiuterà ad esplicitare la consistenza di dette prospettive.

Nonostante la formula «ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις

33. Cfr. J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976, p. 129.

... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι» si trovi solo nella 1^a e 5^a antitesi, il significato degli elementi delle formule piú brevi deve essere visto alla luce della formula completa. Esamineremo pertanto in quest'ambito il significato di ogni espressione.

a) ἠκούσατε

La seconda persona plurale degli ἠκούσατε si riferisce in primo luogo ai discepoli (5, 1: οἱ μαθηταί, seguiti dalla seconda persona plurale in 5, 11. 12. 13. 14. 16. 17. 18. 20). Però si riferisce indirettamente anche alla gente (5, 1: τοὺς ὄχλους) che si torna a menzionare in 7, 28 alla fine del Sermone. Il verbo ἀκούω può riferirsi all'ascolto delle Scritture lette nella sinagoga ed anche alle spiegazioni dei maestri giudaici che studiavano le Scritture³⁴. Dando uno sguardo ad ogni antitesi si scopre che ciò che è citato in primo luogo è sempre un passaggio della Torah. Pertanto le parole scritte della Legge, ascoltate dall'assemblea il Sabato, sono certamente incluse nelle antitesi.

b) ἐρρέθη

È noto che nell'ebreo tardio l'uso del passivo ἐρρέθη era basato piú nella idea di non usare innecesariamente il nome di Dio che per sottolineare la realtà di parola di Dio di quanto si citasse a continuazione. Cionostante una conferma della prospettiva degli ἠκούσατε ci è fornita dal fatto che al di fuori delle antitesi, l'unico uso che fa Matteo dell'aoristo passivo della radice ειρ (ειρ) è nella forma participiale τὸ ῥηθέν e sempre riferito a Dio che parla nelle Scritture (e non alla tradizione orale)³⁵. Se si trattasse di dottrina umana lo si troverebbe indicato. Qui ἐρρέθη e ὁ Θεὸς εἶπεν (Mt 15, 4) sono

34. Cfr. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford³ 1967, p. 300.

35. MEIER, *Law*, cit., p. 132.

formule introduttorie perfettamente parallele³⁶. Generalmente Dio è presentato parlando attraverso i profeti (vid 1, 22; 2, 15; 2, 17; 4, 14 etc.). Ma in Mt 22, 31 l'evangelista cambia la introduzione di Marco alla citazione di Es 3, 6 (Mc 12, 26 πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεὸς λέγων) con τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος. Senza alcun tipo di eccezione Matteo usa sempre l'aoristo passivo di εἶρω per le parole di Dio come riportate dalle scritture.³⁷

c) τοῖς ἀρχαίοις

Con questa comprensione di ἠκούσατε e di ἐρρέθη il significato di τοῖς ἀρχαίοις è abbastanza chiaro. La espressione può farci risalire alla generazione del Sinai o ai suoi capi, sebbene il termine ἀρχαίοις può includere egualmente la catena di maestri della tradizione di cui gli scriba sarebbero l'ultimo anello³⁸.

Nel tentativo di restringere l'intera formula introduttoria alla tradizione degli scriba e di eliminare pertanto il riferimento alle parole di Dio sul Sinai, τοῖς ἀρχαίοις è a volte interpretato come un dativo di agente che rifletterebbe il substrato semitico della particella 1^e³⁹. Il N. T. in generale, e l'uso di Matteo in particolare, escludono questa soluzione⁴⁰.

d) *Significato globale*

Da quanto si è detto fin qui se vede che il significato dell'intera frase è: «avete ascoltato (nella sinagoga o in gene-

36. G. KITTEL, λέγω in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol VI, col 313.

37. Cfr. MEIER, *Law*, cit., p. 132.

38. *Ibidem*.

39. C. JAEGER, «A propos de deux passages du Sermon sur la montagne» in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 18 (1938) 415-418.

40. Cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 1961, n° 191.

rale per l'insegnamento degli scriba) che Dio disse agli antichi sul Sinai (ed ai maestri che hanno trasmesso la tradizione) che...»

La interpretazione tradizionale degli scriba che spiegava, ed a volte distorceva la Legge scritta, è certamente inclusa (cfr. 5, 20 τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων) ma non è l'oggetto primario di attenzione nella formula antitetica. La frase si rivolge prima di tutto a ciò che Dio disse sul Sinai, come esso è riportato per iscritto nella Torah⁴¹.

2) *Prospettiva dei λέγω*

Nel significato globale di Mt 5, 21a si può apprezzare la prospettiva e la forza degli ἐγὼ δὲ λέγω: «Dio disse ai vostri padri sul Sinai (...) e/ma Io vi dico». Il vero correlativo di λέγω è ἐρρέθη e non , ἠκούσατε che peraltro viene omesso nella terza antitesi. Sono i due «dire», uno di Dio nel passato, l'altro di Gesù nel presente, che vengono messi in certo modo a confronto. I λέγω di Gesù sono posti almeno sullo stesso piano e nella stessa prospettiva della parola di Dio espressa nella Legge e pertanto solo in modo succedaneo essi rappresentano una critica alla interpretazione della Legge da parte del rabinismo, della sinagoga o della stessa setta di Qumran. Tale dimensione è suggerita, per esempio, dal riferimento di Cristo alla prescrizione di odiare il nemico, che come tale non si trova in nessun passaggio dell'A. T.⁴². Solamente due passaggi degli scritti di Qumran⁴³ la riportano quasi testual-

41. MEIER, *o.c.*, p. 133.

42. Per altri non è del tutto esatto dire che l'ultima parte di 5, 21 non si trovi nel Pentateuco. Esso è piuttosto il riferimento sommario ad un gran numero di leggi della Torah. Per esempio esso manifesta ciò che si stabilisce in Es 21, 12 e Lev 24, 17, semplicemente, però, con altre parole. Come per 5, 33 esso accomuna e riassume un numero di richieste della Torah. Questi versi non dovrebbero essere classificati come interpretazione halakika (cfr. MEIER *o.c.*, p. 131, nota n° 16).

43. Cfr. 1QS 1, 4 e 1, 10. Il testo della «Regola della Comunità di Qumran», colonna, 1, linea 4, promulga come dovere di ogni membro della setta «amare a ciascuno di coloro che (Dio) ha eletto ed odiare chiunque sia stato da Lui rifiutato». Il passaggio di 1QS 1, 10 è equivalente all'anteriore (CASCIARO, *Universalidad a. c.*, p. 314, nota n° 53).

mente; può però trattarsi di una concessione della halakah rabbinica⁴⁴ o semplicemente espone la idea ampiamente estesa nel basso giudaismo che tutti quelli che non formavano parte della comunità nazionale e religiosa sono nemici⁴⁵.

Non vi è nessun inconveniente nell'ammettere che la occasione prossima delle sei antitesi, o di ciascuna di esse, possa essere stata, in parte, la necessità sentita da Gesù di correggere la concezione etica imperante in ampi settori del giudaismo contemporaneo, specialmente fariseo⁴⁶. Si è visto però che questa unica prospettiva non da ragione piena del testo.

C. *Le antitesi nella prospettiva dell'Alleanza ed obbligatorietà*

Nelle pagine precedenti si è messo in risalto la legittimità di porre le antitesi nella prospettiva di una alleanza, cercando di esplicitare quegli elementi che le inseriscono in questo clima. Tale inquadramento non è privo di conseguenze quando, nell'ambito della analogia verificata, si vuole approfondire il supposto carattere obbligatorio delle richieste del Signore.

1. *Obbligatorietà dei λέγω*

Nel vangelo di Matteo ed in generale in tutto il nuovo testamento il verbo λέγω può introdurre frasi che esprimano qualunque tipo di contenuto e di qualunque indole; sarà il tono della frase a far capire se si tratta di un semplice dire o se fa riferimento ad un contenuto che spinge e costringe all'azione o all'obbedienza.

44. DEL AGUA, *El método midrashico* cit. in nota 2, p. 260.

45. P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, p. 118.

46. CASCIARO, *Universalidad de la ética cristiana*, in *Scripta Theologica*, p. 315.

La cristianità primitiva non intese la forma λέγω come un dire autoritario specifico delle parole di Cristo. Nella tradizione la stessa espressione è usata a proposito del Battista (Mt 3, 9: λέγω γὰρ ὑμῖν); san Paolo non esita ad applicarlo a se stesso nella forma accentuata da un ἐγώ (Gal 5, 2: ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν); la si trova anche sulle labbra di Gamaliele (Act 5, 38: καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν)⁴⁷.

Volendo studiare il carattere obbligatorio delle parole di Cristo nelle antitesi non possiamo far leva esclusiva sulla forte accentuazione dei λέγω che si manifesta nella formula ἐγὼ δὲ λέγω θμῖν ὅτι. Essa è certamente caratteristica della autorità della parola di Gesù ma non implica necessariamente un comando⁴⁸.

È nell'inquadramento più ampio che siamo venuti ricostruendo fin qui che questa dimensione dei λέγω di Cristo si manifesta in modo più chiaro. Rielaborando infatti il risultato dell'inquadramento della formula ἐρρέθη ... ἐγὼ δὲ λέγω siamo arrivati alla conclusione che attraverso di essa si stanno introducendo indicazioni di natura obbligatoria.

Analizzando la formula introduttoria delle antitesi concludemmo che essa si rivolge prima di tutto a ciò che Dio disse sul Sinai, così come è riportato per iscritto nella Torah, e che pertanto il correlativo dei λέγω di Cristo è l'ἐρρέθη di Yahweh. Pertanto i λέγω, posti in corrispondenza con gli ἐρρέθη, sono un «dire» definitivamente calibrato come legislativo.

2) *Ruolo della particella δέ*

La particella δέ, qualunque sia la accentuazione del suo valore avversativo (opposizione fortemente marcata (però io); senza opposizione (e io); non opposizione di fondo ma radi-

47. G. KITTEL, «λέγω» nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, 289 s.

48. Cfr. analisi a Mt 16, 16-18 di pag. 132.

calizzazione (ora inoltre io)⁴⁹, non si riferisce ai λέγω. In effetti tale particella, enfatizzando sempre il termine che la precede e non il seguente⁵⁰ deve essere primariamente associata agli ἐγώ. In tal modo la formula ἐρρέθη ... ἐγώ δὲ λέγω in bocca del Signore viene a costituire una confessione indiretta della propria divinità.

È interessante ricordare in questo senso che al di fuori delle sei antitesi solo un'altra volta appare in Matteo la espressione ἐγώ δὲ λέγω. Quando Pietro confessa: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16), Gesù gli risponde: «Beato te, Simone figli di Giona, perché nè la carne, nè il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico (ἐγώ δὲ λέγω σοι) Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» (Mt 16, 17-18). Anche in questo caso il contrasto al dire di Cristo è fornito da un dire divino: la rivelazione del Padre. La particella δέ, enfatizzando l'ἐγώ, pone Cristo sullo stesso piano del Padre ed il λέγω viene ad assumere il senso di «rivelazione». In questo breve dialogo si vede che δέ non modula il significato o la forza del λέγω; esso, all'interno della struttura antitetica della frase di Cristo, rimane invariato e significa rivelare. Il δέ riguarda l'ἐγώ ed indirettamente il contenuto della rivelazione e, tenendo presente che in questo caso i contenuti delle due rivelazioni ricevute da Pietro non stanno tra loro in un immediato rapporto di confronto, esso sembra assumere, in riferimento ai contenuti, il valore di semplice congiunzione (e io).

Si potrebbe obiettare che la valutazione dei λέγω che risulta dai precedenti ragionamenti lascia senza spiegazione il carattere di discontinuità, e pertanto un certo carattere aversativo, che la lettera delle antitesi ha nei riguardi di precetti o regolamentazioni (vedi libello del ripudio) dell'Antica

49. P. BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, Madrid 1976, p. 103.

50. Cfr. BLASS - DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1961, p. 251 (n° 475).

Legge; oppure che si sta negando la finalità catechetica e pertanto il carattere esortativo della predicazione di Cristo.

Torniamo a sottolineare a questo punto che quando abbiamo detto che il carattere avversativo della particella $\delta\acute{\epsilon}$ è orientato a modulare prioritariamente gli $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ non abbiamo escluso che essa si riferisca anche ad altri elementi. Piuttosto è vero il contrario: qualunque tipo di discontinuità tra i due membri di una antitesi deve essere, in principio, riconducibile alla presenza di detta particella. La unica cosa che si è negato è che essa possa riguardare il significato e la natura dei $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ che, all'interno di ogni antitesi sono, al contrario, l'unico elemento invariabile.

La particella $\delta\acute{\epsilon}$ riguarderà pertanto sia il contenuto (e non la natura) dei $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ rispetto al contenuto degli $\acute{\epsilon}\rho\rho\acute{\epsilon}\theta\eta$, sia la componente iperbolica e paradossale delle parole del Signore, secondo motivo di reale discontinuità nei riguardi della formulazione legiferativa veterotestamentaria, assolutamente priva di tali espressioni retoriche.

3) *Obbligatorietà e «discontinuità» dei contenuti*

Quanto alla natura della prima discontinuità, non rientrando tra le nostre finalità esaminare i contenuti quanto, piuttosto, la indole delle parole del Signore, ci rifacciamo a precedenti studi limitandoci ad assumere che «Le cosiddette antitesi di Mt 5, 21-48 sembrano annullare certe parti della Legge, però è necessario esaminare con attenzione tali antitesi. Il fatto è che in nessuna di esse si cerca di annullare ciò che è previsto nella Legge quanto unicamente portarlo al suo ultimo significato. Interpretare la Legge con rigore non è annullarla, ma modificarla d'accordo con la intenzione della stessa. Da questo punto di vista non possiamo dire che la Legge è annullata nelle antitesi ma unicamente che è intensificata nelle sue esigenze o reinterpretata in un piano superiore»⁵¹. Inoltre quand'anche si desse alla particella $\delta\acute{\epsilon}$ il senso

51. W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975, p. 45.

di avversativo forte rimane vigente il principio del valore della Scrittura. In effetti le antitesi sono precedute dal λόγιον «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti: non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (πληρῶσαι Mt 5, 17). Con esso il derash cristiano non faceva altro che prendere l'Antico Testamento come punto di appoggio per proclamare una maggiore esigenza nei comportamenti morali⁵². Gesù pertanto, nel contesto storico-salvifico dell'arrivo del Regno di Dio⁵³, radicalizza la Legge fissandone il valore essenziale.

4) *Obbligatorietà e parenesi*

Quanto al riflesso della componente iperbolico-paradossale sulla modulazione dei λέγω si deve ammettere che una richiesta di attuazione morale formulata in termini esagerati deve necessariamente essere proferita con un tono che renda manifesta la preoccupazione parenetica e catechetica di chi parla. Ciononostante, per il nesso ἐρρέθη ... λέγω, il tono in cui questa preoccupazione può sfociare, come avvertenza nei riguardi di ciò che è oggetto di un giudizio negativo o come esortazione nei riguardi di ciò che appare come un invito ad una attuazione «positiva» (p. es. l'amore verso i nemici), deve essere considerato in ogni caso come un richiamo a vivere ciò che si deve vivere. La avvertenza e la esortazione annunziano o risvegliano la consapevolezza della bontà, della convenienza sia esterna che interiore di una certa attuazione, ma non trasformano *ipso facto* in mero ideale il contenuto di ciò che viene proferito con tono di invito. Si tratta piuttosto di un richiamo alla propria autenticità, alla sincerità con se stessi e ad una attuazione «positiva» conforme alla propria dignità di figli del Padre che sta nei cieli (Mt 5, 45).

52. A. DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, p. 257-58.

53. CASCIARO, *Universalidad*, cit., in nota 22, p. 316.

III. UNIVERSALITÀ NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI

Nell'ultima parte del nostro studio rivolgeremo l'attenzione al secondo riferimento reclamato dalla sezione delle antitesi. Questo, a differenza dei precedenti veterotestamentari, è un «riferimento in avanti» che si concentra nel racconto matteo del Giudizio universale (cfr. Mt 25, 31-46).

A. Il richiamo al Giudizio Finale

E all'inizio che si fa presente un primo richiamo al momento finale della storia: «Amen quippe dico vobis: *Donec transeat caelum et terram, iota unum aut unus apex non praeteribit a Lege, donec omnia fiant*» (5, 18); richiamo che si ripete sotto altra forma quando nei vv. 19 e 20 le parole del Signore subordinano l'ingresso nel Regno dei Cieli⁵⁴ ad una vita secondo una giustizia che deve superare quella degli scribi e dei farisei.

Anche l'epilogo del Sermone della Montagna è impregnato di escatologismo, lasciando chiaro che questa è una prospettiva essenziale per la comprensione del suo messaggio.

È proprio in questi versi che con maggior chiarezza la espressione «entrare nel Regno dei Cieli» indica prioritariamente il regno definitivo. Tale ingresso è infatti ubicato temporalmente «in illa die», che le espressioni seguenti descrivono come il giorno di un giudizio definitivo ed inappellabile (cfr. Mt 7, 21-23), e che San Matteo in 24, 36⁵⁵ dichiara essere il giorno della venuta del Figlio dell'uomo, protagonista del giudizio che si celebra in Mt 25, 31-46.

54. È interessante notare che i termini «grande» e «piccolo» sono usati frequentemente nella letteratura rabbinica per significare la diversa sorte delle persone nel futuro regno messianico. (cfr. STRACK. B. *Kommentar*, I, p. 429 ss.; IV, p. 2^a, p. 1131 ss).

55. «*De die autem illa et hora nemo scit... Sicut autem in diebus Noe, ita erit et adventus Filii Hominis*» (Mt 24, 36).

B. *Universalità del giudizio in Mt 25, 31-46*⁵⁶

1) *Introduzione al commento di Mt 25, 31-46*

«Esso è ordinariamente considerato come una descrizione del Giudizio Universale alla fine dei tempi. Inoltre vi si scopre con frequenza una raccomandazione particolarmente eloquente di una carità senza frontiere, che ignora differenze di nazionalità, di razza, e persino di religione, che richiama l'insegnamento di Cristo, specialmente la parabola del buon Samaritano, dove si chiede ad ogni uomo di amare efficacemente colui che si trova in situazione di necessità senza porsi alcun problema sulla identità di colui che è amato»⁵⁷. Ultimamente inoltre si registra una tendenza a considerare Mt 25, 31-46 come il «Compendio del Vangelo»⁵⁸.

2) *Tentativi di limitazione della prospettiva universalista*

Secondo alcuni interpreti⁵⁹, il Figlio dell'Uomo in Mt 25, 31-46 non giudicherebbe in realtà la umanità intera ma solamente i propri sudditi, ossia i cristiani, tra i quali i rapporti mutui dovrebbero essere comandati dalla carità. Due sono le principali ragioni che adducono:

56. Per la linea argomentativa ed i riferimenti bibliografici dei tre seguenti paragrafi ci è stato di speciale utilità l'articolo del prof. A. FEUILLET, *Le caractère universel du jugement et la charité sous frontière en Mt 25, 31-46* in *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980) 179-195.

57. *Ibidem*.

58. Cfr. R. MEHL, *Eglise et Société* in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1968, 369.

59. Cfr. A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques*, II, p. 483-484; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, p. 485; A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans le christianisme primitifs hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux 1950, p. 255-258; L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn 13, 31-38)*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, 1954, p. 32-33.

- a) la espressione del v. 40 «ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων» in altri testi evangelici designa i discepoli Cristo⁶⁰
- b) la carità di cui si parla nel giudizio non è semplice filantropia ma è vera carità soprannaturale. Non sembra allora possibile che sia praticata dai non cristiani.

Riguardo a tale posizione bisogna dire che essa non tiene conto che la espressione «tutte la nazioni» (πάντα τὰ ἔθνη del v. 32) risulta superflua se in essa bisogna vedere solo i discepoli di Cristo.

«Si deve inoltre aggiungere che quando un giudizio del Signore ricade esclusivamente sui discepoli questa precisazione viene riportata esplicitamente: per esempio in Mt 5, 7 a proposito dei misericordiosi o in Mt 10, 32-33 a proposito di coloro che avranno confessato o rinnegato Cristo. Tale precisazione manca in Mt 25, 40»⁶¹.

Una seconda interpretazione nella linea di una limitazione della prospettiva universalista è quella che afferma che gli uomini giudicati in Mt 25, 31-46 sono solamente i non cristiani; essi sarebbero ricompensati o puniti secondo il loro atteggiamento nei riguardi dei cristiani. E una posizione che ha trovato molti difensori⁶².

Anche qui sono due i principali motivi addotti:

60. Cfr. Mt 12, 46-50 nel quale Gesù stendendo la mano verso i suoi discepoli indica graficamente coloro ai quali si riferiscono le sue parole; e Mt 28, 10 dove il Signore, ormai resuscitato, fissa per i suoi «fratelli» l'incontro in Galilea.

61. FEUILLET, *art. cit.*, p. 181.

62. Cfr. T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1954, p. 250-252; P. MARCEL, *Frères et soeurs du Christ*, in *Revue Réformée* 15 (1964) 18-30; 16 (1965) 12-26; J. WINANDY, *La scène du jugement dernier (Mt 25, 31-46)*, in *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966) 169-186; L. COPE, *Matthew XXV, 31-46. The Sheep and the Goats reinterpreted*, in *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44; D. J. THEBEAU, *On Separating Sheep from Goats*, in *Christ-Today* 16 (1972) 1040-1041.

- a) Nel N.T., abitualmente, il termine ἔθνη ha una portata restrittiva ed antitetica; individuerebbe solo i pagani in quanto che si oppongono ai giudei o i non cristiani che si distinguono dai cristiani.
- b) sono coloro che ricevono il soccorso quelli che in 25, 40 sono chiamati «fratelli» ἀδελφοί di Cristo.

Esaminando separatamente i due argomenti si deve dire che se da una parte è vero che ordinariamente nel primo vangelo il termine ἔθνη ha un carattere antitetico e restrittivo dall'altra è necessario aggiungere che tale limitazione è imposta dal contesto e non dal termine in se stesso: esistono infatti tre passaggi⁶³ dove il contesto impone la esclusione di ogni limitazione⁶⁴.

A conseguenza di ciò, rispetto la espressione «fratelli», sottolinea C.E.B. Cranfield che «intendere in senso universale, l'unico senso normale in questo contesto, la formula «tutte le nazioni» del v. 32 comporta la universalizzazione dei «piccoli fratelli» di Cristo del v. 40; in effetti, se questi non fossero che il gruppo forzatamente ristretto dei cristiani, che vari uomini non avranno mai avuto la occasione di incontrare, nè in conseguenza di praticare la carità fraterna raccomandata in Mt 25, 31-46, come potrebbero essere giudicati in base a questo?»⁶⁵.

3) *Esclusione di qualunque limitazione della prospettiva universalista in Mt 25, 31-46*

Una sola interpretazione di Mt 25, 31-46 sembra accettabile: è quella che vede nella espressione «πάντα τὰ ἔθνη» del

63. Mt. 24, 9: «Sarete odiati da tutte le nazioni ὑπὸ πάντων τῶν ἔθνων) a causa del mio nome»; Mt 24, 14 «Questa Buona Nuova sarà proclamata nel mondo intero, come testimonianza davanti a *tutte le nazioni*»; Mt 28, 18-19 «Andate dunque, di tra *tutte le nazioni* fate discepoli».

64. Cfr. W. TRILLING, *El verdadero Israel*, Madrid 1974, p. 37-39.

65. *The Service of God*, London 1965, p. 24-25.

v. 32 l'umanità intera, e nei «ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων», i fratelli di Cristo bisognosi di soccorso del v. 40, tutti gli uomini, perchè in un modo o in un'altro tutti soffrono⁶⁶.

Come già sottolineato esistono tre passaggi di Matteo in cui la formula «tutte le nazioni» ha una portata assolutamente universale e non implica alcun tipo di eccezione. E per questo motivo che, sebbene Mt 25, 31-46 è come il punto culminante di una serie di insegnamenti dati da Gesù ai suoi discepoli (cfr. l'inizio del discorso: v. 24, 1-3), la obbligazione di essere caritativi che Egli impone innanzitutto ad essi si estende egualmente ad ogni uomo.

La maggioranza degli esegeti, sebbene con differenza di ordine secondario, opta per una spiegazione risolutamente universalista⁶⁷. La T.O.B. per esempio afferma che: «Il Figlio dell'Uomo viene nella sua gloria (16, 27 3 19, 28) come un re per giudicare tutti i popoli e sancire la loro condotta in accordo alle opere di misericordia che avranno compiuto verso i bisognosi. Allora rivelerà che le loro azioni avevano un senso profondo da essi ignorato» (p. 112. n. f.).

Per fornire un migliore appoggio a questa esegesi alcuni autori⁶⁸ si credono in dovere di relazionare Mt 25, 32 con l'ordine di predicare il Vangelo a tutte le nazioni di Mt. 28, 19; questo permetterebbe supporre che alla fine della storia la Buona Nuova avrà raggiunto ogni uomo. Questo però non sembra possa concludersi necessariamente dal collegamento, mentre il testo di Mt 25 sembra muoversi in una di-

66. Cfr. FEUILLET, *art. cit.*, p. 186.

67. Cfr. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1984, p. 723-726; J. SCHIMD, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1956, p. 353-356; A. RICHARDSON, *An introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958, p. 136-137; W. TRILLING, *El verdadero Israel* cit., p. 12-12; J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jesus*, p. 196-200; C.E.B. CRANFIELD, *Diakonia (Mt 25, 31-46)* in *The Service of God*, p. 23-24; O. KNOCK, *Gott als Anwalt der Menschen Mitmenschlichkeit als Aufgabe der Christen nach Mt XXV, 31-46*, in *Bibel und Kirche* 24 (1969).

68. Cfr. p. es. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäus-Evangelium*, Tübingen 1938, p. 205; cfr. anche P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, p. 813 e 186.

reazione opposta poichè autorizza ad immaginare che questi uomini non abbiano mai sentito parlare di Cristo e non posseggano nessuna idea del valore che le loro azioni avevano di fronte a Dio. Inoltre ancora, come nota Lagrange⁶⁹, anche nell'ipotesi della conversione completa del mondo intero al momento dell'ultimo giudizio, resterebbero da giudicare ancora le generazioni anteriori.

4. *Una ultima difficoltà*

E certo che non è una semplice bontà naturale, un umanitarismo di qualunque tipo che Gesù raccomanda e retribuisce. Ciò che Egli reclama è un amore autenticamente soprannaturale, ordinariamente comandato dalla fede esplicita in Cristo, che l'uomo in ogni caso non saprebbe nè conseguire nè praticare con le proprie forze e che è dunque un dono di Dio.

Come armonizzare allora l'esigenza di una carità veramente soprannaturale con l'idea che, tra coloro che entreranno nel Regno dei Cieli si troveranno persone che nel corso della loro esistenza terrena non avranno mai sentito parlare di Cristo o non avranno aderito al suo messaggio?⁷⁰.

69. *Evangelium selon saint Mathieu*, p. 485.

70. Sorge cioè l'interrogativo su quale sia la peculiarità e la differenza del cristiano di fronte al non-cristiano nel disegno di Dio e nella economia della grazia. «Su questo punto si è diffuso recentemente, soprattutto ad opera dei discepoli di Karl Rahner, la teoria dei «cristiani anonimi» o sconosciuti, in base alla quale non esisterebbe una differenza ontologica ed storico-salvifica tra i discepoli di Cristo ed i non-cristiani: la unica differenza consisterebbe nel fatto che per i cristiani la fede è esplicita, categoriale, cosciente mentre che per i non-cristiani sarebbe implicita, no categoriale, no tematica; però la autocomunicazione salvifica di Dio sarebbe la stessa nel cristiano e nel non cristiano. «Simile teoria non sembra rispondere alla peculiare partecipazione del cristiano *per fidem* alla immagine di Cristo, che induce in lui una presenza particolare del Figlio e dello Spirito in ordine alla carità. Si deve riconoscere che la immagine di Dio è presente in tutti, e su tutti si lascia sentire la illuminazione e la attrazione del Verbo come luce della coscienza ed invito a darsi e a superare l'egoismo; però al «gregge» che cammina nella fede e nei sacramenti è concesso, insieme al marchio ed alla impronta dello Spirito, una partecipazione singolare

La risposta a questa difficoltà sta nel «carattere assolutamente universale dell'opera salvifica di Cristo, ..., sebbene molti uomini possono avere ricevuto da Cristo l'amore soprannaturale senza avere una coscienza chiara ed essere così diventati a loro insaputa discepoli dell'unico Salvatore»⁷¹. «Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la vita eterna. Nè la Provvidenza divina nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta»⁷².

Questa prospettiva trova punti di appoggio in altri passaggi della Scrittura. Ci limitiamo a segnalare Rom 2, 14. 16. 27 che tratta, con tutta verosimiglianza, della salvezza dei pagani⁷³; il v. 9 del quarto vangelo, secondo il quale il Verbo di Dio è «la luce vera che da la luce ad ogni uomo (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον)».

Una approssimazione alla comprensione di tale universalità salvifica la abbiamo cercata nel modo in cui la incarnazione, come modo peculiare scelto da Dio per «presentare» le sue richieste salvifiche agli uomini, comporta per ogni uomo la possibilità di entrare in contatto con le richieste di Cristo.

Tale possibilità è dichiarata da Gesù stesso. Egli si «identifica» in certo modo con il bisognoso perchè «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25, 40). Chi siano «i miei fratelli più piccoli» ed il valore assolutamente universale della

e specifica nella immagine del Figlio. (Cfr. P. ROSSANO, *A imagen y semejanza de Dios*, in *Dios y el Hombre*, dir. A. ARANDA, Pamplona 1985, p. 472-473).

71. Cfr. FEUILLET, *art.cit.*, p. 189.

72. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 16.

73. Cfr. *Sagrada Biblia*, 6: *Epístola a los Romanos y a los Gálatas*, Pamplona 1984, nota a Rom 2, 12-14.

espressione sono stati oggetto di studio nei paragrafi precedenti. Ad ogni modo vogliamo aggiungere che in una visione d'insieme del vangelo, per il riferimento al giudizio insito in ogni «grande discorso», la espressione «i miei fratelli più piccoli» «accumula» i destinatari implicati in ogni discorso; essa, cioè, può essere riletta tante volte quante siano le prospettive dei singoli discorsi e può pertanto assumere un valore assolutamente universale.

Tale universalità in diverso modo abbraccia ogni uomo. Infatti se da una parte in Mt 25, 31-46 vi è un chiaro riferimento alle necessità materiali («Io ho avuto fame,... sete,... ero forestiero...»), l'accezione del bisognoso non si limita a questa sfera. Essa abbraccia il campo dello spirito nel momento in cui si dice che «ai poveri è predicata la buona novella» (11, 5). Secondo J. Dupont, il termine «poveri» (πτωχοί) deve essere sempre inteso nei vangeli come indigente o necessitato, mentre in modo meno adeguato esso indicherebbe coloro dei quali si loderebbero le disposizioni e che si proporrebbero come esempio⁷⁴. Non volendo entrare in una discussione più generale su tale questione, ci limitiamo ad affermare che la precisazione offerta da Dupont ci sembra adeguata al testo di Mt 11, 5. Essa però non può restringersi al campo dei «materialmente» indigenti perchè Mt 11, 5 si ricollega in modo evidente a Is 61, 1 in cui le prospettive materiale e spirituale sono congiuntamente implicate. Questo oracolo che raccoglie promesse di consolazione⁷⁵, non riguarda infatti solo condizioni materiali ma abbraccia anche l'ambito della interiorità e del cuore (cfr. Is 61, 1c. 3.).

Una volta chiarita la ampiezza del termine «povero» e la sua sostanziale indentità con «uno solo di miei fratelli più piccoli», in cui Cristo dichiara di essere in qualche modo presente, può dirsi che ogni uomo si trova in condizioni di entrare in contatto con quelle richieste di Cristo che sono salvifiche per quanto si dice in Mt 25 31-46, e che sono

74. Cfr. *Les Beatitudes*, II, Paris 1969, p. 50.

75. *Ibidem*, p. 139.

universali perchè «incarnate» nelle richieste o necessità dei «poveri» che «avrete sempre con voi» (Mt 26, 11). La loro continua presenza è una donazione analoga a quella che Cristo fa ai suoi discepoli dicendo: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28-20); essi incarnano la occasione che si offre ad ogni uomo per pagare per i propri peccati e ricevere il perdono⁷⁶.

5) *Conclusiones*

Nel racconto matteano del giudizio universale tutti gli uomini sono giudicati secondo lo stesso criterio⁷⁷. Siano essi stati o no discepoli dichiarati di Cristo, sono esaminati dal Giudice divino secondo l'esercizio della carità nei riguardi del loro prossimo bisognoso: se questa obbligazione è data come valida per tutti gli uomini vuol dire che tutti arrivano ad essere toccati dall'amore redentore di Cristo⁷⁸, ad associarsi, cioè, nella forma che solo Dio conosca, al mistero pasquale del Figlio⁷⁹.

C. *L'aiuto al bisognoso, compendio delle antitesi*

La presente sezione è volta a mostrare che la carità che deve vivere ogni uomo sotto la forma di «aiuto al bisognoso», così come richiesto nel racconto matteano del Giudizio Universale, è la stessa carità che si forgia nelle esigenze morali proposte da Cristo nella sezione delle Antitesi.

76. Cfr. SAN CESAREO DE ARLES, *Sermone 25-2* in *C.C.L.* vol CIII, p. 112 s.

77. Cfr. J. SCHMIDT, *Das Evangelium nach Mathäus*, p. 351.

78. Cfr. FEUILLET, *art. cit.*, p. 196.

79. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Gaudium et Spes*, n° 22.

1) *Le antitesi e la vita eterna*

Nell' epilogo del Sermone della Montagna il Signore dice che «Non omnis, qui dicit mihi: «Domine, Domine», intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est» (Mt 7, 21); immediatamente dopo afferma che «Omnis ergo, que audit *verba mea haec* et facit ea, assimilabitur viro sapienti..., Et omnis qui audit *verba mea haec* et non facit ea, similis est viro stulto... et fuit ruina eius magna» (Mt 7, 24-27).

Secondo i due testi ed il nesso che li unisce (*ergo* del v. 24) il Signore pone una equivalenza tra le sue parole (*verba mea haec*) e la volontà del Padre, dichiarando implicitamente che chi metterà in pratica le parole che ha appena terminato di pronunciare entrerà nel Regno dei Cieli.

Tra «*queste*» parole stanno certamente i contenuti delle Antitesi; Possono queste, a loro volta, essere considerate come il nucleo del Sermone della Montagna, e quindi il compendio di ciò in base al quale ogni uomo sarà guidicato?

Una luce al riguardo ci è offerta dall'episodio del l'incontro del giovin ricco con il Signore (cfr. Mt 19, 16-22) che, da un certo punto di vista, può essere considerato un parallelo delle Antitesi.

In questo brano il Signore espone un elenco di *mandata*⁸⁰ che devono essere compiuti da chi vuole entrare nella vita eterna (v. 19, 17). Questo elenco può essere considerato come il calco dei contenuti delle antitesi perchè in entrambi i casi l'ordine espositivo si sviluppa secondo una progressione che parte da precetti negativi, che si riferiscono a mancanze via via più generalizzate, per concludersi in precetti positivi, mentre la corrispondenza è calibrata definitiva-

80. «non homicidium facies, non adulterabis, non facies furtum, non falsum testimonium dices, honora fatrem tuum et matrem tuam, et diliges proximum tuum sicut teipsum» (Mt 19, 18-19).

mente dalla identità degli elementi iniziali e finali di dette progressioni⁸¹.

Ci sembra dunque che, in virtù del parallelismo e delle coincidenze segnalate, i due testi possono essere considerati equivalenti e che pertanto anche la sezione delle Antitesi sta riportando il compendio dei *mandata* che devono essere compiuti da chi vuole entrare nella vita eterna.

2. *Carattere progressivo delle antitesi e Giudizio Finale*

Se la precedente argomentazione ci sembra sufficiente per affermare la equivalenza tra la carità che si plasma in «aiuto al bisognoso» e il messaggio morale proposto nelle Antitesi, un approfondimento del carattere progressivo delle Antitesi ce lo renderà più evidente.

Uno sguardo d'insieme alle antitesi mette in risalto che esse si vertebrano secondo due linee di progressione che si intrecciano ma che sono al contempo facilmente distinguibili.

Una prima, che abbiamo chiamato linea di «progressione orizzontale», riguarda lo sviluppo interno di ogni singola antitesi, mentre una seconda, di «progressione verticale», riguarda la loro connessione globale.

2.a. *Linea di progressione orizzontale*

In ciascuna antitesi si possono individuare i seguenti elementi di progressione:⁸²

81. L'amore al prossimo e l'amore al nemico possono considerarsi espressioni equivalenti: Cfr. Mt 7, 12 e parallelo in Lc 6, 31; oppure cfr. la Parabola del buon Samaritano (Lc 10, 25-28) in cui il prossimo è «il nemico tradizionale». Nello stesso senso conclude l'autore giudeo P. LAPIDE, *The Sermon*, cit., pp. 121-127.

82. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Cristo fa appello al «cuore» dell'uomo* (Udienza Generale, 16 aprile 1980 in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1, 1980; Libreria Editrice Vaticana 1980, p. 925, n° 2.

- conferma di comandamento dell'Antica Legge;
- esposizione della piena comprensione del fondamento del precetto antico;
- esposizione della condizione del suo vero compimento;

Questa progressione interna ci indica, in modo speciale quando parte da precetti negativi, che una interpretazione delle espressioni sotto la ottica esclusiva di proibizione non può essere considerata una sufficiente comprensione del testo. In ciascun caso la proibizione non è circoscritta a se stessa ma «finalizzata» alla scoperta di altre possibilità dell'agire umano; è una proibizione che più che proibire protegge, rende accessibili e libera tali possibilità.⁸³

2.b. *Linea di progressione verticale*

La progressione verticale riguarda ciascuno degli elementi prima esaminati. Rispetto ad essi pensiamo si possano sottolineare le seguenti note caratteristiche:

a) I comandamenti dell'Antica Legge sono richiamati secondo un'ordine che, come abbiamo già segnalato, parte da «un peccato che la stragrande maggioranza di coloro che pur si considerano peccatori è portata, tuttavia, a escludere dall'elenco delle proprie colpe»⁸⁴; avanza con precetti che progressivamente erano considerati meno vincolati, come dimostra il lassismo della minuziosa casuistica rabbinica⁸⁵, e si

83. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, «Eros» ed «Ethos» si incontrano e fruttificano nel cuore umano, (Udienza Generale, 5 novembre 1980) in *Insegnamenti*, cit., III, 2, 1980, p. 1070, n° 6.

84. T. STRAMARE, *La nuova umanità*, p. 123.

85. Quanto più evidente si faceva, nella interpretazione rabbinica della Legge, una legalizzazione della deviazione del precetto originario, tanto più aumentava l'esigenza di sostenere le sue dimensioni giuridiche e stabilire i suoi limiti legali; da lì il gran numero di prescrizioni. In generale si può dire che tale diritto, mentre combatteva il peccato, al tempo stesso lo pretegeva. (Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'adulterio secondo la Legge e nel linguaggio dei profeti* (Udienza Generale, 20 Agosto 1980), in *Insegnamenti* cit., III, 2, 1980, p. 415, n° 1.

conclude nell'«amore al prossimo», il più sublime dei precetti, insieme a quello dell'amore di Dio (cfr. Mt 22, 39 s).

b) L'approfondimento dei contenuti dell'Antica Legge passa dalle formulazioni normativo-negative delle prime quattro antitesi alla formulazione negativa, ma non più normativa, della quinta (non resistere a malo). L'insegnamento divino passa cioè dalla condanna di un atto concreto (la ira, lo sguardo impuro, l'adulterio, il falso giuramento) alla richiesta esplicita di un atteggiamento interiore. Questa progressione si conclude nella formulazione positiva del precetto dell'amore ai nemici, che apre ad un immenso campo di azioni umane.

c) Quanto all'elemento esemplificativo-casuistico è interessante notare che si riferisce a situazioni nelle quali è sempre richiesta una prestazione positiva, una certa iniziativa. In nessun caso viene proposto un modello di mera passività.

In questo clima, la progressione si concretizza nel fatto che mentre nelle prime antitesi ci si riferisce ad azioni che devono essere poste per non incorrere in una pena, nelle ultime è l'imitazione del Padre Celeste che fonda in modo esplicito la obbligatorietà degli atteggiamenti e dei conseguenti atti di un amore al prossimo, che si estende al nemico. E in esse che si schiude il campo della libertà dell'amore, campo indefinito ed inesauribile a motivo della inesauribilità del modello divino.

3. *Conclusione*

Questo breve cenno alla struttura progressiva delle antitesi mette in evidenza che, l'insieme delle possibilità aperte da ciascuna di esse è la esplicitazione della possibilità radicale, e contemporaneamente obbligatoria per ognuno, di tendere alla perfezione, come pienezza della comprensione dell'originario piano divino sull'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1, 26).

Se l'amore al prossimo ed al nemico è il frutto ed il

compendio della «nuova comprensione», plasmata in opere, portata a capo in ciascuna antitesi; se contemporaneamente è il compendio della Legge ed i Profeti (Mt 7, 12) ed è simile al massimo e primo comandamento dell'amore di Dio (Mt 22, 39 s e Mc 12, 28-34)⁸⁶, l'ethos che permea il messaggio delle antitesi è l'insieme dei contenuti normativi e dinamici (principi), obbligatori, in base al quale ogni uomo sarà giudicato.

IV. CONCLUSIONI

a) Sul filo del richiamo al clima dell'Alleanza l'evangelista Matteo, come fedele testimone ed interprete di Cristo, pone gli insegnamenti del Maestro sullo stesso livello del Decalogo e degli altri precetti dell'Antica Legge. Tale volontà è chiara se si compara, per esempio con Luca, il modo di riportare i singoli insegnamenti. Luca non li concentra in una unità che richiami il Decalogo e non appoggia la forza delle varie affermazioni sull'autorità di un *ἐπέθετο*, sinonimo di anteriore rivelazione e comando.

Gesù non si presenta come un anti-Mosè e non qualifica come totalmente nuovo il proprio insegnamento. Questa volontà di non distruggere la Legge deve essere intesa, come si è potuto venir dimostrando, non solo nei riguardi dei contenuti ma anche nei riguardi della natura della Legge. Cristo non è venuto a distruggere la Legge perchè non è venuto ad abolire la obbligatorietà della Legge; è venuto piuttosto a confermarla e perfezionarla nella linea della interiorizzazione che è il compimento profetizzato da Geremia: «Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore» (Ger 31, 33). Nell'ambito di questa continuità tra Antica e Nuova Leg-

86. Il precetto dell'amore al prossimo sembra essere la esplicitazione della dimensione sociale del precetto dell'amore a Dio; lo evidenzia la redazione lucana (Lc 10, 25-28) che a differenza di quella di Matteo e Marco omette una distinzione netta tra i due precetti.

ge si deve concludere che anche Cristo sta attuando come legislatore e che sta proponendo un imperativo etico. Il carattere parenetico della predicazione di Gesù, certamente detettabile nella presenza di espressioni iperboliche, non trasforma *ipso facto* in mero ideale le richieste del Signore nelle antitesi. Esse piuttosto, per il nesso ἐρρέθη... λέγω, devono essere viste come un invito a vivere ciò che si deve vivere.

Si può concludere pertanto che le spiegazioni che si sono date del Sermone della Montagna, come *l'usus elenchticus* che gli attribuisce Lutero o *l'usus mere indicativus* di alcuni moderni, risultano riduttrici del carattere imperativo degli insegnamenti delle Antitesi.

b) La nota di obbligatorietà del messaggio delle antitesi richiesta dal richiamo veterotestamentario all'Alleanza è stata ulteriormente explicitata nella dimensione della universalità attraverso il «riferimento in avanti» costituito dal Giudizio Finale.

In tale brano il carattere obbligatorio dei contenuti e dei principi morali delle antitesi si manifesta nella obbligatorietà dell'aiuto al bisognoso. Tale aiuto è il criterio in base al quale il Figlio dell'uomo giudicherà; esso però concide a sua volta nella sostanza del precetto dell'amore al nemico che è il compendio di quanto il Signore propone nelle antitesi. La universalità risiede nell'unicità del criterio in base al quale ogni uomo (πάντα τὰ ἔθνη) sarà giudicato. La interiorità, infine, si deduce dal fatto che se anche coloro che non hanno mai sentito parlare di Cristo e della sua legge sono tenuti a vivere secondo i dettami della carità è prioritariamente nella loro interiorità che agisce l'amore redentore di Cristo.

Alla luce di questa duplice conferma il messaggio morale di Cristo si presenta come un vero e proprio *ethos*; gli insegnamenti del Signore sono di indole e portata universale. La loro validità supera l'ambito ristretto del gruppo dei discepoli o quell'altro certamente più vasto, ma ancora in qualche modo limitato, di quanti hanno fede in Gesù Cristo, per rivolgersi indistintamente, in modo vivo ed attuale, ad ogni uomo.

c) Per la loro assoluta universalità le antitesi possono essere comprese come un «progetto» ed una «promessa» di grazia. Le loro richieste scavaleano l'ambito della «etica puramente naturale» per presentarsi come una «morale effettivamente universale», una morale che in nessun momento considera l'uomo al margine di una qualche influenza della grazia. Considerata tale morale secondo la prospettiva della corrispondenza, la sua universalità si fonda nella universalità della attuazione divina in cui si concreta la universale volontà salvifica del Creatore.

d) Tornando infine all'iniziale spettro di questioni circa la legittimità di propugnare un ordinamento sociale che si benefici dei principi della morale cristiana ci sembra dover rispondere affermativamente. Tenendo presenti le caratteristiche di obbligatorietà, universalità ed interiorità dei valori dell'ethos di Cristo, il cristiano che vuole infondere lo spirito del vangelo nella società non sta difendendo o imponendo una visione particolare della realtà umana o aliena ad essa, sta piuttosto contribuendo a che le si dia e si riconosca il vero ed autentico senso.





ÍNDICE DEL EXCERPTUM

	<u>Pág</u>
PRESENTAZIONE	11
INDICE DELLA TESI	17
BIBLIOGRAFIA DELLA TESI	19
ABBREVIATURE	25
I. QUESTIONI PRELIMINARI	27
A. <i>La morale del Sermone</i>	27
1. Questioni generali	27
2. Posizioni teologiche	28
3. Finalità della ricerca	31
B. <i>Il clima teologico del vangelo di Matteo</i>	31
1. La Alleanza nel trasfondo del vangelo di Matteo	32
2. Corrispondenze Vangelo-Alleanza	33
II. OBBLIGATORietà NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI	36
A. <i>La Alleanza come trasfondo del Sermone</i>	36
1. Presentazione del Sermone	36
2. Struttura del Sermone	37
a) analisi delle corrispondenze	38
1. Mt 5, 1-2 e 7, 28-29	38
2. Mt 5, 3-10 e 7, 20-27	39
3. Mt 5, 11-16 e 7, 13-20	41
b) la sezione centrale	43
3. La attività del Signore in Galilea	43
B. <i>La Alleanza nelle Antitesi</i>	44
1. La formula introduttoria	44
a) ἡκούσατε	46
b) ἐπέθη	46

c) τοῖς ἀρχαίοις	47
d) Significato globale	47
2. prospettiva dei λέγω	48
C. Le Antitesi nella prospettiva della Alleanza ed Obbligatorietà	49
1. Obbligatorietà dei λέγω	49
2. Ruolo della particella δέ	50
3. Obbligatorietà e «discontinuità» dei contenuti	52
4. Obbligatorietà e parenesi	53
III. UNIVERSALITÀ NEL MESSAGGIO MORALE DELLE ANTITESI	54
A. <i>Il richiamo al Giudizio Finale</i>	54
B. <i>Universalità del Giudizio in Mt 25, 31-46</i>	55
1. Introduzione al commento	55
2. Tentativi di limitazione della prospettiva universalista	55
3. Esclusione di qualunque limitazione della prospettiva universalista in Mt 25, 31-46	57
4. Una ultima difficoltà	59
5. Conclusione	62
C. <i>L'aiuto al bisognoso, compendio delle antitesi</i>	62
1. Le antitesi e la vita eterna	63
2. Carattere progressivo delle antitesi e Giudizio Finale	64
a) Linea di progressione orizzontale	64
b) Linea di progressione verticale	65
3. Conclusione	66
IV. CONCLUSIONI	67