

## «Perché siate figli del Padre vostro celeste» (Mt 5,45). Il cammino di Matteo

NICOLETTA GATTI

Viviamo in un'epoca caratterizzata da una lacerante contraddizione, un'epoca assetata di dialogo ed incapace di dialogare. Mentre, infatti, si moltiplicano le iniziative di educazione al dialogo, assistiamo impotenti alla frantumazione delle relazioni interpersonali. Dalla quotidianità dei rapporti familiari, fino alla sfera sociale, religiosa e politica, sembra che la persona sia sempre meno capace di gestire i conflitti attraverso un confronto dialogico. In questo contesto, quale «buona notizia» scaturisce dalla frequentazione dei testi evangelici?

Insegnando Sacra Scrittura in un contesto inter-religioso, ho avuto la possibilità di rileggere il vangelo secondo Matteo, attraverso la chiave ermeneutica offerta dalle domande e dai conflitti vissuti dai miei studenti – cristiani e musulmani –, riscoprendolo come un prezioso strumento di *educazione alla relazione*.

Matteo si rivela un esperto nelle relazioni interpersonali, desideroso di educare la propria comunità – frutto di una faticosa coesistenza tra fratelli provenienti dal giudaismo e dal paganesimo – a vivere e testimoniare rapporti diversi, capaci di interrogare e affascinare, di porre domande e condurre alla fede.

Il presente contributo intende analizzare questa *pedagogia relazionale* posta in atto dall'evangelista, utilizzando come punto di partenza il cap. 18, uno dei testi più citati, e forse meno compresi, del primo vangelo<sup>1</sup>.

Ad una prima lettura il capitolo appare focalizzato sulla relazione con il Cristo: inizia con un convergere dei discepoli verso Gesù (cf. 18,1) ed il riferimento alla sua persona è costante: risponde alle loro

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è basato su N. GATTI, *...perché il «piccolo» diventi «fratello»*. *La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo*, Tesi Gregoriana - serie Teologia 146, Roma 2007, a cui rimando per ulteriori approfondimenti.

domande (cf. 18,1. 21), educa attraverso gesti e parole a vivere relazioni nuove (cf. 18,2-5), capaci di renderlo presente (cf. 18,5. 20).

Una lettura più attenta, tuttavia, rivela come la persona di Gesù sia centrale, ma non finale, nella concezione di Dio di Matteo. Egli sembra rivestire la funzione di *pedagogo*<sup>2</sup>, di colui che conduce... *oltre*, offrendo al discepolo la propria persona come luogo d'esperienza del Padre. Utilizzando un'espressione cara a Matteo, nel cap. 18 Gesù manifesta in pienezza il proprio essere l'Emmanuele, lo spazio dell'incontro definitivo tra il *tu* di Dio ed il *noi* dell'uomo (cf. 1,23)<sup>3</sup>.

La relazione con Cristo è pertanto proposta da Matteo come il *contesto* nel quale si sviluppa una situazione comunicativa particolare, dialogica e comunitaria insieme.

### Gesù Maestro

Scrive Byrskog: «Although Jesus is essentially much more than the didactic terms can express, his active ministry is from the out-set partly a comprehensive didactic event»<sup>4</sup>. Una semplice prova della correttezza di questa asserzione si ha constatando la frequenza del verbo *didaskō* e del sostantivo *didaskalos*<sup>5</sup>.

Ma nonostante Gesù interagisca e sia riconosciuto come maestro da personaggi diversi, Matteo lo caratterizza come *didaskalos* unicamente in rapporto ai *suoi* discepoli<sup>6</sup>. I discepoli sono a loro vol-

<sup>2</sup> S. BYRSKOG, *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Judaism and the Matthean Community*, Coniectanea Biblica New Testament Series 24, Stockholm 1994, 206.

<sup>3</sup> La dimensione *esperienziale* del rapporto con Dio è ribadita con forza da Luz, in un articolo in cui riassume le convinzioni maturate in lunghi anni di dialogo con il testo. Scrive il celebre esegeta: «"Jesus is Immanuel" (1:23-24) means that God does have a face. God can be experienced, and God has a will. God is concrete. God heals and helps, and God hears. God is weak and suffers. God is encountered as a human being, and his story can be told. [...] *Experiencing* God's living presence is more than simply knowing that Jesus is the "Immanuel". Matthew's story of Jesus is concerned with experience and not with mere propositions» (U. Luz, «The Significance of Matthew's Jesus Story for Today», in *Studies in Matthew*, Grand Rapids - Cambridge 2005, 370-379. 376-377).

<sup>4</sup> S. BYRSKOG, *Jesus the Only Teacher*, 206.

<sup>5</sup> Il verbo *didaskō* ricorre 9x (cf. 4,23; 5,2; 7,29; 9,35; 11,1; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55). Il sostantivo *didaskalos* 12x, 8x come appellativo sulle labbra di interlocutori (cf. 8,19; 9,11; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16. 24. 36) e 4x su quelle dello stesso Gesù (cf. 10,24. 25; 23,8; 26,18).

<sup>6</sup> Per evidenziare questa prospettiva, Matteo utilizza molteplici segnali testuali come le affermazioni di persone esterne al gruppo (cf. 9,11; 17,24) e dello stesso Gesù (cf. 10,24. 25; 23,8; 26,18).

ta descritti non soltanto come coloro che aderiscono alla persona di Gesù, ma come uditori del suo insegnamento (cf. 5,1; 11,29; 24,32). L'utilizzo ripetuto del raro verbo *mathēteúō* (cf. 13,52; 27,57; 28,19; At 14,21) caratterizza ulteriormente il discepolo come colui che dopo aver «imparato la parabola» diventa a sua volta «scriba» (cf. 13,52) ed è inviato ad insegnare tutto ciò che lui stesso ha ricevuto<sup>7</sup>.

L'incontro con il Risorto, *climax* del racconto, conferma la veridicità di questa ipotesi. Matteo non si sofferma a descrivere *azioni* compiute dal Signore (mangiare, camminare o preparare il cibo) ma riporta soltanto la sua parola (cf. 28,18). Questa stessa parola è ora affidata ai discepoli, perché inseriscano altri nella dinamica del discepolato (cf. 28,19), insegnando il messaggio comunicato loro dal Maestro Gesù<sup>8</sup>.

Descrivendo Gesù come *maestro*, Matteo lo colloca in un orizzonte sapienziale, dove l'introduzione al mistero della vita *accade* nell'esperienza dell'incontro intersoggettivo con l'Altro e con gli altri mediato dal maestro (cf. Sir 6,33-36; 8,8-9; 16,24-27). Il rapporto maestro-discepolo non è dunque considerato fine a se stesso, bensì funzionale allo svelamento dell'interlocutore nascosto ma reale: Dio (cf. Pro 1,2-7; 9,10)<sup>9</sup>. Le parole del maestro costituiscono un rimando continuo a Lui, sono intessute di riferimenti diretti ed indiretti al Signore.

Il maestro sapiente, attraverso il ricorso costante al tesoro della tradizione mediato dalla propria persona, rende il discepolo sempre più conscio d'essere con lui condiscipolo di Dio (cf. Sir 2,1-18), nella

---

<sup>7</sup> Per l'evidente presenza di un marcato interesse pedagogico, alcuni autori sono giunti a definire l'intero Vangelo di Matteo «a story for teachers». Cf. P.S. MINEAR, *Matthew: the Teacher's Gospel*, London 1984; K. STENDAHL, *The School of S. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 20, Uppsala 1954; A.T. LINCOLN, «Matthew: A Story for Teachers?», in D.J.A. CLINES – S.E. FOWL – S.E. PORTER, ed., *The Bible in Three Dimensions. Essay in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 87, Sheffield 2000, 103-125, che nell'*incipit* dello studio così esplicita la propria tesi: «I shall argue that the story of the disciples with their developing understanding yet uncertain faith is a story of those who are being prepared to teach with authority among nations» (106).

<sup>8</sup> Gli autori ritengono questo enunciato un riferimento implicito all'*euaggeliov*, vale a dire, all'insieme degli insegnamenti di Gesù di Nazareth. Cf. G. BOSCOLO, «Il Cristo Maestro secondo Matteo», *Studia Patavina* 50 (2003) 887-905; M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*, Europäische Hochschulschriften XXXIII/458, Frankfurt/Main 1991.

<sup>9</sup> «The knowledge of God is the supreme goal that draws all of educational and life together into an integrated whole», D.J. ESTES, *Hear my Son. Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, Grand Rapids 1997, 86.

consapevolezza che solo in una relazione intima e personale con il Creatore potrà realizzare se stesso, divenendo ciò che è chiamato ad essere: figlio di Dio<sup>10</sup>.

Il sapiente vive però la consapevolezza di non essere sorgente ma canale di una *tradizione* che lo supera da lui umilmente ricevuta, appassionatamente amata e autorevolmente trasmessa (cf. Sap 7,15-21; Sir 24,30-34; 39,8)<sup>11</sup>. Le sue risposte non offrono pertanto una conoscenza codificata, ma l'amore per la ricerca<sup>12</sup>. Attraverso questa modalità il maestro educa ad un rapporto con la verità non caratterizzato dal *possesso*, ma dall'umile consapevolezza che essa rimane un mistero affascinante, coinvolgente, perennemente nascosto alla ricerca umana, costantemente *oltre*<sup>13</sup>.

Il maestro formula dunque soltanto una proposta e poi si ritrae, lasciando alla libertà del discepolo di correre il rischio della scelta definitiva, nella consapevolezza che avviare un altro all'esercizio della libertà è un passaggio faticoso ma necessario, giacché solo attraverso l'esercizio della libertà nella responsabilità si accede alla piena dignità umana<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Un grande educatore moderno così tratteggiava a giovani universitari la figura del maestro: «Il maestro vero è colui che sente nel proprio cuore lo strugimento, la passione per la tua felicità (che implica verità ed amore), per la tua capacità di connessione con l'essere, per la tua creatività: per te. È un amore senza ritorno, è quello che in termini cristiani si chiama *caritas*, carità: amore senza ritorno e senza calcolo, senza condizioni, senza attese per sé» (L. GIUSSANI, *Avvenimento di libertà. Conversazioni con giovani universitari*, Genova 2002, 30).

<sup>11</sup> «The wisdom communicated by teachers does not originate in them nor is it a product of their brilliance. It is the tradition, and nothing else, that is being passed from teacher to student [...] The voice of the teacher is the voice of tradition» (B. LANG, *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined*, New York 1986, 37).

<sup>12</sup> Cf. D.J. ESTES, *Hear my Son*, 130, esprime lo stesso concetto affermando che il maestro sapiente non è soltanto un'autorità o un facilitatore ma una guida: «As a guide, the teacher has experience in life. The teacher communicates this superior understanding to the learner, but at the same time the learner is given freedom to investigate life and to make decisions».

<sup>13</sup> «Quello che posso comunicarti è quello che vivo e te lo comunico facendoti vedere qualcosa che io stesso seguo, perché tu abbia la possibilità di verificare quello che ti dico, in modo che il rapporto tra chi educa e chi è educato sia anche insieme un rapporto di verifica comune, cioè sia qualcosa in cui sia chi educa, sia chi è educato in qualche modo imparano» (L. GIUSSANI, *Avvenimento di libertà*, 146).

<sup>14</sup> L'icona forse più significativa di questo «ritirarsi» del Maestro è, a mio parere, il cammino di Emmaus (cf. Lc 24,13-35). Gesù incontra i discepoli, si fa carico delle loro incertezze, dubbi e speranze, li stimola a cogliere aspetti di una verità fino a quel momento oscurata o incerta e formula una proposta d'interpretazione alla luce dei testi antichi. Gesù non si sostituisce, tuttavia, alla loro intelligenza ed alla loro libertà ma si allontana, proprio nel momento in cui è da loro riconosciuto come maestro, affinché i discepoli siano liberi di decidere se seguirlo o continuare nella solitudine il proprio cammino.

Gli elementi della tradizione sapienziale sono dunque ripresi da Matteo ed adattati al nuovo contesto della sequela: solamente nella relazione con il Maestro, ascoltando le sue parole, osservando le sue azioni, vivendo con Lui ed interiorizzando i suoi valori, il discepolo potrà incontrare il Padre. La sequela come *avventura educativa* richiede la piena dedizione di sé accettando che il Maestro sia, in ogni cosa, il riferimento ultimo, l'unità di misura ed il criterio ideale della propria vita.

Matteo definisce quest'adesione obbediente del cuore, *fede* (cf. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). Essere discepolo è vivere un atteggiamento di fiducia e confidenza, affidandosi a colui nel quale ha riconosciuto le qualità del maestro, aderendo alla sua persona prima ancora di percepire il valore intrinseco della sua parola (cf. Mt 4,18-22).

### Gesù Figlio

Alla luce di quanto esposto, potrebbe sembrare strano che il termine *didáskalos* non sia mai posto da Matteo sulle labbra di un discepolo di Gesù, con la nota eccezione del duplice *rabbí*, pronunciato da Giuda in un contesto di profezia ed attuazione del tradimento (cf. 26,25.49).

Credo che Matteo intenda ribadire per il proprio lettore che Gesù non è soltanto uno tra i molti *rabbí* conosciuti e venerati dal popolo: è molto di più. Egli non si limita, pertanto, a caratterizzare Gesù come maestro autorevole e sapiente, ma si premura di condurre il proprio lettore a cogliere nella Sua stessa identità l'origine di tale autorevolezza sapiente.

In un passaggio cardine, il lettore comprende che il tratto distintivo dell'identità di Gesù è la sua *figliolanza*: «Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (11,27)<sup>15</sup>. Dalla relazione singolare con il Padre scaturisce il suo

---

<sup>15</sup> Uno dei commenti più belli a questo versetto proviene da un autore appartenente alla religione ebraica: «Com'è potente fino a soggiogare, il dir io di Gesù, e com'è legittimo, fino a diventare ovvio! Poiché è l'io della relazione assoluta, in cui l'uomo chiama padre il suo Tu, in modo tale da essere egli stesso solo figlio e nient'altro che figlio. Sempre, quando dice io, può intendere solo l'io della santa parola fondamentale, che per lui s'innalzò all'assoluto. Quand'anche la separazione lo sfiorasse, più grande resta l'unione; e solo l'unione parla agli altri. Inutilmente cercherete di circoscrivere questo io ad un io potente in sé o questo tu ad un tu che dimora in noi e cercheremo ancora una volta di privare di realtà ciò che è reale, la relazione presente: io e tu rimangono, ognuno può dire tu e perciò essere io, dire padre e perciò essere figlio; la realtà rimane» (M. BUBER, «Io e tu», in A. POMA, ed., *Il principio dialogico ed altri saggi*, Torino 1997<sup>3</sup>, 106-107).

insegnamento e, nel contempo, la sua missione<sup>16</sup>: nel vivere il suo essere Figlio, conduce il discepolo a scoprire la verità su Dio, racchiusa nel termine *patēr*<sup>17</sup>.

Nel riaffermare questo *kerigma*, comune alla totalità dei testi neotestamentari<sup>18</sup>, Matteo sembra volerne dare un'accentuazione peculiare, fortemente educativa. Attraverso un uso costante dei pronomi dimostrativi<sup>19</sup> propone una catechesi sull'origine della figliolanza, la paternità divina, non soltanto in relazione al Figlio, ma anche ai discepoli del Figlio. Pertanto, l'affermazione della figliolanza divina di Gesù non rappresenta per il lettore matteo un punto d'arrivo (cf. Mc 15,39), ma l'inizio di un viaggio alla scoperta della *propria* figliolanza che, nel tempo dell'assenza del Figlio, è chiamata ad assumere valore testimoniale.

Nelle pagine che seguono attraverso la lettura dei testi dove ricorrono le diverse accezioni del termine *patēr*, si percorrerà il cammino del lettore matteo, condotto dal Figlio nella relazione con il Padre.

<sup>16</sup> Cf. J.Y.-H. YIEH, *One Teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 124, Berlin 2004, 244: «Putting these two saying (11,25-30.28-30) side by side, Matthew makes it very clear that Jesus' identity as the Son of God is the reason why Jesus acts as a confident teacher of divine revelation. Jesus the Son enjoys an intimate relationship with the Father and is privy to the mysteries of God's plan, so his teaching is trustworthy».

<sup>17</sup> G.M. SALVATI, «La professione di fede in Dio Padre fra rivelazione cosmica e rivelazione storica», *Lateranum* 66 (2000), 74: «Nel rispondere alla domanda "chi è Gesù?", non si può assolutamente prescindere dal suo singolare rapporto con Dio, che è il Padre suo. Tale rapporto che è insieme di *chiara distinzione, evidente parità* e simultaneamente di *amorosa obbedienza*, definisce l'*originalità del Nazareno*; ma insieme a quella di Gesù, tale rapporto definisce anche l'*originalità del Dio di Gesù Cristo*». Gesù rivela il volto «umano» di Dio, un Dio che si svuota con amorosa follia affinché la creatura possa accoglierlo e trovare in lui lo spazio della sua libertà: «Ha preso la mia natura perché io lo comprenda, il mio volto, perché io da lui non mi distolga» (O.Sal 7,6; trad. O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini testi e commenti*, Roma 2004<sup>4</sup>, 37).

<sup>18</sup> Cf. R. PENNA, «La paternità di Dio nel Nuovo Testamento. Natura e condizionamenti culturali», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 7-39.

<sup>19</sup> «Mio»: 16x (7,21; 10,32. 33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10. 19. 35; 20,23; 25,34; 26,29. 39. 42. 53); «suo» (del Figlio dell'uomo): 1x (16,27); forma assoluta: 5x (11,25. 26. 27; 24,36; 28,19); «vostro»: 14x (cf. 5,16. 45. 48; 6,1. 8. 14. 15. 26. 32; 7,11; 10,20. 29; 18,14; 23,32); «tuo»: 5x (cf. 6. 4. 6. 6. 18. 18); «nostro»: 1x (cf. 6,9); «loro»: 1x (cf. 13,43).

## Dio Padre dei discepoli

Il lettore, informato a riguardo della figliolanza divina di Gesù fin dall'inizio della narrazione (cf. 1,20-23), rimane sorpreso quando il Maestro inizia a parlare del Padre non come «Padre mio» (cf. 7,21) ma «vostro» (cf. 5,16)<sup>20</sup>.

La concentrazione di questa formula nei capp. 5-7, dedicati a tratteggiare l'identità del discepolo, permette inoltre al lettore di cogliere nella figliolanza divina un elemento *costitutivo* della propria identità di discepolo.

Le prime tre ricorrenze (cf. 5,16. 45. 48) non esplicitano, tuttavia, il valore di questa relazione per il discepolo, ma il suo carattere *testimoniale*. I discepoli sono sollecitati ad essere segno luminoso della bontà del Padre - per essere identificati come suoi figli (5,45) ed imitatori della Sua stessa perfezione (cf. 5,48) - compiendo opere che conducano altri a glorificarLo (cf. 5,16).

È stato notato che in 5,16, per descrivere le opere dei discepoli, Matteo non usa l'aggettivo *agathós* ma *kalós*: opere «belle». Sebbene i due aggettivi siano spesso utilizzati come sinonimi, possiamo pensare che Matteo utilizzi *kalós* per accentuare la *visibilità* delle azioni compiute dai discepoli<sup>21</sup>. Le «opere belle» dei figli hanno, dunque, una duplice funzione: rivelano il Padre ed identificano i discepoli come Suoi figli (cf. 15,31).

Nell'assenza del Figlio, la *paternità* del Padre è dunque affidata ai figli, perché la rendano visibile e, soprattutto, incontrabile: «nella comprensione di Matteo la paternità di Dio è posta in qualche modo nelle mani dei discepoli. Essa si realizza e appare all'interno della loro responsabilità»<sup>22</sup>.

L'essere figli del Padre stimola pertanto ad un impegno responsabile, per imitarne la perfezione esercitando un'autentica paternità testimoniale. Come infatti nelle relazioni umane il padre è colui che dà la vita ad un figlio, affinché questi possa divenire a sua volta

<sup>20</sup> Colpisce a questo proposito l'abbondanza dei riferimenti matteani al Padre come «vostro». Giovanni (il testo dove il termine Padre è più ricorrente - 109x), una sola volta parla di Padre mio e Padre vostro (cf. 20,17), mentre il sintagma «Padre mio» ricorre 59x. In Matteo, 1x è comune con Mc (cf. 11,25); 2x con Lc (Lc 5,36 - Mt 5,48; Lc 12,30 - Mt 6,8.32); 10x in testi propri.

<sup>21</sup> Cf. R. FABRIS, «Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo», *Scuola Cattolica* 117 (1989), 128-129; E. MANICARDI, «Dio Padre nella prospettiva del vangelo secondo Matteo», *Lateranum* 66 (2000), 88-89. Mi sembra perciò molto suggestivo l'accostamento di questo versetto con *Bereshit Rabba* Gn 1,3: «Sia la luce! Cioè le opere dei giusti».

<sup>22</sup> E. MANICARDI, «Dio Padre», 90.

padre, anche quella del Dio di Gesù è una «paternità contagiosa»<sup>23</sup>. Nel prosieguo del cap. 5, Matteo specifica *come* vivere in maniera paterna, cercando la riconciliazione con il fratello (cf. 5,23-24); spezzando il circolo della violenza (cf. 5,38-42) e amando senza giudizio e misura (cf. 5,45).

Proseguendo la lettura, il cap. 6 riporta l'attenzione del lettore sul rapporto personale con il Padre, riorientando a questo fine i gesti tradizionali della pietà ebraica come l'elemosina (cf. 6,4), la preghiera (cf. 6,6-15) ed il digiuno (cf. 6,18). L'insistenza sulla «segretezza» di tali gesti (cf. 6,4. 6. 18), rivela l'importanza dell'*autenticità*, per gesti chiamati a proclamare il primato della relazione con Colui che vede nel segreto. L'utilizzo ripetuto dell'espressione *ho patēr sou* (cf. 6,4. 6. 6. 18. 18) sottolinea la personificazione di un rapporto che, pur essendo comunitario, non è mai collettivo.

Come sintesi del giusto atteggiamento del discepolo-figlio, Matteo propone la preghiera del «Padre nostro», orientata al riconoscimento della santità di Dio nella realizzazione della sua volontà. L'obiettivo è che anche la terra diventi cielo, nella costruzione di rapporti che permettano di sperimentare la regalità liberante del Padre. Essenziale, perché ciò accada, è il perdono, come evidenzia la ripresa del v. 12 nel commento dell'Evangelista (cf. 6,14-15).

Nel loro cammino, i discepoli del Figlio sperimentano la presenza del Padre come «provvidenza», rivelata nella cura amorevole del creato (cf. 6,29) e nella tenerezza verso l'uomo (cf. 6,32; 7,11). Da questa certezza nasce la libertà di anteporre alle proprie esigenze la ricerca del Regno e della sua giustizia (cf. 6,33).

Al termine del «discorso della montagna», il lettore avverte un cambiamento di focalizzazione dato dall'introduzione della formula «Padre mio» (cf. 7,21), più comune nel seguito della narrazione.

«Padre vostro» ritorna in tre contesti particolarmente significativi:

a) *nel discorso missionario*: nella persecuzione i discepoli sperimenteranno la presenza amorevole del Padre (cf. 10,29) nel dono dello Spirito (cf. 10,20);

b) *nel cap. 18*: la sollecitudine del Padre si manifesta come volontà che neppure uno dei «piccoli» vada perduto (cf. 18,14).

c) *nel discorso escatologico*: il discepolo è posto di fronte alla scelta di una figliolanza esclusiva: «E non chiamate nessuno 'padre' sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello nei cieli» (23,9).

<sup>23</sup> Cf. G.M. SALVATI, «La professione di fede», 80.



In *sintesi*, nella concezione di Matteo l'identità del discepolo si definisce in rapporto al Padre. Mentre cresce nella consapevolezza del suo amore e nella comunione filiale con Lui, manifesta nel suo agire la gloria del Padre, rendendolo incontrabile. Questa relazione determina il suo destino escatologico, tanto che i «figli del Regno» (8,12) potranno essere esclusi da esso, quando i «giusti» risplenderanno come il sole nel Regno del «Padre loro» (13,43).

Nonostante l'inserzione nel cap. 6 del possessivo «tuo», il lettore percepisce ancora una forte accentuazione comunitaria. I discepoli come comunità sono in rapporto con il Padre, o meglio, il loro essere comunità scaturisce dal rapporto col Padre. Nasce quindi la chiamata ad essere segno suo, vivendo rapporti che esprimano una «paternità reciproca» nella cura del fratello (cf. 18,14).

Nell'amore verso l'altro si declina in ultima analisi la partecipazione alla paternità stessa di Dio.

### Dio Padre di Gesù

La prima ricorrenza di «Padre *mio*» in 7,21 introduce una condizione estremamente importante per entrare nel regno dei cieli: *fare* la volontà del Padre.

Nelle successive riprese il lettore è sollecitato ad approfondire le implicazioni e conseguenze di questa opzione esistenziale. «Fare la volontà del Padre» significa «riconoscere il Figlio» (10,32), per essere da lui riconosciuti (cf. 10,33) come «fratello, sorella e madre» (12,50). Implica ancora valorizzare e accogliere l'altro come «fratello» (cf. 18,10. 35; 25,34).

Persino i passi dove Gesù vive, ed educa a vivere, il rapporto con il Padre nella preghiera (cf. 18,19; 26,39. 42), sono finalizzati a compiere la volontà del Padre. Nel percorso assume una posizione centrale 11,25-27, dove Gesù rivela la singolarità della propria relazione che lo qualifica come unico rivelatore<sup>24</sup>.

La conoscenza del Padre è dunque dono del Figlio per coloro che riconosce come «fratelli», poiché «adempiono la volontà del Padre» (12,50), sono «minimi» marginalizzati (cf. 25,40) o chiamati a perpetuare la sua presenza nella storia (cf. 28,10). Nello stesso modo, la capacità di penetrare il mistero dell'identità del Figlio rimane puro dono del Padre (cf. 16,16). Sua esclusiva responsabilità è, infine, la

---

<sup>24</sup> Cf. J.R. KIM, «...perché io sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29). *Studio esegetico teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo. Dimensione cristologica e risvolti ecclesiologici*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 120, Roma 2005, 53-99.

determinazione del destino escatologico dei figli (cf. 7,21; 10,32-33; 15,13; 16,27; 18,35; 20,23; 24,36; 25,31; 26,29).

### Valenza comunicativa

Al termine di questa carrellata sorge una domanda: è rintracciabile una logica ed una valenza educativa in questa carrellata di riferimenti al Padre, in rapporto ai discepoli ed al Figlio? La risposta appare più facile per la prima serie di citazioni, dalle quali emerge un percorso formativo, destinato a discepoli chiamati a rendere *incontrabile* il Padre nell'assenza dell'unico Rivelatore, il Figlio.

Più complessa è la seconda serie, in cui tuttavia è possibile intravedere una dinamica rivelativa inerente a due realtà: il Figlio ed il destino escatologico dei figli. Vorrei esaminare il secondo, in quanto gravido di conseguenze per la comunità dei discepoli.

È curioso notare come Matteo enfatizzi l'assoluta e radicale iniziativa del Padre nel «preparare» il Regno per coloro che attuano la *sua* giustizia (cf. 7,21; 10,32-33; 15,13; 16,27; 20,23), seppure in modo inconsapevole (cf. 25,37-39. 44).

Ritengo che Matteo *martelli* con tale insistenza questo concetto per raggiungere un duplice obiettivo: liberare i discepoli da ogni tentazione di giudizio e smascherare ogni falsa sicurezza escatologica presente nella comunità dei discepoli.

Il *primo* obiettivo affiora anche in insegnamenti diretti di Gesù (cf. 7,1-5), come in alcune parabole proprie di Matteo. Pensiamo, ad es., alla celebre parabola del grano e della zizzania. Di fronte agli interrogativi della comunità sulla presenza del «male» (cf. 13,24-30), la risposta è sconcertante: non estirpare il male, o ciò che tu consideri tale, ma convivi con esso, affidandoti al Padre che nel momento del giudizio distruggerà gli «operatori d'iniquità» e rivestirà di luce coloro che riconoscerà come «figli» (13,43).

Il *secondo* traspare in un dato apparentemente opposto, ossia nella forte accentuazione del giudizio riconosciuta come caratteristica del primo Vangelo (cf. 18,34-35; 22,1-14; 25,1-13. 14-30). Matteo sembra voler convincere il proprio lettore che l'appartenenza alla comunità del Figlio non è garanzia di salvezza, dando rilievo alla necessità di una prassi coerente e libera, fondata e motivata da una teologia della gratuità dell'iniziativa salvifica di Dio (cf. 21,31-32)<sup>25</sup>.

Per avere un riscontro di ciò basta leggere la parabola dei due figli, in cui l'apparente rifiuto maschera un'adesione reale e l'adesio-

<sup>25</sup> R. FABRIS, «Il Dio», 140.

ne apparente un rifiuto (cf. 21,28-31), o il grande affresco del giudizio universale, dove la realtà del discepolato è totalmente assente nelle parole del «giudice re». Ai discepoli che vivono nell'attesa della *parusia* non resta dunque che abbracciare la logica della misericordia, non solo per incontrare a loro volta misericordia (cf. 5,7), ma per rendere la misericordia del Padre incontrabile (cf. 18,33).

Si tratta, ancora una volta, di rispecchiare l'agire del Figlio, servo obbediente e mite, che «la canna infranta non spezzerà, non spegnerà il lucignolo fumigante» (12,20). Come il messaggio proclamato da Gesù ha inciso nella vita dei discepoli perché non è rimasto ad un livello puramente teorico, ma si è concretizzato in un ministero scandito da gesti che non esito a definire provocatori, così la comunità dei suoi è chiamata a proseguire la sua missione attraverso l'annuncio, avverato in una prassi basata sulla gratuità misericordiosa.

### L'ambito: le relazioni comunitarie

Passando ad interrogare Matteo sull'identità della comunità chiamata a perpetuare la presenza del Risorto, ci imbattiamo da subito in un dato apparentemente contraddittorio. Nonostante il suo Vangelo sia da sempre definito come «ecclesiastico», la lettura corsiva del testo permette di percepire una certa relativizzazione dell'*ekklesia*<sup>26</sup>, sintomo forse di problematiche interne alla sua comunità.

Il grande affresco del cap. 25 rivela come nella determinazione del destino escatologico l'appartenenza alla comunità dei discepoli appaia ininfluente: unico criterio è la condivisione della paternità di Dio nell'accoglienza dei «minimi-fratelli» con cui il Figlio s'identifica. Nello stupore dei «maledetti» risuonano inoltre le parole di 7,22-23 dove dinnanzi all'elencazione delle «opere belle» (cf. 5,16) – profetare, cacciare demoni, compiere prodigi «nel nome» – attuate proprio da coloro che riconoscono Gesù come Signore, il giudizio proclama una estraneità inconciliabile: «Non vi ho mai conosciuti»<sup>27</sup>. L'appartenenza alla comunità non è dunque garanzia di salvezza.

---

<sup>26</sup> Questi due aspetti di Matteo, apparentemente contraddittori, sono rilevati anche da N. CASALINI, *Teologia dei Vangeli*, Studii Biblici Franciscani Analecta 30, Jerusalem 2002, 198-199.

<sup>27</sup> Fusco, commentando la distinzione tra «chiamati» ed «eletti» con cui termina la parabola del banchetto nuziale (cf. 22,1-10) afferma: «La frontiera della salvezza non passa fra Chiesa e mondo, ma li attraversa entrambi. La Chiesa non è ancora il Regno ma è in cammino verso il Regno, in una costante tensione di obbedienza e di conversione» (V. FUSCO, *La casa sulla roccia: temi spirituali di Matteo*, Magnano 1994, 37).

La stessa «perfezione» testimoniale, che è chiamata a vivere (cf. 5,48), appare più un processo dinamico che un valore acquisito: al suo interno continuerà a convivere «grano e zizzania», «vera e falsa profezia», «martirio e anomia», fino alla fine del tempo<sup>28</sup>.

In questa luce, qual è il ruolo dell'*ekklēsia* matteana, ciò che la caratterizza e ne giustifica la permanenza attraverso i secoli<sup>29</sup>? Con Luz ritengo sia essenzialmente il suo essere luogo d'*educazione al discepolato*.

L'*ekklēsia* matteana si configura in sostanza come lo «spazio relazionale», in cui è possibile sperimentare la presenza del Risorto continuando il processo dinamico della sequela. In essa, il discepolo di ogni generazione è posto in contatto con il Cristo, per essere educato ad assumerne i valori, gli atteggiamenti e gli ideali, al fine di riproporne la presenza attraverso l'insegnamento (cf. 28,19), le azioni (cf. 10,1. 8) e, soprattutto, la condivisione dello stesso destino (cf. 10,17. 21)<sup>30</sup>. Si tratta, in sintesi, di un processo di graduale «cristificazione»<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Come ha ben sintetizzato Luz, l'*ekklēsia* matteana si caratterizza per «*being on the way, traveling on a road whose destination is righteousness and perfection*» (U. LUZ, «Discipleship: A Matthean Manifesto for a Dynamic Ecclesiology», in *Studies in Matthew*, 163).

<sup>29</sup> Mentre all'inizio del secolo il dibattito sull'origine della Chiesa era molto acceso, (cf. la celebre affermazione di A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111: «Jésus annonçait le royaume, et c'est L'Église qui est venue», che estrapolata dal suo contesto venne ad assumere un significato diverso da quello inteso dall'autore), oggi esiste un sostanziale accordo tra studiosi sul fatto che «Matteo pone l'esistenza dell'*ekklēsia* come rispondente al volere di Cristo (16,18)» (M. GRILLI, «Lectura de Mt 18 a partir de su instancia comunicativa», in M. GRILLI – D. DORMEYER, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa*, Evangelio y Cultura. Monografías 2, Estella 2004, 9-119, 89). Il dibattito si concentra piuttosto sul *modello* di Chiesa rintracciabile nella narrazione evangelica. Le pagine che seguono non intendono entrare in questo dibattito ma semplicemente elencare alcuni elementi caratterizzanti la funzione educativa dell'*ekklēsia* matteana.

<sup>30</sup> Scrive a questo proposito S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova – Milano 2004<sup>5</sup>, 24: «In questo senso i credenti che hanno accolto con la fede l'annuncio che Gesù è risorto ed è il Signore sono i portatori del Regno che è venuto nel mondo. Sapendo poi come il loro Signore, prima di risorgere ed entrare nella gloria, è vissuto, come ha parlato, come ha agito, come ha giudicato le cose del mondo, essi sono chiamati a riprodurre il suo modello di vita, perché quei segni del Regno che egli ha manifestato continuano ad essere manifestati agli uomini. Così, ogni uomo, incontrando la comunità cristiana, è posto davanti a Cristo e deve scegliere la sua strada».

<sup>31</sup> In un suo articolo, U. Luz definisce il discepolato come «Christlike Life», portando le seguenti motivazioni: «For his disciples he is not so much an example as a basic model for life. They were formed by his authority, his mission and his suffering. In this sense the Matthean discourse on discipleship transfers the model of Jesus Son of God to the disciple» (U. LUZ, «Discipleship», 158-159). Cf. M. GRILLI, «Lectura de Mt 18», 98-99.

Questa focalizzazione cristologica e teologica porta Matteo a considerare l'organizzazione concreta della comunità, uffici ed istituzioni, come un elemento in qualche modo secondario, sul quale non ritiene opportuno soffermarsi<sup>32</sup>. Suo obiettivo primario è condurre il proprio lettore a Cristo, perché scelga di porsi con fiducia incondizionata sulle orme dell'unico Maestro<sup>33</sup>.

Un riscontro di questa priorità scaturisce anche dall'analisi della modalità di presentazione dei *dōdeka* e dello spazio a loro dato nel racconto. Il primo riferimento è in 10,1 (cf. Mc 3,14; Lc 6,13)<sup>34</sup>, dove tralasciando il racconto della loro istituzione (cf. Mc 3,16-19; Lc 6,12-16), riporta soltanto la lista dei nomi, in una formulazione che rivela un probabile uso di tipo catechetico (cf. Mt 10,1-4)<sup>35</sup>. Non attribuisce loro alcun ruolo attivo nell'annuncio fino al mandato conclusivo<sup>36</sup>. Infine, attraverso l'uso ripetuto del sintagma *dōdeka mathētai* (cf. 10,1; 11,1; 20,17) assente negli altri sinottici, si preoccupa di ricordare al proprio lettore, la loro vocazione fondamentale: prima di essere «i dodici» sono anch'essi discepoli.

La difficoltà riscontrata dagli studiosi nel determinare *chi* siano gli interlocutori di Gesù in diverse unità testuali (un gruppo ristretto di *leaders*, o la totalità dei discepoli), come il fatto che alcune parole rivolte a Pietro (cf. 16,17-19) siano riprese in altri contesti ed attribuite all'insieme dei discepoli<sup>37</sup>, costituiscono forse ulteriori indizi per aiutare il lettore a comprendere che ogni distinzione di ruolo si relativizza rispetto all'elemento caratterizzante i credenti in Gesù: l'essere discepolo.

---

<sup>32</sup> «Institutional problems seem to be not yet very significant for Matthew's community» (U. LUZ, «The Disciples in the Gospel according to Matthew», in *Studies in Matthew*, 132). Per una esposizione accurata e sintetica della visione matteana dei ministeri in una prospettiva comunicativa, cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 208-219. Credo sia possibile formulare l'ipotesi che questa scelta comunicativa evidenzi il valore *funzionale* dell'organizzazione comunitaria e la consapevolezza che questa possa esprimersi in modo diverso nei contesti diversificati dell'annuncio.

<sup>33</sup> Cf. U. LUZ, «The Disciples», 122-123.

<sup>34</sup> Lo spazio minore riservato da Matteo ai «dodici» è attestabile attraverso la ricorrenza dei termini *dw,deka* e *avpo,stoloi*: eliminando il riferimento a Giuda come uno dei dodici, comune ai quattro vangeli, il termine *dw,deka* compare 6x in Mt; 9x in Mc e 5x in Lc ed il termine *avpo,stoloi* una sola volta in Mt (cf. 10,2), 2x in Mc e 4x in Lc. Per un'analisi accurata della concezione dei dodici in Matteo con confronto sinottico, cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 189-202.

<sup>35</sup> Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 98. 196.

<sup>36</sup> Cf. M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 174.

<sup>37</sup> La rivelazione del Figlio (cf. 11,25-27); la beatitudine (cf. 13,16-17); la confessione di Gesù come Figlio di Dio (cf. 14,33); il potere di «legare e sciogliere» (cf. 18,18).

Ciò non implica la negazione di ruoli diversi all'interno dell'*ekklēsia*, necessari in qualunque comunità umana, ma la loro subordinazione all'unica vocazione, l'essere discepolo, ed all'unico servizio, l'annuncio del Regno. Forse anche a causa di situazioni interne alla propria comunità, Matteo si è espresso con forte determinazione contro quella che potremmo definire *l'idolatria del ruolo*.

Un testo paradigmatico è Mt 23,8-12:

le tre proibizioni (cf. 23,8. 9. 10) ponendo Cristo come l'unico Maestro e Guida della comunità, e Dio come l'unico Padre, sottolineano decisamente che anche i «dottori» sono condiscipoli, confratelli di tutti gli altri (23,8) e figli di un unico Padre (23,9). Inoltre la connessione dei vv. 8-10 (solo in Matteo) con i vv. 11-12 (tradizione sinottica) lascia intendere la *diakonia* come componente fondamentale della ministerialità<sup>38</sup>.

In questa prospettiva educativa, è possibile rilevare dalla lettura della sequenza alcune *notae ecclesiae*? Rinunciando ad ogni pretesa di completezza, vorrei tratteggiarne alcuni lineamenti<sup>39</sup>.

L'*ekklēsia* di Matteo si caratterizza come prolungamento della presenza del Maestro, della sua umanità, luogo dove egli continua ad essere l'«Emmanuele» nello scorrere dei secoli. La presenza del Cristo è insieme *dono*, rivelazione libera e gratuita del Padre (cf. 11,25-27; 16,17), e *compito*, dato che la sua visibilità testimoniale è legata alla fragilità di una comunione costantemente in divenire (cf. 18,19-20)<sup>40</sup>.

L'*ekklēsia* di Matteo è una comunità escatologica, posta nell'orizzonte del Regno (cf. 18,1-4. 23). Di conseguenza non vive in funzione

<sup>38</sup> M. GRILLI, *Comunità e Missione*, 216-217. Con questo non intendo, naturalmente, affermare che Matteo disconosca o neghi il ruolo di coloro che la comunità dei lettori cristiani riconosce come origine della propria esperienza ed a cui guarda per comprendere la propria vocazione. Al contrario, concordo con Grilli nell'affermare che «essi costituiscono la "norma di auto-comprensione" e di "auto-configurazione"» (198. 193-195).

<sup>39</sup> Le caratteristiche della comunità di Matteo sono state oggetto di innumerevoli studi. Per un'attualizzazione sintetica e stimolante, cf. U. LUZ, *Matthew 8-10*, Minneapolis 2001, 478-483 e M. GRILLI, «Lectura de Mt 18», 89-119.

<sup>40</sup> S. DIANICH, *La Chiesa*, 46-57, pone proprio la comunione vissuta come caratteristica essenziale della Chiesa che viene definita: «una rete di veri rapporti interpersonali» (56). Scrive tra l'altro: «Non è neppure pensabile una comunione nei valori oggettivi, se non passando attraverso il rapporto interpersonale. Solo chi sa per esperienza personale cosa significhi aver comunicato ad altri il proprio vivere di Cristo e l'aver ricevuto da altri la loro esperienza di Cristo, sa che cosa vuol dire una Chiesa». Più avanti il noto teologo giunge ad affermare: «Una Chiesa che si dichiari necessaria, ma che si presenti come una struttura anonima, dove l'annuncio viene compiuto attraverso puri testi dottrinali e il Cristo viene comunicato solo per mezzo di stereotipi gesti rituali, sarebbe una Chiesa che davvero non possiede i titoli per dimostrare valide le sue pretese» (48).

di se stessa, della propria organizzazione e sopravvivenza, ma *per* il servizio del Regno, in costante attesa della sua venuta<sup>41</sup>. Questa coscienza di provvisorietà esige un percorso personale e comunitario di «piccolezza» (cf. 18,3-4), di ricollocazione creaturale, di scoperta ed accettazione del proprio limite e dunque del proprio bisogno di essere salvati (cf. 18,21-22. 33). Prova ed insieme stimolo alla serietà di quest'impegno è la relazione con il fratello (cf. 18,35) vissuta nella fede umile e orante, attraverso la quale la debolezza umana può rivestirsi della potenza stessa di Dio (cf. 18,19).

L'*ekklesia* di Matteo è luogo di educazione alla figliolanza nell'esperienza della paternità reciproca. Questo comporta da una parte la purificazione da ogni forma di arrivismo e ricerca di potere (cf. 18,1. 8-9), da ogni atteggiamento che non costruisce comunione come lo scandalo (cf. 18,6); il disprezzo (cf. 18,10); la mancanza di misericordia (cf. 18,33) e l'orgogliosa autosufficienza di chi non riconosce il proprio peccato (cf. 18,21. 35). In positivo richiede la consapevolezza del valore dell'altro, «piccolo» custodito dal Padre perché figlio (cf. 18,10); «fratello» nel quale accogliere Cristo (cf. 18,5); «conservo» dello stesso Regno (cf. 18,24-34)<sup>42</sup>.

L'*ekklesia* di Matteo si configura infine come tirocinio alla missione ad un duplice livello. Da un lato, le relazioni comunitarie sono

<sup>41</sup> Questa autocoscienza della Chiesa è stata espressa in modo chiaro in una lezione sull'ecclesiologia del Vaticano II, tenuta nel 2001 nella diocesi di Aversa, dall'attuale pontefice, Benedetto XVI. L'allora Prefetto per la Dottrina della Fede, così si esprimeva: «La Chiesa è la presenza del Cristo; la nostra contemporaneità con Lui e la sua contemporaneità con noi. Essa vive di questo, del fatto che Cristo è presente nei cuori: è di là che egli forma la sua Chiesa. Perciò la prima parola della Chiesa è Cristo. Essa è sana nella misura in cui tutta la sua attenzione è rivolta a Lui. [...] Infatti una Chiesa che esiste solo per se stessa, sarebbe superflua. La crisi della Chiesa, come essa si rispecchia nel concetto di popolo di Dio, è "crisi di Dio"; essa risulta dall'abbandono dell'essenziale. Ciò che resta, è ormai solo una lotta per il potere. Di questa ve ne è abbastanza altrove. Per questo non c'è bisogno della Chiesa» (J. RATZINGER, «L'ecclesiologia del Vaticano II», *Osservatore Romano*, anno CXLI, 213, 17-18 settembre 2001, 5-6).

<sup>42</sup> I Padri ribadiscono continuamente come il «sacramento dell'altare» si ripercuota e si dilati nel «sacramento del fratello»: «Vuoi onorare il corpo del Salvatore? Non trascurare la sua nudità; non onoralo qui con vesti di seta, non trascurarlo fuori mentre è consunto dal freddo e dalla nudità. Colui infatti che ha detto: *Questo è il mio corpo* e ha confermato il fatto con la parola, ha detto: *Mi avete visto affamato e non mi avete nutrito*, e: *Ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi piccoli, non l'avete fatto a me*. [...] Così anche tu onoralo con questo onore che egli stesso ha prescritto, approfondendo la ricchezza ai poveri. Dio non ha bisogno di vasi d'oro, ma di anime d'oro» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homeliae Matthaeum*, 50, 3; Collana di Testi Patristici 171, 358-359); «Voi che siete servi di Cristo, suoi fratelli e suoi coeredi, mentre non è ancora troppo tardi, soccorrete Cristo, nutrite Cristo, rivestite Cristo, accogliete Cristo, onorate Cristo» (GREGORIO NAZIANZENO, *De pauperum amore*, 40; trad. O. CLÉMENT, 288).

evangelizzatrici, in quanto la possibilità d'incontrare Cristo è legata alla *sinfonia* di «due o tre» riuniti nel suo nome (cf. 18,20). La fraternità, vissuta nell'accoglienza reciproca, è dunque in se stessa annuncio della presenza del Regno e possibilità di assaporarne gli effetti. Dall'altro, il discepolo potrà essere inviato solamente quando sarà chiara la ragione dell'invio, maturata nella *sequela Christi*, vissuta in comunità.

In altri termini, soltanto quando il discepolo avrà iniziato il processo di graduale espropriazione, per cui anche ciò che gli è più proprio, il suo «io», non gli appartiene perché è l'«io» del Figlio – che mite ed umile di cuore, è venuto a cercare ciò che era perduto, per ricondurlo a Casa, nella relazione con il Padre – potrà assumere in prima persona il mandato che il Risorto continua a consegnare ai suoi (cf. 28,19-20).

### Conclusione e prospettive

Al termine di questa breve carrellata ritengo sia importante evidenziare alcune provocazioni poste dal testo al nostro essere oggi la comunità del Risorto.

a. *Il confronto con il Padre*, a cui Matteo conduce ripetutamente il proprio lettore, pone seri interrogativi sull'identità della comunità chiamata ad essere trasparenza del suo volto. In un momento storico in cui la Chiesa è sempre più presenza minoritaria e rischia di affidare all'impegno socio-assistenziale una ripresa di visibilità, la riflessione sull'immagine di Dio che le nostre comunità incarnano stimola ad accogliere la *diminuzione* come *tapeínōsis* (cf. 18,4), sfida evangelica ad una maggiore autenticità testimoniale. Infatti, nonostante la convinzione condivisa che «l'essere "Padre" è la prima e fondamentale caratteristica del Dio cristiano»<sup>43</sup>, non sembra che essa determini l'auto-coscienza della comunità credente e le sue scelte pastorali.

Matteo ci ricorda che affermare la paternità del Dio di Gesù implica condividere la sua stessa perfezione, vivendo una paternità testimoniale nei confronti del fratello (cf. 18,10. 14. 19. 35). Aggiungo ancora che in un momento storico caratterizzato dall'incontro/scontro di culture e religioni, il riferimento ultimo al Padre potrebbe costituire una solida base teologica per un dialogo interreligioso ormai ineludibile e vitale per il futuro dell'umanità.

---

<sup>43</sup> Cf. G.M. SALVATI, «La professione», 76-77: «Secondo la fede cristiana, Padre è il nome proprio di Dio: chi dice "Dio", deve immediatamente pensare al Padre e inversamente, l'essere "Padre" è la prima e fondamentale caratteristica del Dio cristiano».



b. *La visione dinamica e responsabilizzante della comunità credente*, che emerge dal capitolo, solleva ancora pressanti interrogativi, in un momento storico in cui la fede sembra assumere una valenza intimistica mentre le chiese storiche rischiano di ridursi ad «empty institutional shells»<sup>44</sup>, funzionanti a livello rituale ma poco rilevanti come luoghi di esperienza del Cristo e di trasformazione esistenziale. Mt 18 offre un percorso educativo esigente per riattivare il valore testimoniale delle nostre comunità sia ad *intra* (livello ecclesiologico), sia ad *extra* (livello missiologico).

In concreto, l'invito ad assumere piccolezza, ricerca e perdono come caratteristiche costitutive del proprio essere ed agire, provoca la comunità credente ad entrare in un processo di «destabilizzazione»<sup>45</sup>, perché la consapevolezza liberante della propria relatività nell'orizzonte del Regno interpelli ad uno *stile* diverso di rapporti e generi scelte coraggiose, a livello pastorale e missionario.

---

<sup>44</sup> U. LUZ, «The significance», 379.

<sup>45</sup> Cf. N. GATTI, ...*perché il «piccolo»*, 263-265.