INTRODUZIONE AL VANGELO DI MATTEO

1. Alcune premesse per accostare Matteo

(1) Partiamo da un esempio. Mettiamo che io e altre tre persone siamo testimoni di un sinistro: un'auto si scontra con un'altra in centro a un paese.

- Io vedo dalla finestra;
- Il signor x è sull'auto A;
- Il signor y è sull'auto B;
- La signora z è sul marciapiede.

Interviene la stradale. Nel momento in cui saremo chiamati a deporre la nostra testimonianza ne usciranno quattro racconti simili da prospettive diverse.

Se, poi, tornato a casa, dovrò raccontare la stessa vicenda a mio nonno che ha novantaquattro anni, a mio nipote che ne ha cinque o a mio fratello, la narrazione del medesimo fatto non sarà la stessa a seconda dell'interlocutore a cui mi rivolgerò.

(2) Abbiamo un "Vangelo quadriforme" (Ireneo), a motivo:

- dei **destinatari** di ciascun evangelista: la sua comunità
- e dalla **visione teologica** di ciascuno

Gli scritti evangelici non possono essere ingenuamente trattati come un resoconto cronachistico e completo delle vicende di Gesù di Nazareth: l'analisi sinottica evidenzia profonde diversità (dipendenza letteraria da Marco e creatività di Matteo e Luca).

La finalità di questi scritti non è di fornirci una biografia (oggettiva) di Gesù ma di condurre una precisa comunità a credere in lui. Ogni vangelo ci presenta Gesù indissociabilmente dalla visione teologica dell'autore e dall'identità della comunità che lo ha prodotto (VS ingenuità positivista di una storia impersonale). Della verità non c'è che interpretazione e questa è necessariamente molteplice.

Matteo e la sua comunità:

- un giudeo-cristiano della seconda-terza generazione (non il pubblicano Matteo, discepolo di Gesù, conosciuto da Mc e Lc con il nome di Levi[1]);
- con una discreta padronanza del greco (non traduce dall'ebraico);
- appartenente al giudaismo della diaspora (non è di area palestinese / Antiochia?): allora scrive per una comunità di giudeo-cristiani (importanza della Legge; ≠ da Luca e Marco e = Giovanni) che non sono i Palestina e non conoscono l'ebraico (per es. traduce Emmanuele, Golgota) in conflitto con il gruppo giudaico farisaico e aperto alla gentilità;

[1] La tradizione dipende da Papia di Gerapoli (70-130) che parla di un originale ebraico. (1) Il testo di Mt non sembra una traduzione: giochi di parole che non possono essere frutto di una traduzione. (2) Se si accetta l'ipotesi delle due fonti è difficile pensare che un testimone oculare si sia appoggiato tanto a Mc. (3) Il vangelo suppone problemi comunitari diversi da quelli delle origini.

- versato nelle Scritture: lo scriba di cui si parla in **Mt 13,51-52** che estrare dal suo tesoro cose nuove e cose antiche?

(3) Nel momento in cui ci si confronta col testo evangelico bisogna tener conto della sua indole teologica, sapendo che ci stiamo misurando con un racconto: la storia (*history*) di Gesù è per noi accessibile soltanto attraverso le *stories* (narrazioni) trasmesseci dalla tradizione evangelica. Alcune conseguenze per un approccio adeguato:

- occorre evitare l'ingenuità fondamentalista per cui tali narrazioni coinciderebbero con l'effettività dei dati in esse raccontati. Fino al XVIII sec. i vangeli sono stati considerati come opere biografiche assolutamente attendibili: con la critica moderna si cominciò ad affrontare la storicità dei vangeli.
- Imparare ad osservare e apprezzare le specificità di ciascun vangelo (non sono affatto tutti uguali… e l'uno non vale l'altro), per cogliere le peculiarità di ciascun evangelista e di ciascuna comunità a cui egli si rivolge.

(4) Per rispondere a questa sfida narrativa è necessario, come direbbe Umberto Eco, che assumiamo l'interesse e lo sguardo del *lettore semiotico* (o di secondo livello), rinunciando a essere solo *lettori semantici* (o di primo livello). Quest'ultimo vuole sapere come la storia va a finire, interessandosi unicamente al **"cosa"** oggettivo; l'altro invece vuole conoscere anche **"come"** procede soggettivamente l'autore, quali siano il suo metodo, la sua arte, il suo scopo: "In parole povere, il lettore di primo livello vuole sapere che cosa accade, quello di secondo livello come ciò che accade è stato raccontato. Per sapere come la storia va a finire basta, di solito, leggere una volta sola. Per diventare lettore di secondo livello occorre leggere molte volte, e certe storie bisogna leggerle all'infinito".

2. La forma compositiva: prima via al contenuto

Cinque grandi discorsi e due grandi svolte

(1) Il vangelo di Matteo è ricco di parole di Gesù (≠ da Mc) in un'alternanza tra narrazione e discorso: l'ipotesi delle due fonti (Mt = Mc + Q + creatività di Mt).

Cinque grandi discorsi: che si rivolgono a un uditorio che va oltre il tempo della storia (> comunità matteana).

1. Della montagna (cc. 5–7): cf. 5,1; 7,28 (folle e discepoli)
2. Missionario (c. 10): cf. 10,5; 11,1 (discepoli)
3. In parabole (c. 13): cf. 13,1-3.53 (folle nella prima parte e poi discepoli)
4. Ecclesiale (c. 18): 18,1-2; 19,1 (discepoli)
5. Escatologico (cc. 24–25): 24,1-2; 26,1 (discepoli)

(2) Due svolte: “da allora cominciò” (4,17; 16,21) > **tre grandi parti**.

La presentazione del protagonista: il Messia, Figlio di Dio (1,1–4,16) esempi dal testo

(1) 1,1–4,16: la presentazione dell’**identità di Gesù** come Messia e Figlio di Dio a partire dall’infanzia:

- Genealogia discendente (di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo ≠ genealogia ascendente: x figlio di y; cf. Lc 3,23ss.) a partire da Abramo (≠ Lc: ascendente, fino ad Adamo): è il compimento delle promesse fatte a Israele. Ciò evidenzia il controllo della storia (d’Israele) da parte di Dio (cf. Gen 2,4–4,26; 5,1–6,8): Dio ha condotto l’intera storia d’Israele affinché culminasse nella nascita di Gesù (integrando anche vicende non convenzionali segnate dal peccato: le quattro figure femminili di cui tre certamente straniere di Tamar (Gen 38), Rachab (Gs 2), Rut (Rt 3) e Betsabea (2Sam 11). Esse servono per introdurre l’eccezionalità del concepimento verginale di Maria). Questa storia viene presentata come la storia del regno davidico nella sua ascesa e nella sua caduta fino alla restaurazione messianica in Cristo.
- l’annuncio a Giuseppe: è **l’Emmanuele** preannunciato da Isaia; allora è il compimento delle Scritture (5 formule di compimento: “si compì ciò che era stato detto”.
- La visita dei Magi: Gesù è il re-messia accolto anche dai pagani (dov’è il re dei giudei che è nato? Erode s’informava sul luogo in cui doveva nascere il messia). Emerge il confronto tra la regalità messianica di Gesù e quella di Erode. Strage degli innocenti: Gesù è costretto a *ritirarsi* fin dall’inizio (2,13): il verbo *anachoréo* segna l’atteggiamento costante che Gesù dovrà assumere dinanzi alla crescente opposizione che incontrerà (cf. 14,13).
- Il ministero del precursore GB (“Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino”) e il battesimo: la voce divina lo riconosce figlio (“Questi è figlio mio prediletto”). La dichiarazione battesimale in 3,17 è il vertice della sezione: Gesù di Nazareth non è solo il messia ma si colloca sullo stesso piano di Dio (qualcosa di nuovo rispetto alla tradizione giudaica che non arrivava ad affermare l’identità divina del messia).
- Tentazioni: Gesù è condotto **come Israele** fu condotto attraverso il deserto e attraverso il suo agire si rivela Figlio obbediente (è la prova dei fatti di quanto dichiarato dalla voce divina: “Se sei figlio di Dio…”): laddove Israele è ceduto alla tentazione, il Figlio di Dio è trovato fedele.
- Dopo l’arresto di GB lascia Nazaret e si stabilisce a Cafarnao in Galilea, terra di Zabulon e di Neftali (si compiono le Scritture).

(2) Una trama di rivelazione (nella trama di risoluzione): già all’inizio il lettore sa dunque tutto ciò che c’è da sapere su Gesù. Nel prosieguo del racconto il narratore (Nr) si occuperà di mostrare in che modo Gesù si rivela quale Cristo e Figlio di Dio. La narrazione mostrerà come il suo agire e il suo insegnamento (l’*apparire* di Gesù) corrispondano a questi titoli (l’*essere* Messia e Figlio di Dio di Gesù).

Il ministero pubblico in Galilea: Gesù è il messia Figlio di Dio (4,17–16,20)

(1) *4,17–10,42* ("da allora cominciò"): Gesù, manifesta la propria messianicità **in parole** (cc. 5–7: discorso della montagna) e **opere** (cc. 8–9: dieci miracoli).

- Gesù fa ciò che dice e parla con autorevolezza: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino".
- La sua predicazione produce la sequela: chiamata dei primi discepoli.
- Divampano le prime controversie (c. 9).

Segue il discorso missionario: i discepoli sono chiamati per la missione. Sono chiamati a predicare e a compiere opere come lui (c. 10). Gesù incarica i Dodici di un ministero **per Israele** (10,5-6; cf. 28,18-20) di guarigione (10,1: "guarire ogni malattia e infermità") e di predicazione (10,7: "predicare che il regno dei cieli è vicino") ma non di insegnamento, come estensione del suo (cf. 4,23): "Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo". La missione presupposta dal c. 10 ha Israele come destinatario; ciò significa che per lui è ancora aperta la missione a Israele (10,5-6: "Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele").

(2) *11,1–16,20*: le opere di Gesù, precedentemente esposte, sono oggetto di dibattito (**domande**) e avviano un conflitto che scoppia apertamente e direttamente, tanto da ingenerare una cospirazione ai suoi danni (12,14).

Il problema fondamentale è stabilire se le opere di Gesù giustificano la sua pretesa messianica; è il problema del **Battista** (in carcere VS Is 61,1-2: "Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri,) all'inizio di questa sotto-sezione: "Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?" (cf. 11,3). È davvero giunto il Regno?

Replicando agli emissari di GB, Gesù ammette che, nonostante quanto si ode e si vede di lui, non è affatto evidente che egli debba essere considerato il Messia: "Beato colui che non si scandalizza di me" (v. 6). C'è dunque anche la possibilità di restare scandalizzati (11,6). Affiora qui un tema peculiare di Mt che sino alla fine lascia intravedere il dubbio e la fatica di credere da parte dei discepoli, cioè la loro poca fede / *oligopistia* (28,17)[2].

Al c. 13 il discorso in parabole serve a Gesù per aiutare i discepoli a cogliere la venuta del Regno (e le logiche paradossali di Dio) e a non restare scandalizzati, nonostante l'apparente insuccesso dovuto al crescente rifiuto di Gesù: per cogliere la presenza del Regno occorre vedere ciò che non è immediatamente percepibile, come nelle parabole (es. parabola del chicco di senapa o del seminatore).

[2] Dal dubbio di GB su Gesù si passa alla certezza di Gesù su GB: interrogato dai suoi emissari, Gesù non risponde a GB dicendogli che è lui il Messia ma, affermando che lui – GB – è l'Elia che deve venire, notifica la propria identità messianica. "Questa generazione", tuttavia, ha rifiutato la testimonianza dell'uno e dell'altro (11,20-24).

Attraverso le parabole Gesù rende ragione dello scandaloso rifiuto del Regno dei cieli e della sua crescita lenta e progressiva, nonostante gli ostacoli. Non è un caso che il lessico della seminagione sia sovrabbondante in tutto il capitolo. L'intero discorso paragona il Regno a un seme o all'atto di seminare, rivelandone il carattere nascosto.

Dopo una serie di domande (12,10.23.38) e prese di posizione contrastanti (11,25; 12,14.24; 13,1-2; 14,33; 15,2.16.31; 16,1), giunge la confessione di Pietro a Cesarea (16,16). Pt, interprete del gruppo dei discepoli (≠ dalle folle che lo considerano solo un profeta), assume il "pensare" di Dio riguardo a Gesù (cf. 3,17): "Tu sei il **Cristo** il ***Figlio del Dio*** vivente" (16,16 ≠ Mc 8,29; cf. 14,33). Ciononostante Gesù impone il *silenzio*: benché i discepoli comprendano correttamente chi sia Gesù, non sanno ancora che un elemento centrale della sua figliolanza divina è la morte di croce.

La salita verso Gerusalemme: quale Messia, Figlio di Dio? (16,21–28,20)

(1) Giunge la risposta alla domanda emersa nella sezione precedente: "Quale messia, Figlio di Dio?". Da un lato, i **capi** credono di compiere la volontà di Dio eliminando **Gesù**, dall'altra, egli accetta la morte di croce come via esclusiva per adempiere la volontà salvifica di Dio. Alla fine Dio è colui che decide la risoluzione del conflitto a favore di Gesù, risuscitandolo dai morti.

16,21–20,34: il viaggio verso Gerusalemme scandito dai **tre annunci della passione** (16,21; 17,22-23; 20,17-19).

La **prima** predizione è seguita dalla **trasfigurazione**: per la seconda volta dopo il battesimo Dio interviene affermando l'identità filiale di Gesù, affinché i discepoli (e il lettore) comprendano e accettino che il corollario di una "figliolanza sofferente" è un "discepolato sofferto": cf. condizioni per la sequela in Mt 16,24 ("Ascoltatelo!").

Emerge la **premura di Gesù di istruire i discepoli** (c. 18: discorso ecclesiale). Gesù istruisce i discepoli sulla vita comune e sulla "vera grandezza" che devono perseguire i suoi nella reciproca sollecitudine e nel perdono. Il discorso si rivolge a destinatari che si distinguono dai "**piccoli**" (18,6: "Chi invece scandalizzerà uno solo di questi piccoli che credono in me, gli conviene che gli venga appesa al collo una macina da mulino e sia gettato nel profondo del mare"), probabilmente le guide della comunità che devono avere nei confronti di costoro la massima cura.

Gesù, ponendo un bambino *nel mezzo* (18,2), cioè un individuo senza alcuno stato sociale, replica ai discepoli che gli chiedono chi è il più grande nel regno dei cieli: è un altro modo per dichiarare beati i poveri (*anawim*) e affermare che Dio si nasconde dai sapienti e dagli intelligenti e si rivela ai piccoli (cf. 11,25). I grandi sono dunque invitati a cambiare i loro parametri valutativi.

In questa sezione emerge il conflitto con i discepoli: essi resistono all'idea che il servizio sia l'essenza del discepolato: più egli si avvicina alla città santa e ammaestra i discepoli, più s'intensifica il conflitto con loro: essi continuano a essere testimoni della sua attività ma il loro PdV diverge su molti puniti da quello di Gesù, anzitutto nella **ricerca di un trattamento di precedenza** rispetto agli altri (19,27–20,16); essi tendono a preoccuparsi per sé (la madre dei figli di Zebedeo).

(2) *21–23*: Gesù prende possesso della **città-santa** come davidico Re-messia ma in umiltà e pace (asinello VS cavallo[3]), venendo dal monte degli Ulivi, luogo che nelle attese giudaiche era associato alla manifestazione del Messia (Zc 14,4;). Il figlio di Davide viene per inaugurare il regno messianico e incontrare la figlia di Sion, la città a cui è destinato il Messia (21,1-11).

Poi prende possesso del **tempio**, lo purifica e lo occupa per breve tempo, lanciando un'accusa fortissima all'autorità e all'integrità dei capi religiosi. Il tempio è il luogo dello scontro tra Gesù e i suoi avversari in un crescendo che ha il suo vertice nel discorso di rimprovero di scribi e farisei al c. 23 (guai > hóy: lamento funebre).

(3) 24–25: Dopo aver preannunciato che la casa di Dio sarebbe rimasta deserta (23,38), Gesù, divina Shekinà, esce dal tempio per non farvi più ritorno (24,1). Con l'uscita di Gesù dal tempio esso ha esaurito la sua funzione religiosa: l'interesse per il tempio è funzionale al riconoscimento dei segni relativi alla venuta del figlio dell'uomo. Uscito dal tempio, Gesù pronuncia il discorso escatologico sul Monte degli Ulivi.

Nella prospettiva matteana tutti quegli eventi catastrofici comunemente interpretati nella coscienza collettiva del tempo come indizi della fine, sono identificati come un inizio. Per Mt la fine verrà solo dopo che l'evangelo sarà annunziato a "tutte le genti" (24,14). Non si può dire quale sarà il tempo della venuta del regno ma la fine del tempio ne è un segno certo. Dalla distruzione del tempio in poi, ogni momento è buono per la parusia: basta attendere!

(4) 26–28: passione, morte, risurrezione e intronizzazione di Gesù, al quale viene conferito "ogni potere in cielo e sulla terra" (la risoluzione del conflitto).

Gesù va in croce perché dinanzi all'affermazione del sommo sacerdote si autoproclama Messia Figlio di Dio (26,63-64 ≠ Mc 14,61-62; cf. 26,68; 27,43; cf. 16,13 ≠ 8,27). La figliolanza divina di Gesù è evocata in luoghi strategici della trama, in particolar modo:

1) Al battesimo in 3,17, al termine della prima sezione del vangelo (1,1–4,16);
2) Nell'episodio di Cesarea in 16,16-17;
3) Nella parabola dei vignaioli omicidi in 21,37-39;
4) Nella domanda del sommo sacerdote sulla figliolanza divina di Gesù durante la sua comparizione davanti al Sinedrio, in forza della quale Gesù è condannato a morte per bestemmia (26,63-64).
5) Dai soldati romani in 27,54: è la contro-affermazione pubblica, provocata da Dio (portenti soprannaturali), rispetto alle posizioni di Sinedrio, passanti e capi (26,63-66; 27,39-43).

Gesù muore da figlio, invocando il Padre: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato.

[3] Matteo è l'unico evangelista che cita Zc 9,9 la profezia che più di ogni altra si presta a spiegare l'azione simbolica di Gesù con le sue rivendicazioni messianiche (cf. anche l'interpretazione messianica di Gen 49,11). Marco e Luca parlano di un puledro; Giovanni di un asinello. Matteo parla di due bestie: un'asiana e un puledro. L'asino (maschile) di cui parla il testo di Zaccaria con due espressioni sinonimiche (ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον) si trasforma in due animali su cui Gesù cavalca e di cui l'asino diventa femminile (ὄνος cf. v. 2), probabilmente per evocare l'asina / mula di Salomone (ἡμίονος; cf. 1Re 1,33.38).

La **figliolanza divina** (indissociabile dalla **messianicità**) appare come l'elemento da cui dipende tutto (27,40.43.54): essa trova il suo compimento sul monte della Galilea ove Gesù si manifesta risorto ai discepoli (28,16-20), dando visibilità alla sua **gloria regale**.

Quella gloria che al monte della trasfigurazione deve rimanere nascosta (17,9), nell'ultima pagina del vangelo diventa pienamente manifesta: sul monte in Galilea i discepoli, finalmente, vedono "colui a cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra" (28,18), il quale attesta la sua venuta, dichiarando un'imperitura presenza al fianco dei discepoli; e i discepoli che alla trasfigurazione erano ancora impotenti (17,19) diventano i plenipotenziari del *kyrios*[4]. "Colui che deve venire" (ὁ ἐρχόμενος; cf. 16,20; 21,9; 26,64) è ormai riconoscibile come "Dio con noi"[5] (28,20: ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος), cioè l'Emmanuele promesso da Dio per mezzo del profeta (Is 7,14) e ricordato all'inizio del vangelo (cf. 1,22-23).

Mt 28 attesta che il compimento della promessa non è solo il bimbo nato a Betlemme ma soprattutto Gesù risorto e glorificato. La promessa di questa presenza è la risposta ai discepoli dubbiosi, di ieri e di oggi, invitati a ricercare il Risorto presente nella propria esperienza contraddittoria, segnata da fede e dubbio.

3. Temi matteani

Il vangelo del compimento

(1) Le **11 formule di compimento** (cinque sono nel prologo del Vangelo; 1,1–4,16) con cui Matteo introduce le citazioni scritturistiche sono rivelative del rapporto che l'evangelista instaura con la Scrittura. L'autore cita dunque l'AT per dimostrare che esso si compie nel vangelo. Alla luce di quanto detto si può dire che la categoria di compimento è la chiave teologica del Vangelo di Matteo. Ma quale compimento?

(2) Compimento come **sostituzione**? Compimento come **superamento / perfezionamento**? Il Vangelo di Matteo viene visto come **proclamazione di una «nuova legge»** da parte di Gesù (spesso il discorso del monte è stato visto in parallelismo antitetico col Sinai). Al riguardo si deve però osservare che in Matteo mai il Vangelo di Gesù prende il posto della Torah.

(3) Compimento come **nuova interpretazione**. Il Gesù di Matteo non solo non abolisce la Legge antica, ma non ne annuncia neppure una nuova. Chi dipinge il Gesù matteano come un nuovo Mosè, datore di una nuova Torah, non coglie che Matteo non solo non contrappone l'insegnamento di Gesù alla Torah del Sinai ma poggia i suoi comandamenti sulla Torah di Mosè (12,1-7; 15,1-20; 19,1-9). Assumiamo la categoria di compimento come restaurazione del principio originario (*restitutio*

[4] Essi rappresentano i discepoli di ogni tempo; per questo vengono presentati come "gli undici discepoli" e non come "gli apostoli" o "gli undici". L'appellativo apostoli ricorre solo in Mt 10,2 (i "dodici discepoli" sono qualificati come "dodici apostoli"). Anche per Mt i "dodici" rappresentano un gruppo preciso ma, sulla scorta di Mc (e diversamente da Lc che li qualifica come depositari della testimonianza oculare), se ne sottolinea soprattutto il "discepolato". Si capisce dunque perché, fino alla fine (cf. 28,17), vengano caratterizzati al pari degli altri discepoli come uomini "di poca fede" / *oligopistia* (8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Il sintagma οἱ δὲ ἐδίστασαν può riferirsi sia a tutto il gruppo sia ad alcuni di essi: "alcuni dubitavano" oppure "essi però dubitavano". Anche in Mt 14,31-33 l'omaggio della prostrazione di Pietro al Figlio di Dio convive con il dubbio. Cf. GRILLI, *Vangeli sinottici*, 183-184.

[5] Si tratta di un motivo ricorrente nell'AT: cf. Es 3,12; 6,7; 29,45; Gs 1,5; 3,7; Is 41,10; 43,2.5; Ger 1,8; etc.

principii), cioè come fedeltà rinnovata che getta nuova luce sull'originario disegno di salvezza della Torah.

(4) Mt 5,17-20: la duplice lotta di Mt contro gli **antinomisti** carismatici (avversi alla Legge) che non riconoscono il giusto valore alla Legge antica (cf. 7,15.16; 24,11-12), e i **farisei** che rivendicano a sé la giusta interpretazione della Torah (cf. Mt 23,13ss).

Le antitesi (es. 5,38-42): in nessuna di esse si registra una contrapposizione al nucleo essenziale del comandamento. Occorre chiedersi quale richiesta si annidi nel fondo dell'antico comando e poi (nel contesto del compimento) non rimanere semplicemente al tenore delle parole, ma andare oltre, fino a che non si arrivi a prendere in tutta serietà l'originaria richiesta divina. **«Compimento» dunque per Matteo significa ritorno all'originale**, o riscoperta del nucleo essenziale dei comandamenti nel contesto dell'«originaria» volontà di Dio.

Secondo le attese giudaiche nei giorni del Messia si avrà una nuova conoscenza della Torah: il Messia matteano assume i tratti di un nuovo (ma non nel senso di alternativo al primo) Mosè che, sulla montagna, riconsegna la Legge al suo popolo con la stessa autorità, riconducendo in modo radicale ogni prescrizione alla sua intenzione originaria, cioè al comandamento dell'amore. Con il discorso della montagna Gesù insegna a Israele quella "giustizia più grande" che coincide con il compimento della Legge nell'amore.

(4) Per noi moderni, evoluzionisti e tesi a un continuo progresso, ciò che è più recente è sempre anche diverso e spesso migliore: l'antico deve far posto al nuovo. Per gli antichi, di solito, era al vecchio che si dava la *chance* della maggiore originalità e solidità; il più recente era il consumato, il traviato, l'epigono, e la parola 'nuovo' si collegava a una valutazione positiva solo se s'intendeva dire che il recente metteva di nuovo in luce l'originale» (cf. Dt 32,6-8: "interroga i giorni antichi").