

MATTEO è un Vangelo antiebraico? **I Parte: L'enigma del Figlio dell'Uomo**

*Sono stati versati fiumi d'inchiostro
sono state abbattute intere foreste
per dibattere sull'origine di questo
termine e sul suo significato*

(Daniel Boyarin)

Introduzione

Negli ultimi venti anni, negli studi sul Vangelo di Matteo il problema del contesto sociale è diventato centrale, ricevendo un'attenzione che è almeno paragonabile alla questione del Gesù storico.¹ L'approccio storico-sociale ha anche prodotto un crescente interesse della ricerca verso il mondo del primo secolo e il problema dell'interazione o della opposizione tra ebraismo e cristianesimo delle origini. Studi del contesto storico sociale del Vangelo di Matteo si focalizzano sulla relazione tra la comunità di Matteo con l'ebraismo del primo secolo e riconoscono in genere che il Vangelo di Matteo mostrano tracce del profilo settario dei movimenti ebraici nel tardo primo secolo.²

Come suggerisce Harrington, Matteo è stato spesso definito il più "ebraico" dei quattro Vangeli e più di ogni altro Vangelo è incomprensibile senza il riferimento alla Bibbia ebraica e, aggiungo, ad altri scritti ebraici.³ Non è tuttavia possibile ignorare l'altra opposta "faccia" del Vangelo, che ha portato alcuni studiosi a ritenere Matteo anti-ebraico e antisemita. Non si può ignorare inoltre, la complessità del Vangelo di Matteo, anche in riferimento a concetti che costituiranno poi la base dello sviluppo della cristologia e della ecclesiologia.

Marguerat, nella sua Introduzione al Nuovo Testamento, in riferimento alla prospettiva teologica del Vangelo di Matteo, elenca questi elementi: a) Particolarismo e universalismo; b) Cristologia; c) Ecclesiologia; d) Matteo e la Legge; d) Il giudizio.⁴ In riferimento al primo problema esaminato, *Particolarismo e universalismo, relazioni con il giudaismo*, si pone perciò l'interrogativo: La comunità mattea è una comunità multi-culturale, decisamente aperta alla missione verso i pagani, oppure gli ascoltatori di Matteo si considerano ancora appartenenti a

¹ A.E. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E. The Evidence from Matthe's Chapter in Parables (Matthew 13:1-52)*, *Studies in Biblical Literature* 91, Peter Lang ed., New York 2006, p. 1.

² Ibidem, p. 1.

³ D.J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Matteo*, ElleDiCi 2005, p. 19.

⁴ *Introduzione al Nuovo Testamento*, ed. Claudiana, Torino 2004, pp. 81-86.

Israele? Inoltre, osserva l'autore, proprio in relazione a questa problematica, oggi la questione dell'antigiudaismo matteo è fatto oggetto di grande attenzione.⁵

Accanto a questi, si potrebbero citare altri elementi, ma nella ricchezza delle relazioni, interrelazioni, opposizioni, contrasti che il Vangelo presenta, vorrei soprattutto soffermarmi su una questione che è comune a tutti i vangeli, ma che nel vangelo di Matteo assume un particolare significato: l'espressione «Figlio dell'Uomo».

Questo tema è stato oggetto di ampio e controverso interesse da parte degli studiosi, soprattutto dal 1960 in poi, quando alcuni di loro afferirono che il titolo di "Figlio dell'Uomo" o un concetto unificato di Figlio dell'Uomo esisteva nell'ebraismo pre-cristiano.⁶

Nel trattare questo argomento, riguardo al quale si è detto che per la sua complessità abbia messo in luce "i limiti della scienza del Nuovo Testamento",⁷ si considerano tre momenti:

- a) "uno a simile ad un figlio d'uomo" nel libro di Daniele
- b) Il Figlio di Uomo nel Libro delle Parabole di 1 Enoch
- c) Il Figlio di Uomo nei Vangeli e, in particolare, nel Vangelo di Matteo.

1. "uno a simile a un figlio d'uomo" nel libro di Daniele

Studi recenti hanno dimostrato che "Figlio di Uomo" non è solo un titolo cristologico, ma una idea ebraica. In questo senso il Libro di Daniele (7:9-14) è fondamentale, perché costituisce la base per la ricerca successiva sui testi del Figlio di Uomo.

In Daniele 7, troviamo la visione delle quattro bestie, identificate nel v. 17 dall'interpretazione dell'angelo come quattro re o regni.⁸ Ma il centro della visione è costituito dalla'apparizione di troni e due figure: "l'Antico di giorni" (il vegliardo) e "uno simile a un essere umano". Sia l'antico di giorni che l'uno simile a un essere umano non sono interpretati nel libro, ma mentre l'Antico di giorni, che siede sul trono, è caratterizzato da una veste candida come la neve e capelli sul suo capo come lana di agnello (v. 9), ed è generalmente riconosciuto come il simbolo di Dio, l'interpretazione di uno come essere umano è più complessa e dunque controversa. Nella visione di Daniele, questa figura cammina sulle nubi del cielo e, quando giunge all'Antico di giorni, riceve da Lui un dominio, un dominio eterno, gloria e regno che non sarà distrutto (vv. 13-14). Tra le diverse

⁵ Ibidem, p. 86.

⁶ Per questo dibattito, vedi R. BURKETT, *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, Cambridge, U.K. New York: Cambridge UB 1999, especially pp. 69-123.

⁷ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2003, 614.

⁸ Riguardo alla data del libro di Daniele, l'opinione, è opinione generale che si debba riferire al periodo dei Maccabei, vedi, ad esempio, J. J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 304-310.

interpretazioni, troviamo: un essere umano o una figura divina, due manifestazioni di Dio o anche una entità collettiva.⁹

Secondo Boyarin, sarebbe anzi una seconda figura divina di Dio, la figura del Redentore. A suo parere, in Daniele possiamo trovare due descrizioni di Dio, una come Dio anziano e una come Dio giovane, che insieme potrebbe indurre a pensare che “che ci sono Due Persone nei Cieli, quindi che ci sono Due Poteri nei Cieli, e quindi che Dio ha due Persone, una Persona-Padre e una Persona-Figlio”.¹⁰

Questa prospettiva è certamente davvero interessante e stimolante ma, come ho già detto, altri studiosi preferiscono altre interpretazioni di uno come figlio di uomo e tra queste il modello collettivo, che lo identifica con il popolo di Israele (i santi) o quello di un angelo. Tuttavia l'ipotesi di Boyarin mi sembra plausibile,¹¹ se continuiamo a leggere il testo di Daniele in altri testi ebraici

2. Il Figlio d'Uomo nel Libro delle Parabole in 1 Enoch

Secondo Boyarin, l'uso del termine “Il Figlio di Uomo” come nome per una figura specifica è incomprensibile in ebraico, in aramaico o a fortiori in greco a meno che non ci sia una allusione a uno specifico Figlio di Uomo.¹² Possiamo rintracciarla nelle Parabole di 1 Enoch, in particolare nei capp. 37-71, che contengono alcune visioni di tipo escatologico, altre di tipo cosmologico. In questi testi possiamo anche individuare alcuni titoli: il Giusto (38:2); l'Unto (48:10; 52:4); l'Eletto (45:3-4; 61:8) e il Figlio di Uomo.¹³ Quest'ultima espressione, che richiama i dettagli trovati in Daniele 7, sarà ora oggetto di particolare riflessione.

⁹ Per questo problema, c'è una bibliografia sterminata. Mi riferisco soprattutto a C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in *GLNT XIV* (1984), 325 ss and to J.J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 304-310.

¹⁰ Vedi D. BOYARIN, 'Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy', in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of J.L. Kugel*, Leiden: Brill, 2003, 344, traduzione propria. Riguardo a questa idea, che Boyarin chiama “binitarismo”, egli invita a considerare che questa potrebbe essere stata non una eresia, ma una delle opzioni per la fede ebraica a quel tempo, vedi 'Two Powers in Heaven', 333.

¹¹ Vedi anche dello stesso D. BOYARIN, 'The Gospel of the Memra; Jewish Binitarisms and Prologue to John', *HTR* 94 (2001), 243-284.

¹² D. BOYARIN, 'The Parables of Enoch and the Foundation of the Rabbinic Sect: A Hypothesis', in M. PERANI ed., *The words of a wise man's mouth are gracious (Qoh 10:12)*. Festschrift for Günter Stemberger on the occasion of his 65th Birthday, *Studia Judaica* 062, Berlin: Walter de Gruyter 2005, 57. Vedi anche dello stesso autore *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Roma 2012, 49.

¹³ A.A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition. Texte und Studien Zum Antiken Judentum*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 80 sottolinea il fatto che questo titolo è formulato nelle Parabole con tre differenti espressioni etiopiche e che esso appare numerose volte (46:2,3,4; 62,5,7,9,14; 63,11; 69:26,27,29 [twice]; 70:1; 71:14; 71,17).

Nel cap. 46 troviamo la visione del Principio (o Capo) dei Giorni e del Figlio dell'uomo. Ma mentre il Principio dei Giorni è descritto secondo la stessa modalità dell'Antico dei Giorni in Daniele: "Là vidi colui al quale appartiene il principio dei giorni, la cui testa era come lana bianca" (46:1),¹⁴ l'altra figura, in un primo momento caratterizzata come uno "il cui volto aveva l'aspetto di uomo...pieno di grazia come uno degli angeli santi" (46:1), è poi indicato con il nome "Costui è il figlio dell'uomo"(46:2) e soprattutto come "il Figlio dell'uomo al quale appartiene la giustizia" (46:3). Secondo Boyarin, questi versi indicherebbero chiaramente che il Figlio dell'uomo è divenuto un titolo. Il testo descrive poi altri tratti del Figlio dell'uomo, che appare seduto sul trono come giudice, due dei quali sembrano particolarmente significativi: la caratterizzazione del Figlio dell'uomo come una figura messianica (48: 4-6) e la sua pre-esistenza alla creazione:

*Prima ancora che fossero creati il sole e gli astri,
prima ancora che fossero fatte (nominate) le stelle del cielo,
il suo nome fu chiamato davanti al Signore degli Spiriti (48:3)*

In 48:1-7; 49: 2-3, il Figlio dell'uomo è possessore della divina sapienza al più alto grado. Egli è l'uomo sapiente. Abbiamo qui inoltre la teologia del Redentore celeste: secondo le Parabole di Enoch, il Redentore è sempre nei cieli. Una ulteriore evoluzione del Figlio dell'uomo si trova nel cap. 71, dove Enoch stesso è identificato con il Figlio dell'uomo (71: 14).¹⁵

Secondo Boyarin, qui si trova il problema cruciale della storia del Cristianesimo: la fusione della figura divina e umana. A suo parere, le Parabole di Enoch dimostrerebbero una evoluzione nel concetto di Figlio dell'uomo, che appare particolarmente importante se noi lo compariamo con i Vangeli Sinottici.¹⁶

3. Il Figlio dell'Uomo nei Vangeli

Questa trattazione presuppone alcuni interrogativi: Qual è la relazione tra le Parabole di Enoch e i Vangeli? Questi libri sono stati scritti nello stesso periodo? E ancora: In che modo la figura del

¹⁴ Vedi traduzione italiana di S. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Enoch*, Brescia 1997, 97.

¹⁵ Comunque, come nota ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition*, 82-83, alcuni studiosi esprimono dubbi riguardo a questa identificazione perché essi ritengono che i capp. 70-71 possano rappresentare interpolazioni tardive e non appartengano al testo originale del Libro delle Similitudini.

¹⁶ BOYARIN, 'The Parables of Enoch and the Foundation of the Rabbinic Sect: A Hypothesis', ritiene che il Libro delle Parabole sia dal punto di vista tipologico anteriore ai Vangeli per il fatto che è mantenuta una stretta connessione con la fonte esegetica di Daniele. A suo parere, i Vangeli costituiscono "un altro momento tipologico nell'evoluzione di questa forma del mito del redentore". Vedi anche *Il Vangelo ebraico*, 81.

Redentore appare nel Primo Giudaismo? Il figlio dell'Uomo era un titolo riconosciuto per indicare una figura di redentore celeste nella tradizione pre-cristiana?

Dalla ricerca svolta finora, il termine *bar nashà* non appare come un termine normale per indicare "l'uomo in genere oppure colui che parla", come suggerito da Geza Vermes,¹⁷ come un titolo per una figura umana e celeste (vedi 1 Enoch). Se passiamo ora a considerare i Vangeli, e particolarmente il Vangelo di Matteo, possiamo trovare ulteriori caratterizzazioni. Il Figlio dell'uomo appare come una figura celeste (Mt 8:20// Lc 9,58: il Figlio dell'uomo non ha dove posare il suo capo); forse, secondo il suo significato cristologico, come essere umano: ha il potere di perdonare sulla terra i peccati (9:6// Mc 2,10; come una figura escatologica (10:23: prima che venga il Figlio dell'uomo); come una figura pre-esistente;¹⁸ come il giudice escatologico (Mt 25:31: Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della gloria).¹⁹ In Matteo 12: 38-42 (par. Luca 11:30-31) il Figlio dell'uomo sembra essere caratterizzato come l'inviato finale della Sapienza (vedi Mc 6:2). Nel Vangelo di Marco, invece, il Figlio dell'uomo assume le caratteristiche di uno che deve soffrire, essere messo a morte e risuscitare (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 e par).

Ma è soprattutto il Vangelo di Matteo che pone il fondamento a una teoria della tradizione del Figlio dell'uomo nei Vangeli.²⁰ In particolare, nel cap. 24 possiamo osservare due aspetti particolari: a) Gesù parla del Figlio dell'uomo in terza persona; b) Gesù parla di sé stesso usando altri titoli.

Nel v. 5 c'è una identificazione di Gesù come Cristo, il Messia (v. 5: *molti verranno nel mio nome, dicendo: Io sono il Messia*; v.9: *...e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome*). Ma nei vv. 27-33, Gesù appare come il proclamatore del Figlio dell'uomo. Se si leggono questi versetti a parte, sembra che abbiamo una tradizione nella quale Gesù ha fatto un grande discorso profetico sulla rivelazione: Gesù è il portatore della proclamazione del Messia. Secondo Boyarin, c'è qui una antica tradizione nella quale possiamo vedere che, sin dal primo momento, Gesù e la sua audience

¹⁷ *Gesù l'ebreo*, 211. Vedi anche 207. Vermes sostiene questa sua tesi in relazione al dato che nell'aramaico giudaico figlio d'uomo ricorre spesso come sinonimo di uomo e al posto del pronome indefinito e, più raramente, come una circonlocuzione per il pronome di prima persona.

¹⁸ As G. HAMERTON- KELLY, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of the Pre-Existence in New Testament*, Cambridge: University Press: 1973, 22: "Nella tradizione sinottica, l'idea della pre-esistenza è sempre implicita, mai discussa esplicitamente". Comunque l'autore trova nel tema del Figlio dell'Uomo uno dei due elementi nella tradizione che sembra implicare più chiaramente la pre-esistenza.

¹⁹ Nota la somiglianza con 1 Enoch 61:8; Vedi anche 62: 2.

²⁰ Le osservazioni che seguono sono il frutto della frequenza di un corso tenuto dal prof. D. Boyarin nel 2007, dal titolo "The Son of Man and the Jewish Matrix of Christianity. Il corso era organizzato dal Centro Cardinal Bea di Studi Giudaici, operante all'interno della Pontificia Università Gregoriana di Roma.

aspettavano la *parousia* del Figlio dell'uomo, molto prima della morte di Gesù: sarebbe questo, allora un argomento molto forte a favore dell'antichità delle attese del Figlio dell'uomo nel mondo giudaico. Tuttavia, come abbiamo visto, non ci fu una comprensione unica dell'attesa di un redentore divino. Boyarin faceva notare come, già nel Libro delle Parabole, esistono due tradizioni: quella di Enoch stesso come Figlio dell'uomo e quella di Enoch come essere differente dal Figlio dell'uomo.

Nei Vangeli, comunque, abbiamo la rivelazione di Gesù su se stesso come Figlio dell'uomo. Consideriamo le due tradizioni sinottiche, in Mt 16: 13-16//Mark 8: 27-30 ponendo al centro la domanda di Gesù ai suoi discepoli.

Mt 16: 13-16 :

Mc 8:27-290

<p>Ελθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων,</p> <p>Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;</p> <p>14 οἱ δὲ εἶπαν, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἓνα τῶν προφητῶν. 15 λέγει αὐτοῖς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;</p> <p>16 ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.</p>	<p>Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς,</p> <p>Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;</p> <p>28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι, Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. 29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;</p> <p>ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστός.</p>
---	--

Egli osserva che, mentre in Mt 16:13 Gesù parla del Figlio dell'uomo: "La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo?", la domanda è diversa in Mc 8: 27: "Chi dice la gente che io sia?". La tradizione di Marco non parla del Figlio dell'uomo, ma il parallelismo con il testo di Matteo pone una chiara identificazione tra Gesù e il Figlio dell'uomo, dal momento che "Io" in Marco corrisponde al "figlio dell'uomo in Matteo". Secondo Boyarin, era questo il momento nel quale Gesù rivelava se stesso ai suoi discepoli. Dunque, per Boyarin, l'espressione "Figlio dell'uomo" nei

Vangeli costituirebbe una affermazione generale nella quale Gesù vuole dire: Io parlo di me stesso.²¹

Devo aggiungere che il termine “Il Figlio dell’Uomo” ha una importanza particolare per la nostra comprensione di Gesù stesso e per la Cristologia della Chiesa dei primi secoli. Nei Vangeli è la caratterizzazione più comune di Gesù ed è il termine che egli usa per riferirsi a se stesso.

Particolarmente interessante un’osservazione (Boyarin): nei Vangeli nessuno chiede o nessuno mai è meravigliato quando Gesù parla del Figlio dell’uomo o come Figlio dell’uomo. Le persone sanno che cosa significa Figlio dell’uomo, ma non chi è il Figlio dell’uomo. La figura del Figlio dell’uomo è allora un chiaro esempio di come il giudaismo sia la matrice del Cristianesimo e come anche i Vangeli possono costituire una fonte per il giudaismo. Come osserva Boyarin, nei primi stadi del loro sviluppo, giudaismo e cristianesimo erano fenomenologicamente indistinguibili come entità, ma più tardi, con lo sviluppo della cristologia da un lato e il rifiuto del Figlio dell’uomo (o meglio della dottrina giudaica del binitarismo,²² “le differenze all’interno ricostituirono come differenze tra”.²³

L’osservazione di Boyarin ci introduce alla problematica che sarà sviluppata nella seconda parte di questo tema. Problematica che non pone soltanto come “interazione”, ma più chiaramente come opposizione mondo ebraico/Vangelo di Matteo. Vorrei introdurla con una immagine, o meglio un versetto, che costituisce la conclusione cosiddetto Discorso in Parabole (13:52).

Mt13:52:

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιος ἐστὶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

Ed egli disse loro: “Per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche.

Non c’è consenso sull’origine e il genere di questo versetto, inteso come un proverbio; un’affermazione “domenicale”; un detto tradizionalmente giudaico-cristiano, un detto giudaico sapienziale; la trasformazione di una parabola della domenica riguardo al regno in un’altra parabola o una produzione editoriale di Matteo.²⁴ Secondo alcuni studiosi, nello scriba “divenuto discepolo

²¹ Riguardo all’uso della terza persona nei detti di Gesù riferiti al Figlio dell’uomo e alle differenti interpretazioni di questo uso, vedi J. DUNN, *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the Doctrine of the Incarnation*, London: SCM 1980, 85-86.

²² D. BOYARIN, ‘Two Powers in Heaven’, 334.

²³ D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 89-90.

²⁴ EWHERIDO, *Matthew’s Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, 175.

del regno dei cieli”, si intravede l’autoritratto dell’evangelista, posto al centro del Vangelo;²⁵ per Overman, lo scriba sarebbe un leader che rivolge un insegnamento alla comunità²⁶; il versetto inoltre riflette la presenza di ebrei dentro la comunità di Matteo che possiedono la stessa educazione e abilità di quelli che sono in opposizione a loro. C’è lo scriba della comunità, che è discepolo nel Regno dei cieli e prende dal suo tesoro cose nuove e vecchie: l’insegnamento di Gesù da un lato, la Legge e i Profeti dall’altro. Ma ci sono anche gli scribi dei Farisei, i quali usano la loro autorità e conoscenza per portare le persone fuori strada. Anch’essi hanno studiato la legge e la conoscono bene. Per questo, come si può vedere da altri passi di Matteo, bisogna obbedire a ciò che essi dicono, ma sono piuttosto le loro azioni che devono essere evitate”.²⁷

L’osservazione di Overman mi sembra forzare il significato del testo,²⁸ tuttavia rimanda al valore storico del versetto, che è stato sostenuto a due livelli. Il primo, *intra muros*, presuppone l’esistenza di scribi giudaici autorizzati in una comunità che rappresenta il giudaismo matteano; il secondo, *extra muros*, presuppone l’esistenza di scribi cristiani nella nuova comunità, i quali sostituirebbero il ruolo degli scribi giudaici, a cui la comunità era abituata, a causa delle sue radici giudaiche.²⁹ Il riferimento al tesoro da cui estrarre cose nuove e vecchie porta a un ulteriore sviluppo. In questa ultima affermazione si è visto il pensiero teologico centrale di Matteo, in uno sforzo di riflettere la continuità tra nuovo e vecchio in Gesù, compimento della Legge e dei Profeti (vedi 5:17). Per **Luz** ci sarebbe qui una connessione tra l’antico Israele, a cui erano state consegnate le scritture ebraiche e la comunità di Matteo, vista come il nuovo Israele, custode del tesoro che conserva il nuovo e il vecchio. Ci sarebbe cioè qui il fondamento alla concezione del “vero Israele”.³⁰

Tuttavia, questo mi sembra andare molto al di là di quanto il testo stesso voglia dire, e soprattutto se, come già detto, consideriamo la difficoltà di determinarne l’origine e il genere. Nella seconda parte, torneremo su questi problemi, a partire dallo studio di alcuni testi “problematici e controversi” presenti nel Vangelo di Matteo, alla luce sia delle acquisizioni degli studi più recenti sul rapporto tra ebraismo e cristianesimo sia degli sviluppi che dal Concilio Vaticano II in poi ha avuto la riflessione sul dialogo ebraico cristiano: il confronto con le Scritture..

²⁵ Questa convinzione si basa sull’assonanza del verbo μαθητευθεις con il nome “Matteo”, vedi HARRINGTON, *Il Vangelo di Matteo*, p. 187, ma EWHERIDO, *Matthew’s Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, 176 ritiene che essa non debba essere troppo accentuata.

²⁶ J.A. OVERMAN, *Matthew’s Gospel and formative Judaism : the social world of the Matthean community*, Minneapolis 1990, 128.

²⁷ OVERMAN, *Matthew’s Gospel and formative Judaism*, 117.

²⁸ EWHERIDO, *Matthew’s Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, 176 osserva che tutta la seconda parte del discorso è rivolto ai discepoli della comunità e non ai capi della comunità o agli scribi.

²⁹ EWHERIDO, *Matthew’s Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, 177.

³⁰ EWHERIDO, *Matthew’s Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, p. 179.