

Domenica 30 agosto 2026, Milano Valdese
14^a domenica dopo Pentecoste

Predicazione del pastore Andreas Köhn

Matteo 25,40

E il re risponderà loro: "In verità vi dico che in quanto lo avete fatto a uno di questi miei minimi fratelli, lo avete fatto a me".

Non so se durante l'estate avete già visto al cinema l'ultimo film sull'*Odissea* di Christopher Nolan. Il testo di Matteo 25 sul giudizio universale, strettamente legato alle vicende della Passione di Cristo, riprende un motivo presente anche nel mondo antico: la **theoxenia**, l'ospitalità offerta o negata a una divinità in incognito.

Il parallelo più immediato è la tradizione greco-romana: in Ovidio, nelle *Metamorfosi* VIII, Filemone e Bauci accolgono Zeus ed Hermes travestiti da mendicanti, mentre i vicini che li respingono vengono puniti. Ma il motivo è diffuso in molte culture: nelle fiabe europee torna spesso il **re che si presenta come povero o pellegrino** per mettere alla prova la carità altrui, dalle fiabe dei Grimm fino ai racconti russi del "Cristo mendicante", cari anche a Tolstoj, come in *Dov'è amore, è Dio*.

Anche nella Bibbia il motivo ha precedenti diretti: i tre visitatori a Mamre in Genesi 18, accolti da Abramo senza conoscerne l'identità; l'angelo che visita Manoach in Giudici 13; e soprattutto Ebrei 13,2: *"non dimenticate l'ospitalità... così alcuni, senza saperlo, hanno accolto degli angeli"*. Allo stesso schema si avvicinano anche i discepoli di Emmaus, che in Luca 24 riconoscono il Risorto solo allo spezzare del pane.

Il punto decisivo è che Matteo 25 rovescia lo schema fiabesco tradizionale. Nella fiaba, il travestimento viene sciolto: il re si rivela, premia chi lo ha accolto, punisce chi lo ha respinto, e tutto culmina nel riconoscimento. In Matteo 25, invece, questo momento non arriva mai dentro la storia: sia i giusti sia i maledetti si stupiscono allo stesso modo — *"quando mai ti abbiamo visto affamato...?"*. L'identità nascosta è rivelata solo al lettore o all'ascoltatore, non ai personaggi. Così il motivo fiabesco viene radicalizzato eticamente: il bene non può dipendere dal **riconoscimento**, perché il riconoscimento non arriva mai in tempo utile. Nel Nuovo Testamento, infatti, questo motivo non compare in una sola forma.

Il **segreto messianico** in Marco segue una logica diversa. Qui l'occultamento non è passivo — non dipende semplicemente dal mancato riconoscimento di Gesù — ma attivo e imposto: i demoni che lo riconoscono vengono messi a tacere (1, 25.34; 3,12), i

beneficiari dei miracoli ricevono l'ordine di non divulgare nulla (1,44; 5,43; 7,36) e, dopo la confessione di Pietro a Cesarea (8,30) e la trasfigurazione, Gesù comanda di tacere *“finché il Figlio dell'uomo non fosse risuscitato dai morti”* (9,9).

Il velo non serve quindi a provare l'ospitalità, come nelle fiabe o in Matteo 25, ma a custodire il senso della messianicità: per Marco, l'identità di Gesù si comprende solo *a posteriori*, alla luce della croce — come mostra il centurione in 15,39, che lo proclama *“Figlio di Dio”* davanti al suo corpo morto. William Wrede, all'inizio del Novecento, interpretò questo dispositivo come una costruzione teologico-redazionale per spiegare perché, durante la vita di Gesù, pochi lo avessero riconosciuto come Messia. Qualunque ne sia la genesi storica, sul piano narrativo produce un occultamento *programmatico*, non casuale.

Emmaus (Luca 24) è invece più vicino al modello fiabesco classico, come quello di Boccaccio: qui il disvelamento avviene davvero, in un momento preciso e preparato narrativamente. Luca ricorre a un linguaggio quasi tecnico della percezione impedita e poi riaperta: *“i loro occhi erano impediti a riconoscerlo”* (24,16) e, allo spezzare del pane, *“i loro occhi si aprirono e lo riconobbero”* (24,31). Il passivo lascia intuire un agente nascosto — Dio stesso, o il Cristo risorto — che governa la percezione dei discepoli: non si tratta dunque di un semplice travestimento non riconosciuto.

Nel Nuovo Testamento emergono quindi tre diverse logiche dell'identità nascosta. Giovanni introduce un quarto modello, distinto dagli altri tre, perché il lettore non condivide l'ignoranza dei personaggi. Il prologo dichiara subito chi sia il Logos: *“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio”*. Non c'è quindi sospensione conoscitiva per chi legge. Il **mancato riconoscimento** riguarda solo “il mondo” e “i suoi” (Gv 1,10-11): è un dato tragico interno alla storia, non un espediente che coinvolge anche il destinatario del testo.

Questo modifica la logica rispetto agli altri casi. In Matteo 25 il non-riconoscimento è universale e persino *produttivo*: i giusti agiscono bene proprio perché non riconoscono; l'ignoranza non impedisce la giustizia. In Giovanni, invece, il non-riconoscimento è *colpevole*: la tenebra non “afferra” la luce (1,5) e “i suoi” non lo accolgono (1,11). Il linguaggio dell'accoglienza riprende il campo semantico dell'ospitalità, ma lo porta su scala cosmica: *“a quanti però l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio”* (1,12). Qui l'accoglienza non produce soltanto ricompensa, ma filiazione.

Giovanni offre un elemento decisivo: è l'unico caso in cui l'**identità non è davvero nascosta**. Non c'è travestimento, né segreto imposto come in Marco, né velo percettivo come in Luca 24. Il Logos si manifesta apertamente; è il mondo a non saper vedere, non perché la rivelazione si nasconda, ma perché la tenebra ne impedisce il riconoscimento. È

quasi l'inverso di Matteo 25: lì Dio si nasconde perché la carità non dipenda dal riconoscimento; qui Dio si rivela pienamente, e il fallimento è di chi guarda.

La Lettera agli Ebrei 13,2 chiude idealmente il cerchio aperto da Genesi 18. L'allusione ad Abramo a Mamre diventa qui una massima etica generale. Non si parla più di un singolo episodio con una figura travestita, ma di un principio: l'ospitalità si fonda proprio sull'impossibilità di **verificare l'identità** dell'ospite. Per questo il passo è molto vicino a Matteo 25: l'accoglienza non può attendere la certezza di chi abbiamo davanti, perché quella certezza non è disponibile nel momento dell'azione.

L'Odissea di Omero che è tornata recentemente sullo grande schermo non è soltanto un altro esempio: è probabilmente il testo-matrice da cui la cultura greca elabora la grammatica del travestimento come prova. Il travestimento di Ulisse, però, segue una logica diversa: **non è un dio nascosto da uomo, ma un re nascosto da mendicante nella propria casa**. Atena lo trasforma in vecchio straccione quando approda a Itaca e ne altera di nuovo l'aspetto più avanti; tuttavia, ciò che viene occultato non è una natura divina, ma la sua identità legittima di re (*basileus*).

Il travestimento serve insieme alla sicurezza — proteggersi dai proci — e alla **verifica della fedeltà** di chi è rimasto: Eumeo accoglie il mendicante con una *xenia* esemplare senza riconoscerlo; Euriclea lo riconosce involontariamente dalla cicatrice; i proci, invece, violano ripetutamente l'ospitalità dovuta al mendicante, fino alla colpa che prepara la loro condanna.

“Dio si avvicina a noi come straniero: respingendo chi chiede il nostro aiuto chiudiamo la porta a Gesù che ci cerca e tende la sua mano.”

Così recitava il primo articolo del manifesto per l'accoglienza delle nostre chiese, approvato il giorno 8 agosto 2018 dal Consiglio della FCEI (“UNA CHIESA CHE ACCOGLIE”) proprio in riferimento a Matteo 25,40. In tale prospettiva, il motivo omerico assume una lettura cristologica: il *padrone di casa* ritorna povero per verificare se il mondo sia ancora capace di riconoscerlo.

Amen