

# Giudizio e annuncio di un incontro nuovo: analisi del messaggio di Mt 23,37-39 (II)<sup>1</sup>

IVICA ČATIĆ\*

• <https://doi.org/10.31823/d.30.3.5> •

UDK: 27-247.4 • Preliminary Communication

Received: 19<sup>th</sup> March 2021. • Accepted: 29<sup>th</sup> September 2022

**Riassunto:** *La seconda parte dell'articolo si occupa del contenuto semantico delle sequenze testuali riconosciute nella tappa precedente. Qui infatti intendiamo esaminare il significato dei singoli termini o costruzioni nell'ambito biblico e specialmente nel Vangelo di Matteo per poter proporre un significato appropriato alla nostra pericope. Dopo l'identificazione dei destinatari ai quali Gesù si rivolge, la nostra analisi si concentrerà su due questioni imposte dal testo: il giudizio ed un eventuale cambiamento del destino. Poiché il discorso di Gesù si rivolge a Gerusalemme ed ai suoi figli sempre in seconda persona plurale, è opportuno soffermarsi sulla vera identità dei destinatari. In poi la nostra analisi si concentrerà su due questioni imposte dal testo: il giudizio ed un eventuale cambiamento del destino cioè annuncio di un incontro nuovo. Secondo gli risultati del nostro lavoro, il messaggio di 23,39 manifesta una soluzione duplice: poiché Gesù non fu riconosciuto nella sua identità messianica durante l'entrata nella città santa in 21,1-11, conseguentemente l'Eulogēmenos che Gerusalemme non gli ha pronunziato rimane come il fondamento dell'abbandono e, nello stesso tempo, la condizione dell'incontro nuovo in 23,38-39. Al livello dell'insieme del Primo Vangelo, il nostro testo fa parte di una visione delle due comunità d'Israele nella polemica. Con parole di giudizio e della salvezza condizionata*

\* Prof. Ivica Čatić,  
Professore  
Straordinario, Facoltà  
di Teologia Cattolica  
di Đakovo, Università  
Josip Juraj Strossmayer  
di Osijek,  
P. Preradovića 17,  
31400 Đakovo,  
Repubblica di Croazia,  
ivicat6@gmail.com

<sup>1</sup> Questo lavoro è basato sulla tesi di licenza »Il lamento su Gerusalemme. Elementi sintattici, semantici e pragmatici di Mt 23,37-39«, guidata dal professore Massimo Grilli e presentata alla Pontificia Università Gregoriana, a Roma nel 2001.

*Matteo si rivolge a quella parte che ha rifiutato Gesù. La parte d'Israele che l'ha accolto appare di nuovo in 27,53 dove i santi risuscitati entrano nella città santa. In questo modo l'evangelista sottolinea la linea della continuità nella storia della salvezza e della fedeltà di Dio alle sue promesse verso Israele. Mt 23,37-39 segnala una svolta e punto in quale Gesù ha reso manifesto questa divisione. Nello stesso tempo, ha offerto possibilità per recupero del fallimento. In questo modo il Signore permette ai figli di Abramo di realizzare il compito per il quale sono scelti nell'AT. Il messaggio della nostra pericope aveva importanza anche per la comunità mattea. Nel contesto dei rapporti difficili tra Chiesa e giudaismo, essa presenta un invito ai cristiani riconoscersi nella stessa linea dei profeti e di stesso Gesù. In quanto il suo incontro con il popolo giudaico rimane dipendente dalla loro conversione, il testo evangelico presenta anche un appello alla Chiesa a dare il suo impegno a questa conversione.*

**Parole chiave:** *Vangelo di Matteo, Gesù, Gerusalemme, conflitto, abbandono, incontro nuovo.*

## Introduzione

L'analisi semantica presenta la tappa della ricerca che segue dopo l'articolazione del testo e la presuppone. Il contenuto semantico, colto dallo sfondo veterotestamentario, dai paralleli sinottici e dalla teologia del Vangelo di Matteo va ambientato nelle singole sequenze testuali.

In questo senso segue l'esame in 23,37 dei concetti di »Gerusalemme«, dei »profeti« riguardo la loro uccisione e lapidazione. Il concetto di Gerusalemme sarà analizzato brevemente attraverso la storia d'Israele per mettere in rilievo non solo l'importanza teologica positiva, ma anche per accennare la sua parte oscura. Il concetto dei profeti sarà esaminato nei due racconti espliciti dell'AT per evidenziare la possibilità che la pericope deliberatamente fa allusione proprio ai questi due racconti.

In 23,39 sarà analizzato il problema della congiunzione *gar* e l'uso della citazione del Sal 117,26a LXX, che restano visibili nella divisione del capitolo, sono importanti per la comprensione di tutta la pericope e gettano una luce sull'insieme dei cc. 21 – 23. In questo senso cercheremo di individuare il momento del rifiuto menzionato da Gesù (*posakis ēthelēsa ... ouk ēthelēsate*). Questo è la questione importante per poter rispondere se il v. 23,39 rimanda a questo momento e, conseguentemente, offre la possibilità della soluzione positiva dell'abbandono annunciato in 23,38, o no.

L'esame del significato delle singole unità testuali permette infine di riconoscere il significato del testo nel suo contesto evangelico e storico nella vita della comunità mattea.

## 1. Gerusalemme, i profeti e Gesù (v. 37)

### GERUSALEMME NELL'ANTICO TESTAMENTO

Già dal tempo in cui Gerusalemme è diventata il centro politico e religioso della monarchia, sono riconoscibili i fenomeni problematici che formano lo sfondo del rimprovero profetico e che continuano il loro effetto fino al tempo di Gesù.

Gerusalemme prima della conquista era una città cananea, ma anche in seguito, in modo notevole, ha mantenuto la sua natura cananea, che fu poi una delle cause della divisione della Monarchia. Il re Davide, portando l'arca a Gerusalemme, ha permesso la prevalenza momentanea della religione Jahvista sui relitti della religione cananea e Gerusalemme divenne così la Città di Davide. Durante il tempo di Salomone si diffondevano idee cananee in tutto il regno facilitate anche dalla centralità del tempio. In questo senso il culto sviluppato secondo il modello cananeo respingeva l'importanza dell'arca dell'Alleanza<sup>2</sup>. Questo può sembrare strano dal punto di vista teologico, ma è più strano che, infine, l'arca è sparita in circostanze sconosciute, mentre il suo posto l'ha preso Gerusalemme<sup>3</sup>.

Durante il periodo dell'Esilio, mentre il Tempio era stato distrutto, continuamente cresceva l'importanza di Gerusalemme. Dopo l'Esilio, con la sparizione della dinastia di Davide, Gerusalemme divenne il centro del culto. In questo senso, in modo logico con il nome di Gerusalemme vanno collegate le associazioni del tempio e del palazzo (cf. Ger 27,18). Nei Salmi il nome di Gerusalemme indica l'abitazione e la città di Dio, e anche la comunità e il posto del culto e del tempio.

A differenza dell'entusiasmo comune, i profeti criticavano il duplice peccato di Gerusalemme: da una parte c'è il peccato riguardo al culto e all'idolatria cosicché »La città che doveva essere santa diventa la personificazione dell'apostasia (...)«<sup>4</sup> e, dall'altra parte, c'è il peccato etico e sociale in tale grado che Geremia definisce Gerusalemme come città intessuta dalla violenza (cf. 5,1; 6,6). Di conseguenza i

<sup>2</sup> Riguardo ai punti problematici del ruolo di Gerusalemme cf. G. FOHRER, E. LOHSE, Σιών, Ἱερουσαλήμ, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart, 1963.-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids, 1964.-1976., 301-303., ed anche Ph. J. KING, Jerusalem, in: D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, III, New York – London – Toronto, 1992., 747-766., qui 754., che mette in rilievo per due volte l'influsso straniero su Gerusalemme e sul Tempio.

<sup>3</sup> H. RINGGREN, M. TSEVAT, ירוּשָׁלַיִם, in: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (– H.-J. FABRY) (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III, Stuttgart, 1980.-1982.; trad. inglese, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, 1990., VI, 347-355., qui 351.

<sup>4</sup> S. GAROFALO, Gerusalemme/Sion, in: P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo, 1988., 582-595., qui 587.

profeti annunciavano il giudizio: come nell'antichità fu accerchiata da Davide, così sarà accerchiata dal Signore (cf. Is 29,1-7; Ger 6,23; Sof 1,12).

Dopo l'Esilio sono accaduti due eventi nei quali Gerusalemme sembrava essere colpita di nuovo dal giudizio di Dio. Il primo evento si riferisce alla profanazione del Tempio fatta dal re Antioco IV Epifane in 167 a. C., che è in 2 Mac 5,17 considerata come un breve tempo dell'ira di Dio a causa dei peccati della cittadinanza di Gerusalemme. La seconda profanazione fatta da Pompeo nel 63 a. C. è di nuovo compreso nei Salmi di Salomone come il giudizio divino.

### GERUSALEMME NEL VANGELO DI MATTEO

Nella trattazione di Matteo Gerusalemme è descritta secondo due direzioni principali. La prima è basata sullo sfondo veterotestamentario che considera Gerusalemme come una città dal significato teologico speciale. Gerusalemme è, in questo senso, *città santa* (Mt 4,5), la cui santità proviene dal tempio; esso rappresenta la dimora di Dio che protegge il suo popolo. La connessione tra Gerusalemme e Dio va rafforzata con l'espressione *la città del gran re* (5,35), perché »an oath by Jerusalem becomes an oath by God«<sup>5</sup>. Gerusalemme rimane *la città santa* anche in 27,52-53: »The sanctuary is destroyed, but the risen saints assemble with the Messiah in the holy city to demonstrate the eschatological reversal which has taken place with His crucifixion«<sup>6</sup>.

La seconda direzione presenta Gerusalemme in una luce diversa che illumina anche la verità della parte oscura di Gerusalemme. Qui si tratta della verità di Gerusalemme com'è presente nell'esperienza storica dell'autore del Vangelo<sup>7</sup>. Già il fatto che Gesù non è nato in Gerusalemme, come un posto privilegiato della rivelazione e redenzione messianica nella tradizione giudaica (cf. 2,1-6), all'inizio della storia indica che le cose in realtà non si accordano con stereotipi tradizionali. Al posto di avvicinarsi a neonato Messia, Gerusalemme è inclinata ad Erode (cf. 2,3)<sup>8</sup>. Poi nel corso del Vangelo nelle controversie con gli scribi ed i farisei, inizialmente Gerusalemme non è menzionata esplicitamente come la loro origine (cf. 9,3; 9,34; 12,14), in 15,1 appare Gerusalemme come posto da dove vennero i farisei e gli scribi che

<sup>5</sup> L. HARTMAN, Ἱεροσόλυμα, Ἱερουσαλήμ, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1981., trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1991., 176-179., qui 178.

<sup>6</sup> G. FOHRER, E. LOHSE, Σιών, Ἱερουσαλήμ, 330.

<sup>7</sup> Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *Matthew*, I, Edinburgh 1988., 232.

<sup>8</sup> Cf. L. HARTMAN, Ἱεροσόλυμα, Ἱερουσαλήμ, 177., che considera Gerusalemme è nella stessa linea con Erode: »It is not only the murderous Herod who is troubled at the words of the magi, but 'with him all of Jerusalem' (2,3), the city that killed the prophets (...)«.

in seguito mettono Gesù alla prova (cf. 16,1). In 16,21 Gerusalemme di nuovo appare come il luogo dove Gesù deve (il verbo *dei!*) soffrire e morire e il terzo giorno risusciterà.

### GERUSALEMME IN 23,37-39

Gerusalemme, a differenza della forma *Hierosolyma* che è comune in Mt (cf. 2,1.3; 3,5; 4,25; 5,35; 15,1; 16,21; 20,17-18; 21,1.10), solo in 23,37 è menzionata con la forma *Ierusalēm*. L'eccezione è causata dall'intenzione di intonare un tono solenne o dall'uso adottato dalla tradizione<sup>9</sup>. Durante l'analisi degli elementi narrativi abbiamo visto che la pericope 23,37-39 contiene alcuni elementi di un sommario. L'uso della forma solenne *Ierusalēm* in un discorso che funziona come sommario del precedente (Gesù non parla più con gli scribi ed i farisei con un discorso diretto fino alla passione!) funziona come un'enfasi dell'evangelista per attirare l'attenzione su ciò che segue, perché esso esprime una sintesi di ciò che Gesù pensa di Gerusalemme. Avendo di vista il contesto immediato che contiene i gravi rimproveri indirizzati agli scribi ed ai farisei in 23,1-36, la solennità evoca le connotazioni teologiche positive del passato e del futuro della Gerusalemme escatologica (cf. 4,5; 5,35; 27,53), mentre il suo ruolo nelle uccisioni dei profeti produce che il tono solenne richiama un vivo desiderio che Gerusalemme diventi ciò che in realtà dovrebbe essere. Questo è rafforzato dalla duplice invocazione *Ierusalēm Ierusalēm*.<sup>10</sup>

Per quanto è collegata alle uccisioni dei profeti, Gerusalemme è presentata come un assassina costante. Questa sfumatura di un uccisore costante è espressa mediante i due participi presenti che seguono nella relativa subordinata (*hē apokteinousa tous prophētas kai lithobolousa tous apestalmēnous*). Essi conferiscono all'azione una indeterminazione temporale<sup>11</sup> e, nella lingua greca, rappresentano un suggerimento convincente perché rievocano nei lettori il *background*: Gerusalemme uccideva

<sup>9</sup> F. BLASS, A. DEBRUNNER, R. W. FUNK, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1896, <sup>10</sup>1960., trad. inglese, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1961., 31., affermano che *Hierosolyma* è forma regolare »(...) also in Mt except for the solemn apostrophe 23:37(...)«, mentre L. HARTMAN, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροουσαλήμ, 177., la considerano proveniente da fonte Q.

<sup>10</sup> Così G. FOHRER, E. LOHSE, Σιῶν, Ἱεροουσαλήμ, 329., mentre W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, Edinburgh, 1997., 320., citando Clemente di Alessandria, pensano che i due vocativi producano l'enfasi ed il patos.

<sup>11</sup> SECONDO F. BLASS, A. DEBRUNNER, R. W. FUNK, *Grammatik*, 174-175., il participio, se è seguito dal verbo finito, assume la sfumatura di un'azione finita; inoltre, come succede nel nostro caso, il participio non ha funzione temporale e il suo significato dipende dal contesto.

e lapidava sempre i profeti e gli inviati<sup>12</sup> di Dio<sup>13</sup>. Dal contesto prossimo (23,30.34-35) si deduce che sono inclusi i profeti uccisi nel passato, da Abele fino a Zaccaria (23,30.35), e quelli che saranno ancora inviati da Gesù (23,34; At 7,54-60). Il Vangelo stesso, come primo profeta-precursore, presenta Giovanni Battista (14,1-12), la cui morte prefigura il destino di Gesù stesso. Anche egli appartiene alla schiera dei martiri menzionati sopra. Gesù, che è più che un profeta (12,41-42) e manderà altri profeti (23,34), non può attendere per sé una sorte diversa da quella dei profeti, per la quale rimprovera i suoi interlocutori (23,29-36)<sup>14</sup>.

Le invocazioni di Gesù indirizzate a Gerusalemme si riferiscono, secondo la natura della comunicazione, agli abitanti di Gerusalemme. In un altro livello, poiché dal periodo postesilico Gerusalemme indica anche la comunità e il posto del culto e del tempio, le parole di Gesù inviate a Gerusalemme invocano quell'Israele che sempre rifiuta la chiamata di Dio<sup>15</sup>. Il Messia, che Israele-Gerusalemme durante i secoli confessava come sua attesa e speranza, adesso in tre versetti la scuote in forma solenne, evocando la storia dell'attesa, per indicare che il processo della venuta di Messia è giunto al suo vertice.

## L'UCCISIONE DEI PROFETI

### *I profeti nell'AT*

La critica dei profeti riguardo al culto falso tocca anche un'incorretta opinione che Gerusalemme è indistruttibile. A fortiori, alcuni dei profeti annunciavano

<sup>12</sup> Il secondo oggetto *tous apestalménous* è un sinonimo dei profeti (cf. Is 6,8; Ger 1,7), cf. S. VIRGULIN, Il lamento di Gesù su Gerusalemme, in: L. PROVERA (ed.), *Gesù apostolo e sommo sacerdote*, Fs. T. Ballarini, Casale Monferrato, 1984., 73-82., qui 76.

<sup>13</sup> Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, III, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn, 1997., 381, anche O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn, 1967., 228. Nonostante la mancanza di paralleli giudaici, Luz pensa che questo fatto sia attestato dalla tradizione e dalla presenza dei numerosi sepolcri dei profeti nel territorio di Gerusalemme (381).

<sup>14</sup> G. FRIZZI, Carattere originale e rilevanza degli »apostoli inviati« in Q/Lc. 11,49-51; 13,34-35/Mt. 23,34-36.37-39, in: *Rivista Biblica* 21(1973.), 400-412., qui 409, ritiene che al gruppo degli apostoli appartiene anche Gesù a causa di ciò che già ha fatto a favore di Israele (*posakis êthelêsa ... ouk êthelêsate*) e perché verrà come »inviato plenipotenziario di Dio«, che sarà acclamato: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore* (cf. Sal 118,26). Inoltre, secondo H. STRATHMANN, μάρτυς, μαρτυρέω, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart, 1963.-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, Grand Rapids, 1964.-1976., 474-514., qui 487., al tempo di Gesù il martirio era considerato come la parte costitutiva del ministero profetico. M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1*, Frankfurt am Main, 1992., 266., osserva che il pensiero matteo sul martirio dei profeti è stato influenzato dalla morte di Giovanni Battista e di Gesù stesso.

<sup>15</sup> Cf. L. HARTMAN, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσαλήμ, 177.

l'abbandono di Gerusalemme e del Tempio. La cosa interessante è che due dei profeti unici il cui martirio è esplicitato nell'AT (Ger 26,20-23; 2 Cr 24,19-22) annunziavano quest'abbandono e perciò sono interessanti per l'analisi della nostra pericope nella quale anche Gesù menziona questi profeti uccisi ed annunzia un nuovo abbandono.

Il martirio dei profeti è un tema presente nell'AT ma può essere considerato in un modo duplice. Da una parte l'AT menziona il martirio dei profeti e come conseguenza ne risultano le diverse catastrofi e la distruzione di Gerusalemme, e dall'altra parte esso contiene pochi riferimenti che rimandano solo alle tre uccisioni dei profeti. Nonostante che la tradizione Deuteronomista veda sempre l'uccisione dei profeti come una costante della storia d'Israele (cf. Neh 9,26; Ger 2,30), a ragione delle poche ricorrenze che esplicitamente descrivono le uccisioni dei profeti, appare l'opinione che la consueta tradizione dell'uccisione dei profeti deriva dalle origini extrabibliche<sup>16</sup>.

### *I profeti in Mt*

Comune per tutto il Nuovo Testamento è considerare i profeti gli uomini per mezzo dei quali parla il Signore. Tutti i profeti da Samuele in poi hanno parlato dell'evento di Cristo (cf. At 3,24). Gli scritti del NT spesso si riferiscono alla persecuzione dei profeti per spiegare l'ostilità che incontrava Gesù ed i suoi discepoli.

Mt spesso argomenta sui punti importanti del suo vangelo con le citazioni dei profeti (cf. 1,22; 2,5.15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 11,13; 12,17.39; 13,35; 21,4; 24,15; 26,56; 27,9). L'insegnamento dei profeti e la loro autorità appare normativa insieme alla Legge (cf. 5,17; 7,12; 23,40). Il desiderio dei profeti era vedere Gesù (cf. 13,17). Giovanni, che era profeta (cf. 14,5; 21,26) e più che profeta (cf. 11,9) l'ha visto e, persino, da Mt è comparato a Gesù riguardo all'attività della proclamazione e all'attività profetica, ma in quanto è paragonato con Elia, è subordinato a Gesù (cf. 17,10-13)<sup>17</sup>. Gesù era profeta (cf. 13,57; 16,14; 21,11; 21,46) e, anche, più che un profeta (cf. 12,41-42) – Figlio del Padre (cf. 17,5) che ha piena conoscenza del Padre inaccessibile agli altri (cf. 11,27). Avendo questa autorità, Gesù può mandare altri come profeti (cf. 23,34).

<sup>16</sup> R. P. CARROLL, *Jeremiah*, London 1986., 522, dice che nelle tradizioni più antiche di questa delle Cronache non appare niente circa l'uccisione dei profeti, anzi questo era strano alla mentalità d'Israele ed è apparso come »dogma of a later time (...)«.

<sup>17</sup> Cf. F. SCHNIDER, προφήτης, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1982-1983, trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III, Grand Rapids 1993., 183-186, qui 184.

Come i profeti veterotestamentari che, nonostante la loro autorità, furono perseguitati (cf. 23,29.30.31.37), così i discepoli di Gesù saranno perseguitati (cf. 5,12; 21,34).

### *I profeti in Mt 23,37-39*

La menzione dei profeti uccisi (*hē apokteinousa tous prophētas*) e degli inviati a Gerusalemme che sono lapidati (*lithobolousa tous apestalmenous pros autēn*) nel v. 37 può essere analizzata a due livelli. Il primo livello è quello del vangelo di Matteo e le prospettive sul martirio dei profeti che esso offre. Il secondo livello è più specifico e mette in relazione Gesù, i racconti sul martirio dei profeti nell'AT e la posizione nella quale Gesù esprime queste parole.

Al primo livello, a causa dei participi presenti che qualificano l'azione di Gerusalemme come l'assassina (*hē apokteinousa, lithobolousa*), l'azione può essere compresa come indeterminata riguardo al tempo<sup>18</sup>. In questo senso gli oggetti dei due participi potrebbero essere i profeti in generale così come sono presentati in Mt. Il contesto prossimo (cf. 23,30.34-35) suggerisce che qui si possono includere i profeti uccisi nel passato, da Abele fino a Zaccaria (cf. 23,30.35) e quelli del futuro che saranno inviati da Gesù (cf. 23,34), compreso Stefano che fu lapidato prima che fosse scritto il vangelo (cf. At 7,54-60). Il Vangelo stesso, come primo – profeta precursore, riferisce la morte di Giovanni Battista (cf. 14,1-12). Gesù anche appartiene alla schiera dei martiri menzionati sopra perché è più che un profeta (cf. 12,41-42); egli manderà altri profeti (cf. 23,34) e non può attendere per se un'altra sorte che quella dei profeti.

Al secondo livello, però, esiste una coincidenza, un legame tra il richiamo del martirio dei profeti, dei quali l'AT contiene solo due racconti precisi (cf. Ger 26,20-23; 2 Cr 24,19-22), e la costruzione della proposizione relativa che, mediante i due participi (*hē apokteinousa tous prophētas, lithobolousa tous apestalmenous pros autēn*), attribuisce a Gerusalemme le uccisioni dei profeti.

Il primo racconto, secondo l'ordine del canone ebraico<sup>19</sup>, si riferisce al martirio del profeta Uria (cf. Ger 26,20-23) che fu ucciso di spada, e il secondo descrive il martirio di Zaccaria (cf. 2 Cr 24,17-22) che fu lapidato. Nello stesso ordine appaio-

<sup>18</sup> Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 174-175., che attribuiscono al participio la sfumatura dell'azione finita se è seguito dal verbo finito; inoltre, come nel nostro caso, il participio non ha la funzione temporale e il suo significato dipende dal contesto.

<sup>19</sup> W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 318-319. affermano che, com'è oggi, probabilmente anche nel primo secolo il libro delle Cronache concludeva la Bibbia ebraica.

no nominati nel v. 37: per primo i profeti uccisi (*hē apokteinousa tous prophētas*) e poi gli inviati lapidati (*lithobolousa tous apestalmenous pros autēn*). Questo secondo termine (*apestalmenoi*) può essere motivato dal fatto che Zaccaria primariamente non era un profeta ma un sacerdote (cf. 2 Cr 24,20). Investito dallo spirito di Dio, cominciò parlare in maniera profetica ed a tale ragione è inserito nella direzione dei profeti menzionati immediatamente prima di lui (cf. 2 Cr 24,19)<sup>20</sup>.

L'ultima corrispondenza riguarda la conseguenza ed è annunciata nei discorsi profetici dei due profeti e di Gesù. Ambedue i profeti veterotestamentari, dopo che aver criticato il comportamento dei loro contemporanei, di conseguenza hanno annunciato l'abbandono da parte del Signore (cf. Ger 26,20; 2Cr 24,20), cosa che poi veramente succederà nella caduta di Gerusalemme all'epoca dell'esilio babilonese. Il discorso di Gesù in Mt 23,37 continua con la menzione dei suoi tentativi di raccogliere »i figli« di Gerusalemme, ma essi l'hanno rifiutato; poi, nel v. 38, anche Gesù annuncia la conseguenza:: l'abbandono della loro casa.

Queste corrispondenze mostrano che i racconti sul martirio nell'AT erano conosciuti all'autore del Vangelo, che li ha incorporati nel suo scritto con una certa intenzione. Le circostanze in cui due profeti furono uccisi, specialmente a causa dell'abbandono annunciato e una volta già realizzato nel passato, introducono il lettore nella serietà del problema preparandolo per il versetto seguente, nel quale Gesù stesso annuncia un nuovo abbandono.

## GESÙ E I FIGLI DI GERUSALEMME

La costruzione *posakis ēthelēsa episyngagein ta tekna sou*, che implica la molteplicità degli sforzi di Gesù, fa difficoltà riguardo al suo significato. Riguardo al fatto che 23,37-39 descrive unica visita di Gesù a Gerusalemme, che è cominciata in 21,10, alcuni pensano che non è possibile collegarla con l'attività a Gerusalemme o attorno ad essa<sup>21</sup>. Alcuni propongono che »i figli« di Gerusalemme, nonostante che secondo l'usanza ebraica si riferisse ai cittadini di Gerusalemme<sup>22</sup>, possa significare tutti gli uomini d'Israele che Gesù incontrava, o si potrebbe pure pensare, dalla prospettiva Giovannea, che lui si riferisse alle tre visite a Gerusalemme. Altri pensano che Gesù parla incarnando la Sapienza (cf. Prov 2,20-25), mentre esistono gli

<sup>20</sup> S. JAPHET, *I&II Chronicles*, London, 1993., 848., lo considera come uno che continua ed esemplifica la profezia dei profeti antecessori del 24,20.

<sup>21</sup> G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, <sup>12</sup>1980.; trad. croata, *Isus iz Nazareta*, Sarajevo, 1981., 167., nega possibilità di parlare di una attività che riguarda Gerusalemme antecedente dell'entrata in 21,10.

<sup>22</sup> CF. W. ZIMMERLI, J. JEREMIAS, *παῖς θεου* /, 639.

argomenti che dimostrano che il verbo non implica un'azione concreta, cioè fisica, ma solo il desiderio di fare qualcosa, ripetuto più volte<sup>23</sup>.

L'abbandono annunciato nel versetto seguente, come conseguenza del rifiuto (*ouk ēthelēsate*), indica che il contenuto del verbo *ēthelēsa* è reale e fa parte dell'esperienza di Gerusalemme, inoltre il rifiuto non sarebbe sanzionato con l'abbandono. In quanto ai tentativi di Gesù corrisponde il rifiuto, possiamo anticipare una parte dell'analisi di *ouk ēthelēsate* per poter esaminare a quali azioni di Gesù (*posakis ēthelēsa*) si riferiscono.

L'annuncio dell'abbandono nel v. 38 approva che il rifiuto è una realtà evidente a Gesù nel momento del pronunciamento del v. 37. Il soggiorno a Gerusalemme iniziato in 21,10, come periodo privilegiato per evidenziare la posizione di Gerusalemme riguardo i tentativi di Gesù, non offre nessuna indicazione esplicita circa il rifiuto da parte di Gerusalemme. Non è evidenziato un momento preciso nel quale »i figli« di Gerusalemme dicano espressamente: »rifiutiamo«, o, »non vogliamo«. Ma evangelista nella sua narrativa ha inserito con grande cura molteplici segni che annunciano il rifiuto (cf. 9,3,34; 12,14; 15,1; 16,1; 16,21; 20,17. Dopo l'entrata a Gerusalemme i cittadini di Gerusalemme non riconoscono Gesù come il Messia (21,10-11), i capi religiosi si sdegnarono contro di lui (21,15) a causa dei titoli con quali Gesù era chiamato, in 21,46 cercavano di catturarlo, ma ebbero paura della folla, in 22,15 fecero il consiglio di coglierlo in fallo nel discorso. A questo Gesù risponde con le parabole nelle quali proclama coscienza della realtà del rifiuto: i due figli (21,28-32), i mezzadri uccisori (21,33-44) e rifiuto dell'invito al banchetto di nozze (22,1-14).

Nonostante i molteplici segni di rifiuto, Gesù ripetutamente ha voluto *episynagagein* i figli di Gerusalemme. Questo verbo nell'AT indica la raccolta dei dispersi dell'Israele della diaspora (cf. 2 Mac 1,27; Sal 105,47; Sal 146,2; Zc 13,2; Is 52,12). Esso è in stretto legame con il sostantivo *episynagōgē*, che in LXX occorre solo in 2 Mac 2,7, dove »(...) it denotes the eschatological gathering and restoration of Israel from dispersion (...)«<sup>24</sup>. Questa sfumatura escatologica, a causa dell'influsso della LXX sulla formazione del concetto teologico del NT, riceve anche il verbo quando è usato nel NT e qui in Mt 23,37. In questo senso esso può fare riferimento alla raccolta escatologica delle disperse tribù d'Israele<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 321.

<sup>24</sup> W. SCHRAGE, συναγωγή, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart, 1963.-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids, 1964.-1976., 798-852., qui 842.

<sup>25</sup> Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 321.

L'immagine della gallina con i pulcini o l'uccello con gli uccellini<sup>26</sup> potrebbe essere una citazione di un scritto sapienziale<sup>27</sup> o una buona metafora Palestinese<sup>28</sup>, ma primariamente deriva da una realtà naturale dove un animale protegge i suoi figli<sup>29</sup>. La sfumatura di protezione proviene dal *pteryx* che significa *ala*. Le ali nell'AT vanno attribuite al Signore come l'immagine della sua protezione della terra e del popolo (cf. Is 8,8; Dt 32,11). Letta nel contesto che precedentemente descrive il comportamento violento di Gerusalemme verso i profeti, produce un forte contrasto. Il contrasto è duplice. Al primo livello sono contrapposti la violenza e la protezione, la forza cieca che uccide e la cura che protegge e dà la vita. Il secondo livello non è così ovvio, ma appare come domanda del lettore che legge: Gerusalemme uccide; perché? non si dice; la gallina protegge i suoi; perché? perché è una cosa naturale, essa è sempre così, non può essere diversamente! Non può non proteggere quelli che sono suoi! Qui il lettore spontaneamente torna e pone una domanda: davvero, perché Gerusalemme uccide? Secondo la natura? Deve uccidere? Non può proteggere i suoi, o cercare di essere protetta?

Da questo punto della naturalità dell'agire della gallina, che Gesù attribuisce a se stesso, è interessante la trasposizione costruita nel corso della comparazione: Gesù vuole raccogliere i »figli« di Gerusalemme come la gallina i suoi pulcini. Evidente è che la comparazione mette in rilievo, eccetto la connotazione della protezione, la relazione tra Gesù ed i »figli« di Gerusalemme, i quali, secondo l'immagine, Gesù ha voluto raccogliere come i suoi, ...*hon tropon ornis... ta nossia autēs*.

## IL RIFIUTO

Se la costruzione *posakis ēthelēsa episyngagein ta tekna sou* abbraccia un'attività complessa di Gesù per compiere la sua missione (cf. 1,21), un semplice verbo dalla stessa radice nega tutto ciò che Gesù ha proposto. Anche la sorpresa del lettore qui cresce: se era stupito per la differenza delle azioni di Gesù che ha voluto raccogliere i »figli« di Gerusalemme mentre Gerusalemme uccideva e lapidava, qui si trova di fronte a un rifiuto inspiegabile – perché non hanno voluto? La menzione dei profeti uccisi ed il ricordo dei due casi concreti all'inizio del versetto, Uria (cf. Ger 26,20-23) e Zaccaria (cf. 2 Cr 24,17-22), servono come un'introduzione al tema perché

<sup>26</sup> Cf. W. BAUER, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1957.,<sup>2</sup>1979., 582.

<sup>27</sup> Cf. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 167.

<sup>28</sup> Cf. G. FOHRER, E. LOHSE, Σιών, Ἱεροσολήμ, 329.

<sup>29</sup> Cf. H. KLEINE, ὄρνις, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1981., trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1991., 533.

già al loro tempo è apparsa questa domanda – perché non volete essere felici (cf. 2 Cr 24,20)? L'abbandono da parte del Signore annunciato da questi due profeti a causa del comportamento dei »figli« di Gerusalemme si ripete anche qui: nel versetto seguente adesso Gesù lo annunzia.

## 2. Il giudizio (v. 38)

Questo versetto è concentrato sul termine »casa«. Mentre la LXX con *ho oikos* traduce parole ebraiche che si riferiscono alla tenda, l'edificio, il palazzo, la famiglia, la dinastia ed il santuario, già in alcuni scritti profetici appare il termine ebraico *bayit* con significato di Gerusalemme, e questo fenomeno diventa comune per la letteratura apocalittica<sup>30</sup>. Uno sviluppo ulteriore continua nel periodo postesilico quando Gerusalemme diventa sinonimo per la comunità intera, come abbiamo visto precedentemente, e di conseguenza *bayit* cioè *ho oikos* nella LXX è divenuto contrassegno di tutto il popolo. L'ambiguità del significato è evidente sia qui come pure nel caso di Ger 12,7. Questo testo di Geremia è di speciale importanza perché menziona l'abbandono della casa. Riguardo al significato di *bayit* in Ger 12,7, alcuni pensano che si tratti solo dell'abbandono del popolo<sup>31</sup>, mentre per altri qui si tratta dell'abbandono triplice: del tempio, del popolo e della terra<sup>32</sup>.

Matteo usa il termine *he oikia* 21 volte per indicare la casa, l'edificio e l'abitazione mentre *ho oikos* in questo senso va usato solo 3 volte<sup>33</sup>. Le altre ricorrenze di *ho oikos* manifestano l'uso simbolico: la casa d'Israele (cf. 10,6; 15,24), la casa di Dio (cf. 12,4; 21,13) e la casa come l'immagine della persona (cf. 12,44).

La difficoltà del significato, accentuata nel caso di Ger 12,7, si riflette anche nella nostra pericope. Il lettore dopo l'entrata a Gerusalemme ha incontrato il sostantivo *ho oikos* nella citazione di Is 56,7 in 21,13, dove chiaramente si riferisce al tempio. La ricorrenza seguente è qui in 23,38. La natura di un sommario, che mostra la nostra pericope, apre la probabilità che *ho oikos* del 23,38 possa offrire diverse possibilità nell'interpretazione, più che un significato semplice<sup>34</sup>. Alcuni in questo termine

<sup>30</sup> O. MICHEL, ὁ οἶκος, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart, 1963-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, V, Grand Rapids, 1964-1976., 119-159., qui 120-121.

<sup>31</sup> Cf. W. McKANE, *Jeremiah*, I, Edinburgh, 1986., 269., e O. MICHEL, ὁ οἶκος, 125.

<sup>32</sup> Cf. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, London, 1986., 290.

<sup>33</sup> Cf. P. WEIGANDT, οἶκος, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1981., trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1991., 500-503., qui 501.

<sup>34</sup> P. WEIGANDT, οἶκος, 503. sottintende con ὁ οἶκος in 23,38 Gerusalemme come città e la comunità con gli edifici ed i cittadini.

vedono simultaneamente il tempio, la città ed il popolo<sup>35</sup>, mentre altri vi scorgono anche una connotazione triplice: che Gesù abbandona il tempio (24,1-2), lo squarcio del velo (27,51) e la distruzione di Gerusalemme. Tutte queste proposte sono possibili perché l'uso matteo di *ho oikos* le conferma.

Il verbo *aphietai*, che significa *abbandonare* o *mettere da parte*<sup>36</sup>, può essere ugualmente il predicato reale di tutti i soggetti proposti sopra. Anche l'aggettivo *erēmos*, che riguardo al luogo significa *abbandonato* o *senza cittadini* o *vuoto*<sup>37</sup>, può descrivere tutti i tre sostantivi.

Il versetto 38, nonostante sia più corto, contiene relativamente un maggior numero di pronomi in rapporto con gli altri versetti più lunghi. Il primo pronome che appare è *hymīn*. Esso funziona come una connessione con i »figli« di Gerusalemme del versetto precedente, dove l'immagine della gallina con i pulcini descrive il luogo o processo di donare la vita, di proteggerla ed il posto della comunità raccolta – »assemblea«. Anche la casa, per gli uomini, significa la stessa cosa: il posto dove la vita nasce, dove cresce e si protegge è un luogo della comunità – dell'assemblea, sia al livello familiare sia anche al livello sociale.

In questo senso v. 37 offre un'immagine della »casa« naturale, che è per i pulcini la gallina, e questa è efficace. Il v. 38, invece, presenta l'immagine della »casa« dei »figli« di Gerusalemme che sarà loro lasciata deserta. Dopo l'immagine della »casa« efficace del v. 37, che i »figli« di Gerusalemme hanno rifiutato, il pronome *hymīn* introduce la nuova realtà della loro casa – è lasciata loro deserta. Hanno rifiutato di essere raccolti nella »casa« efficace *hypo tas pterygas*, adesso rimangono nella loro »casa« inefficace – sotto *to pterygion* del Tempio (Mt 4,5). Hanno abbandonato le ali potenti, che promettono la vita, per cercare sicurezza sotto l'alino – una piccola ala<sup>38</sup>!

<sup>35</sup> O. MICHEL, ὁ οἶκος, 125.

<sup>36</sup> Cf. R. BULTMANN, ἀφίημι, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, 1963.-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, 1964.-1976., 509-512., qui 510.

<sup>37</sup> Cf. G. KITTEL, ἔρημος, ἐρημία, ἐρημιώ, ἐρήμωσις, in: G. KITTELL, G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1963.-1973., trad. inglese, *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1964.-1976., 657-660., qui 657.

<sup>38</sup> W. BAUER, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 727., dichiarano che *pterygion* è, infatti, la forma diminutiva di *pteryx*.

### 3. L'offerta di un incontro nuovo (v. 39)

#### FUNZIONE DELLA CONGIUNZIONE GAR

Il versetto comincia con una costruzione usuale *legō gar hymin*. Si tratta di un periodo ipotetico sintatticamente inverso: l'apodosi, che esprime in modo negativo la conseguenza certa (*ou mē me idēte ap' arti*), è seguita dalla protasi, che specifica la condizione obbligatoria per il sicuro compimento dell'apodosi (*heōs an eipēte, Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*).

La congiunzione *gar*, poiché occupa la seconda posizione, mette in relazione causale le due affermazioni, cioè il versetto seguente (23,39) contiene la spiegazione di quello precedente (23,38)<sup>39</sup>. Tale funzione causativa di *gar*, dunque, collega il versetto 23,39 al precedente: la casa è abbandonata perché essi non possano vedere Gesù finché non avranno detto: *Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*<sup>40</sup>.

Questa soluzione è ben fondata a causa delle diverse ragioni. Per primo, questo significato è più frequente e comune nelle costruzioni nelle quali appare questa congiunzione. Secondo, la forza causativa di *gar* offre lo sfondo diretto per il processo dell'abbandono della casa descritto nel v. 38, quale il v. 37 contiene solo in modo generale (*posakis ēthelēsa... ouk ēthelēsate*) lasciando alcune domande importanti senza risposte. Il legame causale tra l'abbandono della casa e il pronunciamento di *Eulogēmenos*, a causa della costruzione del periodo ipotetico, come vedremo, nel primo momento della lettura colloca l'azione nel tempo presente con la tendenza ad estendersi al futuro (*ap' arti... heōs*), ma anche spinge il lettore alla conclusione che infine la casa dei »figli« di Gerusalemme sarà abbandonata perché non è pronunciato l'*Eulogēmenos*. Questo corrisponde alla constatazione di Gesù che i suoi molti tentativi di raccogliarli abbiano incontrato un rifiuto che appartiene al tempo passato (*ouk ēthelēsate*, v. 37).

#### L'EVENTUALITÀ DI UN INCONTRO

Possibilità di un incontro nuovo è annunciata nel periodo ipotetico in v. 39, che appare in ordine inverso. Al primo posto si trova l'apodosi che esprime in modo

<sup>39</sup> K.-H. PRIDIK, γάρ, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1978.-1980., trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, 1990., 238., osserva che nella costruzione *legō gar hymin* »the particle *gar* is generally understood to express grounds (...).« Questa interpretazione è condivisa anche da S. VIRGULIN, Il lamento di Gesù su Gerusalemme, 78, e da H. van der KWAAK, Die Klage über Jerusalem (Matth. XXIII 37-39), 163.

<sup>40</sup> La stessa conclusione è elaborata da D.J. VERSEPUT, Jesus' Pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: A Geographical Motif in Matthew's Gospel, in: *Novum Testamentum* 36(1994.), 105-121., qui 117.

negativo la conseguenza che è espressa come sicura (*ou mē me idēte ap' arti*). La protasi, che segue dopo l'apodosi, descrive la condizione obbligatoria per il sicuro compimento dell'apodosi (*heōs an eipēte, Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*). Nell'analisi proseguiamo secondo l'ordine che sta nel testo.

Il verbo *horaō* nel Vangelo di Matteo assume diversi significati. La specificità del significato del verbo *horaō* in 23,39 è suggerita dalle azioni precedenti della pericope: in 23,37 Gesù ribadisce l'offerta di vicinanza e protezione ai »figli« di Gerusalemme e il rifiuto dei capi religiosi, poi (poiché non possono vederlo – 23,39) priva della sua presenza la casa dei capi di Gerusalemme (23,38). Le azioni di 23,37.38, quindi, si riferiscono alla vicinanza, alla protezione e alla presenza salvifica di Gesù ai »figli« di Gerusalemme<sup>41</sup>.

Questo *vedere Gesù* fa parte di una condizione. La condizione stessa è composta, per primo, dalla parte che descrive i limiti della condizione (*ap' arti heōs an eipēte...*)<sup>42</sup>, cioè nella quale area si realizza *ou mē me idēte* dell'apodosi. Per la differenza dell'avverbio *arti* – che inoltre assente nel parallelo di Lc 13,35 – qui segnala l'inizio di una nuova fase (cf. 26,29.64)<sup>43</sup>. Come tale, esso denota svolta temporale e tende verso la parusia<sup>44</sup>. La congiunzione *heōs*, più che contrassegno di un momento nel tempo, introduce una condizione necessaria prima che un altro evento possa iniziare<sup>45</sup>. Il contenuto della condizione è la citazione del Salmo che segue.

<sup>41</sup> L'espressione *ou mē me idēte*, che secondo W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 323., è solo l'antitesi della parusia, è collegata da R. H. GUNDRY, *Matthew*, Grand Rapids, 1982.,<sup>2</sup>1994., 473., all'abbandono della casa: l'impossibilità di vedere Gesù è la manifestazione della desolazione di 23,38.

<sup>42</sup> Cf. W. BAUER, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 334. ritengono che *heōs* con il congiuntivo aoristo può servire come l'indicazione che l'inizio d'un evento è dipendente dalle circostanze che introduce *heōs*.

<sup>43</sup> Cf. H. van der KWAAK, *Die Klage über Jerusalem (Matth. XXIII 37-39)*, 164; questa proposta sembra plausibile perché in 23,37 i verbi con cui Gesù indica i tentativi e il rifiuto della raccolta sono aoristi e perciò implicano che il rifiuto è ormai concluso e può iniziare una nuova tappa (cf. *idou* in 23,38).

<sup>44</sup> H.-J. RITZ, ἄρτι, in: H. BALZ, G. SCHNEIDER (edd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, 1978.-1980., trad. inglese, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, 1990., 159., spiega che la costruzione *ap' arti* è il segno del discorso sul presente in contrasto con il futuro escatologico: »from now on«.

<sup>45</sup> D. C. ALLISON, Jr., *Matt. 23:39=Luke 13:35b as a Conditional Prophecy*, 78, compara la funzione di *heōs* con la funzione dell'ebraico *'ad*, e fa un passo avanti dicendo che esso al posto del valore temporale ha un valore condizionale perché: »(...) *heōs* can indicate a contingent state in Greek sentences in which the realization of the apodosis is dependent upon the realization of protasis«.

## RICONOSCIMENTO MESSIANICO – *EULOGĒMENOS HO ERCHOMENOS* (LXX SAL 117,26A)

### *Lo sfondo veterotestamentario*

Questa frase originariamente fa parte del Sal 118,26 del TM. Come tale appare nella traduzione della LXX come il Sal 117,26a ed è assunto dall'autore del Vangelo.

Questo salmo si trova alla fine del gruppo degli *Hallel* salmi (113-119) che erano usati nella celebrazione della Pasqua,<sup>46</sup> grazie alla interpretazione messianica fatta nel giudaismo<sup>47</sup>. Il nostro versetto 26 rispecchia l'esistenza della »porta della giustizia«, esistente nel tempio di Gerusalemme attraverso la quale possono entrare solo i giusti e perciò era stabilito l'esame della giustizia per chi volesse entrare<sup>48</sup>. La prima menzione della *porta della giustizia* appare nel v. 19 come richiesta di aprire la porta, mentre nel v. 20 c'è la risposta di un funzionario del tempio<sup>49</sup>. Trovandosi nel cortile del tempio<sup>50</sup>, per poter entrare appare una nuova richiesta nel v. 25. Questa volta va chiesto ʾonnāʾ ʾāḏōnāy hōšîʿā<sup>h</sup> nnāʾ, che usualmente nell'AT rappresenta un grido di aiuto<sup>51</sup>. In quanto il versetto seguente (26a) parla di benedizione, sembra che la preghiera del v. 25 esprima la richiesta della benedizione<sup>52</sup>. Il v. 26 presenta la risposta dei sacerdoti che nel nome del Signore benedicono quelli che entrano<sup>53</sup>. La costruzione ebraica del v. 26 *bārūḳ habbāʾ bəšēm ʾāḏōnāy* connette *benedetto con nel nome del Signore*<sup>54</sup>, mentre la traduzione di LXX apre la possibilità dell'ambiguità: *ho erchomenos* può essere connesso con *Eulogēmenos* o con *en onomati kyriou*. Dopo la benedizione viene la risposta della gioia e del ringraziamento (27a), mentre 27b continua cambiando il tema e offrendo l'immagine dell'entrata fino all'altare.

<sup>46</sup> J. C. McCANN, Jr., *Psalms*, Nashville, 1996., 1155.

<sup>47</sup> Così il suo posto nella collezione dei salmi *Hallel* spiega L. C. ALLEN, *Psalms 101-150*, Dallas 1983., 125. mentre le sue interpretazioni messianiche sono affermate anche da H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979., trad. italiana, *Teologia dei salmi*, Brescia, 1989., 320.

<sup>48</sup> Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen 60-150*, Neukirchen-Vluyn, 1961., <sup>5</sup>1978., trad. inglese, *Psalms 60-150*, Augsburg, 1989., 399.

<sup>49</sup> Cf. J. C. McCANN, Jr., *Psalms*, 1155.

<sup>50</sup> Cf. L. C. ALLEN, *Psalms 101-150*, 122., mentre H.-J. KRAUS, *Psalmen 60-150*, 399-400., parlando dei versetti 19.25-26, menziona solo una porta che chiama »the gates leading to the sanctuary«.

<sup>51</sup> Cf. A. A. ANDERSON, *Psalms II*, London, 1972., 803.

<sup>52</sup> In questo senso L. C. ALLEN, *Psalms 101-150*, 121.

<sup>53</sup> Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen 60-150*, 400., e con lui sono d'accordo L. C. ALLEN, *Psalms 101-150*, 122., e anche A. A. ANDERSON, *Psalms II*, 804.

<sup>54</sup> Cf. A. A. ANDERSON, *Psalms II*, 803.

## LA CITAZIONE DELLA LXX SAL 117,26A IN MT

In Vangelo di Matteo questa frase appare per la prima volta durante l'entrata in Gerusalemme (21,9). Mentre alcuni della folla stesero i loro mantelli sulla strada e tagliavano rami degli alberi (21,8), altri gridavano. Il contenuto di loro grido è la citazione del Sal 118,26a *Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*, preceduta e seguita dall'esclamazione *osanna*, l'espressione che ha connotazione di riconoscimento messianico. Essa la prima volta va attribuita al figlio di Davide, che è considerato ed aspettato come salvatore d'Israele – il re escatologico – e riflette la concezione matteana che Gerusalemme è la città di Davide. La seconda, *osanna en tois hysistois*, richiama la glorificazione nei cieli descritta nel Sal 148,1. In tale modo il testo di 21,1-11 chiaramente attribuisce a Gesù l'identità del re messianico cosicché alcuni qui trovano »(...) a sort of proleptic *paruosia*, a foreshadowing of Jesus' eschatological entry into kingly glory«<sup>55</sup>. Rispettando questa opinione è possibile riconoscere una dissonanza. In 21,1-11 esistono quattro elementi escatologici della messianicità di Gesù, dei quali tre sono compiuti nel corso del Vangelo: l'annuncio dell'entrata sull'asino in accordo con l'annuncio profetico, benché modificata (21,4-5)<sup>56</sup>, la figliolanza di Davide (21,9) è attestata già in 1,1 e rilevata in 27,54 e l'esclamazione *osanna en tois hysistois* (21,9) che diventa realtà in 28,18b. Il suo compimento aspetta ancora l'esclamazione *Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*.

Trattando il problema del rifiuto espresso per mezzo di *ouk ēthelēsate* del v. 37, abbiamo notato che nel testo matteano non si trova un momento concreto che contenga l'affermazione esplicita e diretta sul rifiuto. Il racconto dell'entrata in Gerusalemme e degli eventi susseguenti (21,12-16) presenta alcune indicazioni che qui è possibile cercare il punto che Gesù interpreta come il rifiuto.

Il contesto originario del Sal 118,26a è la richiesta di entrare nel santuario (v. 25) alla quale segue la benedizione sacerdotale come un permesso di entrare (v. 26). Questo non è compiuto durante l'entrata messianica di Gesù a Gerusalemme. A tale ragione *Eulogēmenos* appare di nuovo in 23,39 come condizione ai »figli« di Gerusalemme per poter vedere Gesù.

Il contesto seguente (21,10-16) suggerisce che l'entrata messianica di Gesù chiedeva un riconoscimento. Per primo il lettore incontra il breve discorso tra la folla e Gerusalemme (21,10-11). Il lettore, che si ricorda del turbamento comune di

<sup>55</sup> Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 129.

<sup>56</sup> R. H. GUNDRY, *Matthew*, 408., già qui nota giustamente che *chaire sphodra thygater Siōn* Zc 9,9 è sostituito con *ēpate tē thygatri Siōn* di Is 62,11 perché la gioia non ha posto in Israele che rifiuta Gesù e »(...) 'Say to' makes the following an evangelistic challenge to unconverted Israel«.

Gerusalemme e di Erode (2,3) dopo il quale avevano cercato di uccidere Gesù, non viene sorpreso perché Gerusalemme non ha voluto riconoscere il suo Messia. In quanto nel Sal 118 colui che entra deve essere riconosciuto per ricevere la benedizione e per poter entrare nel tempio, quest'ignoranza presenta un annuncio dell'atteggiamento dei rappresentanti del potere religioso. A loro Gesù si presenta progressivamente nei seguenti versetti. Poi Mt 21,12-13 presenta l'attività di Gesù nel tempio, e più precisamente, nel cortile del tempio. Qui Matteo presenta Gesù come uno dei *giusti*: nel v. 21,12 agisce contro gli abusi per ristabilire ciò che è giusto e in 21,13 la sua azione si spiega teologicamente. L'ultima guarigione nel Vangelo di Matteo, che si realizza in 21,14, comincia l'elenco con i ciechi e gli storpi, e perciò richiama quella di 11,5 che aveva la funzione di prova per Giovanni Battista che Gesù è Messia. La guarigione anche qui in 21,14 nel cortile del tempio, davanti ai sacerdoti prova la messianicità di Gesù.

L'acclamazione dei fanciulli *osanna tō huiō David* (21,15) »both the identity of those crying 'hosanna' and the place of their crying serve to confirm God's approval of Jesus«<sup>57</sup>. L'autore del vangelo qui costruisce il culmine della presentazione di Gesù nel cortile del tempio. L'identità messianica di Gesù è chiaramente manifestata nelle opere e nelle parole. Colui che viene è benedetto dalla folla (cf. 21,9) e qui dai fanciulli. La prima parte del Sal 118,26 è pronunziata. Adesso si aspetta quella che appartiene ai sacerdoti: *eulogēkamen hymas ex oikou kyriou*. Essi, eppure, non affermano la messianicità di Gesù, ma furono sdegnati (cf. 21,16) e fanno protesto riguardo all'esclamazione dei fanciulli.

Gesù risponde con la citazione del Sal 8,3 presa dalla LXX, mettendo in rilievo il problema della lode cioè la benedizione che fu pronunziata non dai sacerdoti e dagli scribi ma dai fanciulli<sup>58</sup>. Inoltre, la citazione del Sal 8,3, come risposta di Gesù, implica che lui accetti l'acclamazione messianica dei fanciulli. Per lo più, va avanti per confermare la sua identità divina in quanto applica a se stesso la citazione del Salmo 8,3 LXX che originariamente parla di Dio: *dalla bocca dei bambini e dei lattanti tu hai stabilito la lode a motivo dei tuoi nemici* (trad. di Nuova Diodati). La citazione del salmo, dunque, conferma il problema del riconoscimento di Gesù, suggerito dal contesto della citazione del Sal 118,26b. Sulla base di questi momenti è comprensibile perché nel resto di Mt 21 – 23 Gesù considera che i »figli« di Gerusalemme l'hanno rifiutato.

<sup>57</sup> W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 141. loro pensano che la lode dei fanciulli è collocata qui per ottenere il compimento prolettico della profezia che rimane escatologica in 23,37-39.

<sup>58</sup> Cf. J. D. KINGSBURY, *Matthew as a Story*, Philadelphia, 1986.,<sup>2</sup>1988., 81.

## LA CITAZIONE DELLA LXX SAL 117,26A IN 23,37-39

La citazione di Sal 118,26a appare nella nostra pericope come la parte costitutiva della protasi *ap' arti heōs an eipēte Eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou*, la quale – se non va compiuta – ha come conseguenza l'apodosi *ou mē me idēte*.

W. D. Davies e D. C. Allison dicono che gli interpreti principalmente comprendono il v. 39 o come la proclamazione del rifiuto d'Israele che non vedrà il Signore fino al giudizio finale<sup>59</sup> o come l'annuncio della conversione d'Israele<sup>60</sup> e lo commentano così:

»(...) the first view is difficult because *eulogēin* and *Eulogēmenos* are not words of fear and trembling, nor are they typically voiced by the ignorant, the condemned or those in mourning (...) The second view is also problematic; for it would be jarring indeed for a straightforward promise of salvation to follow the declaration of judgement in v. 38.«<sup>61</sup>

Il significato del v. 39 dipende dai suoi molteplici legami dentro la pericope e con il contesto. Il v. 37 chiaramente esprime che Gesù è rifiutato dai »figli« di Gerusalemme (*ouk ēthelēsate*). Il v. 38 esprime l'abbandono della casa dei »figli« di Gerusalemme dalla parte di Dio<sup>62</sup> ed anche è legato con il v. 39 mediante la congiunzione *gar* (*legō gar hymin...*). L'ambiguità di questo legame è analizzata nell'analisi sintattica. Benché questo legame permette di comprendere il v. 39 come conseguenza o come la spiegazione ulteriore del v. 38, a livello semantico è conveniente comprenderlo come la causa dell'abbandono della casa del v. 38. L'analisi precedente ha mostrato che l'esclamazione del Sal 118,26 appare come un atto del riconoscimento messianico necessario per entrare nel tempio. L'analisi di Mt 21,9-16 ha mostrato che l'entrata messianica di Gesù in Gerusalemme ha supposto anche un riconoscimento adeguato nel tempio. In quanto il fatto che Gesù non è accettato come Messia in 21,10-16 manifesta che i »figli« di Gerusalemme l'hanno rifiutato, il v. 39, compreso *gar* nella sua funzione co-

<sup>59</sup> Per esempio D. R. A. HARE, *Matthew*, Louisville, 1993, trad. italiana, *Matteo*, Torino, 2006., 277-279.; egli considera che Mt 23,34-39 pronuncia la condanna definitiva del popolo d'Israele, ma poi – appoggiandosi su Rm 11,26 – permette che Israele sarà salvato. Sembra che tale ragionamento non è ben armonizzato né con il testo matteoano né con quello paolino. Altro esempio presenta B. WITHERINGTON III, *Matthew*, Macon, 2006., 434-435., che ha troppo semplificato questo testo riducendo ruolo di Gesù a quello della Sapienza divina che, al suo ritorno, sarà riconosciuta anche per forza da quelli che la inoltre non vogliono ricettare (qui egli richiama 1 Enoco 62,5-6.9-10).

<sup>60</sup> Cf. W. CARTER, *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*, Maryknoll, 2003., 463-465.

<sup>61</sup> W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 323.

<sup>62</sup> Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, II, Freiburg im Briesgau, 1988., 304.

mune, esprime la ragione dell'azione dell'abbandono della casa del v. 38. Il contenuto del v. 39, dunque, appare come una condizione riguardo alla possibilità di vedere Gesù nel futuro: per vederlo è necessario ai »figli« di Gerusalemme proclamare *Eulogēmenos*... In questo senso siamo vicini all'interpretazione di W. D. Davies e D. C. Allison che spiegano la venuta di Gesù come Messia dipendente dalla volontà dei »figli« di Gerusalemme nell'accettarlo e pronunziare il suo *Eulogēmenos*...: »(...) when his people bless him, the Messiah will come (...) its date is contingent upon Israel's acceptance of Jesus«<sup>63</sup>.

Le relazioni con le altre parti della pericope confermano questa risoluzione. Abbiamo già visto che la menzione di *hē apokteinousa tous prophētas, lithobolousa tous apestalmēnous pros autēn* (v. 37) richiama l'uccisione dei profeti, cioè i due profeti concreti, Uria (cf. Ger 26,20-23) e Zaccaria (cf. 2 Cr 19 – 22), che hanno annunziato la distruzione del tempio e l'abbandono d'Israele. Questo ricordo nel v. 37 prepara l'annuncio dell'abbandono nel Mt 23,38. L'abbandono che hanno annunziato i profeti Uria e Zaccaria si è realizzato nell'esilio babilonese ma quest'abbandono non era, infatti, un abbandono assoluto. Invece, dopo il ritorno ci fu un processo della restaurazione e il ritorno va compreso come atto salvifico del Signore che ha permesso un nuovo inizio. Anche l'abbandono di 23,38-39 non è qualificato come assoluto e definitivo<sup>64</sup>. Al contrario, Gerusalemme appare di nuovo in Mt come la destinazione escatologica dei risuscitati (cf. 27,53).

L'immagine della gallina che protegge i suoi pulcini (v. 37) si riferisce ai molteplici tentativi di Gesù di raccogliere i »figli« di Gerusalemme. La loro molteplicità (*posakis ēthelēsa*) indica la grandezza della volontà del Messia per compiere lo scopo della missione: *salvare il suo popolo* (1,21). Questo non è mai ritirato. Infine, realizzazione della prospettiva positiva dipende dal riconoscimento del Messia<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 323-324.

<sup>64</sup> Mentre J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, II, 305., considera che Mt 23,37-39 non offre alla situazione dell'abbandono una luce in senso di Rm 11,26, da parte sua, W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew*, III, 324., non vedono in Mt 23,37-39 il motivo di abbandono radicale perché in tutto il Vangelo di Matteo non è possibile trovare alcun indizio »that God has cancelled his special relationship with his people«. Alcuni, per es. F. D. BRUNER, *Matthew. A Commentary*, II, 1990., 2004., 458-465., prendono una posizione mediata ed affermano che Matteo ha voluto descrivere Gesù che pronuncia un giudizio storico, ma non escludere possibilità della conversione finale d'Israele.

<sup>65</sup> Cf. C. L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, Waco, 2018., 378-379.

## IL CONTRIBUTO A VISIONE DI GERUSALEMME E DI ISRAELE NEL PRIMO VANGELO

In 23,37-39 Mt esprime una parte del suo giudizio teologico su Gerusalemme. La divisione *da ora* chiude la tappa<sup>66</sup> nella quale Mt ha provato presentare le ragioni del rifiuto di Gesù da parte di Gerusalemme. In quanto è manifesto che egli non intende rinunciare dalla visione di Gerusalemme rappresentata dalla dottrina veterotestamentaria – l'ha affermata persino da Gesù stesso (5,35) – la ragione degli eventi i quali costituiscono il rifiuto di Gesù l'evangelista trova nel legame di Gerusalemme con i capi<sup>67</sup>. A tale ragione non è una coincidenza che uno degli elementi dominanti dal punto di vista strutturante nella narrativa, accanto il conflitto con i capi<sup>68</sup>, è appunto il ruolo di Gerusalemme<sup>69</sup>. Per lo meno è una coincidenza che questi due elementi già dall'inizio della narrativa sono presentati strettamente collegati (2,3-6), dove Gerusalemme è determinata dagli atteggiamenti dei capi, e che la polemica di Gesù con ambedue attori finisce alla fine del lungo discorso indirizzato ai capi (c. 23). Il condizionamento di un incontro salvifico con Gesù in 23,39 primariamente si riferisce ai capi, segnalando la cesura dopo la quale non sarà possibile l'incontro salvifico con Gesù fino al momento del compimento della condizione. Questo implica che i capi, nel momento di un'eventuale pronuncio di *Eulogēmenos...*, possono cambiare la direzione degli eventi.

Il versetto 23,39, benché viene spesso interpretato come un'annuncio del giudizio per tutto il popolo di Israele, infatti è un segno di speranza<sup>70</sup> anche per i capi come più responsabili. Sulla base degli eventi tragici nel 70 nei quali si è verificato il giudizio in 23,38, Mt suggerisce al suo lettore la perseveranza dell'atteggiamento dei

<sup>66</sup> Anche S. van TILBORG, *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden, 1972., 71., pensa che l'aggiunta di *ap' arti* sposta l'accento dalla parusia alla visione retrospettiva del passato.

<sup>67</sup> D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, 1991., 11, aggiunge che Giuseppe Flavio considerava che i capi sono responsabili per la distruzione del Tempio durante la guerra con i Romani in 66-70.

<sup>68</sup> Cf. J. D. KINGSBURY, *Matthew as a Story*, 3.

<sup>69</sup> Cf. D. J. VERSEPUT, *Jesus' Pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: A Geographical Motif in Matthew's Gospel*, 118-119.; egli trova che la elevazione del viaggio a Gerusalemme, il primario strumento strutturante che governa la Terza parte del Vangelo (16,21-28,20), serve per intensificare la dimensione regale e salvifico-storica della narrativa; per lo più, avendo accentuato la reazione inimica della capitale, il narratore accentua la natura scandalosa della risposta di Israele al suo Messia, dove è prominente »peculiarly Matthean enhancement of Jerusalem's pivotal role in the final drama of Jesus' life (... )«.

<sup>70</sup> Cf. W. BEILNER, M. ERNST, *Theologie aus dem Neuen Testament*, Thaur – Wien – München, 1993., 507.

capi<sup>71</sup>. Questo momento probabilmente ha avuto una considerevole importanza nella polemica della comunità matteaana con il giudaismo del tempo. A tale ragione è conveniente considerare 23,37-39 una *innerjüdische Polemik*<sup>72</sup>.

La probabilità che si tratta di una visione delle due comunità nella polemica è rafforzata dai segni della presenza di una comunità raduna attorno Gesù. La nuova comunità è accennata in 16,13-20; durante la entrata messianica, nel contesto del rifiuto di Gesù da parte dei capi, infatti appare una comunità dei minori i quali lo accettano (21,9.14-17); il discorso del passaggio del Regno in 21,43 è indubbiamente rivolto solo ai capi (21,45)<sup>73</sup> ai quali Gesù chiarisce che gli altri membri del popolo di Israele già l'hanno preceduti nel Regno (21,31). A tale ragione il discorso sulla persecuzione (23,29-39) rende chiara questa divisione nel senso che Israele è quello che perseguita ed anche Israele è quello che è perseguitato<sup>74</sup>.

In questo senso, Gerusalemme in 23,37 comprende, assieme ai capi, quell'Israele che sempre rifiuta la chiamata di Dio<sup>75</sup>. Questa è comunità di coloro che hanno rifiutato di essere radunati dall'Emmanuele (1,23) e cercano rifugio sotto l'alina impotente del Tempio (*to pterygion tou hierou*/, cf. 4,5), che è reso una spelonca dei ladri (*spēlaion lēstōn*, cf. 21,13) e abbandonato dalla presenza divina (23,38-24,2).

Il motivo di Gerusalemme nel contesto del rifiuto dei membri di radunarsi attorno Gesù (23,37), trova una corrispondenza in 27,52-53 dove i santi risuscitati entrano nella città santa. In quanto *la città santa* in 27,53 ovviamente si riferisce a Gerusalemme, è da presupporre che i risuscitati sono i membri del popolo di Israele. In questo senso, il concetto di Gerusalemme nel Primo Vangelo anche è collegato con

<sup>71</sup> Cf. F. D. WEINERT, Luke, the Temple, and Jesus' Saying about Jerusalem's Abandoned House (Luke 13:34-35), in: *Catholic Biblical Quarterly* 44(1982.), 68-76., e D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield, 1990., 151.

<sup>72</sup> Quest'espressione F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I. *Die Vielfalt des Neuen Testaments*, Tübingen, 2002., 539., applica quando tratta il problema della successione del Regno in 21,43.; egli conclude che anche la polemica in Mt 23 va considerata nel suo contesto storico e non deve essere generalizzata nel senso anti giudaico (538); anche C. S. KEENER, *Matthew*, 536.

<sup>73</sup> Cf. U. LUZ, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen 1993.; trad. inglese, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge, 1995., 123.

<sup>74</sup> R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BEvTh 33, München, 1966., 158, mette in rilievo il legame tra la persecuzione dei profeti dagli antenati del giudaismo e tra la persecuzione della Chiesa dal giudaismo recente (cf. 23,29-39): Israele è qui visto come una minoranza perseguitata e come una maggioranza che perseguita la quale è infatti Israele ufficiale.

<sup>75</sup> Cf. L. HARTMAN, Ἰεροσόλυμα, Ἱερουσαλήμ, 177., egli pensa che »(...) in 23:37ff. Jerusalem stands for Israel, to which Jesus has made his appeal (cf. Isa 31:5), but which has nevertheless refused to accept the divine call (cf. Deut 1:32; Hos 11:2)«.

la problematica del rapporto tra le due parti del popolo di Israele le quali hanno offerto le risposte diverse alla missione di Gesù. Benché questa è una problematica che suscita le opinioni diverse nella ricerca della teologia del Primo Vangelo<sup>76</sup>, in quanto le primizie dei risuscitati sono Giudei radunati a Gerusalemme, è evidente che Mt intende sottolineare la linea della continuità nella storia della salvezza e della fedeltà di Dio alle sue promesse<sup>77</sup>. Il compito per il quale Israele è scelto nell'AT (cf. Gen 12,3; Is 43,10.12; 44,8; Sap 18,4) trova un compimento nella missione universale (28,19-20) durante la quale i membri di Israele sono mandati per tutto il mondo<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Il rapporto tra le due parti d'Israele può essere compreso nei termini di continuità nel senso che la comunità dei primi cristiani non pensava che Israele ha cessato ad essere il popolo eletto, cf. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1999., 173.; alcuni pensano che Gesù non ha fondato una speciale comunità della salvezza ma ha chiamato gli uomini alla sequela nella prospettiva a tutto Israele (perciò Gesù non ha parlato della Chiesa), cf. E. LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart – Berlin – Köln, <sup>5</sup>1998., 40-41.42.; similmente F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, II. *Die Einheit des Neuen Testaments*, Tübingen, 2002., 476., considera che Gesù non faceva progetti sul *resto santo* ma si rivolgeva a tutti che si trovavano nella tradizione di Israele in quanto popolo di Dio. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*. I. *Die Verkündigung Jesu*, Göttingen, <sup>2</sup>1973; trad. italiana, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, <sup>2</sup>1976., I, 195., riconosce che, se la parola *ecclesia* (Mt 16,18) dovesse significare un'organizzazione quale è venuta formandosi in seguito a 70, allora sarebbe anacronistico voler ascrivere a Gesù l'intenzione di fondare una ecclesia; egli afferma che Gesù ha parlato infatti di un nuovo popolo – popolo escatologico di Dio (196-197).

<sup>77</sup> U. LUZ, *Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4 (2003.), 233-248., qui 244-245., afferma che il Vangelo finisce nel modo doppio e lo trova nel fatto che da una parte il popolo di Israele diventano i Giudei ai quali la risurrezione è rimasta nascosta fino ad oggi (28,11-15), mentre Gesù manda i discepoli per tutto il mondo (28,16-20); così è spiegato come il Regno è stato tolto da un popolo ad altro (21,43); riassumendo, egli constata che Mt, servendosi di Mc e di Q, ha formato una storia nella quale intende raccontare come »das Heilsvolk Israel zu den Juden wurde« (245). Similmente, L. M. BARTH, *Jerusalem. Judentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XVI, Berlin – New York, 1987., 612-617., qui 613., pensa che l'importanza del tema di Gerusalemme è manifesta sul fatto che la distruzione del secondo Tempio dai Romani (70) ha cancellato le ultime orme della religione biblica ed ha preparato il terreno per la trasformazione da giudaismo farisaico a quello rabbinico.

<sup>78</sup> H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München, 1967., 165., trova che Mt non intende presentare il rapporto della Chiesa con Israele come un processo che diventa la separazione; al contrario, come il compito di Israele era sempre universale, anche la Chiesa si costituisce da tutti i popoli ai quali è mandata. Al contrario, J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg in Brisgau, 1994., 177., considera che, in quanto la missione di Gesù nel primo tempo era limitata al popolo di Israele (15,24; cf. 10,5) mentre la missione universale elimina questa limitazione (178), questo segnala la fine del ruolo la quale Israele svolgeva nella storia della salvezza (cf. 21,43) (180).

## Conclusione

Gerusalemme, che nell'AT si è presentata nella duplice linea, positiva e negativa, nel vangelo di Matteo ha ritenuto questa qualificazione e nella nostra pericope la mostra di nuovo. La parte negativa presenta lo sfondo per l'abbandono annunciato in 23,38, mentre la parte positiva apre la possibilità del pronunciamento di *Eulogēmenos* come condizione di un nuovo incontro con Gesù (23,39).

La menzione dei profeti uccisi e degli inviati lapidati continua la linea negativa di Gerusalemme dell'AT e nello stesso tempo sintetizza in sé l'annuncio delle persecuzioni e delle uccisioni future dei profeti cristiani (cf. 23,34). Ambedue ai quali fa allusione, Uria ucciso di spada (cf. Ger 26,20-23), e Zaccaria lapidato (cf. 2 Cr 24,17-22), non hanno annunciato l'abbandono definitivo e dopo l'esilio si è verificato un rinnovamento della vita religiosa e sociale. Questo produce un effetto forte sul lettore il quale subito, nel versetto seguente, incontra un nuovo annuncio dell'abbandono di Gerusalemme dalla bocca di Gesù (23,38). Anche quest'abbandono sottintende possibilità del perdono e del rinnovamento?

Il messaggio di 23,39 manifesta soluzione: poiché Gesù non fu riconosciuto nella sua identità messianica durante l'entrata nella città santa in 21,1-11, conseguentemente l'*Eulogēmenos* che Gerusalemme non gli ha pronunciato rimane come il fondamento dell'abbandono e, nello stesso tempo, la condizione dell'incontro nuovo in 23,38-39.

Al livello dell'insieme del Primo Vangelo, il nostro testo è, infatti, una reminiscenza di *innerjüdische Polemik*. Una parte d'Israele, guidata dai capi religiosi, ha rifiutato Gesù, ma l'altra l'ha accolto. Mt 23,37-39 fa parte di una visione delle due comunità nella polemica. La presentazione della comunità radunata attorno Gesù continua anche dopo il racconto della passione, morte ed appare di nuovo in 27,53 dove i santi risuscitati entrano nella città santa. In questo modo l'evangelista sottolinea la linea della continuità nella storia della salvezza e della fedeltà di Dio alle sue promesse verso Israele. Il compito per il quale è scelto nell'AT non è rinunciato ma continua verso un compimento nella missione universale (28,16-20).

Sulla base di questi elementi essenziali, il messaggio della nostra pericope probabilmente aveva un notevole significato per la comunità mattea. I cristiani, sia giudeocristiani o quelli venuti dal paganesimo, devono considerare il popolo giudeo come quello al quale Gesù ha offerto una possibilità di un nuovo incontro. Come sempre nella storia del popolo eletto, è da aspettare l'apparizione di un resto fedele che porterà il frutto del regno (cf. 21,43). In accordo con la possibilità del riconoscimento del Messia da parte dei giudei proviene l'aspettativa per i cristiani di agire in modo da facilitare questo processo.

Benché non esiste unanimità quando si tratta della posizione della Chiesa riguardo alla comunità giudaica<sup>79</sup>, il Vangelo di Matteo come un'insieme evidenzia i problemi nei quali si trovano i membri della Chiesa (cf. 5,11-12.44.46-47; 10,16-20.23; 10,21-22.34-36.37; 23,2-3.34). In questo contesto cosa importante che Mt 23,37-39 offre al suo lettore, che può essere stanco e scoraggiato dai problemi e dalla mancanza di prospettiva, è il fatto che i profeti dell'AT e Gesù stesso – Signore della Gloria – furono rifiutati dal suo popolo. Dunque, i membri della Chiesa che leggono questa pericope sono invitati a riconoscersi nella stessa linea. In quanto l'incontro di Gesù con il suo popolo rimane dipendente dalla loro conversione, il testo evangelico presenta un appello alla Chiesa a dare il suo impegno per questa conversione. Questo compito è indubbiamente pesante e complesso, ma per quelli che lo accettano è un segno di fedeltà a Gesù ed alla propria identità.

---

<sup>79</sup> Alcuni pensano che la Chiesa matteaana era parte del giudaismo, per esempio D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 21, ed anche C. S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 536., altri, invece, la collocano fuori dei limiti del giudaismo ufficiale, cf. J. D. KINGSBURY, *Matthew as a Story*, 156.

## SUD I NAJAVA NOVOGA SUSRETA: ANALIZA PORUKE MT 23, 37–39 (II)

Ivica ČATIĆ\*

**Sažetak:** Drugi dio članka posvećen je utvrđivanju semantičkoga sadržaja pojedinih susljednih dijelova teksta, razgraničenih u prethodnoj etapi rada. Ovdje naime nastojimo propitivati značenje pojedinih izraza ili konstrukcija u njihovu biblijskom kontekstu te, napose u Evanđelju po Mateju kako bismo mogli predložiti prikladno značenje naše perikope. Nakon utvrđivanja slušateljstva kojemu se Isus obraća, naša analiza usredotočit će se na dva pitanja koja nameće evanđeoski tekst: sud i eventualna promjena usuda. Budući da se Isus obraća Jeruzalemu i njegovoj djeci uvijek u drugom licu množine, korisno je zaustaviti se na pitanju njihova pravoga identiteta. Potom će se naša analiza usredotočiti na spomenuta dva pitanja: sud i eventualna promjena usuda, tj. navještaj novoga susreta. Prema rezultatima našega rada, poruka 23, 39 nagovještava dvostruki ishod: poradi toga što Isus nije bio prepoznat u svom mesijanskom identitetu za vrijeme ulaska u sveti grad u 21, 1–11, posljedično Blagoslovljen onaj kojim ga Jeruzalem tada nije prihvatio ostaje temeljem odbačenosti te u isto vrijeme uvjetom novoga susreta u 23, 38–39. Na razini cjeline prvoga evanđelja, naš tekst dio je vizije dviju izraelskih zajednica u međusobnoj polemici. Govorom o sudu i uvjetovanom spasenju Matej se obraća onoj zajednici koja je Isusa odbacila. Ona koja ga je prihvatila pojavit će se ponovno u 27, 53 gdje uskrsnuli sveti ulaze u sveti grad. Na taj način evanđelist podvlači liniju kontinuiteta u povijesti spasenja te Božje vjernosti obećanjima danim Izraelu. Mt 23, 37–39 označava zaokret i točku u kojoj je Isus učinio vidljivom tu podjelu. U isto vrijeme ponudio je mogućnost za ispravljanje pogriješke. Na taj način Gospodin omogućuje Abrahamovim sinovima ostvarenje zadaće za koju su odabrani u Starom zavjetu. Poruka naše perikope bila je važna i matejevskoj crkvenoj zajednici. U kontekstu tegobnih odnosa između Crkve i judaizma onoga vremena predstavljala je poziv kršćanima neka se prepoznaju nasljedovateljima iste linije kojoj su pripadali proroci i sâm Isus. Ako njegov susret s izraelskim narodom ovisi o njihovu obraćenju, evanđeoski tekst predstavlja također apel Crkvi neka dade svoj doprinos tom obraćenju.

**Ključne riječi:** Evanđelje po Mateju, Isus, Jeruzalem, konflikt, odbačenost, novi susret.

\* Izv. prof. dr. sc. Ivica Čatić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, ivicat6@gmail.com