

I MAGI D'ORIENTE E LA FUGA IN EGITTO

1. Il quadro storico e geografico della narrazione

Difficilmente un'altra narrazione biblica ha tanto stimolato la fantasia, ma anche la ricerca e la riflessione, quanto il racconto dei «Magi» provenienti dall'«Oriente», un racconto che l'evangelista Matteo fa seguire immediatamente alla notizia della nascita di Gesù: «Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode, ecco, alcuni Magi [astrologi] vennero da oriente a Gerusalemme e dicevano: "Dov'è colui che è nato, il re dei Giudei? Abbiamo visto spuntare la sua stella e siamo venuti ad adorarlo"» (2,1s).

Qui troviamo, come prima cosa, la chiara determinazione del quadro storico con il rimando al re Erode e al luogo di nascita, Betlemme. Vengono indicati una persona storica e un luogo geograficamente determinabile. Ma, in ambedue i riferimenti, sono offerti, al tempo stesso, anche elementi di interpretazione. Rudolf Pesch, nel suo volumetto *Die matthäischen Weihnachtsgeschichten* [I racconti di Natale secondo

Matteo], ha rilevato con forza il significato teologico della figura di Erode: «Come nel Vangelo di Natale (*Lc* 2,1-21) viene menzionato all'inizio l'imperatore romano Augusto, così il racconto di *Matteo* 2 comincia analogamente con la menzione del "re dei Giudei", Erode. Se là l'imperatore, con la sua pretesa relativa alla pacificazione del mondo, era agli antipodi del bambino appena nato, qui lo è il re, il quale regna grazie all'imperatore – e questo lo fa con la pretesa quasi messianica di essere, almeno per il regno giudaico, il redentore» (p. 23s).

Betlemme è il luogo di nascita del re Davide. Nel corso della narrazione, il significato teologico di quel luogo sarà messo in luce ancora più direttamente mediante la risposta che gli scribi daranno alla domanda di Erode circa il luogo dove il Messia sarebbe dovuto nascere. Il fatto che con l'aggiunta «di Giudea» la posizione geografica di Betlemme venga determinata più precisamente, potrebbe forse portare in sé anche un'intenzione teologica. Nella benedizione di Giacobbe, il Patriarca dice al figlio Giuda in modo profetico: «Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché verrà colui al quale esso appartiene e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli» (*Gen* 49,10). In una narrazione che tratta dell'arrivo del Davide definitivo,

del neonato re dei Giudei che salverà tutti i popoli, questa profezia è, in qualche modo, da percepire sullo sfondo.

Insieme con la benedizione di Giacobbe, bisogna leggere anche una parola attribuita nella Bibbia al profeta pagano Balaam. Balaam è una figura storica per la quale esiste una conferma fuori della Bibbia. Nel 1967, nella Transgiordania, è stata scoperta un'iscrizione in cui compare Balaam, figlio di Beor, come «veggente» di divinità autoctone – un veggente a cui vengono attribuiti annunci di fortuna e di disgrazia (cfr. Hans-Peter Müller, art. *Bileam*). La Bibbia lo introduce come indovino a servizio del re di Moab, che gli chiede una maledizione contro Israele. Questo atto, che Balaam intende compiere, viene impedito da Dio stesso in modo che, invece di una maledizione, il profeta annuncia una benedizione per Israele. Ciononostante, nella tradizione biblica egli viene svalutato come induttore all'idolatria e muore di una morte vista come pena (cfr. *Nm* 31,8; *Gs* 13,22). Tanto più importante resta quindi la promessa di salvezza attribuita a lui, non ebreo e servo di altri dei, una promessa che evidentemente era nota anche fuori di Israele. «Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da vicino: una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele...» (*Nm* 24,17).

Matteo, che ama presentare avvenimenti nella vita e nell'operare di Gesù come realizzazione di parole ve-

terotestamentarie, stranamente non cita questo testo, che ha un ruolo importante nella storia dell'interpretazione del brano dei Magi d'Oriente. Certo, la stella di cui parla Balaam non è un astro; lo stesso re che deve venire è la stella che brilla sul mondo e determina le sue sorti. Tuttavia, la connessione tra stella e regalità potrebbe aver suscitato l'idea di una stella, che sarebbe la stella di *questo* Re e rimanderebbe a Lui.

Così si può certamente supporre che questa profezia non ebrea, «pagana», circolasse in qualche forma fuori del giudaismo e fosse oggetto di riflessione per le persone in ricerca. Dovremo ancora tornare alla domanda di come persone fuori di Israele potessero vedere proprio nel «re dei Giudei» il portatore di una salvezza che li riguardava.

2. *Chi erano i «Magi»?*

Ora, però, bisogna anzitutto domandarsi: che genere di uomini erano quelli che Matteo qualifica come «Magi» venuti dall'«Oriente»? Il termine «magi» (*mágoi*), nelle relative fonti, ha una notevole gamma di significati, che si estende da un senso molto positivo fino ad uno molto negativo.

Il primo di quattro significati principali intende con il termine «magi» degli appartenenti alla casta sacerdotale persiana. Nella cultura ellenistica erano

considerati come «rappresentanti di una religione autentica»; al tempo stesso, però, le loro idee religiose erano ritenute «fortemente influenzate dal pensiero filosofico», così che i filosofi greci spesso sono stati presentati come loro seguaci (cfr. Delling, art. *mágos*). C'è forse in questa opinione un qualche nocciolo di verità non ben definibile; in fondo, anche Aristotele ha parlato del lavoro filosofico dei magi (cfr. *ibid.*).

Gli altri significati menzionati da Gerhard Delling sono: detentore e praticante di un sapere e di un potere soprannaturali, come anche stregone. E, infine: imbroglione e seduttore. Negli *Atti degli Apostoli* troviamo quest'ultimo significato: un mago di nome Bar-Iesus viene qualificato da Paolo come «figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia» (13,10) e in questo modo messo in riga.

L'ambivalenza del termine «mago», che troviamo qui, mette in luce l'ambivalenza della dimensione religiosa come tale. La religiosità può diventare una via verso una vera conoscenza, una via verso Gesù Cristo. Quando, però, di fronte alla presenza di Cristo, non si apre a Lui e si pone contro l'unico Dio e Salvatore, essa diventa demoniaca e distruttiva.

Nel Nuovo Testamento incontriamo così ambedue i significati di «mago»: nel racconto di san Matteo sui Magi, la sapienza religiosa e filosofica è chiaramente una forza che mette gli uomini in

cammino; è la sapienza che conduce in definitiva a Cristo. Negli *Atti degli Apostoli*, invece, troviamo l'altro tipo di mago. Questi contrappone il proprio potere al messaggero di Gesù Cristo e si mette così dalla parte dei demoni che, però, ormai sono stati vinti da Gesù.

Per i Magi in *Matteo 2* vale evidentemente – almeno in senso ampio – il primo dei quattro significati. Anche se non appartenevano esattamente al ceto sacerdotale persiano, erano tuttavia portatori di una conoscenza religiosa e filosofica, che si era sviluppata ed era ancora presente in quegli ambienti.

Naturalmente, si è cercato di trovare classificazioni ancora più precise. L'astronomo viennese Konradin Ferrari d'Occhieppo ha mostrato che nella città di Babilonia – in epoca remota centro dell'astronomia scientifica, ma ai tempi di Gesù ormai in stato di declino – continuava ad esistere «ancora un piccolo gruppo di astronomi ormai in via di estinzione [...] Tavole di terracotta, coperte di iscrizioni in caratteri cuneiformi con calcoli astronomici [...] ne sono prove sicure» (*Der Stern von Bethlehem*, p. 27). La congiunzione astrale dei pianeti Giove e Saturno nel segno zodiacale dei Pesci, avvenuta negli anni 7-6 a.C. – ritenuto oggi il vero tempo della nascita di Gesù –, sarebbe stata calcolabile per gli astronomi babilonesi

e avrebbe indicato loro la terra di Giuda e un neonato «re dei Giudei».

Sulla questione della stella torneremo ancora più avanti. Per ora vogliamo dedicarci alla domanda su che genere di uomini fossero quelli che si misero in cammino verso il re. Forse erano astronomi; ma non a tutti coloro che erano in grado di calcolare la congiunzione dei pianeti e la vedevano venne il pensiero di un re in Giuda che aveva un'importanza anche per loro. Affinché la stella potesse diventare un messaggio, doveva essere circolato un vaticinio del tipo del messaggio di Balaam. Da Tacito e Svetonio sappiamo che, in quei tempi, circolavano attese secondo cui da Giuda sarebbe uscito il dominatore del mondo – un'attesa che Giuseppe Flavio interpretò indicando Vespasiano, con la conseguenza che entrò nei suoi favori (cfr. *De bello Iud.* III 399-408).

Potevano concorrere diversi fattori per far percepire nel linguaggio della stella un messaggio di speranza. Ma tutto ciò poteva mettere in cammino soltanto chi era uomo di una certa inquietudine interiore, uomo di speranza, alla ricerca della vera stella della salvezza. Gli uomini di cui parla Matteo non erano soltanto astronomi. Erano «sapienti»; rappresentavano la dinamica dell'andare al di là di sé, intrinseca alle religioni – una dinamica che è ricerca della verità, ricerca del vero Dio e quindi anche filosofia nel senso originario della parola. Così la sapienza risana anche

il messaggio della «scienza»: la razionalità di questo messaggio non si fermava al solo sapere, ma cercava la comprensione del tutto, portando così la ragione alle sue possibilità più elevate.

In base a tutto ciò che s'è detto, possiamo farci una certa idea su quali fossero le convinzioni e le conoscenze che portarono questi uomini ad incamminarsi verso il neonato «re dei Giudei». Possiamo dire con ragione che essi rappresentano il cammino delle religioni verso Cristo, come anche l'autosuperamento della scienza in vista di Lui. Si trovano in qualche modo al seguito di Abramo, che alla chiamata di Dio parte. In un modo diverso si trovano al seguito di Socrate e del suo interrogarsi, al di là della religione ufficiale, circa la verità più grande. In tale senso, questi uomini sono dei predecessori, dei precursori, dei ricercatori della verità, che riguardano tutti i tempi.

Come la tradizione della Chiesa con tutta naturalezza ha letto il racconto di Natale sullo sfondo di *Isaia* 1,3 e, in questo modo, sono arrivati al presepe il bue e l'asino, così ha letto il racconto sui Magi alla luce del *Salmo* 72,10 e di *Isaia* 60. In questo modo, i sapienti venuti dall'Oriente sono diventati re, e con loro sono entrati nel presepe i cammelli e i dromedari.

Se la promessa contenuta in tali testi estende la provenienza di questi uomini fino all'estremo Oc-

cidente (Tarsis = Tartessos in Spagna), la tradizione ha ulteriormente sviluppato l'universalità dei regni di quei sovrani annunciata con ciò, interpretandoli come re dei tre continenti allora noti: Africa, Asia, Europa. Il re di colore nero ne fa parte stabilmente: nel regno di Gesù Cristo non c'è distinzione di razze e di provenienze. In Lui e per Lui, l'umanità è unita, senza perdere la ricchezza della varietà.

Più tardi sono state correlate con i tre re anche le tre età della vita dell'uomo: la giovinezza, l'età matura e la vecchiaia. Anche questa è un'idea ragionevole, che fa vedere che le diverse forme della vita umana trovano il rispettivo significato e la loro unità interiore nella comunione con Gesù.

Resta il pensiero decisivo: i sapienti dell'Oriente sono un inizio, rappresentano l'incamminarsi dell'umanità verso Cristo, inaugurano una processione che percorre l'intera storia. Non rappresentano soltanto le persone che hanno trovato la via fino a Cristo. Rappresentano l'attesa interiore dello spirito umano, il movimento delle religioni e della ragione umana incontro a Cristo.

3. La stella

Ora, però, dobbiamo ancora ritornare alla stella che, secondo il racconto di san Matteo, ha spinto i Magi a

mettersi in cammino. Che tipo di stella era? È veramente esistita?

Autorevoli esegeti, come ad esempio Rudolf Pesch, sono dell'opinione che questa domanda avrebbe poco senso. Si tratterebbe di un racconto teologico, che non si dovrebbe mescolare con l'astronomia. San Giovanni Crisostomo aveva sviluppato, nella Chiesa antica, una posizione simile: «Che questa non fosse una stella comune, anzi, secondo me, che non fosse affatto una stella, ma un potere invisibile che aveva assunto tale sembianza, mi sembra derivare anzitutto dalla via che essa aveva presa. Non esiste, infatti, neanche una sola stella che si muova in quella direzione» (*In Matth. hom.* VI 2: PG 57,64). In gran parte della tradizione della Chiesa viene sottolineato l'aspetto straordinario della stella – così già in Ignazio d'Antiochia (ca. 100 d.C.), che vede il sole e la luna eseguire un girotondo intorno alla stella; così anche nell'antico inno per l'Epifania del Breviario romano, secondo cui la stella avrebbe superato in bellezza e luminosità il sole.

Ciononostante, non poteva non essere posta la domanda se, tuttavia, non si fosse trattato di un fenomeno celeste determinabile e classificabile astronomicamente. Sarebbe errato rifiutare a priori una simile domanda con il rinviare al carattere teologico del racconto. Con il sorgere dell'astronomia moderna,

sviluppata pure da cristiani credenti, è stata posta nuovamente anche la questione circa questo astro.

Giovanni Keplero († 1630) ha avanzato una soluzione che sostanzialmente viene riproposta anche da astronomi di oggi. Keplero ha calcolato che, a cavallo tra l'anno 7 e 6 a.C. – che, come già detto, oggi viene considerato l'anno verosimile della nascita di Gesù –, si è verificata una congiunzione dei pianeti Giove, Saturno e Marte. Nell'anno 1604, egli stesso aveva notato una congiunzione simile, alla quale si era aggiunta anche una *supernova*. Con questo termine si indica una stella debole o molto lontana in cui avviene un'enorme esplosione, così che essa per settimane e mesi sviluppa un'intensa luminosità. Keplero riteneva la *supernova* una nuova stella. Era dell'opinione che anche con la congiunzione avvenuta ai tempi di Gesù dovesse essere stata collegata una *supernova*; così tentò di spiegare astronomicamente il fenomeno della luminosissima stella di Betlemme. Può essere interessante, in questo contesto, che lo studioso Friedrich Wieseler di Göttingen sembri aver trovato, in tavole cronologiche cinesi, che nell'anno 4 a.C. «era apparsa ed era stata vista durante un tempo prolungato una stella luminosa» (Gnilka, *Das Matthäusevangelium* I/1, p. 44).

Il già menzionato astronomo Ferrari d'Occhieppo metteva *ad acta* la teoria della *supernova*. Secondo lui, per la spiegazione della stella di Betlemme, bastava la congiunzione di Giove e Saturno nel segno

zodiacale dei Pesci, e di questa congiunzione pensava di poter determinare precisamente la data. Al riguardo, è importante il fatto che il pianeta Giove rappresentava il principale dio babilonese Marduc. Ferrari d'Occhieppo riassume così: «Giove, la stella della più alta divinità babilonese, compariva nel suo massimo splendore al tempo del suo sorgere serale accanto a Saturno, il rappresentante cosmico del popolo dei Giudei» (*Der Stern von Bethlehem*, p. 52). Tralasciamo i particolari. Da questo incontro di pianeti – afferma Ferrari d'Occhieppo – gli astronomi babilonesi potevano dedurre un evento di importanza universale, la nascita nel Paese di Giuda di un sovrano che avrebbe portato salvezza.

Che cosa possiamo dire di fronte a tutto questo? La grande congiunzione di Giove e Saturno nel segno zodiacale dei Pesci negli anni 7-6 a.C. sembra essere un fatto accertato. Poteva orientare astronomi dell'ambiente culturale babilonese-persiano verso il Paese di Giuda, ad un «re dei Giudei». In dettaglio, come quegli uomini siano giunti alla certezza che li fece partire e, infine, li portò a Gerusalemme e a Betlemme, è una questione che dobbiamo lasciare aperta. La congiunzione astrale poteva essere un impulso, un primo segnale per la partenza esteriore ed interiore; ma non avrebbe potuto parlare a que-

sti uomini, se non fossero stati toccati anche in un altro modo: toccati interiormente dalla speranza di quella stella che doveva spuntare da Giacobbe (cfr. *Nm* 24,17).

Se i Magi, che, guidati dalla stella, erano alla ricerca del re dei Giudei, rappresentano il movimento dei popoli verso Cristo, ciò implicitamente significa che il cosmo parla di Cristo e che, però, per l'uomo nelle sue condizioni reali, il suo linguaggio non è pienamente decifrabile. Il linguaggio della creazione offre molteplici indicazioni. Suscita nell'uomo l'intuizione del Creatore. Suscita, inoltre, l'attesa, anzi, la speranza che questo Dio un giorno si manifesterà. E suscita al tempo stesso la consapevolezza che l'uomo può e deve andarGli incontro. Ma la conoscenza che scaturisce dalla creazione e si concretizza nelle religioni può anche perdere il giusto orientamento, così da non spingere più l'uomo a muoversi per andare al di là di se stesso, ma da indurlo a fissarsi in sistemi con cui crede di poter affrontare le potenze nascoste del mondo.

Nella nostra narrazione emergono ambedue le possibilità: la stella conduce i Magi innanzitutto solo fin nella Giudea. È del tutto normale che essi, alla ricerca del neonato re dei Giudei, vadano nella città regale di Israele ed entrino nel palazzo del re. Presumibilmente doveva essere nato lì il futuro re. Per trovare in modo definitivo la strada verso il vero

erede di Davide, hanno poi bisogno dell'indicazione delle Sacre Scritture di Israele, delle Parole del Dio vivente.

I Padri hanno sottolineato ancora un altro aspetto. Gregorio Nazianzeno dice che nel momento stesso in cui i Magi si prostrarono davanti a Gesù, sarebbe giunta la fine dell'astrologia, perché da quel momento le stelle avrebbero girato nell'orbita stabilita da Cristo (*Poem. dogm.* V, 55-64: PG 37, 428-429). Nel mondo antico, i corpi celesti erano guardati come potenze divine che decidevano del destino degli uomini. I pianeti portano nomi di divinità. Secondo l'opinione di allora, essi dominavano in qualche modo il mondo, e l'uomo doveva cercare di venire a patti con queste potenze. La fede nell'unico Dio, testimoniata dalla Bibbia, ha qui operato ben presto una demitizzazione, quando il racconto della creazione, con magnifica sobrietà, chiama il sole e la luna – le grandi divinità del mondo pagano – «lampade» che Dio, insieme con tutta la schiera delle stelle, appende alla volta celeste (cfr. *Gen* 1,16s).

Entrando nel mondo pagano, la fede cristiana doveva nuovamente affrontare la questione delle divinità astrali. Per questo, nelle Lettere dalla prigionia agli Efesini e ai Colossesi, Paolo ha fortemente insistito sul fatto che il Cristo risorto ha vinto ogni Principato e Potenza dell'aria e domina tutto l'universo. In que-

sta linea sta anche il racconto della stella dei Magi: non è la stella a determinare il destino del Bambino, ma il Bambino guida la stella. Volendo, si può parlare di una specie di svolta antropologica: l'uomo assunto da Dio – come qui si mostra nel Figlio unigenito – è più grande di tutte le potenze del mondo materiale e vale più dell'universo intero.

4. *Sosta intermedia a Gerusalemme*

È tempo di tornare al testo del Vangelo. I Magi sono arrivati al presunto luogo del vaticinio, nel palazzo reale a Gerusalemme. Chiedono del neonato «re dei Giudei». Questa è un'espressione tipicamente non-ebraica. Nell'ambiente ebraico si sarebbe parlato del re di Israele. Di fatto, questo termine «pagano» di «re dei Giudei» ritorna solo nel processo a Gesù e nell'iscrizione sulla Croce, ambedue le volte usato dal pagano Pilato (cfr. *Mc* 15,9; *Gv* 19,19-22). Così si può dire che qui – nel momento in cui i primi pagani chiedono di Gesù – traspare già in qualche modo il mistero della Croce che è inscindibilmente connesso con la regalità di Gesù.

Esso si annuncia abbastanza chiaramente nella reazione alla domanda dei Magi circa il re neonato: «Il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme» (*Mt* 2,3). Gli esegeti fanno notare che, certamente, era mol-

to comprensibile il turbamento di Erode di fronte alla notizia della nascita di un misterioso pretendente al trono. Sarebbe, invece, meno comprensibile per quale motivo, in quel momento, tutta Gerusalemme avesse potuto turbarsi. Forse ciò sarebbe piuttosto un'allusione anticipata all'ingresso trionfale di Gesù nella Città Santa alla vigilia della sua Passione, ingresso a proposito del quale Matteo dice che «tutta la città fu presa da agitazione» (21,10). Comunque, in questo modo, le due scene in cui, in qualche maniera, compare la regalità di Gesù sono legate l'una all'altra e, al tempo stesso, sono connesse con la tematica della Passione.

Mi sembra che la notizia del turbamento della città abbia senso anche per quanto concerne il momento della visita dei Magi. Al fine di chiarire la domanda, per Erode estremamente pericolosa, circa il pretendente al trono, egli convoca «tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo» (Mt 2,4). Una tale riunione e il suo «perché» non potevano rimanere segreti. La presunta o reale nascita di un re messianico non poteva portare con sé che contrarietà e male per i gerusalemmitani. Essi, infatti, conoscevano bene Erode. Ciò che nella grande prospettiva della fede è una stella di speranza, nella prospettiva della vita quotidiana è, in un primo momento, solo causa di disturbo, motivo di preoccupazione e di paura. In effetti: Dio disturba la nostra comoda quotidianità. La regalità di Gesù e la sua Passione vanno insieme.

Quale risposta ha dato l'illustre riunione alla domanda circa il luogo di nascita di Gesù? Secondo Matteo 2,6 ha risposto con una sentenza, composta di parole del profeta Michea e del *Secondo Libro di Samuele*: «E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei davvero l'ultima delle città principali di Giuda: da te infatti uscirà un capo [cfr. *Mi* 5,1] che sarà il pastore del mio popolo, Israele [cfr. 2 *Sam* 5,2]».

Citando le parole in questione, Matteo ha introdotto due sfumature diverse. Mentre la maggior parte della tradizione del testo, in particolare anche la traduzione greca dei Settanta, dice: «[Tu sei] la più piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda», egli scrive: «Non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda». Ambedue le versioni del testo fanno capire – una in modo diverso dall'altra – il paradosso dell'agire di Dio, che pervade tutto l'Antico Testamento: ciò che è grande nasce da ciò che, secondo i criteri del mondo, sembra piccolo ed insignificante, mentre ciò che, agli occhi del mondo, è grande, si frantuma e scompare.

È stato così, ad esempio, nella storia della chiamata di Davide. Il più giovane dei figli di Iesse, che in quel momento pasce le pecore, deve essere chiamato e unto re: non conta l'aspetto e l'alta statura, ma il cuore (cfr. 1 *Sam* 16,7). Una parola di Maria nel *Magnificat* riassume questo persistente paradosso dell'agire di Dio: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato

gli umili» (Lc 1,52). La versione veterotestamentaria del testo, in cui Betlemme viene qualificata piccola fra i capoluoghi di Giuda, mette chiaramente in luce questa maniera dell'agire divino.

Quando invece Matteo scrive: «Non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda», ha eliminato solo apparentemente questo paradosso. La piccola città, considerata di per sé insignificante, ora si rende riconoscibile nella sua vera grandezza. Da essa uscirà il vero Pastore di Israele: in questa versione del testo compaiono insieme la valutazione umana e la risposta di Dio. Con la nascita di Gesù nella grotta fuori della città, il paradosso si conferma ulteriormente.

Con ciò siamo arrivati alla seconda sfumatura: Matteo ha aggiunto alla parola del profeta quell'affermazione già menzionata dal *Secondo Libro di Samuele* (cfr. 5,2), che lì si riferisce al nuovo re Davide e ora in Gesù raggiunge il pieno compimento. Il futuro principe viene qualificato come Pastore di Israele. Così si fa un accenno alla sollecitudine amorevole e alla tenerezza, che contraddistinguono il vero sovrano in quanto rappresentante della regalità di Dio.

La risposta dei capi dei sacerdoti e degli scribi alla domanda dei Magi ha certamente un contenuto geografico concreto, che per i Magi è utile. Essa, tuttavia, non è solo un'indicazione geografica, ma anche un'interpretazione teologica del luogo e dell'avvenimento. Che Erode ne tragga le sue conseguenze è

comprensibile. Sorprendente è invece il fatto che i conoscitori della Sacra Scrittura non si sentano spinti a conseguenti decisioni concrete. Si deve forse scorgere in questo l'immagine di una teologia che si esaurisce nella disputa accademica?

5. L'adorazione dei Magi davanti a Gesù

A Gerusalemme, la stella era chiaramente tramontata. Dopo l'incontro dei Magi con la Parola della Scrittura, la stella risplende nuovamente per loro. La creazione, interpretata dalla Scrittura, torna a parlare all'uomo. Matteo ricorre ai superlativi per descrivere la reazione dei Magi: «Al vedere la stella, provarono fortemente una grandissima gioia» (2,10). È la gioia dell'uomo che è colpito nel cuore dalla luce di Dio e che può vedere che la sua speranza si realizza – la gioia di colui che ha trovato e che è stato trovato.

«Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono» (Mt 2,11). In questa frase colpisce il fatto che manchi san Giuseppe, dal cui punto di vista Matteo ha scritto il racconto dell'infanzia. Durante l'adorazione incontriamo accanto a Gesù soltanto «Maria sua madre». Una spiegazione pienamente convincente di questo, finora non l'ho trovata. Esiste l'uno o l'altro brano ve-

terotestamentario in cui alla madre del re è attribuita un'importanza particolare (ad es. *Ger* 13,18). Ma questo forse non è sufficiente. Probabilmente ha ragione Gnilka, quando dice che Matteo con ciò richiama alla memoria la nascita di Gesù dalla Vergine e qualifica Gesù come Figlio di Dio (*Das Matthäusevangelium* I/1, p. 40).

Davanti al Bambino regale, i Magi praticano la *proskýnesis*, cioè si prosternano davanti a Lui. Questo è l'omaggio che si rende a un Re-Dio. A partire da ciò si spiegano poi anche i doni che i Magi offrono. Non sono regali pratici, che in quel momento forse sarebbero stati utili per la Santa Famiglia. I doni esprimono la stessa cosa della *proskýnesis*: sono un riconoscimento della dignità regale di Colui al quale vengono offerti. Oro e incenso vengono menzionati anche in *Isaia* 60,6 come doni di omaggio, che verranno offerti al Dio di Israele da parte dei popoli.

Nei tre doni, la tradizione della Chiesa ha visto rappresentati – con alcune varianti – tre aspetti del mistero di Cristo: l'oro rimanderebbe alla regalità di Gesù, l'incenso al Figlio di Dio e la mirra al mistero della sua Passione.

In effetti, nel *Vangelo di Giovanni* compare la mirra dopo la morte di Gesù: l'evangelista ci racconta che Nicodemo, per l'unzione della salma di Gesù, aveva procurato, fra l'altro, anche la mirra (cfr. 19,39). Così, il mistero della Croce, mediante la mirra, viene

nuovamente collegato con la regalità di Gesù e si preannuncia in modo misterioso già nell'adorazione dei Magi. L'unzione è un tentativo di opporsi alla morte, che solo nella corruzione raggiunge la sua definitività. Quando al mattino del primo giorno della settimana le donne giunsero al sepolcro per effettuare l'unzione, che, a causa dell'immediato inizio della festa, non era stato più possibile eseguire alla sera dopo la crocifissione, Gesù era ormai risorto: Egli non aveva più bisogno della mirra come mezzo contro la morte, perché la vita stessa di Dio aveva vinto la morte.

6. La fuga in Egitto e il ritorno nella Terra d'Israele

Dopo la fine del racconto dei Magi rientra in scena come protagonista dell'evento san Giuseppe che, però, non agisce per iniziativa propria, ma secondo gli ordini che nuovamente riceve in sogno dall'angelo di Dio. Viene incaricato di alzarsi in fretta, di prendere il bambino e sua madre, di fuggire in Egitto e di rimanere là fino ad un nuovo ordine; «Erode infatti vuole cercare il bambino per ucciderlo» (*Mt* 2,13).

Nell'anno 7 a.C., Erode aveva fatto giustiziare i suoi figli Alessandro e Aristobulo, perché sentiva minacciato il proprio potere da loro. Nell'anno 4 a.C. aveva

eliminato per lo stesso motivo anche il figlio Antipatro (cfr. Stuhlmacher, *Die Geburt des Immanuel*, p. 85). Egli ragionava esclusivamente secondo le categorie del potere. La notizia di un pretendente al trono, appresa dai Magi, doveva allarmarlo. Visto il suo carattere, era chiaro che nessuno scrupolo avrebbe potuto fermarlo.

«Quando Erode si accorse che i Magi si erano presi gioco di lui, si infuriò e mandò a uccidere tutti i bambini che stavano a Betlemme e in tutto il suo territorio e che avevano da due anni in giù, secondo il tempo che aveva appreso con esattezza dai Magi» (Mt 2,16). È vero che da fonti non bibliche non sappiamo nulla su questo avvenimento, ma, considerando tutte le crudeltà di cui Erode si è reso colpevole, questo non dimostra che tale misfatto non sia avvenuto. Al riguardo, Rudolf Pesch cita l'autore ebreo Abraham Schalit: «La credenza nell'arrivo o nella nascita, nell'immediato futuro, del re messianico era allora nell'aria. Il despota sospettoso percepiva dappertutto tradimento e ostilità, e una vaga voce, arrivata al suo orecchio, poteva facilmente aver suggerito alla sua mente malata l'idea di uccidere i bambini nati nell'ultimo periodo. L'ordine non ha quindi nulla di impossibile» (*Die matthäischen Weihnachtsgeschichten*, p. 72).

La realtà storica dell'avvenimento, però, viene messa in dubbio da un certo numero di esegeti in base ad

un'altra considerazione: si tratterebbe qui del motivo, largamente diffuso, del bambino regale perseguitato, un motivo che, applicato a Mosè nella letteratura di quel tempo, avrebbe trovato una forma che si potrebbe ritenere come il modello per questo racconto su Gesù. I testi citati, tuttavia, nella maggioranza dei casi, non convincono e inoltre risultano prevalentemente di un'epoca successiva al *Vangelo di Matteo*. Il racconto temporalmente e materialmente più vicino è la *haggadah* di Mosè, tramandata da Giuseppe Flavio, un racconto che dà una nuova svolta alla vera storia della nascita e del salvataggio di Mosè.

Il *Libro dell'Esodo* riferisce che il faraone, di fronte all'aumento numerico e alla crescente importanza della popolazione ebrea, teme una minaccia per il suo Paese, l'Egitto, e per questo non soltanto terrorizza la minoranza ebrea mediante lavori forzati, ma dà anche l'ordine di uccidere i neonati figli maschi. Grazie ad uno stratagemma della madre, Mosè viene salvato e cresce alla corte del re d'Egitto come figlio adottivo della figlia del faraone; più tardi, però, deve fuggire a motivo del suo impegno per la tormentata popolazione ebrea (cfr. *Es 2*).

L'*haggadah* di Mosè racconta la storia in modo diverso: esperti della Scrittura avevano predetto al re che in quell'epoca sarebbe dovuto nascere da stirpe ebrea un bambino che, una volta adulto, avrebbe distrutto il dominio degli Egizi e reso invece potenti gli

Israeliti. In seguito a ciò, il re avrebbe ordinato di buttarlo nel fiume ed uccidere tutti i bambini ebrei subito dopo la nascita. Al padre di Mosè, però, sarebbe apparso Dio in sogno e avrebbe promesso di salvare il bambino (cfr. Gnllka, *Das Matthäusevangelium* I/1, p. 34s). Diversamente dalla ragione presentata nel *Libro dell'Esodo*, qui i bambini ebrei devono essere uccisi per eliminare con sicurezza anche il preannunciato: Mosè.

Questo scopo, come anche l'apparizione che promette al padre, in sogno, il salvataggio, collocano la narrazione vicino al racconto su Gesù, Erode e i bambini innocenti uccisi. Ma queste analogie non bastano per far apparire il racconto di san Matteo come una semplice variante cristiana dell'*haggadah* di Mosè. Le differenze tra le due narrazioni sono troppo grandi per giustificare un simile accostamento. Del resto, le *Antiquitates* di Giuseppe Flavio con molta probabilità sono da collocare temporalmente *dopo* il *Vangelo di Matteo*, anche se il racconto come tale sembra testimoniare una tradizione più antica.

In una prospettiva del tutto diversa, però, pure Matteo ha ripreso la storia di Mosè, per trovare, a partire da essa, l'interpretazione dell'intero avvenimento. Egli vede la chiave per la comprensione nella parola del profeta: «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (*Os*

11,1). Osea racconta la storia di Israele come una storia d'amore tra Dio e il suo popolo. L'attenzione premurosa di Dio verso Israele, tuttavia, qui non viene illustrata con l'immagine dell'amore sponsale, ma con quella dell'amore dei genitori. «Per questo Israele riceve anche il titolo di "figlio" [...] nel senso di una figliolanza di adozione. L'atto fondamentale dell'amore paterno è la liberazione del figlio dall'Egitto» (Deissler, *Zwölf Propheten*, p. 50). Per Matteo, il profeta qui parla di Cristo: Egli è il *vero* Figlio. È Lui che il Padre ama e che chiama dall'Egitto.

Per l'evangelista, la storia di Israele ricomincia da capo e in modo nuovo con il ritorno di Gesù dall'Egitto alla Terra Santa. Certo, il primo appello al ritorno dal Paese della schiavitù era, sotto molti aspetti, fallito. In Osea, la risposta alla chiamata del Padre è un allontanarsi da parte dei chiamati: «Più li chiamavo, più si allontanavano da me» (11,2). Questo allontanarsi di fronte alla chiamata alla liberazione conduce ad una nuova schiavitù: «Deve ritornare all'Egitto, Assur sarà il suo re, perché non hanno voluto convertirsi» (11,5). Così Israele, per così dire, continua ad essere ancora e sempre di nuovo in Egitto.

Con la fuga in Egitto e con il suo ritorno nella Terra promessa, Gesù dona l'esodo definitivo. Egli è veramente il Figlio. Egli non se ne andrà via per allontanarsi dal Padre. Egli ritorna a casa e conduce verso casa. Sempre Egli è in cammino verso Dio e con

ciò conduce dall'alienazione alla «patria», a ciò che è essenziale e proprio. Gesù, il vero Figlio, in un senso molto profondo è andato Egli stesso in «esilio», per riportare tutti noi dall'alienazione verso casa.

Il breve racconto sulla strage degli innocenti, che segue quello sulla fuga in Egitto, Matteo lo conclude di nuovo con una parola profetica, questa volta presa dal *Libro del profeta Geremia*: «Un grido è stato udito in Rama, un pianto e un lamento grande: Rachele piange i suoi figli e non vuole essere consolata, perché non sono più» (*Mt* 2,18; *Ger* 31,15). In Geremia queste parole sono nel contesto di una profezia caratterizzata da speranza e da gioia, in cui il profeta, con parole piene di fiducia, annuncia la restaurazione di Israele: «Chi ha disperso Israele lo raduna e lo custodisce come un pastore il suo gregge.» Perché il Signore ha riscattato Giacobbe, lo ha liberato dalle mani di uno più forte di lui» (*Ger* 31,10s).

L'intero capitolo appartiene probabilmente al primo periodo dell'opera di Geremia, quando, da una parte, il tramonto del regno assiro e, dall'altra, la riforma culturale del re Giosia rianimavano la speranza di un ristabilimento del regno del Nord, Israele, che aveva ricevuto una forte impronta dalle tribù di Giuseppe e di Beniamino, i figli di Rachele. In Geremia, pertanto, al lamento della progenitrice segue subito

una parola di consolazione: «Dice il Signore: "Trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso alle tue fatiche – oracolo del Signore –: essi torneranno dal paese nemico"» (31,16).

In Matteo troviamo due modifiche rispetto al profeta: ai tempi di Geremia, il sepolcro di Rachele veniva localizzato presso la frontiera beniaminita-efraimita, cioè presso la frontiera verso il regno del Nord, verso la regione delle tribù dei figli di Rachele – del resto vicino al paese d'origine del profeta. Ancora in epoca veterotestamentaria, la localizzazione del sepolcro si era spostata verso sud, nella regione di Betlemme, e lì si trovava anche per Matteo.

La seconda modifica consiste nel fatto che l'evangelista omette la profezia consolante del ritorno; rimane soltanto il lamento. La madre continua a sentirsi desolata. Così, in Matteo, la parola del profeta – il lamento della madre senza la risposta consolatoria – è come un grido verso Dio stesso, una richiesta della consolazione non data e tuttora attesa – un grido al quale, in effetti, soltanto Dio stesso può rispondere, poiché l'unica vera consolazione, che è più delle sole parole, sarebbe la risurrezione. Solo nella risurrezione sarebbe superata l'ingiustizia, revocata la parola amara: «Non sono più». Nella nostra epoca storica rimane attuale il grido delle madri verso Dio, ma al contempo la Risurrezione di Gesù ci rafforza nella speranza della vera consolazione.

Anche l'ultimo passo del racconto dell'infanzia secondo Matteo si conclude di nuovo con una citazione di adempimento che deve dischiudere il senso dell'intero avvenimento. Ancora una volta compare con grande rilievo la figura di san Giuseppe. Due volte riceve un ordine in sogno e, in questo modo, appare di nuovo come colui che ascolta ed è capace di discernimento, come colui che è obbediente e, insieme, è anche deciso e giudiziosamente operativo. Prima gli viene detto che Erode è morto e che quindi per lui e per i suoi è arrivata l'ora del ritorno. Questo ritorno è presentato con una certa solennità: «Entrò nella terra d'Israele» (2,21).

Ma subito egli si vede anche confrontato con la situazione tragica di Israele in quel momento storico: viene a sapere che Archelao, il più crudele dei figli di Erode, regna in Giuda. Non può quindi essere lì – cioè a Betlemme – il luogo di residenza della famiglia di Gesù. Ora Giuseppe riceve nel sogno l'indicazione di andare in Galilea.

Il fatto che Giuseppe, dopo essersi accorto dei problemi in Giuda, non abbia continuato semplicemente per iniziativa propria il suo viaggio fin nella Galilea – che era sotto il governo meno crudele di Antipa – ma sia stato mandato lì dall'angelo, ha lo scopo di mostrare che la provenienza di Gesù dalla Galilea concorda con la guida divina della storia. Durante l'attività pubblica di Gesù, l'accento alla sua provenienza dalla Galilea veniva sempre considerato

come una prova del fatto che Egli non potesse essere il Messia promesso. Matteo, in modo quasi impercettibile, si oppone già qui a questa argomentazione. Egli riprende poi il tema all'inizio dell'attività pubblica di Gesù e dimostra in base a *Isaia* 8,23-9,2 che proprio là sarebbe sorta la «grande luce», dove è la «terra tenebrosa» – nel regno del Nord di una volta, nella «terra di Zàbulon e di Nèftali» (cfr. *Mt* 4,14-16).

Matteo, però, ha a che fare con un'obiezione ancora più concreta, quella, cioè, che sul paese di Nazaret non c'era alcuna profezia: da lì certamente non poteva venire il Salvatore (cfr. *Gv* 1,46). A questo l'evangelista replica: «Giuseppe [...] andò ad abitare in una città chiamata Nazaret, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo dei profeti: "Sarà chiamato Nazoreo"» (*Mt* 2,23). Con ciò egli intende dire: la qualifica di Gesù come Nazoreo – qualifica fatta derivare dalla sua provenienza e al momento della stesura del Vangelo ormai un dato storico – dimostra che è l'erede della promessa. Contrariamente alle precedenti citazioni di profezie, qui Matteo non si riferisce ad una determinata parola della Scrittura, ma ai profeti nel loro insieme. La loro speranza è riassunta in questo appellativo di Gesù.

Con ciò Matteo ha lasciato agli esegeti di tutti i tempi un problema difficile: dove trova fondamento, nei profeti, questa parola di speranza?

Prima di dedicarci a questa domanda, forse possono essere utili alcune osservazioni di tipo linguistico. Il Nuovo Testamento conosce per Gesù le due qualifiche di «*Nazōraîos*» e di «*Nazarēnos*». *Nazōraîos* viene usato da Matteo, da Giovanni e negli *Atti degli Apostoli*; *Nazarēnos* invece da Marco; Luca usa ambedue le forme. Nel mondo di lingua semitica, i seguaci di Gesù si chiamano nazorei, in quello greco-romano sono chiamati cristiani (cfr. *At* 11,26). Ma ora dobbiamo domandarci molto concretamente: esiste nell'Antico Testamento una traccia di una profezia che conduca alla parola «nazoreo» e possa essere applicata a Gesù?

Ansgar Wucherpennig ha accuratamente riassunto la difficile discussione esegetica nella sua monografia su san Giuseppe. Voglio tentare di sceglierne solo i punti più importanti. Esistono due linee principali per una soluzione.

La prima rimanda alla promessa della nascita del giudice Sansone. Di lui l'angelo, che annuncia la sua nascita, dice che sarebbe stato un «nazireo», consacrato a Dio fin dal seno materno, e questo – come riferisce la madre – «fino al giorno della sua morte» (*Gdc* 13,5-7). Contro questa derivazione etimologica della qualifica di Gesù come «nazoreo» parla il fatto che Egli non ha corrisposto ai criteri del nazireo, menzionati nel *Libro dei Giudici*, in particolare a quello del divieto dell'alcol. Egli non è stato un «na-

zireo» nel senso classico della parola. Tale qualifica, però, vale per Lui, che era totalmente consacrato a Dio, consegnato in proprietà a Dio, dal seno materno fino alla morte, in un modo che supera di gran lunga esteriorità del genere. Se riandiamo a ciò che Luca dice sulla presentazione-consacrazione di Gesù, il «primogenito», a Dio nel Tempio, o se teniamo presente come l'evangelista Giovanni mostri Gesù come Colui che viene totalmente dal Padre, vive di Lui ed è orientato verso di Lui, allora si rende visibile con straordinaria intensità come Gesù sia stato veramente un consacrato a Dio, dal seno materno fino alla morte in Croce.

La seconda linea di interpretazione parte dal fatto che, nel nome «nazoreo», si può sentire echeggiare anche la parola *nezer* che sta al centro di *Isaia* 11,1: «Un germoglio (*nezer*) spunterà dal tronco di Iesse». Questa parola profetica è da leggere nel contesto della trilogia messianica di *Isaia* 7 («La vergine partorirà»), *Isaia* 9 (luce nelle tenebre, «un bambino è nato per noi») e *Isaia* 11 (il germoglio dal tronco, sul quale si poserà lo spirito del Signore). Poiché Matteo si riferisce esplicitamente ad *Isaia* 7 e 9, è logico supporre in lui anche un accenno a *Isaia* 11. L'elemento particolare in questa promessa è il fatto che essa si riallaccia, al di là di Davide, al capostipite Iesse. Dal tronco, apparentemente già morto, Dio fa spuntare un nuovo germoglio: pone un nuovo inizio che, tutta-

via, rimane in profonda continuità con la precedente storia della promessa.

Come non pensare, in questo contesto, alla conclusione della genealogia di Gesù secondo Matteo – genealogia che, da una parte, è caratterizzata totalmente dalla continuità dell'agire salvifico di Dio e, dall'altra, alla fine si capovolge e parla di un inizio tutto nuovo, con cui Dio stesso interviene, donando una nascita che non proviene più da un «generare» umano? Sì, possiamo supporre con buone ragioni che Matteo, nel nome di Nazaret, abbia sentito echeggiare la parola profetica del «germoglio» (*nezer*) e nella qualifica di Gesù come «nazoreo» abbia visto un accenno all'adempimento della promessa, secondo cui Dio, dal tronco morto di Isaia, avrebbe donato un nuovo virgulto, sul quale si sarebbe posato lo Spirito di Dio.

Se aggiungiamo che, nell'iscrizione sulla Croce, Gesù è stato qualificato «nazoreo» (*ho Nazōraïos*) (cfr. *Gv* 19,19), il titolo acquisisce il suo significato pieno: ciò che inizialmente doveva indicare soltanto la sua provenienza, allude tuttavia contemporaneamente alla sua natura: Egli è il «germoglio»; Egli è Colui che è totalmente consacrato a Dio, dal seno materno fino alla morte.

Al termine di questo lungo capitolo si pone la domanda: come dobbiamo intendere tutto ciò? Si tratta vera-

mente di storia avvenuta, o è soltanto una meditazione teologica espressa in forma di storie? Al riguardo, Jean Daniélou, a ragione, osserva: «A differenza del racconto dell'Annunciazione [a Maria], l'adorazione da parte dei Magi non tocca alcun aspetto essenziale per la fede. Potrebbe essere una creazione di Matteo, ispirata da un'idea teologica; in quel caso niente crollerebbe» (*Les Évangiles de l'Enfance*, p. 105). Daniélou stesso, però, giunge alla convinzione che si tratti di avvenimenti storici il cui significato è stato teologicamente interpretato dalla comunità giudeo-cristiana e da Matteo.

Per dirla in modo semplice: questa è anche la mia convinzione. Bisogna però constatare che, nel corso degli ultimi cinquant'anni, nella valutazione della storicità, si è verificato un cambiamento d'opinione, che non si fonda su nuove conoscenze storiche, ma su un atteggiamento diverso di fronte alla Sacra Scrittura e al messaggio cristiano nel suo insieme. Mentre Gerhard Delling, nel quarto volume del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1942), riteneva la storicità del racconto sui Magi ancora assicurata in modo convincente dalla ricerca storica (cfr. p. 362, nota 11), ormai anche esegeti di chiaro orientamento ecclesiale come Ernst Nellessen o Rudolf Pesch sono contrari alla storicità o per lo meno lasciano aperta tale questione.

Di fronte a tutto ciò, merita di essere considerata attentamente la presa di posizione, ponderata con

cura, di Klaus Berger nel suo commento del 2011 all'intero Nuovo Testamento: «Anche nel caso di un'unica attestazione [...] bisogna supporre – fino a prova contraria – che gli evangelisti non intendono ingannare i loro lettori, ma vogliono raccontare fatti storici [...] Contestare per puro sospetto la storicità di questo racconto va al di là di ogni immaginabile competenza di storici» (*Kommentar zum Neuen Testament*, p. 20).

Non posso che concordare con quest'affermazione. I due capitoli del racconto dell'infanzia in Matteo non sono una meditazione espressa in forma di storie. Al contrario: Matteo ci racconta la vera storia, che è stata meditata ed interpretata teologicamente, e così egli ci aiuta a comprendere più a fondo il mistero di Gesù.

EPILOGO

Gesù dodicenne nel Tempio

Oltre alla narrazione sulla nascita di Gesù, san Luca ci ha conservato ancora un prezioso piccolo dettaglio della tradizione circa l'infanzia – un dettaglio in cui traspare in modo singolare il mistero di Gesù. Ci viene raccontato che ogni anno per la Pasqua i genitori di Gesù andavano in pellegrinaggio a Gerusalemme. La famiglia di Gesù era pia, osservava la Legge.

Nelle descrizioni della figura di Gesù a volte viene rilevato quasi solo l'aspetto di contestazione, il procedere di Gesù contro una devozione falsa. Così, Gesù appare un liberale o un rivoluzionario. In effetti, nella sua missione di Figlio, Gesù ha introdotto una nuova fase della relazione con Dio, nella quale ha inaugurato una nuova dimensione del rapporto dell'uomo con Dio. Questo, però, non è un attacco alla pietà di Israele. La libertà di Gesù non è la libertà del liberale. È la libertà del Figlio e così è la libertà di colui che è veramente pio. Come Figlio, Gesù