

Estratto da:

Giulio Michelini, «Vangeli dell'infanzia e storia», in Gillini - M. Zattoni - G. Michelini, *I vangeli dell'infanzia di Gesù. Lettura esegetica e relazionale familiare*, San Paolo 2016 (pp. 141-153).

Affrontiamo in questa sede alcune questioni che rimangono sempre sotto traccia nella lettura dei racconti dell'infanzia. Iniziamo con un estratto da un libro del 2015 di Raffaele Mantegazza riguardante i racconti apocrifi delle origini di Gesù, che nella sua apertura presenta una sintesi riguardante il rapporto tra vangeli dell'infanzia di Matteo e Luca e storia.

Sappiamo molto poco dell'infanzia dell'uomo chiamato Gesù, e il poco che ci viene narrato è scarsamente attendibile sul piano storico. I vangeli sinottici, come del resto Giovanni, non ci parlano del Gesù fanciullo, se si eccettua il noto episodio del confronto nel tempio con i dottori della Legge (Luca 23,41-52), non del tutto improbabile storicamente ma narrato per motivi prettamente teologici. E del resto solo Matteo e Luca parlano della sua nascita, ambientandola a Betlemme anziché a Nazaret (luogo ormai quasi unanimemente indicato come sede della nascita del Gesù storico) soprattutto per confermare la nota profezia di Michea 5,1 («E tu, Betlemme di Efrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore di Israele»). La scarsa attendibilità storica del luogo di nascita è sottolineata dalla differente motivazione che ne danno i due evangelisti e dalle diverse strategie per far quadrare questo *teologumeno* (termine che indica una verità di fede che viene presentata come fatto storico) con il dato evidentemente storico e tradizionale della crescita di Gesù a Nazaret, in Galilea; per Luca, Maria e Giuseppe erano a Betlemme per il censimento, mentre Matteo sembra sottolineare che la famiglia risiedesse nel villaggio e si spostò a Nazaret dopo la fuga in Egitto. Un bambino, presumibilmente nato in Galilea, viene dunque fatto nascere in Giudea (luogo dal quale doveva tradizionalmente provenire il Messia) e poi fatto rientrare a Nazaret, prima che su di lui si stenda un silenzio trentennale (Mantegazza, 8-9).

Abbiamo riportato questa lunga citazione per mostrare la posizione di coloro che ritengono semplicemente chiusa la discussione sull'attendibilità storica dei racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca. Questa impostazione però si pone in modo troppo disinvolto di fronte a problematiche molto complesse, e parte da premesse non verificabili, quando si afferma una «quasi unanimità» da parte degli studiosi sul problema del luogo della nascita di Gesù¹. In realtà, il consenso accademico sull'attendibilità storica dei vangeli dell'infanzia – e sui singoli particolari (come il luogo di nascita di Gesù) – non è stato affatto raggiunto.

¹ Il libro di Mantegazza, anche se non sembra voler affrontare questioni strettamente esegetiche per occuparsi esclusivamente dell'interpretazione pedagogica degli apocrifi, comunque entra nel dibattito sulla storicità dei vangeli delle origini (mostra di conoscere i termini del problema e cita esegeti o storici come Barbaglio, Brown, Meier, Charlesworth). A volte travalica anche i limiti epistemologici che si impone, come quando ammette la plausibilità storica di un certo Zaccheo (o Zachia, o Zaccaria) nominato nei vangeli apocrifi, personaggio che «va di casa in casa a procurarsi gli allievi», e si reca anche da Giuseppe, il padre putativo di Gesù, perché permetta a questi di studiare. Questi, scrive Mantegazza, è una figura che «ritorna in troppe narrazioni perché possa essere casuale o inventato» (p. 85). Il risultato di questo ragionamento – ci pare di capire – è che si può sostenere molto facilmente la storicità di elementi che sono presenti nei vangeli apocrifi solo perché vi ricorrono spesso; paradossalmente, però, la stessa criteriologia non sembra venire applicata dall'autore ai racconti canonici.

Non possiamo, ovviamente, affrontare da capo i termini della discussione² che si è sviluppata molto a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, con centinaia di titoli sull'argomento; ci limitiamo a considerare solo gli studi più recenti per dare ragione di un interessante dibattito ancora in corso.

Prima di procedere più analiticamente, vogliamo però dire, in sintesi, che per quanto riguarda le due questioni principali che toccano i racconti sull'infanzia di Gesù, ovvero la loro *origine* e la loro *attendibilità storica*, semplificando molto e senza tenere conto di alcuni episodi o situazioni particolari, si va, per il primo punto, da chi ritiene che dietro di essi vi siano le memorie dei familiari di Gesù (così, per esempio, Ratzinger-Benedetto XVI, nel suo terzo volume su Gesù di Nazaret³, oppure Danieli, almeno a riguardo del racconto dei Magi (in particolare, pp. 89-90), a chi invece ritiene che i racconti dell'infanzia siano nati «in un secondo stadio della trasmissione del messaggio evangelico, con l'aiuto di un testo greco e per il beneficio di lettori pagani ellenisti» (Vermes, 162). Anche a proposito della seconda questione, strettamente legata alla precedente, quella della *storicità* o dell'*attendibilità storica* dei racconti delle origini, le opinioni sono differenti: si va da quegli studiosi per i quali «la difesa della loro storicità si è sgretolata e non svolge più alcun ruolo nelle ricerche serie sulla figura storica di Gesù» (Norelli, 315), a quelli per cui tutto in questi racconti viene considerato storico. In modo intermedio, si collocano diversi studiosi, tra i quali ora Alberto Valentini, per i quali il giudizio circa la storicità dei racconti d'infanzia non può essere né «reciso né frettoloso: il rifiuto indiscriminato della loro storicità si rivela paradossalmente acritico, quasi quanto il fondamentalismo storico». Sempre secondo questo esegeta, se «è necessario prendere in attento esame i diversi strati della formazione di questi racconti, la molteplicità delle fonti, il rapporto fra tradizione e redazione, iniziando naturalmente da quest'ultima», è anche vero che questa indagine critica dei testi «potrà giungere a risultati sicuri molto più in campo teologico che in quello della ricerca storica» (p. 190). Sulle questioni particolari, poi, gli studiosi si dividono ancora di più. Solo come esempio, ricordiamo che, se molti sono d'accordo sul fatto che i racconti dell'infanzia non siano di genere mitico, Manns vede in essi molte somiglianze con il *midrash*, mentre altri contestano tale approccio (Rigato, 19-23, riporta qui le sue obiezioni, come anche quelle di Adriana Destro e Mauro Pesce).

Dal 24 al 26 Ottobre 2013 si è tenuto a Roma, presso la Pontificia Università Lateranense e poi nella Città del Vaticano, un simposio in onore di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, dedicato a *I vangeli: storia e cristologia*. All'interno del convegno, in un *workshop* apposito, ben cinque relazioni e due *short papers* sono state dedicate alla questione dei vangeli dell'infanzia (a cura di Estrada - Manicardi - Puig i Tàrrach). Si deve notare che il contesto in cui sono state presentate le relazioni non può essere

² La bibliografia sui vangeli dell'infanzia è sterminata. Un classico sull'argomento è il volume di Brown, ma per i lettori italiani segnaliamo – oltre ai lavori già citati nel corso del commento esegetico – anche quello di Laurentin, i due volumi che contengono gli Atti della Settimana Biblica Nazionale del settembre 1990, curati da Aristide Serra e Alberto Valentini e apparsi in *Ricerche Storico Bibliche* 1–2, 1992; l'utile opera di Manns, *Trenta domande*, e per alcune questioni particolari i testi di Panaino, Virgili e Rigato. Uno degli studi più significativi sull'argomento è l'opera collettanea curata da Clivaz - Dettwiler - Devillers - Norelli - Bertho.

³ J. Ratzinger - Benedetto XVI, accogliendo l'interpretazione di Joachim Gnilka, afferma che Matteo e Luca apprendono le storie da loro raccontate da «tradizioni di famiglia. Luca a volte accenna al fatto che Maria stessa, la Madre di Gesù, era una delle sue fonti, e lo fa in modo particolare quando in 2,51 dice che «sua madre custodiva tutte queste cose nel suo cuore» (cfr. anche 2,19). Solo lei poteva riferire l'evento dell'Annunciazione, che non aveva avuto testimoni umani». Strettamente parlando, però, Luca 2,51 dice l'atteggiamento della madre di Gesù verso il mistero che la sovrastava, ma non dice nulla a riguardo della consegna di «queste cose» all'evangelista.

facilmente accusato di faziosità o conservatorismo e nemmeno di quell'imbarazzo che secondo Geza Vermes, nel volume citato sopra, connoterebbe gli esegeti cattolici quando, a suo avviso, dovrebbero far quadrare il cerchio per mettere insieme scienza biblica e dogmi; basterà ricordare, solo come esempio, che tra le relazioni tenute in quel simposio vi è quella del noto esegeta cattolico John Paul Meier, nella quale si sostiene che molte parabole lucane di Gesù non sono gesuane, ma creazione degli evangelisti che le hanno originate verso la fine del primo secolo (e tra queste anche la parabola del buon Samaritano, «proprio quella – specifica Meier, p. 253 – che è stata oggetto di una profonda meditazione di Benedetto XVI» nella sua opera su Gesù di Nazaret).

Dalle relazioni presentate nel contesto del simposio possiamo apprendere molto. Puig i Tàrrach scrive che «gli eventi registrati dopo la nascita di Gesù possono essere caratterizzati da differenti gradi di plausibilità storica. Per esempio, l'incontro a Gerusalemme tra i sapienti [i magi] ed Erode sembra mancare di ogni base storica. Erode è certamente una persona storica, ma il suo comportamento in questo episodio è piuttosto improbabile: viene presentato nel racconto con un misto di ingenuità e malevolenza, una combinazione che riflette l'ironia con la quale Matteo lo ritrae. Erode, che è abile, manipolativo, e impaurito, è preso in giro da gente che viene dall'Oriente» (p. 396). Qui però a noi interessa non tanto la questione specifica dell'incontro tra i maghi ed Erode (che tra l'altro, nell'economia del racconto matteoano, è alquanto secondario) quanto piuttosto il *ragionamento* portato avanti da Puig i Tàrrach: pur difendendo la plausibilità storica di diversi episodi dei racconti dell'infanzia (quali un fenomeno astronomico che può avere avuto luogo nel periodo 7-4 a.C., il censimento di Luca, o la fuga in Egitto narrata da Matteo), afferma che non necessariamente *tutto* quanto narrato deve essere – come l'incontro tra i sapienti maghi ed Erode – storico.

Se si accoglie questa impostazione, possiamo uscire da quelle sabbie mobili che sono le differenze tra i due racconti di Matteo e di Luca, tra le quali per esempio le due genealogie. Il fatto che non siano tra loro conciliabili (per il documento della Pontificia Commissione Biblica citato nell'Introduzione a questo volume sono «notevolmente diverse») non è l'unica ragione che ci obbliga a cercarne il senso altrove, cioè non tanto nella loro plausibilità storica, quanto piuttosto nel loro intendimento *crisialogico* e *teologico* (tra l'altro, si dovrebbe anche notare che alcuni nomi presenti nella genealogia possono essere personaggi biblici fittizi, come Rut, o Adamo stesso...). Ma il fatto che esse non siano compatibili tra loro, o «storiche» (in quanto non descrivono il reale genogramma di Gesù), non inficia affatto il resto dei racconti di Matteo 1-2 e Luca 1-2 nel loro complesso.

Proviamo quindi ad affrontare, da questo punto di vista, almeno tre questioni più specifiche tra quelle che abbiamo lasciato in sospeso nei commenti esegetici del presente libro.

1) Riguardo alla *nascita di Gesù a Betlemme*, sappiamo bene che le comunità cristiane, indagando il mistero delle origini di Gesù, avrebbero potuto creare tale elemento per affermare la sua discendenza davidica, collocandone la nascita nella città di Davide, alla quale erano connesse profezie messianiche (come quella di Michea 5,1, ripresa dall'evangelista in Matteo 2,4-6). «Ma una rispettabile minoranza di studiosi continua a ritenere che sia Betlemme il luogo della nascita di Gesù. Per esempio, il prestigioso studioso di Qumran James H. Charlesworth scrive che “Non è saggio disfarsi di tutti i riferimenti alla relazione di Gesù con Betlemme considerandole aggiunte redazionali, create *ad hoc* per provare la connessione di Gesù con la linea davidica”» (Charlesworth, 454, citato da Riesner, 475). Gli argomenti che possono essere portati a favore di Betlemme sono svariati; ne ricordiamo solo uno. Matteo, riportando la citata profezia di Michea 5,1, cambia il toponimo che trova sia nell'originale ebraico («Betlemme di

Efrata») sia nella traduzione verso il greco della Settanta («Betlemme, casa di Efrata»), in «Betlemme di Giudea». Così facendo, sembra conoscere l'esistenza di una *Betlemme di Galilea*, situata a 11 km a nord-ovest di Nazaret, nota alle antiche liste dei territori delle tribù (come quella di Giosuè 19,15), e voler specificare dove è nato Gesù: non vicino a Nazaret, ma nella città di Davide. Qualcosa di simile farà Matteo alla conclusione del suo vangelo, quando, raccontando delle apparizioni del Risorto, mostra di conoscere anche le obiezioni di coloro che non vi credono e che pensano che il cadavere di Gesù sia stato rubato (Matteo 28,11-15); però descrive queste voci come falsità costruite *ad hoc* dai sacerdoti e dai farisei.

2) Riguardo alla *visita di alcuni sapienti dall'Oriente* secondo il vangelo di Matteo, si possono dire almeno due cose: la prima riguardante l'imbarazzo che per certi versi crea questo episodio, l'altra riguardante la stella. La storia dei maghi può essere originata da un episodio accaduto, anche per il fatto che la tradizione primitiva non avrebbe guadagnato nulla a inventare un tale racconto: non solo i maghi e la magia sono visti in modo negativo nella Bibbia (e così dai Padri della Chiesa), ma anche Gesù – secondo quanto si legge nel Talmud – era stato accusato di stregoneria. Anche nel vangelo di Matteo Gesù viene infatti creduto da alcuni farisei un «mago», col titolo di «capo dei demoni» (Matteo 9,34), accusa che avrà fortuna nella successiva polemica anticristiana (in certi passi del Talmud Gesù è un impostore settario). Invece, a proposito della stella di cui si parla in Matteo 2,2, nelle ultime ricerche non sono più così frequenti tentativi di identificazione di essa con fenomeni celesti o congiunzioni astrali; la stella viene per lo più interpretata come un'allusione alla profezia pronunciata dal mago Balaam di Numeri 24,17. Nell'epoca intertestamentaria la frase «una stella si muove da Giacobbe, si alza uno scettro da Israele» era compresa di volta in volta come una profezia su Davide (così poi anche il grammatico medievale ebreo Ibn Esdra), sul Messia che deve venire (*Targum Onqelos*: «Un re sorgerà da Giacobbe e l'unto verrà consacrato da Israele»; poi anche *Bereshit Rabba* 23,14), o sull'atteso «interprete della Torà» (in un manoscritto del Mar Morto). La fortuna dell'interpretazione messianica di Numeri 24 è attestata anche dalla sua applicazione nel 132-135 d.C., da parte di rabbi Aqiba, a Shimon Bar Kosiba, capo della rivolta antiromana chiamato per questo *Bar Kochba* («figlio della stella»), ritenuto inizialmente il vero messia d'Israele, venuto a liberare la terra dall'occupante (alla sua sconfitta, però, il nome fu mutato in *Bar Koziba*, «figlio della menzogna»). L'obiezione principale a questa lettura basata su Numeri 24 è che, se davvero il riferimento fosse a una profezia addirittura presente nella Torà, Matteo non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione per sottolinearne il compimento (come ha appena fatto qualche versetto sopra a proposito della profezia dell'Emmanuele). Altri hanno proposto che la stella sia l'equivalente della gloria celeste vista dai pastori in Luca. Il riferimento alla stella comunque sembra non definibile in modo preciso: l'interesse di Matteo sta nel dire che i maghi riescono a decodificarne il significato, così come sanno interpretare i sogni che vengono da Dio.

3) Riguardo, infine, alla *presentazione di Gesù al Tempio*, nel nostro commento al capitolo ottavo abbiamo mostrato che tale episodio viene narrato da Luca – che pure non era testimone oculare degli eventi – in modo da lasciar supporre una sua conoscenza indiretta sia dell'evento (mediata da racconti e memorie che custodivano quanto accaduto), ma soprattutto delle tradizioni culturali del popolo ebraico al tempo di Gesù, testimoniate poi in fonti rabbiniche successive (Riesner, 505-506). Certo, anche noi, presentando l'interpretazione di Remaud sulla figura della profetessa Anna sulla base delle tradizioni rabbiniche, abbiamo ipotizzato che Luca potesse essere più interessato al significato teologico di questa figura, che alla sua presenza effettiva al Tempio, ma ciò

non porta a dover immaginare che Luca abbia creato quell'episodio per farci rientrare un tale personaggio.

Anche per quanto riguarda questo episodio abbiamo dovuto parlare di un *intreccio tra teologia e storia*. Non si deve mai dimenticare, infatti, che lo scopo principale dei vangeli e degli altri scritti del Nuovo Testamento non è storico o biografico: i vangeli sono soprattutto documenti di fede che vogliono proclamare, insegnare e incoraggiare le diverse comunità cristiane delle origini. Per questo motivo, le informazioni di tipo cronologico o i dettagli che possono essere ritrovati in questi testi sono *incidentalmente* rispetto al loro scopo fondamentale. Insistendo su questo concetto, si può anche dire che «la finalità dei Vangeli non è quella di ricostruire lo svolgimento storico, il più preciso possibile, della vita di Gesù. La loro finalità è precisata alla fine del quarto Vangelo: “perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome” (Giovanni 20,31)» (Focant, 436). I vangeli infatti «costituiscono un genere letterario a sé. Si collegano al genere storico, in quanto riportano ricordi e tradizioni che raccontano cose realmente accadute. [...] Tuttavia non sono paragonabili a resoconti cronachistici. Il loro scopo fondamentale è di nutrire la fede. Per questo sono un intreccio inscindibile di storia e di interpretazione. E si permettono alcune libertà che difficilmente uno storico moderno si permetterebbe» (Maggioni, 120). Detto autorevolmente da un altro documento della Pontificia Commissione Biblica:

Il ricorso al Nuovo Testamento, contrassegnato dalla sollecitudine di difendere o di fondare la cosiddetta dottrina «tradizionale» nella sua presentazione «classica», rischia di essere troppo poco aperto a certi problemi critici che l'esegeta non può eludere. Per fare un esempio, può capitare di ammettere troppo facilmente la storicità di tutti i dettagli in certi racconti evangelici, mentre invece essi possono avere una funzione teologica secondo le convenzioni letterarie dell'epoca; oppure di attribuire autenticità verbale a certe parole che i Vangeli pongono sulla bocca di Gesù, mentre invece sono riportate in modo diverso in ognuno dei Vangeli. Alcuni problemi vengono in tal modo sorvoltati, mentre i nostri contemporanei li sollevano legittimamente, e si rischia di fondare delle affermazioni dottrinali su alcune soluzioni critiche di tipo «conservativo», che sono discutibili (*Bibbia e cristologia* 1.2.1.2).

Insomma, storia e teologia sono strettamente intrecciate tra loro; lo stesso si dica per il racconto lucano dei pastori che vanno a Betlemme. Anche sulla storicità di questo episodio si può dire qualcosa, con la voce di un altro biblista:

In Luca 2,8-20 possiamo discernere un nucleo esiguo di cronaca, che potrebbe essere semplicemente questo. Betlemme, già da antica tradizione, era una zona di gente dedita alla pastorizia (cfr. 1 Samuele 16,4.11). Non stupisce, perciò, che nei dintorni del luogo ove nacque Gesù – una grotta, come vuole la tradizione fin dal secondo secolo – vi fossero dei pastori a guardia del gregge: forse gli stessi proprietari della grotta-stalla, come pensano alcuni. Illuminati da una rivelazione celeste circa la nascita dell'atteso Messia, si recarono a rendere una visita di omaggio al neonato e ai genitori, e diffusero all'intorno la buona novella ricevuta sul bambino. Di quella visita da parte dei pastori (cortesia umanissima!), rimase un vivido ricordo nelle memorie di Maria; ella resta assorta sulle cose che dicevano i pastori (Serra, 129).

Anche per questo esegeta, dunque, vi è una tradizione veritiera dietro al racconto, che è stata poi rielaborata teologicamente, alla luce pasquale della risurrezione di Gesù. Siamo di fronte, comunque, anche qui, come nel caso dei maghi, a una rilettura teologica di una storia tradizionale, che nel caso dei pastori si può proprio provare a partire dagli interventi redazionali lucani (come le frasi parentetiche che dilatano o precisano la

tradizione, per esempio: «che sarà di tutto il popolo», o «che è Cristo Signore»; cfr. Manicardi, 35 e 50). Si capisce bene, ora, quanto la Pontificia Commissione Biblica afferma a proposito del «valore teologico dei vangeli», puntualizzando che «l'intento di annunciare Gesù, Figlio di Dio e Salvatore degli uomini – un intento che si può chiamare “teologico” – è prevalente e fondamentale nei Vangeli. Il riferimento ai fatti concreti che incontriamo nei Vangeli rientra nel quadro di questo annuncio teologico. Ciò comporta che, mentre le affermazioni teologiche su Gesù hanno un valore diretto e normativo, gli elementi puramente storici hanno una funzione subordinata» (*Ispirazione e verità nella Sacra Scrittura*, 123).

Un esempio illuminante, a riguardo, si può trarre questa volta dai racconti non dell'infanzia, ma della passione di Gesù, sui quali, del resto, da tempo è ugualmente in atto un dibattito tra gli esperti a riguardo della storicità. Il caso specifico su cui interviene diffusamente la Pontificia Commissione Biblica è quello del terremoto alla morte di Gesù:

Il fatto che soltanto Matteo 28,2 riferisca di un terremoto non significa che gli altri Vangeli, non menzionandolo, lo neghino. Una tale deduzione non sarebbe sicura, basandosi esclusivamente su un argomento *e silentio*. D'altra parte, il «terremoto» sembra far parte dello stile teologico di Matteo. Solo questo evangelista infatti menziona un terremoto – congiunto con altri fenomeni straordinari – dopo la morte di Gesù (27,51-53), e lo presenta come il motivo per cui il centurione e i suoi soldati vengono riempiti di paura e confessano la figliolanza divina di Gesù crocifisso (27,54). A questo proposito si deve considerare che, nelle descrizioni di teofanie che si trovano nell'Antico Testamento, il terremoto è uno dei fenomeni in cui si manifestano la presenza e l'agire di Dio [...]. Nell'Apocalisse il terremoto indica simbolicamente una scossa che tende a far crollare il «sistema terrestre», costituito da un mondo che, costruito al di fuori di Dio e in opposizione a Lui, a un certo punto crolla (cfr. Ap 6,12; 11,13; 16,18). È probabile quindi che Matteo utilizzi questo «motivo letterario». Menzionando il terremoto, egli vuole sottolineare che la morte e la risurrezione di Gesù non sono eventi ordinari, ma eventi «sconvolgenti» nei quali Dio agisce e realizza la salvezza del genere umano. Il significato specifico dell'azione divina deve essere desunto dal contesto del vangelo: la morte di Gesù porta a compimento il perdono dei peccati e la riconciliazione con Dio (cfr. Matteo 20,28; 26,28), e nella sua risurrezione Gesù vince la morte, entra nella vita di Dio Padre e ottiene il potere su tutto (cfr. 28,18-20). L'evangelista non parla dunque di un terremoto la cui forza potrebbe essere misurata secondo i gradi di una determinata scala, ma vuole risvegliare e dirigere l'attenzione dei suoi lettori su Dio, mettendo in rilievo il dato più importante della morte e della risurrezione di Gesù: il loro rapporto con la potenza salvifica di Dio (*Ispirazione e verità nella Sacra Scrittura*, 120).

Se questo ragionamento vale per il segno del terremoto (e non per la passione di Gesù in generale), dovrebbe essere valido anche per altri elementi particolari dei racconti dell'infanzia (ma non necessariamente per il loro complesso). Si deve porre sempre attenzione a non fare di tutta tua l'erba un fascio, e bisognerà essere precisi, ed esaminare i dettagli volta per volta. L'impegno dell'interpretazione e dell'esegesi è proprio quella di rimanere nell'equilibrio, per ricercare, con fatica, la verità. E probabilmente un aiuto al lettore moderno dei vangeli dell'infanzia per affrontare le questioni che questi pongono verrà anche dai risultati delle ricerche che attualmente sono in corso a riguardo della *memoria*. Il fatto che questi racconti non facciano parte del più antico annuncio della Chiesa, ma vengano fissati per iscritto solo tardivamente nei vangeli di Matteo e Luca (nell'ultimo terzo del I secolo d.C.)⁴, ci costringe, più che per altre parti della ricerca sul

⁴ Per dirla, in sintesi, con Ortensio Da Spinetoli, «il primo evangelista, Marco, ignora [la nascita di Gesù]; Paolo, il più antico e sicuro testimone della tradizione cristiana, mostra di non esserne più informato. [...] I sinottici non sono al corrente di un'infanzia gloriosa, eroica del messia. [...] I Vangeli

Gesù storico, a doverci affidare alla memoria personale e collettiva⁵ di coloro che hanno tramandato oralmente quei racconti (in quanto dobbiamo escludere per essi l'esistenza di fonti scritte – che invece potevano esistere, come la fonte Q, per i detti di Gesù), e che dunque hanno, per questo, registrato quegli eventi e “creato” la *storia*.

* * *

Bibliografia degli autori citati

- Allison D.C., «Divorce, Celibacy, and Joseph (Matt. 1.18-25 and 19.1-12)», *Journal for the Study of the New Testament* 15 (1993) 3-10.
- Bartolini De Angeli E.L., «Postfazione. Il contesto giudaico dei “Vangeli dell’infanzia”», in E. Borghi, *Gesù è nato a Betlemme? I vangeli dell’infanzia tra storia, fede, testimonianza*, Cittadella, Assisi 2011, 227-239.
- Batey R.A., *Jesus and the Forgotten City. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Baker Book House, Grand Rapids, MI 1991.
- Baumgarten J.M., «Purification after Child Birth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees», in G.J. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Brill, Leiden 1994, 3-10.
- Ben-Dor Benite Z., *The Ten Lost Tribes. A World History*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Billings B.S., «“At the Age of 12”: The Boy Jesus in the Temple (Luke 2:41-52), The Emperor Augustus, and the Social Setting of the Third Gospel», *Journal of Theological Studies* 60 (2009) 70-89.
- Blanton IV T.R., «Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus’ Teaching on the Torah», *Journal of Biblical Literature* 132 (2013) 393-413.
- Bovon F., *Luca. 1*, Paideia, Brescia 2005.
- Brown R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981.
- Carlson S.C., «The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17», *Catholic Biblical Quarterly* 76 (2014) 665-683.
- Case S.J., «Jesus and Sepphoris», *Journal of Biblical Literature* 45 (1926) 14-22.
- Charlesworth J.H., «Jesus Research and Archaeology», in J.B. Green - L.M. Mc Donald (edd.), *The World of the New Testament. Cultural, Social, and Historical Contexts*, Baker, Grand Rapids, MI 2013, 439-466.
- Cigoli V., *Il viaggio iniziatico. Clinica dei corpi familiari*, Franco Angeli, Milano 2012.
- , *Intrecci familiari. Realtà interiore e scenario relazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- , *L'albero della discendenza. Clinica dei corpi familiari*, Franco Angeli, Milano 2012.
- Clivaz C. - Dettwiler A. - Devillers L. - Norelli E. - Bertho B. (edd.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- Crimella M., *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- Da Spinetoli O., «I problemi di Matteo 1–2 e Luca 1–2. Orientamenti e proposte», *Ricerche storico bibliche* 1 (1992) 7-44.
- Danieli G., «I Magi a Betlemme: origine e genere letterario di Mt 2,1–12», *Ricerche Storico Bibliche* 1 (1992) 77-95.

dell’infanzia sono gli ultimi a venire alla luce e rappresentano il primo adeguato tentativo di recuperare il significato di un’esperienza passata nel silenzio e nell’anonimato» (p. 43). Da queste premesse però non si dovrebbe necessariamente concludere che i credenti della seconda o terza generazione, «non avendo dirette, esatte notizie a disposizione», si siano «affidati al comune dei santi (dell’Antico Testamento), degli eroi (biblici ed extrabiblici), al novelliere (tanto frequente nel libro sacro e nelle letterature parallele), ma soprattutto alla fede nel Cristo risorto, vivo e operante nella chiesa» (*Ivi*). Se così fosse, saremmo di fronte a una *ricostruzione creativa dell’infanzia* di Gesù.

⁵ Sulla memoria collettiva in relazione al Gesù storico si possono vedere le due opere di Le Donne.

- De Marchi S., *Gesù. I primi trent'anni. Un'indagine biblico-narrativa*, Cittadella, Assisi 2014.
- De Rosa G. «Gli anni “oscuri” di Gesù a Nazaret. La “gioinezza” di Gesù», *Civiltà Cattolica* 3791 (2008) 433-444.
- Destro A. - Pesce M., «The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew», in Clivaz - Dettwiler - Devillers - Norelli - Bertho, *Infancy Gospels. Stories and Identities*, 94-115.
- Doglio C., *Imparare Cristo. La figura di Gesù Maestro nei vangeli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.
- Duchesne-Guillemain J. «Maghi», in P. Poupard (ed.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme - Cittadella, Casale Monferrato - Assisi 1990, 1199-1200.
- Eng M., *The Days of Our Years. A Lexical Semantic Study of the Life Cycle in Biblical Israel*, T&T Clark International, New York - London 2011.
- Estrada B.- Manicardi E. - Puig i Tàrrach A. (edd.), *The Gospels. History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I vangeli. Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. 1*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.
- Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke. I-IX*, Doubleday, New York 1981.
- Focant C., «Verità storica e verità narrativa. Il racconto della Passione in Marco», in E. Franco (ed.), *Mysterium Regni. Ministerium Verbi*, Dehoniane, Bologna 2000, 431-445.
- García J.M., *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, Rizzoli, Milano 2005.
- Guardini R., *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- Laurentin R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985.
- Le Donne A., *The Historiographical Jesus. Memory, Typology, and the Son of David*, Baylor University Press, Waco, TX 2009.
- , *Historical Jesus. What Can We Know and How Can We Know It?*, Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge 2011.
- Maggioni B., «Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio». *Commento alla «Dei Verbum»*, Messaggero, Padova 2001.
- Manicardi E., «Redazione e tradizione di Lc 1-2», *Ricerche Storico Bibliche* 2 (1992) 13-53.
- Manns F., «Luc 2,41-50 témoin de la Bar Mitswa de Jésus», *Marianum* 40 (1978) 344-349.
- , *Il Giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1994.
- , *Trenta domande (e trenta risposte) su Maria e la nascita di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Mantegazza R., *Troverete un bambino. Una lettura pedagogica dei vangeli apocrifi dell'infanzia*, Dehoniane, Bologna 2015.
- McDaniel K.J., *Experiencing Irony in the First Gospel. Suspense, Surprise and Curiosity*, Bloomsbury, London - New York 2013.
- McIver R.K., «The Archaeology of Galilee and Palestine from the Maccabees to the Second Jewish Revolt (167 BC - AD 135)», in M. Harding - A. Nobbs (edd.), *The Content and Setting of the Gospel Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge 2010, 1-27.
- Meier J.P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 1. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2002.
- , «The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and his Historical Parables», in Estrada - Manicardi - Puig i Tàrrach, *The Gospels. History and Christology*, 237-260.
- Mello A., *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Qiqajon, Magnano 1995.
- Michellini G., *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2010.
- , *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

- Michelini G. - Gillini G. - Zattoni M., *La Torà e le relazioni familiari. Lettura esegetica e contestuale di dieci testi biblici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.
- Miller S.S., «Sepphoris, the Well Remembered City», *Biblical Archaeologist* 55 (1992) 74-83.
- Monaca M. (ed.), *Oracoli Sibillini*, Città Nuova, Roma 2008.
- Norelli E., «Gesù tra storia e teologia: i vangeli dell'infanzia (Mt 1-2; Lc 1-2)», in M. Navarro Puerto - M. Perroni (edd.), *I vangeli. Narrazioni e storia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 315-331.
- Panaino A., *I magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.
- Penna R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiana. Una documentazione ragionata*, Dehoniane, Bologna 2000.
- Plummer A.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, T&T, London - New York 1909.
- Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e cristologia*, 1984 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_it.html).
- , *Ispirazione e verità nella Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, 22 febbraio 2014 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ ispirazione-verita-sacra-scrittura_it.html).
- Puig i Tàrrrech A., «The Birth of Jesus and History: The Interweaving of the Infancy Narratives in Matthew and Luke», in Estrada - Manicardi - Puig i Tàrrrech, *The Gospels. History and Christology*, 353-397.
- Ratzinger J. - Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2012.
- Reggi R., *I «fratelli» di Gesù. Considerazioni filologiche, ermeneutiche, storiche, statistiche sulla verginità perpetua di Maria*, Dehoniane, Bologna 2010.
- Remaud, M., *Vangelo e Tradizione Rabbinica*, EDB, Bologna 2005.
- Ries J. *Il culto di Mithra. Dall'India Vedica ai confini dell'Impero Romano*, Jaca Book, Milano 2013.
- Riesner R., «Bethlehem, the Birth Stories and Archaeology», in Estrada - Manicardi - Puig i Tàrrrech, *The Gospels. History and Christology*, 473-507.
- Rigato M.-L., *I genitori di Gesù. Una rilettura di Matteo e Luca*, Dehoniane, Bologna 2013.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992.
- Serra A., «I pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2,8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana», *Ricerche Storico Bibliche* 2 (1992) 109-132.
- Ska J.L., «Chiamare ed essere chiamati», in P. Stefani (ed.), *La voce di Dio. Chiamate e vocazioni dalla Bibbia a oggi*, Morcelliana, Brescia 2015, 13-31.
- Thiessen M., «Luke 2:22, Leviticus 12, and Parturient Impurity», *Novum Testamentum* 54 (2012) 16-29.
- Valentini A., *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, Dehoniane, Bologna 2013.
- Vermes G., *The Nativity. History and Legend*, Penguin Books, London 2006.
- Virgili R., *Il "no" di Elisabetta. Lettura di Luca 1-2*, Ancora, Milano 2013.