

I RACCONTI DELL'INFANZIA SECONDO MATTEO: LE ORIGINI DEL MESSIA

1. Le ragioni di un inizio

«Chi ben comincia è già a metà dell'opera!»: così recita un noto proverbio diffuso nella sapienza popolare, che richiama l'importanza delle premesse e delle fasi iniziali per la realizzazione di qualsiasi attività umana. Questa verità riguarda anche le opere letterarie, che nei primi paragrafi o capitoli devono assolvere almeno due funzioni fondamentali. Anzitutto, esse devono introdurre il lettore ai temi e ai contenuti principali che saranno affrontati nel seguito del testo: non a caso, nella composizione di opere letterarie, ma anche di saggi e testi scientifici, la stesura dell'introduzione è lasciata dall'autore come ultima delle sue fatiche, da redigere alla luce dello sviluppo del prosieguo dello scritto. L'altra funzione della parte iniziale di un testo è accattivare il lettore, catturandone l'attenzione e suscitando interesse e attesa che possano motivarlo a continuare la lettura. Emerge, pertanto, la grande importanza rivestita dalla sezione iniziale di un testo scritto: nella sua stesura lo scrittore non può assolutamente sbagliare, pena la compromissione del successo della sua opera.

Quanto detto non è meno valido per le narrazioni evangeliche. Ciascuno dei redattori dei quattro vangeli canonici inizia la sua narrazione in un modo differente e originale rispetto agli altri. Marco, che fu una delle fonti dell'evangelista Matteo, introduce la sua narrazione con un *incipit*, che funge da *titulatio* dell'intera opera (Mc 1,1): l'intero racconto di Marco è l'inizio e il fondamento del Vangelo di Gesù, che ha in lui il suo cominciamento e fondamento, ma proseguirà con la missione della Chiesa. Dal canto suo, Luca mostra la volontà di attenersi a modelli letterari ben precisi e diffusi in epoca neotestamentaria: il suo proemio (Lc 1,1-4) riflette le convenzioni proprie delle opere storiografiche del suo tempo, dove l'autore faceva riferimento ai suoi predecessori che avevano già scritto sullo stesso tema, dedicava la sua opera a qualcuno, sottolineava l'acribia della sua indagine ed esplicitava le finalità della sua opera. Ben demarcato, invece, è il prologo del quarto vangelo (Gv 1,1-18), in cui Giovanni offre una riflessione profonda sull'evento del Logos incarnato, venuto a rivelare il Padre: separato nettamente dalla narrazione vera e propria, il prologo prepara il lettore a comprendere la narrazione di questa rivelazione operata da Dio in Gesù.

Anche Matteo inizia la sua narrazione in un modo peculiare, riportando alcuni eventi legati alla nascita e infanzia di Gesù, preceduti (secondo uno schema tipicamente giudaico) da una genealogia. Come evidenzia il primo vangelo a essere stato messo per iscritto (Marco), che è privo dei racconti dell'infanzia, questi racconti furono inseriti da Matteo e Luca in una fase più avanzata della tradizione evangelica e denotano una riflessione teologica che evidenzia uno sviluppo maggiore. In questi racconti gli evangelisti non vogliono solo colmare una lacuna presente nel vangelo di Marco. Piuttosto, come avveniva spesso nelle opere antiche, Matteo e Luca compendiano nei racconti

dell'infanzia di Gesù punti fondamentali della loro riflessione teologica, in modo particolare sulla persona di Gesù, che saranno poi sviluppati nella narrazione successiva. Pertanto, i racconti dell'infanzia di Matteo costituiscono un'importante chiave di accesso alla comprensione del primo vangelo, come tenterò di mostrare, passando in rassegna i principali contenuti dei primi due capitoli di Matteo, di cui non si potrà fornire un'esegesi completa, ma si richiameranno i punti fondamentali. Un noto studioso di questi due capitoli, Krister Stendahl, ha intitolato questa sezione con *Quis et unde?* ("Chi e dove"), rilevando che il cap. 1 sia più attento a delineare l'identità di Gesù, il cap. 2 focalizzi maggiormente la geografia delle vicende dell'infanzia. In realtà, come si vedrà, anche l'interesse geografico è orientato alla presentazione di Gesù come Messia d'Israele.

2. La genealogia (Mt 1,1-17)

Perché Matteo sceglie di aprire il suo vangelo con una genealogia? Questa scelta è coerente con l'ambiente giudaico in cui l'evangelista vive e opera, perché le tavole genealogiche erano particolarmente diffuse nell'AT e nella letteratura giudaica. La loro funzione nei testi biblici è quella di legittimare un personaggio, re o sacerdote, e definirne l'identità inserendolo nel tessuto connettivo della storia passata della comunità. La stessa funzione è svolta dalla genealogia di Mt 1,1-17 che, come vedremo, intende legittimare la figura di Gesù, indicandolo come il Messia atteso da Israele. In tal senso, la genealogia matteana è completamente differente, non solo per contenuto, ma anche per funzione, dalla genealogia di Lc 3,23-38, che, partendo da Gesù, risale all'indietro fino a Dio stesso e mira a confermare la figliolanza divina di Gesù, appena proclamata dalla voce celeste nella scena del battesimo.

La genealogia si apre con una frase che ricalca quella di Gen 2,4a e 5,1. Il primo di questi passi chiude il primo racconto della creazione, dove si parla delle *toledot* ("genealogie, origini") del mondo; il secondo passo introduce la genealogia da Adamo a Noè. Questa imitazione della fraseologia biblica proietta la vicenda di Gesù sullo sfondo delle prime origini del mondo e dell'umanità. Essa fa riferimento all'identità di Gesù come *figlio di Davide* e *figlio di Abramo*. Il primo titolo è coerente all'attesa messianica più diffusa, a livello popolare ma anche tra i farisei, nel I sec.: il Messia sarebbe stato un sovrano discendente di Davide, che avrebbe ricostituito il regno d'Israele sconfiggendone tutti i nemici. Appellando Gesù come figlio di Davide, Matteo sottolinea un punto molto importante della sua teologia: Gesù è il Messia promesso a e atteso da Israele. A questo titolo l'evangelista aggiunge anche la definizione di Gesù come *figlio di Abramo*, che è sì il patriarca da cui ha avuto origine il popolo d'Israele, ma è anche colui che, secondo la promessa divina di Gen 12,3, sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra. Nell'accostamento di questi due titoli c'è già anticipato un

contenuto su cui ritornerò nell'approfondimento che terrò nel pomeriggio: per Matteo è chiaro che le genti partecipano alla salvezza d'Israele, non sono chiamate a una redenzione differente.

La genealogia si divide in tre parti, come richiamerà il versetto finale (v. 17), scandito da tre periodi: da Abramo a Davide, da Davide alla deportazione in Babilonia, dalla deportazione a Cristo. Richiamando i periodi più importanti della storia d'Israele, l'evangelista sta indicando in Gesù il punto di arrivo della vicenda del popolo eletto. Se contiamo le generazioni che sono enucleate nei tre periodi, ci accorgiamo che il computo finale dell'evangelista (14 generazioni per ogni periodo) non è corretto. Più che di una riproduzione fedele dell'albero genealogico di Gesù, si tratta di una schematizzazione che, per tre volte, intende ribadire una verità fondamentale: Gesù è il discendente davidico atteso (prova di questo è che, nell'elenco dei sovrani di Giuda, Matteo salta alcuni sovrani: Acazia, Ioas, Amazia, Ioiakim). Il numero 14, infatti, è la somma del valore numerico delle tre lettere che, in ebraico, compongono il nome *Dwd*. E Davide funge da chiave di volta della genealogia: egli è il punto di arrivo del primo periodo; inaugura il periodo monarchico su Israele, fino al tramonto del regno di Giuda con la deportazione in Babilonia; dopo l'esilio, il regno davidico non viene ricostituito fino all'arrivo del discendente messianico.

Un elemento particolare, che è stato al centro di molte delle discussioni degli studiosi riguardo alla genealogia di Gesù, è stata la presenza di cinque donne. La menzione di Maria è giustificata dall'espressione con cui Matteo fa riferimento alla nascita di Gesù, interrompendo la catena scandita dal verbo *egennesen* ("generò"): egli non dice che Giuseppe generò Gesù, bensì che questi *fu generato* (chiaro passivo divino) da Maria. In tal modo l'evangelista Matteo prepara il racconto successivo, dove il concepimento verginale di Gesù sarà tematizzato in modo esplicito. Più difficile è stabilire il motivo della menzione delle altre quattro donne, che peraltro sono preferite anche alle grandi matriarche del popolo eletto (Sara, Rebecca, Rachele, Lia). Le proposte maggiormente sostenute sono state tre. Secondo un primo gruppo di autori, che ha in Girolamo e Agostino i loro antesignani, le donne menzionate sarebbero peccatrici: la loro menzione servirebbe a sottolineare che la storia d'Israele, da cui Gesù provenne, fu caratterizzata da peccati, da cui Gesù sarebbe venuto a liberare il suo popolo (cf. Mt 1,21). Una simile ipotesi non regge, poiché in Gen 38 Tamar è definita *giusta* (l'unica donna nella Scrittura a essere definita tale); Rut appare tutt'altro che peccatrice nel libro che porta il suo nome; anche Racab, la prostituta di Gerico, è vista nella tradizione giudaica antica, e poi anche in quella cristiana (Gc 2,25; Eb 11,31), in termini estremamente positivi. Inoltre, se l'idea di Matteo fosse stata quella di sottolineare la storia d'Israele come caratterizzata dal peccato, ci sarebbe stato bisogno di aggiungere il riferimento a queste donne, data la presenza di numerosi sovrani che l'AT caratterizza già come malvagi (si pensi al sovrano considerato più empio di tutti: Manasse). Una seconda ipotesi sostiene che le quattro donne sarebbero accomunate da qualche irregolarità in ambito

sessuale: Tamar concepisce da suo suocero Giuda, Racab era stata una prostituta, Betsabea concepisce in seguito a un adulterio; in tal senso, queste irregolarità anticiperebbero la nascita verginale di Gesù da Maria. Ma in questo modello trova difficilmente spazio Rut. L'ipotesi più diffusa, e anche più plausibile, è che queste quattro donne siano incluse da Matteo nella genealogia di Gesù a causa della loro origine gentile. Secondo diversi testi giudaici, confermati anche da Filone d'Alessandria, Tamar era una donna cananea, al pari di Racab, che abita a Gerico quando Israele arriva nella terra promessa; Rut è espressamente indicata come moabita, mentre più incerta è l'origine di Betsabea. Il nome di suo padre, Eliam, potrebbe suggerire un'origine israelita; tuttavia, la scelta di Matteo di non menzionarla per nome, ma facendo riferimento al marito Uria, serve probabilmente non tanto a richiamare la vicenda dell'adulterio, quanto a indicarla come la moglie di un hittita. Queste quattro donne, gentili, entrano nella storia e nel popolo d'Israele, anticipando quanto avverrà proprio nella missione di Gesù e dei suoi discepoli: la salvezza promessa e destinata a Israele viene allargata ai gentili.

Un altro elemento da sottolineare in questa genealogia è il duplice riferimento alla fraternità. Al v. 2 si fa riferimento a Giuda e ai suoi fratelli, il che rimanda ai figli di Giacobbe, ma anche ai due nipoti (figli di Giuseppe) da cui prenderanno il nome due delle dodici tribù d'Israele (Manasse e Efraim). Il riferimento a Giuda (la tribù da cui Gesù discenderà Gesù) insieme ai suoi fratelli è un chiaro riferimento ai capostipiti delle dodici tribù che costituiranno Israele. Similmente, al v. 11, Matteo accenna alla generazione di Ieconia e dei suoi fratelli, da parte di Giosia, al tempo della deportazione in Babilonia. In realtà, in 2Cr 36,10 si menziona soltanto un fratello di Ieconia (o Ioiakin), di nome Sedecia. I due nomi *Ioiakim* e *Ioiakin* sono talora confusi, come mostra 1Cr 3,15-16, dove si menzionano tre fratelli di Ioiakim (di cui due, Ioacaz e Sedecia, regnarono effettivamente su Giuda prima e dopo di lui), mentre Ioiakin fu suo figlio. La stessa confusione si ha probabilmente in Mt 1,11, dove si dice che Giosia generò Ieconia, quando in realtà fu padre di Ioiakim. Tuttavia, più che ricorrere a questa congettura, è più coerente al pensiero matteoano identificare i fratelli di Ieconia con il popolo deportato con lui. Il termine *adelfos* nel primo vangelo è usato molto spesso per denotare una fraternità che non corrisponde a quella di sangue. L'esilio di Babilonia segna il punto di maggiore dispersione e frantumazione del popolo d'Israele. Come Matteo avrà modo di delineare nel suo vangelo, Gesù sarà colui che verrà a radunare le dodici tribù d'Israele (Mt 19,28), formate dai discepoli di Gesù, fra i quali vigerà un rapporto di fraternità, come più volte Matteo avrà modo di ribadire (specie nel discorso comunitario). Nel popolo d'Israele, i cui membri sono fin dai suoi capostipiti fratelli, Matteo vede anticipato quella nuova *nazione* (Mt 21,43) che non sostituirà Israele, ma che si porrà in continuità con la sua eredità, formata dai discepoli di Gesù.

In conclusione, si può dire che la genealogia di Mt 1,1-17 intende caratterizzare Gesù come Messia d'Israele, ma di un Israele i cui confini non sono più etnicamente limitati, ma si aprono alle genti, che partecipano alla benedizione di Abramo.

3. Il concepimento verginale di Gesù (Mt 1,18-25)

La caratterizzazione di Gesù come Messia d'Israele prosegue nel racconto successivo, che si apre con uno dei cosiddetti *kelalîm* tipici dell'evangelista Matteo. Si apre di frasi ricapitolative di una pericope o di una sezione, poste all'inizio o conclusione, che riassumono i contenuti di un'unità narrativa e fungono da transizione tra una pericope o sezione e quella successiva. In questo caso essa è posta all'inizio della pericope di Mt 1,18-25 e ribadisce subito l'identità messianica di Gesù, appellandolo nuovamente *Christos*. Il racconto si propone di narrare la *genesis*, l'"origine" di Gesù: non si tratta di un vero e proprio racconto della nascita (come lo ritroviamo in Lc 2); piuttosto, il racconto narra di un antefatto che costituisce una premessa fondamentale alla nascita di Gesù: l'apparizione dell'angelo a Giuseppe. A differenza di Luca, nel cui racconto dell'infanzia domina il personaggio di Maria, che riceve l'annuncio della nascita di Gesù, in Matteo acquista rilevanza la figura di Giuseppe. Il motivo risulterà evidente proprio in questo racconto: chiamato a imporre il nome a suo figlio, Giuseppe sarà colui che inserirà Gesù in quella discendenza davidica che è condizione necessaria perché Gesù sia il Messia atteso da Israele.

Il racconto di Mt 1,18-25 narra lo smarrimento e il travaglio interiore di quest'uomo che si ritrova di fronte a un evento inatteso: la sua fidanzata si ritrova inaspettatamente incinta. Sebbene non sappiamo molto della prassi matrimoniale giudaica, è molto probabile che Maria e Giuseppe stessero vivendo quel periodo di un anno che intercorreva tra la stipulazione del patto matrimoniale tra le due famiglie, dove i due fidanzati restavano ad abitare, e il matrimonio, in cui lo sposo conduceva sua moglie a casa propria per iniziare la convivenza. Questo patto pre-matrimoniale costituiva già un vincolo giuridico per i due contraenti; pertanto, la gravidanza inattesa di Maria rappresentava una grave violazione dell'accordo stipulato. In questo travaglio, Giuseppe decide di non esporre pubblicamente Maria con il libello pubblico di ripudio (per tale consegna servivano almeno due testimoni), ma di licenziarla in segreto (Dt 24,1), anche perché la fidanzata era equiparata a un'adultera, per la quale la pena prevista era la lapidazione (Dt 22,23-24). In questa scelta di Giuseppe si delinea quel tratto con cui Matteo lo caratterizza qui: la *giustizia*. Questo termine è fondamentale nel pensiero teologico di Matteo. In alcuni passi esso si riferisce alla volontà divina che si adempie nel piano della salvezza (Mt 3,15), mentre nella maggior parte delle sue occorrenze esso si riferisce alla concretizzazione, alla messa in pratica di questa volontà da parte dell'uomo. Se per un giudeo la

pratica della giustizia s'identificava con l'osservanza della Torah, Gesù richiederà ai suoi discepoli la pratica di una "giustizia superiore" (Mt 5,20), affinché essi possano entrare nel regno dei cieli. Andando al di là di quanto prescritto dalla Legge, Giuseppe è qui presentato come un antesignano di questa giustizia superiore che sarà richiesta da Gesù, che non è in contrasto, né abroga la Legge, ma la porta a compimento (Mt 5,17).

Mentre Giuseppe considera il da farsi, il Signore gli si rivela mediante il suo angelo, in sogno. Da buon giudeo, Matteo ricorre spesso ad angeli e sogni come strumenti della rivelazione divina. Rispetto agli altri evangelisti, Matteo moltiplica la presenza angelica e ricorre spesso al sogno come mezzo attraverso cui muovere gli eventi (cf. Mt 1,20.24; 2,12.13.19.22; 27,19). Già nell'AT angeli e sogni erano strumenti della rivelazione divina. Poiché Matteo, in modo conforme alla mentalità giudaica, è preoccupato di tutelare la trascendenza divina, egli menziona gli angeli e i sogni come mediazioni attraverso cui Dio guida gli eventi. L'angelo, apparso in sogno, esorta Giuseppe a prendere Maria come propria sposa, senza dubitare della sua fedeltà, poiché il concepimento di Maria è avvenuto mediante lo Spirito Santo. Una volta presa in sposa Maria, Giuseppe potrà accogliere anche il bambino, a cui sarà chiamato a imporre il nome, Gesù, la cui etimologia è subito specificata ("*Dio salva*"). Gesù è il Dio con noi (come diranno i versetti successivi) che salverà il suo popolo. La specificazione *dai suoi peccati* sembra anticipare già il piano differente su cui l'opera salvifica di Gesù si porrà rispetto alle attese politico-nazionalistiche associate al sovrano discendente di Davide. Il *popolo* è spesso interpretato in senso restrittivo in riferimento al popolo giudaico. Tuttavia, in Mt 26,28, dove Matteo, nelle parole di Gesù sul calice durante l'ultima cena, aggiunge il riferimento alla remissione dei peccati, il valore del termine *polloi* ("*per molti*") ricalca il semitico *rabbim*, che ha valore inclusivo, indicando che la morte di Cristo produrrà i suoi effetti salvifici per tutti. Il fatto che qui si parla di *suo* popolo (ossia di Gesù) fa pensare che l'elemento caratterizzante questo gruppo non è più la sua appartenenza etnica al popolo giudaico, ma la relazione con Gesù che, essendo Messia d'Israele, non recide il legame di continuità con la tradizione giudaica.

A questo punto Matteo inserisce la prima delle cosiddette *citazioni di compimento*, mediante le quali egli intende mostrare ripetutamente negli eventi della vita di Gesù (soprattutto nei racconti dell'infanzia) il compimento delle Scritture d'Israele. Il passo qui citato è il celebre oracolo dell'Emmanuele (Is 7,14). Se nel suo contesto originario il testo si riferiva probabilmente alla nascita di Ezechia, che viene data al re Acaz come segno di speranza nella situazione di angoscia in cui egli si trova a causa delle minacce degli aramei e del regno del nord, qui è evidente che la comunità cristiana rilesse l'evento della nascita di Gesù alla luce delle Scritture. A causa dell'abbondanza di citazioni di compimento, alcuni autori hanno parlato dei racconti dell'infanzia come di un *midrash*. Questa identificazione è alquanto problematica. La funzione dei *midrashim*, infatti, costruiti a partire

da alcuni passi della Scrittura era quella di attualizzare norme legali (*midrashim* halakici) o fornire racconti edificanti volti a colmare alcune lacune presenti nei testi anticotestamentari (*midrashim* aggadici). Si trattava, però, di racconti che esulavano dalla storia, privi di radicamento nei fatti. In tal senso, i racconti dell'infanzia di Gesù non sono *midrashim*, con cui Matteo ha voluto attualizzare o rileggere le Scritture. Piuttosto, nel ricorso matteo alla Scrittura avviene il movimento opposto: si ricorre alla Scrittura per rileggere gli eventi della vita di Gesù, nella consapevolezza che, essendo quest'ultimo il loro compimento, le Scritture sono la chiave privilegiata per comprendere il significato degli eventi di Gesù. Mediante la citazione di Is 7,14 Gesù viene identificato con l'*Immanu-El*, il "Dio con noi". Quest'identificazione è molto a cuore nella presentazione mattea di Gesù. Non è un caso che, in Mt 28,20, l'evangelista porrà sulla bocca del Risorto, come ultime parole: "*Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*". In tal senso, gli studiosi parlano di una grande inclusione che abbraccerebbe l'intero racconto matteo.

Il racconto si conclude con l'adempimento obbediente del comando dell'angelo da parte di Giuseppe. Come già nella genealogia, Matteo ribadisce il concepimento verginale di Gesù, osservando che Giuseppe non conobbe Maria. Il brano si conclude con l'imposizione del nome, la cui importanza abbiamo già richiamato. Pertanto, anche in questa seconda pericope dei racconti dell'infanzia, l'interesse principale che muove l'evangelista è certamente quello di presentare Gesù come Messia d'Israele.

4. La venuta dei magi (Mt 2,1-12)

Questo *focus* sull'identità messianica di Gesù inizia ad allargarsi progressivamente con i racconti del cap. 2, che si apre con un rapido accenno della nascita di Gesù a Betlemme di Giudea: questo inciso iniziale acquisterà la sua pregnanza di significato grazie alla citazione della Scrittura in Mt 2,6. L'attenzione dell'evangelista è subito portata su un nuovo gruppo di personaggi, i *magoi*, di cui s'indica la provenienza ("*da oriente*"). Sebbene alcuni studiosi abbiano intravisto in questo riferimento la possibilità di un richiamo alle tribù giudaiche ancora in diaspora che ora, rappresentate dai magi, tornerebbero a Gerusalemme, preferisco l'interpretazione tradizionale che vede in questo particolare geografico un richiamo all'origine gentile di questi personaggi. D'altronde, il titolo con cui si riferiscono a Gesù, arrivati a Gerusalemme, *re dei giudei*, è sempre adoperato, nel vangelo di Matteo, da personaggi gentili (Mt 27,11.29.37). Essi cercano il re dei giudei che è nato, come è stato suggerito loro dalla comparsa di una stella. Da astrologi (è questo la professione più corretta dei *magoi*, nell'AT si trattava spesso di sapienti di corte) essi avevano scorto la stella e, secondo una credenza molto diffusa in antichità, l'avevano associata alla nascita di un personaggio straordinario,

in particolare un sovrano. A tal proposito, un'analogia potrebbe essere trovata nei racconti di Plinio e Dione Crisostomo (Plinio, *NH* 30,1,16; Dione Crisostomo 63,7,1), che narrano del viaggio compiuto dal re Tiridate di Armenia per recarsi da Nerone. Giunto a Roma, Tiridate eseguì la *proskynesis* davanti all'imperatore e lo adorò come il suo dio Mitra. Plinio chiama Tiridate *magus* e allude al fatto che egli portò con sé altri magi e – fatto sorprendente – non ritornò per la strada dalla quale era venuto. Ad ogni modo, in questa storia manca la stella.

Diversi sono stati i tentativi degli studiosi e degli astronomi d'identificare il fenomeno celeste a cui Matteo farebbe riferimento, ma nessuna ipotesi è ritenuta soddisfacente. Piuttosto, il riferimento alla stella non va compreso soltanto alla luce dell'antica credenza accennata, ma va letto nell'orizzonte del celebre oracolo di Balaam (Nm 24,17), che nella tradizione giudaica e rabbinica sarà compreso in chiave messianica come profezia del Messia davidico. Che la stella fosse associata a quest'attesa rabbinica è suggerito anche dal soprannome che, durante la seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.), sarà attribuito da rabbi Akiba al capo della rivolta, Simone, che sarà appunto chiamato *bar Kochba* ("figlio della stella") e a cui saranno associati tratti messianici.

La reazione di Erode, dei capi religiosi e di tutta Gerusalemme, segnata dal turbamento, appare sorprendente: piuttosto che arrecare gioia per la realizzazione delle promesse salvifiche di Dio, la notizia della nascita del Messia crea un'agitazione, a cui Matteo farà riferimento nuovamente quando Gesù entrerà a Gerusalemme alla fine della sua attività pubblica (Mt 21,10). Fin dall'inizio, le autorità religiose, con tutta Gerusalemme a loro seguito, manifestano la loro opposizione a Gesù. Eppure, alla richiesta del re, essi dimostrano di conoscere molto bene il luogo della nascita del Messia. A tal proposito citano il celebre oracolo (anch'esso riletto in chiave messianica nella tradizione giudaica) di Mi 5,1, che Matteo lega, mediante conflazione, alla citazione di 2Sam 5,2. Betlemme era la città di origine del re Davide e di lì si attendeva la venuta del sovrano davidico-messianico. Importante per la comprensione del testo di Matteo è il *background* anticotestamentario di entrambe le citazioni. Dopo le aspre denunce del profeta nei primi tre capitoli, rivolte soprattutto ai capi di Giuda, i capp. 4-5 di Michea contengono una serie di oracoli salvifici, che insistono su due effetti dell'intervento salvifico del Signore: da una parte il raduno dei dispersi d'Israele in Sion (probabilmente un riferimento agli esuli deportati dagli assiri dopo la presa di Samaria: Mi 4,6-8), dall'altra il pellegrinaggio delle nazioni a Gerusalemme (Mi 4,1-4). Nel celebre oracolo di Mi 5,1-5 queste prospettive sono compresenti. Esso prevede la venuta di un sovrano di discendenza davidica, come suggerisce la sua provenienza betlemita (v. 1) e il ricorso alla metafora pastorale (v. 3), spesso adoperata nella letteratura giudaica per riferirsi a Dio, al Messia, a Davide o ai capi in generale¹.

¹ Per Dio come pastore cf. Is 40,11; 49,9-10; Ger 23,3; 31,10; Ez 20,37; 34,11-16; Mi 2,12; 7,14; Sal 28,9; 77,21; 78,52-53; 79,13; 95,7; Sir 18,13; 1En 89,16.28; LAB 23,12; 28,5. L'immagine del pastore è riferita a Davide in 2Sam 5,2; 1Cr 11,2; Sal 78,71-72; 4Q504 II,4,6-7, mentre assume connotazione messianica in Ger 23,1-8; Ez 34,23; 37,24; SalSal 17,40.

Questo monarca radunerà Israele (il «resto dei fratelli») sono probabilmente i deportati del regno del nord, che si riuniranno a Giuda: v. 2), dall'altra la sua grandezza si estenderà ai confini della terra (v. 3). Nella tradizione giudaica il dominatore d'Israele annunciato in Mi 5,1 sarà identificato con il Messia². Non sorprende allora che questa citazione sia riportata come risposta all'interrogativo sulla provenienza del Cristo (Mt 2,4), né che essa sia conflata con 2Sam 5,2. In questo passo tutte le tribù d'Israele si recano da Davide a Ebron ponendosi sotto il suo regno, anche qui presentato con una metafora pastorale. Pertanto, il passo di 2Sam 5,2 mostra evidenti punti di convergenza con l'oracolo di Michea (Mi 5,2-3). I due passi accennano al raduno di tutte le tribù, attesa escatologica spesso espressa con la metafora pastorale³. Secondo buona parte degli studiosi, il termine λαός in Mt 2,6 denoterebbe esclusivamente il popolo giudaico. Che il richiamo al testo di 2Sam 5,2 voglia sottolineare la rilevanza della nozione d'Israele come popolo di Dio è indiscutibile. Tuttavia, Matteo non intende negare l'apertura universale di Mi 5,1-3, ma iniziare, fin dalla sua prima occorrenza, una ridefinizione di Israele come popolo di Dio, in cui vengono inclusi anche i gentili. Diversi argomenti suggeriscono questa lettura. Anzitutto, la dinamica del racconto è centrata sul paradosso per cui i giudei, rappresentati dai loro capi, conoscono le Scritture sul Messia, ma restano turbati dalla notizia della sua nascita (Mt 2,3-4), mentre i gentili, che ignorano le promesse a Israele, vengono ad adorare il Cristo nato (Mt 2,11). L'appartenenza etnica al popolo eletto non garantisce che i capi dei sacerdoti e gli scribi accolgano il Messia. Piuttosto, la loro *leadership*, insieme a quella del re Erode, è minacciata dal re-pastore promesso da Dio per la fine dei tempi, spesso in sostituzione a capi inadeguati. Al contempo, i magi, rappresentanti delle nazioni, non possono accedere alla salvezza finale, inaugurata dal Messia, senza passare dalla Città Santa e senza le Scritture d'Israele.

L'inclusione dei gentili nella salvezza inaugurata dal Messia d'Israele è confermata dai fili anticotestamentari che costituiscono la trama di Mt 2,1-12. I doni offerti (δῶρα προσφέρω) dai magi a Gesù (Mt 2,11) sono di solito associati a due passi: Is 60,6 e Sal 72,10-11. In Is 60,1-22 il profeta annuncia la gloria della Gerusalemme futura, dove tutte le nazioni, con i loro re e le loro ricchezze (fra cui oro e incenso: v. 6), confluiranno in pellegrinaggio per rendere culto al Dio d'Israele. Lo stesso motivo si ritrova in Sal 72,10-11, che è parte di un salmo regale interpretato in senso messianico nella tradizione giudaica, dove si allude ai re delle genti che verranno a prostrarsi (προσκυνέω) e a portare i loro doni (δῶρα προσφέρω). Questi passi riflettono il motivo del pellegrinaggio escatologico delle nazioni, secondo cui alla fine dei tempi tutte le genti si sarebbero radunate a Sion

Essa si riferisce ad autorità religiose in 2Sam 7,7; 1Cr 17,6; Is 56,11; Ger 2,8; 3,15; 10,21; 12,10; 22,22; 23,1-4; 50,6; Ez 34,2-10; Zc 10,2-3; 11,3-17; CD 13,9; 2Bar 77,13; 4Esd 5,18. Rimanda a capi più generici, anche stranieri, in Nm 27,17; Sal 77,21; Is 44,28; 63,11; Ger 25,34-36; Na 3,18; FILONE, *Agr*: 41-50; *Ios*. 2-3.

² Così recita il *Targum Jonathan* su Mi 5,1: «Come un piccolo (clan) fosti per contare fra i clan della casa di Giuda. Da te, davanti a me, uscirà il Messia per essere colui che governa su Israele».

³ Cf. Ez 34,4-16; SalSal 17; 4Esd 13,34-50; 2Bar 77-86.

o presso un rappresentante del Signore, partecipando alla salvezza d'Israele⁴. Per Matteo, dunque, «the magi's worship and presentation are the firstfruits of the eschatological pilgrimage of the nations and their submission to the one true God»⁵. È questo, a mio avviso, il contenuto più importante che Matteo intende comunicare in Mt 2,1-12. Pur essendo Messia d'Israele, la missione di Gesù è aperta, fin dalla sua stessa nascita, a tutte le genti, disposte ad accoglierlo. Come dirò nel mio prossimo intervento, si tratta di un tema molto importante per l'evangelista. D'altronde, se è vero che Matteo non nota che i magi diventino discepoli, si deve osservare che il gesto di prostrazione (προσκυνέω) da loro fatto davanti a Gesù (gesto che il pio ebreo poteva fare soltanto davanti a Dio e che, in oriente, era riservato a divinità e sovrani: Mt 2,11) è spesso compiuto dai discepoli (Mt 14,33; 28,9.17) o da persone di cui si menziona la fede (Mt 9,18; 15,25).

5. Il Messia che rivive le vicende del suo popolo (Mt 2,13-23)

Il naufragio del piano di Erode, che si era raccomandato ai magi per ricevere informazioni accurate sul bambino, ne scatena l'ira omicida. Un nuovo intervento angelico in sogno guida gli eventi di Gesù, di Giuseppe e della sua sposa Maria, costretti a riparare in Egitto per avere salva la vita. In questo senso, Gesù rivive l'esperienza di Giacobbe e dei suoi figli che, per salvare la propria vita dalla violenza della carestia, erano scesi in Egitto per trovarvi cibo, accolti da Giuseppe. Ma se inizialmente quella terra aveva costituito un riparo sicuro, in seguito era divenuta luogo di schiavitù per tutto il popolo d'Israele, quando un nuovo faraone, che non aveva conosciuto Giuseppe, era salito al trono. Uno dei primi atti persecutori di questo sovrano era stato quello di ordinare la morte dei primogeniti maschi degli israeliti. È evidente, allora, l'analogia che Matteo intende creare tra le vicende d'Israele, narrate nell'Antico Testamento, e quelle di Gesù. Come il faraone d'Egitto, anche Erode ordina di uccidere i bambini di Betlemme. Di questa "strage degli innocenti" non abbiamo altre testimonianze storiche nelle fonti coeve, anche perché (se accettiamo la narrazione mattea come storica) dovette trattarsi probabilmente di un evento di modeste proporzioni, data la piccolezza del villaggio di Betlemme. Tuttavia, che Erode fosse in grado di azioni come questa pur di tutelare il suo trono è confermato dalle informazioni che le fonti antiche ci hanno trasmesso su di lui: egli non esitò a uccidere sua moglie Mariamne (di cui era follemente innamorato) e alcuni dei suoi figli, perché sospettava tramassero contro di lui. Celebre è l'espressione dello storico latino Macrobio, secondo cui l'imperatore Augusto avrebbe detto che era meglio essere i maiali di Erode piuttosto che i suoi

⁴ Cf. Is 2,2-5; 14,1-2; 25,6-8; 45,14-17; 49,14-26; 55,4-5; 56,1-8; 66,20; Ger 3,17; Sof 3,9-10; Ag 2,6-9; Zc 8,20-23; 14,13-19; Mt 1,11; 1Qm 12,13-14; SalSal 17,31; 1En 53,1; 62,14; 90,33; 2En 42,3ss.; OrSib 3,702-731.772-775; SB 3,150-152; 4,1154-1159.

⁵ DAVIES – ALLISON, *Commentary*, I, 249.

figli. Le vicende narrate da Matteo s'inseriscono, pertanto, in un quadro assolutamente verosimile, in cui Erode, appresa la nascita di un pretendente messianico, lo avrebbe percepito come un rivale per il suo trono. Tuttavia, a Matteo non interessa fare una cronaca esatta delle vicende dell'infanzia di Gesù, ma presentare Gesù che rivive le esperienze vissute dal popolo d'Israele. In tal senso vanno lette le citazioni di compimento inserite in questo racconto. La prima è Os 11,1 in Mt 2,15. Nel testo originario di Osea, l'espressione "Dall'Egitto ho chiamato mio figlio" si riferisce a Israele e alla sua liberazione dalla schiavitù nell'evento esodale. Come Israele, anche Gesù sarà chiamato a rientrare dall'Egitto per dimorare nella terra d'Israele. L'altra citazione di compimento è quella di Ger 31,15, inserita ai vv. 17-18, subito dopo la breve narrazione sulla strage dei bambini. In quest'oracolo, Geremia allude a Rachele, moglie del patriarca Giacobbe e madre di Giuseppe e Beniamino, che piange i suoi figli deportati in esilio (probabilmente un riferimento alla deportazione delle tribù del nord da parte dell'Assiria, in seguito alla distruzione di Samaria da parte del sovrano assiro Salmanassar V nel 721 a.C., sebbene non si possa escludere un richiamo anche all'esilio babilonese del 587-6 a.C.). In tale contesto la citazione acquista un duplice significato. Da una parte, la menzione dell'esilio richiama un altro evento fondamentale della storia d'Israele, che qui Matteo associa agli eventi dell'infanzia di Gesù, confermando la prospettiva che stiamo delineando: Gesù rivive le vicende del popolo di cui è Messia. Dall'altra, l'amara esperienza dell'esilio, che era stato causato dalla disobbedienza d'Israele, è rivissuta da Erode e dalle autorità religiose che, come detto nel brano precedente, si sono chiusi all'accoglienza del Messia loro inviato. Erode non può essere il vero sovrano d'Israele se uccide i figli del suo popolo.

Il racconto si conclude con il ritorno di Gesù con la sua famiglia nella terra d'Israele, con la conseguente scelta di stabilirsi a Nazaret, a seguito della nomina di Archelao a etnarca della Giudea. Il fatto che Gesù, con i suoi genitori si stabilisca a Nazaret è giustificata da Matteo con un'altra citazione di compimento, che, tuttavia, non si ritrova da nessuna parte nell'Antico Testamento e che probabilmente proprio per questo è introdotta da un generico riferimento ai profeti (e non a un profeta ben preciso). Probabilmente il riferimento a Gesù come *nazoraios*. La spiegazione più plausibile, alla luce dell'intero racconto dell'infanzia di Gesù, è che questo termine sia un'allusione al celebre oracolo messianico di Is 11,1, dove si parla del germoglio di Davide. In questo caso, Matteo concluderebbe i racconti sull'origine di Gesù con la stessa affermazione con cui li aveva iniziati, ossia richiamando l'identità messianica di Gesù. Gesù è il Messia d'Israele che, come Matteo evidenzia al cap. 2, rivive le medesime vicende del suo popolo lungo la storia.

Bibliografia di approfondimento

R. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi 2002).

- A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*. riletture pasquali delle origini di Gesù (Bologna 2013).
- J. HOOD, *The Messiah, his Brothers, and the Nations (Matthew 1.1-17)* (LNTS 441; London – New York 2011)
- M. GUIDI, “*Così avvenne la generazione di Gesù Messia*”. Paradigma comunicativo e questione contestuale nella lettura pragmatica di Mt 1,18-25 (AnBib 195; Roma 2012).