

Anno IV - 1996/1



Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὀνομάζομεν,
τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα
ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας
συνίστησι.

GIOVANNI DAMASCENO,
De fide orthodoxa 1, XII PG 94, 1028

IL BAMBINO E SUA MADRE

Theotokos

Ricerche interdisciplinari di Mariologia

Edizioni
Monfortane



In copertina: *Madre di Dio della tenerezza di Kuben*, tavola in legno del sec. XIII,
tratta da *Icone russe in Vaticano*, F.lli Palombi Editori, Roma 1989.

Questo numero è stato stampato il 28 aprile 1996



Theotokos

Ricerche interdisciplinari di Mariologia

Rivista semestrale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana

Anno IV - 1996/1

Il Bambino e sua Madre

EDITORIALE

3-13

STUDI

- | | |
|--|---------|
| Il bambino con Maria sua madre in Matteo 2, <i>G. Segalla</i> | 15-27 |
| Sfondo giudaico e tradizioni
nel capitolo secondo di Matteo, <i>S. Cavalletti</i> | 29-39 |
| Mariologia patristica di Mt 2,11, <i>F. Pierini</i> | 41-58 |
| Mt 2 in alcune tradizioni liturgiche, <i>G. Gharib</i> | 59-93 |
| Il bambino e sua madre.
Le prime parole della fede: contesti e itinerari, <i>S. Lanza</i> | 95-117 |
| Lectio divina, <i>A. Barban</i> | 119-130 |
| L'iconografia dell'infanzia di Gesù secondo Mt 2, <i>H. Pfeiffer</i> | 131-150 |

NOTE

- | | |
|--|---------|
| Il segno dell'Emmanuele
nella tradizione dell'Antico Testamento, <i>G. Odasso</i> | 151-188 |
| Giuseppe, sposo di Maria, in Mt 1-2, <i>M.L. Rigato</i> | 189-218 |
| Maria nel pensiero di Lutero, <i>C. Collo</i> | 219-252 |

RECENSIONI

253-274

NOTIZIE

275-280

Theotokos

Ricerche interdisciplinari di Mariologia

Anno IV - 1996/1

Direzione AMI

Via Cori, 18/a - 00177 Roma
Via Pompeo Magno, 108 - 00192 Roma

Editore

ASS. CENTRO MARIANO MONFORTANO
Via Romagna, 44 - 00187 Roma

DIRETTORE

Alberto Valentini

REDATTORI

Laura Provera
Giuseppe Daminelli

CONSIGLIO REDAZIONALE

Ignacio M. Calabuig - Stefano De Fiores - Luigi Gambero - Corrado Maggioni
Marcellina Pedico - M. Maddalena Santoro - Manlio Sodi - Achille M. Triacca

DIRETTORE RESPONSABILE

Manlio Sodi

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Via Prenestina 1391 - 00010 Colle Prenestino - Roma
Tel. e Fax (06) 22.42.87.16

Tipografia ABILGRAF, Via Pietro Ottoboni, 11 - 00159 Roma

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

ITALIA L. 50.000

ESTERO L. 60.000

Questo numero L. 30.000

Un numero arretrato L. 10.000 oltre il prezzo di copertina

Versamento su c.c.p. 59635003

intestato a

Ass. Centro Mariano Monfortano - Roma

Registrazione del Tribunale di Roma n. 159/93 del 9/4/93

Ogni autore è responsabile dei contenuti del proprio elaborato

Con il titolo *Il bambino e sua madre* il presente numero della Rivista intende sottolineare la prospettiva particolare con la quale verrà studiato il capitolo secondo di Matteo: quella mariana, sullo sfondo della cristologia e della teologia del primo evangelista. Il tema *il bambino e sua madre* non è ovviamente l'oggetto principale della pericope, ma ne costituisce un elemento importante e caratteristico. La formula, infatti, ritorna ben quattro volte nel breve spazio di alcuni versetti (2,13.14.20.21) ed è preceduta nel v. 11 da una locuzione molto simile ed ancor più esplicita: *il bambino con Maria sua madre*, che richiama l'affermazione di 1,18: *la madre di lui, Maria*.

Tale vistosa accentuazione della componente mariana del racconto - solitamente trascurata dagli esegeti - appare sorprendente nel vangelo dell'infanzia di Matteo, in cui il personaggio umano di primo piano, il referente ufficiale, è Giuseppe, e non Maria. Il motivo va dunque approfondito perché, come dimostra lo studio esegetico di G. Segalla, riserva non poche sorprese.

Prima, però, di addentrarci nella dimensione mariana del capitolo secondo di Matteo, è necessario collocare la sezione nel suo contesto letterario e tematico.

CONTESTO LETTERARIO E TEMATICO

A differenza di Lc 1-2, che propone una struttura articolata, piuttosto evidente, almeno nelle grandi linee, Mt 1-2 offre un materiale che sfida tutto: gli sforzi degli studiosi alla ricerca di una linea pienamente convincente.

Parecchi autori mettono in rilievo la differenza, per certi versi la discontinuità, tra il capitolo primo e il secondo, e ciò appare abbastanza giustificato. Qualcuno vede una separazione anche tra la genealogia (1,1-17) e la narrazione della concezione-nascita di Gesù (1,18-25), che sono certamente di genere diverso, ma strettamente correlate. Questa posizione, per quanto rara, non è totalmente infondata, dal momento che la genealogia - posta in apertura del racconto - dal punto di vista letterario e contenutistico si distingue nettamente da tutto il seguito (1,18-2,23).

Resta vero, in ogni caso, che la divisione maggiore è quella tra il primo e il secondo capitolo, determinata da una svolta all'interno della narrazione. Il passaggio è marcato con chiarezza da quel genitivo assoluto (γεννηθέντος), che segna l'inizio di una nuova sezione, le cui scene sono tutte coerentemente concatenate¹. Il capitolo secondo non solo si presenta come unità ben organizzata, ma, secondo Vögtle, riveste un'importanza decisiva nell'economia di Mt 1-2. "La stesura infatti del cap. 1 (1,1-17+18,25) sembra presupporre le linee essenziali di Mt 2 e si può comprendere solo alla luce di questo"².

Ai fini della nostra ricerca, però, importa meno insistere sulle differenze e sui problemi di tradizione e redazione, quanto piuttosto sugli elementi di continuità che esistono tra il primo e il secondo capitolo, partendo dal testo, quale a noi è pervenuto. La ripartizione della Scrittura in capitoli e versetti è stata realizzata infatti solo nel secolo XVI³ e presenta inevitabilmente un margine di incertezza e di soggettività. E' importante dunque scoprire il genere letterario delle diverse sezioni bibliche e all'interno di esse evidenziare le peculiarità delle singole pericopi. Da questo punto di vista, i racconti dell'infanzia presentano una fisionomia ben spiccata che li distingue dal resto del vangelo, pur anticipandone orientamenti e tematiche.

La proposta di Stendahl-Paul⁴, che scorge in Mt 1-2 la risposta ad alcuni fondamentali quesiti cristologici, nonostante la sua schematizzazione, rimane valida e può illuminare l'insieme dei due capitoli. Le domande sarebbero le seguenti: *Quis? Quomodo? Ubi? Unde?* Al *Quis*, concernente l'identità del bambino - il problema fondamentale dei racconti dell'infanzia -, rispon-

¹ Gli episodi si presentano ben allineati, distinti, ma collegati tra loro: la pericope dei magi si apre con il loro arrivo (v. 1) e si conclude con la partenza: ἀνεχώρησαν (v. 12). L'episodio seguente comincia col medesimo verbo ἀναχωρησάντων (v. 13), ma al participio aoristo e in genitivo assoluto (proprio come nel v. 1), per indicare la distinzione e, al tempo stesso, il legame con quanto precede; questa seconda scena si chiude con una citazione esplicita della Scrittura (v. 15). L'avverbio τότε, che esprime la scansione del tempo, introduce il quadro successivo, concluso a sua volta con un testo biblico (v. 18). L'ultima pericope ripropone una protasi col verbo aoristo e in genitivo assoluto τελευτήσαντος, come nei vv. 1 e 13, e termina - concludendo i racconti dell'infanzia matteani - con un misterioso, tuttora enigmatico, richiamo profetico.

² A. VÖGTLE, *Messia e figlio di Dio*. Studi Biblici 35, Brescia 1976, 17.

³ Essa è dovuta a R. Stephanus (Robert Estienne), nato a Parigi nel 1503 e morto a Ginevra nel 1559.

⁴ K. STENDAHL, *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschr. J. Jeremias, Berlin 1964, 94-105.

A. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia secondo San Matteo*, Roma 1986, 97-98. Egli ha completato lo schema di Stendahl, aggiungendo al *Quis* e *Quomodo* del capitolo primo, l'*Ubi* e *Unde* del secondo.

de la genealogia (1,1-17), che presenta Gesù come Figlio di Davide e di Abramo, discendente dai patriarchi tramite Giuseppe, ma in realtà generato dalla vergine Maria.

Il *Quomodo* viene spiegato con il brano 18-25, che narra come sia avvenuta la generazione di Gesù Cristo. La rivelazione del concepimento per opera dello Spirito ha lo scopo di chiarire la sintetica, e a prima vista enigmatica, affermazione del v. 16. Spiegando il *come* della generazione, l'evangelista illumina anche il *Quis*, l'identità del bambino, qualificato come Gesù-Salvatore ed Emmanuele Dio-con-noi.

Le domande continuano col capitolo secondo: la pericope 2,1-12 indica l'*Ubi* della nascita del bambino, che forma l'oggetto esplicito della richiesta dei magi: "Dov'è il nato re dei giudei"? La risposta, formulata solennemente dai capi e dagli scribi del popolo: "in Betlemme di Giudea", viene confermata con la citazione di Mic 5,2. Si noti, però, che il luogo di nascita era stato comunicato al lettore fin dall'inizio del racconto, anzi faceva parte dell'intestazione dell'episodio: "Essendo stato generato Gesù *in Betlemme di Giudea...*" (2,1). L'insistenza del testo verte evidentemente su Betlemme, citata 4 volte (2,1.5.6.8), per sottolineare ulteriormente la discendenza davidica di Gesù ed affermarne la regale messianicità (cf v. 4).

L'ultima domanda, introdotta da *Unde*, riguarda la provenienza di Gesù. Certo, è stato affermato a chiare lettere che egli è nato a Betlemme, nella città di Davide, ma di fatto è conosciuto come Gesù di Nazareth. Bisognerà dunque giustificare la provenienza ufficiale, diversa da quella anagrafica. Questo è l'oggetto della narrazione che segue: perseguitato da Erode, il bambino deve fuggire, rivivendo l'esperienza di Mosè e del suo popolo in Egitto, con la conseguente liberazione-ritorno in terra d'Israele e la destinazione a Nazareth, secondo l'annuncio di un misterioso oracolo profetico. Di là egli inizierà il suo ministero, proclamando il vangelo del Regno al *popolo che camminava nelle tenebre*, in terra di Zabulon e di Neftali, nella Galilea delle genti (cf Mt 4,12ss). Si precisa in tal modo l'ultimo tratto della fisionomia di questo bambino: re dei giudei, rifiutato dal suo popolo, ma adorato dai pagani. E' questo, in sostanza, il senso della programmatica pericope dei magi e del capitolo secondo; anzi, in prospettiva, qui viene accennato il dramma di tutto il vangelo di Matteo: il regno di Dio che, respinto da Israele, passerà ad altre genti (cf 21,43); ad esse il Risorto invierà ufficialmente i suoi discepoli (cf 28,18s).

Come si vede, nonostante le differenze, le pericopi di Mt 1-2 presentano una linea di continuità, almeno a livello di redazione.

CONTINUITÀ E SVILUPPO

Nel capitolo secondo non c'è solo continuità nei confronti del primo, ma anche un evidente sviluppo della trama del racconto e in fondo una precisazione ulteriore dell'identità, dell'origine e della missione del bambino.

A partire dal primo episodio, quello dei magi, si delineano sempre più nettamente sulla scena due gruppi e insieme due spazi geografici, rispettivamente positivo e negativo. Da una parte c'è Gesù, Messia e re dei giudei, a Betlemme, con Maria e Giuseppe, cui si aggiungono i magi venuti ad adorarlo, gli innocenti uccisi per lui, la terra d'Egitto, che diventa paese di rifugio, e infine Nazareth di Galilea, terra dei gentili, primi destinatari della proclamazione del Regno; dall'altra si trova un dispotico re dei giudei e tutta Gerusalemme, spaventati di fronte alla notizia della nascita del bambino⁵, nonostante la Scrittura, con grande anticipo, ne avesse dato l'annuncio⁶. Non solo, ma in Erode si fa strada un'intenzione criminale nei confronti del bambino, celata sotto il pretesto di adorarlo, intento così diverso dalla sincera ricerca e adorazione dei magi. Il Signore, che conosce i pensieri dei cuori, svela però a questi ultimi - anche ad essi in sogno - le reali intenzioni del monarca, ed essi per altra via ritornano al loro paese. Chiuso il sipario sui magi, fa irruzione sulla scena la cieca e inumana violenza di Erode, sullo sfondo della terra di Giuda, che ha rifiutato il suo re ed ora piange la morte dei suoi figli.

Si noti il contrasto tra i due gruppi: quelli dalla parte del bambino, re dei giudei, sono poveri e deboli, senza alcuna possibilità di fronteggiare la violenza di un monarca sanguinario e di capi collusi con lui, che in ogni momento potrebbero sopprimere la vita del bambino. Dio però, attraverso il suo angelo, vigila costantemente su di lui: come un tempo aveva liberato il suo popolo - il figlio primogenito (cf Es 4,22) - dal Faraone, così ora, dopo aver sottratto il suo Figlio dalle mani di Erode, lo richiama dall'Egitto e lo riconduce nella sua terra (Mt 2,15; cf Os 11,1). In queste scene, nelle quali si compiono le parole dei profeti, Gesù rivive il destino di Israele, perseguitato dai nemici e salvato da Dio. In esse, d'altra parte, c'è anche l'annuncio del

⁵ Secondo Matteo, nell'ingresso di Gesù in Gerusalemme prima della Passione, avviene la stessa cosa: «Tutta la città si agitò, dicendo: "Chi è costui?"» (Mt 21,10).

⁶ Gerusalemme rinuncia così alla sua missione escatologica di accogliere i popoli che camminano allo splendore della sua luce, che vengono ad essa, con doni, per adorare il Signore (cf Is 60; Bar 4,36; 5,5).

futuro, in qualche modo l'anticipazione, di quanto un giorno si verificherà nella passione e risurrezione di Gesù, allorché il Padre dichiarerà solennemente: "Tu sei mio Figlio, io oggi ti ho generato" (Sal 2,7). Questi racconti, redatti in stile haggadico-cristiano, rileggono infatti le Scritture in funzione dell'evento Cristo, ma al tempo stesso proiettano la loro luce sul futuro, di cui sono prefigurazione ed anticipazione.

Anche per quanto riguarda la figura di Maria, accanto al bambino, Mt 2 rivela una linea di continuità e di progresso nei confronti del capitolo primo.

Ella appare sempre silenziosa, come del resto Giuseppe; ma il suo silenzio, alla luce degli episodi che vive accanto al bambino, si manifesta presumibilmente con diversa intensità: alto e solenne nella scena dei magi, che si prostrano in adorazione; carico di dramma interiore negli episodi della persecuzione e fuga in Egitto; meditativo-adorante nella prolungata esperienza nazaretana.

Mentre nel capitolo primo ella appare quale madre di Gesù, soprattutto in rapporto al Padre celeste (1,16) ed allo Spirito santo (1,18.20), nel capitolo secondo ella è sempre in connessione con il παῖδίον (2,11.13.14.20.21): c'è qui un accenno discreto, ma significativo, alla maternità verginale, affermata precedentemente in maniera esplicita (1,20.23.25).

Nel capitolo precedente ella era stata presentata quale sposa di Giuseppe (1,18.20.24); questo titolo, in Mt 2, scompare del tutto, e con esso la figura stessa di Giuseppe, quando si parla di Gesù: l'attenzione si concentra esclusivamente su *il bambino e sua madre*⁷.

Nella genealogia di Gesù, figlio di Davide, Maria sua madre faceva parte, quale ultimo anello femminile, della medesima discendenza regale. Nella pericope seguente (1,18-25) veniva presentata come madre vergine dell'Emmanuele, sempre del casato davidico (1,23). Il titolo *Emmanuele*, però, è interpretato dall'evangelista nel suo significato forte: per conseguenza, Maria è vista come la madre vergine del Dio-con-noi.

Con la sottolineatura della regalità e divinità del bambino, nel capitolo secondo, vengono messe ulteriormente in luce la regalità e la maternità divina della madre.

⁷ L'evangelista trasforma in chiave cristologica il testo di Es 4,19: "Mosè prese la moglie e i figli...e tornò nel paese d'Egitto", scrivendo: "... prese *il bambino e sua madre* ed entrò nella terra d'Israele" (Mt 2,21). Oltre al cambiamento dei termini, merita attenzione la loro disposizione: invertendo l'ordine, Matteo pone, *al primo posto, il bambino*.

IL RE E LA G^EBÎRAH

Da questo punto di vista la pericope dei magi risulta particolarmente illuminante: la regalità ne costituisce il leit-motiv, messo in luce fin dall'inizio del racconto con la domanda dei magi: "Dov'è il nato re dei giudei?" A questo re, che essi sono venuti ad adorare, si contrappone, però, immediatamente un altro βασιλεύς. Il motivo regale viene sviluppato e approfondito dal conflitto che esplode tra i due re: è necessario sapere chi sia il vero re e chi debba essere riconosciuto come tale. Esiste infatti un re vero ed uno apparente: uno che realizza il progetto di Dio presentandosi come capo e pastore d'Israele⁸, e l'altro, che lo domina con violenza ed arbitrio. La Scrittura, con la citazione di Michea (v. 6), testimonia a favore del bambino nato a Betlemme, ed anche i magi, che sono venuti per trovarlo, testimoniano per lui; lo stesso Erode sa questo e paradossalmente, ma dolosamente, si dice pronto ad adorarlo. Tutti, quindi, conoscono chi sia il re dei giudei, anche quelli che lo rifiutano e lo perseguitano.

Il brano si conclude con i magi che, allontanatisi dal re apparente, per poi trascurarlo del tutto, si prostrano davanti al re dei giudei. La regalità, semplicemente accennata nei brani precedenti, qui viene proclamata e riconosciuta con notevole insistenza.

Non si tratta di un semplice re, bensì del Messia-Signore. La divinità, già affermata nell'esegesi matteana dell'oracolo di Is 7,14 - che esplicita il senso profondo del titolo *Emmanuele* (1,23) -, viene ribadita da tre espressioni affini che scandiscono la pericope dei magi: "siamo venuti per adorarlo (προσκυνῆσαι αὐτῷ)" (2,2); "anch'io, venuto, lo adorerò (προσκυνήσω αὐτῷ)" (2,8); "caduti in ginocchio lo adorarono (προσεκύνησαν αὐτῷ)" (2,11)⁹. Si osservi la progressione della formula: nei due primi casi - compreso il subdolo proposito di Erode - l'adorazione si presenta come lo scopo del viaggio; nel v. 11 l'obiettivo viene raggiunto: non è più un progetto per il futuro, ma un gesto finalmente compiuto, come testimonia l'aoristo: "lo adorarono". La divinità del bambino è ricordata pure oltre (2,15), dalla citazione di Os 11,1: "dall'Egitto ho chiamato *il Figlio mio*", a conferma di quanto dichiarato in 1,23.

⁸ Si badi che nel brano il titolo di "re dei giudei" viene attribuito solo al bambino, non ad Erode.

⁹ Il verbo προσκυνέω significa sia "rendere omaggio al re", sia "adorare la divinità": nel testo dell'evangelista le due accezioni coesistono.

Anche la stella, per quanto misteriosa, svolge una funzione importante nel racconto: sottolinea la centralità del personaggio di cui è rivelatrice e verso il quale conduce¹⁰. Lo sfondo di questo simbolismo è dato da Nm 24,17 ("Brilla una stella da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele"), che esercita un grande influsso nella tradizione ebraica. La stella annuncia per lo più un personaggio messianico regale che illuminerà e libererà il popolo dai suoi nemici¹¹.

Tutto questo, ovviamente, ha dei riflessi sulla madre di Gesù: ai titoli regali del bambino corrisponde la "regalità" di colei che lo ha generato. Essere madre del re, nella tradizione d'Israele e in genere dei popoli limitrofi, è condizione di particolare privilegio e dignità. "La madre del re non era, come ai nostri giorni, una vedova più o meno emarginata; ella aveva, al contrario, una posizione di privilegio: era associata alla regalità e al governo del figlio... i rari testi dell'Antico Testamento che parlano della madre del Messia evocano certamente un'associazione tra la madre e il figlio ben più stretta di quanto si possa immaginare stando alla semplice lettura"¹². In tale cultura biblica e medio-orientale la regina è maggiormente onorata come madre che come sposa; il suo prestigio è ben superiore, come appare con evidenza nel caso di Betsabea: mentre ella si prostra davanti a Davide, suo marito e signore, Salomone si prostra dinanzi a lei, sua madre; per lei egli fa preparare un trono e la fa sedere alla sua destra (cf 1Re 2,19). Un atteggiamento simile si riscontra in una lettera trovata a Ugarit¹³, nella quale il re scrive a "la regina mia madre" dicendole che si prostra ai suoi piedi¹⁴.

In Egitto la figura della regina-madre assume un rilievo tutto particolare, avendo dato la vita al Faraone, di cui si proclama la divinità. Ella porta l'aureola in fronte come il re, possiede propri territori con amministrazioni indipendenti, il suo nome compare negli atti ufficiali. "A lei lo scettro! - proclama un testo - affinché regni sui paesi e diriga tutti i viventi"¹⁵.

¹⁰ Essa ritorna ben tre volte nella pericope dei magi: come causa e stimolo alla loro ricerca del re dei giudei (2,2); come guida fino al luogo dove si trova il bambino (2,9); come motivo di grande gioia (2,10).

¹¹ Per indicazioni precise cf, sotto, S. CAVALLETTI, *Sfondo giudaico e tradizioni nel capitolo secondo di Matteo*, 29-39.

¹² H. CAZELLES, *La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, in *Maria et Ecclesia*, vol. V, Romae 1959, 39-40.

¹³ I testi di Ugarit (l'attuale Ras Shamra) risalgono ai secoli XIV-XIII a.C.

¹⁴ Cf H. CAZELLES, *a.c.*, 43-44.

¹⁵ *Ivi*, 46-47.

Tale contesto culturale ci permette di interpretare gli scritti e di comprendere meglio le istituzioni dell'Antico Testamento. Nessuna meraviglia dunque che alla regina-madre siano riservati un posto e un titolo speciale. Ella è la *g^ebîrah*¹⁶ (2Re 5,3), colei che dà la vita all'eroe (*geber*), che è appunto il re (cf 2Sam 23,1). L'importanza della *g^ebîrah* si comprende anche dalla cura con la quale i libri dei Re riferiscono il nome della madre del sovrano. Il suo influsso talora è decisivo nell'ascesa al trono del figlio - come nel caso di Salomone (1Re 1,11-31) - e durante il suo regno; in periodi particolari ella ne prende il posto e la reggenza.

L'importanza della madre del re è affermata nel celebre oracolo di Is 7,14 circa la '*almah*. Il *segno* dato da Dio per mezzo del profeta ha per oggetto la regina-madre che concepirà e darà alla luce l'erede al trono di Davide, portatore della speranza e della promessa messianica. E' degno di nota il fatto che Isaia leghi il segno e le prospettive salvifiche non al padre, che è il re, ma alla madre; altrettanto farà il contemporaneo profeta Michea (5,1-2), il quale, parlando di Betlemme, patria di Davide, annuncia la nascita del capo e pastore d'Israele. A tale nascita, evocata attraverso la maternità della partoriente, è condizionata la liberazione del popolo. Si badi che i due oracoli, di Isaia e di Michea, sono ripresi - a breve distanza l'uno dall'altro - da Matteo 1,23 e 2,6 per mettere in luce, nel primo caso, la nascita dell'Emmanuele-Dio-con-noi e, nel secondo, la nascita del re dei giudei. La novità del racconto matteoano, che non trova riscontri espliciti negli annunci profetici, è rappresentata dalla maternità verginale della *g^ebîrah* e dalla concezione ad opera dello Spirito santo. In Mt 1,23 è maggiormente sottolineata la maternità verginale, anche se il contesto è regale; nel racconto dei magi sembra più evidente il motivo della maternità regale, anche se la formula *il bambino e sua madre* ne ricorda, in maniera discreta, eppure inconfondibile, la condizione verginale.

L'unione della regina-madre col Figlio è presente in tutto il vangelo dell'infanzia di Matteo, ma viene sottolineata particolarmente nel capitolo secondo. Essa emerge con particolare evidenza in 2,11, che costituisce il vertice della pericope dei magi. Questi adorano il bambino come Dio, ma anche gli rendono omaggio quale re, secondo le accezioni del verbo προσκυνέω: tale omaggio è rivolto indubbiamente anche alla regina-madre. Sembra pertanto evidente che l'evangelista intende associare la madre alla gloria regale del Figlio.

¹⁶ Nel linguaggio corrente il termine significa "padrona", in contrapposizione a "serva"; esso è l'equivalente di '*adôn* "signore", il cui femminile non viene usato in ebraico.

La pericope matteana non narra un fatto contingente, bensì un evento salvifico di ampia portata: i magi rappresentano i popoli che si mettono in cammino per incontrare il Salvatore, la cui luce ha squarciato ormai le tenebre del mondo; la casa nella quale entrano non è un umile tugurio, ma la dimora del re, nella quale - e non a Gerusalemme - vengono per adorare il Signore; Dio non è più nascosto e misterioso tra le mura di un tempio fatto da mani d'uomo, ma è generato da una vergine: il re dei giudei è un bambino, che tutti - entrando nella casa, che è la Chiesa - troveranno con Maria sua madre. E, adorando il Re-Signore, offriranno i loro omaggi anche alla nobile *g^ebîrah*.

La madre del re non partecipa soltanto alla gloria, ma condivide in tutto la sorte del figlio¹⁷. Insieme col bambino, ricercato da un nuovo Faraone che intende eliminarlo, Maria sperimenta la persecuzione, la fuga e l'esilio. Ella rivive accanto al Figlio l'esperienza dell'antico Israele, oppresso e votato alla morte dal Faraone - che ordina l'uccisione di tutti i bambini -, ma prodigiosamente liberato dal braccio potente di Dio.

In prospettiva futura, ella è anche immagine della Chiesa, che nella visione dell'evangelista è perseguitata e messa al bando - insieme con Cristo e a motivo di lui - dai dominatori del mondo e dai capi dell'antico Israele, come appare, con maggiore evidenza, nel libro degli Atti (cf 4,27).

CONCLUSIONE

Cazelles afferma che i tratti più precisi circa la regina-madre si trovano nel vangelo dell'infanzia di Luca, in particolare nel messaggio rivolto dall'angelo a Maria nell'annunciazione (Lc 1,31-33). Le parole "Ecco concepirai un figlio e lo darai alla luce..." evocano non solo in generale i diversi annunci veterotestamentari, ma in particolare Is 7,14, con la sola differenza che il nome di *Gesù* sostituisce quello di *Emmanuele*. La continuazione del messaggio: "Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre..." riprende Is 9,6 ove si afferma che tale regno sarà senza fine. In questi brani si celebra la grandezza del figlio che nascerà dalla vergine, ma "implicitamente, parlando direttamente alla madre del Messia, l'angelo evocava la figura della madre del Re, associata al suo figlio"¹⁸. In Luca gli annunci gloriosi concer-

¹⁷ Si pensi in particolare alla madre del re Ioachim che condivise il destino del figlio con la deportazione a Babilonia (2Re 24,15).

¹⁸ H. CAZELLES, *a.c.*, 56.

nenti il bambino e la madre - espressi nell'annunciazione-visitazione - sono bilanciati da vicende e presagi di sofferenza: dalla nascita del bambino, avvenuta in situazioni di disagio, alle esperienze e rivelazioni nel tempio, soprattutto alle parole di Simeone rivolte alla madre. In altri termini, Maria è associata strettamente al destino del Figlio: un destino di gloria, ma che si realizzerà attraverso la croce. Nella passione si rivelerà un volto nuovo della *g'êrah*, una dimensione di sofferenza, come per il Messia, che l'Antico Testamento difficilmente avrebbe potuto comprendere ed immaginare.

Tutto questo è presente in Lc 1-2, ma anche, sebbene in forma diversa, nel vangelo dell'infanzia di Matteo. Anche qui troviamo, in maniera piuttosto evidente, la figura della *g'êrah* accanto al Figlio. Ella è la vergine madre dell'Emmanuele, la regina-madre del messia re dei giudei di fronte ai magi che si prostrano per adorare il bambino, il quale siede come in trono sulle sue ginocchia. In tale atteggiamento solenne, ella è immagine della Chiesa-madre che accoglie ed offre il Figlio di Dio all'adorazione delle genti. Ma non c'è solo la gloria per il bambino e per la madre: in Matteo si evidenzia, più che in Luca, il rifiuto, la persecuzione e il mistero di morte, dal quale tuttavia il Padre libera suo Figlio, richiamandolo dall'Egitto (cf 2,15). Non meno del terzo evangelista, Matteo sottolinea la costante unione della madre col bambino. Nel secondo capitolo, come si è notato, quasi ci si dimentica che Maria è anche la sposa di Giuseppe, per ribadire ciò che all'evangelista preme sottolineare: il rapporto particolarissimo che la lega al bambino, proprio perché, dal punto di vista della generazione umana, egli è soltanto suo.

Non abbiamo sviluppato il rapporto di Mt 1-2 con l'insieme del primo vangelo, ma è chiaro che si tratta di una pista importante e ricca di prospettive. Vi accenniamo brevemente in conclusione. Dal confronto appare evidente come nei racconti dell'infanzia la cristologia e la teologia siano notevolmente sviluppate, mentre nel resto del vangelo la maturazione di fede dei discepoli avviene con molta lentezza e difficoltà: solo alla luce della Pasqua e grazie allo Spirito del Risorto essi vengono introdotti nel mistero di Cristo e della sua salvezza. Nessuno si stupisce, dunque, passando dai racconti dell'infanzia di Matteo - in cui Gesù, proclamato Emmanuele, Re e Figlio di Dio, riceve l'adorazione dei pagani - al resto del vangelo, nel constatare l'incomprensione, l'ostilità e il rifiuto. Si sa che i brani dell'infanzia sono in qualche modo un punto di arrivo. La stessa cosa vale per la figura di Maria: dopo averla contemplata, in Mt 1-2, quale madre vergine dell'Emmanuele e del Re Figlio di Dio, non ci si deve stupire di fronte alla laconicità "maria-

na” nel resto del vangelo. Anche per quanto riguarda la madre di Gesù, bisogna ammettere che i brani dell’infanzia testimoniano uno stadio avanzato della riflessione neotestamentaria. Non sembra dunque giustificato il silenzio e talora lo scetticismo - anche da parte di specialisti - circa la presenza di Maria in Mt 1-2, col pretesto che nel seguito del vangelo ella viene solo occasionalmente menzionata.

La madre di Gesù occupa una posizione di rilievo non solo nei racconti dell’infanzia di Luca, ma anche in quelli di Matteo. Con procedimenti, materiali, motivi e ampiezza diversi, rispetto al terzo evangelista, Matteo sottolinea la figura e il ruolo della Vergine accanto al Figlio; in maniera più discreta e allusiva, ma non meno convinta ed efficace, egli mostra a tutti *il bambino con Maria sua madre*.

ALBERTO VALENTINI

IL BAMBINO CON MARIA SUA MADRE IN MATTEO 2¹

L'evangelista Matteo² descrive così l'incontro dei magi col bambino e sua madre: "Ed entrati nella casa videro *il bambino con Maria sua madre* e prostratisi lo adorarono, e aperti i loro tesori gli offrirono i doni: oro e incenso e mirra" (Mt 2,11).

Ora, nella mia ricerca bibliografica, sono rimasto sorpreso nel constatare l'oblio quasi totale dell'espressione in corsivo e di quella stereotipa, *il bambino e sua madre*, che ricorre altre quattro volte nel seguito di Mt 2 (vv. 13.14.20.21). L'unico che vi dedica una breve trattazione è Nellesen³, che scrive il libro *Das Kind und seine Mutter*, sollecitato dalla relazione presentata ad un congresso mariano nel 1968.

Ciò che mi ha colpito ancora di più, al contrario, è l'attenzione polemica che rivolgeva a Mt 2,11 un famoso filologo ed esegeta protestante di orien-

¹ La *bibliografia speciale* sull'argomento è quasi assente. L'unica monografia dedicata al tema è quella di E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgarter-Bibelstudien, 39), Stuttgart 1969. Qualche spunto si ricava anche da A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in: *E c'era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana* (1978-1988), Edizioni Cens-Marianum, Milano-Roma 1989: su Mt 2,11 alle pp. 323-340. C'è inoltre un articolo (manoscritto) di BALEMBO BUETUBELA, *L'universalisme du salut et Mt 2,1-12*.

Tralasciando i commenti al vangelo di Matteo, ricordo invece alcune monografie su Mt 1-2: R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981 (orig. 1977); R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo 1985 (orig. 1982); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia, IV, Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (B.A.C., 509), Madrid 1990; A. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia secondo San Matteo*, Roma 1986 (orig. 1968); G. SEGALLA, *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo*, Morcelliana, Brescia 1987; G.M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBi, 63), Roma 1976.

Le tre brevi comunicazioni su Mt 1-2, tenute durante la XXXI Settimana biblica nazionale del 1990 e pubblicate in *Ricerche storico-bibliche* 4 (1992,I) 111-141 non dicono praticamente nulla sul nostro argomento. La più interessante, solo per la *Wirkungsgeschichte* di Mt 2,11, è quella di A. BOTTINO, *Rilettura poetica di Mt 2,11 nell'Inno della Natività di Romano il Melode*, 111-118.

² Nel seguito dell'articolo si userà semplicemente *Matteo* per indicare il redattore.

³ E. NELLESSEN, *o.c.*, 94-97.

tamento pietista, J.A. Bengel, del XVIII secolo (1687-1752), in un'opera "rimasta a lungo preziosa pur senza applicare...principi esegetici di natura consapevolmente storica"⁴, lo "*Gnomon (Guida) Novi Testamenti*"; commentando "lo adorarono" scrive: "Non era Maria oggetto di adorazione da parte dei magi. Se era stata concepita senza peccato, come ritiene la parte più importante della chiesa romana, per qual motivo ora si dovrebbe adorare e allora (invece) non fu da adorare? Infatti già allora era madre del re da adorare"⁵. Il Bengel pensa che nella chiesa romana si adori Maria perché concepita senza peccato; e trae un argomento negativo dal testo matteo per condannare la presunta adorazione. Ora, sia la presunta asserzione della chiesa romana sia il controargomento del silenzio del testo sono senza fondamento; e tuttavia egli parla della "madre del re da adorare".

E' comprensibile invece il silenzio, anche degli studi recenti, perché "Maria sua madre" è un personaggio secondario, che scompare dietro il cono d'ombra del "neonato re dei Giudei" (2,3), il "Cristo" di cui parla il profeta Michea (2,4), dei magi che progettano di andarlo ad adorare e del re Erode che intende invece astutamente eliminarlo. Per far emergere dall'ombra la figura di Maria madre del bambino nel racconto di Mt 2, intraprenderemo perciò una ricerca da *detective*, seguendo un itinerario metodologico che ci porterà anzitutto ad esaminare il posto di "Maria madre sua" nella struttura del testo, nella tradizione, nell'ambiente culturale ed ecclesiale, e ad analizzare in un secondo momento il testo stesso con un'esegesi minuta per arrivare a delle conclusioni credo sorprendenti.

1. IL TESTO, LA TRADIZIONE, L'AMBIENTE CULTURALE ED ECCLESIALE DI Mt 2,1-23 ILLUSTRANO IL RUOLO DI "MARIA SUA MADRE"

1.1. La madre del re-Messia, Figlio di Dio, nella struttura narrativa e letteraria di Mt 2,1-23

Sotto il profilo *drammatico-narrativo* il racconto delle vicende seguite alla nascita di Gesù (2,1) offre una trama interessante con motivi che ricor-

⁴ W.G. KÜMMEL, *Il Nuovo Testamento*, Bologna 1976 (orig. 1970), 71.

⁵ "Maria magis non erat objectum adorationis. Si sine peccato concepta fuerat, ut potentior ecclesiae romanae pars hodie statuit, quid causae est, cur nunc adoretur et tum non fuerit adoranda? Namjam tunc adorandi regis mater erat" (*Gnomon Novi Testamenti*, Ulmae 1742, ²1763, 27).

rono anche in altri antichi racconti, leggendari o mitici: il salvataggio di un “figlio di re” o di un bambino straordinario dalla minaccia di morte, derivante da un re malvagio.

La trama narrativa inizia con la visita dei magi al neonato re dei Giudei (2,1-12), la sequenza più ricca e più unitaria; in essa si svela, proprio per mezzo dei magi, l’opposizione del re Erode al “neonato re dei Giudei”. I magi fungono da strumento per rivelare, da un lato, la dignità e il luogo di nascita del bambino regale, dall’altro, le inique trame di Erode. Mentre il progetto dei magi di andare ad adorare il “neonato Re dei Giudei” ha un lieto fine, avvertiti in sogno, ritornano per altra via al loro paese, il controprogetto di Erode invece viene sventato. E’ ciò che viene raccontato nelle tre sequenze seguenti: la fuga in Egitto (2,13-15), la strage dei bambini di Betlemme (2,16-18) e il ritorno dall’esilio nella terra d’Israele, a Nazaret (2,19-23). In questa trama narrativa, in cui prevale il codice geografico-spaziale su quello temporale, nelle tre sequenze in cui compare, Maria si presenta *sempre insieme al bambino* come colei che abita nella casa ove i magi trovano il bambino, e poi sempre insieme a lui nella vicenda dolorosa della fuga e del ritorno, sotto la regia dell’angelo del Signore e la guida silenziosa di Giuseppe.

Se dalla *struttura* narrativa passiamo a quella *letteraria*, notiamo anzitutto il legame interno sintagmatico fra tre scene successive, creato dall’iniziale participio aoristo, tipico di Matteo: 2,1 si lega a 1,25 (elemento comune è la nascita di Gesù); 2,13 si collega a 2,12 (elemento comune è il ritorno dei magi al loro paese); 2,19 si richiama, al di là del racconto dell’uccisione dei bambini (2,16-18), a 2,15 (elemento comune: la morte di Erode); si ha inoltre il legame formale, costituito dal motivo dell’oracolo ricevuto in sogno (2,12. 22) e dell’angelo che appare in sogno a Giuseppe (2,13.19; cf 1,20); anche questo secondo elemento di unità letteraria, come quello sintagmatico, è assente dalla scena della strage dei bambini, ove non compare “il bambino e sua madre”, perché sono scampati già con la fuga in Egitto. La più lunga e riccamente strutturata delle tre scene in cui compare Maria è quella dei magi, delimitata dalla bella inclusione narrativa: l’arrivo dei magi all’inizio (2,1) e, alla fine, il loro ritorno al paese di origine, in oriente (2,12). Per il tema che stiamo studiando è produttiva la struttura letteraria, proposta in un suo lavoro manoscritto da B. Buetubela (cf nota 1). Egli vi legge una struttura concentrica intorno ai vv. 4-6:

A. *Arrivo* dei magi... a Gerusalemme (v. 1)

B. “Dov’è il neonato *re dei Giudei*...

la *sua stella*

e il progetto di andarlo ad *adorare* (v. 2)

C. Il *re Erode* e Gerusalemme turbati (v. 3)

D. *Dove* deve nascere il Cristo? A Betlemme (vv. 4-6)

C’. Il *re* si fa precisare il tempo di apparizione della stella
per il progetto (falso) di andarlo ad adorare (vv. 7-8)

B’. La *stella* si ferma dov’è il bambino con Maria sua madre
e si compie il progetto di adorare il neonato *re* (vv. 9-11)

A’. *Partenza-ritorno* dei magi al loro paese (v. 12).

Concentriamo ora la nostra attenzione sui paralleli tra B e B’, confrontando il v. 2 con i vv. 9-11: la *stella* nuova, segno del neonato Re dei Giudei (v. 2), riappare ai vv. 9-10; e il *progetto* di andarlo ad adorare (v. 2) si realizza nel racconto del v. 11. Se noi, però, continuiamo il parallelismo si viene ulteriormente a precisare:

- che il bambino del v. 11 è il “neonato re dei Giudei” del v. 2;
- che Maria sua madre è madre di questo “re” ed è perciò regina-madre;
- che in qualche modo, certo paradossale, *la casa* in cui abita è l’abitazione regale;
- che l’adorazione e l’omaggio ufficiale dei magi con i tre preziosi doni, sulla scorta degli antichi ricordi di Salomone e degli annunci profetici, rivelano la dignità regale del bambino e la dignità di regina-madre di Maria.

I magi, venuti dal misterioso e lontano Oriente, rappresentano perciò le genti che riconoscono in Gesù il Messia-re e in Maria la sua nobile regina-madre, mentre il re Erode e la città di Gerusalemme si dimostrano turbati ed ostili.

Le due scene seguenti, in cui ricompare “il bambino e sua madre” presentano una struttura stereotipa, articolata in due motivi successivi: il comando dell’angelo (2,13.19.20) e la sua esecuzione (2,14.21). Illuminante è, però, il fatto che le tre scene successive alla visita dei magi, fuga-strage-ritorno, si concludano tutte e tre con una profezia-compimento (2,15.18.23), di cui la più significativa è certamente la prima (2,15), ove il testo di Osea della LXX viene cambiato dal plurale (τὰ τέκνα αὐτοῦ) al singolare, confor-

me peraltro all'originale ebraico: "Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio (τὸν υἱόν μου)" (Os 11,1). Ne consegue che la regina-madre del neonato "re dei Giudei" è madre del "Figlio di Dio": un titolo coerente con la pagina precedente del vangelo, la scena iniziale, ove Gesù in base alla profezia di Is 7,14 viene chiamato Ἐμμανουήλ *Dio con noi* (1,23). Nella sequenza dei magi Maria, madre del bambino, compare sulla scena *da sola*; Giuseppe, protagonista nelle altre tre sequenze (la prima, la terza e la quinta), qui scompare dietro alle quinte. E' un modo discreto per dire che Maria aveva concepito per opera dello Spirito (1,18-25) e non per opera di uomo? Il legame letterario della sequenza dei magi (2,1-12) con la prima è tenue; abbiamo già sopra notato il participio assoluto iniziale "Nato Gesù in Betlemme", precisazione del luogo in cui Maria "partorì il figlio" (1,25), che conclude la pericope precedente; ma vi è un secondo elemento che collega le due scene ed è proprio l'espressione "Maria madre sua", presente all'inizio della prima scena "essendo fidanzata *sua (di Gesù) madre Maria* a Giuseppe" (1,18) e alla fine della seconda "Ed entrati (i magi) nella casa videro il bambino *con Maria sua madre*" (2,11). All'inizio Maria compare come primo personaggio dopo Gesù Cristo. Giuseppe è implicato nella vicenda misteriosa come suo sposo, custode del mistero e mediatore della regia divina nel salvare Gesù. E perciò scompare ove la sua presenza non è necessaria. Ivi compare solo "Maria, madre sua", perché il padre di Gesù è un altro, come risulta dalla citazione di Osea in 2,15.

Dallo studio della struttura narrativa e letteraria si riesce dunque a trarre dall'ombra Maria, madre del bambino. Già silenziosa destinataria dell'azione dello Spirito per il concepimento di Gesù, che libera il popolo dai peccati ed è l'Emmanuele (1,18-25), nel seguito del racconto si rivela, sempre in un solenne silenzio, la regina madre del neonato "re dei Giudei" e del Figlio di Dio, sempre unita a Gesù nel mistero, nella rivelazione ai magi e infine nella trepida vicenda della fuga e del ritorno, che prefigurano la morte e risurrezione futura.

⁶ Per questo paragrafo si vedano gli studi di Soares Prabhu e di Segalla, citati alla nota 1, che vanno alla scoperta della tradizione o delle tradizioni che il redattore Matteo avrebbe utilizzato.

1.2. Dalla tradizione alla redazione: da madre del Messia a madre del Figlio di Dio⁶

Da questa composizione affascinante dell'evangelista, che abbiamo illustrato, certamente tardiva, verso l'80 e dopo⁷, possiamo riandare indietro alla tradizione, da cui Matteo ha attinto e che risale certamente ai primi decenni dopo la morte-risurrezione di Gesù? L'hanno tentato in diversi, e io stesso qualche anno fa, utilizzando la critica redazionale, che si avvale della stilistica e dell'analisi delle forme letterarie che si ripetono, come l'apparizione dell'angelo in sogno. Quali sono i risultati per quanto riguarda la figura di Maria, madre del bambino? Sia l'espressione "con Maria sua madre" (2,11) sia quella stereotipa "il bambino e la madre sua" (2,13.14.20-21) appartengono alla tradizione precedente come pure la qualifica del bambino quale "neonato re dei Giudei", che comparirà poi più avanti di nuovo solo nel contesto del racconto della Passione quale capo di accusa (αἰτία), che giustifica giuridicamente la tragica morte di croce (Mt 27,11.29.37). La minaccia di morte da parte di Erode proprio perché Gesù era riconosciuto "re dei Giudei" preludeva dunque la sua futura morte decretata da un funzionario romano, il prefetto Ponzio Pilato. In questa *prima fase della tradizione*, Maria vi figurava come regina-madre del "neonato re dei Giudei"/Messia, cui i magi tributano una visita ufficiale, riconoscendo la dignità regale del bambino ed offrendogli doni preziosi.

Nella *redazione finale*, al racconto aggadico precedente, l'evangelista aggiunse il commento midrashico dei profeti, e il primo citato è Osea 11,1: "dall'Egitto ho chiamato mio figlio", "detto dal Signore per mezzo del profeta" (2,15). E' il Signore stesso dunque che dichiara, per mezzo del profeta, la dignità singolare, divina di Gesù. E' un caso classico di quello che viene chiamato "sensus plenior" o spirituale, senso storicamente non originario, ma leggibile nel testo com'è attualmente in relazione ad un evento nuovo, la fuga di Gesù in Egitto e il suo ritorno dopo la morte di Erode, ovviamente nella cornice più ampia della sua morte-risurrezione. In questo nuovo contesto redazionale, Maria va riconosciuta "madre del Figlio di Dio". E "Figlio di Dio" è il titolo cristologico che prevale su quello di Messia, nella comunità matteana, com'è dimostrato chiaramente dai testi propri di Matteo, rispetto ai sinottici (Mt 16,16; 26,63).

⁷ G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, Bologna 1993, ²1994, 95.

1.3. L'originalità della tradizione prematteana alla luce di "Maria sua madre"

Le vicende narrate in Mt 2,1-23 (un neonato re, cui rendono omaggio dei sapienti venuti dall'Oriente, mentre un re malvagio, Erode, lo vuol eliminare e tuttavia egli viene salvato per un intervento particolare di Dio) hanno messo in moto già dal secolo scorso, la ricerca storico-religiosa di leggende e miti paralleli.

Il Luz, nel suo recente apprezzato commento a Matteo, in una tavola riassuntiva elenca ben quattordici racconti di "figli di re" o di uomini straordinari, la cui vita è minacciata e poi salvata⁸. E del modello elenca sei motivi, non tutti presenti nei quattordici racconti, di cui ci interessano i primi cinque: 1. sogno o segno dal cielo (una cometa); 2. interpretazione del sogno o del segno; 3. ansia del re minacciato nel suo potere; 4. uccisione di bambini; 5. salvezza del personaggio minacciato, mediante un sogno o altro. La maggior parte dei presunti paralleli sono ben lontani dal racconto matteano. L'aggadà più prossima è indubbiamente quella di Mosè (Luz, 114); il motivo di contatto più evidente è Mt 2,20b, ripreso da Es 4,19: "sono morti coloro che cercavano la vita del bambino". Va notato però che le somiglianze fra i due racconti, per quanto riguarda la leggenda di Mosè, sono riprese da diverse fonti, provenienti per di più da tempi diversi⁹. Pur utilizzando motivi diversi, comuni in particolare con la leggenda di Mosè, il racconto matteano è nel suo insieme originale e singolare. Ora, tra i motivi, quello forse più singolare e originario è costituito proprio dalla "madre del bambino": una vergine che diviene madre per opera dello Spirito santo, per cui Giuseppe è sposo di Maria, ma non padre del figlio "re dei Giudei/Messia". In tutti i 14 modelli riportati si cerca invano questo motivo. Ma vi è di più. La dignità regale del bambino non è dimostrata da segni esterni, ma solo da un'oscura genealogia davidica, premessa al racconto (1,1-17), che per di più viene interrotta in quanto Giuseppe non è il padre naturale di Gesù. Lo stesso riconoscimento di Gesù "re dei Giudei" "con Maria sua madre" non avviene come per Salomone nella fastosa cornice di una magnifica reggia (1Re

⁸ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK I/1, Neukirchen 1985, ²1989, 84-85.

⁹ Un comodo riassunto, senza indicazione delle fonti, si può leggere in: L. GINSBERG, *The Legends of the Jews*, II, Philadelphia 1920, ¹³1988, 244-76, mentre un confronto critico dei motivi paralleli si può trovare in: G. SEGALLA, *Una storia annunciata*, 66-69.

10,2), ma in una casa comune, e il re non è un sapiente famoso nel mondo, ma un bambino silenzioso. Se echeggiano le profezie di Is 60,6b e del Sal 72,10 nella visita dei magi al “re dei Giudei” e vi fa da cornice una tradizione davidica (Mt 2,6b = 2Sam 5,2), lo sfondo non è Gerusalemme (come nelle profezie), ostile a Gesù, ma la piccola borgata di Betlemme, ricca solo della gloriosa memoria del re Davide. Un ultimo paradosso: mentre il re Erode vuol eliminare il presunto rivale e Gerusalemme è indifferente, i magi invece, gentili oriundi dal misterioso Oriente, vengono a riconoscere, adorare e rendere omaggio al Re/Messia.

Maria, madre del bambino, partecipa a questa serie di paradossi, che evidenziano la singolarità del racconto e del neonato bambino, passivo e silenzioso personaggio principale, insieme a “sua madre”, mentre il regista è fuori campo e si serve di oracoli, di angeli e di una stella nuova che indica l’inizio, secondo la credenza allora comune, di un’era nuova. Maria, madre del bambino, costituisce la singolarità originaria, che rivela la singolarità del bambino Messia e Figlio di Dio.

1.4. Maria, madre del bambino, accoglie le genti nella Chiesa

Il racconto dei magi presuppone indubbiamente la predicazione del vangelo ai gentili e l’apertura universale della Chiesa, e al contempo il rifiuto ufficiale della fede da parte del mondo giudaico, avvenuto, dopo la distruzione di Gerusalemme, a Javneh. E’ questa la situazione in cui si viene a trovare la comunità per cui Matteo scrive il suo vangelo¹⁰.

Ora, sotto questo profilo, sembra che la comunità di Matteo abbia ravvisato in “Maria madre del bambino” colei che per prima ha accolto i magi, gentili, nella “casa” ove abitava con lei Gesù, Messia e Salvatore; ed era figura della Chiesa-madre che accoglie tutti, ebrei e gentili, ed offre loro Gesù, che abita in essa (Mt 28,20; cf 18,20 e 1,23)¹¹. La profezia di Gesù in Mt 8,11 in risposta alla fede del centurione pagano (“Vi dico che molti verranno *da oriente* e da occidente e siederanno a mensa con Abramo e Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli”) viene anticipata in modo narrativo-aggadico nella venuta dei magi *da oriente*. Gesù-re porta il regno dei cieli, rappresen-

¹⁰ Per la prova si veda G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, 87-94.

¹¹ Su questo tema suggestivo si veda lo sviluppo, forse un po’ eccessivo, operato da A. SERRA, *a.c.*

tato nel tempo dalla Chiesa, anche se non realizzato ancora in modo definitivo. La casa, in cui entrano i magi, e Maria che li accoglie e presenta loro il bambino Gesù, raffigurano la futura Chiesa in cui, accolti, troveranno e adoreranno il Messia/Salvatore.

2. LA STRETTA UNIONE DEL BAMBINO CON LA MADRE MARIA NELLA DIGNITÀ E NELLA MISSIONE: ESEGESI DI Mt 2,11.13-14.20-21

Con quanto abbiamo sinora acquisito a livello di struttura letteraria del testo e della tradizione da cui ha tratto origine, configurata nella cornice più vasta della profondità storica che arriva sino a Mosè e Davide, possiamo ora ritornare al testo centrale su Maria, madre del bambino, per approfondirlo con un'esegesi più accurata, sperando di ricavare qualche altra luce per trarre dall'ombra la madre del bambino. Si tratta del v. 11, ove Maria è più ampiamente e singolarmente presente. Passiamo perciò ad analizzarne successivamente le singole espressioni.

1. "Ed entrati (i magi) nella casa (εἰς τὴν οἰκίαν)". A differenza di οἶκος, che può significare anche "camera", οἰκία significa solo "casa" o "abitazione". Si deve pensare quindi ad una casa vera e propria, in cui abitavano il bambino con Maria sua madre.

2. "Videro (εἶδον)": a differenza del verbo ὁράω (vedere), che esprime l'azione di vedere del *soggetto*, εἶδον orienta l'attenzione verso l'*oggetto*, che si vede; e qui sembra, nel contesto linguistico, acquisire il significato ulteriore di "visitare": una visita ufficiale di personaggi importanti al neonato re.

3. "il bambino con Maria sua madre". Questa espressione stereotipa, nuova rispetto a Es 4,20 (ove precede la moglie di Mosè e non la madre, e poi vengono i figli), si ripete lievemente variata altre quattro volte nel racconto (2,13-14.20-21). La novità rispetto al calco biblico consiste nel fatto che l'evangelista (e prima di lui la tradizione) mette al primo posto il bambino e poi sua madre (e non la sposa), per significare la sua eminente dignità.

Μαρία è il nome della madre, scritto nella forma grecizzata che si legge anche in Mt 1,16.18 (tre volte in tutto), mentre in 1,20 e 13,55 ricorre la forma aramaica Μαριάμ, che proviene dalla tradizione originale. La madre di Gesù compare 15 volte in Matteo, di cui 13 in Mt 1-2; e cinque volte col

suo nome proprio di Μαρία (3 volte) e Μαριάμ (2 volte). L'apposizione "madre sua" è espressione che ricorre prima (1,18) e dopo (2,13-14.20-21; 13,55) abitualmente. "Maria, la madre di Gesù" dev'essere stata una formula cristallizzata nella tradizione cristiana tardiva (cf anche Lc 2,34), come risulta dalla ancor più tardiva tradizione giovannea ove compare ormai *solo* "la madre di Gesù" (Gv 2,1.3.5; 19,25). Maria è identificata come "la madre sua (di Gesù), una qualifica di onore come appare implicitamente anche qui; è la madre del "neonato re dei Giudei", del Messia. Non vi è l'equivalente per Giuseppe, che qui scompare.

4. Due participi descrittivi (prostratisi... aperti i loro tesori) preparano due azioni compiute dai magi (adorarono e gli presentarono i doni: oro e incenso e mirra). Il verbo προσκυνέω, che può significare "rendere omaggio al re" (senso ordinario) o "adorare una divinità" (senso derivato) a livello redazionale riveste ambedue i significati. Nella trama narrativa, il verbo ha un'importanza particolare, in quanto rappresenta il progetto dei magi (2,2) e il controprogetto di Erode (2,8). Arrivati al neonato bambino, figlio di Maria, il primo gesto che compiono è proprio l'adorazione/omaggio regale. Spesso Matteo usa il verbo προσκυνέω in relazione a "re" a al "regno" (Mt 4,8-10; 18,23ss; 20,20ss). Sembra quindi che l'accento cada sul primo senso, anche se la regalità di Gesù è di carattere messianico e porta "il regno di Dio".

I magi offrono al bambino con Maria sua madre tre specie di doni: "oro e incenso e mirra". Δῶρον è usato da Matteo 9 volte, Marco lo usa solo una (7,11), Luca due (21,1.4) e Giovanni nessuna. E viene impiegato usualmente in un contesto culturale (Mt 5,23-24; 8,4; 15,5; 23,18-19; Mc 7,11; Lc 21,1). Ed è proprio la sfumatura culturale che fa intravedere la qualità del destinatario dei doni e, sullo sfondo, anche quello della madre.

Quanto ai singoli doni, solo Matteo usa il termine "oro", cinque volte (2,11; 10,9; 23,16.17): agli apostoli in missione è proibito portarlo con sé (10,9), mentre in 23,16-17 è un'offerta preziosa al tempio; l'oro è dunque un bene prezioso, che costituisce una ricchezza per colui che lo possiede o lo riceve. Incenso/λίβανος non ricorre che due volte nel N.T. (qui e in Ap 18,13), ove è annoverato fra le *ricchezze* della maledetta città di Babilonia. Lo stesso si può dire della mirra/σμύρνα, pure raro nel N.T. (qui e in Gv 19,39); è un prodotto aromatico usato per imbalsamare i morti (Gv 19,39); ma in Mt 2,11 viene menzionato solo per la sua preziosità. Tutti e tre i doni sono dunque espressione di ricchezza, in quanto materie rare e preziose. Il

gesto dei magi che portano le loro ricchezze al bambino regale con Maria sua madre non può non alludere ai molti testi di Isaia e dei salmi che annunciano un pellegrinaggio delle “genti” a Gerusalemme per adorare il vero Dio ed offrirgli i loro doni (Is 2,2-3; 45,14; 60,1-6; Mic 4,1-2; Sal 72,11). Nell’omaggio dei magi, la tradizione prima e Matteo poi han visto il compimento della Scrittura, anche se in modo ben diverso da quello previsto: non a Gerusalemme, ma nell’umile Betlemme, anche se gloriosa perché da essa verrà “la guida, che pascerà il mio popolo Israele” (Mt 2,6; Mic 5,2 e 2Sam 5,2); non al tempio, la reggia di JHWH, ma in una casa dove abita “un bambino con Maria sua madre”; non per adorare JHWH e ricevere in dono la Torah, ma per adorare un “neonato bambino”, anche se riconosciuto “re dei Giudei/Messia”, che peraltro porterà ad ebrei e gentili il regno di Dio.

Qui si conclude il pellegrinaggio delle “genti”, rappresentato simbolicamente dai magi: ai piedi di Maria, madre del bambino Gesù, nella sua abitazione. E’ lei il trono su cui siede il re-Messia.

Ma chi legge la finale del racconto e le intenzioni tenebrose del re Erode, sa che questa grandiosa scena deve subito chiudere il sipario e “il bambino e sua madre” debbono essere portati in salvo dalla imminente minaccia. Giuseppe, guidato in sogno dall’“angelo del Signore”, condurrà in Egitto “il bambino e sua madre” per ricondurli poi, alla morte di Erode, “nella terra di Israele”, e insediarsi nell’oscura borgata di Nazaret, così oscura da far disperare l’evangelista nel trovare una profezia specifica che la riguarda (2,23).

“Maria madre del bambino” è un tutt’uno con lui, sempre: nell’omaggio regale dei magi, nella fuga e nel ritorno. Giuseppe è il personaggio che in Mt 2,13ss esegue il comando della regia divina, mediatore dell’aiuto divino per salvare il bambino e sua madre. Non è qualificato né come sposo né come padre (padre di Gesù è Dio stesso in Mt 2,15), per quanto il lettore sappia già dalla prima scena che egli è sposo di Maria madre vergine di Gesù (1,18-25).

3. CONCLUSIONE

Ho cercato di illuminare la figura di “Maria, madre del bambino” Gesù, Messia e Figlio di Dio in Mt 2, togliendola dall’oblio, in cui viene lasciata dall’esegesi abituale. Si è cercato di valorizzare il testo: anzitutto di leggerlo

con attenzione, poi di considerarlo nel quadro strutturale, narrativo e letterario, in cui la figura di Maria è inserita. Mi sono sforzato di non imporre al testo la pregiudiziale mariana (come sospettava il Bengel), ma di ricavarne, come esegeta, la ricchezza di significato che vi è nascosta, quasi estraendo anch'io, come i magi, dalla custodia tesori nascosti.

Quali i risultati dell'indagine, dopo un laborioso itinerario? Li riassumo brevemente.

1. Dall'analisi strutturale Maria madre del bambino va qualificata come regina-madre del neonato "re dei Giudei", e ancor più "madre del Figlio di Dio".

2. Dalla storia della formazione del testo che va dalla tradizione alla redazione abbiamo scoperto l'itinerario di una esplicitazione progressiva della dignità di Gesù cui è legata quella della madre: nella tradizione cristiana primitiva Gesù era considerato "Messia/re dei Giudei" e Maria perciò "madre del Messia", mentre nella redazione matteana, essendo Gesù qualificato "Figlio di Dio" (e non di Giuseppe), anche Maria di conseguenza va proclamata "madre del Figlio di Dio".

3. Il confronto col mondo storico-religioso e i racconti paralleli ha evidenziato la singolarità della narrazione matteana, proprio a partire dalla singolarità della madre vergine. Ai magi ella compare col bambino in primo piano, ma assente Giuseppe, rimandando in tal modo, sia pure discretamente, alla concezione per opera dello Spirito Santo. La madre singolare rivela un bambino singolare, che, annunciato da un astro nuovo, dovrà portare un'era nuova¹².

4. Considerando la funzione del testo nell'ambiente ecclesiale di Matteo, "Maria madre del bambino", Messia e Salvatore, viene presentata come colei che accoglie nella chiesa di Gesù (figurata dalla "casa") le genti dall'oriente e dall'occidente; ed è perciò simbolo della comunità cristiana che accoglie tutti gli uomini per donare loro Gesù.

5. Infine, l'esegesi minuta del testo ci ha permesso di individuare nell'unità inscindibile del "bambino con Maria sua madre" di 2,11 il filo conduttore della figura di Maria in Mt 2: partecipa alla dignità del figlio, re-Messia e figlio di Dio, come sua madre; partecipa pure alle sue vicende, dolorose e gloriose, formando quasi un tutt'uno con lui. Di qui ha origine

¹² Per una valutazione della lettura cristiana del vangelo dell'infanzia alla luce della bellissima quarta egloga di Virgilio, si veda l'interessante e accurata appendice nona dell'opera di R.E. BROWN, *o.c.*, 769-777.

anche l'icona di Maria col bambino Gesù in braccio, radicata così profondamente nella tradizione iconografica cristiana sia orientale che occidentale. Proprio essa riassume pittoricamente il messaggio di Mt 2 sul "bambino con Maria sua madre".

GIUSEPPE SEGALLA
Via Seminario, 29
35122 PADOVA

Summary

The author takes the expression "Mary his mother" into consideration. The first part of the study analyses it in the structure of the text, in the tradition, in the cultural and ecclesial ambience; the second part tackles it in a minute exegesis. The study helps to reap the large richness of the text, that can be articulated in five points: 1) The structure of the branch presents Mary as the Queen-Mother of the new-born King of the Jews. 2) Starting from the Formgeschichte, from tradition to redaction, one can deduce that already the primitive Christian tradition considered Jesus as "Messiah/King of the Jews" and, because of that, Mary as "Mother of the Messiah". 3) Facing the historical religious world, the narration appears extremely singular, a fact that really has to be assigned to the singularity of the virgin-mother. 4) From the ecclesial point of view, Mary who receives the magi is a symbol of the Christian community which welcomes all peoples to give them Jesus as a gift. 5) "Mary his mother" is an inseparable unity and leading thread of the figure of Mary in Mt 2.

SFONDO GIUDAICO E TRADIZIONI NEL CAPITOLO SECONDO DI MATTEO

L'aspetto dei racconti dell'infanzia di Gesù che dovremmo qui mettere in evidenza - il rapporto di Mt 2 con il mondo giudaico - si presenta particolarmente arduo, perché le fonti ebraiche, per ovvie ragioni, non sono generose in riferimenti a Gesù. Per quanto io sappia, non esistono rapporti tra i racconti dell'infanzia nei Vangeli e l'abbondantissima letteratura che chiamiamo apocrifa, più o meno ad essi coeva, la cui conoscenza si è tanto allargata nei tempi recenti¹. L'unico elemento che in alcuni scritti compare è la nascita verginale, ma in contesti e forme talmente diversi dalle fonti neotestamentarie che non è nemmeno il caso di prenderlo qui in considerazione.

La sola fonte che può essere considerata un tentativo di scrivere una "vita di Gesù" da parte ebraica sono le *Toledoth Jeshuh*², opera redatta nel X sec., di cui restano vari manoscritti. E' la raccolta di alcuni frammenti tradizionali, ordinati più o meno secondo il modello dei Vangeli. La nascita di Gesù vi è trattata in forma polemica, spiegando con un tono vicino alla parodia come mai il bambino non è figlio di Giuseppe. L'interesse è concentrato sulla Madre, di cui si nega la verginità, ma non si trovano particolari riguardanti il Bambino.

I racconti dell'infanzia di Gesù sono stati fatti oggetto di accurate ricerche da parte di molti eminenti studiosi. Ci limiteremo, perciò, a mettere in luce alcuni importanti punti che rispondono al compito che ci è stato assegnato.

E' vano cercare nella tradizione ebraica la presenza di singoli, precisi punti di somiglianza con i racconti dell'infanzia, che manifesterebbero un legame diretto con le fonti neotestamentarie. La ricerca deve esser rivolta piuttosto a vedere se e come tradizione e ambiente ebraico si rispecchino, anche se in forma non precisa e puntuale, su Mt 2 e fino a che punto l'evangelista sia legato ad essi.

¹ J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vol., Garden City, New York 1983-85.

² J.P. OSIER, *L'évangile du ghetto*, Berg International, Paris 1984.

Perrot³ osserva che a partire dal 2° sec. a.C. la tradizione ebraica orale è interessata alla nascita e all'infanzia di grandi personaggi, e studia le fonti relative ad alcuni di essi. Ne desume che prima dell'era cristiana esisteva una - o più - *haggadah* sull'infanzia di grandi personaggi, con temi propri, ma non esclusivi del mondo ebraico. Anche in ambiente cristiano primitivo doveva esistere una tradizione relativa all'infanzia di Gesù, anteriore a Matteo e Luca. Ma quanto a stabilire dei paralleli tra gli evangelisti e le altre *haggadoth* consiglia la prudenza perché, anche se - egli osserva - gli evangelisti conoscevano molto bene le tradizioni ebraiche sull'infanzia, i punti di contatto sembrano "molto tenui, per non dire inesistenti". Consiglia di portare avanti l'indagine in campo liturgico perché, dato il carattere popolare dei racconti dell'infanzia, essi facevano probabilmente oggetto di riflessioni omiletiche.

Il parere negativo del Perrot è quasi unanime presso gli studiosi, a partire dalle pubblicazioni di R. Bloch nel 1954⁴ fino a quelle più recenti. A proposito dell'infanzia di Mosè, in cui alcuni vedono un luogo privilegiato dei rapporti fra tradizione ebraica e Vangeli, Laurentin dice che "ha potuto influire su Mt 2, ma da lontano e in maniera nient'affatto determinante"⁵.

Segnaliamo comunque alcuni tentativi nella ricerca che qui trattiamo, limitandoci ad alcuni studi più ampi. Lo Zani⁶ mette a fuoco in particolare le somiglianze tra i racconti dell'infanzia di Gesù e la vita di Mosè, pur affermando che Matteo porta avanti un duplice parallelismo tra Gesù e Mosè e Gesù e Israele. Anch'egli indaga in campo liturgico, trovando alcuni agganci - anche se non molto evidenti - con la liturgia pasquale.

Il ben noto libro del Brown⁷ è una specie di "summa" sui racconti dell'infanzia sia in Matteo che in Luca. Per quel che riguarda lo sfondo ebraico, egli indica vari collegamenti tra Gesù e personaggi biblici (Giuseppe in Egitto, Mosè) presenti nella tradizione pre-matteana, e dà particolare attenzione alla storia di Balaam, che rappresenterebbe - secondo lui - lo sfondo più probabile della narrazione evangelica.

³ CH. PERROT, *Les récits de l'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère*, RechScRel 55 (1967) 512.

⁴ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, in *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 9-34; ID., v. *Midrash*, SDB, V, col. 1279.

⁵ R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello B. 1985, 342.

⁶ L. ZANI, *Abbiamo visto la sua stella in Oriente*, Padova 1973.

⁷ R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981.

Lo studio del Segalla⁸, per quel che riguarda la particolare angolatura dei racconti dell'infanzia di cui qui ci occupiamo, sottolinea le diversità sostanziali tra gli elementi della storia di Gesù e alcuni presunti modelli di essa e afferma che "dal confronto storico-narrativo dei motivi e dei modelli letterari... proposti per spiegare l'origine delle tradizioni prematteane sull'infanzia di Gesù, *emerge piuttosto con prepotenza la loro novità*".

Segnaliamo l'approfondito lavoro di Soares Prabhu⁹ perché, studiando le formule di citazione dei testi dell'AT in Matteo, affronta il problema del metodo interpretativo dell'evangelista e dei suoi eventuali agganci con il mondo ebraico.

La ricerca - come abbiamo detto - deve rivolgersi non tanto a trovare singoli punti precisi di contatto tra Mt 2 e tradizione ebraica - ricerca che si dimostra infruttuosa - ma piuttosto a vedere se è possibile dire che la nascente comunità cristiana interpreta in un certo modo l'evento nuovo che vive, perché "respira" in un dato ambiente.

L'indagine si fa più vaga, meno precisa, ma anche più ampia e viva; si tratta di ricostruire come i primi cristiani, non solo non miscono la *humus* profonda in cui vivono, ma la fanno loro, riuscendo a scoprire in essa anche un senso nuovo, che si viene manifestando nel nuovo evento della storia. Si tratta cioè di vedere se l'evangelista in quanto "scriba istruito per quel che riguarda il regno dei cieli" abbia fatto come quel "padrone di casa che trae fuori dal suo tesoro cose nuove e cose antiche" (Mt 13,52). Il tesoro è la tradizione in cui vive e di cui considera gli elementi antichi, scoprendovi significati che non annullano i primi, ma ne evidenziano ricchezze nuove.

1. LA STELLA

Prendiamo ad esempio la stella, che ha un posto centrale nei racconti dell'infanzia in Matteo. L'elemento luce è frequente nei racconti di nascite in genere; in Mt 2 prende la forma della stella, che ha una duplice funzione: quella di annunciare ai magi la nascita e poi di guidarli al luogo dove troveranno il Bambino. Gli esegeti le attribuiscono una particolare importanza e vi vedono un implicito riferimento alla stella, di cui Balaam ha la visione in

⁸ G. SEGALLA, *Una storia annunciata*, Brescia 1987.

⁹ G.M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Analecta Biblica 63), Rome 1976.

Nm 24. Abbiamo già segnalato l'attenzione che il Brown dedica alla storia del misterioso indovino, arrivando a vedere tutto il passo evangelico ricalcato su di esso.

Perché la comunità cristiana parla della stella come segno messianico? E' infatti certamente questo il senso che l'evangelista le attribuisce e che ritroviamo costante nella tradizione cristiana, come vedremo più avanti¹⁰.

E' un significato che la comunità crea *ex nihilo* o si collega a dei precedenti? Di fatto nelle fonti ebraiche, più o meno coeve dei Vangeli, troviamo una stella costantemente considerata messianica: quella appunto di Nm 24,17: "Brilla una stella da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele".

Il passo di Nm è un testo di grande peso nella tradizione ebraica. Già a livello biblico si presenta ricco di significato e di forza evocativa, perché il termine generalmente tradotto con "scettro", può essere anche compreso come "stella cometa"¹¹, interpretazione molto convincente, perché rispetta il parallelismo dei membri e rende comprensibile l'interpretazione messianica del passo in tutta la tradizione esegetica: lo scettro evidentemente evoca un re; la stella ne esprime il carattere particolare, che diventa facilmente carattere messianico.

Il *Targum Onqelos (ad locum)* infatti interpreta: la stella è "il re che sorgerà da Giacobbe", e lo scettro è "il messia d'Israele". Il *Targum frammentario*: "Un re sorgerà dalla casa di Giacobbe e un salvatore e sovrano dalla casa d'Israele"; ancora più esplicitamente il *Targum pseudo-Jonathan*: "Quando regnerà il potente re della casa di Giacobbe e quando verrà unto il messia, il potente scettro d'Israele". Nel *Neofiti* si legge: "Si alzerà in mezzo ad essi il loro re e liberatore, che riunirà i loro prigionieri dalle città dei loro nemici, e i loro figli domineranno su molte nazioni, sarà più forte di Saul, che ebbe pietà di Agag, re degli amaleciti, e il regno del re messia sarà esaltato".

Tutta la tradizione targumica, quindi, è unanime nel vedere nella stella un segno messianico. La cosa è particolarmente interessante, se teniamo presente il carattere liturgico del Targum, che ci fa pensare come una simile interpretazione fosse diffusa nella vita quotidiana del popolo credente.

Meno espliciti, i LXX leggono "scettro" come "uomo da Israele".

La pregnanza messianica di Nm 24,17 non è sfuggita ai qumraniti. La *Regola della Guerra* (12,6) lo cita in contesto escatologico e figura anche in

¹⁰ B. BAGATTI, *L'Eglise de la circoncision*, Jerusalem 1965.

¹¹ E. ZOLLI, *Il significato di 'shebhet' nel Salmo CXXV*, in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, 1937, 1-7; speciale riferimento a Nm 24,17 e bibliografia a p. 5.

una collana di *Testimonia* (4Qtest = 4Q 175, N. 12.13), una raccolta di testi di contenuto messianico. Per il *Documento di Damasco* (VII,20), la stella è "l'interprete della Torah", e secondo Moraldi¹² sarebbe un riferimento al messia sacerdote; lo scettro è "il principe di tutta l'assemblea". Quest'ultimo testo - secondo Daniélou¹³ - è particolarmente interessante in relazione a Mt 2, perché riguarda un fatto storico di poco anteriore a Cristo e relativo a un esilio, legandosi, quindi, alla situazione di Gesù, obbligato a rifugiarsi in Egitto.

Di una stella che sorgerà nel cielo si parla pure, in contesto messianico, in *Test. di Levi* (18,3ss), senza tuttavia collegarsi esplicitamente a Nm 24,17; si dice che una stella "illuminerà la luce della conoscenza come il sole illumina il giorno". Il passo è chiaramente riferito al messia, di cui si accentua il carattere sacerdotale; è un messia universale per il cui sacerdozio il peccato sarà eliminato; le porte del paradiso saranno riaperte e sarà tolta la spada che minacciava Adamo.

Il riferimento a Nm 24,17 è esplicito invece nel *Test. di Giuda* (24,1), che lo cita secondo i LXX: "E dopo queste cose una stella sorgerà per voi da Giacobbe e un uomo sorgerà (dal mio seme) come il sole di giustizia". Si tratta di un messia senza peccato, a cui saranno aperti i cieli, e la cui azione raggiungerà le genti.

Dalla liturgia ai testi letterari vediamo che l'interpretazione di Nm 24 in senso messianico è corale e non ci stupisce quindi che essa, quasi per osmosi naturale, sia entrata nella tradizione cristiana. Il riferimento a Nm 24 non è esplicito nel Vangelo, ma ad esso ci riporta il contesto tradizionale in cui il testo nasce.

E' interessante notare come tale riferimento si faccia esplicito nella tradizione cristiana posteriore, in particolare nella liturgia, che legge Nm 24 in contesto natalizio, dal *Liber Comicus Mozarabicus* (VII sec.)¹⁴ al Lezionario odierno (lunedì della 3ª settimana di avvento). Il fatto che l'evangelista non creda necessario citare esplicitamente il testo AT - a differenza da quello che fa in altri passi - ci sembra significativo, nel senso che probabilmente il testo, nella sua accezione messianica, era talmente noto che si dimostrava superfluo indicarlo. L'evangelista, quindi, attinge qui all'ampio campo della tradizione ebraica, per segnalare molto chiaramente il carattere particolare della persona del Bambino: la stella indica in lui il messia atteso.

¹² L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971, 244.

¹³ J. DANIÉLOU, *Les évangiles de l'enfance*, Paris 1962, 92.

¹⁴ *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne*, v. *Epîtres*, col. 263.

Tenendo presente questo punto - senza dubbio di grande importanza - la stella di Matteo 2 si distingue tuttavia dai testi ebraici, che vengono talvolta collegati ai racconti dell'infanzia. Anche a proposito di Noè si dice che quando aprì gli occhi una luce come il sole inondò la casa, aumentando la luce del cielo (*Enoch* 106,1.2: 1Q 19). Qualcosa di simile si legge a proposito di Mosè (*Es. r.* 1,20: LAB IX, 5) e anche di Elia (Epifanio, *Vita prophetarum*)¹⁵. Si tratta in questi casi di luci che emanano dal bambino stesso e che indicano in lui un personaggio straordinario, ma di cui non si afferma nessun carattere messianico.

Anche a proposito di Abramo si dice che una stella fu vista sorgere da oriente alla sua nascita e divorare altre quattro stelle. Il tema si collega qui a quello della persecuzione del neonato, perché il fenomeno fu letto come un presagio che il bambino avrebbe posseduto questo mondo e quell'altro e quindi fu consigliato a Nimrod di ucciderlo¹⁶. Rientriamo qui nel campo di fenomeni straordinari o di avvenimenti particolari, in occasione di nascite, tema diffuso in molte letterature e che non presenta nessun carattere specificamente ebraico.

A proposito della nascita del messia si è parlato molto di due frammenti rinvenuti nella grotta 4 di Qumran, che sono stati interpretati come oroscopi intesi a poter riconoscere il messia, quando sarebbe venuto¹⁷. Il testo è di non facile interpretazione; sembra che se ne possa dedurre una figura messianica regale con accenni a una nascita divina.

Vi facciamo riferimento, nel contesto del nostro studio, come eventuale documento dello sfondo astrale, che permea l'ansia messianica del tempo che precede o accompagna la vita terrena di Gesù, e perché tali testi hanno indotto alcuni a dare una nuova interpretazione alle parole dei magi: "Abbiamo visto la sua stella in oriente"; "oriente" (ἀνατολή) non sarebbe un'indicazione geografica, ma indicherebbe il "sorgere" della stella, elemento la cui conoscenza è essenziale per stabilire un oroscopo. Si spiega così perché i magi possano parlare della "sua (del messia) stella".

Un documento importante sulla diffusione del collegamento messia-stella è quello riportato in *j. Taanith* 68a in nome di Rabbi Shimeon ben Johaj. Siamo nel 135 d.C., durante la guerra che costituisce l'ultimo sussulto d'Is-

¹⁵ J. DANIELOU, *o.c.*, 54.

¹⁶ *Maasé Abraham*, in *Osar midrašim*, Eisenstein, New York 1928, citato in CBQ 22 (1960) 167.

¹⁷ J. STARCKY, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran*, in *Mémorial du cinquantenaire de l'Ecole des Langues Orientales de l'Institut Catholique*, Paris 1964, 51ss.

raele davanti alla potenza romana, prima che Adriano tenti di cambiare totalmente il volto di Gerusalemme. In quell'occasione per un momento uno pseudo-messia, dal nome di Kosba (Kozba?), riuscì a galvanizzare le forze d'Israele ed ebbe un autorevole riconoscimento di messianicità da parte di Rabbi Aqiba, che ne interpretò il nome giocando sull'assonanza tra Kosba/Kozba e Kokhbah = stella: "Rabbi Aqiba interpreta: 'Una stella venne da Giacobbe' come: Kozba venne fuori da Giacobbe". Quando Rabbi Aqiba vide Kozba disse: "E' il re messia". Si tratta anche in questo caso di un documento che attesta la diffusione del collegamento, nel mondo giudaico, della stella con il messia.

Ci sembra quindi di poter concludere dicendo che l'evangelista, parlando della stella in collegamento alla nascita del Bambino, attinge, sì, a una tradizione molto diffusa in Israele, leggendola alla luce dell'evento nuovo, ma in forma estremamente libera e per così dire da lontano. L'esperienza di Matteo è quella "di un insegnante o di un dottore inserito in una tradizione puramente ebraica e rinnovata dalla buona novella di Cristo"¹⁸. In Matteo troviamo insieme novità e continuità.

2. I SOGNI

Un elemento molto evidente in Mt 2 sono i sogni. Essi sono un tema molto diffuso nella narrativa popolare, e presentano nella Bibbia un carattere particolare. Come è noto, infatti, nella sacra Scrittura i sogni sono mezzi della comunicazione divina, talvolta messi accanto alla profezia¹⁹.

Nella tradizione coeva o posteriore al Vangelo troviamo spesso narrazioni di sogni in relazione all'infanzia di qualche personaggio. Sono sogni che per lo più annunciano la particolare funzione che il personaggio avrà nella sua vita. Si legge ad es. che a Miriam, sorella di Mosè (LAB IX, 10) e ad Amram suo padre (A.J. II, IX, 3.4) è predetto in sogno che il bambino che sarà gettato nell'acqua è destinato a prosciugare l'acqua (del Mar Rosso) e sarà il salvatore del suo popolo. In altre fonti la particolare missione di Mosè è annunciata in sogno al faraone (*Targum pseudo-Jonathan* a Es 1,15). Si tratta in questi casi di sogni ominali, a cui non ci sembra di poter collegare i

¹⁸ R. LAURENTIN, *o.c.*, 605.

¹⁹ S. CAVALLETTI, *Sogno e profezia nell'Antico Testamento*, in *Rivista Biblica* 7 (1959) 356-363.

sogni di Mt 2 - anche se alcuni studiosi propongono un tale collegamento - perché presentano un carattere troppo diverso.

In Mt 2 sia i magi che Giuseppe sono avvertiti in sogno di un pericolo che minaccia o i magi stessi o il Bambino e in conseguenza viene loro indicato un certo comportamento. Sono sogni che esprimono protezione e guida dall'alto nei riguardi del Bambino, e si caricano quindi di un significato tendente a mettere in evidenza l'importanza della persona del Bambino.

I sogni di Giuseppe si distinguono anche da quello dei magi, perché a proposito dei primi è "un angelo del Signore" che viene e dà il messaggio. Si tratta di un particolare importante, che apre uno sfondo molto ampio dietro Mt 2, perché potrebbe far pensare a un qualche legame con il ciclo di Giacobbe, in cui i sogni sono frequenti (Gen 28,10ss; 31,11ss; 46,2ss).

Un collegamento tra Gesù e Giacobbe, attraverso allusioni non esplicite nei racconti dell'infanzia, è stato messo in evidenza dal Peretto²⁰. Ci domandiamo se agli elementi - un po' "tenui" - da lui addotti si potrebbe aggiungere quello dei sogni. Si può pensare che Matteo faccia qui uso di un metodo implicito di riferimento all'Antico Testamento, metodo abituale in Luca, ma non assente in Matteo, anche se per lo più egli cita esplicitamente i testi cui intende riferirsi.

Il contenuto dei sogni di Giacobbe è di grande portata; si predice che il popolo diventerà "numerioso come la polvere della terra" e "in lui saranno benedette tutte le nazioni della terra"; si aggiunge l'assicurazione della presenza del Signore e la sua cura nel guidare i passi del patriarca. Si tratta di sogni che trascendono la persona di chi li riceve e comprendono la storia del popolo che nascerà da lui. Giacobbe infatti è Giacobbe/Israele, in cui è - si può dire - contenuto *in nuce* tutto il popolo. Il cambio del nome sulle rive del fiume Jabboq (Gen 32,23ss) gli conferisce la dignità di capostipite ed esprime il rapporto particolare, che, in quanto tale, lo lega al popolo.

Nell'espressione "angelo di Dio", nelle storie dei patriarchi, la parola "angelo" si ritiene sia spesso un'aggiunta redazionale, determinata dal senso della trascendenza, per cui si è ritenuto necessario introdurre un mediatore della presenza di Dio. Il testo di Gen 46 è però sfuggito al redattore: in esso è direttamente Dio che parla. Tali sogni esprimono una presenza particolare di Dio agli esordi della storia del suo popolo e una sollecitudine provvidenziale nel guidarne i passi.

²⁰ E. PERETTO, *Ricerche in Mt 1-2*, Roma 1970, 72ss.

Il contenuto e lo scopo dei sogni di Giacobbe sono quindi in qualche modo collegabili con quelli di Giuseppe in Matteo. Un tale legame ci darebbe innanzi tutto una visione globale della storia, indicando un filo che viene svolgendosi e che si manifesta in modo esplicito nei momenti cruciali di essa. Sappiamo che questo è un elemento basilare del messaggio biblico, in cui il Dio *uno* fa *una* la storia, ed è l'elemento che sta a base della teologia di gran parte delle interpretazioni tradizionali, che il *midrash* ebraico presenta.

Nei sogni di Giuseppe manca la parte ominale relativa alla storia del popolo, ma il collegamento da noi proposto potrebbe indurci a leggerlo in filigrana anche in essi. Tuttavia quello che vorremmo mettere qui in evidenza è che Gesù, la cui protezione costituisce la ragione e il contenuto dei sogni di Giuseppe, verrebbe collegato non tanto con questa o quella figura della storia biblica, ma con Israele nel suo assieme, collegamento che viene accettato per lo più anche da quegli studiosi che non ammettono riferimenti a singoli personaggi. Si ammette per es. che il ritorno di Gesù dall'Egitto lo identifica al popolo dell'esodo. Secondo Matteo, nel Bambino, tutto il popolo viene fatto oggetto di cura particolare da parte di Dio, in un momento cruciale della sua storia.

Nel vedere il popolo come "ricapitolato" nel messia, cogliamo un punto di aggancio del passo evangelico con la tradizione ebraica post-biblica, secondo la quale alcuni personaggi, cui si attribuisce carattere messianico, vivono in se stessi gli eventi futuri del popolo, stabilendo un'identità tra essi e Israele²¹. Il messia, in quanto prototipo del suo popolo, è già in qualche modo il popolo stesso e ne vive, per anticipazione, la storia. Come l'AT parla di Giacobbe/Israele, così l'evangelista parla di Gesù/Israele.

3. LO STILE DI MATTEO

Abbiamo accennato al metodo interpretativo midrashico, ben noto attraverso la letteratura rabbinica e qumranica e certamente presente in Matteo, con una sua particolare configurazione. Non stiamo qui a specificare la natura del metodo derashico, perché è un argomento ormai molto trattato. Vorremmo solo ricordare che esso presuppone la insondabilità della Parola della Bibbia, che, man mano che la storia si svolge, mostra la presenza in

²¹ S. CAVALLETTI, *Abramo come messia e "ricapitolatore" del suo popolo*, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 35 (1964) 251-265.

essa di un filo: il piano che Dio va realizzando nel tempo. Il *derash* non sovrappone significati nuovi estranei ai testi, ma piuttosto, scrutandoli in profondità, vi scopre novità che erano sempre state presenti in essi, ma non era stato possibile cogliere, perché non si erano ancora concretizzate nella realtà dei fatti.

Nel *derash* c'è una teologia della Parola e una teologia della storia.

E' questa teologia che Matteo esprime, collegando i cinque episodi - in cui egli scandisce i suoi racconti dell'infanzia - con altrettante citazione dell'AT. Anche qui però Matteo fa un uso particolare di uno strumento diffuso. E' stato infatti osservato che in Matteo il *midrash* è "capovolto", nel senso che non è la Scrittura che illumina l'evento - come è evidente ad es. a Qumran in quella forma particolare di *midrash* che è chiamato *peshet* - ma è piuttosto l'evento che illumina la Scrittura.

Matteo sceglie citazioni profetiche piuttosto oscure e non facilmente identificabili, adattandone faticosamente i termini, per conformarli agli eventi²²; l'elaborazione è complessa, al punto che l'ultima citazione, quella relativa a: "Sarà chiamato Ναζωρεός", sfugge a qualsiasi identificazione.

Anche l'uso che Matteo fa dei singoli testi dell'AT è molto libero; essi non corrispondono né ai LXX, né al TM, né ad altre traduzioni; tutt'al più si può riscontrare qualche somiglianza con la *Peshitta* o con traduzioni greche più recenti. Secondo Soares Prabhu si tratta di "libere traduzioni targumiche fatte dall'originale ebraico da Matteo, in vista del contesto in cui le inserisce"²³.

I testi dell'AT sono preceduti da formule introduttive, secondo l'uso corrente nella letteratura ebraica. Tuttavia anche qui si nota una diversità, che si coglie in particolare nell'impiego del verbo πληροῦν, presente in quattro delle cinque citazioni fatte da Matteo. Tale verbo, che si traduce con "compiere", può collegarsi a tre rari precedenti: 1Re 2,27 (*l'e-malle'*), 2Cr 36,21 e Esdr 1,1 (*liklôt*). Si tratta di avvenimenti che costituiscono la realizzazione di una Parola del Signore, che trova in essi la sua conferma. Πληροῦν non presenta analogie nella letteratura post-biblica, dove il termine che più gli si avvicina è *l'e-qajjem*²⁴. Da esso tuttavia si distingue perché indica l'inveramento di un testo in un altro o in un evento, ma non contiene l'idea di "compimento". La formula usata da Matteo non trova corrispondenza diretta né

²² R. LAURENTIN, *o.c.*, 427.

²³ G.M. SOARES PRABHU, *o.c.*, 104.

²⁴ *Ibid.*, 46.

nelle formule dell'AT né in quelle post-bibliche, tanto da far pensare - secondo Soares Prabhu - di trovarsi di fronte a una creazione di Matteo.

Notiamo inoltre che in due occasioni Matteo, a somiglianza dei testi dell'AT citati sopra, specifica che quello che "si compie" è "una Parola del Signore". Si legge infatti: "Perché si compisse la Parola del Signore (detta) per mezzo di...". E' evidente il peso che questo elemento conferisce a tutto il procedimento interpretativo di Matteo.

Matteo quindi usa sostanzialmente un metodo caratteristico della tradizione ebraica, ma con grande libertà, e soprattutto mettendo in evidenza nell'evento di cui parla un collegamento con la tradizione profetica, e attribuendogli il carattere nuovo di "compimento".

I testi di Matteo sono da collocare senza dubbio sullo sfondo ebraico, ma emerge da essi la consapevolezza di vivere un evento particolare della storia. Non potremmo capire Matteo 2 senza il suo sfondo ebraico, ma non riusciamo nemmeno a trovarvi dei riferimenti precisi. La continuità e la novità sono ambedue forti. Nel gioco fra di esse Matteo esprime la sua teologia dell'incarnazione, evento che, collegato alla storia precedente nel piano di Dio, si pone tuttavia come novità assoluta.

SOFIA CAVALLETTI
Via degli Orsini, 34
00186 ROMA

Summary

The research of the links between the accounts of the Infancy and Hebrew tradition has not to concentrate on single elements - research that brings to small convincing arguments -, but must show that the newly-born Christian community interprets, in a certain way, the new event that it lives because it "breathes" in a certain environment. In this perspective, the author studies the significance of the star going back to Num 24:17 and to its messianic meaning, and the dreams as means of the divine communication and of the guidance and protection of God, that sends us back to the history of the Patriarchs. The accounts of the Childhood express a theology of the Word and a theology of the History which show the continuity, together with the novelty, of the event of the Incarnation.

MARIOLOGIA PATRISTICA DI Mt 2,11

La scena dell'adorazione da parte dei magi, descritta in Mt 2,11 ("Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorano. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrirono in dono oro, incenso e mirra"), è un quadretto preciso e concluso, preceduto dalla visione della stella (v. 10) e seguito dal sogno, che invita ad evitare la visita ad Erode (v. 12). L'adorazione si svolge dentro la casa, tutto il resto fuori dell'abitazione. Ed è nella casa che i magi trovano il bambino con Maria sua madre¹. Giuseppe, in questo momento, non viene ricordato².

Lo scopo del presente studio è di esaminare se e in che modo le varie forme di interpretazione patristica di Mt 2,11 abbiano posto in rilievo la figura e il ruolo di Maria, madre del bambino adorato dai magi. Gli altri personaggi della scena (il bambino e i magi) verranno quindi considerati solo in rapporto a questa ipotesi di lavoro. Altrettanto si dica per le discussioni riguardanti il luogo (significato di οἰκία), il tempo della visita, il simbolismo dei doni.

¹ Gli esegeti sottolineano concordemente la presenza del binomio: il bambino-la madre, che ricorre ben cinque volte nel Vangelo dell'infanzia di Matteo (2,11.13.14.20.21). Cf in tal senso A. LANCELOTTI (*Matteo*, Roma 1978, 50): "Sembra una formula coniata appositamente da Matteo per mettere al loro giusto posto i personaggi che sono all'origine della salvezza messianica. Viene in primo luogo il 'bambino' su cui si concentra l'attenzione di tutti, potenze terrestri e celesti, e verso il quale sono orientate le speranze dei giusti come le gelosie dei tiranni. Poi viene 'sua madre' che lo generò. Giuseppe, il cui ufficio di 'custode' occupa un posto centrale in tutta la narrazione, è come lasciato in disparte".

² Le ragioni per l'assenza di Giuseppe ci sembrano chiaramente spiegate da T. STRAMARE (*San Giuseppe nella Sacra Scrittura, nella Teologia e nel Culto*, Casale M. 1983, 101-102): "Gli esegeti hanno saputo immaginare una occupazione per Giuseppe allo scopo di giustificare l'assenza. Ci sembra, piuttosto, che la ragione dell'omissione di Giuseppe in Matteo sia da cercarsi nella preoccupazione di mostrare perfettamente adempite le profezie dell'Antico Testamento, alle quali l'evangelista continuamente si riferisce. (...) I tre elementi di Michea (5,1), Betlemme, il Messia e sua madre, vengono ripresi da Matteo, senza che egli si senta in dovere di aggiungere altro e senza che egli pensi con ciò di far torto a chicchessia. Il contesto di Luca, e più ancora la sua *mens*, esige invece la presenza di Giuseppe". Analogamente, R. LAURENTIN (*I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Cinisello B. 1985, 366): "Maria, così in ombra, riappare qui come *segno* del neonato bambino-Re. Lei e non Giuseppe. Questi scomparire per la nascita come per la concezione, per riapparire più avanti, nel suo programma di protettore, secondo la sua funzione esclusiva".

Il testo, il contesto immediato e il contesto profetico presupposto dall'evangelista presentano una scena di carattere spiccatamente regale: regale il bambino, regale la madre, regale l'omaggio dei magi, regali i loro doni³; ma sembra che si debba supporre qualcosa di più: una vera e propria proclamazione di regalità divina⁴.

E' comunque indubbio che il testo di Mt sia costruito sulla base di accenni che chiedono di essere esplicitati. La stessa analisi strutturale-semiotica fa emergere questa esigenza⁵.

La ricerca esegetica moderna, tuttavia, non risulta molto ricca circa l'aspetto mariologico di Mt 2,11.

A parte le considerazioni già accennate⁶, l'attenzione è rivolta soprattutto ai personaggi "attivi" dell'episodio, cioè ai magi⁷.

I Padri della Chiesa, da parte loro, fin dall'inizio hanno cercato di sviluppare tutta una serie di interpretazioni, ricorrendo ai più diversi generi letterari⁸, e, come si vedrà, il ruolo di Maria è stato sempre più chiaramente e ampiamente valorizzato.

³ In tal senso, Maria sarebbe la "regina-madre" testimoniata nell'Antico Testamento, la *g'birâh*. Ella sarebbe la "regina-madre del neonato re-messia". Anzi, in rapporto a Is 60,1-6, al posto di Gerusalemme-madre subentrerebbe ora Maria-madre (cf A. SERRA, *Regina*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello B. 1988, 1192-1193).

⁴ Cf J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, I, Brescia 1990, 77: "Nel contesto essa ricorda la nascita verginale e designa Gesù quale Figlio di Dio".

⁵ Come rileva R. LAURENTIN (o.c., 380), la tecnica è quella di manifestazione-occultamento. Il soggetto principale della vicenda, Cristo, è esso stesso un "soggetto virtuale occultato", dato che "Dio rimane soggetto principale del fare dall'alto". A maggior ragione, "Giuseppe, Maria e i magi appaiono come aiutanti in rapporto al Messia".

⁶ Talvolta ci si è soffermati su particolari pittoreschi, ma assai secondari, per non dire insignificanti. Per es., C. A LAPIDE (*Commentarii in S. Scripturam*, VIII/1, Typis Societatis Bibliographicae, Melitae 1849, 67) afferma con tutta serietà: "Non c'è dubbio che i magi parlarono con la beata Vergine direttamente in lingua araba (perché la beata Vergine possedeva il dono delle lingue), oppure in ebraico, mediante un interprete".

⁷ Per la storia dell'interpretazione di Mt 2,1-12, cf la sintesi di W.A. SCHULZE, *Zur Geschichte der Auslegung von Matth. 2,1-12*, in *Theologische Zeitschrift* 31 (1975) 150-160. L'articolo passa in rassegna molto brevemente le interpretazioni succedutesi da Giustino agli esegeti tedeschi degli anni '30, ma soffermandosi soprattutto sui magi e dando poco spazio al ruolo di Maria. Dedicati anch'essi ai magi e al significato dei loro doni sono gli articoli di P. SCORZA BARCELLONA, "Oro e incenso e mirra" (Mt 2,11). *L'interpretazione cristologica dei tre doni e la fede dei magi*, in *Annali di storia dell'esegesi* 2 (1985) 137-147, e "Oro e incenso e mirra" (Mt 2,11). II. *Le interpretazioni morali*, in *ibid.* 3 (1986) 227-245. In sostanza, per quanto ci consta, la ricerca esegetica moderna e contemporanea ha abbondantemente trascurato l'aspetto mariologico di Mt 2,11.

⁸ Circa i generi letterari utilizzati dai Padri, cf L. ALFONSI, *I generi letterari dall'antichità classica alla letteratura cristiana*, in *Augustinianum* 14 (1974) 451-458 (sintetico e

La periodizzazione dell'interpretazione patristica di Mt 2,11, sotto l'aspetto specificamente mariologico, comprende *tre grandi fasi*. La *prima* va dalle origini sub-apostoliche fino alla metà del sec. IV, quando cominciano a celebrarsi le feste liturgiche collegate alla Natività e alla Teofania: in questa fase, i commenti a Mt 2,11, che si possono incontrare nelle opere più diverse, sono in realtà puri e semplici accenni, che si concentrano soprattutto sul significato profetico dell'episodio; vi si trovano anche le prime rielaborazioni letterarie. La *seconda fase* va dalla metà del sec. IV alla metà del sec. VI: prosegue e si accentua la produzione dei commenti scritturistici, delle prose narrative e della poesia, ma appaiono anche accenni sempre più frequenti al problema, sia nei trattati trinitari e cristologici, sia nelle prime monografie mariologiche; appaiono inoltre le prime preghiere mariane liturgiche ed extraliturgiche, e, naturalmente, le prime omelie e i primi sermoni riguardanti le già accennate feste della Natività e della Teofania. La *terza fase* va dalla metà del sec. VI alla fine dell'epoca patristica: mentre continuano i generi precedenti, si vanno sviluppando elaborazioni leggendarie sempre più complesse attorno alle figure dei magi, che offrono insieme variazioni assai significative intorno alla figura della madre di Gesù. Questa fase vede inoltre l'apparizione di un nuovo genere letterario: la vita di Maria.

Essendo impossibile, in uno studio puramente orientativo come il presente, rendere conto di tutti gli echi patristici intorno a Mt 2,11 (che richiederebbero una trattazione assai voluminosa), si è adottato il metodo del sondaggio in riferimento sia alle tre fasi storiche accennate, sia ai principali generi letterari usati dai Padri nel corso del primo millennio.

Si prendono in esame, perciò, prima di tutto i commenti veri e propri a Mt 2,11 apparsi sotto le più diverse forme; poi i vari tipi di ampliamenti teologico-narrativi attorno a quella pericope evangelica: gli apocrifi, le parafrasi, la produzione poetica, le leggende; la produzione eucologica e liturgica; l'abbondante produzione di omelie e sermoni circa la festa liturgica; le vite di Maria.

introduttivo); C. RIGGI, *Il nesso della letteratura classica antica con il clima culturale della Chiesa primitiva e dei Padri*, in AA. Vv., *De studio theologiae patristicae et historicae*, in *Seminarium* 29 (1977) 259-276 (orientativo); e soprattutto le numerose voci in AA. Vv., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale M. 1983-1988.

1. DALLE ORIGINI ALLA METÀ DEL SEC. IV

Nel periodo che va dalle origini alla metà del sec. IV, gli accenni a Mt 2,11 sono relativamente numerosi⁹, ma quasi esclusivamente rivolti a mostrare l'adempimento delle profezie e a far risaltare l'atto di ossequio compiuto dai magi ed il significato dei doni da loro offerti.

Tra questi accenni, merita di essere segnalato il primo in ordine di tempo, quello di Giustino (+ ca. 165), che vuole mostrare la realizzazione di Isaia 8,4, riferendo i puri e semplici dati evangelici:

“Noi possiamo dimostrare che ciò si compì nel nostro Cristo (...). Mentre erano lì, Maria partorì il Cristo e lo pose in una mangiatoia: ivi lo trovarono i magi venuti dall'Arabia”¹⁰.

L'unico commento relativamente ampio al *Vangelo* di Matteo è, in questo periodo, quello di Origene (+ 254), composto nel 224, che tuttavia è conservato solo in parte e, purtroppo, non per la pericope evangelica che ci interessa¹¹. Tuttavia, un accenno si trova ugualmente quando il dotto alessandrino, commentando l'invito del Signore a non ostacolare i bambini (Mt 19,14), osserva come Dio stesso si sia fatto fanciullo e ricorda appunto i magi che videro il bambino con Maria sua madre¹².

Anche la produzione narrativa di questa fase, pur diffondendosi su altri momenti della vita di Maria, si presenta singolarmente sobria circa il suo atteggiamento di fronte ai magi. Il *Protovangelo di Giacomo* (sec. II) si limita a richiamare quasi alla lettera il testo di Matteo:

“I magi videro il bambino con la madre di lui, Maria. Dalla loro bisaccia trassero fuori doni: oro, incenso e mirra”¹³.

L'attività di Maria viene presentata, invece, poco dopo, sostituendo quasi l'iniziativa di Giuseppe:

⁹ Cf AA. VV., *Biblia patristica*, Paris 1975-1991, 5 vol. Per questi primi secoli, interessante, anche se non di taglio specificamente mariologico, l'analisi di A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, vol. II, Roma 1987, 575-609.

¹⁰ *Dialogo con Trifone* 78,5 (PG 6,661).

¹¹ La parte conservata è, in greco, su Mt 13,36-22,33, in traduzione latina, su Mt 16,3-27,65.

¹² *Commento al Vangelo di Matteo* 15,7 (PG 13,1274).

¹³ *Protovangelo di Giacomo* 21,3 (cf M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, Casale M. 1983, 26).

“Maria, udendo che si uccidevano i bambini, spaventata, prese il fanciullo, lo fasciò e lo pose in una greppia di buoi”¹⁴.

Uguale sobrietà si riscontra, dal punto di vista sia narrativo che teologico, anche nel primo poema epico cristiano, quello del presbitero spagnolo Giovenco (composto nel 330 ca.):

“I magi provano grande gioia e salutano l’astro. Dopo aver visto il bambino al petto della madre, si inchinano, coprendo col corpo pronò la terra”¹⁵.

2. DALLA METÀ DEL SEC. IV ALLA METÀ DEL SEC. VI

Nella seconda fase, quella che va dalla metà del sec. IV alla metà del sec. VI, si va sviluppando, con cautela nei commenti biblici, con maggiore libertà nelle poesie e nelle preghiere, con grande ricchezza nelle prime omelie per la festa della Natività-Teofania o Epifania, quello che già si annuncia come l’autentico trionfo della “Madre di Dio”. Le polemiche trinitarie, con la definizione della divinità del Logos (Nicea, 325) e dello Spirito santo (Costantinopoli I, 381); le polemiche cristologiche, con la condanna del nestorianesimo (Efeso, 431) e del monofisismo (Calcedonia, 451), creano concretamente il terreno adatto per l’inquadramento dottrinale e per la promozione devozionale intorno alla figura di Maria: vergine, madre, regina.

E’ appunto nel fervore delle lotte anti-ariane che Ilario di Poitiers (+ 367) richiama gli episodi dell’infanzia di Cristo, cercando di cogliere la dialettica divino-umana che sta alla loro radice, e mettendo in rilievo Maria come figura essenziale.

“Giungono i magi e adorano l’infante avvolto in fasce e, dopo una vita consacrata ai riti divinatori propri della loro vana scienza, piegano le ginocchia davanti a colui che è deposto in una culla. I magi adorano un’umile culla e i vagiti sono festeggiati da una celestiale angelica gioia! (...) Una cosa si comprende e un’altra si vede, una cosa si scorge con gli occhi e un’altra si coglie con l’animo. Infatti una vergine partorisce, ma il suo nato proviene da Dio!”¹⁶.

¹⁴ *Protovangelo di Giacomo* 22,2 (cf M. ERBETTA, o.c., 27).

¹⁵ *I libri dei Vangeli* 1,281-283 (PL 19,98-99).

¹⁶ *La Trinità* 2,27 (PL 10,68). Questo testo di Ilario si trova, in traduzione italiana, anche nel vol. III, 119 di AA. Vv., *Testi mariani del primo millennio*, Roma 1988-91, 4 vol. (d’ora in poi abbr. TM).

Il medesimo senso di stupore si manifesta in alcuni accenni di Gregorio di Nazianzo (+ ca. 390)¹⁷, e soprattutto nelle considerazioni sviluppate da Ambrogio di Milano (+ 397), che sottolinea i contrasti sconcertanti che emergono dalla scena della natività di Cristo:

“Qui c’è il Signore, questa è la greppia, per mezzo della quale ci è stato rivelato il divino mistero, che cioè i gentili, mentre prima vivevano come bruti animali entro le stalle, saranno nutriti con l’abbondanza di un santo alimento... Sono forse modesti questi prodigi, con cui si dimostra la divinità di Cristo? Gli angeli lo servono, i Magi lo adorano, i martiri lo confessano. Nasce da un grembo materno, ma splende nel cielo; giace in un rifugio terreno, ma regna nello splendore celeste. Lo ha partorito una sposa, ma una vergine lo ha concepito; lo ha concepito una sposa, ma una vergine lo ha generato”¹⁸.

Ambrogio rileva, però, contemporaneamente l’atteggiamento interiore ed esteriore, l’equilibrio spirituale della vergine-madre:

“Maria, che si era turbata all’apparire dell’angelo, ora rimane tranquilla innanzi al succedersi di tanti miracoli, quali la fecondità nella sterile, la maternità nella vergine, il favellare nel muto, l’adorazione dei magi...”¹⁹.

Dopo l’accento all’adorazione dei magi e alla presenza di Maria, che si può registrare in Epifanio di Salamina (+ 403)²⁰, proprio alla vigilia del concilio di Efeso arrivano le testimonianze dei due più grandi rappresentanti della scuola di Antiochia, Giovanni Crisostomo (+ 407) e Teodoro di Mopsuestia (+ 428), entrambi impegnati a collocare Maria più dalla parte umana che da quella divina. Il primo, davanti all’adorazione dei magi, non nasconde l’apparente paradosso del loro gesto:

“Che cosa mai li indusse ad adorare il bambino? La vergine, infatti, non mostrava, di per sé, nulla di particolarmente straordinario; la casa non era certo eccezionale (...). Essi, tuttavia, non solo adorano, ma aprono i propri tesori ed offrono dei doni, doni - si noti - non degni di un uomo, ma addirittura di Dio (...). Eppure, nulla di ciò che cade sotto i loro occhi è degno di nota, bensì l’abitazione è un tugurio, la madre è una povera donna: e questo perché tu capisca e impari la semplicissima filosofia dei magi, e cioè che

¹⁷ *Discorsi* 19,12 (PG 35,1057-1058); 29,19 (PG 36, 99-100).

¹⁸ *Commento al Vangelo di Luca* 2,36 (PL 15,1565; TM, vol. III, 187).

¹⁹ *Le Vergini* 13 (PL 16,210; TM, vol. III, 165).

²⁰ *Panarion* 20,29,1 (PG 41,455-456).

essi si accostarono non ad un uomo puro e semplice, ma ad un vero Dio benefico”²¹.

Il secondo, Teodoro di Mopsuestia, cerca di immedesimarsi, come Ambrogio, in Maria; ma non tanto per esaltarne la perfezione spirituale, quanto piuttosto per presentarla come testimone della fede, della certezza nella divinità del Figlio:

“Da dove mai sapeva che egli aveva il potere di operare queste cose? Certo è che sua madre fin dalla puerizia concepì di lui una grande opinione. (...) Tra le altre circostanze, più mirabile per lei fu la visita dei magi. Da tutte queste cose ella potè conoscere con certezza la grandezza (del figlio)”²².

Nel campo della produzione poetica, invece, non vi sono riserve. Dall’Oriente siriano (Efrem) all’Oriente greco (Romano), all’Occidente latino (Prudenzio), si leva un coro di esaltazioni a Maria, anche in rapporto al ruolo da lei sostenuto durante la visita e l’adorazione dei magi.

Efrem (+ 373) dedica un intero suo carme a descrivere non solo l’arrivo dei magi, ma anche il dialogo fra costoro e Maria e il modo come gli interlocutori si svelano reciprocamente, dopo le prime titubanze, il mistero di quel bambino, che è Figlio di Dio. Il carme si conclude con la rivelazione piena, nel colloquio incalzante fra Maria e i magi:

“L’angelo nunziante lo chiamò in mia presenza e prima che fosse concepito Signore e Figlio dell’Altissimo. Ma chi fosse stato il suo padre io lo ignoravo./ A noi la stella annunciò che il nascituro figlio tuo era il Signore del cielo e che avrebbe dominato sugli astri tutti sottomessi al suo potere./ A voi svelerò un altro mistero: io da vergine ho concepito un figlio che è Figlio di Dio e Signore; andate, annunciatelo!/ La stella anche a noi ha rivelato che il figlio tuo era Figlio di Dio e Signore e regnerà su tutti. Egli è davvero Figlio di Dio come tu hai detto!”²³.

Altrove, Efrem accosta il Padre celeste e Maria con singolare audacia teologica:

“Ecco, tu sei nel Padre tuo e in Maria, sul cocchio, nel presepe e in ogni luogo! Nel Padre tuo tu sei con certezza, in Maria tu sei senza dubbio; sul cocchio e nel misero presepe e in ogni luogo, perché tu sei il Creatore”²⁴.

²¹ *Omellerie sul Vangelo di Matteo* 8,1 (PG 57,81ss.).

²² *Commento al Vangelo di Giovanni* (CSCO 116,40; TM, vol. I, 443).

²³ *Carmina Soghita* 4,44-47 (CSCO 187,195-200; TM, vol. IV, 95).

²⁴ J.E. RAHMANI, *Hymne sur la Nativité de N. Seigneur*, Beyrouth 1927, 11 (TM, vol. IV, 96).

Prudenzio (+ ca. 405), tentando di descrivere la scena dei magi, appare più problematico di Efrem, ma nel contrasto fra l'umano e il divino è il senso del divino a prevalere, sia nella contemplazione del mistero da parte dei magi, sia nel ruolo svolto dalla Vergine-madre:

“Non è forse lui quel Dio la cui culla l'Oriente è venuto a venerare offrendo supplice, su piatti dorati, doni regali a lui che, ricoperto di pannolini infantili, giace sul grembo della Vergine? Quale messaggero alato e molto simile al rapido austro raggiunse i popoli dell'Oriente e la remota Battriana per annunciare che era sorto il giorno luminoso dalle ore allettanti, nel quale Cristo era aggrappato alla verginale mammella? Abbiamo visto - affermano - questo fanciullo trasportato attraverso gli astri, che risplendeva al di sopra delle antiche orbite delle stelle”²⁵.

Romano il melode (+ 560), invece, si muove con lo stesso stile di Efrem e drammatizza la scena dei magi attraverso un dialogo che vede impegnati non solo costoro e Maria, ma anche Maria e il bambino Gesù. Giuseppe è presente, ma in silenzio. La Madonna qui appare in maniera chiarissima come grande mediatrice fra Dio, suo Figlio e gli uomini. La scena si conclude proprio con Maria che svolge in pieno questo ruolo:

“Terminati i racconti, i magi presero in mano i loro doni e si prostrarono davanti al Dono dei doni, davanti al Profumo dei profumi. Offrirono a Cristo oro, mirra e incenso, esclamando: «Accogli questo triplice dono come accogli l'inno trisagio dei Serafini»... L'Intemerata, di fronte a tutte queste cose nuove e splendide - i magi prostrati con le mani ricolme, lo splendore della stella, i pastori inneggianti - rivolse al Creatore e Signore di tutti questa supplica: «Accogli, Figlio, questo triplice dono e adempi la triplice domanda di colei che ti ha messo al mondo»...”²⁶.

Dai commenti biblico-teologici e dalla poesia di livello dotto ed elaborato, l'esaltazione di Maria passa, in questo periodo storico, anche alla letteratura popolare. Ne è testimone, tra il sec. V e VI, uno dei primi apocrifi sui magi, la *Caverna dei tesori*. I famosi personaggi orientali, diventati già tre di numero, scorgono, due anni prima della nascita del Messia, nella loro terra di origine, la Persia, una stella con al centro l'immagine di una vergine che porta in seno un fanciullo coronato. Quando arrivano a Betlemme, si trovano di fronte ad una scena molto diversa, ma la loro fede non vacilla:

²⁵ *Apoteosi* 608-616 (PL 59,973; TM, vol. III, 217).

²⁶ *Inno I del Natale* 21-24 (SC 110,76; TM, vol. I, 708).

“Anche se essi videro tutto quello spettacolo di squallore e di miseria, non dubitarono nei loro cuori, ma si accostarono invece con timore, pregarono e adorarono e offrirono i loro doni: oro, mirra e incenso. Maria e Giuseppe furono molto rattristati per il fatto di non avere niente da dare in contraccambio”²⁷.

Ed è sempre in questo periodo che anche l'eucologia mariana, dopo una lunga incubazione, esplode in tutta la sua forza ed eloquenza, come è evidente nell'inno *Akathistos*, alcune strofe del quale sono dedicate ad esprimere poeticamente il brano di Mt 2,1-12. Nel ben noto inno (che qui tralasciamo) i magi “contemplano sulle braccia materne l'Artefice sommo dell'uomo”, offrono i doni e poi prorompono in una preghiera a Maria, “madre dell'Astro perenne”²⁸.

Contemporaneamente, però, si è avuta anche la fioritura rigogliosa di omelie e sermoni liturgici riguardanti l'episodio dei magi. Una delle più antiche testimonianze è sicuramente quella di Basilio di Cesarea (+ 379), che celebra la Teofania in tutti quegli aspetti che sono caratteristici per la teologia e la pietà greche, Teofania come autentico inizio della salvezza per tutti, anche per Maria, che ha generato l'autore della salvezza stessa:

“Accorrono le stelle del cielo, partono i magi dai paesi lontani, la terra apre una sua grotta. Nessuno resti insensibile o si mostri ingrato. Innalziamo anche noi la voce per l'esultanza. Chiamiamo la nostra festa Teofania, celebriamo la salvezza del mondo, il giorno natalizio dell'umana natura. Oggi è stata pagata la pena di Adamo. Non si può dire più: sei polvere e in polvere tornerai, perché adesso, congiunto alla realtà celeste, sei ammesso in cielo. Non si udirà più: partorirai i figli nel dolore. Infatti è beata colei che ha partorito l'Emmanuele, è beato il petto che lo ha nutrito”²⁹.

Anche Gregorio di Nissa (+ ca. 399) esalta, per la festa natalizia di Cristo, Maria e i magi, anche se non in rapporto al momento dell'adorazione³⁰.

A queste prime voci d'Oriente fanno eco quelle d'Occidente. Nel frattempo, fra le diverse parti del mondo cristiano, si è verificato lo scambio: la

²⁷ Per il testo qui citato, cf U. MONNERET DE VILLARD (*Le leggende orientali sui magi evangelici*, Città del Vaticano 1952, 7-8), che offre un'ampia ricerca sugli sviluppi delle leggende attorno ai magi, nate appunto con questo apocrifo. Si veda anche il testo arabo con traduzione italiana e commento in A. BATTISTA - S. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, Jerusalem 1979.

²⁸ *Akathistos* 8-9 (PG 92,1339-1342).

²⁹ *Omelia sulla santa generazione di Cristo* 6 (PG 31,1473-1474; TM, vol. I, 300).

³⁰ *Discorso per il giorno natalizio di Cristo*, tenuto il 25 dicembre 386 (PG 46,1144).

data del 6 gennaio resta in Oriente come festa del battesimo di Cristo e penetra in Occidente a commemorare la triplice Teofania dei magi, del battesimo e del miracolo di Cana; la data del 25 dicembre, invece, resta in Occidente come festa del Natale e penetra in Oriente a commemorare, insieme col Natale, anche l'adorazione dei magi³¹.

Massimo di Torino (+ prima del 423) può quindi accennare, in uno dei suoi sermoni per la festa dell'Epifania, al parallelismo fra Maria che presenta Gesù all'adorazione dei magi e il Padre celeste che presenta il medesimo Gesù, suo Figlio, al culto di tutte le genti³².

Poco dopo è Agostino di Ippona (+ 430) a dedicare all'Epifania sei sermoni, con accenni alla Vergine, sparsi però anche in altre prediche liturgiche. Tra considerazioni volte a sgombrare dalla mentalità degli uditori ogni idea legata alle superstizioni o alle eresie, Agostino trova il modo di sviluppare brevemente una specie di "comunicazione degli idiomi" tra madre e figlio, tra Maria e Gesù:

"La nobiltà del figlio fu la verginità della madre, la nobiltà della madre fu la divinità del figlio. Mentre erano stati tanti i re dei Giudei già nati e defunti, i magi non cercarono nessuno di essi per adorarlo, perché di nessuno di essi il cielo aveva loro parlato"³³.

E ancora, sulla base dell'accostamento tra luce-Cristo e stella-Maria:

"Non fu notte la vergine Maria, ché anzi fu in certo modo la stella della notte. Perciò ad indicare il suo parto fu una stella la quale condusse la remota notte, ossia i magi dell'Oriente, ad adorare la luce; e così anche per questi si adempì il detto secondo il quale dalle tenebre risplendette la luce"³⁴.

Il parallelismo Padre-Maria e Cristo-Maria, in rapporto a Mt 2,11, si generalizza sempre più. Proclo di Costantinopoli (+ 446) mette sulla bocca dei devoti questa domanda:

"Dove si trova colui che, in quanto è dal Padre, è invisibile e, in quanto è dalla madre, si trova racchiuso (nelle braccia)?"³⁵.

³¹ Cf M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. II, Milano 1955, 81-85; A. BERGAMINI, *Natale/Epifania*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello B. 1988, 919-922.

³² *Sermoni* 8 (II sull'Epifania, PL 57,547).

³³ *Discorsi* 200 (PL 38,1029; TM, vol. III, 370).

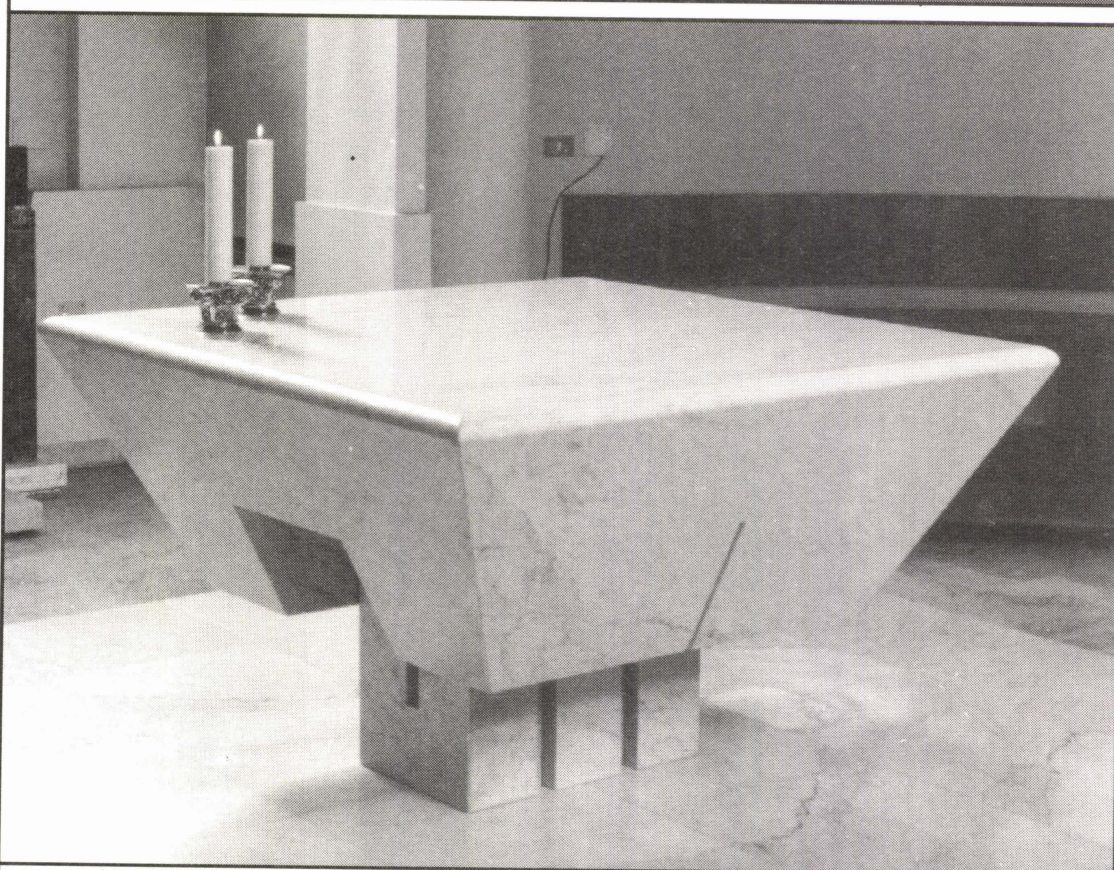
³⁴ *Discorsi* 223 D (PS 2,718; TM, vol. III, 372).

³⁵ *Per il giorno natalizio di Cristo* (PG 61,738).

Professionalità ed esperienza al servizio delle comunità

Lavori di:

- RISTRUTTURAZIONE
- PROGETTAZIONE
- MANUTENZIONE
- ASSISTENZA



S.N.I.E. Società Nuove Iniziative Edilizie

Circ.ne Nomentana, 356 - Roma

Tel. 44241122 - 44238235 - 428235

Numeri pubblicati di *Theotokos*

- 0/92 MARIA MICROSTORIA DELLA SALVEZZA** (pp. 86)
A. Valentini, S. De Fiores, I.M. Calabuig, M. Sodi
- 1/93 LA MARIOLOGIA IN ITALIA NEL XX SECOLO** (pp. 248)
S. De Fiores, A. Amato, A. Valentini, E. Dal Covolo, M. Sodi
S. Gaspari, C. Militello, G. Bruni, M.M. Santoro, V. Bo, E.M. Bedont
- 2/93 GAL 4,4: NATO DA DONNA** (pp. 248)
A. Valentini, A. Serra, L. Gambero, A.M. Triacca, F. Lambiasi
V. Occhipinti Gozzini, G. Mattai - B. Marra, M. Masciarelli
- 1/94 LA MARIOLOGIA OGGI: ricerca e insegnamento** (pp. 288)
I.M. Calabuig, S. De Fiores, G. Odasso, A.M. Triacca,
M.M. Santoro, S. Babolin, A. Amato, G.P. Di Nicola, M. Sodi
- 2/94 CHI È MIA MADRE E CHI SONO I MIEI FRATELLI?** (pp. 246)
A. Valentini, B. Maggioni, F. Manns, B. Amata, A. Donghi, M. Bordoni
M. Farina, M.P. Manello, G.I. Gargano, A. Rum, M.M. Pedico
- 1/95 LA MADRE DELL'EMMANUELE (Mt 1)** (pp. 280)
A. Valentini, M. Orsatti, E.M. Toniolo, A. Amato
G.P. Di Nicola, S. Rosso, C. Bissoli, M. Masini
A. Ferrero Regis, S.M. Perrella
- 2/95 MARIA NEL MISTERO DEL VERBO INCARNATO** (pp. 384)
A. Valentini, J. Ratzinger, U. Vanni, J. Dupont, A. Serra
G. O'Collins, A. Amato, R. Cantalamessa, G. Gharib
H.-M. Stamm, F.M. Léthel, S. De Fiores, I.M. Calabuig
A.M. Triacca, M. Navarro Puerto, B. Secondin, H. Ott
S.C. Napiórkowski, B. Forte, C. Maggioni, G. Santarelli
- 1/96 IL BAMBINO E SUA MADRE (Mt 2)** (pp. 280)
A. Valentini, G. Segalla, S. Cavalletti, F. Pierini, G. Gharib
S. Lanza, H. Pfeiffer, G. Odasso, M.L. Rigato, C. Collo

prossimo numero

2/96 Χαίρε, κεχαριτωμένη. L'annuncio a Maria

Richiedere a: **Centro Mariano Monfortano**
Via Prenestina 1391 - 00010 COLLE PRENESTINO (RM) - 06/22.42.87.16

