

Bibbia Aperta

La nascita del Messia: rilettura dei Vangeli dell'infanzia

1. Genealogia di Gesù secondo Matteo (1,1-17)

1.1. Introduzione

Il primo capitolo presenta l'origine, umana e divina, di Gesù: *figlio di Davide* secondo la carne (vv. 1-17) e *Figlio di Dio* secondo lo Spirito (vv. 18-25). Attraverso i discendenti di Abramo, Dio entra nella storia dell'uomo e l'uomo nella storia di Dio. *Il secondo capitolo* prospetta la vicenda futura di Gesù: accolto dai lontani e rifiutato dai vicini (2,1-12). Gesù ripercorre il cammino del suo popolo, che scende nella schiavitù d'Egitto e risale alla terra dei padri (2,13-23). In Gesù si compie quanto i profeti hanno detto (2,23).

In questi primi due capitoli, per ben cinque volte su un totale di 11, Matteo parla di *compimento delle Scritture* (1,22s; 2,5s; 15s; 17s; 23). Gesù è visto come il punto d'arrivo del disegno di Dio, colui del quale tutta la Scrittura parla. Tenendo lo sguardo puntato su ciò che lui ha fatto e detto, la storia d'Israele è rivisitata all'indietro e colta nel suo mistero profondo.

Alla conclusione della genealogia (v. 17) l'evangelista fornisce il criterio per strutturare questo brano, formato da tre sezioni. Questa struttura *tripartita* significa che la storia è completa. Le sezioni, scandite da quattordici generazioni, evidenziano come la storia - di cui la genealogia è una sintesi -, è suddivisa regolarmente, rivela la presenza costante e fedele di Dio che la guida e la conduce al suo compimento: Gesù Cristo.

Dopo un'introduzione (v. 1), che attribuisce a Gesù i titoli di *Cristo* - che compare anche alla fine del testo formando un'inclusione (v. 17) -, *figlio di Davide* e *figlio di Abramo*, la genealogia è così articolata:

- da Abramo a Davide: quattordici generazioni (cfr. 1Cr 2,1-15; Rt 4,18-22) [vv. 2-6a];
- da Davide fino alla deportazione in Babilonia: quattordici generazioni (cfr. 1Cr 3,1-16) [vv. 6b-11];
- da Ieconia a Cristo: quattordici generazioni (cfr. 1Cr 3,17-19) [vv. 12-16].

Anche se la conclusione afferma la scansione di quattordici generazioni (v. 17), in realtà nella prima e nella terza sequenza ne sono elencate tredici. Vedremo che questo ha un preciso significato.

L'unità della pericope è data dal vocabolario. Infatti, si fa ricorso alla parola *genealogia*, γένεσις, all'inizio e alla fine del brano (vv. 1.18). Il verbo *generare* [γεννάω] è usato 39 volte, al v. 17 la parola *generazione*, γενεά, viene ripetuta 4 volte. La formula per indicare la scansione generazionale è stereotipa: *A generò B, B generò C*.

Le irregolarità sono importanti per comprendere alcune sottolineature:

- del primo patriarca, Abramo, non si dice chi l'ha generato, e dell'ultimo, Gesù, non si dice né chi lo genera né chi a sua volta egli genera;
- colpisce la presenza di cinque donne, **Tamar** (v. 3), **Racab**, **Rut** (v. 5), **Betsabea** (v. 6) e **Maria** (v. 16);
- la menzione dei fratelli soltanto nel caso di Giuda [progenitori delle 12 tribù] (v. 2) e di Ieconia [accenno al popolo in esilio o termine della serie dei regnanti d'Israele] (v. 11);
- la nascita di Gesù viene indicata attraverso il verbo al passivo (v. 16).

La ripetizione ossessiva del verbo *generare* provoca l'attesa di un qualcosa che interrompa la catena e dia significato al tutto. Questo avviene con Gesù, presentato come il *dunque*: le generazioni da Abramo a Gesù sono 3 x 14 , ossia 6 x 7. Con Gesù, primogenito di una numerosa schiera di fratelli (Rm 8,29), la storia della promessa raggiunge 7 x 7: la perfezione.

Forse questa interminabile lista di nomi è arida, ma ogni persona è un volto unico e irripetibile, un gioco di passioni e azioni.

1.2. Interpretazione

[1] La genealogia presenta Gesù come il compimento della storia della salvezza iniziata con Abramo, e indica la sua carta d'identità: Gesù Cristo è il *figlio di Davide*, il *figlio di Abramo*.

Il versetto iniziale serve anche da titolo a tutto il vangelo. Gesù è visto come la nuova genesi dell'uomo. Il nome, **Gesù** , non indica solo l'identità di una persona, ma anche la sua *vocazione*, la sua *missione*, dice come la persona è chiamata dagli altri, ma anche la funzione che ha nei confronti degli altri (= *Jhwh salva*).

Matteo, in sintonia con Marco (1,1), precisa che Gesù è il **Cristo** (parola che traduce l'ebraico *Máshiah*, e significa *unto, consacrato*), il personaggio che da secoli il popolo ebraico attendeva (2Sam 7). Il titolo è quello più appropriato per identificare Gesù, che sarà riconosciuto come tale da Pietro (Mt 16,15). Tuttavia Gesù non farà mai ricorso a quest'appellativo per parlare di sé, perché troppo politicizzato. Solo davanti al sinedrio risponderà affermativamente alla domanda del sommo sacerdote: *Ti scongiuro, per il Dio vivente, perché ci dica se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio* (Mt 26,63). Matteo, in consonanza con la tradizione evangelica, adopera questo titolo per indicare l'identità e la missione di Gesù.

Gesù è chiamato **figlio di Davide** . Gesù è colui che compie la promessa fatta a Davide - nome menzionato cinque volte (vv. 1.6.6.17.17) -, la cui casa o discendenza non avrà mai fine (2Sam 7). Matteo descrive Gesù come *figlio di Davide* perché intende legare la sua missione all'attesa storica del popolo d'Israele.

Anche il titolo **figlio di Abramo** è importante. Abramo è colui nel quale sarà benedetto ogni figlio di Adamo (Gen 12,3). Adamo per la sua disobbedienza condusse l'umanità alla rovina; Abramo, per la sua obbedienza, è destinatario della promessa di una terra, dove scorre latte e miele, e di una discendenza numerosa come le stelle del cielo. La genealogia è illuminata dalla duplice promessa a Davide e ad Abramo.

Nella tradizione ebraica, *Abramo* assume anche un compito universale: divenire padre di molti popoli (Gen 12,3; 22,18; cfr. Mt 8,11). Attraverso il riferimento ad Abramo, il primo vangelo vuole quindi indicare il carattere universale della missione di Gesù che, sebbene inizialmente rivolta solo a Israele (15,24), si aprirà poi al mondo intero (28,16-20).

[2-6a] La prima serie di nomi parte da Abramo, colui che crede alla promessa, e si chiude con Davide, colui al quale fu promesso il Messia, passando attraverso la schiavitù e la liberazione dell'Egitto, l'ingresso nella terra e il suo possesso. E' l'epoca d'oro della storia del popolo di Dio¹.

¹ Giuda, pur essendo il quarto figlio, è il destinatario della benedizione messianica (Gen 49,10). I suoi fratelli vengono menzionati nella genealogia perché sono i capostipiti del popolo d'Israele.

[6b-11] La seconda serie di nomi è costituita da re per lo più infedeli all'alleanza, e si chiude con lo sradicamento dalla *terra*. E' una storia di re sordi alla denuncia e ai richiami dei profeti, di qui l'esilio².

[12-16] La terza serie presenta personaggi praticamente sconosciuti, ha inizio con Salatiel e termina con Giacobbe che fu il padre di Giuseppe. La scansione si conclude con Gesù, di cui non si menziona nessun discendente.

L'annuncio della nascita di Gesù, dal punto di vista letterario, rompe la regolarità precedente. Il verbo γεννάω è al passivo, introduce cioè la generazione di Gesù da Maria senza accenno a una paternità. Quindi né Giuseppe, né Maria sono i veri soggetti di questo verbo che invece sottintende l'azione di Dio. Gesù è un dono da accogliere: è il dono che Dio fa al popolo di Israele e all'umanità attraverso Maria.

Non è normale nelle genealogie bibliche la presenza di figure femminili, esse sono menzionate soltanto quando si ha un'irregolarità nella discendenza (cfr. 1Cr 2,21.24.34. 48-49) o quando sono molto importanti (cfr. 1Cr 7,24). Quale ruolo hanno avuto le donne menzionate nella genealogia, e in che relazione stanno con Maria³?

Tamar (v. 3) è la vedova trascurata di due figli di Giuda, e senza discendenza. Il primo marito, ER, *si rese odioso* agli occhi del Signore. Il secondo, ONAN, *fece cosa non gradita al Signore*. Ambedue morirono e Giuda, invece di darle, in ottemperanza alla legge del levirato il terzo figlio SELA, la mandò via per paura che anche questo morisse (Gen 38,1-30). La storia di Tamar è la storia di una vedova trascurata che manifesta una volontà ostinata nel voler dare una discendenza a Giuda. Si tratta di una donna straniera: così per mezzo suo il disegno di Dio avanza a dispetto degli uomini e per vie impensate. La salvezza s'intreccia con i lutti e le astuzie dell'uomo. Nessuna vicenda, per quanto oscura e ingarbugliata, è estranea al Messia. Dio ama l'umanità così com'è!

Raab [Racab] (v. 4), è una cananea, prostituta di Gerico, ospitò gli esploratori clandestini della terra promessa (Gs 2,1-21). Si da da fare pur di permettere al piano di Dio di realizzarsi, e tanta ostinazione è da parte di una donna straniera. Le prostitute ci precedono nel Regno (21,31)!

Rut (v. 5) è descritta come una donna fedele e ostinata nel voler dare una discendenza al marito (la linea messianica), e ancora una volta si tratta di una straniera, di una moabita. Anche se giovane e vedova, lascia la sua terra [Moab] per condividere la sorte della suocera ebrea, Noemi.

Bersabea è legata alla brutta storia di un adulterio, seguito da un omicidio consumato con vigliaccheria e contro un suddito fedele fino alla fine [*Uria l'ittita*], ma questo adulterio non impedisce il realizzarsi del disegno di Dio (2Sam 11-12; Sal 51).

L'elemento che unisce queste donne è che sono tutte e quattro delle straniere, e questo mostra che l'apertura del vangelo ai pagani è già contenuta nelle origini stesse di Gesù: il Cristo viene dall'umanità, non solo da Israele. Matteo potrebbe anche aver voluto farci notare che la salvezza

² L'attenzione che il primo vangelo pone su Ieconia, facendo riferimento ai suoi fratelli, sta a sottolineare come con lui si chiuda la serie dei regnanti d'Israele.

³ GIROLAMO, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei* (cfr. PL XVI, pp. 21-22), afferma che queste donne erano considerate delle peccatrici, per cui veniva messo in evidenza come Gesù fosse il salvatore dei peccatori. Ma questa interpretazione non aiuta a spiegare il ruolo di Maria.

è offerta anche ai peccatori (le donne nominate [3 su 4] si ricollegano a situazioni di peccato) e che comunque, il Cristo è solidale con la storia degli uomini, una storia non di santi, ma di peccatori. Potrebbe, infine, aver voluto sottolineare che il disegno di Dio finisce sempre col compiersi, anche se, a volte, per vie sconcertanti. La loro relazione con Maria sta nel fatto che sono state chiamate da Dio a preparare la venuta del Messia. Dietro le loro persone si intravede Dio come *Signore della storia*, che guida e determina gli avvenimenti. E' lui che chiama *Tamar, Racab, Rut e Betsabea* a far parte del popolo ebraico e a preparare la nascita di Gesù Cristo; è sempre lui che chiama Maria perché Cristo possa entrare nella famiglia umana.

La promessa di Dio si realizza a dispetto degli uomini, per vie sconcertanti e impensate. Accanto alla linea del sangue, prevedibile, c'è la linea della sorpresa e dell'elezione. Accanto a popolo giudaico c'è l'ostinazione degli stranieri. E tra gli ostacoli che Dio deve vincere c'è il peccato. In definitiva, Cristo è il frutto di una volontà di Dio che sa procedere anche quando gli uomini vorrebbero sbarrarle la strada.

[17] Gesù è il *dunque* di tutte queste generazioni. Tuttavia per fare il numero indicato da Matteo mancano *due* generazioni, una all'inizio e l'altra alla fine; completa è solo la generazione perduta, quella dell'esilio! Non è un errore di calcolo. Le genealogie non concluse orientano l'attenzione verso i due nomi che mancano: quello di *Dio*, all'inizio, e quello di *ciascuno di noi*, alla fine. Dio è per fede padre di Abramo, e ciascuno di noi accogliendo Gesù diventa per fede *figlio di Dio* (Gv 1,12).

2. La genealogia di Gesù secondo Luca (3,23-38)

La comparsa al c. 3 del vangelo di una genealogia è piuttosto inattesa, tanto più che interrompe il legame tra l'evento teofanico del battesimo e l'episodio delle tentazioni.

²³ Gesù, quando cominciò il suo ministero, aveva circa trent'anni ed era, come si riteneva,

figlio di Giuseppe,
figlio di Eli,
²⁴ figlio di Mattat,
figlio di Levi,
figlio di Melchi,
figlio di Innai,
figlio di Giuseppe,

²⁵ figlio di Mattatia,
figlio di Amos,
figlio di Naum,
figlio di Esli,
figlio di Naggai,
²⁶ figlio di Maat,
figlio di Mattatia,

figlio di Semein,
figlio di Iosec,
figlio di Ioda,
²⁷ figlio di Ioanàn,
figlio di Resa,
figlio di Zorobabele,
figlio di Salatiel,

figlio di Neri,
²⁸ figlio di Melchi,
figlio di Addi,
figlio di Cosam,
figlio di Elmadàm,
figlio di Er,
²⁹ figlio di Gesù,

figlio di Elièzer,
figlio di Iorim,
figlio di Mattat,
figlio di Levi,
³⁰ figlio di Simeone,
figlio di Giuda,
figlio di Giuseppe,

figlio di Ionam,
figlio di Eliachim,
³¹ figlio di Melea,
figlio di Menna,
figlio di Mattatà,
figlio di Natam,
figlio di Davide,

³² figlio di Iesse,
figlio di Obed,
figlio di Booz,
figlio di Sala,
figlio di Naassòn,
³³ figlio di Aminadàb,
figlio di Admin,

figlio di Arni,
figlio di Esrom,
figlio di Fares,
figlio di Giuda,
³⁴ figlio di Giacobbe,
figlio di Isacco,
figlio di Abramo,

figlio di Tare,
figlio di Nacor,
³⁵ figlio di Seruc,
figlio di Ragàu,
figlio di Falek,
figlio di Eber,
figlio di Sala,

³⁶ figlio di Cainam,
figlio di Arfacsad,
figlio di Sem,
figlio di Noè, figlio di
Lamec,
³⁷ figlio di
Matusalemme, figlio di
Enoc,

figlio di Iaret,
figlio di Maleleel,
figlio di Cainam,
³⁸ figlio di Enos,
figlio di Set,
figlio di Adamo,
figlio di Dio.

[23] Luca intende dare un carattere storico all'inizio dell'attività di Gesù menzionandone l'età. Il terzo evangelista ha l'abitudine di aggiungere la particella *circa* [ὥσει] quando si tratta di una precisazione cronologica o numerica, dando così l'impressione della verosimiglianza (cfr. Lc 1,56; 9,14.28; 22,41.59; 23,44). In realtà l'informazione è piuttosto vaga e orienta a un significato simbolico. Diverse personalità dell'AT avevano trent'anni quando avvenne una svolta nella loro esistenza: Giuseppe divenne viceré d'Egitto a trent'anni; Ezechiele riceve la

vocazione profetica a trent'anni, Davide viene unto re di Hebron a trent'anni (Gen 41,46; 2Sam 5,4; Ez 1,1).

[24-48] Dopo aver letto i 77 nomi che da Gesù ci portano fino ad Adamo e a Dio, la prima impressione è che Gesù di Nazareth è davvero parte dell'umanità. Anche Luca ha dato un certo schema alla genealogia da lui riportata, anche se non insiste, come fa Matteo (1,1-17), sul numero delle generazioni, che Matteo suddivide in tre gruppi di 14.

Una seconda differenza da Matteo è che la sua genealogia non è discendente, ma ascendente e conta 14 generazioni solo da Davide ad Abramo, 21 dall'esilio a Davide, 21 da Gesù all'esilio e 21 da Abramo ad Adamo, dove aggiunge dopo Adamo: *figlio di Dio*.

La terza e notevole differenza tra Luca e Matteo è che tutti i nomi che Matteo riporta tra Davide e Salatiel vengono sostituiti da Luca con una genealogia parallela che arriva a Davide attraverso il figlio Natam e non Salomone. Le due genealogie sono parallele soltanto tra Abramo e Davide, perché costruite a partire da testi dell'AT (1Cr 1,28; 2,9-15; Rt 4,18-22). Leggendo Luca si sente il compimento di una profezia che Dio aveva pronunciato per mezzo del profeta Geremia nei riguardi di Ioiachim, il re deportato a Babilonia: *Nessuno della sua stirpe avrà la fortuna di sedere sul trono di Davide* (22,30).

E' evidente il carattere artificiale di quest'elenco di nomi: sono 11 serie di 7 nomi, per un totale di 77 nomi. Il *sette*, numero sacro, è dominante: Davide e Abramo sono ciascuno il 7° nome della loro serie. Gesù appare come il 78° nome⁴, o come l'inizio della 12ª serie, e cioè della 12 settimana, l'ultima della storia del mondo.

Voler dare un valore storico alla genealogia di Luca (non è il suo fine) e cercare di conciliarla a ogni costo con quella di Matteo è inutile (1,2-16). Affermare che Luca segue la genealogia di Maria, e Matteo quella di Giuseppe non ha fondamento nel testo (inoltre, non si faceva la genealogia di una donna)⁵.

In verità, la costruzione di queste genealogie dipende dall'intento teologico che vi sta alla base. Matteo mette in luce la messianità di Gesù, figlio di Davide e di Abramo; in Luca, il fine è più universale: Gesù, come ogni uomo, è figlio di Adamo.

Quasi sicuramente non è stato Luca a comporre l'albero genealogico di Gesù. Quando ha preso questa genealogia, non si è accorto dell'importanza dei numeri 7 e 77: non accenna infatti mai al loro significato (cfr. invece Mt 1,17). Per la stessa ignoranza, Luca ha probabilmente rovesciato la genealogia che prima, come in Matteo, era discendente, causando così qualche anomalia nella divisione settenaria. Infatti, per poter mettere Davide e Abramo alla fine di un settenario, bisogna contare a partire da Giuseppe (quindi escludere Gesù); e per conservare la divisione settenaria dopo Abramo (a partire da Tara) bisogna includere Dio! Se invece contiamo in ordine discendente, a partire da Adamo, la ripartizione settenaria è molto più agevole: Adamo è il punto di partenza; Abramo e Davide sono ognuno alla fine di un settenario, e Gesù al termine dell'ultimo. Ha anche aggiunto, nel v. 23, *come si credeva*, ricordando al lettore che Giuseppe è soltanto padre putativo di Gesù.

⁴ E' un numero perfetto perché «triangolare» di 12. Cioè, si ottiene facendo la somma delle cifre da 1 a 12: $1+2+3+4+\dots+12 = 78$.

⁵ Anche l'affermazione che Luca segue la genealogia biologica o naturale, e Matteo quella legale (secondo la regola del levirato: un uomo sposa la moglie del fratello defunto per dargli una discendenza), è un'ipotesi gratuita.

Questa pagina è un'interpretazione teologica della storia umana. Risalendo da Gesù a Davide constatiamo che egli è davvero *nato da Davide secondo la carne* (Rm 1,3), che Dio ha mantenuto la promessa fatta a Davide (1,32-33; 2Sam 7,12.16). Risalendo da Davide ad Abramo tocchiamo con mano che tutto si è compiuto *come aveva promesso ad Abramo e alla sua discendenza per sempre* (1,55), perché *si è ricordato del giuramento fatto ad Abramo* (1,73). Ma la generazione di Gesù non può limitarsi a Davide; la sua discendenza da Davide non esaurisce il suo mistero (20,41-44) e neppure la semplice discendenza da Abramo. Ci sono le promesse che Dio ha fatto a tutta l'umanità (Gen 3,15; alleanza con Noè: Gen 9,8-17). Lo spirito universalistico di Luca non poteva dimenticarle ed eccolo risalire sino ad Adamo e, superando le leggi di ogni genealogia umana, riagganciare la generazione umana a Dio con l'espressione *figlio di Dio*.

Siamo in piena teologia: Gesù non è solo discendente degli uomini, ma proviene da Dio. Egli è l'inviato del Padre e la sua missione è di riunire la terra al cielo, di riconciliare gli uomini con Dio. Se ripercorriamo le generazioni da Adamo a Cristo, ripercorriamo una genealogia fatta di peccato, ma se le ripercorriamo risalendo da Gesù fino ad Adamo e a Dio, scopriamo Gesù come il vero e universale Redentore, come colui che schiaccia il capo del serpente, di Satana, seduttore degli uomini. Questo è il senso della missione di Gesù. Riascoltiamo a questo proposito alcune parole di sant'Agostino:

Luca comincia a contare (le generazioni) da quando Cristo fu battezzato; lì è l'inizio della serie ascendente; comincia a contare in ordine ascendente e contando arriva a un totale di settantasette generazioni. Da chi comincia a contare? State attenti: da chi? Comincia a contare da Cristo fino allo stesso Adamo, che fu il primo a peccare e ci ha generati con il vincolo del peccato. Arriva fino ad Adamo, e si contano settantasette generazioni, cioè da Cristo ad Adamo... e da Adamo fino a Cristo settantasette. Se dunque non è stata tralasciata nessuna generazione, non è stata tralasciata nessuna colpa che non si debba perdonare. Luca dunque enumera settantasette generazioni di Cristo, lo stesso numero indicato dal Signore riguardo al perdono dei peccati, poiché Luca comincia a contare dal battesimo col quale sono cancellati tutti i peccati.

3. L'annuncio della nascita di Gesù (Mt 1,18-25)

Il personaggio centrale del racconto dell'annuncio della nascita di Gesù secondo Matteo è Giuseppe (mentre per Luca è Maria). Dopo aver stabilito la paternità davidica legale di Gesù attraverso Giuseppe (1,1-17), l'evangelista presenta ora la sua origine divina (1,18-25). Anziché legare la figliolanza divina di Gesù alla risurrezione (cfr. Rm 1,4) o al battesimo (Mc 1,9-11), Matteo cerca di dimostrare Gesù come figlio di Dio dal momento stesso del suo concepimento.

Qualcuno sostiene che il racconto del concepimento verginale di Gesù è la risposta di Matteo all'accusa giudaica che Gesù fosse figlio illegittimo di Maria. Queste accuse in effetti si trovano in alcuni testi talmudici e in una raccolta ancora posteriore di testi polemici intitolata *Toledot Yeshu*. In questi testi si sostiene che il padre di Gesù era un soldato romano di nome *Gesù ben Panthera*.

A quando risale questa accusa? E' stata l'idea del concepimento verginale di Gesù in Mt 1,18-25 che ha fatto sorgere l'accusa dell'illegittimità di Gesù, o il testo rappresenta una risposta all'accusa? Siccome gli accenni alla illegittimità di Gesù sono tardivi, si ritiene che l'accusa sia stata generata dalla fede dei primi cristiani nel concepimento verginale di Gesù. La testimonianza più chiara è quella di ORIGINE nel *Contra Celsum*, dove riporta le dicerie di CELSO nella sua opera scritta verso la fine del II sec. e intitolata *Discorso veritiero: Gesù*

sarebbe stato accusato da un giudeo di aver inventato la nascita da una vergine; di essere originario di un oscuro villaggio della Giudea e di essere nato da una donna della regione, povera filatrice; accusata di adulterio fu cacciata dal marito, che era un carpentiere; rigettata da suo marito, mentre andava in giro in modo disonorevole, di nascosto generò Gesù ... (L, 28,10-15); e più avanti riporta altre dicerie di quel tale giudeo: *la madre di Gesù è stata cacciata dal carpentiere che l'aveva chiesta in matrimonio perché era stata accusata di adulterio e messa incinta da un soldato di nome Panthera* (L, 32,1).

Il nostro brano presenta due personaggi: *Giuseppe* e *l'angelo del Signore*, denominazione dell'AT per indicare il messaggero di Dio, che a volte si confonde con Dio stesso (Gen 16,7; 22,11; Es 3,2; [...]).

Il racconto è composto di quattro parti:

- Presentazione della situazione della coppia (vv. 18-19);
- apparizione e messaggio dell'angelo (vv. 20-21);
- interpretazione della nascita di Gesù (vv. 22-23);
- esecuzione del comando dell'angelo (vv. 24-25).

I primi due versetti descrivono la situazione di tensione in cui viene a trovarsi Giuseppe per l'inattesa e anticipata maternità di Maria, sua promessa sposa (vv. 18-19). Una tensione acuita dal ruolo e dalla qualifica attribuita a Giuseppe: è il marito di Maria, ma non ha ancora avuto relazioni con lei. L'elemento risolutore della tensione è anticipato nella precisazione: *si trovò incinta per opera dello Spirito Santo* (v. 18).

Nella sequenza successiva interviene un nuovo personaggio: *l'angelo del Signore*. Il suo ruolo è quello del rivelatore che comunica un messaggio divino. Il messaggio si sviluppa in due momenti: un invito ordine a Giuseppe, con la relativa breve motivazione (v. 20b), ampliato poi in un annuncio formulato con i verbi al futuro (v. 21). Giuseppe è lo sposo che deve prendere con sé Maria, e il padre che darà il nome Gesù al figlio che nascerà da Maria, ma che è generato dallo Spirito Santo.

Il lettore è quindi inviato a riflettere sul significato di tutto questo mediante una formula di citazione che introduce un testo del profeta Isaia (7,14) (vv. 22-23).

Nell'ultimo quadro la tensione iniziale si risolve: Giuseppe esegue puntualmente l'ordine ricevuto dall'angelo del Signore. Viene richiamata ancora una volta l'attenzione del lettore sull'identità misteriosa di Gesù (vv. 24-25: *non ebbe rapporti con lei fino a quando partorì*).

Il *genere letterario* del brano è quello dell'*annuncio di nascita*⁶ che presenta, anche se variamente ordinati, i seguenti elementi:

- un intervento di Dio, spesso mediante un angelo (v. 20);
- un appellativo che mette in evidenza a quale titolo la persona viene visitata (qui, Giuseppe è chiamato *figlio di Davide*: v. 20);
- un ostacolo da superare, in genere la sterilità della donna (qui, Giuseppe deve prendere con sé una vergine, incinta per opera dello Spirito Santo: vv. 18 e 20);
- un segno dato come garanzia della realizzazione dell'annuncio (qui, il parto miracoloso: v. 21);

⁶ Il genere letterario dell'annuncio di nascita si ritrova nella tradizione biblica nel caso di *Ismaele* (Gen 16,7-13), di *Isacco* (Gen 17,1-19; 18,2-15), di *Sansone* (Gdc 13,3-22), di *Giovanni Battista* (Lc 5,11-25) e di *Gesù* (Lc 1,26-37).

- delle indicazioni sul nome e sul futuro del bambino (qui, il nome Gesù e la sua spiegazione: v. 21).

Questo brano ricorda l'annuncio della nascita di Ismaele, recato dall'*angelo del Signore* ad Agar: *Ecco tu sarai incinta e partorirai un figlio e lo chiamerai Ismaele, perché il Signore ti ha innalzato nella tua umiliazione* (Gen 16,11). Ricorda anche l'annuncio ad Abramo della nascita di Isacco (Gen 17,1).

3.1. Presentazione della situazione della coppia (vv. 18-19)

[18a] La costruzione (sintattica) di questo versetto indica che i vv. 18b-25 sono un'interpretazione della genealogia. Con l'espressione *origine di Gesù Cristo* l'autore crea un collegamento con la *genealogia*, all'inizio della quale troviamo lo stesso termine greco γένεσις e il nome *Gesù Cristo* (1,1). Il termine γένεσις costituisce anche un rimando alla creazione, con Gesù inizia una nuova fase dell'umanità.

La genealogia aveva mostrato una brusca interruzione al v. 16, proprio nel momento in cui arrivava al suo punto culminante: *Gesù Cristo*. Per l'ultimo anello della catena si introduce, mediante un verbo passivo, la derivazione diretta di *Gesù Cristo* da una donna senza accenno a una paternità. *Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale fu generato [ἐγεννήθη] Gesù, detto il Cristo* (v. 16).

Il nostro brano costituisce la spiegazione di questa irregolarità e risponde alle domande: *Chi è il Padre di Gesù? Maria come generò il Messia? Quale fu il ruolo di Dio? Gesù come può essere discendente di Abramo e di Davide se Giuseppe non è suo padre?*

[18b] Si enuncia il problema che si pone a Giuseppe: *Maria è incinta*. Il narratore dice chiaramente che il matrimonio tra Giuseppe e Maria non era ancora stato consumato, Giuseppe quindi non c'entra nulla con la nascita di Gesù. La gravidanza di Maria non è frutto di un'azione umana, ma azione di Dio che si manifesta attraverso la forza dello Spirito.

Prima che andassero a vivere insieme: per comprendere la situazione di Maria e Giuseppe presentata da questo versetto si deve conoscere la prassi del matrimonio ebraico al tempo del Nuovo Testamento. Il matrimonio si svolgeva in due fasi o momenti. Il primo momento era chiamato *Qiddushin* o *Erusin* (= *fidanzamento*), a partire da questo momento i due contraenti erano già marito e moglie e non semplicemente fidanzati nel nostro senso, tanto che, nel caso di infedeltà, la donna era considerata adultera e in caso di morte dell'uomo era ritenuta vedova e soggetta alla normativa del *levirato*. L'unica differenza rispetto alla condizione matrimoniale in senso pieno era la non coabitazione, i due restavano nelle rispettive case paterne. Erano proibiti in questo periodo i rapporti sessuali.

Il secondo momento cadeva dopo un anno, quando si completava la celebrazione del matrimonio con l'introduzione della sposa nella casa dello sposo (*Nissuin* = nozze) e con una festa che durava otto giorni, dopodiché iniziava la vita matrimoniale. Il concepimento di Gesù avviene nell'intervallo tra *Qiddushin* e *Nissuin*.

L'età della sposa si aggirava solitamente intorno ai tredici anni, mentre per il ragazzo tra i sedici/diciotto anni. Non esiste ragione alcuna per pensare che Maria e Giuseppe abbiano derogato alla regola generale.

Si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Questa informazione esclude un intervento maschile nel concepimento di Gesù, ed è così importante che viene ripetuta per altre due volte: nella rivelazione dell'angelo (v. 20: *Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo*) e alla fine del brano (v. 25: *Maria, senza che egli la conoscesse (= avere rapporti matrimoniali) partorì un Figlio, che egli chiamò Gesù.*

Lo *Spirito Santo* [ἐκ πνεύματος ἁγίου] indica la forza vitale di Dio (*spirito* = vento, alito [רוּחַ] – lo Spirito di Dio che aleggiava sulle acque primordiali). E' questa la forza che fa concepire Maria, quindi il padre di Gesù è Dio stesso. Il testo si limita a parlare solo dell'origine misteriosa di Gesù, non allude al modo, e tanto meno lascia intendere che lo Spirito abbia sostituito l'elemento maschile.

Nei versetti seguenti, l'evangelista, pur indicando la tensione creatasi tra i due fidanzati, descrive il cambiamento di Giuseppe che inizialmente intende ripudiare Maria in segreto, evitando di sottoporla a un vergognoso processo, ma poi decide di sposarla⁷.

[19] Giuseppe, trovatosi di fronte a questa situazione imprevista e impensata, riflette sul da farsi. Il fatto che Giuseppe non voglia ripudiare Maria è presentato come opera di *giustizia*, ma *giusto* nella Bibbia è chi *osserva la legge*. Ora in base alla legge, Giuseppe, che non c'entrava nulla in questa gravidanza, avrebbe dovuto divorziare pubblicamente. Però non si comporta così, e nonostante questo è detto *giusto*. Sono state date varie spiegazioni:

Giuseppe è detto *giusto* perché obbedisce alla legge. E' la tesi che troviamo nel *Protovangelo di Giacomo* (14,1), dove Giuseppe dice: *Se nascondo il suo peccato mi trovo in contrasto con la legge del Signore; e se la denuncio ..., temo che quel che è in lei sia forse da un angelo e che io sia trovato colpevole di consegnare un sangue innocente a una condanna a morte.* Di qui la soluzione di un ripudio in segreto. Quest'interpretazione domina l'esegesi a partire da *Ambrogio, Agostino e Crisostomo*.

Origene - seguito da *Eusebio, Efrem, Teofilatto* - ritiene che Giuseppe non sospetti Maria di infedeltà, ma conosca il mistero che si sta compiendo in lei e, giusto qual è non intende fare suo ciò che appartiene a Dio. Giuseppe agisce per timore di Dio, non intende prendere una donna che Dio ha preso nella sua orbita sacra. Licenziare Maria quindi non significa tanto allontanare Maria da sé, bensì allontanare sé stesso dal mistero di Maria.

Secondo alcuni esegeti (R. PESCH e C. SPICQ), la giustizia di Giuseppe è la sua *misericordia* e la sua *moderazione*, conformi al Sal 112,4, che invita a unire la bontà alla giustizia (cfr. Sal 37,21 e Sap 12,19). Ma in questo caso Giuseppe dovrebbe essere qualificato per la sua *misericordia* e non per la sua *giustizia*, e non si comprende più la formula dell'angelo, che lo invita a vincere uno scrupolo: *Non temere di prendere Maria, tua sposa* (v. 20).

Giuseppe è giusto di quella *giustizia* che si scoprirà passo passo nel vangelo, una *giustizia* che supera quella di scribi e farisei (5,20), che si esprime nell'accettare la volontà di Dio e nella pratica dell'amore dato senza discriminazione a chi lo merita e a chi non lo merita, e che è riassunto nella *regola d'oro*: *Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro* (7,12).

⁷ Nel *Talmud* si afferma che la donna sospettata di adulterio può non essere più ritenuta come moglie da suo marito. Ma si tratta di una possibilità, non di un obbligo. Con tutta probabilità Matteo vuole affermare che Giuseppe non avrebbe accusato Maria di adulterio, ma l'avrebbe rinviata presentando motivi di minor gravità.

Non si tratta della *giustizia secondo la Legge* che autorizza a ripudiare la propria moglie, ma della *giustizia religiosa*, che chiede a Giuseppe di rispettare in Maria l'opera di Dio e del suo Spirito, e gli impedisce di attribuirsi i meriti di un'azione divina. Giuseppe si ritira di fronte a Dio, per questo decide di rinviare segretamente la fidanzata, all'insaputa della gente.

3.2. Apparizione e messaggio dell'angelo (vv. 20-21)

[20] Mentre Giuseppe è tutto preso da questi pensieri, Dio interviene per mezzo del suo angelo e prospetta in sogno a Giuseppe un modo nuovo e originale di relazionarsi a Maria e al nascituro.

Il messaggero è chiamato *angelo del Signore*, una figura ben nota nell'AT (cfr. Gen 16,7-13; 22,11; Es 3,2; Nm 22,22; Gdc 6,11-24; Zc 1,11; 3,1). In molti casi nell'AT è difficile distinguere tra il *Signore* e l'*angelo del Signore*. L'*angelo del Signore* compare in momenti decisivi per il popolo di Dio e fa conoscere la volontà di Dio in questa o quella situazione. Il significato principale del termine ebraico *malak* e del suo corrispondente greco *ἄγγελος* è *messaggero*. Questa è appunto la funzione svolta dall'*angelo del Signore* nel nostro contesto.

Nel mondo ebraico, la dottrina degli angeli appartiene al periodo postesilico. Questa dottrina si sviluppa in relazione all'idea dell'assoluta trascendenza di JHWH, che lo pone al di sopra della condizione umana, cosa che rende impossibile pensare che comunichi direttamente con gli uomini mortali. Egli ha bisogno di intermediari che comunichino la sua volontà o intervengano per liberare i suoi servi dal pericolo: gli angeli.

Un altro modo di esprimere la comunicazione divina nel contesto biblico è quello dei *sogni*. La rivelazione nei sogni è assai nota nel mondo antico, sia in Israele che nei paesi pagani circostanti. Nei templi di Iside, un interprete dei sogni (*ὄνειροκρίτης*) si trovava regolarmente come membro del personale del tempio, e nel santuario di Esculapio consigli medici venivano dati in sogno dal dio ai pazienti che dormivano nei recinti.

I papiri del tempo ellenistico ci dicono che Serapide appariva in sogno per ordinare la costruzione dei templi per il suo culto; e nel famoso romanzo di Apuleio, *L'asino d'oro*, Osiride compare in sogno sia al suo sacerdote che al candidato all'iniziazione, per fissare il tempo e il modo di ammissione del novizio. In tempi molto anteriori, manuali di interpretazione dei sogni (*libri dei sogni*) vennero composti in Egitto e in Babilonia.

Nella letteratura greca e latina, ad apparire in sogno è di solito una divinità, ma spesso è anche una persona morta - Patroclo appare ad Achille (Omero, *Iliade*, 23,65 s.) e il timoniere Palinuro ad Enea (Virgilio, *Eneide*, 6,337-83) - per chiedere riti che permettano loro di trovare riposo fra i morti.

Lo sfondo delle rivelazioni in sogno di Matteo però deve essere cercato nell'AT, anche se nell'AT di solito è Dio stesso ad apparire. Nel libro della Genesi sono riportati i sogni di Giuseppe (37,5-11), e nel libro di Daniele i sogni dei re pagani sono interpretati in riferimento al futuro dei loro imperi e della storia mondiale.

Nelle *Antichità bibliche* 9,10 dello PSEUDO-FILONE, il motivo dell'angelo del Signore e del sogno come espressione di comunicazione divina sono combinati insieme in relazione alla nascita di Mosè:

E lo spirito di Dio venne su Miriam una notte, ed ebbe un sogno e al mattino lo raccontò ai suoi genitori dicendo: "Ho visto questa notte, ed ecco, un uomo con un vestito di lino mi stette davanti e mi disse: Va' e di' ai tuoi genitori: Ecco colui che nascerà da voi sarà gettato via nell'acqua, parimenti per mezzo suo l'acqua si asciugherà. E per mezzo di lui io opererò segni e salverò il mio popolo, ed egli eserciterà la leadership per sempre". E quando Miriam ebbe raccontato il suo sogno, i suoi genitori non le credettero.

Miriam, la sorella di Mosè, sa cosa deve fare perché la volontà di Dio le è stata consegnata in sogno. Un uomo con un vestito di lino (presumibilmente un angelo) annuncia la nascita di Mosè, accenna al suo nome (facendolo derivare dalla radice ebraica *msh* = tirar fuori), e ne predice la missione da adulto. Un interessante parallelo!

L'angelo⁸ e il sogno⁹ (v. 20) indicano che si tratta di una rivelazione divina. Dio fa sapere in sogno a Giuseppe che ha bisogno di lui e che cosa vuole da lui.

L'angelo chiama Giuseppe *figlio di Davide*. Quest'appellativo mette in luce il compito di Giuseppe: inserire Gesù nella discendenza davidica. Maria deve generare Gesù, Giuseppe deve imporgli un nome, compito specifico del padre.

Non temere: Giuseppe è invitato a non avere paura di prendere con sé Maria, anche se quello che sta avvenendo in lei è opera di Dio.

Quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo: è ripetuta l'affermazione del v. 18b, ma lì l'informazione era destinata al lettore, qui il messaggero rivela a Giuseppe il mistero che si sta compiendo in Maria. Va notato che l'accento del racconto non è riposto sulla verginità di Maria (come in Luca 1,34), ma sulla concezione miracolosa del figlio nel suo grembo.

[21] Tra i vv. 20 e 21 in greco c'è un gioco delle particelle γάρ e δέ: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἁγίου. τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, che in italiano potrebbe essere reso così: *Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, anche se ciò che è stato generato in lei viene dallo Spirito Santo, sarai invece tu a chiamare il Figlio che ella partorirà con il nome di Gesù, perché egli salverà il popolo dai suoi peccati.*

La discendenza davidica, spezzata dalla rottura genealogica di 1,16, è ristabilita dalla missione affidata a Giuseppe: benché lui non sia il generante (1,16) e la generazione sia di origine divina (dallo Spirito Santo: vv. 18.20), sarà lui a svolgere il ruolo di padre.

Infatti, imponendo il nome al bambino, Giuseppe adempie il compito giuridico che spetta al padre: con questo atto, il figlio diventa a tutti gli effetti membro della sua famiglia. Giuseppe, imponendo il nome al bambino, iscrive con ciò stesso il bambino nella sua famiglia e discendenza: Giuseppe sarà nei suoi confronti padre, anche se non genitore.

Tu lo chiamerai Gesù. Giuseppe il cui nome richiama la crescita (*Josiph-Ja* = JHWH possa aggiungere), dà al bambino il suo nome, cioè la sua esistenza concreta di uomo. Il nome *Gesù*

⁸ Nel primo vangelo l'espressione *l'angelo del Signore* si ritrova soltanto all'inizio (1,20.24; 2,13.19) e alla fine (28,25); mentre di solito gli angeli, menzionati al plurale, fanno parte delle scenografie apocalittiche (13,39.41.49; 16,27; 24,31.36; 25,31.41).

⁹ Nell'Antico Testamento Dio attraverso i sogni comunica il suo volere (Gen 20,3-7; 28,11-17; 31,11-13.24; 37,5-10; 40,5-19; 46,2-4; cfr. anche At 16,9; 18,9; 23,11; 27,23).

(*jeshua / jehoshua*) significa *Jhwh è salvezza (salva)*, indica la missione di Gesù: salverà il popolo dai suoi peccati (Mt 9,25-6; 26,28).

Salverà il suo popolo dai suoi peccati: è vero che il giudaismo contemporaneo a Gesù era in attesa di un salvatore nazionale. Ma è altrettanto vero, che altri testi mettono in evidenza la liberazione dai peccati. *Tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, perché io perdonerò le loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato* (Ger 31,34). E' per questo che la sesta benedizione delle *Shemoné esré* contiene questa preghiera: *Perdonaci, Padre nostro, perché abbiamo peccato contro di te, cancella e fa scomparire le nostre iniquità dal cospetto dei tuoi occhi, perché numerose sono le tue grazie*.

3.3. Interpretazione della nascita di Gesù (vv. 22-23)

[22] Il senso di questa nascita viene interpretato dall'evangelista alla luce di un testo dell'AT. Abbiamo qui la prima delle cosiddette *citazioni di compimento*, elemento caratteristico del vangelo di Matteo, che rendono evidente come Gesù sia la realizzazione delle attese e speranze di Israele.

La formula usata, con delle varianti, ritorna non meno di dieci volte. In otto di esse inizia con una proposizione finale: *ἵνα* (tre volte *ὡπως*) *πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν* (1,22; 2,15; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4); nelle altre due si ha: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν* (2,17; 27,9). Queste *citazioni di compimento* differiscono dalle altre citazioni scritturistiche del vangelo di Matteo, e dipendono spesso da una combinazione del testo dei LXX con quello ebraico, ma talvolta manifestano differenze rispetto a tutti i tipi testuali greci, ebraici e aramaici conosciuti, pur mescolando insieme influenze di essi. Queste divergenze si possono spiegare in diversi modi: l'uso di testi biblici leggermente diversi; iniziative da parte dei copisti che si possono definire "targumizzanti" (= parafrasare e/o adattare); ritocchi redazionali apportati dallo stesso evangelista.

[23] La citazione di Is 7,14 - non corrisponde né al testo ebraico (TM), né a quello greco (LXX) - annuncia la nascita di un bambino mediante una ragazza, che lo chiamerà *Emmanuele, Dio con noi*. Nel testo masoretico troviamo la parola *giovane donna* (*ha almáh*), che nella LXX viene tradotta con il termine *la vergine* (*ἡ παρθένος*). Il termine *almah* nella BH si trova nove volte e indica semplicemente una giovane che ha raggiunto l'età della pubertà, l'età da matrimonio. Non dice nulla sullo stato verginale, ma risulta chiaro che, indicando una ragazza giovanissima, si tratta normalmente di una vergine.

In Isaia, l'oracolo non predice una nascita miracolosa da una vergine, e neppure predice la nascita di un Messia dopo più di sette secoli. Rassicura invece il re Acaz, terrificato com'è dalla minaccia di una invasione dal nord, che il pericolo è trascurabile. I due re ostili (*Pekach di Israele* e *Rezin di Damasco*) vengono descritti in modo sprezzante come *due avanzi di tizzoni* (Is 7,4) che non costituiscono nessuna minaccia per Giuda. L'oracolo viene pronunciato come un segno: un bambino sarà concepito e nascerà, e prima che esca dall'infanzia i due regni minacciosi avranno perduto ogni potere: *prima ancora che il bimbo impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonata la terra di cui temi i due re* (Is 7,16). L'intero passo si riferisce alle difficoltà di Acaz e non a una futura epoca messianica. Il nome *Emmanuele* non implica che il bambino che lo porta sia divino. Nell'oracolo originale si tratta di riconoscere con gratitudine che Dio ha manifestato la sua presenza in mezzo al suo popolo rimuovendo il pericolo imminente.

Per l'evangelista Matteo la profezia rivolta al re *Acaz* trova la sua realizzazione nel figlio di Maria. Gesù, nato per intervento di Dio attraverso l'azione dello Spirito santo, è *il Dio con noi*, Dio che condivide la vicenda umana. Dio ha manifestato nuovamente la sua presenza in mezzo a Israele inviando un salvatore.

καλέσουσιν: questo plurale *lo chiameranno* non si trova né nel TM né nella LXX, è stato inserito da Matteo. E' la comunità cristiana che riconoscerà in lui il *Dio con noi*, l'*Emmanuele*. Matteo rimanda già, mediante una inclusione alla fine del suo vangelo: *Io sono con voi fino alla fine del mondo* (28,20). Il tema del racconto di Matteo è quindi l'*essere con noi* di Dio in Gesù di Nazareth.

3.4. Esecuzione del comando dell'angelo (vv. 24-25)

[24-25] Il termine ἐγερθείς (da ἐγείρω = *svegliarsi*), che indica anche la risurrezione (cfr. 27,52.63.64), ricorre quattro volte al termine di ciascuno dei sogni. Esso tende a sottolineare la lucidità attiva di Giuseppe, che *prende* la sposa, che aveva progettato di *ripudiare in segreto* (v. 19).

Giuseppe accetta di collaborare alla storia della salvezza, accoglie Maria in casa sua, formalizzando così la seconda fase del matrimonio e assicurando alla famiglia una *normalità esterna*.

E' così spiegato l'enigma della genealogia che lasciava perplessi: Gesù di fatto non è il figlio di Giuseppe e quindi non poteva essere discendente di Davide, ma il riconoscimento e l'accoglienza nella famiglia di Giuseppe inserisce Gesù nella discendenza di Davide.

Con l'esecuzione dell'ordine da parte di Giuseppe, viene meno la tensione creatasi all'interno della coppia (v. 24). L'attuazione del comando dell'angelo è messa in rilievo dall'evangelista anche letterariamente, mediante il ricorso alla stessa espressione: *Non temere di prendere con te Maria tua sposa* (v. 20) || *prese con sé la sua sposa* (v. 24).

Senza *che egli la conoscesse*: il verbo *conoscere* [γινώσκω] quando è usato nel rapporto uomo-donna indica la relazione sessuale (cfr. Gen 4,1) -, si ribadisce quindi per la terza volta la nascita del bambino senza intervento maschile. L'evangelista precisa che Giuseppe *non la conobbe fino a che ella partorì*. Il testo non conferma né nega la perpetua verginità di Maria; non offre nessun indizio su ciò che può essere capitato dopo il concepimento e la nascita di Gesù.

Lo chiamò Gesù. Il verbo greco (ἐκάλεσεν) è ambiguo per quanto riguarda il soggetto dell'azione (Giuseppe o Maria). Ma l'ordine dato dall'angelo a Giuseppe (v. 21: *e tu lo chiamerai*) indica che il soggetto è Giuseppe. Dando il nome al bambino, Giuseppe conferma l'origine davidica di Gesù davanti alla Legge.

Il capitolo inizia e termina con il nome: **Gesù**. Il capitolo nel suo insieme ci dice chi è: il bambino che nascerà è il Messia, è l'atteso figlio di Davide, è il punto d'arrivo della promessa, è *il Dio che salva*, *il Dio con noi*, il dono di Dio che riceviamo attraverso Maria.

4. La visita dei Magi (2,1-12)

Le città di *Gerusalemme* (vv. 2-8) e *Betlemme* (vv. 9-12) fanno da sfondo al racconto. Tutte e due le scene sono introdotte dal viaggio e dall'arrivo dei magi, e sono collegate tra loro con elementi comuni: la *stella* (vv. 2.7.9.10) e l'*adorazione del bambino* (vv. 2. 11). Il racconto gioca sulla contrapposizione: a) tra il *re Erode* e il *re dei Giudei*; b) tra *Erode* e i *Magi*.

Erode vede nel nato messia *un concorrente da eliminare*, i *magi* invece si mettono *in cammino per andare ad adorarlo*. Questa azione, motivo del viaggio dei magi (v. 2), diventa la scusa di Erode per estorcere informazioni ai magi (v. 8) e costituisce il vertice del racconto (v. 11).

1. Introduzione (v. 1)
2. I magi a Gerusalemme (vv. 2-8)
3. I magi a Betlemme (vv. 9-11)
4. Conclusione (v. 12)

La storia dei Magi ha sempre colpito la pietà popolare. Sono diventati *re*, su suggerimento di Is 60,3 [*Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere*] e del Sal 72,10-11 [*Il re di Tarsis e delle isole porteranno offerte, i re degli Arabi e di Saba offriranno tributi. A lui tutti i re si prostreranno, lo serviranno tutte le nazioni*]. Il loro numero nella nostra tradizione è diventato *tre*, secondo i doni che offrono. Rappresentano simbolicamente *Sem, Cam e Jafet*, i figli di Noè, quindi tutta l'umanità. I loro nomi divennero *Gaspere, Melchiorre e Baldassarre*, che nei paesi del nord Europa, all'inizio dell'anno nuovo, si scrivono sulle porte delle case a protezione di uomini e animali [20 * C (Caspar) + M (Melchior) + B (Balthasar) * 10 = *Christus mansionem benedicat - Cristo benedica questa casa*]. La loro fortuna è legata al fatto che noi, venuti alla fede dal paganesimo, ci identifichiamo con loro.

4.1. Introduzione (v. 1)

[1] Il fatto che la nascita di Gesù sia raccontata in modo veloce rende evidente che il primo evangelista non è interessato a fornire particolari cronachistici su questo evento, quanto piuttosto a porne in risalto il significato. L'espressione: *nato Gesù a Betlemme*, attraverso il verbo γεννάω, collega questo testo alla genealogia (1,1: βίβλος γενέσεως) e all'annuncio della nascita di Gesù (1,18: γένεσις).

Non è senza significato la nascita a *Betlemme* (= *casa del pane*). Questa cittadina, patria della famiglia di Davide (1Sam 16,1-13; 17,12.15; 20,6.28), è una delle località in cui le attese messianiche avevano collocato la nascita del messia (Gv 7,42)¹⁰. In questo brano la discendenza davidica di Gesù non è più evidenziata dalla scansione genealogica (Mt 1,1-17) o dal riconoscimento legale da parte di Giuseppe, *figlio di Davide* (Mt 1,20), ma dalla nascita nella città di Davide: *Betlemme*.

La nascita di Gesù, dal punto di vista cronologico, è collocata durante il regno di Erode. La vicenda ha inizio con l'arrivo di alcuni *magi* a Gerusalemme. Il termine μάγοι può significare: *maghi, astrologi, sapienti, scienziati, indovini*. Tuttavia ciò che è importante per la comprensione del racconto è che si tratta di stranieri¹¹.

¹⁰ Mentre per il primo vangelo Betlemme è la città in cui Maria e Giuseppe abitano, in Luca essi vi si recano a causa del censimento (2,4).

¹¹ Negli scrittori ellenisti il termine μάγοι può indicare: *maghi e ciarlatani, sapienti e astrologi*. Per ERODOTO, *Storie I, 120.128*, si tratta di una casta sacerdotale tra i Medi; FILONE, *De specialibus legibus 111,93*, parla sia di

La loro provenienza è descritta genericamente: vengono dall'*oriente*. Essi rappresentano tutti coloro che, inizialmente esclusi dalla promessa divina, in quanto non appartenenti al popolo d'Israele, diventano destinatari della sua azione salvifica. Il fatto che siano degli stranieri è messo in luce anche dal loro modo di parlare: indicano a Erode, *re dei Giudei*, Gesù come il *re dei Giudei* (v. 2).

4.2. I magi a Gerusalemme (vv. 2-8)

[2] Il viaggio dei magi ha un unico scopo: *adorare* il bambino. Il verbo προσκυνέω descrive in genere l'azione di venerazione resa a un re o a un imperatore, ma nell'AT è riservato solo a Dio (cfr. Mt 4,9-10). In Matteo ricorre soprattutto nei racconti di miracolo e nei racconti pasquali (28,9.17) e viene usato per sottolineare la divinità di Gesù.

I Magi chiedono del bambino: *Abbiamo visto ... siamo venuti*. Non basta vedere, bisogna muoversi, compiere un percorso di ricerca, non confondere mai la verità con le proprie sicurezze o certezze. Chi, come Erode e gli scribi, sta nel palazzo dei propri interessi o delle proprie persuasioni - anche giuste! - non incontra la verità. Anzi corre il rischio di distruggerla!

[3] La notizia della nascita, portata a Gerusalemme dai magi, mette in agitazione il re. Il primo vangelo costruisce ad arte il contrasto tra Erode e Gesù attraverso l'appellativo *re*, attribuito sia all'uno che all'altro (vv. 1.2.3).

Non si turba solo Erode, ma *tutta* Gerusalemme. Viene così messo in rilievo il paradosso: la capitale del popolo delle promesse reagisce con il turbamento alla realizzazione delle stesse. La reazione di rifiuto da parte del re e di Gerusalemme nei confronti del messia nato a Betlemme ha un carattere profetico, Gesù sarà condannato a morte proprio a Gerusalemme (Mt 16,21; 23,37-39), sede del potere politico e religioso della Palestina.

[4-5] La riunione plenaria (*tutti i sommi sacerdoti e gli scribi del popolo*), convocata da Erode, ha il compito di dare risposta alla domanda circa il luogo della nascita del messia. Il responso che identifica questo luogo in *Betlemme* viene motivato con un passo di Michea (5,1).

[6] Il passo biblico (Mi 5,1) non corrisponde né al testo ebraico (TM), né a quello greco (LXX)¹², ma forse è stato influenzato dal brano di 2Sam 5,2 (*Tu pascerai Israele mio popolo, tu sarai capo in Israele*). Il fatto che siano sommi sacerdoti e scribi - in discorso diretto - a suggerire il testo veterotestamentario, e non come avviene di solito il commento dell'evangelista, mostra il loro rifiuto. Essi, pur sapendo interpretare le Scritture, non sono capaci di cogliere l'intervento di Dio che ora si rende visibile con la nascita di un bambino.

L'autorità politica e religiosa ha la risposta, ma non muove i passi verso il Messia. Conoscono la verità, ma ne stanno lontani.

magi-scienziati che di magi-ciarlatani. In At 8,9-25 *Simon Mago* viene presentato come un lesto-fante; in At 13,6-12 *Elimas* era un mago ebreo, falso profeta che operava nell'isola di Cipro. Pertanto la parola indica una vasta gamma di persone che comprende astronomi, indovini, sacerdoti, auguri e maghi di diversa attendibilità. Forse nel racconto di Matteo per il fatto che essi seguono una stella sono degli astrologi.

¹² La traduzione della LXX: *E tu Betlemme, casa di Efrata, tu sei la più piccola tra le migliaia di Giuda, si diversifica dal testo ebraico: E tu Betlemme di Efrata, così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà ...*. Quindi nel testo riportato da Matteo manca ogni riferimento a *Efrata* perché non è importante per l'economia del racconto; inoltre manca il riferimento alla piccolezza di Betlemme, e viene tralasciata nel terzo versetto la menzione d'Israele poiché verrà aggiunta nel quarto con il testo di 2Sam 5,2.

Il più piccolo, il minimo, è la caratteristica delle scelte di Dio. Dio sceglie Israele come suo popolo perché è il più piccolo tra i popoli (Dt 7,7); sceglie come re Davide, il più piccolo tra i suoi fratelli (1Sam 16,11); sceglie le cose che non sono *per ridurre a nulla quelle che sono* (1Cor 1,28). Per questo nessuno dei potenti e sapienti di questo mondo può riconoscerlo (1Cor 2,8). [Mosè, Amos]

Per trovare *dove* è il Signore, bisogna guardare nella direzione in cui lui è. E lui, *il più piccolo tra i fratelli* (cfr. 25,40.45), è tra i piccoli. La ragione fa cercare il Salvatore, la rivelazione ci dice dove trovarlo; la prima dice che c'è, la seconda chi è, dando alla prima nuovi criteri di valutazione, gli stessi di Dio: non il grande, il forte, ma il piccolo, il semplice, l'umile. Per questo a Gerusalemme la stella scompare, e riappare poi con indicazioni più precise.

[7-8] Erode s'informa dai magi circa il tempo in cui è apparsa la stella che li ha condotti fino a Gerusalemme e li invia a Betlemme, in conformità al responso del consiglio dei capi.

Segretamente: è un'allusione alle macchinazioni di Erode. Egli conosce il luogo della nascita; ora vuole sapere anche il periodo in cui è apparsa la stella, per rendere *innocuo* il re appena nato (2,16-18).

Il *re* utilizza per i suoi piani la *scienza* degli scribi, ma anche la *sapienza* dei Magi. Il male si serve di tutto! Tuttavia Dio resta l'unico Signore della storia, e alla fine volge tutto verso la realizzazione del suo disegno di salvezza (cfr. Rm 8,28; At 4,27s; Ap 17,17).

Nella tradizione biblica le *stelle* indicano la *gloria di Dio* (Sal 19,2-7) e la *potenza del Creatore* (Sap 13,1-9). Nella letteratura antica l'astro è segno della nascita di un personaggio importante o di un cambiamento d'epoca.

- VIRGILIO (*Eneide* 11,694) racconta che una stella aveva guidato Enea nel luogo dove avrebbe dovuto sorgere Roma.
- GIUSEPPE FLAVIO descrive una stella che si era fermata nel cielo di Gerusalemme e una cometa che aveva brillato per un anno all'epoca della caduta della città, individuando in essa un segno premonitore della sua rovina (*Bell.* VI,5,3 5289).
- Alla nascita di *Mitridate*, re del Ponto e grande avversario di Roma, si scorse una cometa in cielo che avrebbe brillato per settanta giorni (GIUSTINO, *Historiae* 37,2ss).
- In connessione con la nascita dell'imperatore *Alessandro Severo* si narra che spuntò una stella grandissima (*Scriptores Historiae Augustae* 13,5).
- Durante i giochi organizzati da Ottaviano in onore di Cesare, il cosiddetto *sidus Iulium* restò in cielo per otto giorni e fu considerato il segno della svolta di un'epoca (PLINIO, *Naturalis Historia* 11,94).
- RABBI AQIBA (morto nel 135 d.C.) saluta *Bar Kochba* come messia con queste parole: *E' spuntata una stella in Giacobbe* (Nm 24,17), è spuntato *Koziba* da Giacobbe » (cfr. STRACK-BILLERBECK 1,76).

La stella nella vicenda dei magi rimanda all'oracolo di *Balam*, che invece di maledire Israele, come aveva ordinato *Balak* re di Moab, annuncia a Israele la venuta del Messia: *Io vedo, ma*

non ora; io contemplo, ma non in vicinanza: una stella sorge in Giacobbe, uno scettro si leva in Israele (Nm 24,17).

La stella annuncia la nascita del messia, ma è anche la guida dei magi (e il segno della gloria di Dio che si rivela nel bambino nato a Betlemme). Erode si serve dei magi per mandarli in avanscoperta alla ricerca del bambino e avere così informazioni circa il presunto messia.

4.3. I magi a Betlemme (vv. 9-11)

[9] La stella guida i magi nell'ultimo tratto di strada e si ferma sopra il luogo (ἐπάνω) dove si trova il bambino.

Quando gli israeliti lasciarono l'Egitto, si dice che JHWH li precedeva di giorno in una colonna di nube per guidarli lungo il cammino e, di notte, in una colonna di fuoco per fare loro luce (Es 17,21; 40,37), e dove si posava la nuvola, i figli di Israele si accampavano. Poiché Mt in questi capitoli mostra di alludere all'Esodo, queste somiglianze potrebbero essere intenzionali. Come Dio guidava il popolo nel deserto così ora Dio guida i pagani (= *magi*) verso il nato messia.

[10] Il ricomparire della stella è motivo di grande gioia, sentimento che è particolarmente sottolineato (v. 10). Il verbo *gioire* indica nella tradizione evangelica l'esperienza umana dell'intervento salvifico di Dio nella storia (Mt 5,12; 13,20.44; 25,21.23; 28,8-9).

[11] Non è riferita alcuna parola tra i magi e il *bambino e la madre*, è solo messo in luce che essi possono realizzare lo scopo per cui si erano messi in viaggio: adorare il bambino e offrirgli *oro, incenso e mirra* (v. 11).

ORIGENE interpreta questi doni allegoricamente: l'*oro* indicherebbe la dignità regale di Gesù, la *mirra* la sua morte, l'*incenso* la sua divinità.

E' possibile anche un'interpretazione spirituale: i Magi aprono il loro cuore e offrono ciò che contiene. L'*oro* (ricchezza visibile) rappresenta ciò che uno ha; l'*incenso* (profumo invisibile come Dio) rappresenta ciò che uno desidera; la *mirra* (unguento che cura le ferite e preserva dalla corruzione) rappresenta ciò che uno è. I Magi offrono al nato messia ciò che sono, e ricevono in cambio colui che è. Dio nasce nell'uomo e l'uomo in Dio.

4.4. Conclusione (v. 12)

[12] E' ancora Dio che guida gli eventi. In sogno i magi sono avvertiti di non far ritorno da Erode, ma di rimpatriare per un'altra via (v. 12). Il *sogno* è un elemento letterario che spesso ricorre all'interno del vangelo dell'infanzia. Attraverso il sogno Giuseppe cambia decisione e sposa Maria (Mt 1,20), viene a sapere che deve fuggire da Betlemme (2,13), che può ritornare in Palestina (2,19) e viene invitato a risiedere a Nazareth in Galilea (2,22).

I Magi tornano al loro paese di origine, ma *per altra via*; questo ha anche un significato simbolico: non più la via di chi cerca, ma quella di chi ha trovato quello che cercava. Infatti non sono più quelli di prima, perché hanno trovato colui che cercavano.

5. Fuga in Egitto e ritorno in Israele (2,13-23)

L'ultima parte del *vangelo dell'infanzia* presenta un racconto che si svolge in tre atti:

1) Fuga in Egitto (vv. 13-15);

- 2) Strage dei bambini di Betlemme (vv. 16-18);
- 3) Ritorno della famiglia di Gesù in Palestina (vv. 19-23).

Questo testo tripartito inizia e termina nel territorio d'Israele; è scandito da tre citazioni bibliche introdotte sempre dal verbo *πλερώω* al passivo e poste alla conclusione di ogni scena (vv. 15.18.23); prende lo spunto dalle notazioni geografiche: *Egitto* (v. 15); *Betlemme-Rama* (v. 18), *Nazareth* (v. 23).

Un altro *leit-motiv* di questi racconti sta nella figura dell'angelo che appare in sogno a Giuseppe comunicando la volontà di Dio. Nel primo quadro Giuseppe riceve l'ordine di fuggire portando *il bambino e sua madre* in Egitto (v. 13) e nel terzo di ritornare in patria (vv. 19-20). Tutti e due i comandi impartiti dall'angelo vengono seguiti da una motivazione: *Erode vuole cercare il bambino per ucciderlo* (v. 13) / *sono morti quelli che cercavano di uccidere il bambino* (v. 20).

Centro non solo tematico, ma anche strutturale del testo è la descrizione della violenza omicida di Erode che viene commentata da un testo biblico (v. 16).

5.1. Fuga in Egitto (vv. 13-15)

[13-15] Nel racconto della fuga in Egitto e ritorno in Palestina della famiglia di Gesù, il personaggio di primo piano è Giuseppe, obbediente al progetto di Dio che si rivela mediante l'angelo.

Il re Erode, antagonista del bambino, da una parte si lascia sfuggire¹³ i magi che, avvertiti in sogno del pericolo, ritornano alla loro terra senza passare per Gerusalemme, dall'altra costringe la famiglia di Gesù a scappare in Egitto che, all'interno della storia biblica, è la terra d'esilio per i perseguitati obbligati a fuggire dalla Palestina. L'Egitto costituiva il luogo tradizionale di rifugio per coloro che scappavano dalla Palestina (cfr. 2Re 25,26). Nella storia biblica l'Egitto è il rifugio di *Geroboamo* che scappa perché Salomone voleva ucciderlo (1Re 11,40); del profeta *Uria* poiché *Ioiakim* cercava di farlo uccidere (Ger 26,21). Intorno al 172 a.C. il sommo sacerdote *Onia III* fugge in Egitto per scappare dal re *Antioco Epifane* (cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Ant.* XII 9,7 §387).

Giuseppe riceve l'ordine di fuggire da Betlemme nel sonno, tempo in cui, secondo la tradizione veterotestamentaria, Dio fa conoscere il suo volere all'uomo. L'angelo comanda a Giuseppe di condurre in Egitto *il bambino e sua madre*, espressione ricorrente all'interno del vangelo dell'infanzia (2,11.13. 14.20.21). Su tutto incombe un clima di minaccia: la vicenda di Gesù si apre con il tentativo di eliminarlo, cosa che però si realizzerà solo quando avrà portato a termine la sua missione.

L'esecuzione dell'ordine dell'angelo da parte di Giuseppe ricorda il racconto dell'annuncio della nascita del bambino. L'atteggiamento di Giuseppe mette in evidenza la sua personalità: egli è un uomo *giusto*, teso al compimento della volontà di Dio (Mt 1,19).

Chi scrive si preoccupa di rendere noto che la permanenza di Gesù in Egitto dura fino alla morte di Erode (v. 15). La vicenda della fuga acquista un significato salvifico alla luce di Osea 11,1.

¹³ Il *ritirarsi* [*ἀναχωρέω*] dei magi, a cui fa eco quello della famiglia di Gesù (cfr. Mt 2,14.22), designa il clima di minaccia in cui si svolge la vicenda di Gesù (cfr. Mt 4,12; 12,15; 14,13; 15,21).

Matteo attraverso l'introduzione *perché si adempisse* sottolinea come la vicenda di Gesù, anche nel momento della persecuzione, adempia il piano di Dio, codificato nelle Scritture. La frase *dall'Egitto ho chiamato mio figlio*¹⁴, che mette in luce l'amore di Dio nei confronti d'Israele, viene riletta in chiave cristologica: il *figlio* è Gesù che rivive la storia del suo popolo, che da Canaan se ne va verso l'Egitto.

Gesù verrà riconfermato come *figlio* nel momento del *battesimo* (Mt 3,17) e poi nella *trasfigurazione* (Mt 17,5); Matteo mediante questa citazione biblica annuncia per la prima volta la vera identità di Gesù, *il Figlio*, la cui missione è qualificata dalla relazione profonda con Dio.

5.2. *Strage degli innocenti (vv. 16-18)*

[16-18] L'ira di Erode, provocata dall'inganno dei magi che non hanno più fatto ritorno a Gerusalemme, si trasforma in istinto omicida nei confronti di *tutti i bambini* di Betlemme fino all'età di due anni. Si dice che Augusto, a proposito di Erode, abbia coniato questo macabro gioco di parole: era meglio essere il *maiale* [ἄρσ] che il *figlio* [υἰός] di Erode.

Anche questa strage di Erode viene letta e interpretata all'interno del disegno di Dio annunciato nell'AT (Ger 31,15). Le parole di Geremia dipingono Rachele piangente presso la sua tomba di Rama (ca. sette chilometri a nord di Gerusalemme) mentre osserva le colonne dei prigionieri (*i suoi figli*) che camminano sulla via dell'esilio, dopo la caduta del regno del Nord a opera degli Assiri (2Re 17,6). Qualche tempo dopo sorse la tradizione che fosse stata sepolta presso Betlemme, sulla strada per Gerusalemme, e questo luogo divenne meta di pellegrinaggio. Questa tradizione posteriore è seguita da Matteo, e Rachele diventa la rappresentante delle madri di Betlemme, che piangono i loro figli uccisi da Erode.

Il testo di Geremia si trasforma però subito in un canto di speranza, perché Dio si rivolge a Rachele piangente dicendo: *trattieni i singhiozzi, asciugati le lacrime, ... c'è speranza di un avvenire, i tuoi figli ritorneranno in patria* (Ger 31,16-17). La momentanea vittoria del nemico non impedirà la realizzazione del piano di Dio. Geremia parla consolazione: il Signore tornerà a liberare e salvare il suo popolo.

L'uccisione dei bambini di Betlemme, seppur orrenda e ingiusta, è vista da Matteo come il compimento di questo annuncio di Geremia. Questa strage perpetrata da Erode sarà seguita dalla salvezza definitiva che Gesù realizzerà.

5.3. *Ritorno della famiglia in Palestina (vv. 19-23)*

[19-23] La morte di *Erode il Grande* avvenuta nel 4 a.C. costituisce per la famiglia di Giuseppe l'occasione per fare ritorno in patria. Questo rientro avviene sempre per iniziativa di Dio, mediante l'angelo che appare in sogno a Giuseppe. L'espressione *sono morti quelli che cercavano di uccidere il bambino* ricorda la storia di Mosè che può ritornare in Egitto soltanto dopo la morte del faraone (cfr. LXX Es 4,19b). Tuttavia Giuseppe, Maria e il bambino non ritorneranno più in Giudea, loro regione d'origine, perché al posto di *Erode il Grande* regnava il figlio *Archelao*, conosciuto dalla storia per la sua particolare ferocia.

Giuseppe, su indicazione di Dio, si stabilisce in Galilea. Anche la residenza a Nazareth viene vista come la realizzazione delle promesse bibliche. La dimora di Gesù in questo piccolo paese

¹⁴ Matteo nel testo di Osea citando al singolare: *mio figlio* si rifa' al testo ebraico (TM), mentre quello greco (LXX), mediante un'opera di adattamento, riporta il termine al plurale: *i figli*.

della Galilea farà sì che venga soprannominato *nazoreo* (Mt 26,71; cfr. Lc 18,37; Gv 18,5.7; 19,19)¹⁵.

Per Matteo questo soprannome non è legato solo alla cittadina dove Gesù ha vissuto, ma rappresenta sia un'allusione alla parola ebraica נְזִיר¹⁶ [ναζόριος] che significa *consacrato*, sia al termine נְזִיר¹⁷ che significa *virgulto* (Is 11,1: il *virgulto* che deve nascere dal tronco di Iesse). Così attraverso il termine *nazoreo*, il primo vangelo fa allusione alla vera identità di Gesù: è il *consacrato* e, allo stesso tempo, il *virgulto di Iesse*.

Il racconto della fuga in Egitto e del ritorno in Israele ha anche la funzione di spiegare perché Gesù si sia trasferito in Galilea, territorio in cui eserciterà gran parte della sua missione (Mt 4,12-19,1). Il messia non darà inizio alla sua attività nel luogo in cui si aspettava la realizzazione delle promesse messianiche (la Giudea e Gerusalemme), ma nella Galilea, terra di incontro di razze e popoli, e quindi annuncio dell'apertura universale del messaggio evangelico (Mt 4,12-17).

6. Il prologo di Luca (1,1-4)

L'autore del terzo vangelo premette alla sua opera un prologo nel quale, precisa l'*argomento*, le *fonti*, il *metodo* e lo *scopo* del suo lavoro (1,1-4).

- L'*argomento* del racconto sono i fatti che riguardano la vicenda di Gesù.
- Le *fonti* alle quali attinge l'autore, sono di due tipi: a) la *tradizione*, che fa capo ai testimoni oculari dei fatti e che poi sono diventati missionari; b) i *vari tentativi di stesura scritta*, tra i quali si può menzionare il vangelo di Marco.
- Il *metodo* è quello di uno storico che, oltre a documentarsi con indagini accurate, sa esporre in modo chiaro e attraente il frutto delle sue ricerche.
- Lo *scopo*: mediante quest'opera *Teofilo* deve riconoscere la solidità dell'insegnamento che ha ricevuto. *Teofilo* significa *amico di Dio*; l'appellativo *illustre*, fa pensare a una persona in carne e ossa, forse colui che ha pagato le spese sostenute per la pubblicazione del vangelo. Il significato del nome, però, lascia aperta la possibilità di intendere come destinatario ogni *amico di Dio*. Lo scritto di Luca è indirizzato a persone che hanno già udito l'annuncio del vangelo, affinché possano rendersi conto della verità delle cose apprese. L'intenzione di Luca è volta a migliorare le informazioni sul cristianesimo.

Il vangelo dell'infanzia. La caratteristica di Luca nel presentare il *vangelo dell'infanzia* è quella di porre in stretto parallelo la figura di Gesù con quella di Giovanni Battista, secondo uno schema che si ripete due volte: prima un brano su Giovanni, poi l'equivalente su Gesù, infine un episodio extra. Più precisamente: annuncio della nascita di Giovanni; annuncio della nascita

¹⁵ Cfr. At 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9.

¹⁶ La parola נְזִיר nella bibbia greca dei LXX viene tradotta con ναζιραίος (cfr. Gdc 13,5; 16,17; Lam 4,7). Il fatto che in Matteo non si ritrovi ναζιραίος ma ναζόριος non è una grossa difficoltà; infatti נְזִיר viene tradotto anche con ναζαραίος, ναζόριος.

¹⁷ Il primo vangelo non usa mai il termine ναζαρένος (cfr. Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Le 4,34; 24,19), ma la parola ναζόριος, forse per fare allusione alla sua identità di *consacrato* e di *messia davidico*.

di Gesù; Maria ed Elisabetta. E poi: nascita, circoncisione e crescita di Giovanni; nascita, circoncisione, presentazione al tempio e crescita di Gesù; Gesù dodicenne al Tempio.

Il confronto tra le figure del Battista e di Gesù è compiuto in modo da esaltare la superiorità di Gesù (e di Maria) rispetto a Giovanni Battista (e ai suoi genitori). Gesù viene presentato attraverso una serie di messaggi soprannaturali che lo proclamano *concepito dallo Spirito Santo e Figlio di Dio* (1,35) [*Maria*], *Salvatore e Cristo Signore* (2,11) [*pastori*], *salvezza di Dio e luce dei pagani* (2,30.32) [*Simeone*], ma nonostante questo destinato al rifiuto da parte della massa del suo popolo (2,34). All'inizio del vangelo queste affermazioni costituiscono un prologo cristologico paragonabile a quello che apre il vangelo di Giovanni (Gv 1,1-18).

La narrazione vera e propria comincia con l'annuncio della nascita di Giovanni. Lo stile nell'originale greco è molto diverso rispetto ai primi quattro versetti del libro: si passa da un greco elaborato a un linguaggio semplice, che ricalca da vicino la Bibbia greca dei Settanta; se si traducesse alla lettera, ne uscirebbe un italiano un po' pesante. Questo cambiamento di stile si trova solo nei primi capitoli di Luca; in seguito, il terzo Vangelo è forse il migliore di tutti per quanto riguarda la lingua. Luca quindi sa scrivere in modo migliore di come fa qui, ma all'inizio del suo racconto vuole collegare le vicende di Gesù alla storia di Israele; e perché il collegamento sia più spontaneo, oltre a richiamare alcuni passaggi dell'AT, ne imita lo stile.

7. L'annuncio a Zaccaria (1,5-25)

Il racconto è ambientato a Gerusalemme, nel Tempio. Individuare la struttura è abbastanza semplice. Per tre volte ritorna il verbo ἐγένετο che traduce l'espressione ebraica יָבִין:

1. La situazione *prima* dell'apparizione dell'angelo (vv. 5-7)
2. La trasformazione della situazione (vv. 8-22)
 - a) Zaccaria ha in sorte di offrire l'incenso (vv. 8-10)
 - b) Apparizione dell'angelo: annuncio della nascita del Battista (vv. 11-17)
 - c) Obiezione di Zaccaria e segno (vv. 18-20)
 - d) Il popolo in attesa (vv. 21-22)
3. La situazione *dopo* l'intervento dell'angelo (vv. 23-25)

7.1. La situazione "prima" dell'apparizione dell'angelo (vv. 5-7)

[5-7] Le prime parole: *Al tempo di Erode, re della Giudea*, imitano l'inizio delle antiche storie bibliche (cfr. Gdc 13,2). Non c'è l'intenzione di indicare una data precisa, tuttavia l'autore mette in luce il suo interesse storico. Ciò che intende narrare non è parto di fantasia, ma è storicamente fondato. Il termine *Giudea* indica tutta la terra degli ebrei, e non solo la regione in senso stretto.

Luca «ricrea» un mondo profondamente imbevuto di AT, a cominciare dai personaggi. Il protagonista è *Zaccaria* (= *Dio si ricorda*), originario di una famiglia sacerdotale¹⁸, sposato con una donna pure lei di origine sacerdotale, *Elisabetta* (= *Dio ha giurato*); entrambi conducono una vita irreprensibile, osservando tutte le leggi e i precetti del Signore. Eppure, nonostante questa condotta santa, non hanno figli: in una società tutta centrata sulla famiglia è un dramma;

¹⁸ La classe di Abia era l'ottava delle 24 classi sacerdotali. Due volte all'anno, e ogni volta per una settimana (dal sabato al sabato seguente), i sacerdoti di una delle classi erano impegnati nel servizio del tempio: pulizia del «Santo», offerta dei sacrifici privati e pubblici.

se poi ricordiamo che i figli sono una benedizione di Dio, allora entrano in gioco idee come peccato e maledizione.

Non è questo il caso di Zaccaria ed Elisabetta, piuttosto, la sterilità di Elisabetta richiama alla mente altre donne bibliche che erano sterili e che poi, per dono di Dio, sono diventate madri di personaggi famosi: *Rebecca, Rachele, la madre di Sansone e quella di Samuele*. Meglio ancora, Zaccaria ed Elisabetta assomigliano ad Abramo e Sara: *Abramo e Sara erano vecchi, avanzati di giorni; era cessato a Sara ciò che avviene alle donne* (Gen 18,11).

L'intenzione dell'evangelista è evidente: accostare i genitori del futuro Battista a queste grandi personalità dell'AT. La vicenda di Zaccaria viene così inserita nella storia della salvezza.

Sterilità, vecchiaia sono le condizioni che permettono a Dio di manifestare la sua potenza. JHWH interviene così come era avvenuto al tempo di Abramo, all'origine della storia della salvezza.

7.2. La trasformazione della situazione (vv. 8-22)

7.2.1. Zaccaria ha in sorte di offrire l'incenso

[8-10] L'azione si svolge nel tempio di Gerusalemme: in questo luogo di preghiera, che ora diviene luogo della rivelazione divina, inizia e si conclude il vangelo di Luca.

Ai tempi di Gesù c'erano circa 18.000 sacerdoti e leviti. Essi non esercitavano il loro ministero di continuo. A differenza degli appartenenti alle famiglie sacerdotali più importanti, abitavano nelle vicinanze di Gerusalemme e si recavano in città due volte all'anno per una settimana, secondo un turno prestabilito. Più o meno una volta in vita toccava in sorte a uno di loro di entrare nella parte più interna del tempio per fare l'offerta dell'incenso¹⁹. Una volta scelto, infatti, quel sacerdote non lo poteva più essere, finché anche tutti gli altri della sua classe non lo fossero stati: quindi, capitava una volta nella vita!

Zaccaria designato dal sorteggio (una scelta non dovuta al caso, ma alla volontà di Dio; cfr. At 1,24-26), è incaricato di bruciare l'incenso sull'altare posto all'interno del Santo. Dopo aver versato l'incenso sui carboni ardenti e recitato una breve preghiera il sacerdote usciva dal Santo e benediva la folla dei fedeli.

7.2.2. Apparizione dell'angelo

[11] Un angelo appare a Zaccaria alla *destra* dell'altare dell'incenso, questa precisazione da un lato allude all'alta reputazione del messaggero e dall'altro serve a esprimere la natura positiva dell'annuncio di cui è portatore. L'assenza dell'articolo davanti a «angelo» indica che non si tratta di Dio, ma di un suo inviato.

Angelo del Signore [ἄγγελος κυρίου] traduce l'ebraico מַלְאָכִי אֱלֹהִים che si trova nell'AT 58 volte. L'*angelo del Signore* viene sempre con un mandato di Dio, deve comunicare un messaggio o eseguire un'azione; quando appare è sempre vicino l'aiuto salvifico di JHWH. Nel NT la sua ricorrenza è abbastanza rara e ha compiti simili: deve comunicare un messaggio (Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9; At 8,26); rimuove la pietra dalla tomba (Mt 28,2); aprire la porta del

¹⁹ L'offerta dell'incenso avveniva due volte al giorno; la mattina e verso le ore 15 del pomeriggio. Il sacerdote designato era accompagnato da altri due sacerdoti che portavano i carboni ardenti e l'incenso.

carcere e liberare gli apostoli (At 5,19; 12,7); colpire il re Erode Agrippa perché non aveva dato gloria a Dio (At 12,23). Qui appare nel suo ruolo classico, come messaggero del Signore.

Il verbo *apparire* è tipico dei racconti di teofania (Gen 12,7; 17,1; 18,1; Es 3,2; Gdc 6,12; 13,3) ed è lo stesso che viene utilizzato nel NT per le apparizioni di Gesù risorto (1Cor 15,5-8).

[12] La reazione di Zaccaria è segnata dal turbamento e dal timore, atteggiamenti tipici di colui che viene raggiunto da Dio (Gen 15,12; Es 15,16); essi dicono quanto distante sia l'umano dal divino, il cielo dalla terra.

[13] Il messaggero di fronte alla reazione di Zaccaria lo invita a *non temere*. E' l'invito che troviamo nei racconti di annuncio e tende, da una parte a rassicurare il destinatario dell'annuncio, dall'altra, a prepararlo per una missione importante. Quindi annuncia che Dio ha ascoltato la sua preghiera. Elisabetta ti darà un figlio e tu lo chiamerai Giovanni (= *Dio è propizio, Dio è grazia*). Questo figlio, insperato e inatteso, è il segno tangibile della benevolenza di Dio.

[14] Emerge per la prima volta nel vangelo di Luca il motivo della gioia. Questo elemento solitamente non fa parte dello schema delle annunciazioni, ed è introdotto di proposito: la gioia caratterizza il tempo messianico, il tempo dell'intervento definitivo di Dio. Il bambino che nascerà sarà motivo di gioia non solo per i genitori e i parenti, ma per tutti, perché porterà a compimento le attese di tutto il popolo di Israele. Dio ha deciso di venire loro incontro al suo popolo, e Giovanni dovrà preparare l'incontro.

[15] L'attenzione si volge ora alla persona del nascituro e alla sua futura missione. Giovanni sarà *grande dinanzi al Signore*. L'espressione acquista il suo significato alla luce del parallelismo con l'annunciazione a Maria; viene infatti stabilito un paragone tra il Battista e Gesù. Quest'ultimo è chiamato «grande» in senso assoluto, Giovanni invece è grande in rapporto al Signore. L'astinenza da bevande alcoliche, descrive l'ascetismo che caratterizzerà la figura del Battista (cosa ben conosciuta nella tradizione cristiana; cfr. Mc 1,6; Lc 7,33).

Giovanni sarà colmo di Spirito Santo fin dal seno materno. L'espressione è usuale nell'AT per parlare di una persona scelta da Dio in vista di una missione profetica (cfr. Ger 1,5; Is 49,1; anche Gdc 13,5.7; 16,17; Gal 1,15). Da sempre l'agire di Giovanni sta sotto un piano divino, da sempre lo Spirito è all'origine delle sue mosse, del suo comportamento.

[16] Il compito di Giovanni consisterà nel riportare *molti figli d'Israele al Signore*. Giovanni si colloca nella tradizione dei grandi predicatori penitenziali dell'AT che hanno esortato il popolo a staccarsi dal peccato per rivolgersi a JHWH. Un compito ristretto però al solo popolo di Israele, e con effetto parziale: la conversione di *molti*, non di *tutti*. Chi scrive conosce il risultato concreto della predicazione del Battista, che fu certo importante, ma limitato.

[17] Alla fine del libro di Malachia si legge (3,23-24):

*Ecco, io invierò il profeta Elia
prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore:
egli convertirà il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri,
perché io, venendo, non colpisca la terra con lo sterminio.*

*Ecco manderò a voi Elia, il Tesbita,
prima che venga il grande*

*e glorioso giorno del Signore;
egli convertirà il cuore del padre
verso il figlio e il cuore dell'uomo
verso il suo prossimo (Ml 4,5-6 secondo i LXX).*

Giovanni è il messaggero che precede la venuta escatologica del Signore. Quest'ultimo, nel testo originale di Malachia, è JHWH in persona. Qui l'identità rimane indeterminata: può essere Dio o il Messia, ma è chiaro che il lettore cristiano riconosce nel termine «Signore», Gesù Cristo, di cui Giovanni è il precursore.

L'evangelista non identifica Giovanni con Elia (come ha fatto la tradizione). Egli sfuma l'affermazione: Giovanni non è Elia *redivivo*, ma ne ha la potenza e la missione, egli opera *con lo spirito e con la potenza* di Elia per la conversione d'Israele.

Il testo profetico che descrive l'opera di Elia al suo ritorno aggiunge: *e il cuore dei figli verso i padri* (Mal 3,24). La riconciliazione suppone sempre un duplice aspetto. Ma Luca ha tralasciato questa seconda parte e si è limitato a parlare degli anziani che devono convertirsi ai sentimenti dei giovani. Forse lo ha fatto a partire dall'esperienza della sua Chiesa, in cui erano soprattutto i giovani ad accogliere la novità di Cristo.

La seconda frase ha un senso più universale: parla dei *ribelli*, si intende al Signore, che l'opera del Battista cercherà di trasformare nel cuore perché assumano sentimenti conformi alla volontà di Dio. Giovanni è mandato per la conversione del popolo eletto e per prepararlo alla venuta del Signore.

7.2.3. Obiezione di Zaccaria (vv. 18-20)

[18] C'è una distorsione tra l'annuncio che crea un avvenire e la realtà presente (l'età). L'annuncio dell'angelo suona a Zaccaria talmente incredibile da spingerlo a chiedere un segno di conferma, un *conoscere* che vada al di là della conoscenza che gli è appena stata rivelata. La cosa non sorprende. La domanda di un segno, o qualche obiezione, sono elementi spesso presenti nei racconti di annunciazione o di vocazione. Anche Gedeone (Gdc 6,36-37: *vello di lana*) e il re Ezechia (2Re 20,8: *l'ombra della meridiana retrocede di 10°*) chiesero un segno. Il nostro versetto ricorda da vicino Abramo: stessa situazione (l'età avanzata dei protagonisti: Gen 17,17), stessa domanda (cfr. Gen 15,8 LXX).

[19] *Io sono Gabriele che sto dinanzi a Dio*: nell'AT, Gabriele è nominato soltanto due volte (in Dn 8,16 e 9,21), ma era conosciuto nella letteratura apocalittica giudaica. Era ritenuto l'annunciatore del tempo della fine, l'esecutore della volontà divina di salvezza o di condanna alla fine dei tempi.

Il messaggio gli è stato comunicato da un personaggio importante (*sto dinanzi a Dio*), da colui che annuncerà il tempo della fine. La lieta novella, che l'angelo è venuto a portare al vecchio sacerdote, non consiste solo nell'annuncio della nascita di un figlio, ma nell'arrivo dell'epoca messianica.

[20] Zaccaria viene punito per la sua incredulità: diventa muto. La parola che rende feconda Elisabetta avrà il suo segno nel mutismo di Zaccaria. Il divenire muto di Zaccaria è una punizione per la sua incredulità, ma nello stesso tempo è anche un segno.

Grazie a questo mutismo verrà custodito il segreto della nascita, e l'inatteso concepimento di Elisabetta servirà da segno a Maria. Il divenire muto ha quindi una doppia funzione: a) catechetica: bisogna accogliere la parola di Dio senza chiedere segni, nella linea di Gv 20,29: *beati quelli che pur non avendo visto crederanno*; b) teologico-narrativa: rende possibile il silenzio su ciò che Dio sta compiendo, e prepara così il terreno per il «segno» che l'angelo darà a Maria (cfr. Lc 1,36).

7.2.4. Il popolo in attesa (vv. 21-22)

[21-22] Mentre nel tempio si verificavano questi fatti, la folla attendeva in silenzio nel cortile. Il rituale del sacrificio dell'incenso prevedeva che il sacerdote, dopo aver presentato l'offerta, si mostrasse al popolo pronunciando parole di benedizione. Le persone si meravigliano dell'indugiare di Zaccaria. Alcuni testi rabbinici dicono esplicitamente che il sacerdote doveva sostare brevemente nel santuario, perché il popolo non fosse preso da timore a causa della terribile vicinanza di Dio (STRACK-BILLERBECK II, 77). Zaccaria esce in ritardo, e la folla intuisce che ha avuto una visione e interpreta correttamente il fatto che Zaccaria non possa più parlare.

7.3. La situazione "dopo" l'intervento dell'angelo (vv. 23-25)

[23-25] Si passa dal Tempio alla casa di Zaccaria. Elisabetta, la sterile, è incinta. Il fatto che Elisabetta si nasconda per cinque mesi non si spiega: la sterilità, e non la gravidanza, era considerata una vergogna, una maledizione.

Il nascondersi di Elisabetta, come il mutismo di Zaccaria, ha valore funzionale e narrativo: avviene in previsione del segno che l'angelo darà a Maria. Quest'ultima infatti deve essere la prima a conoscere la notizia. L'intera scena termina quindi con un doppio silenzio: quello di Zaccaria e quello di Elisabetta.

Il racconto si chiude con una semplice lode pronunciata da Elisabetta che riconosce l'intervento prodigioso di Dio. Le è stata tolta la vergogna dell'essere senza figli. Le parole di Elisabetta ricordano quelle di Rachele: *Dio ha tolto il mio disonore* (Gen 30,23; cfr. anche Gen 21,6-7).

8. L'annuncio a Maria (1,26-38)

Questo racconto costituisce uno dei *vertici teologici* del NT, perché descrive in modo semplice l'incarnazione del Figlio di Dio. Luca non formula in modo esplicito la preesistenza del Verbo (cfr. Gv 1,1-2), tuttavia riesce a fondare cristologicamente la figliolanza divina di Gesù. L'azione creatrice dello Spirito rende presente nel grembo verginale di Maria il *Figlio dell'Altissimo*. L'intento dell'evangelista è mettere in luce chi è Gesù.

L'annuncio a Maria è redatto in forma simmetrica con quello a Zaccaria. Il confronto consente all'evangelista di evidenziare la superiorità di Gesù.

Il *genere letterario* del brano è controverso:

- a) Secondo alcuni esegeti, Lc si ispira ai racconti veterotestamentari degli *annunzi di nascite miracolose*, come quella di Isacco (Gen 18,9-15), e soprattutto di Sansone (Gdc 13,2-7).
- b) Secondo altri, si tratta di un *racconto di vocazione*, simile alla chiamata di Gedeone (Gdc 6,11-24).

c) Secondo altri ancora, Luca combina le due forme letterarie: con il *modello degli annunzi* porta l'attenzione sul bambino che sarà concepito; con quello di *vocazione* rivolge il suo interesse su Maria e sulla sua vocazione.

Struttura:

- Introduzione (vv. 26-27)
- Dialogo tra l'angelo e Maria (vv. 28-38)

Al triplice intervento dell'angelo:

- saluta Maria,
- annuncia la maternità del Messia,
- chiarisce il modo del concepimento e offre un segno,

corrisponde una triplice reazione di Maria:

- si turba e riflette silenziosa,
- fa' una domanda,
- esprime la sua totale disponibilità.

8.1. Introduzione (vv. 26-27)

[26] L'evangelista mediante un'indicazione cronologica precisa collega il secondo annuncio di nascita al primo. L'angelo si presenta a Maria al *sesto mese* dall'annuncio a Zaccaria. Mentre per il primo annuncio è detto semplicemente che *apparve* a Zaccaria, ora per questo evento fondamentale della storia della salvezza viene sottolineata l'iniziativa di Dio stesso (*fu mandato da Dio*).

Va rilevata la notevole differenza di ambientazione scenografica: l'angelo Gabriele era apparso a Zaccaria nel centro spirituale del giudaismo, nel luogo sacro del Tempio di Gerusalemme, nel momento culminante della liturgia quotidiana, ora è mandato a una semplice fanciulla, nell'oscuro villaggio di Nazareth, mai nominato nelle Scritture. Luca evidenzia la diversità delle due situazioni ricorrendo al parallelismo delle scene.

[27] Maria era *vergine* (παρθένος); il termine è ripetuto due volte per sottolineare la concezione verginale di Gesù. Maria non aveva ancora celebrato le nozze (ἐμνηστευμένη; cfr. Mt 1,18), che segnavano l'inizio della coabitazione. L'ascendenza davidica di Gesù è data da Giuseppe, *un uomo ... della casa di Davide*, anche se solo padre legale. In nessun luogo del NT è affermato che Maria appartenesse alla stirpe davidica. Anzi, la sua parentela con Elisabetta (1,36) potrebbe indicare la sua origine levitica, anche se la cosa resta incerta. Per il modo di pensare ebraico era sufficiente la paternità giuridica di Giuseppe, perché Gesù fosse considerato a tutti gli effetti appartenente alla stirpe di Davide. Il nome *Maria* era comune in Israele²⁰.

8.2. Dialogo tra l'angelo e Maria (vv. 28-38)

[28] L'angelo era apparso a Zaccaria, ma non l'aveva salutato. Ora invece, *entrato* da Maria, la saluta. Ogni elemento dell'espressione tripartita supera il significato di semplice cortesia e provoca il turbamento di Maria. χαῖρε non significa *buongiorno* (o *ave*) o *ti saluto*. Il saluto ebraico שָׁלוֹם, nel NT viene reso normalmente con la parola greca εἰρήνη (= *pace*) (cfr. Lc 10,5; 24,36; Gv 20,19.21.26). Il χαῖρε indirizzato dall'angelo a Maria non corrisponde quindi al consueto saluto שָׁלוֹם (*pace*), ma rende l'ebraico רַגְזִי (= *rallegrati*) o גִּילִי (= *esulta*), che troviamo negli inviti messianici rivolti da Dio a Gerusalemme (personificata nella figlia di Sion), per annunciare la venuta del *Signore*.

²⁰ L'etimologia è oscura; il significato più probabile è *signora, principessa, padrona*.

Piena di grazia - traduce κεχαριτωμένη, dal verbo χαριτώω, usato nel NT solo qui e in Ef 1,6 - è il nuovo nome che Dio dà a Maria (come fece con Gedeone: cfr. Gdc 6,12: *uomo forte e valoroso*), ed esprime la sua benevolenza verso di lei, la pienezza di grazia di cui l'ha arricchita, esprime tutto il cumulo di benedizioni che le ha elargito in vista della sua elezione alla maternità del Figlio di Dio. Il verbo è al *perfetto passivo* e esprime lo stato presente di Maria, ma come effetto di un'azione precedente, cioè della grazia di Dio. In italiano bisognerebbe renderlo con un giro di parole: *tu che sei stata, sei e sarai sempre oggetto dell'amore di Dio*.

Il Signore è con te (ὁ κύριος μετὰ σοῦ) va inteso in senso forte. L'espressione ricorre spesso nell'AT nei racconti di vocazione ed è sempre associata (eccetto in Rut 2,4) all'aiuto che Dio promette alla persona chiamata perché svolga con successo la sua missione. L'angelo assicura a Maria la protezione e l'assistenza di Dio.

[29] Maria non si turba per la comparsa dell'angelo, come avvenne per Zaccaria, ma per le parole da lui pronunciate, che diventano oggetto di riflessione. διελογίζετο (= *si domandava, imperfetto*) esprime un'azione di riflessione.

[30] Gabriele dapprima rassicura Maria, come comporta la forma letteraria degli annunci: *Non temere*; poi la chiama per nome, *Maria*, manifestando la sua conoscenza soprannaturale; infine le garantisce il favore divino, *hai trovato grazia presso Dio*. Il senso della frase corrisponde simmetricamente al saluto precedente.

- | | | |
|--------------|-----------------|---------------------------------------|
| • Rallegrati | piena di grazia | il Signore è con te (v. 28) |
| • Non temere | Maria | hai trovato grazia presso Dio (v. 30) |

[31] L'angelo annunzia a Maria la maternità rifacendosi alla profezia di Isaia (7,14). Mentre in Mt l'incarico di dare il nome a Gesù è affidato a Giuseppe, in Lc è dato a Maria. Comunque, il nome del bambino è stabilito da Dio: «Gesù» (*Jhwh salva*).

[32-33] L'angelo aveva detto che Giovanni sarebbe stato *grande dinanzi al Signore* (1,15); Gesù è dichiarato *grande* in senso assoluto, un attributo riservato solo a Dio (cfr. Sal 48,2). *Sarà chiamato* (un *semitismo* che significa *sarà*) *Figlio dell'Altissimo*, cioè sin dal primo istante della sua esistenza il bambino avrà un rapporto speciale con Dio, per portare a compimento il suo progetto salvifico. Viene poi rievocata la profezia di Natan a Davide, relativa alla promessa di una discendenza che sarebbe durata per sempre (2Sam 7,8-16).

[34] L'obiezione di Maria è un elemento normale nel genere letterario degli annunci - lo abbiamo visto anche a proposito di Zaccaria - ma si tratta di una vera obiezione? *Le opinioni* degli esegeti sono discordanti.

- Secondo molti esegeti Maria, anche se era *promessa sposa* di Giuseppe, *aveva intenzione di restare vergine*. Il senso dell'obiezione allora sarebbe questo: Come posso diventare madre del Messia dal momento che ho deciso di restare *vergine*, di non aver rapporti matrimoniali con Giuseppe?²¹

Questa determinazione tuttavia è assurda in ambiente giudaico, perché la verginità non era apprezzata e la mancanza di prole era considerata un castigo di Dio. Come può Maria, una fanciulla di dodici o tredici anni (l'età del matrimonio in Israele), essere giunta a una decisione

²¹ E' a partire da sant'Agostino che si diffonde l'idea del *voto di verginità* della Madonna (cfr. *De sancta virginitate* IV, 4), voto fatto già prima dell'annunciazione.

simile? Ogni donna ebrea aspirava alla maternità, anche per dovere religioso: per non impedire o ritardare la nascita del Messia con il proprio disimpegno.

- Secondo altri esegeti, il senso dell'obiezione riguarda la sua situazione di promessa sposa. Maria aveva contratto i *Qiddushin*, durante i quali i rapporti sessuali erano proibiti. Maria, fraintendendo le parole dell'angelo, avrebbe inteso il *concepirai* come *tu stai concependo* oppure *hai già concepito*. Perciò, il senso della domanda è il seguente: siccome non sono ancora entrata nella casa di mio marito e non ho avuto alcun rapporto sessuale e, come fidanzata, neanche nel prossimo futuro ne avrò, come posso diventare madre del Messia?
- Altri esegeti rifiutano entrambe le spiegazioni. L'obiezione di Maria è semplicemente un elemento narrativo, previsto nel genere letterario del racconto di annuncio. Lc se ne serve per precisare l'identità del nascituro. Mentre nei vv. 31-33 aveva affermato il *fatto* della nascita del Messia, rifacendosi alle attese giudaiche del messianismo davidico, ora nei vv. 34-35 illustra il *modo* del concepimento, rilevando la sua origine divina per mezzo dell'azione diretta dello Spirito Santo.

Si tratta quindi di un montaggio redazionale, mediante questo dialogo Luca intende rilevare l'origine davidica e soprannaturale di Gesù (vv. 31-33), la sua filiazione divina (vv. 34-35). Dio, con un suo atto creativo, rende fecondo il grembo di Maria. L'attenzione dell'evangelista non si concentra sulla verginità di Maria, ma sull'origine divina di Gesù.

[35] L'angelo chiarisce che Maria concepirà il Messia non mediante il rapporto con un uomo, ma per intervento diretto dello Spirito Santo, che qui indica la *forza* (δύναμις) creatrice di Dio, che renderà feconda Maria. Infatti, *Spirito Santo* (πνεῦμα ἅγιον) non è preceduto dall'articolo e quindi si riferisce a un attributo di Dio, alla sua forza, con una probabile allusione allo *spirito di Dio* (רוּחַ יְהוָה) che *aleggiava sulle acque* nel momento della creazione (Gen 1,2).

Ti coprirà con la sua ombra rimanda alla «nube» che *copri la Dimora* (cfr. Es 40,35), quando Mosè inaugurò la tenda del convegno nel deserto. Maria diviene l'arca vivente, la dimora di Dio nel senso più concreto e reale. Al momento dell'annunciazione, Dio prende possesso del grembo di Maria, che diviene la sua dimora vivente²².

Gesù non è frutto di un rapporto sessuale tra Giuseppe e Maria, ma dell'intervento diretto di Dio: *Perciò quello che nascerà sarà santo e chiamato Figlio di Dio*.

[36-37] L'angelo offre a Maria *un segno*, elemento consueto negli annunzi. Abbiamo qui l'unico punto del NT dove viene affermata la parentela tra Gesù e il Battista attraverso quella delle loro madri, Maria ed Elisabetta.

Nulla è impossibile a Dio: questa espressione mette in luce l'onnipotenza di Dio. Elisabetta, nonostante l'età avanzata, ha concepito un figlio, questo significa che Dio può sovvertire l'ordine della natura e far nascere Gesù senza intervento maschile.

[38] Maria esprime il suo consenso incondizionato, offre la sua disponibilità totale, dichiarandosi *serva del Signore* (ἡ δούλη κυρίου); un'espressione carica di risonanze bibliche, che colloca Maria sulla scia dei grandi personaggi dell'AT, come Abramo, Mosè ... scelti da

²² Il verbo ἐπισκιάζω (= *adombrare*) ricorre anche nella trasfigurazione, in riferimento alla nube che avvolse i tre discepoli (ἐπεσκίαζεν = *copriva*, in Lc 9,34).

Dio per una missione speciale, in favore del suo popolo. Maria esprime la sua disponibilità e prontezza.

Va notata la differenza tra l'atteggiamento incredulo di Zaccaria (v. 18) e l'incondizionata adesione di fede da parte di Maria, che non ha richiesto alcun segno, perché si fida pienamente della Parola di Dio.

Maria era stata chiamata dall'angelo *κεχαριτωμένη* (*piena di grazia*) e poi con il nome familiare di *Maria*. Adesso Maria chiama sé stessa *serva*, assumendo l'atteggiamento del Servo di JHWH. Il suo assenso infatti le costerà molte sofferenze. Il *fiat* della Vergine, riecheggia il *si* del popolo d'Israele a JHWH, quando ai piedi del Sinai diede il proprio consenso all'alleanza (Es 19,8; 24, 3-7). Maria dà il suo assenso per l'attuazione del progetto divino. Il consueto ritornello delle partenze conclude il primo dittico degli annunzi.

Nel racconto dell'annunciazione troviamo tre nomi. L'evangelista la chiama *Maria: la vergine si chiamava Maria* (v. 27). E' il nome che le avevano dato i genitori. L'angelo la chiama *piena di grazia* (= *amata gratuitamente e per sempre da Dio*): è il suo nome profetico, il nome che Dio le assegna e che manifesta il senso profondo della missione che le viene affidata: essere nel mondo il segno dell'amore generoso, gratuito e fedele di Dio. Maria è il luogo in cui l'amore di Dio per l'uomo si è concentrato in tutta la sua pienezza. Maria è la prova che Dio ama gratuitamente. Maria invece chiama sé stessa *serva: Ecco la serva del Signore. Piena di grazia e serva*: in questi due termini è racchiuso tutto il progetto di Dio, tutta l'esistenza cristiana. Tutto ciò che siamo e abbiamo è dono di Dio (*grazia*), di conseguenza tutto ciò che siamo e abbiamo deve farsi dono (*servizio*). La chiamata di Dio è stata accolta e vissuta da Maria secondo questo schema semplicissimo: *grazia e servizio*.

9. Maria visita la cugina Elisabetta (Lc 1,39-56)

9.1. Incontro con Elisabetta (vv. 39-45)

[39-45] L'autore del terzo vangelo mediante questo incontro si propone di precisare una seconda volta la vera identità del bambino che sta per nascere, si tratta del Figlio di Dio: *Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo! A che debbo che la madre del mio Signore venga a me? [...]*.

L'incontro di Maria con Elisabetta mette in rilievo la grandezza dell'atto di fede che Maria ha compiuto con il suo *si* generoso a Dio. Maria si è fidata di Dio, non si è fermata neanche davanti all'inspiegabile e con il suo *si* ha dato inizio all'incarnazione del Figlio di Dio. Prima ancora di accogliere Gesù nel suo seno, Maria lo ha accolto nella fede. Maria davanti all'impegnativa proposta ricevuta da Dio, ha saputo fare la sua scelta con piena decisione. Da qui deriva la beatitudine che Elisabetta le rivolge, la prima che risuona nel NT: *Beata colei che ha creduto* (v. 45). La grandezza di Maria è legata alla sua fede: è beata perché ha creduto. Come Abramo, si è fidata di Dio, non si è fermata neanche davanti all'impossibile. Per questo Maria può essere definita *madre dei credenti*.

E' bello cogliere, nell'atto di carità e di servizio compiuto da Maria nei confronti della cugina Elisabetta, il suo bisogno di fare immediatamente qualcosa per rendere operante la sua fede. Maria aiuta a capire che la fede non si risolve nel rapporto tra me e il Signore. La fede deve aiutarmi ad aprire il cuore anche ai fratelli. Maria, che è appena uscita dal dialogo dell'annunciazione, si ritrova la gioia di chi si è incontrata con Dio e sente il bisogno di uscire, di donarsi, è impaziente di comunicare la sua gioia. Il suo andare da Elisabetta è un gesto di servizio, ma

nello stesso tempo anche una testimonianza, essa diviene portatrice di quella gioia profonda che Dio ha immesso nel suo cuore.

Nella *fretta* e nell'agire di Maria si vede il comportamento del vero discepolo di Gesù. La *fretta* di Maria non è come quella degli apostoli, impazienti di vedere il ricostituirsi del regno di Israele, impazienti di condurre Gesù dove volevano loro. Maria invece ha l'impazienza del servizio, sente il bisogno di trasformare in gesti concreti di vita la propria adesione al Signore.

Dall'incontro con Dio è nato in Maria un atto di servizio. E' ciò che si verifica quando si permette a Dio di entrare nella vita. Dio invita ad aprire il cuore, invita a vedere le necessità dei fratelli, impedisce di chiudersi in sé stessi. Non è vero che la preghiera e la fede distolgano dal lavorare per migliorare il mondo nel quale viviamo, al contrario la fede diventa una forte spinta ad agire immediatamente, e nel senso giusto.

Maria ha intuito la necessità di Elisabetta e ha agito tempestivamente, ha capito che poteva essere di aiuto e non si è tirata indietro. Ha intuito *l'occasione da non perdere*. Il bene passa accanto spesso inaspettatamente: certe decisioni bisogna prenderle in un attimo, non bisogna lasciarsele sfuggire. Una decisione positiva può orientare in modo esaltante tutta la vita. Un *no* detto oggi può chiudere il cuore ad altre esperienze estremamente importanti per noi e per la nostra vita.

Trovarsi in atteggiamento abituale di disponibilità, come Maria, è indispensabile per vedere le occasioni di bene che ci vengono offerte. Maria si ferma tre mesi con Elisabetta. Non le basta fare un po' di bene per far tacere la sua coscienza. Si ferma tutto il tempo necessario, misurando il suo servizio col metro del bisogno degli altri. Maria non solo in questo episodio si è mostrata attenta ai bisogni e necessità degli altri. Anche a Cana di Galilea mostra di saper cogliere le situazioni di bisogno (cfr. Gv 2,1-12).

Questa pagina del vangelo invita a essere come Maria, ad avere un occhio attento ai bisogni degli altri, a saper intuire dove ci può essere bisogno di noi, invita a essere disponibili, a intervenire prima ancora che l'aiuto venga richiesto.

9.2. Il *Magnificat* (vv. 46-56)

[46-56] Maria risponde al saluto di Elisabetta (*Beata colei che ha creduto nell'adempimento della parola del Signore*) con il *Magnificat*, tuttavia non si rivolge a Elisabetta, ma direttamente al Signore: riconduce la lode alla sua sorgente. Maria loda le *grandi cose* operate da Dio per lei e per tutti quelli che lo temono. Il canto di Maria sale verso colui che si è degnato di guardare a lei, alla sua povertà, rinnovando le meraviglie dell'esodo.

Il *Magnificat* presenta due parti:

- una prima parte al singolare (vv. 46-50);
- una seconda al plurale (vv. 51-55).

Nella prima parte l'attenzione è puntata su Maria. Al centro della scena c'è solo lei, la *madre-serva* del Signore. Maria è stupita che la scelta di Dio sia caduta su di lei, sulla sua piccolezza. Il termine *umiltà* qui non è da leggere in senso *sogettivo*, come se si trattasse di una virtù di Maria che ha attirato su di lei l'attenzione di Dio. Accettando questa lettura l'affermazione di Maria diventerebbe un atto di vanità, contrario e incompatibile con la vera umiltà. Questo termine è da leggere in senso *oggettivo* e sta a indicare la posizione sociale di Maria, incredibilmente modesta. Maria è stupita e ammirata che proprio su di lei, giovane donna di un

villaggio sperduto e sconosciuto, sia caduta la scelta di Dio che la rende madre del Messia. E' questo che la rende piena di gioia nel cantare le grandezze di Dio.

Nella seconda parte, il *Magnificat* presenta l'agire di Dio nei confronti degli uomini. Il Signore viene lodato ed esaltato perché, con la stessa logica che lo ha portato a scegliere Maria, opera il giudizio definitivo sulla storia, capovolgendo le posizioni sociali. Maria canta l'agire di Dio mediante sette azioni salvifiche (il numero sette è simbolo di pienezza):

- *ha spiegato la potenza del suo braccio*
- *ha disperso i superbi*
- *ha depresso i potenti*
- *ha esaltato gli umili*
- *ha colmato di beni i miseri*
- *ha rimandato i ricchi*
- *ha soccorso Israele.*

L'espressione iniziale - *ha spiegato la potenza del suo braccio* - richiama l'uscita dall'Egitto, quando JHWH manifestò la sua potenza contro l'arrogante prepotenza del Faraone. L'ultima azione salvifica invece menziona Israele, oggetto di misericordia da parte di Dio e da lui soccorso per fedeltà ad Abramo e alla promessa.

Sulle rive del Mar Rosso Maria, la sorella di Mosè, aveva cantato la vittoria del Signore:
*Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato:
ha gettato in mare cavallo e cavaliere* (Es 15,21)

All'inizio del Nuovo Testamento le fa eco Maria:

L'anima mia magnifica il Signore ...

ha fatto prodezze con il suo braccio,

ha disperso i superbi ...

ha depresso i potenti e ha innalzato gli umili ...

Chi sono questi *superbi, potenti e ricchi* contro i quali si dispiega il braccio, la forza del Signore? Sono quanti pongono sé stessi al posto di Dio, pretendono di governare il mondo secondo i propri giudizi. Fanno e disfano a piacimento, in base al proprio tornaconto. Non si preoccupano di chi si trova nel bisogno e nella necessità. Si preoccupano solo di rendere stabile la loro posizione, il loro potere.

Sono i faraoni di turno. Pensano di potere tutto, anche di comprare Dio con la prepotenza, la ricchezza e la potenza, in realtà illudono sé stessi e la loro sorte è segnata, come quella del ricco egoista nella parabola raccontata da Gesù. Il povero Lazzaro siede accanto ad Abramo mentre il ricco, di cui nemmeno si dice il nome perché non merita memoria, precipita in mezzo ai tormenti (Lc 16,19-31). Dio è sempre dalla parte dell'oppresso contro l'oppressore, dalla parte del povero e infelice contro il gaudente chiuso nel proprio egoismo.

Maria annuncia quella che è sempre stata la logica di Dio, annuncia che il braccio potente del Signore si prenderà cura degli ultimi, li aiuterà, li salverà, così come un tempo liberò, salvò Israele dall'Egitto. Il *Magnificat* è una potente esplosione di speranza, Dio non si dimenticherà mai di coloro che ripongono in lui la propria fiducia e le proprie attese.

Il *Magnificat* mette in luce anche la caratteristica costante delle scelte di Dio. Dio sceglie ciò che appare umanamente insignificante per far risaltare la sua potenza, per far capire che è lui che agisce (cfr. Mosè, Davide, Amos, Maria, gli Apostoli).

Maria, in questo inno di lode, ci invita ad aprire il cuore alla fiducia e alla speranza: Dio non abbandonerà colui che si impegna a camminare nelle sue vie.

Nello stesso tempo Maria aiuta a comprendere quale deve essere il nostro atteggiamento nella vita. Ogni riuscita non deve diventare motivo per montare in superbia, ma motivo per ringraziare il Signore che ci ha aiutati a raggiungere determinati traguardi. Tutto abbiamo ricevuto dal Signore e ogni risultato diviene motivo in più per dirgli: *grazie!* E' questo l'atteggiamento di Maria nel *Magnificat*, atteggiamento che noi siamo invitati a fare nostro: imparare a lodare il Signore per le piccole e grandi opere che compie in noi e per mezzo di noi.

La chiesa canta il *Magnificat* nella liturgia della sera, quando il giorno va incontro alla notte (simbolo di difficoltà, di paura, di abbandono [...]). Come a dire che la chiesa affronta l'oscurità con il cantico di Maria che annuncia la luce, perché la misericordia, l'amore e l'aiuto di Dio è per sempre.

10. Nascita, circoncisione e crescita di Giovanni Battista (1,57-66)

Incomincia il secondo dittico: i racconti paralleli della *nascita, circoncisione e imposizione del nome* di Giovanni e di Gesù. Luca prosegue nella sua imitazione dello stile dei Settanta.

[57-58] La nascita di Giovanni Battista viene raccontata in due versetti. I termini ricordano il parto di Rebecca (Gen 25,24). Viene dato rilievo all'aspetto pubblico che hanno avuto i primi giorni di Giovanni Battista. La parentela e i vicini vi riconoscono un intervento divino a favore di Elisabetta.

Non solo Elisabetta ha avuto il bambino, lei che tutti dicevano sterile, Gabriele aveva anche detto a Zaccaria: *Avrai gioia ed esultanza e molti si rallegreranno della sua nascita* (cfr. 1,14), e ora parenti e vicini si rallegrano con Elisabetta (v. 58). Quello che l'angelo aveva promesso si sta realizzando.

[59-63] La legge prescriveva di circoncidere il neonato all'ottavo giorno (Gen 17,12; Lv 12, 3; cfr. Fil 3,5). Con questo rito il bambino era ammesso nella comunità d'Israele, entrava nell'alleanza di JHWH e partecipava alle sue benedizioni.

L'evangelista non si sofferma sul rito della circoncisione. Il momento centrale - reso più vivace dall'impiego del discorso diretto - si concentra sull'imposizione del nome. Da una parte la madre e dall'altra parte il padre, senza essersi concertati prima, indicano lo stesso nome. Il racconto è guidato da quanto è avvenuto durante l'apparizione dell'angelo.

Secondo quanto prevede la Legge (Lv 12,3), parenti e amici si ritrovano da Zaccaria per la circoncisione del figlio e manifestano l'intenzione di chiamarlo con il nome di *Zaccaria*. Luca semplifica un po' facendo coincidere circoncisione e imposizione del nome; inoltre attribuendo ai vicini e parenti l'intenzione di dare il nome al bambino, si discosta dalla tradizione. Infatti, il nome veniva imposto il giorno della nascita e, normalmente, spettava al padre (e solo qualche rara volta alla madre). Il nome poi era quello del nonno, raramente quello del padre.

Era abitudine in Israele perpetuare nella discendenza il nome di qualche parente. Lo si faceva mossi dalla fede e dalla speranza: rendere, in un certo senso, presente nel bambino coloro che l'hanno preceduto perché anch'essi possano arrivare ai tempi messianici. Elisabetta non è di questo parere e propone il nome di *Giovanni*. Tale scelta appare strana: *Non c'è nessuno nella tua parentela che si chiami con questo nome*. Si ricorre allora al parere di Zaccaria che scrive il nome di *Giovanni* su una tavoletta. Il nome di Zaccaria (= *Dio si ricorda*) non va bene, perché Dio non solo si è già ricordato, ma ha fatto grazia. Perciò il piccolo sarà chiamato Giovanni (= *Dio fa grazia*).

[64] Appena scritto il nome, il vecchio sacerdote può nuovamente parlare. Si compie quanto l'angelo aveva predetto: *non potrai parlare fino al giorno in cui avverranno queste cose* (1,20). Il ritorno della parola diventa a sua volta segno della verità di quanto Gabriele aveva annunciato sul futuro bambino. E Zaccaria comincia a lodare Dio.

[65-66] Un sacro timore si impossessa di tutti. Non si tratta di paura, ma del senso di stupore e di fascino da cui si è colti quando si sperimenta la presenza di Dio. Tacere in questi casi è impossibile, e la notizia percorre subito tutta la Giudea. Quanto era avvenuto faceva discutere e riflettere, una domanda ritornava con insistenza: *Che sarà di questo bambino?* Una domanda che mette tutti in attesa, che fa guardare avanti.

I presenti, testimoni di fatti straordinari, hanno saputo mettersi nell'atteggiamento giusto. È un invito al lettore ad avere un atteggiamento di fede, a non guardare solo da spettatore a questi eventi, ma ad aprirsi al messaggio in essi contenuto come farà anche Maria. Raccontandoci la reazione di tutta la zona, Luca fa intuire che il canto di lode che Zaccaria tra poco innalzerà non è solo la preghiera di una coppia di anziani, ma l'attesa di tutto il popolo di Israele.

La mano del Signore era con lui: con questa espressione biblica, la vita del futuro profeta viene messa sotto la protezione e la guida di Dio.

11. Il Cantico di Zaccaria (1,67-79)

Il *Benedictus*, come il *Magnificat*, è costituito da numerose reminiscenze bibliche, e può essere considerato un cantico giudeo-cristiano inserito dall'evangelista nel contesto attuale.

Il *Benedictus* presenta due parti:

- 1) La prima parte celebra il compimento delle attese messianiche (vv. 68-75).
- 2) La seconda attira l'attenzione sul bambino, il cui compito è di *andare innanzi al Signore a preparargli le strade* (vv. 76-79).

[67-75] Il canto di Zaccaria inverte l'ordine rispetto al *Magnificat*. Maria era partita dalla sua esperienza personale e poi aveva allargato la preghiera fino ad abbracciare l'opera che Dio da sempre va facendo per tutti i suoi figli; Zaccaria invece comincia contemplando la salvezza che Dio porta al suo popolo e finisce rivolgendosi direttamente al caso concreto, al bambino.

Il canto inizia nello stile dei salmi che celebrano l'intervento di JHWH per donare salvezza al popolo: *Benedetto il Signore Dio d'Israele*. Dio è benedetto perché ha *visitato* il suo popolo. Il verbo *visitare*, ben noto nella Bibbia, indica l'intervento di Dio per ricompensare o castigare. Dio ha suscitato un *corno di salvezza* nella casa di Davide (il corno è simbolo di forza): ha suscitato il Messia, come aveva promesso (2Sam 7,16).

Dio non viene meno alla sua parola, non infrange il suo giuramento. Dio *si ricorda*, ed è su questo «ricordo» che la storia della salvezza si fonda: la memoria dell'uomo è labile, quella di Dio è salda. La fedeltà di Dio - che costituisce, appunto, la roccia sulla quale l'uomo deve confidare - non è solo fatta di memoria e di lealtà: è anche tenerezza (l'immagine allude all'amore materno) e compassione (v. 78). L'inno vede nella venuta del Cristo la realizzazione della visita di Dio, il compimento della parola data, il segno che Dio si ricorda e ama il suo popolo.

Nell'inno la *salvezza* (la parola ritorna con insistenza) è descritta con lo spessore storico e politico tipico delle attese bibliche. E' la liberazione definitiva dall'oppressione straniera. Le visioni evocate sono quelle della vita nella propria terra, in pace, senza paura, liberi dai nemici. Una salvezza concreta, globale, non solo una «liberazione da» (dall'odio dei nemici, dalla paura, dai peccati), ma una «salvezza per» (per un servizio al Signore). Ci si libera dalla schiavitù per una totale appartenenza al Signore.

[76-79] Nella seconda parte del cantico, Zaccaria si rivolge direttamente a Giovanni, e risponde alla domanda dei presenti: *che sarà questo bambino?*

Giovanni è colui che preparerà la strada al Signore. I messaggeri reali precedevano il principe, facevano riparare le strade e disponevano la gente ad accogliere il re. Allo stesso modo il precursore ha il compito di preparare il popolo ad accogliere il Messia. [C'è un'allusione a Mal 3,1: *manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me*]. La funzione di Giovanni sarà quella di portare il popolo a prendere coscienza del valore del tempo presente (*andrai innanzi al Signore a preparargli le strade*) e prepararlo alla venuta del Messia mediante la remissione dei peccati (*per dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nella remissione dei suoi peccati*). Ritornano i temi dell'annuncio dell'angelo: *ricondurrà molti figli di Israele al Signore loro Dio* (vv. 16-17).

L'amore di Dio - che proviene *dalle viscere della sua misericordia*, cioè dal più profondo del suo amore - invierà *un sole che sorge dall'alto*, il Messia. Egli realizzerà quanto annunciato da Isaia: darà luce a chi è nell'oscurità, darà all'uomo il senso della sua esistenza; e condurrà Israele alla pace, con tutta la ricchezza contenuta nel termine ebraico *שְׁלוֹמ*.

La salvezza messianica è universale: il Battista rivelerà a Israele (il «suo popolo»: v. 77) l'arrivo della salvezza, ma il Messia - *il sole che sorge* - illuminerà tutti coloro *che sono nelle tenebre e nell'ombra della morte*, cioè anche i pagani.

[80] Giovanni cresce fisicamente e matura spiritualmente lontano dalla vita degli uomini, nel deserto, il luogo dove JHWH può educarlo e prepararlo alla sua missione [*מְדִבְרָה - מְדִבְרָה*].

Il deserto è anche il luogo nel quale Giovanni eserciterà la sua attività battesimale. Ora Giovanni abbandona la scena, e Luca riserva la sua attenzione alla venuta di Gesù. Si chiude così, nel vangelo dell'infanzia, il ciclo su Giovanni, e per la storia degli uomini inizia un capitolo nuovo.

12. La nascita di Gesù e la visita dei pastori (2,1-20)

Luca è l'evangelista che racconta in modo più esteso la nascita di Gesù. Il racconto presenta tre momenti: il *fatto* (vv. 1-7), l'*annuncio* (vv. 8-14), l'*accoglienza* (vv. 15-20). I pastori, che hanno ricevuto e accolto l'annuncio, a loro volta lo raccontano. Il *fatto* è preciso, e come tale singolare e irripetibile. Per questo - nell'intelligente struttura pensata da Luca - il fatto è raccontato tre

volte, con le stesse parole in ciascuno dei tre momenti: *un bambino avvolto in fasce e adagiato in una mangiatoia* (vv. 7.12.16).

12.1. Il fatto (vv. 1-7)

[1-3] Luca pone la nascita di Gesù nella cornice della storia profana: durante il regno dell'imperatore *Augusto* (27 a.C. -14 d.C.), in occasione di un censimento sotto Quirinio, legato di Siria. Sono informazioni piuttosto imprecise che, dal punto di vista storico, creano non poche difficoltà. Questi dati approssimativi fanno capire che l'intento di Luca non è quello di datare la nascita di Gesù²³, ma di inserirla nella storia universale. La nascita del Messia risponde all'attesa non solo di Israele, ma di tutta l'umanità.

Il fatto che invece di *Erode re della Giudea* (v. 5) venga menzionato il dominatore del mondo, *Augusto*, ha un motivo preciso. Luca vuole mostrare come questa umile nascita sia significativa per tutti. Augusto non è solo un nome proprio, ma anche un titolo onorifico, *σεβαστός* = *colui che è degno d'onore*, ed evidenzia il contrasto con il piccolo, insignificante bambino che nasce a Betlemme. Al divino *Augusto* che dispone di ogni potere si contrappone un bambino, colui che è veramente degno di essere adorato. E' a questo bambino che appartiene la Signoria del mondo, è lui la fonte della pace vera, prefigurata dalla *Pax romana* instauratasi con Augusto.

[4-5] In occasione del censimento, Giuseppe sale a Betlemme, la *città di Davide*. Il narratore vuole così sottolineare la discendenza dalla casa e dalla stirpe di Davide del bambino che nascerà (v. 27), per questo si precisa il luogo in cui deve essere fatta la registrazione. Deve compiersi la profezia di Michea (5,1). Luca mette in rilievo che c'era anche Maria, chiamata *fidanzata o promessa sposa*²⁴ (cfr. 1,27), un modo delicato per dire che Giuseppe non è il padre del futuro bambino. L'insistenza sull'origine di Giuseppe indica bene dove sta l'interesse: il Messia deve essere discendente di Davide e nascere a Betlemme (cfr. Mi 5,1).

[6] Maria partorisce *mentre erano in quel luogo*, a Betlemme, quindi, secondo la profezia. Il v. 6 riprende la costruzione utilizzata per parlare del parto di Elisabetta (Lc 1,57: *Per Elisabetta intanto si compì il tempo del parto e diede alla luce un figlio*). Mentre Giovanni nasce in un clima di gioia, circondato da parenti e vicini, Gesù nasce invece nella povertà.

[7] Il figlio viene chiamato *πρωτότοκον* = *primogenito*. Se Luca sceglie questo termine e non *μονογενής* = *unigenito*, è perché la sua attenzione non si concentra sul fatto che sia l'unico figlio di Maria, ma sul fatto che è il primo²⁵. Come tale, gode dei privilegi riservati al primo nato di una famiglia, in particolare la consacrazione a Dio. Luca prepara già la scena della presentazione al tempio (Lc 2,22).

Maria fascia il bambino e lo depone in una mangiatoia²⁶, questa precisazione è dovuta al fatto che *le fasce e la mangiatoia* serviranno come segno ai pastori (cfr. Lc 2,12).

²³ La festa di Natale celebrata il 25 dicembre risale al IV secolo, e ha preso il posto della festa romana del *Natalis solis invicti* (la festa del sole nascente e vittorioso), celebrata al solstizio d'inverno. Tuttavia, Natale non coincide con tale solstizio (22 dicembre), ma con il giorno in cui il sole effettivamente è visto ricominciare la sua ascesa.

²⁴ Alcuni manoscritti hanno corretto in «sua moglie», perché se non fossero stati pienamente sposati, non avrebbero potuto viaggiare insieme.

²⁵ Non implica necessariamente che Maria abbia avuto altri figli.

²⁶ Il termine greco indica anche il *box* riservato agli animali nella stalla; ma il verbo (appoggiare indietro, inclinare, quindi adagiare) suggerisce la mangiatoia, che poteva essere una specie di cesto, o uno spazio ricavato nel muro o nella roccia, nel caso di una grotta.

Non c'era posto nell'alloggio/albergo (κατάλυμα). Luca parla di *albergo*, ma non è il caso di pensare a uno dei nostri alberghi. Si trattava semplicemente di un cortile cinto da un muro e con un'unica porta di entrata; lungo uno o due lati del muro si trovava un portico coperto, forse con qualche stanzetta (per gli ospiti più ricchi), e certamente con un grande stanzone comune. Così era il caravanserraglio di Betlemme. Le bestie stavano nel cortile, a cielo aperto, e i viaggiatori si ricoveravano sotto il portico nella stanza comune. Se nella stanza comune non c'era più posto, si accampavano fra le bestie. Maria e Giuseppe non trovano posto nel caravanserraglio (l'evangelista sembra sottolineare che non c'era posto *per loro*: forse c'era posto per altri, ma non per loro), e si rifugiano per la notte in una stalla. Inutile disquisire sul perché non c'era posto nello stanzone comune; si vuole sottolineare non la mancanza di ospitalità - sacra in Oriente - ma la condizione di povertà nella quale è venuto al mondo il Messia. La gerarchia dei valori sta per essere rovesciata.

La tradizione, a partire da *san Giustino* (II sec.), dice che Gesù è nato in una *grotta*; un'altra tradizione dice in una *stalla*; probabilmente tutte e due le cose insieme. Dagli scavi archeologici sappiamo che le case avevano un'unica stanza, in cui le bestie passavano la notte insieme alle persone, magari in un angolo; le case dei paesi collinari, inoltre, erano spesso il prolungamento o l'ampliamento di una grotta naturale. Non immaginiamoci dunque una grotta sperduta per i monti, né una stalla nel senso moderno; ma quella parte della casa-grotta in cui stavano gli animali. Arrivati a Betlemme, Giuseppe e Maria non trovano posto in un caravanserraglio, ma neppure nella stanza di una casa; sono accolti nella casa di qualcuno che può fare un po' di spazio solo là dove tiene gli animali. Questo dunque è il fatto: *un bambino che giace in una mangiatoia*.

Luca racconta due fatti, come risulta dalla duplice ricorrenza di ἐγένετο (= *avvenne*: 2,1.6). Il fatto più importante sembrerebbe essere il primo, cioè il decreto dell'imperatore che costringe Giuseppe e Maria a recarsi a Betlemme. Infatti, che un bambino nasca lontano da casa, in situazioni disagiate, è una circostanza del tutto marginale. Per Luca però il fatto più importante è proprio quest'ultimo. Il primo [il decreto] è semplicemente la cornice, il quadro è la nascita di questo bambino. Ciò che cambia il destino dell'uomo non è il decreto dell'imperatore, ma la nascita del bambino. Nella composizione lucana tutta l'attenzione si incentra sul bambino: è lui che gli angeli annunciano; è lui che i pastori incontrano; è di lui che l'evangelista racconta la storia.

12.2. *L'annuncio (vv. 8-14)*

[8-9] Dall'intimità di una stanza si passa ai campi nei dintorni di Betlemme: una scena di pastori che fanno da guardia al loro gregge durante la notte. I pochi animali che le singole famiglie possedevano durante la notte venivano fatti entrare nelle stalle che abbiamo descritto. Ma i greggi più numerosi rimanevano all'aperto, con alcuni pastori di guardia. I pastori si trovavano ai gradini più bassi della stima sociale e religiosa: il nomadismo creava diffidenza, le condizioni in cui erano costretti a vivere non favorivano certo l'osservanza di tutte quelle purificazioni a cui scribi e farisei tenevano tanto: venivano perciò considerati impuri, o quasi. Però è proprio a questi uomini che - per primi - viene annunciata la nascita di Gesù.

La strada del Messia - e della missione della chiesa in ogni tempo - è qui chiaramente tracciata: non la strada del dominio e della spettacolarità - come Satana suggerirà a Gesù nel deserto -, ma la strada dell'umiltà. Dio sceglie dei disprezzati per comunicare il lieto annuncio della nascita del Messia.

La gloria del Signore li avvolse di luce: la luce dall'alto è necessaria per comprendere il «senso» dell'evento. Non si comprende il Natale senza una rivelazione che provenga dall'alto.

[10-11] Il messaggio dell'angelo presenta temi cari all'evangelista. a) Il tema della *gioia*, che percorre l'intero angelo. Il verbo εὐαγγελίζεσθαι (da cui deriva la parola «vangelo», «evangelizzare») appartiene allo stile degli annunci di nascita di un principe regale o dell'imperatore. b) Il tema dell'*oggi*, che chiude il periodo delle promesse e delle attese. È l'oggi della salvezza, un oggi non puntuale nel passato, ma che si rinnova e reitera lungo il tempo della Chiesa.

Il bambino *avvolto in fasce e deposto nella mangiatoia* viene qualificato con tre titoli importanti: *Salvatore*, *Messia* e *Signore*. Questi titoli perdono però tutta la loro carica di sorprendente e polemica novità, se si separano dalla povertà del bambino deposto in una mangiatoia.

Nel mondo ellenistico *salvatore* (σωτήρ) è l'imperatore che vince i nemici che premono ai confini dell'impero, assicurando pace e benessere ai propri sudditi. Per Luca il *salvatore* è un bambino *avvolto in fasce, deposto in una mangiatoia*. Il contrasto non potrebbe essere più paradossale. *Messia* è un titolo che al mondo ellenistico non diceva nulla, ma nel mondo giudaico era quello che più di ogni altro condensava le speranze e le attese di un mondo finalmente rinnovato. Per Luca, il *Messia* è un bambino che compare nella storia confuso tra uomini senza peso e importanza. *Signore* (κύριος) per gli ebrei è Dio, e per i greci e i romani è l'imperatore (Cesare Signore); per Luca è un bambino.

[12] Il Signore ha il volto di un bambino *avvolto in fasce e deposto in una mangiatoia*. La gloria di Dio si rivela nella povertà (v. 9). Il neonato deposto nella mangiatoia, perché non s'è trovato posto nell'albergo è il Salvatore, il Cristo, il Signore (v. 11). Già con la sua nascita Gesù afferma che la strada di Dio è la strada della povertà. E' nella povertà che si nasconde la gloria di Dio, ed è anzitutto ai poveri che essa viene annunciata.

Il Natale è una provocazione nei confronti di un mondo, anche cristiano, sempre tentato di nascondere la povertà del bambino per cercare la gloria di Dio nelle forme più seducenti della potenza e del prestigio.

[13-14] La presenza degli angeli evidenzia la grandezza del momento: con la nascita di Gesù, un angolo di paradiso ha invaso il mondo. A guardarlo sembra un bambino come tanti altri, ma in realtà è il Salvatore, il Messia, il Signore.

Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini che egli ama. Si tratta di due stichi disposti in modo che il pensiero passi continuamente dall'alto al basso: i cieli e la terra, Dio e gli uomini, la gloria e la pace. Non è senza significato che la pace sia indirizzata ai pastori. Non perché la pace sia soltanto per loro, ma perché incomincia da loro. La pace di Dio esige, in primo luogo, che gli esclusi siano introdotti nella sala del banchetto.

La traduzione della *Volgata* a noi più familiare - *pace agli uomini di buona volontà* - non corrisponde al significato del testo greco che pone l'attenzione non sulla disposizione dell'uomo, ma su un comportamento di Dio. Dio rivolge la sua benevolenza agli uomini; essi fanno esperienza dell'amore di Dio, non perché Dio è contento della loro bravura e obbedienza alla sua volontà, ma perché Dio si rivolge gratuitamente a loro per amarli.

12.3 L'accoglienza (vv. 15-20)

In questo terzo movimento della narrazione dominano i termini: *andare, vedere, trovare, riferire, tornare, fretta, stupore, lode*. L'insistenza è sul verbo *vedere* (tre volte: vv. 15.17.20).

[15-16] I pastori si mettono in cammino: obbediscono con prontezza alle parole dell'angelo di Dio che li porta al segno annunciato. I pastori trovano Maria, Giuseppe e il bambino come era stato detto loro. Luca usa il termine *parola* (ῥῆμα) per indicare il fatto, ma si tratta di una parola avvenuta (γεγονός). La rivelazione è sempre fatto e parola.

[17] I pastori non sono descritti nell'atto di adorazione, ma come coloro che hanno accolto la parola, si sono lasciati portare a Gesù e comunicano quanto hanno visto. L'annuncio dell'angelo si diffonde ora per mezzo dei pastori. Il racconto supera il dato storico e diventa paradigma.

I pastori *fanno conoscere* ciò che è stato *fatto conoscere loro* (v. 15): l'annunciatore non dice parole sue, ma parole sentite dal Signore. Questo un pensiero che Luca sottolinea ripetendo due volte *come è stato detto loro* (vv. 17.20). In ambedue i casi il verbo λαλέω è nella forma passiva e all'aoristo: è il Signore che ha parlato, e la sua parola è risuonata in un tempo preciso. Da notare anche il mutare dei soggetti che fanno conoscere: l'angelo (v. 10), il Signore (v. 15), i pastori (v. 17). Si tratti dell'angelo o dei pastori, è sempre però il Signore che *fa conoscere*.

[18] Lo stupore, che risuona in questi due capitoli (Lc 1,21.63; 2,33), non va interpretare negativamente, come incapacità di capire, ma è la reazione dell'uomo dinanzi alle meraviglie di Dio.

[19] L'attenzione alla fine si focalizza su Maria. Luca utilizza un suo verbo caratteristico: συμβάλλειν, che significa *mettere insieme, accostare, confrontare, comparare*, e viene generalmente tradotto con *meditare*. Maria non custodisce nella memoria i fatti vissuti per poterli poi raccontare più tardi, ma per comprenderne il senso.

Il participio presente συμβάλλουσα dice che il custodire di Maria non è un conservare passivo, inerte, come si conserva una cosa preziosa in un museo, bensì un custodire attivo e vivo, che collega e confronta una cosa con l'altra cercando di comprendere la logica profonda e la verità di cose che possono sembrare slegate o in contrasto fra loro. Ed è appunto ciò che deve fare Maria sentendo, da una parte parole che proclamano la gloria del bambino (parole da lei stessa sentite dall'angelo dell'annunciazione), e dall'altra vedendo *un bambino avvolto in fasce e deposto nella mangiatoia*.

Luca è riuscito a presentare Maria come la figura esemplare del discepolo (e della chiesa): non un discepolo che parla, ma che ascolta; non un discepolo che sa già tutto, ma che deve camminare nella comprensione, illuminando ciò che vede e vive con la parola ascoltata (che viene da Dio, ma attraverso altri).

[20] Luca conclude notando la partenza dei protagonisti. Come gli angeli, anche i pastori glorificano Dio: terra e Cielo si uniscono per lodare Dio. Questo bambino nella mangiatoia costituisce la grande svolta nella storia degli uomini (cfr. 2,1), è il *Messia regale*, il *Salvatore* e il *Signore*. È dunque nella povertà e nello spogliamento che Dio si rivela e realizza il compimento delle sue promesse.

13. Gesù al tempio (Lc 2,22-52)

13.1. L'imposizione del nome e la consacrazione a Dio (2,21-24)

[21] Luca riferisce in un solo versetto (a differenza del racconto parallelo di 1,59-66) la circoncisione del bambino che lo innesta nella stirpe di Abramo e sotto la Legge di Mosè. Come nel caso di Giovanni (cfr. 1,59), l'accento non è posto sulla circoncisione, ma sul *nome* imposto al bambino. L'evangelista sottolinea l'obbedienza dei genitori all'ordine dell'angelo *chiamerai il suo nome: Gesù* (1,31). I genitori non sono nominati, neanche Maria che, secondo l'angelo, avrebbe dovuto dare il nome al neonato. Il versetto fa' da ponte tra la nascita e la scena della purificazione.

[22-24] L'evangelista menziona il rito della *purificazione*, previsto per la madre, 40 giorni (7 + 33) dopo il parto di un maschio. Durante 7 giorni, la donna è considerata impura, poi deve aspettare, rimanendo confinata in casa, e senza poter salire al tempio²⁷.

Perché il plurale *loro*, visto che soltanto la madre deve essere purificata? Il contesto indica Giuseppe e Maria, e sta a mostrare la poca conoscenza dell'autore in materia di rituali giudaici. Appena nominata la purificazione, Luca passa al rito della presentazione al Signore nel tempio di Gerusalemme. Il primogenito maschio originariamente era consacrato al Signore (Es 13,11ss), ma, in seguito, la Legge prevede il riscatto del primogenito pagando cinque sicli d'argento, il valore di 20 giorni lavorativi (Nm 8,14-16). Luca parla di un rito che non esisteva più e omette di menzionare il riscatto del primogenito. Inoltre, per compiere questo dovere, non c'era bisogno di portare il bambino al tempio; il padre poteva pagare la somma a un sacerdote del villaggio. L'accenno alla coppia di tortore o piccioni, previsti per il sacrificio di purificazione della madre, caratterizza i genitori come poveri.

L'insistenza sull'osservanza delle prescrizioni della Legge mette in luce un'idea che l'evangelista tiene a evidenziare: la fedeltà dei genitori di Gesù, così come già quelli di Giovanni, alla tradizione giudaica. Essi appartengono a quel *resto fedelei*, ai *poveri di JHWH*, disposti ad accogliere la venuta escatologica di Dio e del suo inviato. Forse vi è anche un motivo più apologetico: rispondere alle critiche giudaiche, mostrando che Gesù è ben radicato in Israele: non c'è rottura, e la Chiesa non è una setta fondata da un «eretico».

13.2. Il cantico di Simeone (2,25-35)

[25-28] Il racconto dell'infanzia si sposta ora nel tempio, centro della vita religiosa di Israele. Entrano in scena Simeone e Anna: la loro vecchiaia simboleggia che la lunga attesa del Messia è giunta a termine.

Simeone è definito *giusto e pio*, come già i genitori di Giovanni (cfr. 1,6): obbediente alla volontà di Dio, fedele al culto del tempio, fiducioso nelle promesse di JHWH. Egli si inserisce bene nel contesto di questi capitoli, personificazione della pietà dei *poveri di JHWH (anawim)* che aspettano *la consolazione di Israele*. Lo Spirito Santo è su Simeone. Luca lo ricorda tre volte, con insistenza, come per tre volte aveva ricordato la fedeltà alla Legge di Mosè nei versetti precedenti.

²⁷ La legge si trova in Lv 12,1-8. Dopo 40 giorni (80 giorni nel caso di una femmina) di impurità legale, la madre va al tempio per offrire un agnello in olocausto e un piccione o una tortora in sacrificio di espiazione. Se non può pagare l'agnello, bastano due piccioni o due tortore.

Lo Spirito aveva avvertito Simeone che prima morire avrebbe visto il Messia del Signore, il gioco di parole prepara il cantico: *i miei occhi hanno visto la salvezza*. Questo stesso Spirito opera anche l'incontro provvidenziale tra la famiglia di Gesù e il profeta. L'incontro con Simeone quindi non è casuale, fin d'ora lo Spirito prende in mano la situazione e guida la storia della salvezza (funzione che apparirà soprattutto nel libro degli Atti).

Il Messia viene preso in braccio da Simeone che rappresenta l'Israele fedele: bella immagine dell'incontro tra il vecchio e il giovane, tra l'antico e il nuovo; non c'è rottura: la novità del Vangelo si radica nell'Antico Testamento.

[29-32] Il canto di Simeone si compone di due oracoli profetici: il *Nunc dimittis* (vv. 29-32) e la *profezia della spada* (vv. 34-35), legati tra loro dal *leitmotiv* dello stupore dei genitori che fa da transizione (v. 33).

Il *Nunc dimittis* riprende lo stile degli altri canti di questi capitoli ed è costruito a partire da passi dell'AT, scelti di preferenza dal Deutero-Isaia (Is 40-55). Con l'*ora* posto all'inizio della preghiera, Simeone situa la sua partenza da questo mondo alla luce del compimento salvifico. Egli paragona la sua relazione con Dio a quella dello schiavo con il suo padrone, indicando la sua dipendenza totale da Dio, al quale è stato fedele durante tutta la sua vita.

Per parlare della sua morte, Simeone usa una formula di congedo che ricorda sia la liberazione ottenuta da uno schiavo, sia l'ultimo saluto del pio giudeo prima di morire: un *andarsene in pace*; è la serenità di una morte vissuta alla luce della pace messianica (cfr. Lc 1,79; 2,14).

Le parole di Simeone acquistano una dimensione universale: per la prima volta appare il tema della *salvezza delle nazioni*. Il bambino che tiene in braccio è la salvezza arrivata, la salvezza che Zaccaria celebrava nel suo canto (1,69.71.77: liberazione, remissione dei peccati, pace). Questa salvezza non è più relazionata solo a Israele: il bambino sarà salvezza per tutte le nazioni, destinate a formare con Israele l'unico nuovo popolo di Dio.

La salvezza si manifesta come *luce*: così era attesa da Zaccaria, stella d'Oriente chiamata a illuminare chi sta nelle tenebre (Lc 1,78s). Ora, questa luce deve estendersi fino ai confini della terra, per dare agli uomini il vero senso della loro esistenza. In Gesù si realizza dunque la missione del *Servo di JHWH* di essere *luce delle nazioni*.

Le parole di Simeone sintetizzano bene la prospettiva dell'evangelista: Gesù è il centro della storia della salvezza, punto d'arrivo delle promesse veterotestamentarie, e punto di partenza di una salvezza destinata a estendersi a tutte le nazioni, chiamate a formare l'unico popolo di Dio.

[33] Il meravigliarsi dinanzi alle parole di Simeone appartiene, nel caso di Maria e di Giuseppe, al cammino e apprendistato della fede. Dal punto di vista letterario il versetto funge da transizione all'oracolo successivo.

[34-35] Simeone benedice di nuovo la famiglia di Nazareth, poi si rivolge direttamente alla madre. Per la prima volta, una nuvola appare nel cielo finora sereno e gioioso degli annunci messianici, il che pone questa profezia in forte contrasto con il *Nunc dimittis*.

Viene delineato il destino di Gesù in Israele: sarà segno di contraddizione. Inviato come segno di salvezza, di fatto si scontrerà con la contestazione e con l'ostilità di molti suoi contemporanei. Cristo è la pietra diventata testata d'angolo per coloro che credono, e d'inciampo per molti Israeliti.

Simeone prosegue con una profezia enigmatica: una *spada trafiggerà l'anima* di Maria (v. 35a). Va esclusa l'interpretazione più comune che qui coglie un riferimento alla *Mater dolorosa*. Luca infatti non conosce la scena di Maria ai piedi della croce, che si legge solo in Gv 19,25-26. Ora, è metodologicamente sbagliato spiegare la teologia di un autore con l'aiuto di quella di un altro. Luca, non riferendo la scena del Calvario, non poteva pretendere da parte del suo lettore la conoscenza della tradizione giovannea non ancora consegnata per iscritto in un vangelo. E' preferibile considerare la profezia come rivolta personalmente a Maria. Ella condividerà, come Madre del Messia, l'ostilità che suo figlio subirà durante la sua vita, e nella vita della Chiesa. Ogni rifiuto che subisce il Messia da parte di Israele trafiggerà il cuore della madre del Messia.

13.3. Anna, la profetessa (2,36-38)

[36-38] Le ultime parole di Simeone non lasciano presagire nulla di buono; Luca allora presenta un altro personaggio completamente positivo, *Anna*: segno tangibile che il rifiuto di Israele non sarà totale, ci sono fin da subito persone che riconoscono Gesù e lodano Dio per averlo incontrato. Anche Anna sembra appartenere all'ambiente dei *poveri di JHWH*; forse la comunità di Gerusalemme ha conservato qualche ricordo storico di questa donna, come suggeriscono le informazioni relative all'età e agli antenati. Luca non pare aver dato valore simbolico a questi numeri e nomi.

Perché l'evangelista ha aggiunto l'episodio di Anna? Oltre a ottenere il numero legale *due* (cfr. Dt 19,15) per dare valore alla loro testimonianza profetica, Luca ha senz'altro il desiderio di porre una figura femminile accanto a quella maschile di Simeone.

Anna è profetessa. L'AT conosce alcune donne profetesse come *Miriam*, la sorella di Mosè (Es 15,20), *Debora* (Gdc 4,4) e *Hulda* (2Re 22,14). Viene dipinto il quadro di una vita dedicata a Dio, degna di ogni rispetto, che ha, nell'Antico Testamento, il suo modello in *Giuditta*. Nell'accenno alla sua permanente vedovanza si sottolinea non tanto la fedeltà al marito defunto, quanto l'aspetto religioso della consacrazione a Dio.

Illuminata dallo Spirito, anche Anna riconosce il Messia in quel bambino e subito rivolge *la buona notizia* al gruppo ristretto di coloro che aspettano la liberazione di Israele, al quale ella stessa, così come Simeone, appartiene.

13.4. Il ritorno a Nazaret (2,39-40)

[39-40] La famiglia torna nella regione della Galilea e nella «loro città» di Nazareth: è pronto il quadro della futura attività di Gesù; è inoltre come *Nazareno* che è conosciuto dalla tradizione.

Una seconda conclusione pone fine al ciclo dell'infanzia di Gesù, così come 1,80 concludeva il ciclo dell'infanzia di Giovanni. Il parallelismo con quest'ultimo versetto è stretto; di Giovanni e di Gesù è detto: *il bambino cresceva e si fortificava*. Luca omette di scrivere «nello Spirito» a riguardo di Gesù.

L'evangelista aggiunge due tratti che caratterizzeranno il suo futuro: la sapienza, che mostrerà già nella scena seguente, caratteristica del Messia atteso; la benevolenza e presenza di Dio, che susciterà lo stupore della folla (4,22). Luca non descrive la crescita fisica del bambino, ma la sua crescita interiore, sotto la benevolenza divina.

13.5. Gesù dodicenne al Tempio (2,41-52)

[41-52] Viene infine raccontata una vicenda fuori dal comune: nessun ragazzo dodicenne era in grado di discutere con i maestri di Gerusalemme. Questo modo di raccontare assomiglia molto ad alcuni scritti dell'epoca, presenti sia nel mondo greco che in quello ebraico e poi sviluppati - per quel che riguarda Gesù - nei vangeli apocrifi; in questi racconti, i grandi protagonisti della storia mostrano fin da piccoli doti straordinarie, che lasciano intuire quello che un giorno diventeranno. Così fa anche Luca: ricorda un aneddoto della giovinezza di Gesù e ne approfitta per anticipare qualcosa di lui che ancora non sappiamo.

La prima cosa che balza alla vista in questo piccolo racconto è l'intelligenza del ragazzo: non solo ascolta e chiede, ma anche risponde alle domande fatte dai maestri. Tutti sono stupiti per tale intelligenza, ma non è questo il punto centrale: i genitori di Gesù infatti non gli rivolgono complimenti per la brillantezza delle risposte, ma un rimprovero per l'incomprensibilità del suo comportamento.

Il rimprovero dà occasione a Gesù di spiegarsi, e regala le sue prime parole nel Vangelo secondo Luca: *Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?* (v. 49). In altre parole, Gesù è consapevole che la sua vita risponde a un progetto di Dio, alla sua volontà (questo il significato del *devo*, che nel resto del Vangelo viene tradotto abitualmente con *bisogna*).

Alla fine ritornerà a Nazareth con i suoi genitori e starà loro sottomesso, come qualsiasi dodicenne; ma d'ora in poi si è avvisati: in ogni piega della sua vita, per quanto normale, si intravede il progetto che Dio sta ponendo in essere.

GASTONE BOSCOLO
Facoltà Teologica del triveneto
Sede di Padova