

La fuga del Figlio e la custodia di Giuseppe alla luce della chiamata del Padre Prospettive di esegeti intertestuale di Mt 2,13-15

Paolo Costa*

A Mons. Ermenegildo Manicardi, nel suo 70° compleanno

La pericope Mt 2,13-15 apre la seconda parte del secondo capitolo del vangelo di Matteo e, proprio per la sua funzione di snodo all'interno della grande *ouverture* cristologica costituita dai primi due capitoli del vangelo, riveste per l'interprete particolare interesse: dopo una breve presentazione della struttura, si cercherà di affrontare alcune domande esegetiche cui rispondere anzitutto attraverso l'enucleazione dei rapporti di intra-testualità e di inter-testualità, per cogliere le istanze teologiche che il testo lascia trasparire¹.

In particolare, si mostrerà come la pericope si collochi nel suo contesto prossimo e poi si tenterà di delineare il ritratto di Erode, di Giuseppe e della madre di Gesù che emerge da questi versetti. Infine, si accennerà all'importanza dell'Egitto, anche in riferimento all'Antico Testamento, e del titolo di "figlio", come "chiamato" da parte del Padre, alla luce dell'intero macroracconto matteano.

1. Delimitazione e struttura della pericope

Nella seconda parte di Mt 2, le tre citazioni di compimento posposte rispetto ai vv. 15.18.23 strutturano la sezione Mt 2,13-23 in tre sottosezioni facilmente distin-

* Sacerdote della Diocesi di Genova, docente di Sacra Scrittura (Introduzione al Nuovo Testamento; Introduzione ai Sinottici; Teologia dei Sinottici) alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Genova. E-mail: paulcosta@hotmail.it.

¹ Per una presentazione generale dell'intertestualità applicata al vangelo di Matteo cfr. U. LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, in Harvard Theological Review 97 (2004) 119-137, ove si trova anche una breve storia della comparsa e dello sviluppo di questo approccio nella semiotica a partire dagli studi di Julia Kristeva, un quadro generale sul ricorso a tale approccio nell'esegesi dei vangeli ed esempi della sua applicazione.

guibili e collegate tra loro: i vv. 13-15; i vv. 16-18 e i vv. 19-23. I riferimenti ai magi al v. 13 (soggetti impliciti del genitivo assoluto ἀναχωρησάντων) e al v. 16 incorniciano la pericope 2,13-15, in cui i protagonisti non sono più i magi, ma anzitutto Giuseppe con il fanciullo e la madre.

- Mt 2,13-15 si articola in tre tappe, che presentano interessanti relazioni lessicali:
- 1) 2,13: il sogno di Giuseppe;
 - 2) 2,14.15a: l'esecuzione del comando angelico;
 - 3) 2,15b: la citazione di compimento.

In ognuno dei tre momenti, si trova la menzione dell'Egitto, e la prima e la seconda parte (il sogno e l'esecuzione) sono collegate, non solo dalla precisa attuazione di quanto ordinato – le stesse parole sono precisamente ripetute –, ma anche dalla ripresa di alcuni lessemi: il verbo ἀναχωρέω, il nome di Erode e il sintagma ἐκεῖ ἔως².

2. Il rapporto della pericope con il contesto prossimo

La prima domanda esegetica è quella del rapporto di Mt 2,13-15 con il contesto prossimo, giacché sono presenti intrecci significativi con quanto precede e con quanto segue, che non rilevano soltanto sul piano della strutturazione stilistica, ma hanno anche un riverbero di tipo teologico.

– Rapporto con Mt 1,18-25: un primo semplice elemento di collegamento consiste nel fatto che il racconto, nelle due sezioni, si concentri su Giuseppe (1,19.24; 2,13) e sui suoi sogni (1,20; 2,13); il riferimento all'ἄγγελος κυρίου con l'uso della locuzione φαίνομαι κατ' ὅναρ si incontra al v. 1,20, e anche nelle parole dell'angelo (introdotte dal participio λέγων) ricorre il verbo παραλαβάνω, che si trova al v. 2,13, e che ritorna al momento dell'esecuzione del comando dell'angelo sia al v. 1,24 sia al v. 2,14 (in entrambi i casi: παρέλαβεν), esprimendo semanticamente il tema della custodia, tipicamente riferito a Giuseppe.

² Le varianti testuali non sono molte e si trovano soltanto al v. 13: il Codice B aggiunge dopo αὐτῶν la destinazione del ritorno dei magi, con il ricorso alla stessa locuzione che si trova alla fine del v. 12 (εἰς τὴν χώραν αὐτῶν). Alcuni manoscritti, tra cui gli onciali C e K, invertono l'ordine delle parole φαίνεται κατ' ὅναρ assimilando al v. 19; il Codice B presenta κατ' ὅναρ ἐφάνη, locuzione che si trova in Mt 1,20, ed evita il presente storico, probabilmente per migliorare il testo (così R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* [AncBRL] London-New York 1993, 203). Si tratta di varianti che non presentano un grado sufficiente di affidabilità, giacché sembrano essere armonizzazioni con passi vicini. Quanto allo stile, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, I (Mt 1-7)* (EKK I/1), Zürich-Köln 1985, 126, n. 3, considera matteani al v. 13: ἀναχωρέω, ιδού dopo un genitivo assoluto, ἄγγελος κυρίου, φαίνομαι κατ' ὅναρ, λέγων, ἐγερθείς, l'espressione παραλαβάνω τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, ἐκεῖ ἔως ἂν, μέλλει γάρ + soggetto + infinito, l'infinito finale con l'articolo al genitivo; al v. 14; le ripetizioni del v. 13 e νυκτός; al v. 15: ἐκεῖ + infinito, ἔως + genitivo e l'introduzione della formula di compimento.

È palese come anche le due citazioni di compimento (vv. 1,22-23 e 2,15) creino simmetria. Il modello dell'apparizione dell'angelo (Mt 1,20-21.24-25; 2,13-15a; 2,19-21) ricorre poi con evidente costanza e presenta i seguenti elementi: l'introduzione che lega a quanto precede, l'apparizione in sogno a Giuseppe, l'ordine angelico, la causa dell'ordine, il risveglio di Giuseppe e l'esecuzione dell'ordine: in tutti gli elementi si ripetono gli stessi lessemi³.

– Rapporto con Mt 2,1-12: il legame è soprattutto tematico perché nei vv. 2,3-8 si presentano le ambigue intenzioni di Erode, che si declinano nel suo cercare di avere informazioni circa il bambino⁴: proprio il fatto che Erode cerchi il bambino ($\zeta\eta\tau\epsilon\nu$ τὸ παιδίον) causa l'ordine dell'angelo del v. 13.

Tale tema sarà poi centrale nei successivi vv. 16-18. Molto stretto è anche il legame tra il v. 12 e il v. 13, che sono “agganciati” da alcuni elementi: la locuzione κατ' ὅντα rcorre, infatti, identica in entrambi i versetti, così come il verbo ἀναχωρέω e la menzione di Erode.

– Rapporto con Mt 2,19-21: se il rapporto con i vv. 16-18 è anzitutto tematico, quello con i vv. 19-21 è anche strutturale e lessicale. Si ha, infatti, una simmetria tra i vv. 13ab e 19.20a e tra il v. 14 e il v. 21: in tali passi, e in modo molto simile, si trova l'ordine dell'angelo e la sua esecuzione da parte di Giuseppe.

Nel primo caso, c'è una sostanziale identità delle parole usate e, sia al v. 13 sia al v. 19, l'avverbio *ιδού* è preceduto da un genitivo assoluto; in entrambi i momenti l'ordine dell'angelo prosegue con un imperativo di un verbo di movimento (*φεῦγε* al v. 13 e *πορεύου* al v. 20) seguito da un complemento di moto a luogo (*εἰς Αἴγυπτον* al v. 13 e *εἰς γῆν Ἰσραὴλ* al v. 20). Inoltre, si riscontra un significativo contatto lessicale nella motivazione delle parole dell'angelo: sia al v. 13 sia al v. 20 ritorna il verbo *ζητέω*, nel primo caso, in riferimento alla malevola ricerca di Erode, nel secondo, per indicare il fatto che coloro che cercavano di uccidere il bambino sono morti⁵.

Il v. 13 e i vv. 19-20 presentano uno stretto parallelismo con la seguente dinamica sintattica che struttura lo snodarsi narrativo:

un genitivo assoluto;

³ Cfr. LUZ, *Matthäus*, I, 125-126, e la tavola comparativa in BROWN, *The Birth of the Messiah*, 108.

⁴ LUZ, *Matthäus*, I, 126, scrive che i lettori già conoscono la malvagità di Erode da Mt 2,3-8, ma forse si potrebbe dire che il vero sospetto sulla malvagità del re sorga al v. 12 con l'invito in sogno ai magi a non ritornare da lui: i vv. 3-8 mi sembra che facciano trasparire piuttosto l'ambiguità dell'atteggiamento di Erode.

⁵ Mi trovo qui in parziale disaccordo con LUZ, *Matthäus*, I, 125, che scrive che il v. 20b non ha corrispondenze nei vv. 13-15 e funge da sottolineatura della fine della minaccia. L'uso dello stesso verbo *ζητέω* mi pare che possa rappresentare un successivo collegamento. Luz rileva anche che il ricorso alla terza persona plurale (*τεθνήκαστιν*) sarebbe derivato da Es 4,19 e così si evidenzierebbe la reminiscenza dell'Antico Testamento.

ιδού;

ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ;
παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτὸν;
il comando di muoversi verso un luogo indicato;
la motivazione in una frase con γάρ⁶.

Si nota, infine, anche un legame semantico e logico tra il v. 15a (ἔως τῆς τελευτῆς Ἡρόδου) e il v. 19a (τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρόδου): il riferimento alla morte di Erode era stato anticipato dall’angelo e, quando il re in effetti muore, la storia ha una nuova svolta con il ritorno in Israele⁷.

3. Le intenzioni di Erode: una proposta di studio intertestuale

Il testo si apre al v. 13 con l’apparizione in sogno dell’angelo⁸, a seguito della partenza dei magi. Le parole dell’angelo consentono una crescita nella conoscenza delle intenzioni dei personaggi. Erode era stato nominato in Mt 2,1 per collocare nel tempo la nascita di Gesù e poi al v. 2,3 era descritta la sua reazione alla notizia della nascita del re dei Giudei, ricorrendo al verbo piuttosto ambiguo ταράσσω; ai vv. 2,7-8 l’autore aveva presentato l’indagine di Erode e l’invio dei magi, ai quali il re aveva espresso il proprio desiderio di andare ad adorare il fanciullo.

L’avvertimento in sogno ai magi del v. 12 – non mediato dall’angelo, a differenza delle apparizioni a Giuseppe (Mt 1,20; 2,13; 2,19) – inizia a far comprendere quanto Erode possa rappresentare un pericolo per il bambino, ma è il v. 13 a chiarire le reali intenzioni del re: egli sta per cercare il fanciullo per eliminarlo violentemente.

Se i magi ai vv. 1-12 avevano reso omaggio al Cristo, ora si incontra il rifiuto feroci di Erode (che con il plurale del v. 20 sembra estendersi alle autorità giudaiche menzionate al v. 3): il contrasto è evidente. Come accenna Kingsbury⁹, Erode si presenta qui come la figura che proletticamente condensa le connotazioni discriptive

⁶ Cfr. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7* (ICC) London-New York 1988, 259.

⁷ Si può notare che nella seconda parte di Mt 2 per due volte il verbo καλέω è riferito a Gesù all’interno di una citazione di compimento (2,15: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν νίνον μου; 2,23: Ναζωραῖος κλήθησεται): il legame c’è, ma il significato è differente perché in 2,15 ha il senso di “far venire” (come in 2,7) e in 2,23 ha il senso di “nominare” (come in 1,23).

⁸ Sul valore strutturale dei sogni e sul rapporto intertestuale con l’AT cfr. F. P. VILJOEN, *The significance of dreams and the star in Matthew’s infancy narrative*, in HTS Theologiese Studies 64 (2008) 845-860, ove bibliografia precedente.

⁹ Cfr. J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia 1988², 48-49.

degli avversari di Gesù nel corso del vangelo, soprattutto di Pilato e dei capi religiosi: Erode ha lo scopo di eliminare Gesù perché il titolo di “re dei Giudei” appare un pericolo per il suo potere; è evidentemente la stessa incriminazione che sarà decisiva nel processo davanti al prefetto romano.

Erode ha alcune caratteristiche che anticipano quelle dei capi religiosi: per esempio la cecità (Mt 2,3; 27,63), la paura (Mt 2,3; 21,46), l’essere cospiratore (Mt 2,7; 12,14), l’iracondia (Mt 2,16; 21,15), ma nel nostro testo emerge quella forse più drammatica: Erode, come i capi religiosi, è pronto a eliminare Gesù. Infatti, il verbo ἀπόλλυμι, che Matteo usa per esprimere tutta la feroce spietatezza della volontà di Erode, ricorrerà nel vangelo avendo per oggetto Gesù anche in Mt 12,14 (a proposito delle intenzioni dei farisei contro Gesù) e in Mt 27,20 (a proposito dell’azione dei sacerdoti e degli anziani che persuadono la folla a richiedere la libertà di Barabba per far perire Gesù). Si noti tuttavia che, con un singolare e significativo ribaltamento di ruoli, in Mt 21,41 tale verbo indicherà quanto farà il padrone della vigna contro i vignaiuoli che hanno ucciso il figlio e in Mt 22,7 sarà usato a proposito della punizione del re verso gli invitati che non si sono presentati alle nozze.

In Mt 2 le parti del conflitto, che si snoderà e acuirà lungo la trama del vangelo, entrano dunque sulla scena: da una parte Gesù, con la madre e sotto la custodia di Giuseppe, e dall’altra i molteplici nemici: l’ombra della passione già copre i giorni dell’infanzia.

A livello intertestuale si può notare un contatto tra l’espressione del v. 13 e quella che si rinvie in Es 2,15 LXX (ἡκουσεν δὲ Φαραω τὸ βῆμα τοῦτο καὶ ἔζητε ἀνελεῖν Μωυσῆς ἀπὸ προσώπου Φαραω): è certamente significativo che si trovino insieme il verbo ζητέω in riferimento alle intenzioni malvage di un monarca, il verbo ἀναιρέω, che ritornerà in Mt 2,16, e il verbo ἀναχωρέω, che si incontra al v. 13 e al v. 14, e che colora di tinte minacciose la vicenda¹⁰.

A proposito della crudele volontà di Erode di eliminare Gesù, i riferimenti comuni nei commentari¹¹ si concentrano giustamente sulle fonti storiche – in particolare Giuseppe Flavio –, che testimoniano le efferatezze commesse da Erode durante il suo regno e che possono rappresentare anche il retroterra dell’episodio della strage raccontata in Mt 2,16. Tuttavia, mi sembra che si possa individuare un suggestivo legame intertestuale che unisce alcuni significativi passi “erodiani” in Mt e in Lc.

In Lc 23,6-12, infatti, si ha il racconto del deferimento di Gesù a Erode Antipa come incidente processuale durante il processo romano. Lc 23,6-12 è stato considerato collegato ad At 4,25-28¹², ma soprattutto ad At 25,13-26,32 con il rinvio di Paolo e

¹⁰ Per questo valore del verbo cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Roma 2014, 81.

¹¹ Cfr. per tutti: DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 264-265.

¹² At 4,25-28 è il passo che restituisce la preghiera della comunità cristiana per la liberazione di Pietro e

ad Erode Agrippa da parte di Festo. Gli esegeti hanno profuso molte energie per valutare la storicità dell'ostilità di Erode Antipa nei confronti di Gesù, tanto più considerando l'assenza di paralleli a Lc 23,6-12 negli altri vangeli. A proposito di questo problema Brown, nella sua opera sulla morte del Messia¹³, invita a non concentrarsi strettamente sulla tradizione circa Erode Antipa, ma a valutare un più generico flusso di tradizione "erodiana" neotestamentaria, tanto più che i "diversi" Erode nel Nuovo Testamento non vengono specificati con le distinzioni usate dagli storici¹⁴ e tutti e tre vengono chiamati 're': Erode il Grande in Mt 2,1.3.9; Lc 1,5; Erode Antipa in Mt 14,9; Mc 6,14.22.25.26.27; At 4,26-27; Erode Agrippa I in At 12,1.20.

Mt 2 presenta, dunque, un re Erode, consigliato dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, che cerca di uccidere Gesù, il re dei Giudei; Lc 13,21; 23,10 e At 4,26-27 mostrano un re Erode, sempre consigliato dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, che cerca di uccidere Gesù, dopo una domanda sul suo essere re dei Giudei. At 12 mostra un re Erode che, accontentando i Giudei, perseguita i discepoli di Gesù. Brown ritiene che gli antichi lettori/uditori con difficoltà avrebbero distinto i personaggi.

L'esistenza di una tradizione "erodiana" mi pare che possa trovare un'ulteriore conferma intertestuale da un dato sull'atteggiamento di Erode: in Lc 9,9 si afferma che Erode (Antipa) *cercava* di vedere Gesù (καὶ ἐζήτει ιδεῖν αὐτόν) – con il significativo ricorso alla stessa formula che sarà usata per indicare le intenzioni di Zaccheo in Lc 19,3 – e l'esito di questa ricerca si trova nel racconto della passione in Lc 23,8. In Mt 2,13 si incontra proprio lo stesso atteggiamento di Erode (il grande): μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον. È un contatto piccolo, che si può spiegare con l'abbondanza del ricorso a questo verbo, nei vangeli, per indicare l'atteggiamento di chi si oppone a Gesù (per esempio in Mt 21,46; 26,16.59), ma resta un contatto suggestivo.

4. Il carattere di Giuseppe

Nel nostro testo si ha una conferma a proposito degli elementi del carattere di Giuseppe che già emergevano in Mt 1,19-25: lì si poteva notare un certo contrasto tra il comportamento statico, perché riflessivo, di Giuseppe prima del sogno con l'apparizione dell'angelo (v. 20: αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος) e la sua prontezza nell'esecuzione

Giovanni e che cita il Sal 2,1-2 ove si presenta una coalizione di re e capi contro il Signore e contro il suo Messia.

¹³ Cfr. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (AncBRL), New York 1994, 783-786.

¹⁴ Solo per Agrippa II si usa il *nomen* Agrippa in At 25-26, che invece non è utilizzato per Agrippa I in At 12. Secondo Brown a questa tradizione "erodiana" apparrebbero anche i passi che menzionano gli erodiani (Mc 3,6; 12,13 e Mt 22,16).

nei vv. 24-25. Giuseppe è ritratto come uomo di discernimento, ma anche di pronta obbedienza, un'obbedienza che è espressione della propria giustizia “eccedente”¹⁵. Anche in Mt 2,13 l'ordine rivolto a Giuseppe è secco e improvviso e ha anche notevoli margini di indeterminatezza (*ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι*): esso si compone di una serie di imperativi, a parte il primo participio¹⁶, e arriva nel torpore del sonno, ma la risposta è pronta e virile e, infatti, Giuseppe si alza ed esegue il comando (2,14), in silenzio come in Mt 1,24-25.

Il verbo *παραλαμβάνω*, “prendere con sé”, che si trova anche in Mt 1,20,24; 2,20,21 esprime il particolare compito di responsabilità e custodia che Giuseppe ha nei confronti del fanciullo e della madre: Giuseppe è un esempio luminoso di attenzione e obbedienza, che permette l'adempimento del progetto di Dio¹⁷ e che si oppone radicalmente alla crudeltà omicida di Erode¹⁸. Matteo inserisce qui un particolare che non si trova in Mt 1,24 e neppure in 2,20 (un passo invero pressoché identico a 2,14): *νυκτός*¹⁹. Giuseppe è pronto a muoversi anche di notte: è anche questo un segno della sua vigilanza, della sua apertura a Dio e della sua giustizia superiore²⁰.

¹⁵ Sul concetto di giustizia eccedente nel vangelo di Matteo cfr. H. PATTARUMADATHIL, *Your Father in Heaven. Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God* (AnBib 172), Roma 2008, 35-37. Il testo centrale per identificare questa giustizia radicale con le sue esigenze è naturalmente Mt 5,20, ma è significativo notare come soltanto in due passi il Narratore faccia riferimento alla giustizia di un singolo: Mt 1,19 (in riferimento a Giuseppe) e Mt 27,19 (in riferimento a Gesù); negli altri casi in cui emerge il tema della giustizia è Gesù che menziona la δικαιοσύνη o che definisce qualcuno o qualche gruppo come δίκαιος: è perciò l'intera presentazione della giustizia in Mt che viene incorniciata dai due grandi modelli di giustizia eccedente: Giuseppe e Gesù; cfr. H. PATTARUMADATHIL, *La presentazione del Messia* (Mt 1,1-4,16) (*Dispense ad usum auditorum*; Pontificio Istituto Biblico, Roma 2015) Parte III, 10.

¹⁶ ἔγερθείς è un participio cd. stereotipato o pleonastico (cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976¹⁴, 348 [§ 419.2]), per influenza semitica (uso di *qwm* con l'imperativo); su tale uso in ebraico cfr. J. CHRZANOWSKY, *Auxiliares: Biblical Hebrew*, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, I, a cura di G. Khan, Leiden-Boston 2013, 244-249.

¹⁷ Cfr. K. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la legge*, in Parola, Spirito e Vita 39 (1999) 88-89; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 81.

¹⁸ Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 48.

¹⁹ È un raro genitivo avverbiale che si trova anche in Mt 28,13. Per le possibili ragioni dell'inserzione del tempo notturno della fuga cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* 1-7, 261. La presenza della parola νυκτός ha mosso, infatti i due esegeti a ipotizzare un legame intertestuale con Es 12,30-31 LXX e perciò alla *baggadah* di Pasqua; si oppone a Davies ed Allison LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, 131, che, a mio parere correttamente, mette in luce l'eccessiva debolezza del legame che si può riconoscere tra i due testi in forza di questa sola parola identica. Difende invece la tesi di un riferimento di tipo “pasquale” alla notte dell'esodo G. SOARES-PRABHU, *Jesus in Egypt. A Reflection on Mt 2:12-15.19-21 in the Light of the OT*, in *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 236-38.

²⁰ Cfr. W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, I (*Geistliche Schriftlesung* 1/1), Leipzig 1992, 40. Il fatto che questo riferimento si possa collegare a Es 12,29 lascia perplesso BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215 n. 6.

Kingsbury²¹ considera Giuseppe un personaggio “agente”: nella classificazione narratologica questo termine è utilizzato per classificare le “comparse”, i personaggi che hanno un solo tratto, non sono cioè “a tutto tondo”. Se è certamente vero che Giuseppe appare anzitutto come agente della volontà di Dio, non mi pare condivisibile considerare tanto limitato il suo ritratto; la caratterizzazione di Giuseppe mi sembra piuttosto che progredisca attraverso la descrizione della sua struttura morale e umana e delle sue azioni: lo sviluppo interiore di Giuseppe è presentato dal Narratore come culminante nella sua costante e reiterata obbedienza, un elemento che certamente non ha solo lo scopo di mostrare la sua rettitudine spirituale, ma ha anche la funzione teologica di far cogliere un precipuo interesse di Matteo. È Dio che guida la storia del bambino e solo Dio lo salva, ma la custodia di Giuseppe, espressione delle sue virtù umane, è mezzo indispensabile scelto dal Padre per realizzare il suo amore provvidente per il Figlio²².

5. La madre di Gesù come *gebirāh*

Nella formula τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, che si trova in Mt 2,13.14.20.21, si coglie la centrale importanza del bambino che è nominato per primo; tale precedenza del παιδίον è ancora più marcata nella locuzione di Mt 2,11: τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ. È una formula che assona a quella di Es 4,20 LXX (ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία) e ad essa può alludere, ma che presenta differenze che lumeggiano ancora più chiaramente la caratura cristologica della locuzione matteana: infatti, anche in Mt 1,20 e 2,13 si trova un composto di λαμβάνο, e il riferimento al παιδίον, ma nel vangelo, a differenza di Es 4,20, si parla della madre e non della moglie e il bambino è appunto menzionato per primo e non per secondo.

Dall’analisi del sintagma trova conferma un aspetto che ricorre nel primo vangelo: la madre di Gesù riceve importanza dalla sua relazione con il figlio. In questi passi la madre non è chiamata per nome²³ e Matteo non parla mai dei γονεῖς, come fa Lc 2,43. La formula in analisi ha l’implicita funzione cristologica di evidenziare un rapporto diverso tra il figlio e la madre rispetto a quello che egli ha con Giuseppe, e tale rapporto ha anche un peculiare valore mariologico.

La madre riceve, infatti, dal figlio la sua grandezza²⁴ e su di lei si riflette la regalità del bambino come si coglie in Mt 2,1-12. Questo elemento ha portato numerosi

²¹ Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 25-26.

²² Cfr. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la legge*, 96; LUZ, *Matthäus*, I, 128.

²³ In Mt 1-2 il nome di Maria si trova solo in Mt 1,18.

²⁴ Cfr. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 39.

studiosi²⁵ – a partire da alcune suggestioni di Cazelles che studiò l'importanza della regina madre in Israele (per es. in 2Re 1,11-31) e nel Vicino Oriente Antico²⁶ – a parlare del ruolo di Maria come *gebirāh* in Mt 2. La ripetizione della locuzione τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ può, infatti, essere considerata un'allusione ai sommari dei re di Giuda e di Israele nei Libri dei Re, nei quali la madre del re è costantemente menzionata per il suo ruolo nella corte²⁷. In Mt 2,11 i magi adorano il bambino per la sua divinità e lo omaggiano come re, ma non fortuitamente anche la madre è nominata come compagna imprescindibile, mentre non è menzionato Giuseppe che pure ha un ruolo di primo piano nel racconto di Mt 1-2.

Tale interpretazione di Maria come *gebirāh* illumina anche Mt 2,13-15: Giuseppe ha l'importante ruolo di mediatore della protezione divina sul fanciullo, tuttavia egli non gode di alcun particolare titolo di relazione con Gesù: né sposo di Maria, né tanto meno padre: il Padre è Dio come emerge dalla citazione di Os 11,1 e la madre è Maria: il Re-Signore è tale perché generato da una donna ed ella condivide la gloria del figlio, ma è partecipe anche dei pericoli e della persecuzione cui il fanciullo è sottoposto, e perciò Maria deve scendere in Egitto e seguire il figlio come la madre del Re Ioiachim, che fu deportata con lui a Babilonia (2Re 24,15)²⁸.

6. Perché in Egitto?

Secondo la struttura di Mt 1-2 proposta da Stendhal e da Paul, affinata da Brown²⁹ e che spesso si rinvie nei commentari, con Mt 2,13 inizia la sezione *Unde*, nella quale Matteo presenta “da dove” viene Gesù: in ragione della fuga in Egitto, egli è presentato come il figlio chiamato dall’Egitto, che, non potendo ritornare in Giudea, salirà in Galilea diventando *Nazoraios*.

La menzione dell’Egitto provoca nel lettore della Bibbia spontanei nessi intertestuali: è il luogo della schiavitù, ma è anche – ed è questo il profilo che viene in gioco nel nostro testo – il luogo di rifugio per i perseguitati (1Re 11,17.40; 2Re 25,26; Ger 26,21; 41,17; 43,4-7; 1Mac 15,16; 2Mac 4,34; 5,9; 9,29; Giuseppe Flavio, *Antiquitates*

²⁵ Cfr. per tutti G. SEGALLA, *Il bambino con Maria sua madre in Matteo 2*, in *Theotokos* 4 (1996) 15-27; E. SRI, *Queen Mother. A Biblical Theology of Mary's Queenship*, Steubenville 2005, 71-77; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna 2007, 79-87, ove altra bibliografia.

²⁶ Cfr. H. CAZELLES, *La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, in *Maria et Ecclesia* 5 (1959) 39-56.

²⁷ Cfr. V. BRANICK, *Mary in the Christologies of the New Testament*, in *Marian Studies* 32 (1981) 38.

²⁸ Cfr. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 85.

²⁹ Cfr. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 50-54, ove la bibliografia precedente.

Iudaicae 12,387 s.; 14,21; 14,374; 15,42-49; *Bellum Iudaicum* 7,410)³⁰, è, in particolare, il luogo in cui scende il patriarca Giuseppe, anch'egli uomo dei sogni e il cui nome è portato dal personaggio principale della fuga in Egitto del Messia bambino³¹.

Un importante riferimento intertestuale a questo proposito si trova in Gen 46,2-7: Giacobbe riceve una visione notturna in cui Dio gli ordina di scendere in Egitto³²: il paragone è evidente: come Giacobbe-Israele trovò rifugio in Egitto e ne fu poi chiamato indietro, così Gesù trova ora rifugio in Egitto e ne è poi richiamato³³.

Si noti sul piano storico che, al tempo di Gesù, l'Egitto era sotto la diretta giurisdizione di Roma e perciò del tutto sottratto al potere di Erode: in Egitto si trovava una fiorente comunità giudaica che negli anni intorno alla nascita di Cristo viveva un periodo di relativa tranquillità e che perciò poteva anche essere il luogo ove trovare un impiego per un padre di famiglia³⁴. Tale possibile verisimiglianza storica di un soggiorno egiziano fa dubitare a proposito di una posizione tanto netta come quella di Theissen e Merz³⁵ che considerano il soggiorno in Egitto solo come il prodotto della “forza produttrice” della prova scritturistica³⁶: in presenza di un *deficit* di informazione si sarebbe sviluppato da Os 11,1b il racconto del soggiorno in Egitto: a mio parere si tratta di un’impostazione forse troppo minimalista.

In un caso come questo mi sembra che debba essere sovertito il noto brocardo del diritto processuale e si possa dire: *onus probandi ei incumbit qui negat*; se si vuole contrastare la verisimiglianza della permanenza in Egitto le prove vanno prodotte anzitutto a suffragio di tale affermazione, e quelle avanzate da Theissen e Merz non

³⁰ Cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* 1-7, 259-260 (anche per le tradizioni apocrife sulla permanenza di Gesù in Egitto); LUZ, *Matthäus*, I, 128 n. 18; G. GALVIN, *Egypt as a Place of Refuge* (FAT.2 51), Tübingen 2011, ove altra bibliografia. Il parallelo di 1Re 11,40 sembra particolarmente vicino a Mt 2,14; cfr. G. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (AnBib 63), Roma 1976, 226-227.

³¹ Cfr. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 216.

³² Si deve tuttavia rilevare che non ci sono corrispondenze testuali tra i due testi, a parte la generica ambientazione notturna e ovviamente il riferimento geografico; cfr. LUZ, *Matthäus*, I, 126-127.

³³ Così KINGSBURY, *Matthew as Story*, 28-29. J. C. TREBOLLE BARRERA, *El Relato de la Huida y Regreso de Egipto* (Mt 2,13-15a.19-21). *Estructura y Composición*, in *Estudios Bíblicos* 50 (1992), 253-254, indica diversi testi di “fuga” di personaggi dovuta a un’attività di ricerca di un nemico, assimilabili al rapporto che si trova tra la necessità di φεύγειν e lo ζητεῖν di Erode nel nostro testo: Gdc 9,21; 11,3; 1Sam 19,2; 23,14-15; 27,45; 2Sam 4,1-3; 13,37-38.

³⁴ Cfr. J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 48-51; 103-124.

³⁵ Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 111.

³⁶ Ovviamente non si nega la presenza in Mt di procedimenti derashici, che sono tuttavia primariamente finalizzati a una più piena comprensione dell’evento-Cristo; cfr. E. MANICARDI, *Modelli sinottici di compimento delle Scritture: l’impeto kerygmatico di Marco e le riletture midrashiche di Matteo*, in *Rivistare il compimento. Le Scritture d’Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento* a cura di S. Romanello – R. Vignolo, Milano 2006, 3-40.

paiono cogenti, giacché non puntuali, in quanto i due autori fanno solo generico riferimento alla “forza produttrice” della Scrittura che si sarebbe attivata rispetto ai pochi dati di fatto storici sull’infanzia di Gesù (la nascita verso la fine del regno di Erode, il nome dei genitori, la provenienza da Nazaret).

Proprio il riferimento all’Egitto sembra la ragione della citazione di Os 11,1b al v. 15 che altrimenti sembrerebbe narrativamente fuori posto in quanto riguarda la chiamata *dall’Egitto*, mentre è collocata qui come se il suo adempimento consistesse nello scendere *in Egitto*³⁷. Il riferimento geografico sembra perciò all’origine dell’insерimento della citazione con lo scopo teologico di mostrare che la storia di Israele liberato dall’Egitto ora si sta compiendo in Gesù come radicale novità, ma Luz sottolinea, a ragione, che non è solo questo l’elemento che sta a cuore all’evangelista: per Matteo certamente è importante anche e soprattutto l’espressione *νιός μου*³⁸.

7. Il Figlio: cenni ai rapporti intratestuali

I commentari presentano molti riferimenti al rapporto tra il nostro testo e i racconti dei salvataggi prodigiosi di re ed eroi bambini³⁹, ma sembra che abbia influito sull’elaborazione del testo di Mt 2,13-21 soprattutto il racconto della storia di Mosè e in particolare è stato spesso notato il contatto anche lessicale tra Es 4,19-20 LXX e Mt 2,19-20.

Un riflesso della storia del salvataggio di Mosè bambino pare che possa in effetti trovarsi nella nostra pericope⁴⁰, ma è probabile che l’attenzione debba concentrarsi sul titolo di “figlio” che viene attribuito al fanciullo attraverso la citazione di Os 11,1b. Matteo ha ricavato tale citazione non dal testo dei LXX, ma dal Testo Masoretico (o dalla versione di Aquila⁴¹) perché la LXX usa il plurale “figli” (ἐξ Αἰγύπτου μετακάλεσα τὰ τέκνα), laddove il testo ebraico ha il singolare⁴². Miler ritiene, in modo

³⁷ Cfr. K. STENDHAL, *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*, in *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias* (BZNW 26), hg. von W. Eltester, Berlin 1964, 97.

³⁸ Cfr. LUZ, *Matthäus*, I, 129 n. 25 (l’edizione inglese [a cura di H. Köster, Minneapolis 2007, 118] sottolinea ancora di più l’importanza dell’espressione “mio figlio” che sarebbe la ragione dell’insерimento della citazione).

³⁹ Cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* 1-7, 258-259; LUZ, *Matthäus*, I, 86.

⁴⁰ È evidente la somiglianza che si coglie tra il nostro passo nel suo contesto e la storia di Es 1,16-2,5 (e Giuseppe Flavio, *Antiquitates Iudaicae* 2,206,215): come il faraone, Erode uccide i maschi ebrei e, come Mosè, Gesù evita la morte; è anche su questi elementi che si fonda chi sottolinea la tipologia mosaica in riferimento alla presentazione di Gesù in Mt. Circa il nostro passo, questo aspetto è messo in luce da D. C. ALLISON, *The New Moses. A Mattbean Typology*, Minneapolis 1993, 140-143.

⁴¹ Cfr. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I (HThK 1/1), Freiburg 1986, 50; Contra: DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* 1-7, 262.

⁴² Per la discussione di un eventuale uso pre-matteano della citazione cfr. BROWN, *The Birth of the Mes-*

convincente, che Matteo superi qui la stessa lettera del testo ebraico, che in ragione del parallelismo con la prima parte del versetto avrebbe comunque portato a un'interpretazione collettiva del singolare “mio figlio”: Matteo, prendendo il testo alla lettera e decontestualizzandolo, separa il figlio unico dal resto del popolo: in Gesù e solo in lui è adempiuta la profezia⁴³.

La formula che introduce la citazione è particolarmente solenne, perché in questo caso, come in Mt 1,22 (ove si trattava sempre del figlio, come si vede dalla ricorrenza di *υἱός* in Mt 1,21.23), il narratore dice che è Dio stesso a parlare e questo perché il titolo è di grande importanza, essendo l'unico titolo cristologico del capitolo e perché, come in Mt 16,16-17, la natura di Gesù come figlio di Dio non può essere attinta dalla mente umana, ma deve provenire da una rivelazione di Dio⁴⁴.

In Mt 1,1 Gesù era detto essere “Cristo”, “figlio di Davide” e “figlio di Abramo”, in Mt 1,21.23.25 *υἱός* si interpreta come “figlio di Maria” e qui è chiamato “figlio di Dio”. Il titolo è evidentemente anfibologico, come suggerisce Luz⁴⁵, poiché si può interpretare sia come applicazione al fanciullo della tipologia di Israele, che è il “figlio di Dio” secondo Es 4,22⁴⁶ (e indirettamente secondo Dt 14,1; 32,6.18; Is 43,6), sia come applicazione della tipologia davidica (sulla scia di 2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27-28). L'interpretazione del titolo appare perciò inizialmente condizionata dall'aspettativa messianica del lettore, ma viene illuminata dal contesto prossimo della nostra pericope.

In Mt 3,17 la voce dal cielo rivela οὗτος ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός: l'espressione *υἱός μου* è la stessa di Os 11,1b e questa volta è chiara l'identificazione; si noti che anche a seguito del battesimo, come in Mt 2,13-15, subito dopo la proclamazione della filiazione inizia la peregrinazione nel deserto. In Mt 3,17, attraverso il riferimento al Sal 2,7 a Is 42,1 e a Gen 22,2, Dio proclama che Gesù è l'Unto davidico, il suo unico Figlio, che ha costituito servo sofferente per il ministero escatologico: l'espressione compendia e contestualmente trascende le precedenti designazioni di Gesù e rappresenta il culmine di Mt 1,1-4,16⁴⁷.

siah, 220. Per una presentazione delle diverse interpretazioni della citazione cfr. J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AnBib 140), Roma 1999, 47 n. 50, ove bibliografia. Le interpretazioni sono fondamentalmente tre, non necessariamente incompatibili: Mt sottolinea l'identità filiale di Gesù (Gundry, Rothfuchs, Pesch, Vögtle, Luz) oppure il soggiorno in Egitto e perciò la tipologia esodale Gesù-Israele (Davies-Allison, Strecker, Lagrange, Soares Prabhu); oppure la liberazione dall'Egitto, simbolo della morte (Daube, Brown).

⁴³ Cfr. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 50-53; Miler ritiene che un analogo “gioco” tra singolare e plurale si trovi nell'uso che Mt 2,18 fa di Ger 31,15 e che Mt 2,23 fa di Is 4,3.

⁴⁴ Cfr. LUZ, *Matthäus*, I, 129; BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215.

⁴⁵ Cfr. LUZ, *Matthäus*, I, 129 (più ampiamente l'edizione inglese, 120-121).

⁴⁶ In forza dell'inequivocabile ripresa dei primi capitoli di Esodo nel nostro testo, questo riferimento sembra il più immediato.

⁴⁷ A ragione BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215 n. 3, vede in Mt 3,17 la proclamazione più solenne

Lo snodo rivelativo è tanto importante che, nell'episodio delle tentazioni, immediatamente successivo al battesimo, il cuore del conflitto verterà proprio sull'essere figlio di Dio come appena proclamato (Mt 4,3.6)⁴⁸ e il titolo riapparirà nello scontro con i demoni (Mt 8,29), nella voce di Dio alla trasfigurazione (Mt 17,5), ma anche nelle confessioni dei discepoli (14,33; 16,16), del centurione romano e dei suoi commilitoni (Mt 27,54), nelle parole degli avversari nel processo (26,63; 27,40.43) e, implicitamente, in alcune espressioni di Gesù su di sé (Mt 11,25.27; 21,37-38a; 28,19-20)⁴⁹.

Conclusione

La pericope della fuga in Egitto rappresenta una significativa tappa nel progresso di rivelazione dell'identità di Gesù e nella cristologia matteana: Gesù Cristo Figlio di Dio adempie la storia e il destino di Israele; egli è perseguitato dai nemici, fin da bambino non ha un posto ove posare il capo (Mt 8,20)⁵⁰, ma è protetto e salvato da Dio anzitutto mediante l'azione di Giuseppe: la protezione del Padre celeste si realizza mediante la custodia del “padre” terrestre.

Lo studio intertestuale di questa pericope conferma alcune conclusioni su Mt 1-2 che di recente J.-N. Aletti ha messo in luce: il racconto matteano presenta da subito una cristologia alta e rivelata da Dio (cfr. Mt 1,20-21, ma anche la citazione di Osea del nostro passo) e fin dalla nascita il re/Messia viene riconosciuto da alcuni e contestualmente rifiutato da altri, in particolare dalle autorità religiose e politiche del suo popolo; sullo sfondo del racconto si stagliano fin da principio la minaccia e la morte⁵¹.

L'esodo del Figlio dall'Egitto è il vero esodo, di cui il primo era soltanto parziale figura, e lo stesso ritorno dalla terra straniera non è ancora la liberazione definitiva. Infatti, come la sofferenza e la persecuzione non sono ancora la passione, così il ritorno non è ancora la risurrezione: la citazione di Os 11,1b è perciò anche professi e promessa della salvezza che il Padre assicurerà al Figlio, liberandolo dalla morte.

della filiazione divina e in Mt 2,15 una proclamazione indiretta attraverso la parola profetica. Sul tema cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 53-55.

⁴⁸ Anche nelle tentazioni Gesù adempie il ruolo di “vero Israele”, Figlio finalmente fedele; è l’interpretazione proposta dal commentario di Davies-Allison, seguendo J. DUPONT, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste* (SBS 37), Stuttgart 1969, 10-21.

⁴⁹ Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 11-12.

⁵⁰ Per questo riferimento cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* 1-7, 259.

⁵¹ Cfr. J.-N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc* (Le livre et le rouleau 50), Namur 2016, 63-64.

Riassunto

L’approccio intertestuale applicato a Mt 2,13-15 favorisce l’emersione di prospettive esegetiche che permettono di collocare la pericope della fuga in Egitto all’interno dello sviluppo cristologico dei primi due capitoli del primo vangelo e all’interno del macroracconto matteano. In particolare, l’intertestualità consente di cogliere le caratterizzazioni di Erode, di Giuseppe e della Madre di Gesù e come questi personaggi vengono ritratti all’interno dei cd. vangeli dell’infanzia. Questo approccio valorizza poi l’importanza dell’Egitto come luogo della fuga della famiglia di Gesù, anche in riferimento all’Antico Testamento, e del titolo di “figlio”, come chiamato da parte del Padre, alla luce delle ricorrenze di tale titolo nell’intero vangelo.

Abstract

The intertextual approach allows us to read Mt 2:13-15 within the Christological development of Matthew 1-2 and of the entire first Gospel. The intertextuality permits readers to rightly understand the depictions of Herod, Joseph, Jesus’ mother and their narratological characterizations in the infancy narratives. This approach appreciates the importance of Egypt as the place for the flight of Jesus’ family, with reference to the Old Testament, and the title of “son”, as called by the Father, considering Matthew’s entire plot.