

## ERODE E I VANGELI DELL'INFANZIA: LE QUESTIONI APERTE

Il cattolicesimo è l'unica tra le confessioni cristiane e le religioni rivelate ad infantizzare in modo esplicito il proprio Dio. Nelle chiese di culto evangelico la devozione per Gesù neonato (o per Maria bambina) è alquanto ridotta. Solo nella tradizione cattolica si è valorizzata nella persona del Cristo l'idealizzazione dell'infanzia. Tanto meno gli evangelisti hanno scritto dell'infanzia di Gesù, tanto più i Vangeli apocrifi li hanno infiorettati di leggende.

Per molti interpreti cristiani i racconti dell'infanzia ponevano il problema del significato religioso che questi rivestivano se la loro attendibilità risultava problematica. Una possibile alternativa è stata avanzata di recente da quella che è nota come "critica redazionale" che contribuisce ad offrire una prospettiva teologicamente più rassicurante<sup>1</sup>. Concentrandosi su quello che gli autori (o redattori) di queste narrazioni intendevano fornire al loro pubblico, la critica redazionale ha in qualche modo messo da parte la questione del riferimento storico. Qualunque fosse l'intento complementare che gli evangelisti intendevano veicolare con le loro narrazioni, è fuor di dubbio che il loro scopo primario fosse quello di trasmettere un messaggio religioso, a prescindere dal fatto che qualcuno degli eventi da loro narrati si sia davvero verificato o meno.

Risulta alquanto implausibile, ad esempio, che Giovanni il Battista potesse essere imparentato con Gesù<sup>2</sup>. Vero è che questa asserzione risulta del tutto intelligibile se la si inquadra come una "simbolica eziologia lucana" della relazione storica tra il movimento di Giovanni il Battista e quello di Gesù<sup>3</sup>. Ma altrettanto problematiche risultano le genealogie di Gesù o le storie dell'annuncio del Battista o di Gesù o della visita di Maria a Elisabetta, così come la versione lucana della nascita di Gesù o la sua visita al tempio da bambino.

Va invero tenuto conto che la distinzione tra narrazione storica e teolo-

Ringrazio Werner Eck, Augusto Guida e Francesca Lorenzini per aver discusso con me alcune questioni da me affrontate in questo scritto. A quest'ultima sono grato per avere messo a mia disposizione pubblicazioni per me di difficile reperibilità.

<sup>1</sup> Cfr. Brown 1993<sup>2</sup>, 4-13. Lo studio di Brown presenta e mette a fuoco le questioni fondamentali.

<sup>2</sup> Lc. 1.36. Luca inserisce Giovanni nella sfera cristiana presentandolo come un parente di Gesù da parte di madre. Cfr. Adinolfi 2021.

<sup>3</sup> Brown<sup>2</sup> 1993, 285. Non mi paiono condivisibili le considerazioni critiche di Dawes 2006, 165, secondo il quale "the evangelists must have been at least implicitly aware of the distinction between these two forms of writing".

gica risulta con buona probabilità estranea alla cultura fondamentale orale in cui i Vangeli si affermarono all'origine e nella quale il racconto è fondamentale esplicitato<sup>4</sup>. Non siamo in grado di stabilire se Matteo e Luca pensassero che le loro narrazioni dell'infanzia fossero "solida, attendibile storia", un concetto probabilmente troppo moderno per poter essere utilizzabile anche per loro. Vero è che il prologo di Luca suggerisce una prospettiva di ricerca propriamente storica che lo distingue sensibilmente dagli altri evangelisti<sup>5</sup>.

Ad ogni buon conto ci sono delle peculiarità che distinguono invero sensibilmente i due Vangeli nelle loro versioni dell'infanzia di Gesù. Quello di Matteo è drammatico, con la fuga, la strage, la paura. Quello di Luca è rassicurante, inserito com'è nel quadro universale dell'ordine imperiale. Pare evidente che ogni tentativo di farne una storia coerente è destinato al fallimento, ferma restando, per altro, la centralità del riconoscimento della venuta del Messia<sup>6</sup>.

La questione della fondamentale non storicità degli eventi narrati non confligge, ovviamente, con la loro valenza teologica e, in ogni caso, non ne sminuisce la portata. Non è neppure necessario presupporre una finalità allegorica, ma riconoscere loro semplicemente le caratteristiche peculiari di racconti elaborati con finalità intrinseche alla narrazione stessa.

Comune in entrambi gli evangelisti appare probabile il desiderio di provare che esisteva un disegno di Dio operante nella storia rispetto al quale risultavano confermate le profezie del Vecchio Testamento<sup>7</sup>. La stessa genealogia di Gesù in Matteo riflette il piano divino della creazione nella storia della salvezza, perché vuole dimostrare che Dio pianificò fin da principio e con precisione la nascita del Messia.

Matteo 1.17 spiega che la genealogia del Messia può essere suddivisa in tre sezioni di quattordici generazioni ciascuna e che ciascuna sezione corrisponde bene a una parte importante della storia della salvezza che trova conferma nelle profezie veterotestamentarie. Tale genealogia pone, invero, due difficoltà fondamentali. La prima è nel numero quattordici che Matteo valorizza, utilizzando il numero "quattordici" come indicatore costante: un numero che è improponibile e che si spiega forse con la mistica delle cifre bibliche e giudaiche, per il valore simbolico assegnato alle lettere dell'alfabeto. La seconda è che l'analoga genealogia di Gesù stilata da Luca (3.23-38) è totalmente diversa: ha come radice non Abramo ma Adamo e ha in comune con quella di Matteo solo alcuni nomi. Il verbo ἐγέννησεν ("gene-

<sup>4</sup> Cfr. Luz 1993, 163-64.

<sup>5</sup> Cfr. Marcone 2020.

<sup>6</sup> Cfr. Brown 1993<sup>2</sup>, 677.

<sup>7</sup> Brown 1993<sup>2</sup>, 68-69, 118, 142.

rò”) è usato invariabilmente trentanove volte per collegare padre e figlio, ma la sequenza è interrotta al quarantesimo caso.

Il fatto poi che Gesù possa essere considerato discendente davidico risiede probabilmente nel fatto che l'angelo si rivolge al futuro sposo di Maria invitandolo ad assumere la funzione di padre legale. Così Giuseppe rendeva Gesù “figlio di Davide” in senso proprio (Lc. 1.32)<sup>8</sup>.

Il considerare le genealogie di Matteo o di Luca come storicamente non attendibili non ha peraltro conseguenze sul piano strettamente teologico. Raymond Brown ha osservato, a giusto titolo, che è possibile avere genealogie differenti di una medesima persona se queste hanno funzioni differenti, rispetto alle quali possono essere adeguate. Nel caso specifico per Matteo per il quale Gesù è il Messia Davidico, per Luca per il quale è il figlio di Dio. Quanto alla narrazione della Strage degli Innocenti (Mt. 2.13-23), questa poteva non risultare un prodotto di fantasia per il lettore che conosceva la storia del regno di Erode<sup>9</sup>.

Merita considerare come la versione di Matteo si presti anche a una lettura di tipo più propriamente ideologico e politico. L'evangelista enfatizza infatti la legittima regalità davidica di Gesù contrapponendola a quella dubbia di Erode<sup>10</sup>.

Rispetto alla storia dei Magi Brown osserva anche che i cristiani, condividendo l'opinione generale che i fenomeni celesti segnalassero la nascita dei grandi uomini, potrebbero aver riflettuto sulle peculiarità astronomiche del tempo in cui nacque Gesù e aver valorizzato uno o più segni celesti in merito alla imminente nascita del figlio di Dio<sup>11</sup>.

C'era, d'altra parte, una forte aspettativa che un signore del mondo sarebbe venuto dalla Giudea: si consideri, ad esempio, Mt. 2.1-12. C'era indiscutibilmente, poi, un interesse generale per l'astronomia nei decenni precedenti e successivi la nascita di Gesù. E i Magi erano assai famosi per le loro competenze. Ma si tratta di elementi di verosimiglianza, non propriamente di storia, anche se la loro inclusione contribuiva a rendere intellegibile la narrazione.

Vero è che Matteo e Luca si affrettano ad allontanare magi e pastori dalla scena<sup>12</sup>. Ma questo non ha a che vedere con l'intento dei due evangelisti di creare una narrazione coerente a prescindere dalle differenze delle loro

<sup>8</sup> Cfr. Johnson 1969, 139-256; Waetjen 1976, 205 ss.

<sup>9</sup> Brown 1993<sup>2</sup>, 288.

<sup>10</sup> Così in particolare Horsley 1996, 40.

<sup>11</sup> Brown 1993<sup>2</sup>, 189-190. Diversamente Ratzinger 2013, 138-139, che ritiene attendibile la strage degli innocenti in considerazione della comprovata crudeltà di Erode, a cominciare dalla uccisione dei suoi stessi figli.

<sup>12</sup> Brown 1993<sup>2</sup>, 196, 429,

prospettive. Luca si concentra sulla nascita di Gesù, mentre Matteo sul tempo immediatamente successivo a tale nascita.

Se anche poi i capitoli iniziali dei Vangeli di Luca e Matteo fossero andati perduti, tale perdita non avrebbe creato difficoltà al lettore della predicazione di Gesù, perché non si fa mai riferimento ai fatti prodigiosi legati alla sua nascita<sup>13</sup>.

Matteo e Luca si preoccupano fondamentalmente di elaborare un racconto coerente. La diversità dei testimoni della Natività (pastori e Magi) sembra aver lo scopo di segnalare il raggiungimento universale dell'annuncio salvifico rispetto al quale il riscontro propriamente storico ha un significato solo relativo.

Non meno seria, anche se per ragioni diverse, è la questione del viaggio di Maria e Giuseppe da Nazareth a Betlemme in relazione al presunto censimento universale voluto da Augusto<sup>14</sup>. Noi sappiamo che esso fu disposto dal governatore romano Publio Sulpicio Quirinio, ebbe luogo nelle province di Siria e di Giudea quando anche i possedimenti di Erode Archelao passarono sotto diretta amministrazione romana, dunque nel 6 d.C.<sup>15</sup>. Nel *Vangelo* di Luca (2.1-2) viene nominato un “primo (πρώτη) censimento”<sup>16</sup> di Quirinio realizzato “su tutta la terra” su ordine dell'imperatore Augusto, in occasione del quale avvenne la nascita di Gesù a Betlemme, al tempo di re Erode (morto probabilmente nel 4 a.C.)<sup>17</sup>. Nessuna altra fonte segnala una iniziativa augustea di tale portata. E con implicazioni simili. Un dato da considerare è che da Luca 2.2 non si evince quale fosse la precisa finalità di tale censimento<sup>18</sup>. Il testo greco utilizza infatti il termine ἀπογραφή che a rigore ha un significato vicino a quello di “registrazione”<sup>19</sup>. In particolare non si fa ri-

<sup>13</sup> Vd. Fl. Jos., *AJ* 18.1-6; cfr. Dahlheim 2013.

<sup>14</sup> Un rapporto diretto tra censimento e Strage degli Innocenti si trova solo nell'apocrifo Protovangelo di Giacomo, databile verso la metà del II secolo d.C.

<sup>15</sup> Vd. Cfr. Dabrowa 2011.

<sup>16</sup> Πρώτη è peraltro interpretato da taluni nel senso di “primo dei censimenti di Quirinio”, una resa poco probabile soprattutto sul piano storico. Cfr. Bovon 2005, 142. L'unica traduzione storicamente e linguisticamente plausibile in realtà è quella di “primo censimento” sotto la giurisdizione romana (a seguito della riduzione della Giudea a provincia).

<sup>17</sup> Ampia discussione in Firpo 1983: cap. IV, *Il censimento dell'Impero*.

<sup>18</sup> Mason 2001, 230-233 osserva che il censimento ha una funzione cruciale tanto nella *Guerra* che nelle *Antichità Giudaiche* e che non si possono spostare le date fornite da Flavio Giuseppe di più di un anno senza far crollare la sua cronologia del periodo. Inoltre, data la distanza temporale di circa mille anni che separava Giuseppe da Davide, è del tutto implausibile che potesse rintracciare il villaggio degli avi.

<sup>19</sup> Cfr. Braunert 1957, seguito da Firpo 1983, 208, che vede in ἀπογραφή πρώτη un *terminus technicus* interpretabile come *descriptio prima*.

ferimento nel passo a una finalità di natura fiscale. Certo i Romani organizzavano censimenti per scopi tributari dei quali abbiamo numerosi riscontri. La vicinanza, accertabile in taluni capitoli di Luca con Flavio Giuseppe, si spiega, in realtà, con il fatto che si tratta di narrazioni in larga misura coerenti con le convenzioni letterarie dell'epoca oltre che per avere entrambe valenze apologetiche per quanto non scrivano storia politica allo stesso modo<sup>20</sup>.

L'interrogativo fondamentale che ci si deve porre riguarda la possibilità che Quirinio fosse governatore di Siria durante o poco tempo dopo il regno di Erode. Sulla base di Flavio Giuseppe siamo grosso modo in grado di ricostruire la cronologia dei governatori di Siria negli ultimi due decenni del I secolo a.C. e del primo decennio del secolo successivo.

Un'ulteriore questione riguarda la possibilità che Quirinio fosse governatore (legato) di Siria in coincidenza o poco dopo il regno di Erode, vale a dire attorno al 4 a.C. o subito prima.

Seguendo Flavio Giuseppe, la cronologia probabile dei legati di Siria vede M. Agrippa governatore attorno al 10 a.C., M. Tizio dal 9 al 6 a.C., S. Senzio Saturnino dal 6 al 4 a.C., Quintilio Varo dal 6 al 3 a.C.; nel 4 d.C. fu governatore Gaio Cesare, dal 4 al 5 d.C. Lucio Volusio Saturnino e, infine, dal 6 sino al 7 (e oltre) P. Sulpicio Quirinio<sup>21</sup>.

Se Quirinio avesse servito come governatore della Siria due volte – una volta nel 6 d.C. e una volta in epoca anteriore – la data possibile per tale precedente governatorato sarebbe o prima del 10 a.C., o tra quelli di Quintilio Varo e Gaio Cesare (e quindi tra l'3 a.C. e il 4 d.C.). Entrambe queste date potrebbero conciliarsi con le informazioni lucane. Tuttavia, da quello che noi sappiamo della carriera, relativamente ben documentata di Quirinio, è improbabile che abbia retto un precedente governatorato in uno di questi periodi. Fu console infatti nel 12 a.C.<sup>22</sup> e, quindi, in Asia Minore dopo il 12 e prima del 6 a.C. alla guida di legioni. Fu inoltre in Oriente, in particolare in Siria, come collaboratore di Gaio Cesare per diversi anni prima del 4 d.C. Ma non si fa menzione di Quirinio come legato nei quasi vent'anni della sua carriera dal 12 a.C. al 6 d.C.<sup>23</sup>. Flavio Giuseppe, che presenta più volte l'ini-

<sup>20</sup> Cfr. Mason 2001, 207-222.

<sup>21</sup> Non va sottovalutato il fatto che per Luca, così come per Flavio Giuseppe, il censimento di Quirinio ha il valore di un marcatore cronologico.

<sup>22</sup> Tac. *Ann.* 3.48.

<sup>23</sup> Le indicazioni presenti nel cosiddetto *titulus Tiburtinus*, una lastra di marmo ritrovata a Tivoli nel 1764, che contiene il *cursus* di un alto magistrato identificabile secondo taluni con Quirinio non spostano i termini della questione: si segnala che il magistrato in questione *legatus iterum Syriam optinuit*, ma l'*iterum* si deve riferire a un governatorato detenuto altrove (discussione in Labbé 2012, 75-80, che si pronuncia, sulla scia di Syme, per

zio della carriera di Quirinio nel 6 d.C., non fornisce alcun indizio che egli abbia prestato servizio in precedenza da governatore<sup>24</sup>.

Ad ogni buon conto – anche se si ipotizza senza prove questo precedente governatorato di Quirinio – come si spiegherebbe un censimento romano della Palestina durante il regno di Erode il Grande? Da re cliente, che riconosceva il potere romano, Erode aveva le sue tasse e i propri esattori, e non ci sono prove che i Romani riscuotessero le tasse sulla base di un censimento all'interno del suo regno<sup>25</sup>. Il noto censimento di Quirinio del 6-7 d.C. fu condotto proprio perché era stato deposto il figlio di Erode, Archelao, e la Giudea stava ora passando sotto il diretto governo romano e la sua tassazione<sup>26</sup>.

Le indicazioni contrarie che sono state individuate a sostegno della tesi che un censimento romano sarebbe stato possibile nel regno di Erode il Grande sono diverse. Innanzitutto, Augusto iniziò a manifestare scontentezza di Erode nell'8 a.C., allorché scrisse minacciando di trattare Erode non più come amico ma come suddito<sup>27</sup>. È stato suggerito che questo potrebbe aver portato all'esazione di tasse imposte direttamente da Roma e a un censimento romano. Inoltre Flavio Giuseppe (*AJ* 17.4.42) accenna a un giuramento di fedeltà prestato all'imperatore dal popolo ebraico attorno al 7 a.C., promosso da Erode. Ma affermare che ciò comportava l'accettazione della tassazione romana diretta e il censimento romano è gratuito.

È stato anche ipotizzato che Luca non si riferisca a un censimento ai fini della tassazione, ma a una "registrazione" nominale che Erode avrebbe richiesto ai fini del giuramento. Naturalmente, non ci sono prove di tale registrazione. Tra l'altro questo comporterebbe che Luca 2.2 dovrebbe essere tradotto: "Questo era un censimento condotto prima che Quirinio fosse governatore della Siria", cosa che rende poco plausibile la menzione di Quirinio in assoluto<sup>28</sup>. In terzo luogo, Flavio Giuseppe fa due volte riferimento al fatto che Erode il Grande rimise al popolo parte delle sue tasse, e da questo si dedurrebbe che dovevano esserci documenti di censimento. In realtà, tuttavia, si tratterebbe solo di una prova dell'esistenza di documenti, non di un censimento, tanto meno di un censimento romano.

Ancora, un esempio di tassazione romana di un regno cliente è stato

identificare *l'ignotus* con il pontefice Lucio Clapurnio Pisone, in cui si deve vedere il successore di Quintilio Varo: 4-1 a.C.).

<sup>24</sup> Nessun elemento in questo senso dall'iscrizione veneziana CIL III. 6687 che menziona Publius Sulpicius Quirinius come *legatus Caesaris Syriae*.

<sup>25</sup> Fl. Jos., *AJ*. 17. ii 2; ~27.

<sup>26</sup> Fl. Jos., *AJ* 17.13.5.

<sup>27</sup> Fl. Jos., *AJ*. 16.9.3, 290.

<sup>28</sup> Cfr. Barnett 1973-74.

indicato<sup>29</sup> in quanto scrive Tacito, che (in *Ann.* 6.41) segnala come attorno al 36 d.C. il principe Archelao il Giovane condusse un censimento secondo la prassi romana tra i Cieti che furono suoi sudditi nella parte cilicia della Capadocia. Ma dal passo non emerge che i Romani avessero imposto questo censimento ad Archelao e ai suoi sudditi.

L'imposizione di un censimento romano e di una tassazione romana nel regno di Erode avrebbe verosimilmente provocato una rivolta; così il silenzio di Flavio Giuseppe, non solo su un tale censimento e tassazione sotto Erode, ma anche in merito a una rivolta o protesta contro Roma per tale pratica, appare argomento non secondario che non dovette esserci stato alcun censimento romano della Palestina prima di quello avvenuto sotto Quirinio nel 6-7 d.C., e presentato, con la sua concomitante rivolta, da Flavio Giuseppe.

Ricordiamo che la Giudea passò dalla posizione di una tetrarchia erodiana a quella di provincia romana annessa alla Siria nel 6 d.C.; e Flavio Giuseppe riferisce che Quirinio, che era stato inviato da Augusto per diventare legato di Siria, visitò la Giudea "al fine di fare una valutazione della proprietà degli Ebrei e liquidare il patrimonio di Archelao"<sup>30</sup>. All'inizio gli Ebrei furono scioccati nel sentire della registrazione di proprietà, ma la maggior parte di loro cedette all'intercessione del sommo sacerdote. Tuttavia Giuda il Galileo guidò una ribellione, diventando il fondatore del movimento nazionalista zelota<sup>31</sup>. Certamente il racconto di Flavio Giuseppe non ci porterebbe a sospettare che gli Ebrei fossero già precedentemente abituati al censimento e alla tassazione romana.

Tra i numerosi tentativi<sup>32</sup> di salvare la testimonianza lucana è stato proposto che l'attuale versione di Luca 2.2 sia un errore o l'esito di una corruzione testuale e che si debba leggere "sotto Saturnino come governatore della Siria"<sup>33</sup>. Poiché Senzio Saturnino era stato governatore nel periodo dal 6 al 4 a.C., questa correzione presupporrebbe una correlazione cronologica tra il censimento e il regno di Erode il Grande, anche se soffre ancora per mancanza di prove per un censimento romano durante quel regno. Il supporto per l'identificazione di Saturnino come gestore del censimento viene in realtà da un passo di Tertulliano, *Adversus Marcionem* 4.19.10: *Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent.*

Queste comunque sono solo le questioni essenziali.

<sup>29</sup> Cfr. Gowing 1990.

<sup>30</sup> *AJ* 18.1.10.

<sup>31</sup> *AJ* 18.1.6-23. Cfr. Horsley 1996.

<sup>32</sup> Ne dà conto Brown 1993, 396-397.

<sup>33</sup> Non c'è nessun riscontro nei manoscritti a sostegno di questa ipotesi: cfr. in proposito Bovon 2005, 554.

Un'altra difficoltà riguarda un episodio che coinvolge direttamente Gesù e i suoi genitori. Secondo Luca 2.27 essi e il loro bambino furono portati al tempio per la purificazione. Tuttavia, a rigore, solo la madre aveva bisogno di essere purificata. In *Lev.* 12.1 ss. si specifica che una donna deve essere considerata ritualmente impura per i sette giorni prima della circoncisione del figlio maschio e per i trentatré giorni successivi: per quaranta giorni in tutto non avrebbe potuto accedere al tempio. Quindi, “quando verrà il tempo della sua purificazione” (*Lev.* 12.6), deve portare al sacerdote alla porta del santuario l'offerta di un agnello e un giovane piccione o una colomba. Se non può permettersi un agnello, possono essere offerti due giovani piccioni o colombe. Possiamo supporre o che Luca abbia frainteso una tradizione che gli era giunta, oppure che elaborasse una versione da una lettura imprecisa delle prescrizioni dell'Antico Testamento. In ogni caso, il risultato è una strana combinazione di una conoscenza generale dell'ebraismo con una scarsa familiarità con i dettagli, cosa che suggerisce che l'evangelista difficilmente fosse cresciuto nel Giudaismo o comunque in Palestina<sup>34</sup>.

Esiste infine una questione più generale, che merita considerare anche perché riguarda di fatto l'intero Nuovo Testamento e che ha che vedere con la figura di Erode o, per meglio dire, con i vari sovrani che figurano con questo nome. Il *Nuovo Testamento* e gli *Atti* fanno riferimento alla dinastia erodiana in termini molto vaghi<sup>35</sup>: non distinguono di fatto tra l'Erode della strage dal figlio Erode Antipa che è coinvolto nel processo contro Gesù e nell'uccisione di Giovanni il Battista. Secondo lo studioso finlandese J. Suolahti, Matteo confonderebbe Erode il Grande con il figlio Erode Archelao facendo erroneamente nascere Gesù all'epoca del primo, quando invece Gesù, a suo modo di vedere, sarebbe nato nel 6 d.C.<sup>36</sup>.

Nel Nuovo Testamento, in realtà, compaiono diversi Erodi: oltre ad Erode il Grande, Erode Archelao, Erode Antipa ed Erode Filippo. A questi si aggiungono, nella terza generazione, Erode Agrippa I e nella quarta Erode Agrippa II. Da Luca Erode è di fatto utilizzato come un eponimo, “Erode re di Giudea”. Erode Agrippa I è un persecutore che fa decapitare Giacomo e incarcerare Pietro. Erode Agrippa II rappresenta invece una figura positiva.

Con la Strage degli Innocenti, la figura di Erode assume di fatto nella letteratura cristiana un ruolo funzionale: quello di indicatore cronologico che fissa la data di nascita di Gesù tra il 6 e il 4 avanti la nostra era, anno della

<sup>34</sup> Brown 1993<sup>2</sup>, 682

<sup>35</sup> Cfr. Mason 2001, 99-103.

<sup>36</sup> Suolahti 1974.



morte di Erode. La posta in gioco cristologica è tale da far comprendere la difficoltà per gli evangelisti e i loro interpreti di rinunciare alla storicità di questo episodio, al punto da confondere in un solo re Erode che perseguita il bambino Gesù e i suoi successori. Questo probabilmente spiega la confusione tra il re persecutore e i suoi successori<sup>37</sup>. Per quanto la famiglia di Erode abbia avuto un ruolo importante per le origini del cristianesimo, sorprendentemente la sua dinastia è menzionata dagli autori del Nuovo Testamento in termini assai vaghi<sup>38</sup>.

Matteo, che scrisse presumibilmente verso la fine del I secolo, poco dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70, si rivolge a un pubblico ebraico. Edith Parmentier suggerisce plausibilmente che, per tale pubblico, abituato a narrazioni esegetiche che, nella tradizione giudaica, interpretano il testo biblico attraverso aneddoti e collegano tra loro brani e versetti diversi, l'evangelista potrebbe aver aggiornato un precedente *midrash* sulla nascita di Mosè e informato tutta la portata teologica della sua narrazione sviluppando il collegamento con episodi dell'Antico Testamento: stabilisce infatti un parallelo tra Erode e il Faraone, e collega la nascita di Gesù alla figura di Mosè attraverso le profezie, nonché attraverso l'analogia tra la fuga in Egitto e l'Esodo. Nuovo Mosè, Gesù viene salvato dalla strage dei bambini di Betlemme dall'angelo del Signore, come Mosè fu salvato da Dio dalla strage dei figli degli Ebrei<sup>39</sup>.

L'elaborazione del racconto della Strage degli Innocenti coniuga inoltre due tipologie che si potrebbero definire folcloristiche: quella dei racconti di salvataggi miracolosi che si innestano intorno alla nascita di uomini eccezionali – da Sargon di Akkad a Mosè e Romolo – e quella delle leggende postume che si sviluppano rapidamente alla morte di un despota odiato, per offuscarne la memoria. Un altro legame, forse ancora più evidente, tra la morte di Erode e la nascita di Gesù, appare a livello topografico: è infatti alle porte di Betlemme, a circa 5 km a sud-est della cittadina, che fu eretto il palazzo-fortezza/mausoleo di Erode, l'*Herodion*.

È possibile che questa vicinanza geografica tra un luogo biblico e un luogo erodiano abbia ispirato il racconto evangelico, che si apre con la genealogia davidica di Gesù. Nella Bibbia il riferimento a Betlemme è funzionale al tema della regalità davidica; Betlemme è la città natale di Davide e

<sup>37</sup> Cfr. Parmentier 2022. Tra l'altro, a rigore, l'unico che avrebbe avuto diritto a fregiarsi del titolo di re, oltre a Erode, era solo Agrippa I. Gli altri erano tetrarchi.

<sup>38</sup> Cfr. Mason 2001, 102

<sup>39</sup> Parmentier 2017, 225-226. Il parallelismo tra *Es.* 1.22: "Allora il faraone diede quest'ordine: gettate nel Nilo ogni figlio maschio che nascerà, ma lasciate vivere ogni femmina" e Matteo appare stringente. I commentatori hanno anche sottolineato come il richiamo di Giuseppe in Palestina ordinato da Dio (Mt. 2.19-23) ricalchi quello dato a Mosè in *Es.* 4.19.

il luogo in cui l'oracolo del profeta Michea colloca la nascita del Messia<sup>40</sup>. Dato che Erode si era proclamato re davidico restaurando, attraverso un gesto di pietà convenzionale, la tomba di Davide e Salomone a Gerusalemme, il racconto di Matteo potrebbe opporsi a due tradizioni concorrenti: due pretendenti alla legittimità davidica sono riuniti a Betlemme, uno per nascere lì, l'altro per esservi sepolto. La vicinanza tra diversi luoghi sacri poteva stimolare la memoria collettiva. Era sempre alle porte di Betlemme che i Giudei visitavano la tomba di Rachele, ricordando l'oracolo del profeta Geremia<sup>41</sup>.

Nella narrazione di Flavio Giuseppe c'è invero un altro possibile parallelo storico per l'episodio evangelico della Strage degli Innocenti. L'ultimo anno del suo regno, quando stava morendo, Erode avrebbe messo a morte quaranta studenti delle scuole farisaiche, che furono considerati martiri nel generale sentire ebraico. Sarebbe un'altra strage collettiva, esattamente contemporanea a quella che data la nascita di Gesù. Nel ricostruire il tempio di Gerusalemme, Erode aveva adornato una porta del santuario con un'aquila reale. Secondo Flavio Giuseppe, due saggi di Gerusalemme, o "sofisti", approfittarono della malattia del vecchio re, assente dalla città, per incitare un gruppo di pii giovani ebrei ad abbattere tale simbolo.

La rivolta scoppiò quando iniziò a circolare la voce che il re stava morendo e fu immediatamente repressa. I giovani insorti furono convocati a Gerico, dove Erode si era recato per farsi curare, davanti a un tribunale riunito per giudicarli. Interrogati davanti all'assemblea dei magistrati sui motivi della loro ribellione, invocarono la legittimità ancestrale del loro diritto, ri-

<sup>40</sup> *Michea* 5: "E tu, Betlemme di Efrata, così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele". La questione riguarda Rama, nei cui pressi si trovava la tomba di Rachele, morta dando alla luce Beniamino (ricordata in *Gn.* 35.19, dove si dice che Rachele morì e fu sepolta "sulla via verso Efrata, cioè Betlemme"): l'identificazione di Efrata con Betlemme è erronea, forse dovuta a una glossa tarda (cfr. *Bibbia di Gerusalemme*, EDB 2008 *ad loc.*). Efrata si trova in realtà a una decina di km a nord di Gerusalemme, mentre Betlemme si trova qualche chilometro a sud. Per salvare la profezia nel suo valore letterale si invoca il trasferimento da Efrata a Betlemme di capifamiglia che avrebbero dato origine a una nuova comunità, rendendo così legittima l'identificazione di Efrata con Betlemme. Non trovo convincente quanto scrive Harrington 2005, 40: "l'identificazione probabilmente rispecchia lo spostamento da parte di alcuni membri del clan di Efrata verso Gerusalemme. Questa tradizione ha indotto Matteo ad associare la strage degli innocenti con il pianto di Israele". I dati oggetto di discussione sono convenientemente sintetizzati da Valentini 2013, 132-136.

<sup>41</sup> Le scelte di Gesù come compimento di annunci biblici sono esplicitate in più luoghi dei Vangeli. Si veda in particolare Mt. 4.14-15 con il riferimento a *Is.* 8.23. Secondo R. France (1979, 103), *Ger.* 31.15 non è un passo messianico e non dovrebbe essere ricondotto alle vicende di Gesù.

conosciuto da quello romano. Erode offrì clemenza dando loro l'opportunità di abbandonare la propria fede, ma i colpevoli proclamarono la propria fedeltà a Dio e alla Legge. I ribelli furono condannati dai giudici e i loro capi bruciati vivi<sup>42</sup>.

Flavio Giuseppe, da parte sua, non si sofferma né sulla questione del martirio, né tantomeno sulla questione politica<sup>43</sup>. Nel lungo atto d'accusa riguardante Erode durante il processo di Gerico, il re ritorce sui giovani l'accusa di sacrilegio nel senso greco del termine, cioè di distruzione di un oggetto sacro, cosa che determina una incriminazione per empietà. In realtà la vicenda dell'aquila del tempio si prestava a un'interpretazione politica: lo sterminio dei bambini era un tema classico della letteratura greco-romana per stigmatizzare i tiranni. Nelle storie dei tiranni greci arcaici, i capifamiglia e i loro figli erano spesso messi a morte e le loro vedove date in sposa a schiavi o dipendenti, allo scopo di distruggere la comunità politica impedendo la riproduzione dei cittadini. Così, ad esempio, Periandro di Corinto punì una rivolta nella città di Corcira inviando i trecento figli dei capi in Lidia, per renderli eunuchi e privare i Corciresi dei loro discendenti<sup>44</sup>.

Università Roma III

ARNALDO MARCONE

#### Riferimenti bibliografici:

- F. Adinolfi, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù*, Roma 2021.
- P.W. Barnett, *Apographe and apographesthai in Luke 2: 1-5*, "ExpTun" 85, 1973-74, 377-380.
- F. Bovon, *Vangelo di Luca*, ed. it. a cura di O. Ianowitz, Brescia 2005.
- H. Braunert, *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*, "Historia" 6, 1957, 192-214.
- R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Haven 1993<sup>2</sup> (trad. it. *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002<sup>2</sup>).
- E. Dabrowa, *The Date of the Census of Quirinius and the Chronology of the Governors of Syria*, "ZPE" 178, 2011, 137-142.
- W. Dahlheim, *Die Welt zur Zeit Jesu*, München 2013.
- G. W. Dawes, *Why Historicity Still Matters: Raymond Brown and the Infancy Narratives*, "Pacifica" 19, 2006, 156-176.
- G. Firpo, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Brescia 1983.
- R. T. France, *Herod and the Children of Bethlehem*, "Novum Testamentum" 21 1979, 98-120.

<sup>42</sup> La più elaborata presentazione di Erode come un tiranno è quella fornita da Flavio Giuseppe in relazione a quest'episodio (*AJ* 17.148-164): cfr. van Henten 2008, 112.

<sup>43</sup> Vd. *AJ* 17.2.27.

<sup>44</sup> Hdt. 3.52. Cfr. Parmentier 2022, 97.

- A. Gowing, *Tacitus and the Client Kings*, "TAPhA" 120, 1990, 315-331.
- D. J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, trad. it., Torino 2005.
- R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, New York 1996.
- M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies: With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*. Cambridge 1988.
- G. Labbé, *L'affirmation de la puissance romaine en Judée*, Paris 2012.
- U. Luz, *Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 84, 1993, 153-177.
- A. Marcone, *Il prologo del Vangelo di Luca*, "Koinonia" 44, 2020, 995-972.
- St. Mason, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 2001
- E. Parmentier, *Le massacre des innocents. Une construction mémorielle*, "Pallas" 104, 2017, 225-240.
- E. Parmentier, *Le roi Hérode. De la légende à l'histoire*, Paris 2022.
- E. Parmentier - F. P. Barone, *La mort d'Hérode: un palimpseste historiographique*, in Ph. Blaudeau - P. van Nuffelen (eds.), *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin 2015, 249-258.
- J. Ratzinger-Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Milano 2013.
- J. Suolahti, *L'anno della nascita di Gesù*, "Arctos" 8 1974, 173-185.
- A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, Bologna 2013.
- J. W. van Henten, *Matthew 2.16 and Josephus' Portrayal of Herod*, in: R. Buitenwerf, H.W. Hollander, J. Tromp (eds.) *"Jesus, Paul, and Early Christianity"*. *Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*, Leiden-Boston 2008.
- H. C. Waetjen, *The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew*, "Journal of Biblical Literature" 95, 1976, 205-230.

ABSTRACT:

The Gospels' accounts of Jesus' birth and childhood leave several questions open about the historical authenticity of the events. This paper provides a brief list: the doubts raised by the different genealogies of the Messiah presented by Matthew and Luke; the date of the census ordered by Augustus at the time when Jesus was born, which must be brought into accord with the reign of Herod the Great (who died in 4 BC) and the years of Quirinius' governorship (6-7 AD); the suspected confusions between Herod the Great, Herod Archelaus, Herod Antipas, and Herod Philip; the uncertainties surrounding the Presentation to the Temple for purification, and, last but not least, with the famous Massacre of the Innocents.

KEYWORDS:

Gospels, Jesus' birth and childhood, Augustus' census, Herod the Great.