

L'antropofania (Protev. 19,2)

The "antropofania" (Protev. 19,2)

di Gilberto Marconi

Abstract: L'*anticlimax* evidenzia un percorso in cui la scena finale, proprio per la deviazione inaspettata rispetto alla direzione fino a quel momento seguita, costituisce la meta tanto sorprendente quanto illogica del tragitto nel quale le teofanie hanno funzione propedeutica alla manifestazione umana del divino, ne costituiscono l'ambito e al tempo stesso la strada per raggiungerla.

Abstract: The *anticlimax* underlines a way in which the final scene, because of the unexpected swerve compared to the direction followed so far, indicates surprising and at the same time illogical aim of the way in which the theophanies have a preparatory function to the human expression of the divinity and constitute the sphere and at the same time the method to achieve it.

Parole chiave: antropofania - meraviglia - spettacolo - teofania - tradizione

Key words: amazement - antropofania - spectacle - theofany - tradition

1. L'ingresso

Lungo il viaggio verso Betlemme a seguito del censimento ordinato da Augusto, coi figli di primo letto e Maria incinta, in pieno deserto, Giuseppe viene interpellato dalla giovane che sente giunta per lei l'ora di partorire. L'uomo l'alloggia in una grotta, le lascia a fianco i figli e va a cercare un'ostetrica che trova e, dopo un breve colloquio, lo segue sul luogo dov'è la ragazza la quale nel frattempo ha partorito. Il testo non sottolinea, benché – o forse perché – evidente, che la levatrice è arrivata tardi per quel che le compete; invece è giunta in tempo per assistere a una serie di eventi stupefacenti che le destano la meraviglia. Il redattore pare meno interessato alla pubblicizzazione della nascita del figlio di Maria senza il concorso umano¹ – che tuttavia non nega – di quanto lo sia

¹ Tra i motivi che hanno favorito l'accusa di docetismo mossa al *Protovangelo di Giacomo*, oltre alla nascita di Gesù senza la partecipazione fisica dell'uomo – come per altro avvenuto per la nascita della madre (*Protev.* 2) – va ascritta l'insistenza sulla verginità di Maria prima, durante e dopo il parto (cfr. Winling 2004, 90-94) l'ultima delle quali descritta bene nella vicenda di Salome (*Protev.* 20). La riflessione successiva ha ipotizzato un transito del figlio attraverso la madre, escludendo una vera e propria generazione (Tertullianus, *De carne Christi*, 20 SC 216, 290-291; cfr. Orbe 1976, 412-448). L'esegesi contemporanea, in alcuni casi, pur occupandosi dell'argomento, ha ritenuto limitare l'ambito di studio al NT (cfr. Herranz Marco 2002).

alla spettacolarizzazione delle manifestazioni divine e umana successive alla stessa nascita. Rispetto al verso precedente cambiano narratore e vocabolario: il testo transita dalla prima persona di Giuseppe che racconta il confronto verbale avuto con la levatrice, alla terza del narratore anonimo che mentova in successione gli eventi accaduti appena giunti i due dinanzi alla grotta; lo stesso dicasi del lessico che passa dal tono dialogico fatto di domande e risposte brevi a quello narrativo non meno serrato in cui vengono esposti la serie degli accadimenti, dal registro orale a uno prettamente visivo.

2. *Lo spettacolo*

Le ripetizioni lessicali, soprattutto quando sono vicine e numerose,² costituiscono un primo motivo architettonico. Nel caso specifico, nonostante il numero considerevolmente variabile a seconda delle scelte testuali, circoscrivono abbastanza chiaramente lo spettacolo attraverso forma inclusiva e favoriscono l'incedere ordinato della logica e dello sguardo fino alla apparizione del neonato e al suo gesto conclusivo.

Anzitutto l'inclusione: lo spettacolo che ha motivato la magnificenza della levatrice, la stessa lo rammenta alla fine come la motivazione della grandezza di quel giorno (καὶ εἶπεν ἡ μαῖα: ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου τῇ σήμερον, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ μου καινὸν παράδοξα σήμερον / καὶ ἀνεβόησεν ἡ μαῖα: ὡς μεγάλη ἡ σήμερον ἡμέρα ὅτι εἶδον τὸ καινὸν θέαμα τοῦτο); e qualora ci fossero dubbi che lo spettacolo indicato nei due interventi sia lo stesso, li fuga il dimostrativo con cui termina il verso.

Ciò non di meno trattasi di uno spettacolo le cui scene si succedono una di seguito all'altra. Ne sono una mezza dozzina; meglio sarebbe dire che le scene fondamentalmente sono tre, ognuna delle quali al proprio interno risulta a sua volta divisa in due momenti, tutti uniti dalla congiunzione aggiuntiva (καί). La prima scena si apre con la levatrice che giunge nella grotta (καὶ ἔστη ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου) coperta dall'ombra della nube (καὶ ἦν νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον); ciò provoca in lei l'esternazione del proprio *magnificat* scaturito allo spettacolo che le si è parato dinanzi (ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ μου καινὸν θέαμα καὶ παράδοξον), la cui bellezza trae il proprio motivo dalla nascita della salvezza di Israele (ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη). Nella seconda scena la nube si ritira dalla grotta nella quale appare una luce potente (καὶ παραχῆμα ἡ νεφέλη ὑπεστέλλετο ἐκ τοῦ σπηλαίου, καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ, ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν). Nella terza la luce si dilegua finché appare il bambino che prende la mammella della madre (καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο, ἕως ἐφάνη τὸ βρέφος καὶ ἦλθεν καὶ ἔλαβεν μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας).

L'intera sequenza costituisce l'unico, grande, fascinoso spettacolo, all'inizio riassunto come la nascita della salvezza di Israele, realizzato poi nella processione scenica descritta che avrebbe tutti i caratteri anche di una progressione se la conclusione non si risolvesse in un'*anticlimax*. Infatti la ripetizione lessicale segna un progresso continuo interrotto solo nell'ultima sezione della terza scena nella quale tutti i vocaboli sono nuovi rispetto alle cinque sezioni precedenti: la grotta unisce le prime due; la nuvola e la grotta la seconda con la terza; la grotta e gli occhi accomunano la terza alla quarta; la luce e il verbo apparire la quarta alla quinta, mentre il verbo ritirarsi accosta la quinta alla terza; nell'ultima scena delle precedenti non compare vocabolo alcuno che si ripeta. Lo spettacolo si chiude invece con la riproposta della prima motivazione che aveva suscitato il

² Dei lemmi ripetuti circa una metà pertengono al vocabolario della vista: σπήλαιον (4), σήμερον (3), νεφέλη (2), καινόν (2), θέαμα (2), εἶδον (2), φῶς (2), μέγα (2 + ἐμεγαλύνθη), ἐφάνη (2), ὑπεστέλλετο (2), μαῖα (2), ὀφθαλμοὺς (2).

magnificat della levatrice. Fantastica composizione scenica dove la sorpresa assieme all'accento cadono proprio su quel gesto finale del bambino: un crescendo teofanico che raggiunge l'apice nella espressione della più profonda umanità del personaggio divino. Teatro surreale che allo sconcerto della finale – in qualche modo già preannunciato nell'attribuzione (παράδοξον) iniziale con cui aveva definito lo spettacolo – sa non rinunciare, senza per questo dover abdicare a una sua armonia complessiva significata nella schema di seguito tracciato:

καὶ ἔστι³ ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου,
καὶ ἦν νεφέλη σκοτεινὴ⁴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον
καὶ εἶπεν ἡ μαῖα: ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου τῇ σήμερον, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου καινὸν
θέαμα καὶ παράδοξον σήμερον: ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη.
καὶ παραχῆμα ἡ νεφέλη ὑπεστέλλετο ἐκ τοῦ σπηλαίου,
καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ, ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν.
καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο, ἕως ἐφάνη τὸ βρέφος
καὶ ἦλθεν καὶ ἔλαβεν μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας.
καὶ ἀνεβόησεν ἡ μαῖα καὶ εἶπεν: ὡς μεγάλη μοι ἡ σήμερον ἡμέρα, ὅτι εἶδον τὸ καινὸν
θέαμα τοῦτο.⁵

3. *La tradizione*

Andata con Giuseppe l'ostetrica s'è fermata nell'imbocco della spelunca: se si accetta il verbo al singolare non sembra fuori luogo l'allusione a Elia che pure s'arrestò all'ingresso della caverna⁶ lorché riconobbe, nel mormorio del vento leggero, la presenza della divinità,⁷ così come la lievità della brezza (accentuata nel confronto con le altre forze della natura descritte: vento impetuoso,

³ Così il manoscritto Parigino greco 1454 (C), le versioni latine di Postel (Pos: Postel 1552) e di Fabricius (Fa: Fabricius 1703, I) e una versione siriana (Syr^a). Optano invece per il plurale ἔστησαν (il papiro Bodmer 5 [Z] riporta ἔστησεν) il Veneto marciano II,82 (A), il Veneto marciano 363 (B), il Parigino 1215 (D), il Parigino 1468 (E), il Vaticano 654 (G), il Veneto marciano XI,20 (H), il Parigino 1190 (L), le versioni Armena (Arm^a) ed Etiopica (Aeth) seguiti da Tischendorf (Tischendorf² 1876) e Strycker (De Strycker 1961). La logica auspicherebbe il plurale essendo andata assieme a Giuseppe, per cui il singolare risulta lezione più difficile. Quanto alla costruzione nel suo insieme accetta senza particolari sussulti il singolare perché della donna si tratta e sua è la prospettiva ermeneutica, per cui non si vede la necessità del plurale; né l'obbliga lo sconfinamento verso "i nostri occhi" lorché dicesi della luce insopportabile. Invece il vantaggio del verbo al singolare dovrebbe individuarsi sul piano ermeneutico.

⁴ In tal modo Z Strycker. ABDEFaL assieme al codice teologico greco di Vienna 123 (I) e al Dresdense (R) seguiti da Tischendorf hanno νεφέλη φωτεινὴ ἐπισκιάζουσα non improbabilmente derivata da *Mt* 17,5; così come C, omettendo l'attributo, νεφέλη ἐπισκιάζουσα, potrebbe dipendere da *Mc* 9,7. La nostra scelta testuale mira a evitare un accredito teologico specifico, per restare più generico (ma pure meno didascalico) a differenza di quanto fanno Bonaccorsi 1948, 98-99 (cita indistintamente *Mt* 17,5 e *Mc* 9,7) e Erbetta 1981, 26.36 (cita solo *Mt* 17,5). Infatti nel brano della trasfigurazione sia il redattore matteano, per cui la nube è luminosa, sia quello marciano che ha la nube senza attributo, pongono sulla bocca del padre attraverso la voce fuori campo il riconoscimento della figliolanza divina di Gesù. Nel nostro testo non si ha voce fuori campo, né si fa menzione implicita o esplicita del padre. Se di riconoscimento trattasi, esso viene solo dalla nube attraverso la tradizione.

⁵ "E si fermò nel luogo della grotta,

e c'era una nube scura che ammantava la grotta con la propria ombra.

E disse l'ostetrica: "È stata magnificata l'anima mia oggi ché ho visto uno spettacolo insolito e meraviglioso, perché a Israele è nata la salvezza".

E all'istante la nube si ritirò dalla grotta,

e nella grotta apparve una luce talmente grande da risultare insostenibile agli occhi nostri.

E in poco tempo quella luce si dileguò finché apparve il bambino;

e prese la mammella di Maria, sua madre.

E l'ostetrica esclamò: "Oggi è un gran giorno, perché ho visto questo spettacolo insolito".

⁶ *IRe* 19,13: ἔστι ὑπὸ τὸ σπήλαιον.

⁷ Cogan 2000, 449-458; Walsh 1996, 271-278; Hens-Piazza 2006, 188-192; Ovadiah 2011, 109-115.

terremoto e fuoco) non rinuncia a proporsi allusione, per quanto lontana e involontaria possa sembrarci, alla fragilità della nube prima e del bimbo poi che appaiono all'ostetrica. Entrambi, il profeta e la donna, riconoscono dietro quella lievità, la presenza del divino. L'ostetrica sembra facilitata dall'apparizione della nube che, lungo la storia del popolo eletto, del Signore è stata segno e manifestazione.⁸ La nuvola che di giorno staziona sopra il popolo (ἡ νεφέλη ἐγένετο σκιάζουσα ἐπ' αὐτοῖς) partito dal monte del Signore e del quale indica la presenza⁹ è la stessa che avvolge con la propria ombra Pietro, Giacomo e Giovanni al momento della trasfigurazione e dalla quale esce la voce che confessa la messianicità di Gesù,¹⁰ e che nel nostro passo getta l'ombra sulla grotta come la potenza dell'altissimo avrebbe adombrato Maria, secondo le parole dell'angelo.¹¹ L'ombra traccia una linea di continuità che muove i primi passi assieme al popolo, continua in uno dei momenti riconosciuti più significativi dalla tradizione sinottica¹² per confermarsi nella tradizione estetico-narrativa relativa ai racconti dell'infanzia (canonici e apocrifi), non senza risvolti, sebbene indiretti, in quella parenetica.

Al vedere la grotta ricoperta dall'ombra della nuvola le parole dell'ostetrica (καὶ εἶπεν ἡ μαῖα: ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου¹³) ricordano da vicino quelle di Maria in risposta al saluto di Elisabetta nella prima parte,¹⁴ mentre nella seconda (τῇ σήμερον, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ μου καινὸν θέαμα καὶ παράδοξον σήμερον: ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη) si offre vaga allusione al cantico del vecchio Simeone – che aspettava la consolazione di Israele, aveva anticipato il redattore¹⁵ – ove pure viene sottolineato come la vista abbia colto la salvezza presente.¹⁶ Ancor più vicina sembra la variante adottata dal Bodmer V e dalla maggioranza dei mss, e assunta da Tischendorf, Bonaccorsi e Strycker: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ μου παράδοξα.¹⁷ Invece la scelta nostra enfatizza l'aspetto scenico espresso dal vocabolario specifico: “ho visto uno spettacolo insolito e meraviglioso”. Assente nel *NT* e negli pseudoepigrafici greci dell'*AT*,¹⁸ θέαμα nel greco anticotestamentario è riportato solo da *Es* 3,3 nella versione di Simmaco: a Mosè che sta pascolando il gregge del suocero sull'Oreb apparve l'angelo del Signore, che poi la voce indicherà essere la stessa divinità (v.6), in una fiamma di fuoco in mezzo al roveto che bruciava senza consumarsi; allora Mosè pensò bene spostarsi “per vedere questo spettacolo meraviglioso”: dove la *LXX* ha ὄραμα¹⁹ *Sim* pone θέαμα. Tanto spettacolo anche nel nostro passo come nell'*Esodo* è costituito da forma di manifestazione divina. Lorché Dio appare all'uomo, per questi è sempre uno spettacolo, dunque da vedere per la sua straordinarietà.

⁸ *Es* 19,9.16; 20,21; 34,5; *Lev* 16,2.13; *Num* 9,15-22 ecc. De Strycker 1961, 155 nel passaggio dalla oscurità della nube alla luce intensa legge un'interpretazione di *Es* 19,9.16-18 in cui alla densità della nube segue la teofania con annessi lampi e tuoni. Tuttavia mentre in *Es* trattasi di un'unica manifestazione in cui la nube densa costituisce uno degli elementi del temporale che si scatena con lampi e tuoni (cfr. Propp 2006, 101-309), nel passo potogiacobeo le manifestazioni sono due, distinte, successive l'una altra e antitetiche, propedeutiche entrambe alla manifestazione divina che avviene senza parole, ma con un gesto umano.

⁹ *Num* 10,36 *LXX*.

¹⁰ *Mc* 9,7: ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς (cfr. *Mt* 17,5). Accomuna i passi antico e neotestamentari pure il “santo monte” secondo la lettura che della rivelazione messianica offre *2Pt* 1,17 lorché riporta la tradizione della trasfigurazione, però senza mentovare la nuvola; cfr. Marconi 2005,144-150.

¹¹ *Lc* 1,35: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

¹² La messianicità di Gesù espressa dal padre nel battesimo (*Mt* 3,17; *Mc* 1,11; *Lc* 3,22) si ritrova nel racconto della trasfigurazione (*Mt* 17,5; *Mc* 9,7; *Lc* 9,35).

¹³ Cfr. *Protev.* 5,2.

¹⁴ *Lc* 1,46: καὶ εἶπεν Μαριάμ, μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον.

¹⁵ *Lc* 2,25 παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ.

¹⁶ *Lc* 2,30: νῦν ἀπολύεις [...] ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ μου τὸ σωτήριον σου (cfr. *Od.* 13,30). Cfr. Marconi 1991, 639-649.

¹⁷ Cfr. n.12.

¹⁸ Negli pseudo epigrafici greci dell'*AT* la presenza di θεάομαι è elevata (42), più modesta nel *NT* (22) mentre è decisamente bassa nell'*AT* (8).

¹⁹ *Es* 3,3: ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο.

Pure del nostro si dice essere καινόν nuovo, insolito, e che suscita meraviglia, stupefazione: è παράδοξον, espressione della gloria divina, perciò stesso con una carica di paradossalità per nulla nascosta, infatti sarà salvezza di Israele; ma anche nascita non di un re, bensì di un bambino i cui genitori non hanno trovato di meglio che una grotta; apparirà come la divinità, ma prenderà pure la tetta al pari di un qualsiasi figlio di uomo. Seguendo l'ordine del discorso sappiamo che l'unicità e la meraviglia dello spettacolo hanno la causa nella nascita della salvezza di Israele. In altri termini l'anima della levatrice è stata magnificata avendo visto uno spettacolo unico e meraviglioso, tale in quanto mostra la nascita della salvezza del popolo cui lei fa parte e che lei come tutti probabilmente stava aspettando; salvezza materializzatasi in un figlio annunciato da manifestazioni divine ma espressosi nell'atteggiamento più umano e naturale che si fosse potuto dare. Questo il motivo ultimo: ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη. A prescindere dall'uso del termine qualche rara volta al neutro rispetto al più comune femminile,²⁰ nel nostro passo trova risposta l'interrogativo che il salmista aveva posto al futuro,²¹ mentre la relazione della salvezza col vedere umano si trova approfondita nei libri di *Isaia*²² e non solo:²³ in particolare la salvezza rappresentata con la metafora della luce presente in *Is* 51,²⁴ sembra aver ispirato *Lc* 2,30-32²⁵ dal quale, pare, il redattore protogiacobeo abbia tratto ispirazione, avendo recuperato una serie di vocaboli fondamentali per la costruzione sua.

Immediatamente la nuvola “si ritirava” dalla grotta: l'uso dell'imperfetto medio bene descrive il movimento del ritrarsi della nuvola che viene colto nel suo incedere per lasciare il campo visivo alla grande luce che apparve nella stessa grotta prima coperta dalla nube. Il passaggio dall'ombra alla luce, pur restando nell'ambito della manifestazione divina, perché entrambi i fenomeni naturali sono stati usati per esprimerla,²⁶ è ulteriormente accentuato dalla potenza della luce la cui luminosità era tale da non potersi sostenere dall'umano sguardo. Pure del tema della luce, molto presente sia nell'*AT* che nel *NT*, il redattore coglie il lato teofanico riscontrabile soprattutto nella letteratura profetica,²⁷ in particolare non lontano dal nostro passo sembra *Is* 9,1 (*LXX*) in cui φῶς è definita μέγα in rapporto alle tenebre: «Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano nel paese dell'ombra della morte, si è levata una luce».²⁸ La profezia viene ripresa all'inizio della predicazione gesuana del primo evangelista per invocarne

²⁰ Delle quattro presenze neotestamentarie di σωτήριον ne conta tre il corpus lucano (*Lc* 2,30; 3,20 in cui la citazione di *Is* 40,5 è palese; *At* 28,28) e una in *Ef* 6,17. Invece σωτηρία nel *NT* vanta 45 presenze di cui 7 in *Eb*, 6 in *At*, 5 in *Rm*, 4 in *Lc*, 2*Cor* e *I Pt*. Spicca l'assenza di entrambi i vocaboli in *Mt*, *Mc*, *1Cor*, *Gal*, *Col*, *2Tim*, *Ti*, *Fm*, *Gc*, *1-3 Gv*.

²¹ *Ps* 13,7; 52,7: τίς δώσει ἐκ Σιών τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ.

²² *Is* 33,20; 38,11; 40,5; 51,5.6.

²³ Cfr. *Ps* 118,123: οἱ ὀφθαλμοί μου ἐξέλιπον εἰς τὸ σωτήριόν σου.

²⁴ *Is* 51,5: ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου.

²⁵ *Lc* 2,30-32: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ Ἰσραὴλ (cfr. *Od.* 13,30-32). Cfr. Bovon 1989, 143-146; Garcia Pérez 2000, 90-92.

²⁶ Il testo non è sicuro; tuttavia sia che si tratti di trascendenza divina, poi schiarita per cedere il passo alla teofania (*Ti* 3,4), come indicherebbero alcuni codici che hanno la nube oscura, oppure che indichi fin dall'inizio la nube quale manifestazione della divinità, nell'un caso come nell'altro la nube è sempre il segno della presenza divina.

²⁷ Per *Ab* 3,4 lo splendore divino era come la luce.

²⁸ *Is* 9,2 (*Is* 9,1 *LXX*): ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμπει ἐφ' ὑμᾶς. Pure della sovrabbondanza della luce del Signore e indirettamente della sua salvezza parla il profeta attraverso forma di computazione: “La luce della luna sarà come la luce del sole e la luce del sole sarà sette volte più viva, come la luce di sette giorni assieme, nel giorno che il Signore fonderà la ferita del suo popolo e guarirà la piaga da lui fatta con le sue percosse” (*Is* 30,26). In altri passi è più preciso in ordine alla salvezza: “Ti ho stabilito come la luce delle nazioni, perché tu sia la mia salvezza fino alle estremità della terra” (*Is* 49,6); “Apparirà come luce la salvezza mia” (*Is* 51,5: ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου); “Allora la tua luce sorgerà nelle tenebre” (*Is* 58,10: τότε ἀνατελεῖ ἐν τῷ σκότει τὸ φῶς σου:); “Lèvati, rivestiti di luce, poiché viene la tua luce e la gloria del Signore splende su di te!” (*Is* 60,1).

l'adempimento²⁹ che si realizzerebbe nella persona del Cristo. L'identificazione tra il Cristo e la luce, come nel già citato inno di Simeone che indiscutibilmente ha influito sul redattore protogiacobeo, sembra una costante della tradizione giovannea³⁰ con sporadiche allusioni deutero paoline.³¹

Consequente alla manifestazione divina espressa nella luce è il motivo dell'incapacità degli occhi a sostenerla del quale più difficile è il reperimento di riferimenti diretti. Non poco distanti paiono sia l'accecamento momentaneo di Saulo lungo la strada per Damasco³² in cui non si tratta di insostenibilità della luce divina, sia l'atteggiamento delle donne al sepolcro che chinano il volto dinanzi all'apparizione di due uomini di bianco vestiti perché il vocabolario è completamente diverso e il volto piegato verso terra dinanzi all'uomo è segno di rispetto più che di insostenibilità della luce di cui non si parla.³³ Ma tanta intensa la luce da non poter portare cogli occhi, quanto breve è la sua durata: infatti in poco tempo si dileguò per lasciare spazio all'apparizione del fanciullo.

Degne di nota sono la processione ordinata dei personaggi e la progressione della qualità del loro ruolo: la nube copre con la sua ombra la grotta (ἦν νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον) poi improvvisamente si ritira (παραχῆμα ἢ νεφέλη ὑπεστέλλετο) e compare la luce (ἐφάνη φῶς) talmente grande da non potersi portare cogli gli occhi, poi in breve tempo si ritira (πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο) e appare il fanciullo (ἐφάνη τὸ βρέφος): avverbio temporale, soggetto e verbo ὑπεστέλλετο (stessi modo e tempo) sia per la nube che per la luce, lo stesso ordine costruttivo nella apparizione della luce e del fanciullo. Ordinati, i passaggi dei testimoni si ripetono alla stessa maniera in una specie di balletto dalla coreografia perfetta, ciò non di meno cresce il valore del ruolo dei soggetti che entrano in scena fino all'apparizione del terzo, poi improvvisamente si rompe la progressione, quel processo verso la divinità s'interrompe bruscamente a favore di un regresso verso l'umanità: la nube fa ombra, la luce illumina, il fanciullo prende la tetta della madre. Tra le rare attestazioni neotestamentarie di βρέφος, quattro volte lo usa il terzo evangelista, sempre nei vangeli dell'infanzia, due per Giovanni non ancora nato, soggetto che sobbalza nel grembo di Elisabetta³⁴ e due per il Gesù neonato, oggetto della vista dei pastori.³⁵ Se non si ha un fanciullo che appare, sembra tuttavia plausibile che il redattore protogiacobeo abbia avuto nell'orecchio il βρέφος lucano che sorprende la vista dei pastori per illustrare quello che compare alla levatrice. Ma la scena che doveva mostrare l'apice della teofania in realtà rivela un'antropofania perché il fanciullo compie il gesto più umano e spontaneo che si potesse dare, quello di prendere la mammella della madre, come avviene in natura per ogni animale appena nato.³⁶ La stretta relazione della mammella

²⁹ Mt 4,16: ὁ λαὸς ὁ καθημένοσ ἐν σκότει φῶσ εἶδεν μέγα, καὶ τοῖσ καθημένοισ ἐν χώρῃ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶσ ἀνέτειλεν αὐτοῖσ. Alle manifestazioni divine attraverso la luce pertengono pure la versione matteana della trasfigurazione (Mt 17,2) e le teofanie di At 9,3; 12,7; 22,6.9; 26,13.

³⁰ Gv 1,4-5.9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46; 1Gv 1,5.

³¹ Cfr. 1Tim 6,16.

³² In At 9,1-17 la cecità di tre giorni sembra solo un motivo simbolico che l'accosta al Cristo, mentre nel secondo racconto si esplicita la motivazione della cecità causata dallo splendore di quella luce che gli apparve (At 22,11). Nel resoconto dinanzi ad Agrippa l'apostolo si limita a riferire di aver visto una luce dal cielo sfolgorante, più splendente del sole (At 26,13). Cfr. Marguerat 2007, 314-337.

³³ Lc 24,4-5: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖσ ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ. ἐμόρφωσ δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰσ τὴν γῆν.

³⁴ Lc 1,41.44.

³⁵ Lc 2,12.16. Si contano solo altre quattro presenze del vocabolo nel NT: βρέφος (2Tim 3,15), βρέφη (1Pt 2,2 al nominativo; Lc 18,15 e At 7,19 in accusativo).

³⁶ Cfr. Lam 4,3. In Ez 16,4 non aver dato le mammelle alla nascita è un abominio, perché i seni materni sono una benedizione (Gen 49,25) e una speranza (Ps 21,10).

con la madre qui viene accentuata dalla presenza del titolo e del nome proprio (ἔλαβεν μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας) probabilmente non senza riferimento alla beatitudine che si era meritata da una voce femminile colei il cui grembo ha portato il Nazareno e le cui mammelle l'hanno allattato.³⁷

Il verso si conclude con l'esclamazione dell'ostetrica che riprende quanto già aveva espresso all'inizio: "Oggi è un gran giorno, perché ho visto questo spettacolo insolito". Ma la ripetizione che funziona bene come inclusione, sembra poco appropriata in questo secondo contesto in cui non si vede alcunché di insolito in un fanciullo che si attacca alla tetta della madre. Indubbiamente lo spettacolo va considerato nella sua intierezza, sebbene a noi non fugga anche il lato ironico dell'*anticlimax*: chissà che non sia sfuggito manco al redattore.

4. Il congedo

L'*anticlimax* evidenzia un percorso in cui la scena finale, proprio per la deviazione inaspettata rispetto alla direzione fino a quel momento seguita, costituisce la meta tanto sorprendente quanto illogica, ma perciò stesso divinamente paradossale, del tragitto: in altri termini le teofanie hanno funzione propedeutica all'antropofania, ne costituiscono l'ambito e al tempo stesso la strada per raggiungerla. Che poi tanta manifestazione di umanità debba essere interpretata come risposta al docetismo,³⁸ sarà l'analisi storico-religiosa a doverlo stabilire. Ma questa è un'altra storia (e un'altra analisi).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bonaccorsi, Giuseppe. 1948. *Vangeli Apocrifi*. I. Firenze

Bovon, François. 1989. *Das Evangelium nach Lukas (1,1-9,50)*. Zürich

Cogan, Mordechai. 2000. *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York-London

De Strycker, Emile. 1961. *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*. Bruxelles

Erbetta, Mario. 1981. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*. I/2. Genova-Milano

Fabricius, Johann Albert. 1703. *Codex Apocriphus Novi Testamenti*. I-III. Hamburgi

Garcia Pérez, José Miguel – Herranz Marco, Mariano. 2000. *La infancia de Jesús según Lucas*. Madrid

Hens-Piazza, Gina. 2006. *1-2 Kings*. Nashville

³⁷ Lc 11,27. Beatitudine rovesciata viene rivolta da Gesù alle donne sulle via che lo conduce al patibolo: "Beate le sterili, i grembi che non hanno partorito e le mammelle che non hanno allattato" (Lc 23,29). Ciò induce a pensare a una probabile derivazione popolare, una beatitudine o a una sentenza di uso comune, adattata a seconda delle necessità, che istaurava relazione diretta mutuata dalla gravidanza e dall'allattamento tra le sorti della madre e quelle del figlio.

³⁸ Cfr. *Asc.Is.* 11. Winling 2004, 86-87.

- Herranz Marco, Mariano. 2002. *La virginidad perpetua de Maria*. Madrid
- Marconi, Gilberto. 1991. *Il bambino da vedere. L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni*, in «Gregorianum» 72: 639-649
- Marconi, Gilberto. 2005. *Lettera di Giuda. Seconda lettera di Pietro*. Bologna
- Marguerat, Daniel. 2007. *Les Actes des Apôtres (1-12)*. Genève
- Orbe, Antonio. 1976. *Cristologia gnòstica. Introducciòn a la soteriologia de los siglos II y III*. Madrid
- Ovadia, Asher. 2011. *Elijah's Cave on Mt. Carmel: context and function*, in «Revue Biblique» 118: 109-115
- Postel, Guillaume. 1552. *Potēvangelium, seu de natalibus Jesu Christi et ipsius matris virginis Mariae sermo historicus divi Jacobi Minoris. Evangelica historia quam scripsit B. Marcus. Vita Marci evangelistae collecta per Theodorum Bibliandrum*. Basileae
- Propp, William H.C. 2006. *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York-London
- Tischendorf, Constantine von. 1876. *Evangelia apocrypha*. Lipsiae
- Walsh, Jarome T. 1996. *1 Kings*. Collegeville Mi
- Winling, Raymond. 2004. *Le protēvangile de Jacques. Niveaux de lecture et questions théologiques*, in Longère, Jean (ed.). *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*. Paris