

# «Vidimus stellam eius in Oriente».

## Le esegesi mediolatine della stella mattea

di *Francesca Tasca Dirani*

This paper examines the different exegeses that originate in the Latin middle ages from the star of Matthew (Matthew 2,2.9-10). The diversified exegetic fruit, sprouted from the pre-chosen New Testament knot, emblematically and efficiently synthesizes the cultural atmospheres, the hot topics, the historical contingencies, and the ideal urgencies that emerge time after time in the *Christianitas*. Seven important interpretative directions were found: the anti-Judaic star; the kerigmatic star; the anti-astrological star; the heretic star; the allegoric star; the imperial star; the Mariologic star. Such an ample result stems from a most varied documentation, where the «homeliari» and the gospel commentators proved the most fertile textual typologies.

Il presente contributo ripercorre le esegesi applicate alla stella mattea in età mediolatina. All'interno della celeberrima pericope evangelica sui Magi (Mt 2,1-12) si concentra sui due soli frammenti che citano esplicitamente la stella: Mt 2,2 («Vidimus enim stellam eius in oriente») e Mt 2,9-10 («Et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat puer. Videntes autem stellam gavisi sunt gaudio magno valde»). I due passaggi neotestamentari creano uno snodo esegetico significativo: occasione interpretativa privilegiata che, di volta in volta, palesa nervi scoperti, temi caldi, urgenze ideali ed ideologiche.

È cosa nota: le diverse modalità interpretative delle Scritture rimandano alle differenziate atmosfere culturali e situazioni storiche, in cui l'atto esegetico si svolse. Tale condivisa constatazione trova speciale conferma dalle plurali letture repertoriabili sui due passaggi prescelti: altamente problematici,<sup>1</sup> essi si dimostrano efficace cartina tornasole degli ambienti in cui le

---

Lo svolgimento di questa indagine è stato possibile grazie ad una borsa di ricerca dell'ITC-isr Centro per le scienze religiose di Trento. Ringrazio il Centro per l'intenso anno di studio che ho potuto lì vivere e per la speciale vicinanza dimostratami nella difficile estate 2006. Ringrazio Lorenzo Zani per avermi concesso di consultare liberamente «*Abbiamo visto la sua stella*». *Studio su Mt. 2,1-12*, tesi di laurea, Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971. Queste pagine sono dedicate a tutti coloro che sono quotidianamente impegnati nel decodificare segni.

<sup>1</sup> La stella mattea, che ancora oggi continua a generare accese discussioni, sollecitando non raramente bizzarre fantasie, conosce un'estesissima bibliografia. Punti di partenza agili quanto affidabili possono essere G. MORETTO, *La stella dei filosofi*, Brescia 1995, e O. POMPEO FARACOLI, *Gli oroscopi di Cristo*, Venezia 1999, in particolare pp. 107-122. Le spiegazioni astronomiche del fenomeno sono molteplici. La più diffusa (e condivisa) è l'identificazione kepleriana della stella con la triplice congiunzione di Giove e Saturno in Pesci, cfr. U. HOLZMEISTER, *La stella dei magi*, in «La civiltà cattolica», 93 (1942), 1, pp. 9-22. J.K. WATSON, *La naissance du Dieu chrétien et la nova del*

esegesi maturarono. Nella misteriosa stella, dunque, è possibile riconoscere il frammento superstite di un più largo specchio: un'unica scheggia, ma in grado di restituire intere architetture concettuali. Aprendo importanti squarci sulle congiunture redazionali, le scelte esegetiche proiettano sulla *Christianitas* medievale luce inedita o confermano quadri già acquisiti.<sup>2</sup>

L'area testuale esaminata è compresa entro un perimetro temporale che, dispiegandosi tra gli inizi del IV secolo ed il pieno XII secolo, individua una fase di sperimentazione esegetica lunga e vitale. Il termine *a quo* di tale periodizzazione coincide con le origini della patristica occidentale, con gli albori, cioè, della stessa esegesi latina. Due ragioni chiariscono, poi, il termine *ad quem*. Da un lato, il XII secolo infuse nell'Occidente latino, per il tramite di traduzioni dall'arabo, linfa astrologica senz'altro nuova, ma allogena.<sup>3</sup> Dall'altro lato, nel medesimo secolo, si avviò quel processo di sistematizzazione che approderà poi alle maggiori codificazioni scolastiche.<sup>4</sup> Due versanti diversi, questi, ma collimanti a formare un medesimo spartiacque esegetico. Pur fra loro così distanti, questi due apporti modificarono in modo decisivo, per non dire irreversibile, gli approcci interpretativi alla stella mattea: limitando l'antecedente libertà e introducendo fattori esterni alle più genuine concezioni cosmologiche occidentali, chiusero un arco esegetico fecondo e originalmente connotato.

*l'an 5*, in «Cahier Renan», 27 (1979), pp. 2-8 identifica invece l'astro mattea con una supernova; M.R. MOLNAR, *The Star of Bethlehem: the Legacy of the Magi*, New Brunswick 2000, trad. it. *La stella di Betlemme*, Milano 2000, ritiene che il fenomeno celeste osservato dai Magi fosse Giove eclissato dalla Luna in Ariete. Nel farraginoso contributo di O. RICOUX, *Sirius ou l'étoile des mages*, in *Les astres. Actes du Colloque international de Montpellier*, 23-25 mars 1995, Montpellier 1996, I, pp. 131-154 si sostiene che la stella mattea sia in realtà un fenomeno astronomico regolarmente osservabile: l'ingresso estivo di Sirio nella costellazione del Serpente. Oltre che sulla stella in modo speciale la curiosità, talora davvero stravagante, si concentra soprattutto sui misteriosi Magi. Sul tema si registrano studi esegetici, agiografici, iconografici, folclorici, teatrali, astronomici. Una larga rassegna sull'iconografia dei Magi, dal VI secolo ravennate fino al culto delle reliquie nella Colonia del XII secolo, si trova in R.C. TREXLER, *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, Princeton (NJ) 1997. Molto ricco l'apparato iconografico anche in F. CARDINI, *La stella e i re. Mito e storia dei magi*, Firenze 1993. È opportuno inoltre ricordare, dello stesso autore, *I re magi: storia e leggende*, Venezia 2000, e l'opera collettanea S. ZUCAL (ed), *I Magi*, Trento 2000, in cui si segnalano L. ZANI, *I magi, guidati dalla stella, adorano il bambino (Mt. 2,1-12)*, pp. 3-18, e E. CURZEL, *Il Medioevo. Dai Magi ai tre santi re*, pp. 19-26.

<sup>2</sup> La carenza di studi affini chiarisce la novità euristica e l'urgenza delle presenti pagine. Tra i pochi studi esegetici esistenti: E. GALBIATI, *L'adorazione dei Magi (Mt. 2,1-12)*, in «Bibbia e Oriente», 4 (1962), pp. 20-29; L. ZANI, *Influsso del genere letterario midrashico su Mt. 2,1-12*, in «Studia Patavina», 19 (1972), 2, pp. 257-320; A. SCHULZE, *Zur Geschichte der Auslegung von Mt. 2,1-12*, in «Theologische Zeitschrift», 31 (1975), pp. 150-160; P. PACIOREK, *L'adoration des Mages (Mt. 2,1-12) dans la tradition patristique et au Moyen Age jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Augustiniana», 50 (2000), pp. 85-140. Non ho potuto consultare W. KNÖRZER, *Wir haben seinen Stern gesehen*, Stuttgart 1967.

<sup>3</sup> Sull'astrologia medievale: il classico Th.O. WEDEL, *The Medieval Attitude toward Astrology*, New Haven (CT) 1920; W. GUNDEL, *Astrologie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, I, coll. 817-831; J.C. PILZ, *Astrologie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, I, coll. 964-967; S. CAROTI, *L'astrologia in Italia. Profezie, oroscopi e segreti celesti dagli zodiaci romani alla tradizione islamica, dalle corti rinascimentali alle scuole moderne: storie, documenti, personaggi*, Roma 1983; F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, trad. it., Torino 1985; T. GREGORY, *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel medioevo*, Seminario internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983, Roma 1985, pp. 111-148; S.J. TESTER, *A History of Western Astrology*, Woodbridge (NJ)

L'ampia indagine ha preso in considerazione un variegato insieme documentario. Tra le molte tipologie testuali interrogate, gli *homeliari* si sono dimostrati il genere più ricco. All'interno delle raccolte omiletiche sono stati sondati con la massima attenzione i sermoni *In Epiphania Domini*, poiché contenenti riferimenti diretti alla stella matteaana. Altra utile tipologia: i commentari ai Vangeli. Di questi si sono analizzati in modo particolare i commenti al Vangelo di Matteo e agli episodi dell'infanzia di Gesù.<sup>5</sup> Più raramente, si sono affrontati alcuni trattati – monografici o controversistici – in cui il brano matteaano risulta inserito in maniera strategica.

Tale larga ricognizione sulla stella ha individuato sette preminenti direttrici: la stella anti giudaica; la stella kerigmatica; la stella antiastrologica; la stella ereticale; la stella allegorica; la stella imperiale; la stella mariologica. Accumulandole, affiancandole o intersecandole, alcuni autori sperimentano in contemporanea più d'una di queste forme, a comporre un fitto reticolato esegetico. Altrove prevale, invece, una sola e singola linea esegetica, lasciate le altre molteplici possibilità di lettura in secondo piano, quasi fondale di citazioni sfocate. Oppure, talvolta, un nucleo esegetico forte irradia un campo gravitazionale entro la cui orbita si muovono, come satelliti, corollari interpretativi. Se in alcuni (rari) casi le fonti pongono di fronte a veri e propri *hapax*, più spesso un'unica corrente esegetica è riproposta nei secoli con varianti e variabili, simili a rivoli, affluenti ed emissari minori.

---

1987, in particolare il ricco capitolo sul medioevo latino, pp. 98-203; J.D. NORTH, *Stars, Minds and Fate. Essays in Ancient and Medieval Cosmology*, London 1989; U. REICHEL, *Astrologie, Sortilegium, Traumdeutung. Formen von Weissagung im Mittelalter*, Bochum 1991; T. GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in T. GREGORY, *Mondana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 291-328; O. POMPEO FARACOVÌ, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia 1996; K. VON STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfaengen bis zur Gegenwart*, München 2003; G. MENTGEN, *Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter*, Stuttgart 2005; K. VON STUCKARD, *Astrology. Middle Ages*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden 2005, I, pp. 119-128. Sugli influssi arabi nella rinascita astrologica occidentale del XII secolo: M.Th. D'ALVERNY, *Astrologues et théologiens au XIIIe siècle*, in «Bibliothèque thomiste», 37 (1967), pp. 31-50; J.M. DA CRUZ PONTES, *Astrologie et apologétique au Moyen Age*, in *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième Congrès International de philosophie médiévale*, 30 août-4 septembre 1982, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 631-637; P. ZAMBELLI, *The «Speculum Astronomiae» and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*, Dordrecht - Boston - London 1992; J.M. DA CRUZ PONTES, *Astrologia: da rejeição patristica à apologetica medieval*, in «Humanitas», 50 (1998), pp. 285-292; J.V. TOLAN, *Reading God's Will in the Stars: Petrus Alphonsi and Raymond de Marseille Defend the New Arabic Astrology*, in «Revista española de filosofía medieval», 7 (2000), pp. 13-30.

<sup>4</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 36.

<sup>5</sup> Un buon quadro introduttivo ai vangeli dell'infanzia è O. DA SPINETOLI, *I problemi di Matteo 1-2 e Luca 1-2. Orientamenti e proposte*, in A. SERRA - A. VALENTINI (edd), *I Vangeli dell'Infanzia. XXXI Settimana biblica*, in «Ricerche storico-bibliche», 4 (1992) I, pp. 7-44. All'interno del medesimo volume si incontrano il breve e piuttosto frettoloso M.L. RIGATO, *Riflessioni sulla sezione dei Magi (Mt. 2,1-12)*, pp. 119-127, in cui per i Magi si adotta il discutibilissimo appellativo di «chiarovegenti», e G. DANIELI, *I magi a Betlemme: origine e genere letterario di Mt. 2,1-12*, pp. 77-95, in cui si contesta l'ipotesi tanto midrashica quanto ellenistica dell'episodio.

## 1. *La stella anti giudaica*

Si nota immediatamente la tenace persistenza di una modalità esegetica che attraversa tutti i secoli osservati: la lettura della stella mattea in chiave anti giudaica. Complessa e spinosa, la questione anti giudaica ha – ben si sa – molteplici radici e altrettante ramificazioni. Nelle fonti disaminate le frequenti tracce di una simile prassi esegetica rinviano, in primo luogo, alla duratura presenza giudaica a fianco delle comunità cristiane: prossimità che pungolava la necessità di precisare (o di ribadire) le reciproche identità e alterità.

La stella dei Magi è, dunque e innanzi tutto, segno «ad condemnationem Iudaeorum»: è prova inequivocabile della perdizione giudaica. Consultati da Erode, gli scribi e i sacerdoti di Gerusalemme dimostrano, infatti, di conoscere con esattezza il luogo in cui nascerà il Messia. Ma non muovono nemmeno un passo verso Betlemme. La loro chiara conoscenza ne rende incontestabile l'immobile pigrizia («pigrizia Iudaeorum»). La loro mancata conversione è attestazione evidente della pervicace incredulità giudaica. I Giudei conoscono, infatti, il luogo della Salvezza, ma non ne riconoscono il tempo del compimento. La durezza di cuore («cordis duritia») li ottunde. Quella che per i Magi è luce, diventa, per i dotti Giudei, caligine offuscante,<sup>6</sup> cecità («obcaecatio Iudeorum»),<sup>7</sup> occasione di confusione («ad confusionem Iudaeorum»). Nel IV secolo Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna ed elegante retore, sintetizzava tale esegesi anti giudaica con un gioco di parole: un raffinato scambio vocalico opponeva la *credulitas* dei Magi gentili alla *crudelitas* degli scribi e dei sacerdoti giudei.<sup>8</sup>

Tale prassi esegetica anti giudaica sulla pericope dei Magi ha il proprio vero capostipite latino nei *Sermones* di Agostino.<sup>9</sup> All'interno della raccolta omiletica agostiniana si distinguono sei sermoni *In Epiphania Domini*,<sup>10</sup> tra i quali, per ricchezza e intensità argomentativa, si segnala soprattutto il

<sup>6</sup> Cfr. LEONE MAGNO, *Sermones*, XXXV, *In Epiphaniae solemnitate*, V, PL 54, col. 250: «Ut per illam stellam quae magorum visui splenduit, Israelitarum vero oculis non refulsit, et illuminatio significata sit gentium, et caecitas Iudaeorum ... Et caecis doctoribus fit caligo, quod lumen est». Già Agostino leggeva l'illuminazione dei Magi, estranei al popolo giudaico, come testimonianza della cecità giudaica: AGOSTINO, *Sermones*, CC, *In Epiphania Domini*, II, PL 38, col. 1029.

<sup>7</sup> LEONE MAGNO, *Sermones*, XXXII, *In Epiphaniae solemnitate*, II, PL 54, col. 238.

<sup>8</sup> PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, CLX, PL 52, col. 621.

<sup>9</sup> Su composizione, struttura, edizioni e bibliografia dei circa cinquecento sermoni agostiniani si veda H.R. DROBNEK, *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand -Bibliographie-Indices*, Leiden 2000. Non è qui inopportuno ricordare la traduzione in lingua latina, risalente al V secolo, a cura di un non meglio identificato Celso, di un perduto originale greco di Aristo di Pella, della metà del II secolo: sul modello dei trattati dialogici, vi si sviluppava una disputa tra il cristiano Giasone e l'ebreo alessandrino Papisco. Anche il trattato latino, dal titolo *In altercationem Iasonis et Papisci de Iudaica incredulitate*, è andato perduto. Ne rimane solo l'introduzione dal titolo *Ad Vigilum Episcopum de Iudaica incredulitate*, dove si insiste sull'incredulità giudaica. Tra i primissimi passi scritturali citati a sostegno dell'ostinata durezza di cuore giudaica, vi è l'episodio dei Magi. Cfr. CELSI, *Praefatio in altercationem Iasonis et Papisci*, PL 6, col. 51. Sulla congiuntura redazionale della fonte M.I. SALAMANCA GOMEZ, *La carte «Ad Vigilum Episcopum»*, in «Faventia», 15 (1993), 2, pp. 87-98.

<sup>10</sup> AGOSTINO, *Sermones*, CIC-CCIV, PL 38, coll. 1026-1039.

primo:<sup>11</sup> in esso Agostino si scaglia contro i Giudei poiché, pur indicando ai Magi il luogo esatto della nascita del Messia, non si misero in cammino per raggiungerlo. Qui Agostino elabora un paragone che avrà un grande successo nei secoli successivi: i Giudei sono simili alle pietre miliari lungo le strade («tamquam lapides ad miliaria»), che indicano ai passanti la via ma, immobili, non si spostano di un solo passo («viatoribus ambulantiibus aliquid ostenderunt, sed ipsi stolidi atque immobiles remanserunt»).<sup>12</sup> La fortunata similitudine esprime in modo nitido la distinzione tra conoscenza dei contenuti di fede e fede vissuta.

Oltre ai *lapides miliari* agostiniani, esiste un'altra immagine antigiudaica di grande successo in età mediolatina, elaborata da papa Gregorio Magno. Nella raccolta di quaranta *Homiliae in Evangelia*, risalente ai primi due anni di pontificato (590-592),<sup>13</sup> spicca la decima omelia, «habita ad populum in basilica sancti Petri apostoli in die Epiphania». Gregorio Magno vi afferma che la colpevolezza giudaica è tanto maggiore poiché il popolo giudaico conosceva non solo la ragione della venuta messianica, ma anche, addirittura, il luogo della nascita del Cristo. Ispirandosi all'Antico Testamento, il grande papa ed esegeta<sup>14</sup> affianca la cecità giudaica alla cecità di Isacco sul letto di morte: il patriarca profetizza il lontano futuro di Israele; ma non riconoscendo il figlio Giacobbe, lì al suo fianco, camuffato con pelli di capretti, lo benedice al posto del primogenito Esaù (Genesi 27). Allo stesso modo i sacerdoti di Gerusalemme profetizzano il grande futuro del Messia di Betlemme,<sup>15</sup> ma non ne riconoscono la nascita.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, CIC, PL 38, coll. 1026-1028.

<sup>12</sup> Alcuni, tra i molti esempi che attestano la fortuna di tale similitudine antigiudaica: AIMONE DI HALBERSTADT, *Homilia XV, In Epiphania Domini*, PL 118, col. 109: «Factique sunt illis quasi lapides in miliario qui itinerantibus viam ostendunt, sed tamen eis pertranseuntibus stolidi et immobiles permanent; ita quidam et Iudaei aliis locum nativitatis Christi ostenderunt, sed in se stupidi remanserunt»; RADBERTO PASCASIO, *In Matheum*, PL 120, col. 129: «Velut lapides miliari immobiles permanentes non ex ignorantia sed ob cordis duritiam»; REMIGIO DI AUXERRE, *Homilia VII*, PL 131, col. 902: «Unde bene lapideis miliaris assimulantur, quia viam ostenderunt, sed tamen ipsi remanserunt» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 36, art. 8). Nel medesimo sermone 199 Agostino elabora un secondo paragone per chiarire l'atteggiamento giudaico: i Giudei sono simili a coloro che indicano la fonte, ma si ostinano a morire di sete e siccità. AGOSTINO, *Sermones*, CIC, PL 38, col. 1027: «Nunc vero aliis demonstrato vitae fonte, ipsi sunt mortui succitate». Tale paragone idrico non avrà però il successo dell'immagine ispirata alle pietre miliari.

<sup>13</sup> Le *Homiliae in Evangelia* sono una raccolta di quaranta prediche su altrettanti brani dei quattro vangeli, le quali riproducono in massima parte la predicazione di Gregorio nei primi due anni del pontificato, a cominciare dalla II domenica di Avvento del 590. Le omelie sono distribuite in due libri, di venti testi ciascuno. La dedica dei due libri è a Secondino, vescovo di Taormina. Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, a cura di R. ETAIX (CC, SL, 141), Turnhout 1999.

<sup>14</sup> Per una bibliografia gregoriana R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 e, più recentemente, V. RECCHIA, *Gregorio Magno papa ed esegeta biblico*, Bari 1996.

<sup>15</sup> Utilizzando Michea, 5,2.

<sup>16</sup> GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo, Homilia X*, PL 76, col. 111: «Quos profeto bene Isaac, cum Iacob filium suum benedicerent, designavit; qui caligans oculis et prophetans, in presenti filium non vidit, cui tam multa in posterum praevidebat, quia nimirum Iudaicus populus prophetae spiritu plenus et caecus eum de quo multa in futurum praedixit in presenti positum non agnovit». Ripreso in PASCASIO RADBERTO, *In Matheum*, col. 135: «Sed ipsi tamquam Iacob filios benedicens obfusis cecitate oculis caligabant quia praesentem lucem non intuebantur cuius etiam locum nativitatis ex prophetia veluti digito a longe positi demonstrabant»; WALAFRIDO STRABONE, *In*

La potente influenza intellettuale di Agostino e di Gregorio Magno contribuirà a perpetuare lungo i secoli tali due similitudini antiggiudaiche, pressoché immancabili nell'interpretazione dell'episodio dei Magi. Accanto a questi due stilemi, la condanna ebraica si arricchisce però presto di ulteriori componenti. La stella mattea costuisce, ad esempio, l'ultimo di una lunga serie di *signa* offerti ai Giudei.

Di Cromazio, vescovo di Aquileia nell'ultimo scorcio del IV secolo, ci rimangono poco più di quaranta sermoni. Nel *sermo* IV «De negotiatoribus eiectis de templo» Cromazio commenta la pericope di Giovanni in cui i Giudei chiedono a Gesù, che aveva cacciato con una sferza di funi («de flagello sparteo») mercanti e cambiavalute dal tempio di Gerusalemme, quale segno possa mostrare per agire così (Gv 2,13-15). L'episodio offre al vescovo di Aquileia lo spunto per insistere sul cuore di pietra («cor lapideum») dei Giudei. Questi stessi, che pretendono da Gesù un segno, non riconoscono i segni celesti («signa caelestia») e le virtù divine («divinae virtutes») posti con evidenza sotto i loro occhi ad attestare l'autorità di Gesù Cristo.<sup>17</sup> A denuncia dell'incredulità e della malafede giudaica Cromazio elenca una trilogia di segni straordinari che accompagnarono la nascita di Gesù. Tra questi rifulge, ovviamente, la «nova stella» apparsa ai Magi.<sup>18</sup>

L'elenco dei *signa* si fa più esteso, dettagliato e schiacciante in Massimo, primo vescovo di Torino, attivo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.<sup>19</sup> Nella raccolta omiletica di colui che è considerato il fondatore della diocesi torinese si contano dodici sermoni per l'Epifania.<sup>20</sup> Un motivo ricorrente e comune a tutti i dodici testi è la polemica antiggiudaica, sostanziata di due argomenti contigui: l'incredulità di fronte ai segni e la continuità del rifiuto a Gesù Cristo. Il vescovo torinese ricorda come durante il lungo esodo del popolo ebraico tra gli aridi deserti né la colonna di fuoco,<sup>21</sup> né la manna

---

*Mattheum*, PL 114, col. 865: «Verbis dicunt, quod factis negant, caeci palpant ut Isaac Iacob». Nel medesimo sermone decimo Gregorio Magno inserisce un secondo paragone: egli sottolinea come tutti gli elementi della natura («elementa insensibilia») riconoscano la divinità di Cristo. Solo i cuori dei Giudei, più duri delle pietre e dei sassi, sono incapaci di riconoscere Cristo. Cfr. AYMONE DI HALBERSTADT, *Homilia*, col. 110.

<sup>17</sup> CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermones*, a cura di I. CUSCITO, *Sermo IV. De negotiatoribus eiectis de templo*, p. 72: «Quanta incredulitas, vel potius perfidia Iudeorum! Signa caelestia et divinas virtutes fieri videbant, et signum a Domino postulabant».

<sup>18</sup> *Ibidem*: «Parvum signum fuerat virginem peperisse, pastores in Domini nativitate caelestium agminum cantantium audisse, et Dominum puerum in presepi adorasse, novam stellam de caelo magis ostensam fuisse? Sed natus adhuc Dominus signum suae resurrectionis ostendit dicens: Destruite templum hoc Dei, et ego in tribus diebus excitabo illud».

<sup>19</sup> Agevoli indicazioni bibliografiche in M. MARITANO, *Massimo di Torino*, in M. SODI - A. TRIACCA (edd), *Dizionario di Omiletica*, Gorle (Bergamo) 1998, 215, pp. 902-905, e L. CERVELLIN, *Rassegna bibliografica su Massimo di Torino*, in «Salesianum», 54 (1992), pp. 555-565.

<sup>20</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homiliae*, XVII-XXVIII, PL 57; MAXIMI EPISCOPI TAURINENSIS, *Sermones*, a cura di A. MUTZENBECHER (CCSL, 23), Turnholti 1962; S. MASSIMO DI TORINO, *Sermoni*, a cura di L. PADOVESE, Casale Monferrato (Alessandria) 1985.

<sup>21</sup> L'associazione della stella mattea alla colonna di fuoco che guida durante l'esodo nel deserto si ritrova in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 36, art. 7. Qui, tuttavia, il parallelo è dettato dal medesimo movimento discontinuo, fatto di avanzamenti e soste.

dal cielo, né la pietra zampillante acqua scalfirono la dura incredulità dei Giudei. Allo stessa maniera – e, per così dire, inevitabilmente – né la stella di inusitato splendore («novi stella fulgoris»), né il parto verginale riescono a convincerli della nascita del Messia.<sup>22</sup> Insensibili così alle voci dei patriarchi come agli annunci dei profeti, i Giudei si ostinano con le orecchie tappate, gli occhi chiusi e il cuore incredulo («obtusa aure, clausis oculis et perfido corde»)<sup>23</sup> Il contrasto è stridente: presso i Giudei parlarono i profeti, e non vennero ascoltati; la stella, tacendo, convinse i non Giudei («stella tacet, et suadet»)<sup>24</sup> Alla pronta accoglienza dei Magi Massimo di Torino contrappone poi, per antitesi, il duro rifiuto giudaico alla Promessa adempita, citando a testimonianza altri passi scritturali, sia vetero che neotestamentari.<sup>25</sup>

L'incredulità giudaica è amplificata dall'ostinata continuità del rifiuto. In più occasioni omiletiche obiettivo di Massimo è dimostrare come il rifiuto giudaico attraversi le generazioni, giungendo sino alla sua contemporanea. Gli attacchi del vescovo torinese contro la «Iudaea incredula» uniscono i Giudei di allora con quelli presenti: la triste cecità giudaica («luctuosa caecitas») perdura fino ai suoi tempi. Secondo Massimo gli Ebrei attuali non sono diversi dai loro progenitori.<sup>26</sup> Il riferimento alla presenza storica, nella giovane diocesi torinese, di comunità giudaiche attive in un proselitismo concorrente rispetto alle comunità cristiane ha lasciato nelle *Homiliae* un'impronta forte.

Un'ulteriore tipo di esegesi riconosce nella stella matteana il medesimo suggello della condanna giudaica. Nel terzo sermone *In Epiphania solemnitate*, databile alla metà del V secolo,<sup>27</sup> Leone Magno affianca la pericope sulla stella dei Magi al brano veterotestamentario in cui Dio promette ad

<sup>22</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homilia XXIII, De Epiphania Domini*, VII, PL 57, col. 274: «Ecce, fratres, ad quaerendum Regem regum una Chaldaeos stella pertraxit; Iudaicum vero populum ad obedientiam Dei sui, nec ignea quondam potuit columna convertere. Nec sane quemquam moveat tanta haec perfidia Iudeorum, quod Christi illos fidem suscipere, neque novi stella fulgoris, nec parturiens virgo compulerit; qui nec tunc quidam Deo credere suo, cum illos per arentia deserta, ipso comitante Deo, coelum pasceret, petra potaret».

<sup>23</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homilia XXV, De Epiphania Domini*, IX, PL 57, col. 270.

<sup>24</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homilia XXVIII, De Epiphania Domini*, XII, PL 57, col. 288: «Apud Iudeos propheta loquitur, nec auditur; apud gentiles stella tacet, et suadet».

<sup>25</sup> Isaia 52, 15: «Quia quibus non est narratum de eo viderunt, et qui non audierunt contemplati sunt»; Giovanni 1,11: «In propria venit, et sui eum non receperunt»; Romani 15, 21: «Quibus non est annuntiatum de eo, videbunt; et qui non audierunt, intelligent». Pier Damiani, eminente figura dell'XI secolo, elenca ventitre diversi riconoscimenti che Gesù Cristo ottenne durante la propria azione in Palestina: la testimonianza degli uomini e degli angeli; di maschi e di femmine; di vecchi e di bambini; della terra e dei cieli; dei Gentili e dei Giudei; degli antichi e dei moderni; della Legge e dei Profeti; dei re e del popolo; dei vivi e dei morti; degli animali; del sole, della luce e delle tenebre; dei quattro elementi. Eppure i Giudei continuano a negare la nascita del Messia. Nell'elenco dei *testimonia* di Pier Damiani la stella matteana è citata due volte: come «testimonium coelorum»; come «testimonium lucis». Cfr. PIER DAMIANI, *Sermo I, In Epiphania Domini*, PL 144, col. 512-514.

<sup>26</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homilia XVIII, De Epiphania Domini*, II, PL 57, col. 261: «Unde Iudaeis in luctuosa sua caecitate adhuc persistentibus, in gentibus adeo manifestata est, ut ex istis tantum coevaluisse videatur: suntque etiam nunc Hebraei suis certe prioribus non dissimiles».

<sup>27</sup> Nell'opera omiletica di papa Leone Magno si contano in totale otto sermoni per l'Epifania. Cfr. LEONE MAGNO, *Sermones*, XXXI-XXXVIII, PL 54, coll. 234-263.

Abramo una discendenza nella fede pari al numero delle stelle nel cielo (Genesi 15,5-6). Secondo Leone l'indicazione del cielo stellato («stellarum multitudo») sta ad indicare non la progenie terrestre, bensì la celeste («non terrena, sed coelestis progenies»). Il nuovo popolo dei credenti, indicato dalle stelle nella promessa abramitica («haeredes in sideribus designati»), è convocato, dunque, dal sorgere di una nuova stella («ortu novi sideris convocantur»). La stella dei Magi, che segna la nuova e vera discendenza abramitica,<sup>28</sup> adempie alla sostituzione e, nel contempo, alla continuità di popoli tra Antica e Nuova Alleanza.

Nei secoli l'antigiudaismo si è abbeverato a più sorgenti.<sup>29</sup> Per attingere a tante e diverse acque, la stella matteaana ritorna quale recipiente non solo capace ma anche universalmente idoneo. Se in principio le comunità cristiane dovevano soprattutto differenziarsi da quelle giudaiche, progressivamente si plasmò e cristallizzò nell'immaginario medievale una figura tanto negativa e ben delineata quanto necessaria: il Giudeo, nemico vicino e ostile, di fede difforme. La stella, segno della cieca incredulità giudaica e della sostitutiva elezione di un nuovo Israele, resta, comunque, *passepertout* esegetico consueto.

All'interno di consolidate coordinate interpretative antigiudaiche, una testimonianza del VII secolo costituisce un vero e proprio *unicum*: gli scritti di Giuliano, arcivescovo di Toledo.<sup>30</sup> Qui la critica si scaglia, più esattamente, contro gli insegnamenti talmudici propagati nelle comunità ebraiche di area iberica in età visigota. All'interno dell'importante produzione letteraria dell'arcivescovo, attivo nel VII secolo, si conta anche

<sup>28</sup> Già Agostino professava questa sostituzione dei Gentili ai Giudei quale popolo della Promessa. Alla stella dei Magi Agostino aggiungeva e affiancava l'iscrizione di Pilato sulla croce (Gv 19,19-22). I Magi e Ponzio Pilato: entrambi gentili, estranei al popolo giudaico. Gli uni provenienti da Oriente, l'altro dall'Occidente. Entrambi riconoscono in Gesù Cristo il re dei Giudei. Gli stessi Giudei, in entrambi i casi, non riconoscono la regalità di Cristo: non seguono la stella; non approvano l'iscrizione. Cfr. AGOSTINO, *Sermo CCI*, coll. 1031-1032: «Advertamus itaque magnum hoc et mirabile sacramentum. Magi ex Gentibus erant, ipse etiam Pilatus ex Gentibus: illi stellam viderunt in coelo, ille titulu scripsit in ligno; utriusque tamen non regem Gentium, sed Iudaeorum vel quaerebant, vel agnoscebant. Iudei vero ipsi nec stellam secuti sunt, nec titulu consenserunt». Il richiamo alla promessa abramitica di Genesi 15 nell'esegesi della stella è ripresa in RUPERTO DI DEUTZ, *In Mattheum*, PL 168, col. 1335.

<sup>29</sup> Sull'antigiudaismo la bibliografia è immensa quanto complessa. Qui si citano *Giudaismo e antigiudaismo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 16 (1999); *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano: Colloquio intra-ecclesiale*. Atti del Simposio Teologico-Storico, Città del Vaticano 30 ottobre-1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000; G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001; M. GIRETTI, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Milano 2002; P. STEFANI, *L'antigiudaismo: storia di un'idea*, Roma - Bari 2004.

<sup>30</sup> Teologo e storico, Giuliano fu arcivescovo di Toledo fra il 680 e il 690 d.C. La sua produzione letteraria conta opere apologetiche, epistolari, poetiche, liturgiche. Ben quattro, dei quindici Concili di Toledo, furono presieduti da Giuliano. Tra le più celebri opere di Giuliano si segnalano il *Liber Apologeticus* e il *Prognosticon futuri speculi*. Quest'ultima opera conosce una recente traduzione italiana: GIULIANO DI TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, a cura di O.F. PIAZZA, Palermo 2005. Anche le riflessioni grammaticali di Giuliano di Toledo incontrano ancora oggi una certa fortuna. Si veda, ad esempio, M. MAESTRE YENES (ed), *Ars Iuliani Toletani episcopi: una grammatica latina de la Espana visigoda*, Toledo 1973; L. MUNZI (ed), *Il «De partibus orationis» di Giuliano da Toledo*, Roma 1983; S. GIANNINI, *Percorsi metalinguistica: Giuliano da Toledo e la teoria della grammatica*, Milano 1996.



il breve – e poco conosciuto – trattato *De comprobatione aetatis sextae*, datato al 686 d.C.<sup>31</sup> Dedicato al re visigoto Ervigio,<sup>32</sup> il *De comprobatione aetatis sextae* appartiene al genere del trattato controversistico. Poiché secondo i Giudei la durata del mondo può essere divisa in sei età, e poiché il Cristo, in base a testi ebraici («secundum Haebreos codices»), è previsto giungere nella sesta età, Giuliano vuole provare che si è già nella sesta età («sexta aetas»), ossia nell'età messianica.<sup>33</sup> I Giudei contemporanei e concittadini di Giuliano non credono, invece, che il Cristo sia già giunto e lo aspettano per il tempo futuro. A sostegno della propria posizione affermano che, in base al computo degli anni dalla creazione del mondo, ci si trovi soltanto nella quinta età.

L'opera dell'arcivescovo Giuliano si articola in tre libri. Nel primo libro l'autore adduce passi del Vecchio Testamento con cui si prova che il Messia è già giunto e non bisogna stare ad aspettarlo ancora. Il secondo libro dimostra, per mezzo di segni, profezie e passi del Nuovo Testamento sul tempo messianico, che Gesù è il vero Messia. Il terzo libro indica la distinzione delle sei età.

È nel secondo libro del *De comprobatione aetatis sextae* che Giuliano utilizza il passo matteano come argomento *e silentio*. A Gerusalemme, attraverso Erode, i Magi interrogarono sacerdoti, scribi e dotti di Israele per conoscere il luogo della nascita messianica. Tutti questi massimi esperti non opposero nessun argomento circa l'im maturità dei tempi. Non vi è alcun cenno alla «annorum contrarietas», tema che avrebbe potuto solidamente placare la grande paura del re Erode nei confronti del suo neonato antagonista. Dall'episodio matteano l'arcivescovo Giuliano deduce che ai tempi di Erode non si conoscevano i codici a cui si riferiscono i Giudei del VII secolo. Dunque tali testi non appartengono alle genuine Scritture («Nil de hac annorum supputatione adhibitum, quod ex libris suis nato Christo diceretur contrarium»).<sup>34</sup> Del resto, durante la vita di Gesù, molti si interrogavano se fosse davvero lui il Messia. Ma in queste numerose dispute non vi è menzione alcuna a contrastanti indicazioni temporali.

La testimonianza di Giuliano è di straordinaria rilevanza: mette l'accento sulla conflittuale, ma culturalmente stimolante, compresenza di comunità ebraiche e comunità cristiane nella Castiglia del VII secolo. Attrito peraltro accresciuto da una serie di sovrani visigoti<sup>35</sup> che, proprio

<sup>31</sup> GIULIANO DI TOLEDO, *De comprobatione aetatis sextae libri tres*, PL 96, coll. 537-586. Cfr. L.A. GARCIA MORENO - R. POZAS GARZAS, *Una controversia judeo-cristiana del siglo VII*, in «*Helmantica*», 53 (2002), pp. 249-269.

<sup>32</sup> Il re visigoto Ervigio regnò tra il 680 e il 687.

<sup>33</sup> Sulla «sesta età» utile S. GUARRACINO, *Le età della storia: i concetti di antico, medievale, moderno e contemporaneo*, Milano 200.

<sup>34</sup> GIULIANO DI TOLEDO, *De comprobatione*, coll. 561-562.

<sup>35</sup> Sisabuto, Wamba, Rescensinto, Egica, Ergivio. Cfr. L.A. GARCIA MORENO, *Prosopografia del reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974. Sulla presenza e la cultura visigota A. FERREIRO, *The Visigoths in Gaul and Spain, 418-711: a Bibliography*, Leiden 1988; A. FERREIRO (ed), *The Visigoths: studies in culture and society*, Leiden 1999.

nel VII secolo, elaborarono e attuarono una legislazione volta alla conversione forzata dei Giudei di area iberica.<sup>36</sup>

## 2. *La stella kerigmatica*

Fin dai tempi della chiesa antica il rapporto con gli elementi giudaici non fu di sola concorrenza conflittuale. Notevole era lo sforzo di armonizzare apporti giudaici ed apporti extra-giudaici all'interno delle comunità dei credenti. Tale intento, convergente con il grande impegno evangelizzatore, sollecitò presto per la stella matteana un'ulteriore corrente interpretativa: la stella kerigmatica. La stella dei Magi poteva cioè spiegare l'utile positività delle diverse prassi evangelizzatrici adottate nelle comunità cristiane, nonché l'altrettanto utile e positiva compresenza di componenti e giudaiche e gentili.

È Agostino che, per primo, riconosce in Mt 2,2 le differenti modalità comunicative dell'annuncio salvifico in base al soggetto ricettivo. L'adeguamento del messaggio al ricevente («ad modum recipientis») chiarisce tale pluralità. Ai pastori (Giudei) l'annuncio è portato dall'angelo («angelo nuntiante», Lc 2,8-14); mentre ai Magi (non Giudei) l'annuncio è dato per mezzo di un elemento naturale: la stella («stella indice»)<sup>37</sup> Agostino riconosce, cioè, un duplice livello di comunicazione salvifica: l'uno, indiretto, appartiene alla Natura, attraverso i segni («signa»);<sup>38</sup> l'altro appartiene alla Rivelazione diretta, per mezzo di parole («verba»). All'annuncio naturale, ovviamente inferiore alla Rivelazione, viene comunque attribuita validità. Dio può essere conosciuto (e riconosciuto) attraverso il Creato. Tale forma

<sup>36</sup> Forse lo stesso arcivescovo Giuliano aveva origini giudaiche: ciò ne chiarirebbe la profonda conoscenza dei testi talmudici. Sulla presenza giudaica in area iberica L.A. GARCIA MORENO, *Los judios de la Espana antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993.

<sup>37</sup> Tale spiegazione dei due distinti annunci si trova ribadita nella decima omelia epifanica di Gregorio Magno «habita ad populum in basilica sancti Petri apostoli in die Epiphania», cfr. Gregorio Magno, *XL Homiliarum*, coll. 1110-1114. I pastori, in quanto Giudei, vengono informati dall'angelo, essere razionale («rationale animal»). I Magi, in quanto gentili, vengono guidati non da una voce, bensì dai segni («non per vocem, sed per signa»). A sostegno di questa interpretazione Gregorio affianca il riferimento paolino a 1Cor 14,22: «Itaque linguae sunt in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus». Cfr. AIMONE DI HALBERSTADT, *Homilia*, PL 118, col. 109 secondo il quale l'angelo, «rationalis creatura» porta l'annuncio agli Israeliti; la stella, «irrationalis creatura», porta l'annuncio ai Gentili. Cfr. BRUNONE DI ASTI, *In Matthaem*, PL 165, col. 78. Inoltre ENRICO DI AUXERRE, *Homiliae per circulum anni*, a cura di R. QUADRI, *Homilia I*, 17, Turnholt 1992, p. 143: «Nimirum quia pastores utpote Iudei rationales erant, dignum fuit ut rationalis creatura, id est angelus, mitteretur ad illos; magi vero, quia ratione utpote gentiles uti nesciebant, congruum fuit ut irrationabile signum eis mitteretur». Secondo Martino Legionense tale distinzione non è solo tipologica, bensì anche cronologica. I due annunci non sarebbero, cioè, contemporanei, bensì avvenuti in due tempi successivi: prima avvenne l'annuncio angelico, poi l'annuncio astrale. Cfr. MARTINO LEGIONENSE, *Sermo quintus*, PL 208, col. 551.

<sup>38</sup> Tale interpretazione torna, più dettagliata, in Leone Magno il quale insiste sull'azione coerente di Dio nel proporsi agli uomini: Dio fornisce il segno e dà anche l'intelligenza per comprenderlo. È dunque in Dio che risiede la totale ed esclusiva iniziativa della Salvezza. Cfr. LEONE MAGNO, *Sermoes*, *In solemnitate Epiphaniae*, I, PL 54, col. 235: «Dedit ergo aspicientibus intellectum, qui praestit signum; et quod fecit intelligi, fecit inquiri, et se inveniendum obtulit inquisitus».

di conoscenza, distinta e in qualche modo precedente la Rivelazione, non è a questa né contraddittoria né contrastante, bensì preparatoria e convergente: la Rivelazione l'adempie e la completa.

La stella di Betlemme appartiene, dunque, alla cosiddetta «lingua dei Cieli»; quella «lingua coelorum», che parla della Salvezza; quell'Anuncio naturale, scritto nel Creato. Il cielo è testimone della Salvezza («coelo teste»). I cieli offrono i loro tesori per attestare Cristo («coelorum scrinia»).<sup>39</sup> Agostino lo ribadisce in più punti dei sermoni *In Epiphania Domini*: anche il linguaggio della Natura proclama l'evento salvifico.<sup>40</sup> Anche i muti elementi della natura («elementa muta») predicano l'evento cristico. Per consolidare la propria esegesi Agostino usa, in parallelo, il versetto del Salmo 18,2: «Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum». <sup>41</sup> La stella dei Magi è davvero il pieno adempimento di questo frammento veterotestamentario.<sup>42</sup>

La comunicazione salvifica attraverso una sorta di teologia celeste («per coelestem theologiam»), seppur alta, è, tuttavia, imperfetta. I Magi, infatti, attraverso la stella conoscono il tempo della Salvezza. Ma necessitano delle indicazioni scritturali fornite dagli scribi per conoscere il luogo della Salvezza. Esiste, quindi, un duplice codice di annuncio: naturale e biblico. I Magi, primizia dei Gentili, sono stati in grado di integrarli e, dunque, di giungere a Gesù Cristo.

La stella sollecita un paio di ulteriori riflessioni sulle modalità dell'Anuncio. Innanzi tutto Dio utilizza anche l'errore e le convinzioni erranee pur di attirarci a sé. I Magi, cultori degli astri, possono essere fulgido esempio di questa tecnica divina nella comunicazione salvifica.<sup>43</sup> Inoltre si

<sup>39</sup> PSEUDO-AUGUSTINO, *De Epiphania Domini*, PLS, II, col.1059: «Quis igitur regem magnum esse non crederet, cuius maiestatem coelorum scrinia praedicarent?».

<sup>40</sup> Agostino riprende tale concetto di stella kerigmatica anche nel *Sermo contra Iudeos, Paganos et Arianos*: lì la nuova stella, apparsa in occasione della nascita di Cristo, si paragona a una lingua e ad un dito («velut lingua et digito»), che indicano irrefutabilmente l'evento salvifico. Cfr. AGOSTINO, *Sermo contra Iudeos, Paganos et Arianos*, PL 42, col. 1127. È significativo che tale appunto appartenga alla sezione del trattato controversistico in cui si elencano i segni del cielo, del mare, della terra e degli inferi («testimonia ex coelo, ex mari, ex terra, ex infernis») che attestarono la messianicità di Gesù Cristo, contro l'ostinata cecità giudaica. Cfr. *supra*, nota 25.

<sup>41</sup> Anche Ruperto di Deutz mette in relazione la stella matteaana con Salmi 18,2, offrendo però un'esegesi diversa: i cieli, che narrano la gloria di Dio, sono gli apostoli evangelizzatori; la stella, che guida i sapienti gentili a Gesù Cristo, prefigura l'azione apostolica di conversione dei Pagani a Cristo. Cfr. RUPERTO DI DEUTZ, *In Matheum*, PL 168, coll. 1333-1334. Volendo definire una rosa di frammenti scritturali affiancati con una certa frequenza alla stella matteaana, si nota che oltre a Salmi 18,2, vi si associano Numeri 24,17 («orietur stella ex Iacob»); Isaia 52,15 («quia quibus non est narratum de eo viderunt, et qui non audierunt contemplati sunt») e Romani 15,21 («Quibus non est annuntiatum de eo, videbunt; et qui non audierunt, intelligent»).

<sup>42</sup> Il concetto di «coelus evangelizans» si riscontra anche in Leone Magno. L'illustre pontefice ritiene che tra i due testimoni – la stella («stellae claritas») e le Scritture («prophetiae auctoritas») – sussista una intrinseca gemellanza. Cfr. LEONE MAGNO, *Sermones, In Epiphaniae solemnitate*, PL 54, coll. 245-246.

<sup>43</sup> *Missale mixtum*, PL 86, col. 185: «Gloriose, sancte, omnipotens Deus, qui varios umani generis miseratus semper errores, propterea sine dubio etiam Magis, in tenebrosa superstitione, sive caligine constitutis, praevium sideris lumen usque ad tua sancta cunabula ministrasti: ut omnibus generaliter, in suo errore degentibus, desiderium tuae agnitione accenderes».

riconosce una profonda continuità e omogeneità tra messaggio e contenuto. «Per stellam ad stellam»: per mezzo della stella si giunge alla vera Stella. I «convenientia signa» stabiliscono una profonda osmosi tra il messaggio e il mezzo del messaggio.<sup>44</sup> Il bambino muto, Parola incarnata, condusse a sé attraverso il silenzio della stella, muta e luminosa.<sup>45</sup> Colui che è del Cielo condusse gli Astrologi alle verità celesti per mezzo di una stella.<sup>46</sup>

### 3. *La stella antiastrologica*

Per introdurre l'uso antiastrologico della stella mattea, è necessario accennare a due autori anteriori al nostro perimetro cronologico: Prudenzio e Tertulliano. Di origine iberica, Prudenzio è il poeta più rappresentativo della letteratura latina cristiana antica.<sup>47</sup> All'interno della produzione prudenziana si segnala il poema dottrinale *Apotheosis*, di oltre mille esametri.<sup>48</sup> Con esso il poeta vuole trattare del significato dell'Incarnazione e si propone di controbattere le eresie cristologiche e trinitarie a lui contemporanee.

<sup>44</sup> L'annuncio «per convenientia signa», che segue il principio della familiarità e della consuetudine con il ricevente, è chiarito sistematicamente in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 36, *articulus* 5.

<sup>45</sup> Nel *De silentio clericorum*, sesta parte del *De institutione clericorum*, il premostratense Filippo di Harveng si propone di illustrare ai monaci quando, perché, con chi e in che modo sia da rispettare il silenzio. Nelle Scritture il silenzio ha, infatti, una connotazione ambigua: talora è lodato; altrove è, invece, duramente condannato. Ciascuno dei *capitula* in cui si articola il trattato si sofferma su una forma (od occasione) diversa di silenzio, tratta da esempi biblici. Si sviluppa così una articolata riflessione sul silenzio monastico, occasione di meditazione, pace, intima gioia. Si può affermare che Filippo sviluppi una vera e propria «teologia del silenzio», distinguendo tra silenzio utile e silenzio colpevole: cfr. P.F. GEHL, *Philip of Harveng on Silence*, in «Essays in Medieval Studies», 2 (1985), pp. 168-181. Per chi non vive in forma monastica, lo studio delle Scritture e il silenzio sono limitate alla vita interiore, poiché dovrebbe prevalere l'impegno pastorale: cfr. C. WALKER BYNUM, «*Docere verbo et exemplo*». *An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in «Harvard Theological Studies», 31 (1979), pp. 48-55, 70-98. Nel capitolo XVIII il silenzio notturno è immagine dell'afasia dell'annuncio. È il momento di più grave buio spirituale: un silenzio negativo, dunque. È spazio che prepara l'irrompere dei più forti eventi cristici, ai due maggiori nuclei kerigmatici: la nascita e la risurrezione. Il «*sidus novum*» è solo in apparenza silenzioso. La sua luce mistica («*mysticum lumen*») è nuova lingua che prorompe nelle tenebre e proclama l'avvento messianico, come i galli nel cuore della notte («*velut galli nocte media cecinerunt*»). FILIPPO DI HARVENG, *De silentio clericorum*, PL 203, col. 975: «*Nec sufficit quod angeli vel pastores quietum silentium diruperunt, et in divinas laudes sub eadem noctis hora laetis vocibus eruperunt, sed et coelum protulit sidus novum, quod loquentis voce, vel officio fungeretur, dum non lingua, sed mystico novi genere lumine loqueretur*».

<sup>46</sup> GEROLAMO, *Expositio quatuor evangeliorum*, PL 30, 536: «*Stella muta, sed lucida, lux ducit ad verbum ... Nec fuit postea nec antea similis Cristo in carne, ideo stella illos, ut coelestis coelestes ad coelestem duxisset: et ideo non alia creatura sed muta, ut mutus muta ad mutum duxisset*». Cfr. WALAFRIDO STRABONE, *In Mattheum*, PL 114, col. 865. La percepita omogeneità tra mezzo e messaggio penetra in un intenso Inno epifanico, contenuto in un messale gotico del VII secolo: i Magi cercarono la Luce per mezzo della luce («*Lumen requirunt lumine*», *Missale mixtum*, PL 86, col. 184).

<sup>47</sup> Aurelio Clemente Prudenzio, attivo fra la seconda metà del IV e la prima metà del V secolo, offrì la propria poesia al servizio dell'evangelizzazione, utilizzando soprattutto la forma del carne didattico-allegorico. Oltre all'*Apotheosis*, si ascrivono a tale genere l'*Hamartigenia* (sull'origine del peccato) e la *Psychomachia* (battaglia tra vizi e virtù per il possesso dell'anima umana).

<sup>48</sup> C. FABIAN, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' Apotheosis*, Frankfurt a.M. 1988. Una recente edizione del carne didattico è PRUDENZIO, *Apotheosis*, a cura di G. GARUTI, Modena 2005.

Dopo esplicite e crude espressioni anti giudaiche,<sup>49</sup> Prudenzio passa a confutare coloro che riconoscono in Gesù Cristo la sola natura umana. Tra gli argomenti addotti contro tale posizione, il primo è la nascita straordinaria di Cristo, accompagnata dall'adorazione dei Magi.

Trascurando l'uso cristologico del complessivo episodio dei Magi, è bene focalizzare l'utilizzo antiastrologico che Prudenzio fa della specifica stella matteana per mezzo di una movimentata ipotiposi. Descrivendo il momento in cui l'astrologo vide e riconobbe la stella di Cristo, Prudenzio indugia con una vivida rappresentazione sul cataclisma che investì la volta celeste. L'intero zodiaco è stravolto e annientato dalla nuova stella: il Serpente si ritira; il Leone fugge; il Cancro si rinchiude nel suo carapace; il Toro, con le corna spezzate, è domato; l'Ariete e il Capricorno stramazzano con il manto lacerato; i Gemelli si separano e fuggono in direzioni opposte; l'Acquario e il Sagittario agonizzano; la crudele Vergine abbandona Toro e Sagittario, suoi silenziosi amanti zodiacali. Tutti gli astri temono e fremono. Il sole si ferma. Le potenze celesti sono sconvolte e la notte diventa come giorno («nox diurna»)<sup>50</sup>.

Il linguaggio poetico di Prudenzio scolpisce a tinte forti una scena antiastrologica. Altrettanto intensa è la più antica attestazione in prosa latina<sup>51</sup> in cui la stella matteana è chiamata in causa per dirimere il conflitto tra cristianesimo e astrologia: il *De idolatria* di Tertulliano. Databile agli anni 210/212 – e, dunque, da ascrivere al periodo montanista dell'autore – l'opera, in ventiquattro capitoli, risente di una certa austera rigidità. Incarnando un rigorismo senza compromessi, Tertulliano vuole recidere, infatti, ogni possibile legame tra paganesimo e cristianesimo.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Nell'*Apotheosis* Prudenzio dichiara legittime sia la dispersione del popolo ebraico sia le distruzioni perpetrate in Israele dalle armate imperiali romane: tali devastazioni sono giusta espiazione per l'uccisione di Gesù Cristo.

<sup>50</sup> PRUDENZIO, *Apotheosis*, Paris 1961, p. 26: «Diriguit trepidans Chaldeo in vertice pernox astrologus cessisse Anguem, fugisse Leonem, contraxisse pedes lateris manco ordine Cancrum, conribus infractis domitum mugire Iuencum, Sidus et Hirquinum laceris marcescere villis; labitur hinc pulsus Puer Hydrius, inde Sagittae, palantes Geminos fuga separat, inproba Virgo prodit amatores tacitos in fornice mundi, quique alii horrificis pendent in nubibus ignes luciferum timuere novum; rota lurida solis haeret et excidium sentit iam iamque futurum, seque die medio velandum tegmine glauco, splendoremque poli periturum nocte diurna, orbe repentinis caput obnubente tenebris». Cfr. K. SMOLAK, *Die Katastrophe am Himmel. Eine Analyse von Prudentius, Apotheosis 611-638*, in M. WACHT (ed), *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, Münster 1995, pp. 195-207. Prudenzio torna sulla questione astrologica e, più in generale, sulla confutazione della fatalità nel trattato in due libri contro Simmaco, il quale si era opposto alla rimozione, ordinata da Graziano, dell'altare della Vittoria. Cfr. PRUDENZIO, *Contre Symmaque*, Paris 1963, in particolare pp. 174-175.

<sup>51</sup> Per la controversia astrologica nella patristica greca U. RIEDINGER, *Der heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie*, Innsbruck 1956. Sulla controversia astrologica nel tardoantico giudeocristiano K. VON STUCKRAD, *Das Ringen um die Astrologie. Juedische und christliche Beiträge zum antike Zeitverstaendnis*, Berlin - New York 2000.

<sup>52</sup> Nell'opera *De idolatria* Tertulliano interdice ai cristiani non solo la frequentazione di cerimonie o la pratica di riti pagani, bensì ogni attività che abbia una qualche connessione con il mondo pagano. Tertulliano vieta dunque il commercio, le cariche pubbliche, la professione militare, la produzione di sculture o suppellettili, l'insegnamento delle lettere (ma permette lo studio). Su Tertulliano agevole P. PODOLAK, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006, con bibliografia sul *De idolatria* a p. 74.

Nel capitolo IX del *De idolatria* Tertulliano affronta il problema di alcuni credenti che vogliono continuare a praticare l'astrologia. L'autore non può assolutamente ammettere questa duplice appartenenza, considerata contraddizione insanabile. Secondo Tertulliano l'astrologia è stata, infatti, introdotta nell'umanità dagli angeli caduti.<sup>53</sup> Il medesimo destino di esilio («poena exilii») spetta tanto ai maestri quanto ai discepoli: gli angeli ribelli vennero espulsi dal Regno; gli astrologi sono espulsi da Roma e dall'Italia («expelluntur matematici, sicut angeli eorum»).<sup>54</sup> Proprio a tale ferma condanna dell'astrologia Tertulliano mette in relazione l'episodio dei Magi: riferisce che taluni usano la stella mattea come argomento a difesa delle pratiche astrologiche. Per risposta Tertulliano utilizza una doppia linea confutatoria. In primo luogo egli denuncia una profonda commistione tra magia e astrologia. La condanna apostolica della magia («genus») contiene anche, implicitamente, la riprovazione dell'astrologia («species»).<sup>55</sup> Secondariamente l'autore del *De idolatria* sostiene che l'astrologia fu concessa, e permessa, sino alla nascita di Cristo. Dopo tale evento venne però proibita. L'episodio dei Magi non può e non deve essere occasione di errore. Tertulliano insiste su una netta recisione tra un prima e un dopo l'avvento evangelico: l'età *post evangelium* impedisce ciò che prima era ammesso.<sup>56</sup> La conclusione è perentoria: coloro che osano immischiarsi nei cieli non hanno parte nel Regno dei cieli («Non potest regna caelorum sperare cuius digitus aut radium abutitur caelo»).<sup>57</sup>

Le parole di Tertulliano e di Prudenzio suonano decise, ma non sono decisive. Ad oltre duecento anni di distanza, Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna nel V secolo, si trova nella necessità di ribadire un'esegesi antiastrologica della stella mattea. Nell'attacco del suo primo sermone *De Epiphania et magis* vi è una evidente allusione all'uso diffuso dell'episodio mattea in favore delle pratiche astrologiche. Per mettere in guardia contro tale prassi esegetica, Pietro Crisologo utilizza una similitudine abbastanza articolata, tratta dal linguaggio medico. Il medico predispone e somministra per il malato il medicinale, l'antidoto contro la malattia. Se il malato, senza esperienza farmaceutica, senza attenzione ai tempi opportuni, presume di autosomministrarsi il medicamento, vi è grave pericolo per la salute: la sbagliata somministrazione del farmaco può

<sup>53</sup> TERTULLIANO, *De idolatria*, p. 34: «Unum propono, angelos esse illos desertores Dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea quoque damnatos a Deo».

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 34-35: «Expelluntur matematici, sicut angeli eorum; urbs et Italia interdicuntur mathematicis, sicut caelum et angelis eorum; eadem poena est exilii discipulis et magistris».

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 36: «Scimus magiae et astrologiae inter se societatem ... Hoc et astrologi retulissent, credo, si qui in apostolos incidisset. At tamen cum magi puniuntur, cuius est species astrologia, utique et species in genere damnatur».

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 36: «Primi igitur stellarum interpretes natum Christum annuntiaverunt, primi muneraverunt. Hoc nomine Christum, opinor, sibi obligaverunt. Quid tum? Ideo nunc et mathematicis patrocinabitur illorum magorum religio? De Christo scilicet est mathesis hodie, stellam Christi, non Saturni et Martis et cuiusque ex eodem ordine mortuorum observat et praedicat. At enim scientia ista usque ad evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicuius de caelo interpretetur».

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 38.

condurre alla morte. Lo strumento di vita diventa così strumento di morte. Allo stesso modo: le Scritture, cui si accede sotto la guida clericale, sono mezzo di salute e di salvezza. Tuttavia se un fedele presume di accedere alle Scritture senza guida, senza preparazione dottrinale, senza conoscenze dogmatiche, questi si espone, temerariamente, a trasformare contenuti di vita in occasione di perdizione.<sup>58</sup>

Pietro Crisologo denuncia come l'episodio dei Magi, se maneggiato da inesperti, possa andare a grave scapito delle anime. Per sciogliere questo nodo, il vescovo di Ravenna sceglie di reciderlo: i Magi non avrebbero conosciuto la nascita di Gesù Cristo attraverso l'osservazione dei cieli, bensì per volontà divina («non per stellam, non per artem, sed per Deum»).<sup>59</sup> L'impellenza di costruire tale soluzione drastica si spiega nelle atmosfere di Ravenna. Sede della corte imperiale dell'ultima Decadenza, Ravenna – come ogni luogo di potere, del resto<sup>60</sup> – era profondamente impregnata di astrologia. Pratiche astrologiche così abbarbicate dovevano essere estirpate alla radice. L'urgenza morale non ammetteva mediazioni.<sup>61</sup>

Tuttavia Pietro si trova nella necessità di giustificare comunque la presenza di quella «stella eius» nel testo evangelico. Il vescovo di Ravenna propone un'esegesi arguta: il genitivo possessivo («la sua stella») si spiega con la scelta pauperistica che Cristo attuò incarnandosi. Pietro affianca infatti a Mt 2,2 il frammento paolino in cui si afferma che Cristo, pur essendo ricco, si è fatto povero (2Cor 8,9). Colui che plasmò (e che possiede e contiene) l'intera creazione, scelse, incarnandosi, di avere per sé un'unica stella («et habere coepit stellam unam, totam qui fecit, habet et continet creaturam»).<sup>62</sup> Messo in chiaro ciò, Pietro sferra poi una serie di argomenti antiastrologici: Gesù possiede la stella e non è da essa posseduto; Gesù determina il corso degli astri, e non è da esso determinato; la stella è inviata al servizio dei Magi, così che ne diriga e ne accompagni il cammino, in armonia con i loro ritmi;<sup>63</sup> la stella, asservita alla venuta di Cristo, è portatrice di un segno, non di un destino («stella non legifera, sed signifera»); la stella indica il corso della via da percorrere, non della vita («stella haec ministra viae, non vitae»); la stella è compagna di viaggio dei

<sup>58</sup> PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, CLVI, PL 52, coll. 611-612: «Quoties salutaribus succis contra lethales morbos antidotum temperat peritia praecaut medicorum, si praeter artem, praeter medicinam, praeter tempus, accipere praesumat egrotus, sit pericoli causa, quod provisum est ad salutem; sic Dei verbum, si praeter magisterium, praeter doctrinam, praeter dogma fidei, scire temerarius praesumat auditor, quod est vitae materia, fit perditionis occasio. Quaerendum est, fratres, ne per audiendi imperitiam, quod ad profectum nobis divinitatis scriptum est, ad animarum veniat detrimentum».

<sup>59</sup> *Ibidem*, col. 614: «Non per stellam, non per artem, sed per Deum, Deum se invenisse humana miratur in carne».

<sup>60</sup> Sulla commistione tra potere e pratiche astrologiche H. STERLIN, *Astrologie und Herrschaft: von Platon bis Newton*, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>61</sup> Molto diversa invece la strategia inculturante adottata da Zeno, vescovo di Verona, nei confronti delle permanenze astrologiche tra i neofiti. Cfr. F. TASCIA, *Il sermone dello Zodiaco di Zeno di Verona (I, 38). «Astrologia praedicabilis» ed inculturazione*, in «Angelicum», 83 (2006), pp. 533-556.

<sup>62</sup> PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, col. 613.

<sup>63</sup> *Ibidem*: «Aliquando videt magus illum qui habet stella, non habetur a stella; nec ipse agitur cursu stellae, sed ipse stellae agit cursum, cuius per coelum sic cursum dirigit, sic moderatur incessum, sic viam temperat, ut magorum serviat et mittatur ad gressum».

Magi, non apparentata a Cristo («comes magorum, non cognata Christi»); la stella non è signora del Signore, bensì è umile servetta dei Magi servitori («non Dominantis domina, sed ancillula servorum»). Al termine della lunga dimostrazione Pietro Crisologo sottolinea come l'episodio dei Magi non confermi, bensì, al contrario, dissolva l'errore astrologico.<sup>64</sup> L'episodio dei Magi segna mirabilmente la fine delle arti astrologiche poiché il nemico è stato annientato, mirabilmente, con le sue stesse armi («hostem proprio mucrone turbare singolare est insigne virtutis»)<sup>65</sup>.

Pressappoco nei medesimi anni anche Agostino si trovò costretto a prendere la parola contro l'esegesi filoastrologica di Mt 2,2. Il primo sermone *In Epiphania Domini* – sopra ricordato perché contenente la celebre similitudine anti giudaica dei *miliari lapides* – include un affondo contro una simile interpretazione della stella matteana. Il vescovo di Ippona schernisce la sacrilega stoltezza di coloro che ritengono Gesù Cristo essere nato per decisione astrale («sub stellarum decreto»). Agostino nega il potere del fato astrale («sub stellato fato») non solo sulla persona di Gesù Cristo, in quanto Figlio di Dio, bensì su ogni essere umano.<sup>66</sup> Riprendendo argomenti meglio sviluppati nel quinto libro del *De civitate Dei*, Agostino riduce la fede negli influssi astrali in un tentativo di giustificare con una necessità superiore e costringente i propri costumi perversi e peccaminosi («perditi mores»). Come Pietro Crisologo, anche Agostino precisa il rapporto

<sup>64</sup> *Ibidem*, col. 614: «Ergo, fratres, lectione presenti non est firmatus error magicus, sed solutus».

<sup>65</sup> È strategia propria di Cristo mutare l'errore in occasione di salvezza. Cfr. *ibidem*, col. 615: «Ut per Christum ipsa materia erroris sic fieret salutis occasio». Tra le *Homiliae per circulum anni* di Enrico Autissiodorensis si segnala l'omelia 17 *In Epiphania Domini*. Lì Enrico associa al passaggio matteano il frammento paolino Rom. 5,20: «Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia». Il grande errore astrologico è occasione di una proporzionale opera redentiva. Tale considerazione è preceduta da una attenta valutazione dell'attività dei Magi. Riprendendo la celebre definizione di Isidoro di Siviglia, Enrico di Auxerre ricorda che popolarmente *magi* sono coloro che, detti anche *malefici* forzano, «artis suae praestigiis», gli elementi della natura, rendono folli gli uomini, uccidono senza né veleni né spada, bensì usando il solo incantesimo, e fanno sì che i miseri amino e siano amati. Cfr. ENRICO DI AUXERRE, *Homiliae per circulum anni. Homilia I*, 17, p. 141: «Magi sunt qui vulgo malefici appellantur, qui artis suae praestigiis elementa concutiunt, amentes homines reddunt, sine ferro vel veneno sola incantatione quos volunt interimunt, miseros amari et amare faciunt». Enrico non sa se i Magi matteani siano da ascrivere a questo gruppo. Quel che è certo è che furono esperti d'astrologia e intrisi di sapere mondano («mondana sapientia»). Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri*, VIII, 9, *De magis*, PL 82, coll. 310-314, in particolare col. 311: «Magi sunt qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt ... Daemonibus enim acitis, audent ventilare, ut quisque suos perimat malis artibus inimicos. Hi etiam sanguine utuntur, et victimis, et saepe contingunt corpora mortuorum». Isidoro procede quindi con un dettagliato elenco, comprendente i diversi tipi di magi (ossia: negromanti, idromanti, divinatori, incantatori, idolatri, aruspici, auguri, pizie, astrologi, salinatori). Tra gli astrologi Isidoro riconosce i cosiddetti «mathematici», cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri*, PL 82, col. 313: «Primum autem iidem stellarum interpretes magi nuncupantur, sicut de his qui in Evangelio natum Christum annuntiaverunt; postea hoc nomine soli mathematici. Cuius artis scientia usque ad Evangelium fuit concessa, ut Cristo edito nemo exinde nativatem alicuius de coelo interpretaretur».

<sup>66</sup> Nel libro V del *De civitate Dei* Agostino confuta sistematicamente le credenze astrali, sostituendo alla fede nel Fato, determinato dalla «vis positionis siderum» la fiducia in una *necessitas*, non più *fatalis*, bensì radicata nella «Dei voluntas vel potestas». Questa si esprime che nella «connexio causarum» voluta dall'universale Provvidenza divina.



esistente tra la stella e Cristo, imperniandolo sul significato del genitivo *eius*. La stella è «di» Cristo in quanto «al servizio di» Cristo. La stella non determinò né la nascita straordinaria di Cristo né la straordinarietà di Cristo. La stella fu, bensì, uno dei tanti segni eccezionali che accompagnarono la vita di Cristo.<sup>67</sup>

Come già Tertulliano, Agostino vede nell'episodio dei Magi, «in arte astronomica peritissimi», non la conferma, bensì la fine dell'astrologia. La stella confonde le vane computazioni astrologiche e le divinazioni, indicando agli adoratori delle stelle il nuovo destinatario della venerazione: il Creatore dei cieli e della terra.<sup>68</sup> Agostino legge tale allontanamento dalla pratica astrologica anche nel cenno conclusivo dell'episodio dei Magi: avvertiti in sogno, essi non ripassano da Erode, bensì, per una diversa strada, tornano al proprio paese. La «mutata via» è figura della «mutata vita».<sup>69</sup>

Il ritorno dei Magi «per una via diversa» da quella percorsa all'andata è spunto di esegesi morale anche per Massimo di Torino. Il vescovo utilizza l'episodio per invitare i fedeli ad allontanarsi dalle pratiche superstiziose e dalle credenze idolatriche. Massimo denuncia, infatti, la doppia appartenenza di molti Cristiani («plerique Christiani»): festeggiano il gioioso santo Natale nelle celebrazioni religiose e poi partecipano alle ubriacature e alle feste per il Capodanno («calendarum convivium ebriosa»)<sup>70</sup>. Il vescovo di Torino si duole di questa contraddizione: i Magi hanno respinto le pratiche divinatorie, mentre i Cristiani vi si avvicinano e le osservano.<sup>71</sup> Massimo esorta alla venerazione esclusiva di Gesù Cristo, abbandonati i falsi idoli pagani («relictis idolorum falsis gentium idolis») e il sacrilego culto degli dei («illo idolorum sacrilego cultu»). I testi omiletici di Massimo di Torino ritornano spesso su questo punto. Del resto egli esercita il proprio ministero in un periodo difficile, di fronte a radicate consuetudini, tanto latine quanto celtiche: è testimone eccezionale di una fase di transizione allora solo agli inizi.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Agostino classifica i molti segni straordinari che accompagnarono la vita di Cristo in base al loro elemento fondamentale. La stella appartiene ai segni di luce: come la nuova luce nei cieli accompagnò la nascita di Cristo, così il sole oscurato ne accompagnò la morte.

<sup>68</sup> Anche Gerolamo riconosce il mutato destinatario dell'adorazione: non più la stella-creatura, bensì il bambino-Creatore: GEROLAMO, *Expositio quatuor Evangeliorum*, PL 30, col. 537: «Ante stellam adorabant: cessavit creatura, dum creator adoratur». Il passaggio dalla «cervicosa curiositas» all'autentica adorazione, per il tramite dell'acuta ricerca dell'intelligenza umana: un'intensa *Inlatio* contenuta in un messale mozarabico del VII secolo, riecheggia tale concetto (*Missale hispano-mozarabicum*, PL 85, col. 236: «Magi sagaces viderunt quantis iacerent in tenebris, qui nisi discernerent visibilibus luminu qualitate nescissent lucis auctorem»).

<sup>69</sup> Cfr. TERTULLIANO, *De idolatria*, p. 36: «Adeo viam sectam et disciplinam intellegere debemus».

<sup>70</sup> MASSIMO DI TORINO, *Homilia XXI. De Epiphania Domini V*, PL 57, col. 270: «Sunt enim plerique cristiani qui post acceptam fidem prioribus vanitatibus involvuntur, et cum natali dominici nobiscum gaudia procurarint, cum gentilibus calendarum convivium ebriosa procurant; cum benedictionem nobiscum Divinitatis acceperint, cum illis omnia superstitiosa observant».

<sup>71</sup> *Ibidem*: «Dolendum plane est magos auguria contempsisse, et observare auspicia Christianos, illos artis suae deposuisse peritiam, istos morum abiicere nolle luxuriam».

<sup>72</sup> Spesso nell'opera omiletica di Massimo di Torino si trovano cenni a problemi contingenti. Il quarto sermone dell'Epifania si conclude, ad esempio, con un'accurata invocazione affinché il Signore

Ancora alla fine del VI secolo Gregorio Magno in un'omelia epifanica esorta i fedeli ad allontanarsi da qualunque idea di fato («a fidelium cordibus absit ut aliquid esse fatum dicant»). Alla «fatalis accidentia» il pontefice contrappone la «divina providentia», poiché le stelle sono state create per l'uomo, e non l'uomo per le stelle.<sup>73</sup> Per dimostrare l'inefficacia dell'azione delle costellazioni («virtus constellationis») e per provare la stoltezza degli astrologi («mathematicorum stultitiam»), Gregorio adduce alcuni tra gli argomenti confutatori più tradizionali: il diverso destino dei gemelli; il diverso destino di persone nate lo stesso giorno (ad esempio: il figlio di un re e il figlio di un servo); lo stesso destino di molti, nati in giorni diversissimi (ad esempio: la morte nel medesimo giorno a causa di un cataclisma). Gregorio conclude il sermone ribadendo l'assenza di ogni «effectum fatale» nelle costellazioni.

Eppure la connessione tra stella matteana e pratiche astrologiche non sembra desistere. Nel X secolo Atto, vescovo di Vercelli,<sup>74</sup> in un sermone *In festo Octavae Domini*, coincidente con le Calende di Gennaio, denuncia antichissime pratiche superstiziose e riti pagani connessi al periodo di inizio anno. Tra queste, soprattutto diffusa è la consultazione astrologica. Secondo Atto, Dio ha posto le costellazioni nei cieli a servizio degli uomini: esse aiutano nelle predizioni meteorologiche, nei calcoli calendariali e cronologici, nell'orientamento spaziale per i viaggiatori (per i naviganti, in particolare). Tuttavia Atto si oppone duramente ai *deliramenta* dei *mathematici* i quali affermano che le costellazioni presiedano alle nascite, alle unioni, alle costruzioni. È significativo che, sulla questione dell'influenza astrale al momento della nascita, il vescovo di Vercelli rimandi in senso confutatorio alle omelie dell'Epifania («sed quod de nativitate

---

liberi dalle angustie che le penetrazioni degli stranieri propagano. Cfr. MASSIMO DI TORINO, *Homilia XX. De Epiphania Domini IV*, PL 57, col. 266: «Pascamus viduas, peregrinos alamus, cunctis misericordiam exhibeamus, ut ab presenti adventantium allophylorum angustia ipse piissimus nos liberare dignetur». Chiaro è il riferimento alle contemporanee invasioni barbariche.

<sup>73</sup> GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum*, PL 76, col. 1112: «Sed a fidelium cordibus absit ut aliquid esse fatum dicant ... Neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt». Isidoro di Siviglia distingue nelle sue celebri *Etimologiae* non solo tra *astronomia* e *astrologia*, bensì anche tra *astrologia naturalis* (ovvero descrittiva) e *astrologia superstitiosa* (ovvero: predittoria). Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri*, PL 82, III, 27, col. 179: «Inter astronomiam et astrologim aliquid differt. Nam astronomia conversionem coeli, ortus, obitus, motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocetur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exsequitur soli set lunae cursus, vel stellarum, temporum certasque stationes. Superstitiosa vero est illa quam matematici sequuntur, qui in stellis augurantur, quique etiam duodecim signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicere conantur». Nell'accurato elenco di Isidoro sui tipi e moto di stelle, costellazioni, pianeti, sfere celesti (PL 82, coll. 169-184) manca però ogni riferimento alla stella dei Magi. Cfr. M. LEJBOWICZ, *Postérité médiévale de la distinction isidorienne astrologia/astronomia. Bède le Venerable et le vocabulaire de la chronométrie*, in «Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique», 7 (1985), pp. 1-41; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et l'astrologie*, in J. FONTAINE, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London 1988, pp. 271-300; M. LEJBOWICZ, *Les antécédents de la distinction isidorienne astrologia/astronomia*, in B. RIBÉMONT (ed), *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen-Age*. Actes du Colloque d'Orléans, 22-23 avril 1989, Paris 1991, pp. 173-212.

<sup>74</sup> Attone di Vercelli si distinse per l'attività pastorale contro i residui di culti, pratiche superstiziose e riti naturalistici riconducibili al paganesimo.

asserunt, satis in Epiphaniarum homeliis destruitur»<sup>75</sup>). Ciò prova che nel decimo secolo la solennità epifanica si è ormai attestata come occasione tradizionale per contestare le pretese astrologiche. Le omelie *In Epiphania Domini* appaiono nelle parole di Atto un equipaggiamento consolidato, per affrontare un nemico ancora invito, ma conosciuto e combattuto.

Non si tratta, infatti, di sterili stilemi, ripetuti meccanicamente. Le consuetudini astrologiche perdurano, così come ne perdura la congiunzione con la festività epifanica. Ancora nella prima metà del XII secolo Radolfo Ardens, esponente della prima scolastica,<sup>76</sup> riprende nell'omelia *In die Epiphaniae*<sup>77</sup> gli argomenti impiegati sei secoli prima da Gregorio Magno. Radolfo inserisce i temi gregoriani contro la fatalità astrologica in un'esortazione davvero accorata. «Cavete, fratres, cavete»: tale *refrain*, che percorre tutto il sermone, intesse il testo di un'afflizione tangibile. Nelle parole di Radolfo quella che poteva essere la consueta operazione di innesto di un armamentario omiletico tradizionale<sup>78</sup> si ravviva di una preoccupazione reale, attuale, palpabilissima.<sup>79</sup> Una simile insistita accentuazione deve verosimilmente riferirsi alla rinascita astrologica del secolo XII,<sup>80</sup> che riproponeva nell'attualità dei dibattiti questioni ritenute risolte (per lo meno sulla carta ...) molti secoli prima.

#### 4. *La stella ereticale*

La stella matteana si trova impiegata spesso nelle controversie ereticali: motivo di discussione tra schieramenti avversi, argomento conteso tra campi contrapposti; delicato discrimine di ortodossia ed eresia, di appartenenza ed esclusione. Soprattutto le concezioni priscilliane interferiscono spesso con la stella dei Magi. Emerso nel IV secolo in area galiziana, intorno a Priscilliano, vescovo di Avila, il gruppo eterodosso espresse un elaborato sistema dottrinale, imperniato su di un dualismo mitigato, ma sostanziale, in ambito antropologico e cosmologico. Molte delle opinioni priscilliane si sovrappongono con credenze astrologiche.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> ATTO DI VERCELLI, *Sermo III*, PL 134, col. 837.

<sup>76</sup> Radolphus Ardens Pictaviensis Archidiaconus (Raoul Ardent) è autore di *Sermones, Speculum Universale e Homiliae de tempore et de sanctis*.

<sup>77</sup> RADOLFO ARDENS, *Homiliae, Homilia XVII, In die Epiphaniae*, PL 155, coll. 1731-1734.

<sup>78</sup> Cfr. REMIGIO DI AUXERRE, *Homilia VII*, PL 131, col. 902.

<sup>79</sup> RADOLFO ARDENS, *Homiliae, Homilia XVII*, PL 155, col. 1731.

<sup>80</sup> V.I.J. FLINT, *The Transmission of Astrology in the Early Middle Ages*, in «Viator», 21 (1990), pp. 1-27 ritiene che l'astrologia rifiorì non per influsso arabo bensì per l'impegno ad una sua riabilitazione da parte delle classe cristiana intellettuale.

<sup>81</sup> La testimonianza di Leone Magno lascia riconoscere almeno un paio di tracce astrologiche: la frequente ricorrenza del numero 12, che regge una corrispondenza reticolare tra le membra del corpo, i dodici patriarchi di Israele e i dodici segni zodiacali; la credenza che le anime cadute discendano nel carcere dei corpi, attraverso le sfere celesti, che ne imprimono la condizione ed il destino. Una diretta denuncia delle convinzioni astrologiche priscilliane si ha in PAOLO OROSIO, *De errore Priscillanistarum et Oreginistarum*, Turnhout 1985; cfr. AGOSTINO, *Ad Orosium contra Priscillanistas et Origenistas*, PL 42, coll. 669-678.

Decapitato Priscilliano nel 385 d.C., ripetute furono le condanne ufficiali contro la setta. Ancora alla fine del VI secolo si incontra una emblematica fonte papale scagliata contro tale gruppo: è la già citata decima omelia epifanica di Gregorio Magno. Secondo l'illustre pontefice i «Priscillianistae haeretici»<sup>82</sup> ritengono che ciascun uomo nasca sotto gli influssi delle stelle («sub constitutionibus stellarum»)<sup>83</sup>. I Priscilliani usano la stella mattea come argomento a favore delle proprie tesi («in adiutorium sui erroris»): la stella nuova e straordinaria («nova stella»), sorta in concomitanza della nascita di Cristo, determinò lo straordinario destino di questi.<sup>84</sup> Gregorio, per confutare tale argomento, si sofferma sull'ulteriore cenno del brano mattea: la stella procede, sino a fermarsi, sopra il luogo dove si trovava il bambino. Tale dettaglio innesca un totale ribaltamento delle opinioni priscilliane. È, infatti, la stella che si dirige al bambino e non il bambino alla stella. Quindi: è il bambino che ha determinato il destino della stella, non la stella che ha determinato il destino del bambino.<sup>85</sup>

La testimonianza gregoriana ci informa su come la stella mattea fosse perno di credenze ereticali organizzate, sistematiche, coerenti. L'associazione tra la stella dei Magi e concezioni astrologiche non è da relegarsi alla connessione approssimativa di idee orecchiate, assonanze popolari o opinioni nebulose. Coinvolge, invece, un gruppo strutturato, con un apparato dottrinale complesso, comprendente espressioni antropologiche, ecclesiologiche e cosmologiche. Un gruppo cui appartennero esponenti episcopali di spicco; che ebbe una durevole e capillare penetrazione nella *Christianitas* mediolatina; che necessitò di ripetuti interventi repressivi e di rinnovate condanne sinodali e conciliari. E che, nonostante tutto ciò, proseguì a lungo.

Nei medesimi anni in cui nutriva le opinioni priscilliane, la stella dei Magi venne adottata quale occasione argomentativa da alcune correnti ariane

<sup>82</sup> Nel V secolo Leone Magno, nella lettera a Turribio, vescovo delle Asturie, illustra rigorosamente in sedici punti gli errori dottrinali (anche astrologici) dei Priscilliani, ancora attivi in area iberica nonostante le plurime condanne conciliari. Il pontefice avanza la possibilità che vi siano anche vescovi ancora attivamente priscilliani (LEONE MAGNO, *Epistolae, Epistola 15*, PL 54, coll. 677-669). Nella successiva lettera al medesimo vescovo Turribio, Leone rileva inoltre la diffusione, i titoli e l'uso dei testi apocrifi presso i Priscilliani (LEONE MAGNO, *Epistolae, Epistola 15*, coll. 693-695). Cfr. B. VOLLMAN, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965; V. BURRUS, *The making of a heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley (CA) - Los Angeles (CA) 1995.

<sup>83</sup> Il riferimento ai «mathematici vel Priscillianistae» in rapporto alla stella mattea torna ancora in PASCASIO RADBERTO, *In Matheum*, pp. 154-155 (PL 120, col. 129).

<sup>84</sup> GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum*, col. 1112: «Sed inter haec sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putent: et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod nova stella exiit cum Dominus in carne apparuit, cuius fuisse fatum eandem quae apparuit stellam putant».

<sup>85</sup> *Ibidem*: «Non puer ad stellam, sed stella ad puerum cucurrit. Si dici liceat: non stella fatum pueri, sed fatum stellae is qui apparuit puer fuit». Cfr. PSEUDO-AUGUSTINO, *De Epiphania*, V, PLS 2, col. 1053: «Sed nemo dicat Christum Dominum sub istius stellae fortuito natum esse decreto, sicut Pagani, vel ipsi opinantur haeretici. Non ista stella ad decretum dominabatur, sed ad nuntium famulabatur. Nec eum fatali subiiciebat imperio, sed alacri indicabat obsequio. Non ideo Christus extitit, quia stella apparuit. Quando Christus natus, refulsit propter Christum stella; non Dominus nascitur propter stellam».

pneumatomachiste. Massimino, vescovo goto-ariano attivo tra IV e V secolo, avversario tanto di Ambrogio quanto di Agostino,<sup>86</sup> nel sermone *In sancta Epiphania* utilizza l'episodio della stella per illuminare i rapporti tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo secondo un modello subordinazionista: si negano, cioè, tanto la consustanzialità quanto il sussistere di rapporti equipollenti. Oggetto di commento omiletico è il battesimo di Gesù al Giordano, per mano di Giovanni il Battezzatore: episodio in cui lo Spirito Santo appare in forma di colomba (Mt 3,13-17 e sinottici). Coerentemente alle posizioni del Macedonismo di derivazione ariana,<sup>87</sup> l'esegesi di Massimino punta a dimostrare l'inferiorità della Spirito Santo rispetto a Cristo. Perseguendo tale intento, l'autore insiste quindi sulla distinzione tra *super* e *superior*. *Super* rimanderebbe ad un'indicazione esclusivamente spaziale. *Superior* suggerirebbe, invece, un'indicazione valoriale. A sostegno di questa distinzione Massimino adduce la stella dei Magi. Secondo le Scritture la stella si fermò sopra («super») il bambino (Mt 2,9). Tuttavia la stella non fu superiore («superior») al bambino. Del resto, precisa Massimino, il cielo e i tetti furono «sopra» Gesù Cristo, ma non gli furono «superiori». Anche l'acqua battesimale scorse «sopra» Gesù Cristo, ma non fu a lui «superiore». Allo stesso modo: lo Spirito Santo, in forma di colomba, apparve «sopra» Gesù, ma non fu a lui «superiore». Al termine di tale lista argomentativa, il vescovo ariano approda alla propria conclusione: da Cristo proviene ciò che lo annuncia (Gv 16,15) e lo Spirito Santo venera Gesù Cristo, essendo a lui successivo e inferiore.<sup>88</sup>

Oltre a Priscilliani e Pneumatomachi, la stella matteaana è spiaraglio che svela un ulteriore modello ereticale: quello dei Donatisti. È lo Pseudo-Agostino che ci riferisce l'esistenza di una polemica donatista contro i Magi.<sup>89</sup> Il suo quarto sermone *De Epiphania Domini* documenta l'accusa donatista, secondo la quale i Magi avrebbero cercato Dio non per religione ma per arte astrologica («arte, non reli-

<sup>86</sup> Cfr. Agostino, *Collatio cum Maximino*, PL 42, coll. 709-742; Agostino, *Contra Maximinum haereticum episcoporum Arianorum*, PL 42, coll. 743-814.

<sup>87</sup> Come il primo Arianesimo sosteneva la subordinazione di Gesù Cristo a Dio Padre, così il Macedonismo, dottrina di ispirazione ariana emersa a partire dalla metà del IV secolo, sosteneva la subordinazione della Spirito Santo a Gesù Cristo. Benché tali opinioni siano state condannate nel Concilio di Costantinopoli del 381 d.C., i conflitti sul Trinitarismo continuarono ancora fino a Calcedonia (451 d.C.).

<sup>88</sup> MASSIMINO ARIANO, *In sancta Epiphania*, II, PLS, col. 736-737: «Sed ne dicat aliquis quia qui super ipsum venit superior est illo. Non est superior a Christo Spiritus sanctus, qui a Christo accipit quod annuntiet, et post Christum nominatur, et a Christo missus probatur: sicut filius a patre mittitur, ita et Spiritus sanctus a filio, non ergo, quod super ipsum videbatur superior est ipso, nam et stella super Dominum venit, et caelum super Dominum fuit, et tectum domus super Dominum habebatur, et aquae in baptismo super Dominum fluebant ... Est ergo unus unigenitus apud ingentium patrem, quem ipse Spiritus sanctus veneratur, quem omnis adorat creatura».

<sup>89</sup> Cfr. AGOSTINO, *Sermones*, CCII, *In Epiphania Domini*, IV, col. 1033: «Merito istum diem numquam nobiscum haeretici Donatistae celebrare voluerunt: quia nec unitatem amant, nec Orientali Ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant». Cfr. AGOSTINO, *Opere antiariane*, a cura di E. PEROLI, Roma 2000; F. SCORZA BARCELLONA, *I donatisti, l'Epifania e i magi secondo Ps. Agostino, sermone Caillou-Saint-Yves 2,38*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», NS, 8 (1984) 1, pp. 5-18.

gione»<sup>90</sup>. L'autore polemizza contro la superba ignoranza e la temerarietà dei Donatisti che, imputando – erroneamente – ai Magi fatalismo e idolatria, si rifiutavano di venerarne la memoria e negavano la solennità epifanica.<sup>91</sup> Secondo lo Pseudo-Agostino l'attacco dei Donatisti ai Magi è malcelato pretesto per aggredire le chiese orientali, da cui essi sono divisi («Donatistae ab Oriente divisi»). L'autore insiste, infatti, sull'esclusione donatista dalla fede comune («pari fide»). Comunicano alla medesima Chiesa anche gli abitanti delle terre più lontane: addirittura la Britannia, divisa dai mari, è unita nella stessa fede.<sup>92</sup> Dall'ampio corpo della «consanguinea religione» – di cui lo Pseudo-Agostino elenca dettagliatamente gli appartenenti –,<sup>93</sup> sono i Donatisti il membro amputato.

Priscilliani, Penumatomachi, Donatisti: tre diversi casi in cui la stella è medesima pietra d'inciampo. E, nel contempo, tre diverse occasioni in cui la stella è sentinella: a difesa di tre distinti fronti che, ugualmente, delimitano i confini dell'ortodossia.

## 5. *La stella allegorica*

La stella dei Magi si offre a svariate allegorie morali.<sup>94</sup> Talora tale rigogliosa pluralità diventa problematica. Più spesso apre a felici armonizzazioni. Qualche volta genera soluzioni esegetiche ulteriori.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> PSEUDO-AUGUSTINO, *Sermo Caillau-Saint-Yves*, PLS, II, col. 1049: «Sed Donatistae ab Oriente divisi, a lumine separati, atque in occiduis partibus tenebrosi, Magos fideles incusant, putantes eos Deum arte, non religione quaesisse».

<sup>91</sup> *Ibidem*, col. 1050: «Cur igitur, Donatistarum superba inscitia et temeritas imperitas, cur quod ignoras accusas?».

<sup>92</sup> *Ibidem*: «Britannia, toto orbe divisa, nobis est religione coniuncta, finibus, non fide discreta. Hispanus te, Gallus Italusque fastidiunt, qui colla tui archipiratae gladiis spiritualibus secuerunt».

<sup>93</sup> *Ibidem*: «Ubi te, infelix error, abscondis? Quamdiu inter alienos limites delitescis? Unidque te catholicus possessor excludit, quia qui universos obtinuit terrae fines, cunctos de suo iure amputat invasores. Hinc te Corinthius, hinc te Galata, exinde expellit Ephesus; Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardis, Philadelphia atque Laodicia detestantur, quorum fidei Deus per Ioannem apostolum perhibet testimonium. Hinc te Colossensis et Thessalus arguit, atque universa orientalis plaga persequitur, unde Magus coepit, et tanquam legatus fidei provinciae suae novum foedus cum Christo percussit. Quid tibi cum Indo? Quid cum Persa? Quid cum Armenia, Aethiopicibus Aegyptisque commune est?».

<sup>94</sup> Le allegorie morali si concentrano soprattutto sui tre doni dei Magi. Cfr. F. SCORZA BARCELONA, «Oro, incenso e mirra» (*Mt. 2,11*). *Le interpretazioni morali*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 3 (1986), pp. 227-245.

<sup>95</sup> Nel *Gregorianum* Garnerio di San Vittore propone una serrata successione di *distinctiones* sui corpi celesti: *De coelo* (cap. III); *De sole* (cap. V); *De luna* (cap. VI); *De stellis* (cap. VII). Nella *distinctio* sulle stelle sono menzionate diverse possibilità interpretative. Qualora il vocabolo appaia al singolare, la stella è da intendersi con Cristo. Qualora, invece, appaia al plurale, le stelle possono riferirsi ai profeti, agli apostoli, ai giusti, agli ipocriti. Garnerio arriva a distinguere ulteriormente tra *stellae pluviae* e *stellae in siccitate*. Le prime indicano i «docentes»: i giusti che insegnano. Le seconde indicano i «bene viventes»: i giusti che danno l'esempio con la vita santa. Questa distinzione è molto significativa, perché rimanda ad una scottante problematica del XII secolo: l'evangelizzazione tacita, per mezzo dell'esempio, più che per mezzo delle troppe parole. Si noti, però, che tra queste accurate *distinctiones* astrali il canonico vittorino tace, sorprendentemente, la stella mattea. Cfr. GARNERIO DI SAN VITTORE, *Gregorianum*, PL 193, coll. 41-43.

L'allegoria più frequente identifica la stella con l'illuminazione della fede: il saldo, irremovibile fondamento posto nel cuore del credente; la luce entro cui si muovono coloro che si dirigono a Cristo; la luce venuta perché non sia messa sotto il moggio, ma perché risplenda e illumini tutta la casa (Mt 5,15). Tale interpretazione, piuttosto condivisa, innesca molteplici corollari. Un esempio emblematico si trova in Ildeberto di Lavardin. Il raffinato esegeta del XII secolo costruisce, combinando una celebre citazione dell'apostolo Giacomo (Gc 2,26: «fides enim sine operibus mortua est»), un potente *adynaton*: la fede senza opere è la stella senza luce. L'equazione è tanto semplice quanto intensa: la luce sta alla stella come le opere stanno alla fede. Scindere l'uno dall'altro i due elementi è impossibile.<sup>96</sup>

Esistono molte altre combinazioni allegoriche.<sup>97</sup> A chi si dibatte per comprendere se la stella che guida alla visione di Cristo significhi la fede o la legge («Stella, fides, an lex?»), Gerolamo propone una terza via morale: la stella è la compunzione, che precede, di necessità, l'incontro con Cristo.<sup>98</sup> Inoltre la grande gioia («gaudium magnum»), provata dai Magi nel rivedere la stella, ispira talora anche un insegnamento morale: si ha una gioia più grande nel perdere e, poi, nel ritrovare ciò che si era perduto, piuttosto che in ciò che si è sempre e continuamente posseduto.<sup>99</sup>

Un'allegoria altrettanto fortunata scorge nella stella la Grazia divina. La simmetrica identificazione di Erode con la figura del Diavolo allarga quest'esegesi. Così si spiega agevolmente perché, giungendo da Erode,

<sup>96</sup> ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Sermones*, XIII, In *Epiphania Domini*, I, PL 171, col. 403.

<sup>97</sup> Sulla stella, oltre alla interpretazione esegetica, si sviluppò in parallelo una riflessione naturalistica. Già nel *Contro Celso* Origene aveva identificato la stella matteana con una cometa, una occasionale meteora chiomata, cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, trad. fr., I, 58-59, pp. 234-239. Nell'*Aliquot quaestionum liber*, che raccoglie otto interrogativi naturalistici sulle Scritture, Beda spiega il dettaglio, narrato dall'Evangelista, secondo cui la stella precedeva i Magi, fino a fermarsi sopra l'abitazione dove si trovava Gesù: la stella si muoveva nelle vicinanze della superficie terrestre, non tra le altre stelle, nell'alto dei cieli. Beda fa appello all'esperienza quotidiana: le stelle che stanno nell'alto dei cieli quando giungono nel mezzo della volta celeste, anche se la città è grandissima, sembrano stare sopra il tetto di ciascuna casa. Cfr. BEDA IL VENERABILE, *Aliquot quaestionum liber*, PL 93, coll. 455-456. Nel trattato *De Mundi celestis terestrisque constitutione* dello Pseudo-Beda, risalente alla metà dell'XI secolo, il paragrafo «De Constellationibus» indica alcune stelle che appaiono periodicamente o raramente: la Canicola; Sirio; Athus; Canopon. L'autore chiude il paragrafo accennando alla stella dei Magi, emblematica delle stelle che appaiono una sola volta e, probabilmente, mai più: PSEUDO-BEDA, *Mundi celestis terestrisque constitutione*, a cura di Ch. BURNETT, London 1985, pp. 52-54. In questa direzione converge Enrico di Auxerre il quale affianca l'unicità irripetibile della stella all'unicità irripetibile della colomba battesimale, entrambe apparse in manifestazioni della divinità cristiana: ENRICO DI AUXERRE, *Homiliae*, I,17, In *Epiphania Domini*, p. 142. Si impose così progressivamente l'idea che la stella non fosse un corpo celeste, bensì una forza invisibile e razionale resasi temporaneamente visibile. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 36, art. 7: «Unde videtur quod haec stella virtus invisibilis fuisset in talem apparentiam transformata».

<sup>98</sup> GEROLAMO, *Expositio in quatuor evangeliorum*, PL 30, col. 537: «Stella, fides, an lex? Compunctio, quae nos ducit ad Christum, antecedebat eos, quando venerunt ad Christum, stella eos perduxit».

<sup>99</sup> SMARAGDO DI VERDUN, *In die Theophaniae*, PL 102, col. 74: «Gavisi sunt gaudio magno valde, quia maius gaudium fit de inventis quam de possessis»; REMIGIO DI AUXERRE, *Homiliae*, VII, PL 131, col. 905: «Quid vero per exaggerationem istorum verborum voluit sanctus evangelista demonstrare, nisi quia maius gaudium habent homines de rebus perditis sed iterum inventis, quam de semper possessis?».

la stella scompaia alla vista dei Magi. Allontanandosi da Erode, la stella riappare: immagine della Grazia divina, che non può avere commistione alcuna con l'operazione demoniaca. Ciò rende meglio comprensibile anche la grande gioia dei Magi nel rivedere la stella: è la medesima gioia del peccatore convertito, che ritrova la Grazia.<sup>100</sup> Pur ribadendo l'identificazione della stella con la Grazia divina, che ispira e guida la ricerca di Dio, il monaco Enrico di Auxerre attivo nel XII secolo ammette una seconda interpretazione spirituale: la stella individua la profezia, che ebbe il compito di precedere e indicare la venuta di Gesù Cristo. Compiuto l'avvento messianico, così la stella come la profezia scompaiono, essendo Giovanni il Battista l'ultimo profeta.<sup>101</sup>

## 6. *La stella imperiale*

Discepolo di Alcuino, abate di Fulda e, poi, arcivescovo di Magonza, Rabano Mauro è intellettuale di spicco del secolo IX. All'interno dell'importante produzione dell'erudito carolingio<sup>102</sup> è utile soffermarsi, in ambito esegetico, sull'apertura della sua *Expositio in Matthaem*.<sup>103</sup> All'inizio del commento evangelico Rabano sottolinea i fatti straordinari che accompagnarono la nascita di Gesù Cristo. A partire dalla genealogia mattea (Mt 1,1-17), l'illustre autore stabilisce un parallelo forte tra Abramo e Gesù, imperniandolo sul numero 42: secondo il computo di Rabano, Abramo sarebbe nato nel quarantaduesimo anno del regno assiro di Nino e Gesù nell'anno quarantaduesimo dell'Impero di Augusto. Il numero 42 coinciderebbe anche con la somma totale delle generazioni da Abramo a Gesù, in base all'enumerazione contenuta nel prologo al Vangelo di Matteo.<sup>104</sup>

Chiarita la simmetria numerica, tutta interna al mondo biblico, tra Abramo e Gesù Cristo, Rabano attinge alla storia romana, inserendo un

<sup>100</sup> GEROLAMO, *Expositio in quatuor evangeliorum*, PL 30, col. 537: «Herodes diabolum significabat». Cfr. REMIGIO DI AUXERRE, *Homiliae*, VII, PL 131, col. 905. Cfr. AIMONE DI HALBERSTADT, *Homiliae*, XV, *In Epiphania Domini*, PL 118, col. 113.

<sup>101</sup> ENRICO DI AUXERRE, *Homiliae*, p. 143: «Stella vero ista spiritaliter duplicem habet significationem: significat enim profetiam quondam sicut stella postquam Dominum demonstravit ultra apparere desiit, ita prophetia adveniente Domino propter quem tota praecesserat, ultra eum annuntiare cessavit. Unde Dominus: «Omnis – inquit – lex et prophetiae usque ad Iohannem» (Mt. 11,13), id est usque ad Christum, quem Iohannes praedixit».

<sup>102</sup> Vastissima è la produzione letteraria, esegetica, teologica ed enciclopedica di Rabano, chiamato «praeceptor Germaniae». Tra cui: RABANO MAURO, *Martirologium*, a cura di J. MC CULLOH (CC, CM, 44), Turnhout 1979; RABANO MAURO, *In honorem Sanctae Crucis*, a cura di M. PERRIN (CC, CM, 100, A), Turnhout 1997. Sull'attività esegetica di Rabano Mauro: S. CANTELLI BERARDUCCI, *Rabano Mauro esegeta: le fonti, i commentari*, Turnhout 2006.

<sup>103</sup> RABANO MAURO, *In Matthaem*, PL 107, coll. 293-420; RABANO MAURO, *Expositio in Matthaem*, a cura di B. LÖFSTEDT (CC, CM, 174, A), Turnhout 2000.

<sup>104</sup> RABANO MAURO, *In Matthaem*, PL 107, col. 755: «Notandum autem quod sicut Abraham, cui Christus promissus est, quadragesimo secundo anno Nini primi regis Assyriorum natus est, ita Christus quadragesimo secundo anno Augusti Caesaris, qui primus monarchiam tenuit, emenso, natus est. Nec hoc vacat a mysterio. Concordat enim in numero nativitas patriarchae ac Salvatoris nostri, et ordo genealogiae inter ipsos per evangelistam Matthaem enumeratae».



secondo parallelo tra Augusto e Gesù Cristo: ispirandosi a Paolo Orosio,<sup>105</sup> l'insigne autore apre una lunga parentesi per raccontare i fatti straordinari («res mirandae») che avvennero al tempo di Augusto nell'Impero a testimonianza del contemporaneo avvento di Gesù Cristo («in testimonium adventus Salvatoris nostri»)<sup>106</sup> Rabano riporta sette eventi, in cui la storia imperiale mostrò singolare consonanza con la storia salvifica: l'apparizione a Roma, nel cielo limpido e sereno del mattino, di un arco luminoso che abbracciò il disco solare, quasi fondendosi ad esso;<sup>107</sup> la rivolta servile soffocata da Augusto;<sup>108</sup> una fonte di olio, che da una taverna di Roma fluì incessantemente per un giorno intero («per totum diem»), quando Augusto ricevette dal Senato il potere tribunizio;<sup>109</sup> le legioni imperiali inviate in tutto il mondo per difendere tutte le genti («ad tutamen orbis terrarum»);<sup>110</sup> il verificarsi di un'eclissi di sole e di una grande carestia;<sup>111</sup> l'imposizione dell'unica *pax romana* su tutta la terra e su tutti i popoli («omnes gentes

<sup>105</sup> PAOLO OROSIO, *Historiae*, VI, 20,1-4. Sulla fortuna della *traslatio imperii* quale modulo interpretativo della storia cfr. P.SINISCALCO (ed), *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Le età del mondo in fonti antiche*, Torino 1976, pp. 97-125.

<sup>106</sup> RABANO MAURO, *In Matthaum*, PL 107, col. 755: «Nec onerosum debet esse lectori, si res mirandae quae temporibus Augusti in testimonium adventus Salvatoris nostri exstiterunt breviter commemorentur».

<sup>107</sup> *Ibidem*: «Nam cum primo, C. Caesare avunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens, Urbem ingredieretur hora circiter diei tertia, repente lucido ac puro et sereno coelo circulus ad speciem coelestis arcus orbem solis ambit, quasi cum unum ac potentissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore, venturus eset ad sanctae Trinitatis fidem praedicandam, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset». Il monaco Cristiano di Stavelot, autore del IX secolo, riprende tale fenomeno con un paio di variazioni: l'arco luminoso avvolse l'intera città di Roma e si verificò nel giorno dell'Epifania. Ciò significherebbe l'annuncio universale della nascita di colui che, unico e potentissimo, ha creato e regge il sole e tutto il mondo. Cfr. CRISTIANO DI STAVELOT, *Expositio in Matthaum*, PL 106, col. 1286: «Hoc nihilominus die hora tertia, puro ac sereno coelo, circulus ad aspectum coelestis arcus solis urbem Romam ambivit, quasi eum unum ac potentissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret natum esse, qui ipsum solem mundumque totum fecisset et regeret». La bibliografia su Cristiano di Stavelot è piuttosto ridotta. Si cita qui E. PERETTO, *Cristiano di Stavelot: cultura ed esegesi etimologica*, in «Benedictina», 32 (1985), pp. 467-493, ripubblicato in E. PERETTO (ed), *Saggi di patristica e filologia biblica*, Roma 1997, pp. 321-344.

<sup>108</sup> Rabano riferisce che nel corso della rivolta servile Augusto restituì trentamila servi ribelli ai propri padroni. Ne crocefisse, inoltre, seimila, indomabili e recidivi. Rabano interpreta allegoricamente questo fatto storico. I servi ribelli restituiti al legittimo padrone indicano l'avvento di Colui per il quale è dolce mettersi al servizio. Colui il quale è giusto obbedire. I servi ribelli e recidivi, che non sottostanno alla legge divina, sono destinati ad una perpetua punizione e tortura. Cfr. RABANO MAURO, *In Matthaum*, PL 107, col. 755.

<sup>109</sup> Rabano interpreta così il fatto prodigioso: sino alla fine del mondo incessantemente sgorgheranno cristiani. Cfr. *ibidem*: «Quid evidentius in eo significatur, quam quod Cristo mundum intrante ... per totum diem, hoc est per omne tempus Romani Imperii, imo usque ad finem mundi a Cristo Christianos fieri, unctos ab uncto, et ipsos de meritoria taberna, hoc est, de hospita largaque Ecclesia, affluenter et incessabiliter porcessuros».

<sup>110</sup> Secondo Rabano l'invio delle legioni imperiali rimanderebbe all'azione di Gesù Cristo che mandò in tutto il mondo i suoi predicatori. Cfr. *ibidem*, coll. 755-756: «Illud quoque quod Augustus legiones suas ad tutamen orbis terrarum distribuisset, ovansque omnia superiora populorum debita donanda, litterarum etiam monumentis abolitis, censuisset, significat quod Christus ipsis temporibus natus, praedicatoribus suis orbem terrarum tuendum contra perfidiam distribuit, et iussit praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes».

<sup>111</sup> La carestia adombra l'avvento del vero pane di vita; l'eclissi adombra l'avvento del vero sole di giustizia. Cfr. *ibidem*, col. 756: «Quod ergo his temporibus solis eclipsis facta est et fames valida in Romano Imperio, solis iustitiae et panis vitae testatur adventum».

una pace composuit»<sup>112</sup> E, soprattutto, la corrispondenza calendariale tra il giorno dell'Epifania cristiana e il quinto giorno delle Idi di Gennaio: data in cui Augusto, ritornato vittorioso dall'Oriente, chiuse simbolicamente le porte del tempio di Giano, dio della guerra, e assunse il vero e proprio potere monarchico. Nel medesimo giorno, la manifestazione epifanica pose fine a paganesimo e idolatria, imponendo un'unica pace e un'unica religione.<sup>113</sup> Secondo Rabano tali consonanze dimostrano una misteriosa disposizione degli eventi imperiali («occulto quidam gestorū ordine») a preparare l'evento cristiano.<sup>114</sup> Tale cooperazione al piano salvifico irradia sull'autorità imperiale una legittimità sacrale. E non è certo un caso. In piena rinascita carolingia, Rabano, sostenitore di prima linea, nella lotta tra i discendenti di Carlo Magno, dell'imperatore Ludovico, insiste sulla profonda correlazione cronologica e teologica tra Impero e Salvezza.<sup>115</sup>

L'innesto della storia imperiale romana nell'episodio epifanico si ritrova in Ruperto di Deutz. L'originale esegeta mette a paragone l'inconsapevole collaborazione dell'Impero Romano all'adempimento delle Scritture e delle Profezie («propheticae veritati famulante Romano imperio») per mezzo dell'emanazione augustea dell'editto censitario (Lc 2,1). Tale inconsapevolezza è la medesima, secondo Ruperto, del cielo epifanico, silenzioso e insensibile, percorso da una nuova stella.<sup>116</sup> Così Augusto come il cielo furono ignari strumenti del piano divino. Che una simile lettura si incontri in Ruperto di Deutz, non è, ancora una volta, un caso. Autore del XII secolo, egli scrive nella Germania di Federico Barbarossa. Il tentativo (e la tentazione) di rivendicare un ruolo salvifico, una finalità cristiana all'istituto imperiale torna in concomitanza con l'emergere di grandi personalità che riacutizzarono il mai sopito desiderio mediolatino di poter riconoscere alle autorità secolari una funzione soteriologica.

<sup>112</sup> *Ibidem*: «Itaque expletis annis ab esordio mundi 5199, Caesar Augustus ordinatione Dei totum orbem terrarum ab Oriente in Occidente, a Septentrione in Meridiem, ac per totum Oceani circum orbem omnes gentes una pace composuit». Tale pace augustea prefigura la pace universale portata da Cristo, annunciata nella sua nascita: «Et merito, quia eodem tempore, id est eo anno, verus Dominus natus est Christus, cuius adventui pax famulata est».

<sup>113</sup> *Ibidem*: «Quod autem praedictus Caesar, victor ab Oriente rediens, quinto Idus Ian. Urbem triumphans ingressus est, ac tunc primum ipse Iani portas, sopolis finitisque omnibus bellis civilibus, clausit, hoc die primum Augustus consalutatus est ... et ex ea die summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit ... Porro hanc esse eundem diem quem Epiphaniam, id est apparitionem, sive manifestationem Dominici sacramenti observamus, nemo credentium nescit».

<sup>114</sup> *Ibidem*: «Et quid hoc aliud demonstrat, quam hunc occulto quidam gestorū ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, ut eo die quo ille manifestandus mundo post paululum erat, qui idolatriam, clausis idolorum templis, compescuit, et pacem veram cunctis terris atque unitatem religionis obtulit, in ispo iste et pacis signum praeferret, et potestatis nomen assumeret?».

<sup>115</sup> M. DE JONG, *The Empire as Ecclesia: Hrabanus Maurus and Biblical History for Rulers*, in Y. HEN - M. IMRES (edd), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, pp. 191-226.

<sup>116</sup> RUPERTO DI DEUTZ, *In Matthaewm*, PL 168, col. 1336: «Sic miro modo famulatum est natiuitati Iesu Christi et prophetae veritati, tam Romanum imperium nesciens, quam coelum inanimatum sentiens; Romanum, inquam, imperium, tale edictum proponendo, coelum autem, tale signum, id est novam stellam, proferendo».

## 7. La stella mariologica

Se il complessivo episodio dei Magi si trova spesso impiegato nelle dispute cristologiche,<sup>117</sup> la stella ha invece, talora, un'esegesi più specificamente mariana. È vero che già Agostino associava l'unicità eccezionale della stella dei Magi all'unicità eccezionale del parto verginale di Maria, astro nuovo e insolito («novum sidus»). Superando la dimensione di tali e simili sparsi cenni mariani, un primo discorso esegetico sistematicamente improntato a Maria si incontra nella riflessione del grande asceta, cardinale e letterato ravennate Pier Damiani.<sup>118</sup> L'illustre autore, fervente devoto della Vergine, operò nel secolo XI: età in cui giunsero a maturazione intense tematiche mariologiche, lentamente emerse nei secoli precedenti.<sup>119</sup>

Pier Damiani offre della stella un'esegesi molto originale in chiave mariologica. Dopo aver dispiegato una serie di concordanze sul motivo sole-Cristo,<sup>120</sup> vi innesta il binomio stella-Maria.<sup>121</sup> Per l'esattezza, nell'episodio epifanico il Ravennate riconosce un unico sole e due stelle: Cristo, il sole

<sup>117</sup> L'uso dell'episodio dei Magi in funzione cristologica antiereticale si concentra soprattutto sull'esegesi mistica dei tre doni (oro, incenso, mirra), a dimostrare la vera e simultanea regalità, umanità e divinità di Gesù Cristo. Molti sono gli esempi citabili: GEROLAMO, *Epistolae*, 96, PL 22, coll. 773-790; LEONE MAGNO, *Sermones*, XXXIV, In *Epiphaniae solemnitate*, IV, PL 54, coll. 244-249, in particolare col. 247; CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermones*, Sermo XXIII, *De Cain et Abel*, pp. 154-158; FULGENZIO DI RUSPE, *Sermones*, IV, *De Epiphania, deque Innocentium nece, et muneribus Magorum*, PL 65, coll. 732-737; ILDEFONSO DI TOLEDO, *Liber de virginitate perpetua sancate Mariae*, PL 96, coll. 81-82; ELINANDO DI FROIDMONT, *Sermones*, XI, In *ramis Palmarum*, PL 212, coll. 572-580. Cfr. F. SCORZA BARCELLONA, *L'interpretazione dei doni dei magi nel sermone natalizio di (pseudo) Ottato di Mileve*, in «Studi storico-religiosi», 2 (1978), 1, pp. 129-149; F. SCORZA BARCELLONA, «Oro, incenso e mirra» (Mt. 2,11). *L'interpretazione cristologica dei doni e la fede dei magi*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 2 (1985), pp. 137-147. Esiste anche un'esegesi critica della stella indipendente alle dispute cristologiche. Ad esempio: Absalone costruisce concordanze cristologiche, imperniata sul vocabolo «stella», associando al passo mattea sei ulteriori passaggi scritturali: Genesi 37,9 («vidit per somnium, quasi solem, et lunam, et stellas undecim adorare me»); Numeri 24,17 («oriatur stella ex Iacob»); Giobbe 38,31 («numquid coniungere valebis micantes stellas Pleiadas»); Daniele 12,3 («quasi stellae in perpetuas aeternitates»); Mt 24,29 («steallae cadent de coelo»); Apocalisse 12,1,4 («in capite eius corona stellarum duodecim ... et cauda eius trahebat tertiam partem stellarum caeli»). Una forma embrionale di tale concordanza critica si riscontra in Radberto Pascasio, il quale a Mt 2,2 affiancava Apocalisse 22,16 («stella splendida et matutina»). Cfr. RADBERTO PASCASIO, *In Matheum*, p. 153.

<sup>118</sup> PIER DAMIANI, *Sermones*, PL 144; PIER DAMIANI, *Sermones*, a cura di G. LUCCHESI (CCCM, 57), Turnhout 1983. È in corso un'importante operazione editoriale: la pubblicazione dell'*Opera omnia* di Pier Damiani. Presentazione del progetto in G.I. GARGANO - G. FORNASARI - P. CODA, *L'Opera omnia di Pier Damiani*, in «Vita monastica», 54 (2000), pp. 48-72. Per un buon inquadramento bibliografico: M. PARODI, *Pier Damiani*, in *Dizionario di omiletica*, 267, pp. 1139-1140; aggiornamento bibliografico: S. FREUND, *Forschungen zu Petrus Damiani, 1983-1995*, in «Rivista Medievale», 68 (1996), pp. 289-299.

<sup>119</sup> F. SANTI, *Mariologia e cosmologia nei secoli XI e XII. Alcuni esempi*, in F. SANTI, *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII*, Firenze 2004, pp. 61-70; S. DE FIORES (ed), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1985; *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*. Atti del I Convegno mariologico Fondazione Franceschini, Parma 7-8 novembre 1997, Firenze 2001.

<sup>120</sup> Questo doppio binomio Cristo-Sole e Maria-stella si intravede anche in MASSIMO DI TORINO, *Homilia XXVI, De Epiphania Domini*, X, PL 57, col. 251: «Et mirabatur quidam terra quod novam stellam videret in coelo. Sed mirabatur coelum quod novum Solem videbat in terris».

<sup>121</sup> Nello svolgimento dell'esegesi mariologica Pier Damiani attinge anche alla tradizionale interpretazione etimologica del nome di Maria, spiegato come «stella del mare» («stella maris»).

nella mangiatoia («Sol in presepio, Christus noster»); la stella nel cielo («stella in aere, corpus illud lucidum»); Maria, la stella in terra («stella in terra, Virgo Maria»). Il sole nasce dalla stella terrestre Maria e attraverso la stella Gesù è proclamato.<sup>122</sup> Pier Damiani precisa l'identificabilità mariana con la stella matteana in base a quattro caratteri. Innanzi tutto la natura ignea: come il fuoco sul monte Sinai arse senza bruciare, così Maria fu gravida senza essere bruciata dal fuoco della libidine. Quindi la luminosa chiarezza: questa esprime la bellezza luminosa di Maria. Poi la speciale luminosità nella notte: significa Maria, che brilla nelle tenebre del mondo e delle eresie. Infine l'emissione di raggi: come la stella proietta raggi pur senza diminuire il proprio chiarore, così Maria partorì Gesù Cristo, pur restando integra nella propria verginità.<sup>123</sup>

La diade Maria-stella ben illustra la straordinarietà dell'Incarnazione e della Nascita di Cristo: Gesù è sole generato da una stella («sol de stella enituit»), è il Creatore partorito dalla propria creatura.<sup>124</sup> L'Incarnazione di Cristo stravolge il naturale e abituale ordine logico-cronologico dell'esistente: il sole nasce dalla stella; la salute dalla malattia; la vita dalla morte; la luce dalle tenebre; la dolcezza dall'amarrezza; la rosa dalla spina; il padre dalla figlia; la fonte da un esile rivolo.<sup>125</sup> Tale suggestivo elenco di Pier Damiani ben riecheggia quelle simultaneità antitetiche di cui sono intessute tutte le vicende cristiche.

A differenza del doppio binomio proposto da Pier Damiani (sole-Cristo e stella-Maria), Bruno di Asti, autore del XII secolo, scorge nell'unica stella sia Gesù sia Maria. Si disegna così una sequenza astrogenetica: una stella che nasce da una stella («stella oritur de stella»). Tuttavia esiste una precisa relazione gerarchica tra i due astri. L'astro che nasce è superiore all'astro da cui nasce, così come Gesù è superiore a Maria, da cui pure è stato partorito. Per consolidare tale interpretazione, Bruno si rifà all'indicazione contenuta in Mt 2,9: la stella si ferma non sopra il bambino, bensì sopra il luogo dove si trovava il bambino («supra, ubi erat puer»). Tale ubicazione della stella ha, secondo Bruno, un preciso significato mariologico, che deve essere svelato. L'autore mette in rilievo come la posizione sovrastante della stella non sia riferita al bambino, bensì al luogo in cui il bambino si trovava: il grembo di Maria.<sup>126</sup> La stella è dunque Cristo,

<sup>122</sup> PIER DAMIANI, *Sermones*, PL 144, col. 507: «Oritur ergo sol de stella, et demonstratur sol per stellam».

<sup>123</sup> Cfr. ABSALONE DI SPRINGIERBACH, *Sermones*, XIII, *In Epiphania Domini*, PL 211, coll. 81-87, in particolare col. 82, dove ritorna, in chiave mariologica, la distinzione raggio/luce: come il raggio non diminuisce l'integrità della stella che lo proietta, allo stesso modo Cristo, nascendo, non diminuì la pienezza verginale di Maria. Come il raggio materialmente non è consustanziale alla stella, allo stesso modo il Verbo divino, pur nascendo dalla Vergine, non è consustanziale alla Vergine.

<sup>124</sup> PIER DAMIANI, *Sermo I*, *In Epiphania Domini*, PL 144, col. 507: «Gaudeant gentiles, exsultent Iudei, quia ecce sol de stella enituit, et Factor Virginis factus est in Virgine factura sua».

<sup>125</sup> *Ibidem*: «Ortus est itaque sol de stella, sanitas ex aegritudine, ex morticino vita, lux ex tenebris, dulcedo ex amaritudine, ex spina rosa, pater ex filia, dominus ex ancilla, ex de exiguo rivulo fons aquae salientis in vitam aeternam (Gv 4,14)».

<sup>126</sup> BRUNONE DI ASTI, *In Matthaicum*, PL 165, col. 80: «Sequuntur igitur eam: veniunt Bethlehem; stat supra domum illam in qua erat Virgo Maria. Stat supra stellam: Maria enim «stella maris» inter-

superiore alla Vergine, che pure lo porta in grembo. Come già per il vescovo ariano Massimino, anche Bruno vede nella medesima precisazione spaziale la possibilità di ribadire una relazione gerarchica in ambito teologico: in questo caso il vincolo esistente tra Gesù Cristo e Maria.

Giunti al termine di questa rassegna, gettando uno sguardo indietro al cammino esegetico percorso, si scorge un itinerario talora accidentato: vi affiorano correnti carsiche; si snoda tra ritorni, avanzamenti e reflussi; alterna brusche virate a distese monotone. Almeno una direttiva emerge però irrefutabile: la vitalità rigogliosa dell'esegesi patristica mediolatina. Tra persistenze e novità, oscillazioni minime e capovolgimenti, continuità e rotture, la stella fu luogo scritturale privilegiato per esprimere la competenza, l'abilità, l'arditezza e l'ossequio in campo esegetico. La stella, interrogativo impellente, mosse le migliori menti esegetiche, costringendole a intraprendere diverse piste interpretative, obbligandole a provare differenziati approdi ermeneutici. Perciò la stella è ottimo osservatorio per avere una panoramica dettagliata, e al contempo ampia, della fecondità dell'esegesi mediolatina. Ma non solo. Soprattutto, le tecniche esegetiche aprono nei documenti una fenditura profonda: la luce della stella, percolandovi, con il suo bagliore sottrae le opere e gli autori al buio in cui i secoli li avevano immersi, restituendocene i profili. Magari tenui, ma inconfondibili.

---

pretatur. Stella itaque filius, stella et mater. Stella oritur de stella: sed maior quae oritur quam illa de qua oritur. Unde merito supra stare videtur. Non dixit «supra puerum». Sed quid dixit? «Supra, ubi erat puer». Ubi erat enim puer, nisi in sinu Mariae?».