

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA DI DIO



*Ai Padri Generali dei Servi di Maria
fr. Hubert M. Moons
e fr. Ángel M. Ruiz Garnica
con fraterna gratitudine*

In copertina: Sandro Botticelli, Madonna del libro, Milano, Museo Poldi Pezzoli

«FINE D'ANNO CON MARIA»

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»
Via del Corso, 306 – 00186 Roma
Tel. e Fax: +39/06.67.83.490

<http://www.culturamariana.com> – E-mail: centro@culturamariana.com

Aristide M. Serra, Gianni Colzani, Mario Maritano,
Elena Bosetti, Alberto Valentini, Ricardo M. Pérez,
Michele Giulio Masciarelli, Sabatino Majorano,
Ermanno M. Toniolo

MARIA
NEL CUORE DELLA
PAROLA DI DIO
DONATA ACCOLTA TRASMESSA

a cura di
Ermanno M. Toniolo

Roma
Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»
2009

Da parte dell'Ordine
Nilil Obstat quominus imprimatur

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA DI DIO
DONATA ACCOLTA TRASMESSA

Roma, 15 settembre 2009,
solennità della beata Vergine Addolorata

Fr. Ángel M. Ruiz Garnica
Priore Generale O.S.M.

Fr. Camille M. Jacques
Segretario dell'Ordine

PRESENTAZIONE

Questo volume raccoglie gli Atti del 29° Convegno di “Fine d’anno con Maria”, che si è celebrato al «Teresianum» di Roma nei giorni 28-29-30 dicembre 2008. Il volume porta il medesimo titolo del Convegno: *Maria nel cuore della Parola di Dio donata accolta trasmessa*, ed è il prolungamento naturale e il complemento del precedente 28° volume degli Atti, dedicato a *Maria e la Parola di Dio rivelata celebrata vissuta*. Ambedue i nostri Convegni si sono ispirati alla XII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che aveva come tema: *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*.¹

¹ Il Sinodo dei Vescovi, istituito dal papa Paolo VI il 15 settembre 1965, è come un «consiglio permanente dei vescovi per la Chiesa universale», per dare ad essi la possibilità di prendere parte in modo più evidente ed efficace al governo della Chiesa, affidato al Sommo Pontefice. Dal 1965 al 2005 si sono tenute 11 Assemblee Generali Ordinarie (non parlo di quelle straordinarie o speciali), dalle quali sono fiorite 8 esortazioni postsinodali dei papi Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Tutto il materiale spesso inedito e non facilmente consultabile è stato oggi providenzialmente raccolto in tre preziosi volumi, intitolati *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, edizione bilingue, a cura della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, editi dalle Edizioni Dehoniane di Bologna (vol. I, 2004; vol. II, 2005; vol. III, 2008). Tutt’e tre i volumi sono preceduti da una Prefazione dell’attuale Segretario generale, S.E. Mons. Nikola Eterović. Il terzo volume vide la luce proprio durante la XII Assemblea Generale Ordinaria di cui ci occupiamo, e fu donato al Santo Padre Benedetto XVI e per sua volontà a tutti i partecipanti.

Le Assemblee Generali Ordinarie, secondo l’edizione citata, seguono un loro *iter*: dopo la scelta del tema da parte del Santo Padre, la Segreteria del Sinodo, coadiuvata da un apposito Consiglio, prepara dapprima i *Lineamenta* con un questionario inerente, quale abbozzo da inviare agli organi competenti per un’ampia consultazione della Chiesa al riguardo; segue l’*Instrumentum laboris*, che raccoglie e ordina le risposte pervenute alla Segreteria generale e funge da testo-base per l’Assemblea generale del Sinodo. Dopo l’apertura da parte del Sommo Pontefice, un relatore presenta ai Padri sinodali l’*Instrumentum laboris*, sul quale discutere nelle Congregazioni generali, apportando le loro osservazioni (*propositiones*). Lo stesso relatore ne darà in aula il resoconto finale, prima che il Santo Padre

È naturale che in questo argomento sempre antico e sempre nuovo della Parola di Dio la Vergine Maria abbia avuto e conservi un posto di singolarità: gliel'hanno espressamente riconosciuto tanto i documenti preparatori del Sinodo, come gli interventi in aula dei Padri sinodali. Maria infatti è il modello esemplare di chi accoglie la Parola di Dio e la vive.

Confrontando i due maggiori documenti preparatori del Sinodo – cioè i *Lineamenta*,² primo abbozzo inviato ai Padri perché lo esaminassero, apportandovi correzioni e aggiunte, e l'*Instrumentum laboris*, testo-base per le discussioni in aula sinodale³– possiamo notare una fondamentale consonanza di impostazione e di redazione nei riguardi della Vergine Maria, ma anche un interessante arricchimento tematico dell'*Instrumentum laboris* rispetto ai *Lineamenta*. Eccone il prospetto:

LINEAMENTA

11. «A Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede». A Lui che parlando si dona, l'uomo ascoltando «si abbandona (...) tutto intero liberamente» (DV 5).

INSTRUMENTUM LABORIS

24. «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede». A Lui, che parlando si dona, l'uomo ascoltando «si abbandona [...] tutto intero liberamente» (DV 5). L'uomo che, anche in forza dell'intima struttura della persona è uditore della Parola, riceve da Dio la grazia di rispondere nella fede.

chiuda il Sinodo, in attesa di redigere la sua Esortazione postsinodale. Il Sinodo, poi, prima di concludere i suoi lavori, invia anche un suo particolare messaggio al popolo di Dio.

² Edizione: SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*. «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa», sito internet: www.vatican.va, Curia Romana, Sinodo dei Vescovi, XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

³ *Ivi*, *Instrumentum laboris* "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa" (11 maggio 2008); e in fascicolo separato, per la lingua italiana: SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Instrumentum laboris*, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

Ciò comporta una risposta piena ad una proposta di totale comunione con Dio e di adesione alla sua volontà, da parte della comunità e di ogni singolo credente (cf. DV 2; 5).

Questo atteggiamento di fede comunionale si manifesterà per ogni incontro con la Parola, nella predicazione viva e nella lettura della Bibbia. Non a caso la *Dei Verbum* propone per l'incontro con il Libro Sacro quanto afferma globalmente per la Parola di Dio: "Dio (...) parla agli uomini come ad amici (...) per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé" (DV 2).

"Nei Libri Sacri, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli e discorre con essi" (DV 21).

Rivelazione è comunione di amore, dalla Scrittura sovente espressa con il termine di "alleanza" (cf. Gn 9,9; 15,18; Es 24,1-18; Mc 14,24).

Si tocca qui un aspetto di notevole incidenza pastorale: la fede riguarda la Parola di Dio in tutti i suoi segni e lin-

Ciò comporta, da parte della comunità e di ogni singolo credente, un atteggiamento di piena adesione ad una proposta di totale comunione con Dio e di affidamento alla sua volontà (cf. DV 2).

Questo atteggiamento di fede comunionale si manifesterà per ogni incontro con la Parola di Dio, nella predicazione viva e nella lettura della Bibbia. Non a caso la *Dei Verbum* applica al Libro Sacro quanto afferma globalmente per la Parola di Dio: «Dio parla agli uomini come ad amici per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2).

«Nei Libri Sacri, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli e discorre con essi» (DV 21).

Rivelazione è comunione di amore, che la Scrittura sovente esprime con il termine di alleanza.

In sintesi, si tratta di un atteggiamento di preghiera, «colloquio tra Dio e l'uomo, poiché "gli parliamo quando preghiamo e lo ascoltiamo quando leggiamo gli oracoli divini"» (DV 25).

guaggi. È una fede che, in forza dell'azione dello Spirito Santo, riceve dalla Parola una comunicazione di verità, tramite il racconto o la formula dottrinale; una fede che riconosce alla Parola di essere stimolo primario ad una conversione efficace, luce per rispondere alle tante domande della vita del credente, guida ad un retto discernimento sapienziale della realtà, sollecitazione a 'fare' la Parola (cf. Lc 8,21), e non solo a leggerla o dirla, e finalmente fonte permanente di consolazione e di speranza. Ne consegue, come solida logica della fede, il compito di riconoscere e assicurare il primato alla Parola di Dio nella propria vita di credenti, ricevendola così come la Chiesa l'annuncia, la comprende, la spiega, la vive.

La Parola di Dio trasforma la vita di coloro che vi si accostano con fede. La Parola non è mai esaurita, è ogni giorno nuova. Ma perché questo avvenga occorre una fede che ascolta. La Scrittura attesta a più riprese che l'ascolto è ciò che rende Israele popolo di Dio: «Se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli» (Es 19, 5; cf. Ger 11, 4). L'ascolto crea un'appartenenza, un legame, fa entrare nell'alleanza. Nel Nuovo Testamento l'ascolto è diretto alla persona di Gesù, il Figlio di Dio: «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo» (Mt 17, 5 e par.).

Il credente è uno che ascolta. Chi ascolta confessa la presenza di colui che parla e vuole coinvolgersi con lui; chi ascolta scava in sé uno spazio all'inabitazione dell'altro; chi ascolta si dispone con fiducia all'altro che parla. Perciò i vangeli chiedono discernimento su ciò che si ascolta (cf. Mc 4, 24) e su come si ascolta (cf. Lc 8, 18): infatti, noi siamo ciò che ascoltiamo! La figura antropologica che la Bibbia vuole costruire è dunque quella di un uomo capace di ascoltare, abitato da un cuore che ascolta (cf. 1 Re 3, 9). Essendo questo ascolto non una mera audizione di frasi bibliche ma discernimento pneumatico della Parola di Dio, esso richiede la fede e deve avvenire nello Spirito Santo.

MARIA MODELLO DI
ACCOGLIENZA DELLA PA-
ROLA PER IL CREDENTE

12. Nel cammino di penetrazione del mistero della Parola di Dio, Maria di Nazareth, a partire dall'evento dell'Annunciazione, rimane la maestra e la madre della Chiesa e il modello vivente di ogni incontro personale e comunitario con la Parola,

che essa accoglie nella fede, medita, interiorizza e vive (cf. Lc 1,38; 2,19,51; At 17,11).

MARIA MODELLO DI ACCOGLIENZA
DELLA PAROLA PER IL CREDENTE

25. Nella storia della salvezza emergono grandi figure di uditori e di evangelizzatori della Parola di Dio: Abramo, Mosè, i profeti, i Santi Pietro e Paolo, gli altri apostoli, gli evangelisti. Essi ascoltando fedelmente la Parola del Signore e comunicandola hanno fatto spazio al Regno di Dio.

In questa prospettiva, ruolo centrale assume la figura della Vergine Maria che ha vissuto in modo incomparabile l'incontro con la Parola di Dio, che è lo stesso Gesù. Per questo è costituita modello provvidenziale di ogni ascolto ed annuncio.

Già educata alla familiarità con la Parola di Dio nell'esperienza così intensa delle Scritture del popolo cui appartiene, Maria di Nazaret, a partire dall'evento dell'Annunciazione fino alla Croce, anzi fino alla Pentecoste, *accoglie* nella fede, *medita*, *interiorizza* e *vive intensamente* la Parola (cf. Lc 1, 38; 2, 19,51; At 17, 11).

In forza del suo sì, primo e mai interrotto, alla Parola di Dio, ella sa guardare attorno a sé e vive le urgenze del quotidiano, consapevole che ciò che riceve come dono dal Figlio è un dono per tutti: nel servizio ad Elisabetta, a Cana e sotto la croce (cf. Lc 1, 39; Gv 2, 1-12; 19, 25-27). Pertanto a lei si addice quanto detto da Gesù in sua

presenza: «Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 8, 21). «*Essendo intimamente penetrata dalla Parola di Dio può diventare madre della parola incarnata*».⁴

In particolare, va considerato il suo modo di ascoltare la Parola. Il testo evangelico «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2, 19) significa che ella ascoltava e conosceva le Scritture, le meditava nel cuore in una sorta di processo interiore di maturazione, dove l'intelligenza non è separata dal cuore.

Maria, infatti ascoltava e meditava le Scritture, legandole alle parole di Gesù e agli avvenimenti che veniva scoprendo nella sua storia.

Maria ricercava il senso spirituale della Scrittura e lo trovava collegandolo (sympallousa) alle parole, alla vita di Gesù e agli avvenimenti che veniva scoprendo nella sua storia personale.

Maria è nostro modello tanto per accogliere la fede, la Parola, quanto per studiarla. Non basta a lei accoglierla, vi si ferma sopra. Non solamente la possiede, ma nello stesso tempo la valorizza. Le dona l'assenso, ma anche la sviluppa. Così Maria si fa simbolo per noi, per la fede dei semplici e per quella dei dottori della Chiesa che cercano, soppesano, definiscono come professare il Vangelo. Ricevendo la Buona Notizia, Maria si mostra tipo ideale dell'obbedienza della fede, diventa icona vivente della Chiesa nel servizio della Parola.

Recita Isacco della Stella:
«Nelle Scritture divinamente ispirate quel ch'è

Recita Isacco della Stella: «Nelle Scritture divinamente ispirate quello che è detto in generale della vergine madre

⁴ BENEDICTUS XVI, Litt. Enc. *Deus caritas est* (25.12.2005), 41: AAS 98 (2006) 251.

detto in generale della vergine madre Chiesa, s'intende singolarmente della vergine madre Maria...Eredità del Signore in modo universale è la Chiesa, in modo speciale Maria, in modo particolare ogni anima fedele. Nel tabernacolo del grembo di Maria Cristo dimorò nove mesi, nel tabernacolo della fede della Chiesa sino alla fine del mondo, nella conoscenza e nell'amore dell'anima fedele per l'eternità".⁵

La Vergine Maria sa guardare attorno a sé e vive le urgenze del quotidiano, consapevole che ciò che riceve come dono dal Figlio è un dono per tutti. Ella insegna a non rimanere estranei spettatori di una Parola di vita, ma a diventare partecipi, lasciandosi condurre dallo Spirito Santo che abita nel credente.

Ella 'magnifica' il Signore scoprendo nella sua vita la misericordia di Dio, che la rende 'beata' perché "ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore" (Lc 1,45).

Chiesa si intende singolarmente della vergine madre Maria [...]. Eredità del Signore in modo universale è la Chiesa, in modo speciale è Maria, in modo particolare ogni anima fedele. Nel tabernacolo del grembo di Maria Cristo dimorò nove mesi, nel tabernacolo della fede della Chiesa sino alla fine del mondo, nella conoscenza e nell'amore dell'anima fedele per l'eternità».⁵

Maria insegna a non rimanere estranei spettatori di una Parola di vita, ma a diventare partecipi, facendo proprio l' "eccomi" dei profeti (cf. Is 6, 8), lasciandoci condurre dallo Spirito Santo che abita in noi.

Ella "magnifica" il Signore scoprendo nella sua vita la misericordia di Dio, che la rende "beata" perché «ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 45).

⁵ ISAAC DE STELLA, *Serm.* 51: PL 194, 1862-1863.1865.

Invita, inoltre, ogni credente a far proprie le parole di Gesù: “Beati quelli che pur non avendo visto crederanno” (Gv 20, 29). Maria è l’immagine del vero orante della Parola, che sa custodire con amore la Parola di Dio, facendone servizio di carità, memoria permanente per conservare accesa la lampada della fede nella quotidianità dell’esistenza.

Dice Sant’Ambrogio che ogni cristiano che crede concepisce e genera il Verbo di Dio. Se c’è una sola madre di Cristo secondo la carne; secondo la fede, invece, Cristo è il frutto di tutti.⁶

Dice Sant’Ambrogio che ogni cristiano che crede concepisce e genera il Verbo di Dio. Se c’è una sola madre di Cristo secondo la carne, secondo la fede, invece, Cristo è il frutto di tutti.⁶

Incidenze pastorali

26. Notevoli sono le incidenze pastorali riguardanti la fede nella Parola di Dio.

a. Si può leggere la Bibbia senza la fede, ma senza la fede non si può ascoltare la Parola di Dio. [...]

d. Bisogna ascoltare come Maria e con Maria, madre ed educatrice della Parola di Dio. Vi è la forma semplice e universale di ascolto orante della Parola che sono i misteri del Rosario. Giovanni Paolo II ha messo in luce la ricchezza biblica di esso, definendolo «compendio del Vangelo», in cui l’e-

⁶ Cf. S. AMBROSIIUS, *Evang. secundum Lucam* 2, 19: CCL 14, 39.

nunciazione del mistero «lascia parlare Dio», permette di «contemplare Cristo con Maria». ⁷ Ancora di più, come la Vergine Maria, tempio dello Spirito, in una vita silenziosa, umile e nascosta, la Chiesa tutta va educata a testimoniare questo rapporto stretto tra Parola e Silenzio, Parola e Spirito di Dio. L'ascolto della Parola nella fede diventa poi nel credente comprensione, meditazione, comunione, condivisione, attuazione: si intravedono qui i lineamenti della Lectio Divina, come la via privilegiata dell'accostamento credente alla Bibbia...

Al testo-base del Sinodo – l'*Instrumentum laboris* – e alle *Propositiones* dei Padri sinodali si è ispirata la struttura del nostro Convegno e l'articolazione delle relazioni: poiché nel volto di Maria si specchia la Chiesa, e sull'esempio di Maria Vergine e Madre continua il suo cammino nella storia, attraverso i tempi e gli spazi, per portare a tutta l'umanità il dono e la grazia della Parola di Dio e della sua Vita.

Maria è davvero nel cuore della Parola di Dio, donata, accolta e trasmessa: lei che in sé realizza in modo perfetto l'icona della Figlia di Sion e la bellezza compiuta della Chiesa, sposa di Cristo e madre dei redenti. Le relazioni che sono state dettate nel nostro Convegno mostrano, attraverso la Tradizione orale e scritta, come la Parola di Dio si è dilatata, quasi in un processo evolutivo che partendo dalla creazione, passando attraverso Israele, converge nel Verbo incarnato, si accentra negli scritti degli apostoli e degli evangelisti, né mai cessa di suscitare sempre nuove comprensioni lungo i secoli, fino ad oggi. Anche nella vita di Maria la Parola di Dio si è progressivamente dilatata. Poiché «la Parola di Dio – scrive

⁷ IOANNES PAULUS II, Epist. Apost. *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002), 1; 3; 18; 30: AAS 95 (2003) 5; 7; 17; 27.

L'*Instrumentum laboris* – non è statica, ma è Parola che corre (cf. 2Ts 3,1) e scende, come pioggia dal cielo (cf. Is 55,10-11)»; è Parola che cresce con chi credendo l'ascolta.

Le relazioni che qui editiamo hanno seguito in questo *Instrumentum laboris*: dalla rivelazione veterotestamentaria, al momento fondamentale dell'incarnazione del Verbo nella pienezza dei tempi, al successivo tempo della Chiesa e della sua missione evangelizzatrice, fino all'ultimo compimento escatologico: un arco di luce che avvolge la storia, e si posa radioso sul volto di Maria.

Il primo giorno del Convegno fu dedicato a Maria nella rivelazione dell'Antico Testamento, nell'incarnazione del Figlio di Dio e nella Tradizione vivente della Chiesa: un cammino di lettura biblico-teologica della Madre di Dio fondata sulla divina rivelazione, che conobbe un mirabile arricchimento e approfondimento lungo i secoli, fino ad oggi. Il secondo giorno fu interamente consacrato a un singolare percorso biblico-storico: Maria nel Nuovo Testamento, da Paolo ai sinottici (Matteo, Luca e Marco), dai Sinottici al Vangelo di Giovanni, dal Vangelo di Giovanni all'Apocalisse, per mostrare come già fin dalla tradizione apostolica si sia avverata una comprensione progressiva della figura e della funzione della Vergine-Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa. L'accoglienza di fede e l'annuncio e la testimonianza alla Parola di Dio nella Chiesa, sul modello di Maria, fu l'oggetto del terzo giorno del Convegno, che si chiuse offrendo una sintesi delle acquisizioni del Sinodo dei Vescovi sulla santa Vergine, nel cuore della Parola di Dio.

Ci auguriamo che questo volume serva a meglio conoscere la Madre di Dio e Madre nostra, per amarla con autentico affetto filiale e per imitarne gli esempi di ascolto e di vita.

Ermanno M. Toniolo, o.s.m.

LA PRESENZA E LA FUNZIONE DELLA MADRE
DEL MESSIA NELL'ANTICO TESTAMENTO.
PRINCIPI PER LA RICERCA E APPLICAZIONI

Aristide M. Serra, O.S.M.

INTRODUZIONE

Maria nell'Antico Testamento: è legittima la domanda? In risposta, ci affideremo agli autori del Nuovo Testamento, segnatamente i Vangeli, per chiedere loro: avete intravisto la figura di Maria di Nazaret nei Libri Sacri dell'Antica Alleanza?

Questa domanda ne presuppone un'altra, vale a dire: in che modo gli autori del Nuovo Testamento hanno scrutato la persona e la missione di Cristo nelle Scritture del Primo Patto? Vediamo, allora, di abbozzare una risposta previa a questo duplice quesito, riguardante la presenza di Gesù e di Maria sua Madre nell'economia preparatoria dell'Antico Testamento.

1. *Gesù*. Gli autori dei libri del Nuovo Testamento, con attenzione privilegiata ai quattro vangeli, sono stati i primi esegeti della persona e dell'opera di Cristo Gesù, Messia Salvatore. Partendo dalla massima rivelazione dell'evento pasquale, essi ritornarono sulle parole e sui fatti riguardanti Gesù di Nazaret. Per comprendere l'identità profonda del Maestro, Incarnato, Crocifisso e Risorto, gli scrittori del Nuovo Testamento fecero ricorso anche alle Scritture dell'Antica Alleanza. La stessa cosa aveva fatto Gesù Risorto quando, ponendosi al fianco dei due discepoli di Emmaus,

« ... cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui » (Lc 24,27).

E altrettanto egli fece aparendo a tutti i discepoli riuniti a Gerusalemme, e dicendo loro:

«Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi». Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture» (Lc 24,44-45).

Analoga metodologia adoterà il diacono Filippo il giorno in cui, incontrato il funzionario della regina Candace sulla strada che scendeva da Gerusalemme a Gaza, annunciò a lui la buona novella di Gesù, partendo dal noto passo di Isaia 53,7-8 (At 8,26-36).

2. *Maria, madre di Gesù*. In stretta connessione con la persona del Risorto, la chiesa cristiana delle origini cominciò a interrogarsi anche su Maria di Nazaret, la Madre del Signore, ancora vivente nella comunità di Gerusalemme (At 1,14). Anche la questione mariana erompeva così dalla Pasqua come dal suo epicentro.

Il ruolo e l'identità di questa Sorella fu ripensato e compreso a partire dalle stesse Scritture della Prima Alleanza. Percorrendo gli scritti canonici dell'Alleanza Nuova, si deduce che la presenza e la funzione di Maria nell'economia del Primo Patto fu intuita secondo approcci plurimi, tutti avvolti nel chiaroscuro della preparazione profetica. Si avvertì, insomma, che allo scoccare della pienezza dei tempi (Gal 4,4), nella persona della Donna-Madre di Gesù confluirono diverse istanze connesse all'Alleanza Antica.

Recentemente ho pubblicato un volume, intitolato *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento* (Edizioni Messaggero, Padova 2006, 376 pagine). In quest'opera ho cercato di proporre nove percorsi o temi che partono dal Primo Testamento per immergersi poi anche nel mistero della madre di Gesù. Gli argomenti ivi sviluppati – lo ripeto – prendono tutti l'avvio dal Nuovo Testamento. Essi riguardano: le madri d'Israele, il monte Sinai, la città di Gerusalemme, le tre profezie sulla donna-madre del Messia (Gen 3,15; Is 7,14; Mi 5,2), infine la Sapienza. Chi volesse approfondire l'argomento, potrà consultare queste pagine. Per il nostro convegno ho pensato di offrire un sag-

gio introduttivo, attinente a due dei temi suelencati: Miryam e Rizpà, due fra le madri di Israele, e il Monte Sinai in rapporto a Maria.

Il metodo usato non è di pacifico possesso fra gli studiosi stessi. Tuttavia potrebbe metterci in grado di individuare la strada per proseguire il cammino.

I.
MIRYAM E RIZPÀ,
DUE FRA LE “MADRI D’ISRAELE”

Una celebre sezione del libro dell’Ecclesiastico o Siracide (44,1-50,21) fa memoria dei personaggi illustri della storia santa, da Enoch fino al sommo sacerdote Simone II (220-195 a.C.). L’anamnesi inizia coi noti versetti: «Facciamo l’elogio degli uomini illustri, dei nostri antenati per generazione. Il Signore ha profuso in essi la gloria, la sua grandezza è apparsa sin dall’inizio dei secoli» (vv. 1-2).

Strano, ma vero. In quel prolungato memoriale, nessuna donna compare! Invece a partire dal secolo I a.C. in poi prende sviluppo la memoria delle “Madri” d’Israele, congiuntamente a quella dei “Padri” del popolo eletto.¹ L’evangelista Matteo, tessendo la genealogia di Gesù, stenderà poi una densa lista dei Patriarchi che da Abramo arrivano a Cristo (Mt 1,1-17). In quella fitta serie di nomi egli include cinque donne: Tamar (v. 3); Racab (v. 5a); Rut (v. 5b); la moglie di Uria, cioè Betsabea (v. 6b); Maria, sposa di Giuseppe, dalla quale nacque Gesù (v. 16).

I commenti al vangelo di Matteo accennano ai probabili motivi per cui l’evangelista abbia scelto Tamar, Racab, Rut e Betsabea a preferenza di altre figure femminili più conosciute,

¹ MUÑOZ LEÓN D., *La memoria de los «Padres» y de las «Madres» en el Judaismo de los siglos II a.C.-II d.C.*, in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 5-8 ottobre 1999), a cura di E.M. Toniolo. Edizioni Marianum, Roma 2001, pp. 99-153.

come Sara, Rebecca, Rachele ... Per ora ci limitiamo a rilevare un fatto. L'evangelista introduce Maria, "madre" del Messia, in linea di continuità con altre quattro "madri" del popolo eletto. Pertanto offre a noi un suggerimento di metodo, assai prezioso. Vale a dire: *la persona di Maria, "madre" di Gesù, va compresa in stretta comunione con le altre "madri" (o "matriarche") d'Israele*. Il fondamento biblico per tale approccio risiede appunto in Matteo 1,1-17 (segnatamente i vv. 3.5.6.16).

Secondo la dottrina del giudaismo pre e post-cristiano,² Israele ha tre padri: Abramo, Isacco e Giacobbe. Inoltre, ha quattro madri: Sara-Rebecca-Rachele-Lia; oppure sei, perché alcuni elenchi aggiungono i nomi delle due concubine di Giacobbe: Bila (serva di Rachele, madre di Dan e Neftali) e Zilpa (schiava di Lia, madre di Gad e Aser).

Oltre a Sara, Rebecca, Rachele, Lia, Bila e Zilpa, le fonti giudaiche riconoscono la prerogativa di "madri d'Israele" ad alcune altre donne, che hanno avuto singolare rilevanza nella storia del popolo eletto. Tali sono, per esempio: Tamar, Yokebed madre di Mosè, Debora, Rut, Anna madre di Samuele, la madre dei sette fratelli maccabei ... Anche Eva è annoverata fra le "madri", assieme a Sara, Rebecca e Lia. In un certo senso, ella è la prima delle "madri d'Israele", tanto amate e venerate da tutto il popolo eletto.

Ovviamente il titolo di *padri* e *madri* (oppure *patriarchi* e *matriarche*) di Israele deriva dal fatto che loro sono i capostipiti del popolo eletto. Sono essi i "Padri" e le "Madri" per eccellenza, specialmente Abramo e Sara.

Abbastanza di frequente, i Padri sono paragonati ai *monti*, e le Madri alle *colline*. Le montagne e le colline suggeriscono l'idea di stabilità, di fondamenta solide. E così è: il popolo d'Israele è fondato sulla roccia dei suoi Padri e delle sue Madri, in grazia appunto dei meriti che gli uni e le altre

² Le fonti documentarie di questo breve sommario sui "padri" e le "madri" di Israele, sono citate puntualmente nel mio volume *La Donna dell'Alleanza ...*, pp. 19-22, note 5-27.

acquisirono con la loro vita santa. Commentando l'oracolo di Balaam su Israele – trasmesso dal libro dei Numeri (23,9: «Dalla cime delle *rupi* io lo vedo e dalle *alture* lo contemplo») – un celebre passo rabbinico poneva in bocca al Signore questa confortante assicurazione a riguardo del popolo eletto: «Io guardo le loro origini e il fondo delle loro radici. Io li vedo stabiliti su basi solide, come di *rocce* e di *colline*, a causa dei loro *Padri* e delle loro *Madri*».³

Frequentando l'antica letteratura giudaica, ho tratto la seguente conclusione. Quando il giudaismo celebra le Madri d'Israele, oppure Sion stessa in quanto Madre, prepara quasi tutti gli aspetti che il cristianesimo applicherà poi a Maria, Madre del Messia Gesù.

Mi limito in questa sede a due brevi saggi di questa persuasione. Come ho detto sopra, essi riguardano: Miryam, sorella di Mosè, e Rizpà, concubina del re Saul.

1. MIRYAM, SORELLA DI MOSÈ

Miryam è una delle figure più care al popolo d'Israele. Fin dai tempi prossimi all'era cristiana del Nuovo Testamento, la sua memoria è aureolata da tradizioni edificanti che ne esaltano il ruolo di “eroina” in mezzo alla sua gente.⁴ È probabile, anzi, che la Madre di Gesù fosse chiamata *Miryam* dai suoi genitori, in ossequio affettuoso e devoto verso l'antica Miryam.

³ *Le Pentateuque en cinq volumes, avec Targoum Onqelos, suivis des Haphtarot, accompagné de Rachi*, traduit en français par M.J. Bloch, M.I. Salzer, M.E. Munk, E. Gugenheim, sous la direction de E. Munk. T. IV, *Les Nombres*. Fondation Odette S. Levy, Paris 1968, p. 168.

⁴ Si veda il saggio breve, ma illuminante, di LE DÉAUT R., *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, in *Biblica* 45 (1964), pp. 198-219. Le Déaut, a sua volta, ricorda l'eccellente articolo di ZORELL F., *Maria, soror Mosis, et Maria, mater Dei*, in *Verbum Domini* 6 (1926), pp. 257-263 (Zorell utilizzava solo i dati dell'Antico Testamento, mentre Le Déaut valorizza soprattutto le tradizioni giudaiche antiche).

In particolare, nel libro dell'Esodo Miryam è chiamata «la profetessa» (Es 15,20). Prendendo lo spunto da questo passo, il folklore delle tradizioni giudaiche ha dato vita a una serie di racconti che ne illustrano il carisma profetico. Essi traggono motivo dalle circostanze in cui nacque Mosè, il primo messia-salvatore di Israele. Per ispirazione divina – si crede – Miryam ebbe un compito speciale nell'annunziare la nascita e la missione del fratello. Poi, quando la gelosia omicida del Faraone costrinse i genitori ad abbandonare sulle acque del Nilo il loro neonato di appena tre mesi (Es 1,15-2,3), Miryam continuò a credere negli oracoli ricevuti dal Signore circa la futura grandezza di lui. Questo ciclo di racconti sembra aver esercitato un influsso sul modo col quale gli evangelisti presentano la fede delle donne di Galilea e di Maria stessa, la madre di Gesù, di fronte al mistero della passione, morte e risurrezione del Signore.

1.1. *Miryam, la “profetessa”*

In relazione alla nascita di Mosè, dicevo, il Signore avrebbe affidato a Miryam un ruolo profetico. Le narrazioni più vivide e dettagliate al riguardo si trovano nello pseudo Filone, nella Mekiltà di R. (Rabbi) Ismaele e nel talmud babilonese. Esse mirano a descrivere con tinte vivaci le reazioni degli ebrei, dopo che il Faraone decretò di sterminare i loro nascituri maschi.

a. Lo pseudo Filone (autore anonimo del I secolo d.C., che compose il “Libro delle Antichità bibliche”), descrive così i fatti. Gli anziani del popolo suggerirono ai mariti di non aver più rapporti con le loro donne (*Antichità bibliche* 9,2). Avrebbero così posto fine alla strage ordinata dal Faraone, il quale aveva decretato di sopprimere ogni neonato ebreo di sesso maschile, gettandolo nel Nilo (Es 1,15-2,3). Amram (il padre del futuro Mosè), pieno di fede nel Dio che non smentisce le promesse fatte ad Abramo, si dichiarò nettamente contrario a

quell'avviso, per cui decise di unirsi a sua moglie Yochebed, esortando tutti a fare la stessa cosa (*Antichità bibliche* 9,3-6). La proposta di Amram, che incontrò l'assenso generale (9,9), piacque al cospetto del Signore, il quale disse: « ... Ecco: quello che nascerà da lui mi servirà in eterno, e per suo mezzo farò cose meravigliose nella casa di Giacobbe ... » (9,7-8). Lo spirito del Signore venne su Miryam di notte, ed ella ebbe un sogno che raccontò ai genitori al mattino:

«Ho avuto una visione questa notte. Un uomo, rivestito di lino, stava in piedi e mi ha detto: “Va e dì ai tuoi genitori: Ecco, colui che nascerà da voi sarà gettato nell'acqua, poiché per mezzo suo l'acqua sarà seccata. Mi servirò di lui per compiere segni, salverò il mio popolo ed egli lo guiderà per sempre”».

Miryam raccontò il sogno ai suoi genitori (9,10).⁵

b. La Mekiltà di R. Ismaele (un celebre commento al libro dell'Esodo, che incorpora sovente antichi midrashim di origine anche precristiana) immagina che Miryam rivolgesse a suo padre un presagio del seguente tenore:

«Alla fine tu sarai genitore di un figlio che sorgerà e salverà Israele dalle mani degli Egiziani».⁶

c. Il talmud babilonese offre due tipi di rappresentazione dei fatti.

Una prima versione, ascritta a un tannaita anonimo (quindi dei secoli I-II d.C.),⁷ afferma che Amram era la persona più

⁵ PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*. T.I, introduction et texte critique par D.J. Harrington, traduction par J.Cazeaux revue par C. Perrot et P.-M. Bogaert. Les Éditions du Cerf, Paris 1976 (Sources Chrétiennes 229, pp. 106-113).

⁶ Mekiltà di R. Ismaele, trattato *Shirata*, cap. 10 a Es 15,20. Cf. LAUTERBACH J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. Vol. II. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1933 (ristampa del 1976), pp. 81-82.

⁷ Talmud Babilonese, *Sothab* 12a. Diversi elementi aggiuntivi della stessa narrazione di questo Talmud, si trovano qua e là in altre fonti. Cf. SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù ... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-*

ragguardevole della sua generazione. Venuto a conoscenza del decreto del Faraone (Es 1,22), disse: «Noi ci affaticiamo invano». ⁸ Allora si separò dalla moglie, ⁹ e – dietro il suo esempio – tutti gli Israeliti divorziarono dalle loro consorti. ¹⁰ Miryam, sua figlia, disse a lui:

«Padre, il tuo decreto è più severo di quello del Faraone; questi, infatti, ha legiferato soltanto contro i maschi, mentre tu hai emesso un ordine che va contro sia i maschi che le femmine. Il decreto del Faraone ha attinenza solo con questo mondo; il tuo, invece, riguarda quello presente e quello futuro. ¹¹ Il Faraone, poi, è un empio, e non è certo che la sua volontà sia eseguita o meno; ma tu sei un giusto, e la tua ordinanza verrà sicuramente messa in atto, ¹² come sta scritto: “Deciderai una cosa e ti riuscirà”» (Gb 22,28).

A queste parole, ¹³ Amram riprese sua moglie, e così fecero tutti gli altri Israeliti. ¹⁴

Una seconda versione dei fatti, riferita da parte di R. Amram (260 ca.) a nome di Rab († 217), o (secondo altri) da parte di R. Nachman b. Ya'kob († 320), è tramandata nei termini seguenti. Miryam profetizzò:

mariana (1978-1988). Edizioni Cens-Marianum, [Milano-Roma 1989], pp. 434-435, note 60-71.

⁸ Es Rabbah 1,13 a 1,15; Qo Rabbah 9.17.1.

⁹ Targum gerosolimitano I, Es 2,1 e Num 11,26; Es Rabbah 1,13 a 1,15; Num Rabbah 13,20 a 7,43.

¹⁰ Es Rabbah 1,13 a 1,15 (cf. 1,36 a 2,25 e Talmud Babilonese *Yoma* 74b); Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4. Con questo provvedimento, che metteva fine alla procreazione, essi non avrebbero offerto materia alla carneficina dei neonati maschi, voluta dal Faraone.

¹¹ Vale a dire: i bimbi annegati sarebbero sopravvissuti nell'aldilà; invece, non procreando più, si negherebbe la vita a nuove creature sia in questo mondo che nell'altro.

¹² Es Rabbah 1,13 a 1,15; Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4.

¹³ Targum gerosolimitano I, Es 2,1; Talmud Babilonese, *Baba Bathra* 120a; Esodo Rabbah 1,13 a 1,15; 1,20 a 2,2; Num Rabbah 13,20 a 7,43; Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4.

¹⁴ Es Rabbah 1,13 a 1,15.

«Mia madre darà alla luce un figlio, che sarà il Salvatore d'Israele».

Quando Mosè nacque, tutta la casa fu riempita di luce, e suo padre si levò e baciò Miryam sul capo, dicendo:

«Figlia mia, la tua profezia si è adempiuta».¹⁵

1.2. *Miryam, la “credente” nell’ora dell’oscurità*

Le tre fonti citate poc'anzi passano poi a descrivere la prova che Miryam ebbe a subire dopo aver pronunciato la sua profezia.

Lo pseudo Filone afferma seccamente che Amram e Yochebed non prestarono fede alle parole della figlia (9,10).

La Mekiltà di R. Ismaele prosegue nel dire che quando Mosè nacque e la madre dovette abbandonarlo sulle acque del Nilo (Es 2,1-3), il papà rimproverò la figlia:

«Miryam, dove sono le tue profezie?».

Ella, tuttavia, rimase salda in ciò che aveva predetto, come sta scritto:

«Sua sorella stette ferma da lontano per osservare ciò che gli sarebbe accaduto» (Es 2,4).

E l'anonimo commentatore della Mekiltà di R. Ismaele attribuisce allo Spirito Santo l'atteggiamento di Miryam che, da lontano, rimane assorta per vedere il seguito degli eventi.¹⁶ Si studiava, in altre parole, di intuire quale sarebbe stato l'esito della sua profezia, ora che i fatti sembravano smentirla. Questa sua attitudine profetica era guidata dallo spirito del Signore.

Il talmud babilonese, che si ricollega all'insegnamento di Rab († 217), recepisce, in forma più succinta, una spiegazio-

¹⁵ Talmud Babilonese, *Sothab* 12b-13a.

¹⁶ Cf. Mekiltà di R. Ismaele, *Shirata*, cap. 10 a Es 15,20 (LAUTERBACH, *op. cit.*, vol. II, pp. 81-82).

ne analoga a quella della Mekiltà di R. Ismaele. Nel momento in cui Amram e Yokebed si videro costretti a esporre il piccolo Mosè sulle acque, il papà picchiò Miryam in testa, provocandola duramente:

«E adesso, che ne è della tua profezia?».

Miryam, però, « ... si pose a osservare da lontano per vedere che cosa gli sarebbe accaduto» (Es 2,14).¹⁷ Voleva rendersi conto, cioè, della maniera con la quale si sarebbe realizzata la profezia.

1.3. *Un filone midrashico precristiano?*

Sembrano discretamente antiche, e forse anteriori agli autori del Nuovo Testamento, le suddette speculazioni midrashiche sulla fede perseverante di Miryam, che continua a credere nella futura missione del fratellino, nonostante le condizioni avverse sopraggiunte.

Poteva favorire questo sviluppo esegetico la stessa versione greca dei Settanta, la quale rende il verbo ebraico *wattetzáb* («stette ferma») di Esodo 2,4 col greco *kateskópeuen*: un verbo che puntualizza bene l'atteggiamento della persona che si concentra in meditazione, per "scrutare a fondo" (*kataskopéuo*), per "indagare" ciò che lì per lì è oscuro. Anche l'impiego dell'imperfetto del verbo suddetto (*kateskópeuen*) coglie bene la continuità dello sforzo di colui che rimane assorto sull'enigma di una situazione, in vista di poterne decifrare il senso recondito.

In effetti, Filone di Alessandria si orientava per questa interpretazione. Fedele all'indirizzo allegorico-figurativo della sua esegesi, egli paragona la situazione di Miryam a quella del patriarca Giacobbe, il quale, dopo aver appreso il sogno del figlio Giuseppe, « ... tenne in mente la cosa» (Gen

¹⁷ Talmud Babilonese, *Sothab* 12b-13 (e anche *Meghilla* 14a, R. Nachman in nome di Rab).

37,11). Spiega Filone:

«È segno di un'anima realmente adulta ... scrutare attentamente tutto ciò che accade all'intorno ... Perciò gli oracoli [della Scrittura] dicono che la sorella di Mosè, da noi allegorici chiamata "Speranza", osserva da lontano (Es 2,4) ... ».¹⁸

1.4. *Una convergenza ebraico-cristiana?*

Sarà istruttivo considerare l'orientamento tipologico conferito all'episodio di Mosè salvato dalle acque, così com'è documentato dagli affreschi scoperti nel 1932 nella sinagoga di Dura Europos: antica città fortificata posta sul fiume Eufrate, sede anche di una comunità giudaica della diaspora. Sul muro occidentale della sinagoga suddetta (del sec. III), un affresco assai esteso raffigura la vicenda di Mosè descritta nel secondo capitolo dell'Esodo.

Si noterà, in particolare, che la cesta fatta galleggiare sulle acque assume i netti contorni di una minuscola arca sepolcrale (o sarcofago), col tetto a due falde. I mezzi espressivi impiegati nella scena giocano sul doppio registro di morte e risurrezione. Il bimbo che la figlia del Faraone (o una delle sue ancelle) estrae dall'arca-sarcofago e sorregge in braccio appare senza vita, col volto ovale oscuro e amorfo, nel quale non si distinguono i lineamenti somatici (bocca, naso, occhi ...). Solo quando è restituito tra le braccia della madre, il piccino riacquista l'energia vitale e la piena caratterizzazione del viso. Saremmo quindi in presenza di una minuscola creatura che risorge da morte per tornare nuovamente alla vita.¹⁹

¹⁸ FILONE, *De somniis* II,141-142. Introduzione, versione e note di R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Les Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 184-187.

¹⁹ Questa è l'interpretazione data, per es., da GOODENOUGH E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Vol. 9. Pantheon Books published by Bollingen Foundation, New York 1964, pp. 200-217, in specie pp. 209, 211, 216; vol. 11, New York 1964, tavola colorata IX. L'affresco è riprodotto anche dalla *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 6, Jerusalem 1972, colonne 285-286.

In parallelo a questa tipologia di estrazione giudaica, va ricordato che in ambito cristiano, fin dal secolo II, l'esposizione di Mosè sulle acque del Nilo è stimata come un remoto preludio del mistero di Cristo sofferente.²⁰ L'esegesi allegorica di alcuni si spinge fino a determinazioni più puntuali. Il legno della cesta ove il bambino fu deposto dalla madre sarebbe figura del legno della Croce del Signore.²¹ Oppure si dirà che la cesta come tale simboleggia il sepolcro in cui Cristo fu racchiuso da sua madre, cioè la Sinagoga.²²

1.5. *Le donne di Galilea e la madre di Gesù nel mistero della Passione e Risurrezione del Signore*

I frammenti fin qui raccolti dalla tradizione giudaica sembrano insinuare un richiamo di situazioni sotteso tra la fede di Miryam, sorella di Mosè, e la fede in Gesù, nuovo Mosè sofferente, testimoniata dalle donne di Galilea e soprattutto da Maria sua madre.

a. Le donne di Galilea. È noto che i vangeli forniscono un prezioso ricordo, registrato a tre voci, sulla presenza di queste discepolo sul Calvario.

Marco scrive:

«C'erano là alcune donne, che stavano ad osservare da lontano, tra le quali Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Joses, e Salome, che lo seguivano e servivano quando era ancora in Galilea, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme» (Mc 15,40-41).

²⁰ MELITONE DI SARDI (fine sec. II), *Sulla Pasqua*, v. 433 (contesto: vv. 413-465; cf. Sources Chrétiennes 123, pp. 90-95).

²¹ QUODVULTDEUS († 453 ca.), *Liber promissionum* I, 33.45 (Sources Chrétiennes n. 101, pp. 252-253).

²² CIRILLO DI ALESSANDRIA († 444), *In Exodum* I,5 (Patrologia Graeca 69,397-398); PROCOPIO DI GAZA († 538 ca.), *In Exodum*, a 2,4 (Patrologia graeca 87,515-518; cf. *Corpus Christianorum series graeca* 2, pp. 279-280).

Al momento della sepoltura,

« ... Maria di Magdala e Maria madre di Joses *stavano ad osservare dove veniva deposto*» (Mc 15,47).

Trascorso poi il sabato, Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome, comprati gli oli aromatici per imbalsamare Gesù, vanno di buon mattino al sepolcro, ed entrandovi dentro videro l'angelo messaggero della risurrezione (Mc 16,1-8). E Gesù in persona, risorto dai morti, appare a Maria di Magdala per prima (Mc 16,9).

Matteo reca la seguente testimonianza:

«C'erano anche là molte donne che stavano a osservare da lontano: esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra costoro Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe e la madre dei figli di Zebedeo» (Mt 27, 55.56).

Inoltre egli rileva attentamente che

« ... erano lì, davanti al sepolcro, Maria di Magdala e l'altra Maria» (Mt 27,61).

Passato quindi il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, le stesse due donne (di nome Maria) « ... andarono a visitare il sepolcro» (Mt 28,1). E furono loro le prime testimoni della risurrezione (Mt 28,2-10).

Luca, dal canto suo, annota:

«Tutti i suoi conoscenti assistevano *da lontano e le donne che lo avevano seguito fin dalla Galilea, osservavano questi avvenimenti*» (Lc 23,49).

Nel corso della sepoltura, prosegue egli,

« ... le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse *osservavano* la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù» (Lc 23,55).

Ritornarono poi al sepolcro il primo giorno dopo il sabato, e lì videro il segno della tomba vuota (Lc 24,1-2). Due

uomini (angeli) apparvero loro, e dissero:

«Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risuscitato. *Ricordatevi* come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno». Ed esse *si ricordarono delle sue parole*» (Lc 24,5-8).

Queste donne – precisa Luca – erano Maria di Magdala, Giovanna e Maria di Giacomo (Lc 24,10).

Sommando la triplice testimonianza di Marco, Matteo e Luca, emerge dunque *la fedeltà delle donne di Galilea* che – a somiglianza quasi di Miryam – “da lontano”²³ osservano quanto accade sul monte del Golgota. E poi si avvicinano alla tomba del Maestro. Luca, in particolare, accentua per così dire l'attività ermeneutica delle donne che “ripensano” l'evento della morte e risurrezione di Gesù, “ricordando” le parole profetiche pronunciate da Gesù stesso in Galilea. Forse v'è qui un'eco di quanto aveva fatto Miryam: faccia a faccia con il destino di morte che colpisce il fratellino, ella ritorna con la mente alle profezie che aveva ricevuto circa la sua missione di salvatore di Israele. Dunque: Miryam e le donne sante di Galilea (alcune delle quali portavano il nome di Miryam) sono idealmente associate in una comune eredità di esemplare perseveranza nella fede. Si intravede in filigrana un'ulteriore elaborazione del tema “Mosè-Cristo”. Le vicende del primo liberatore (Mosè) si ripetono in quelle del liberatore ultimo,²⁴ il Messia Cristo Gesù.

²³ L'eventuale reminiscenza della figura di Miryam, sorella di Mosè, potrebbe tuttavia accompagnarsi ad una concomitante allusione al Salmo 38,12, ove il giusto in angoscia lamenta: «Amici e compagni *si scostano* dalle mie piaghe, i miei vicini *stanno a distanza*»; oppure al Salmo 88,9: «Hai *allontanato* da me i miei compagni». Cf. FITZMYER J.A., *The Gospel according to Luke (x-xxiv)*. Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York 1985, p. 1521.

²⁴ È, questa, una celebre sentenza che si trova in Qo Rabbah 1,9.1.

b. Maria, madre di Gesù. Maria è madre di un figlio sul quale si distende presto l'ombra della croce. Per Gesù si profila un cammino irto di spine.

Presentando il Bambino al Tempio per il rito del riscatto, ella – insieme a Giuseppe – ode dalle labbra del profeta Simeone il primo annuncio della missione dolorosa che incombe su di lui (Lc 2,34-35). In effetti, già agli albori della sua tenera infanzia, su quel Bimbo ancora inerme e silente si accanisce la furia omicida del re Erode (Mt 2,1-8.12-23), pari a quella del Faraone sui neonati maschi degli ebrei (Es 1,22).

Quando il Fanciullo raggiunge i dodici anni, i genitori lo conducono al tempio di Gerusalemme per l'annuale pellegrinaggio di Pasqua. Una pena acerbissima provarono Maria e Giuseppe, quando s'accorsero che Gesù non era con loro nella carovana sulla via del ritorno. Dopo tre giorni di assillante ricerca, lo trovano infine nel tempio. Maria non riesce a trattenere il proprio lamento di madre, esausta dalla prova:

«Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,48).

E Gesù rispose (sono queste le sue prime parole registrate dai vangeli):

«Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo essere nella casa del Padre mio?» (Lc 2,49).

Maria e Giuseppe, tuttavia, non compresero le sue parole (Lc 2,50). In realtà – pensano molti commentatori del testo sacro – ciò che avvenne in quella prima Pasqua di Gesù era un preludio anticipato di quanto sarebbe accaduto nella sua ultima Pasqua, nell'ora della sua passione-morte-risurrezione. Un mistero di sofferenza avrebbe accompagnato il passaggio di Gesù da questo mondo alla casa del Padre suo, che è il cielo.

Più tardi, nel corso della sua predicazione pubblica, Gesù preannuncia tre volte che avrebbe dovuto patire, morire e risorgere il terzo giorno (Lc 9,22.43-44; 18,31-33; cf. 24,6-7.26.46). I discepoli rifiutano puntualmente quest'immagine del

Messia umiliato e sofferente (Mc 8,32-33; 9,32; Mt 16,22-23; 17,23; Lc 9,45; 18,34; cf. Gv 13,6). E anche i parenti di Gesù erano scettici a suo riguardo (Gv 7,5; cf. Mc 3,20.21).

Teniamo presente che Maria, all'annuncio dell'angelo Gabriele, aveva udito parole di altro genere sul Messia che doveva nascere da lei:

«Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33).

Come comporre questi oracoli di manifesta glorificazione con la povertà, l'abbassamento, le tribolazioni che avvolgono la persona di Gesù, dalla culla alla tomba?²⁵

Qui si congiungono le sorti di Miryam, sorella di Mosè, e quelle di Maria, madre di Gesù.

A Miryam, sorella di Mosè, un angelo aveva rivelato la missione del nascituro profeta come salvatore di Israele. E quando la persecuzione del Faraone smentiva di fatto la promessa divina, Miryam "rimase salda" nell'adesione alla parola ricevuta. Mentre i suoi genitori sono increduli, ella non mette in dubbio la veridicità di quanto lo spirito del Signore le ha fatto conoscere. Solo si interroga, pensosa, sul come e sul quando la profezia si compirà. Nonostante le avversità del momento presente, significate plasticamente dal cestello di papiro galleggiante sulle acque del Nilo, Miryam condivide la pena dei genitori, segue la vicenda del fratellino votato a morte, e ne vedrà (per così dire) la risurrezione. «Tutto questo avvenne – osservava Filone – per la sollecitudine di Dio verso il bambino».²⁶

²⁵ L'interrogativo non è sfuggito all'Enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (25.3.1987), n. 15: «[Gesù] deve ... essere re, deve "regnare sulla casa di Giacobbe". Maria è cresciuta in mezzo a queste attese del suo popolo: poteva intuire, al momento dell'annuncio quale essenziale significato avessero le parole dell'angelo? E come occorre intendere quel "regno", che "non avrà mai fine?"». Cf. *Enchiridion Vaticanum*, n. 10 (1986-1987). Edizioni Dehoniane, [Bologna 1989], pp. 938-939.

²⁶ FILONE, *De vita Mosis* I,12. Les Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 32-33.

Anche a Maria, madre di Gesù, l'angelo aveva predetto cose meravigliose sul Figlio dell'Altissimo che lei avrebbe concepito e dato alla luce. Quando però sull'orizzonte si addensano nubi minacciose, Maria – a somiglianza dell'antica Miryam – “rimane salda” nella fede. Luca, artista venato di femminilità, attesta che Maria

« ... conservava nel cuore tutte queste cose» (Lc 2,51b).

Conservava, cioè, tutte le sequenze dell'infanzia di Gesù (Lc 2,51b; cf. 2,19), compresi i risvolti che lì per lì destavano stupore e incomprensione (Lc 2,33.48-50). In forma indiretta, però valida, Luca ci assicura inoltre che la Vergine apriva il suo animo anche al presentimento che Gesù aveva della sua futura passione e morte (cf. Lc 9,22.45, seguito da 11,27-28).²⁷

Giovanni ci offre la testimonianza decisiva. Egli ricorda che presso la croce di Gesù stavano sua madre, la sorella di lei, Maria di Cleofa, Maria di Magdala e il discepolo amato (Gv 19,25-26). La figura di Miryam che, perseverando nella fede, veglia su Mosè racchiuso nella cesta di legno, rivive ora in quella di Maria che, sorretta dalla fede, condivide dall'intimo la passione del Figlio appeso al legno della croce. L'intuizione della pietà cristiana, sia in Oriente che in Occidente, sarà poi feconda e creativa nel presentare la Vergine addolorata accanto al sepolcro, in vigile attesa della risurrezione del Signore.²⁸

2. RIZPÀ, CONCUBINA DI SAUL, MADRE DI ARMONÌ E MERIB-BAÀL

Fra i critici, alcuni ritengono che la vicenda di Rizpà – narrata in 2 Samuele 21,1-14 – sia un masso erratico, un'ap-

²⁷ SERRA A., *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*. Edizioni Paoline, [Milano 1993], pp. 36-39.

²⁸ SERRA A., *Dimensioni mariane del mistero pasquale. Con Maria dalla Pasqua all'Assunta*. Edizioni Paoline, [Milano 1995], pp. 38-77.

pendice fuori luogo;²⁹ altri vi scoprono una continuità con la storia sin qui narrata.

Se è laborioso, infatti, spiegare il motivo per cui il racconto di 2 Samuele 21,1-14 si trova a questo punto, non si può escludere però che il brano sia come la ricapitolazione delle storie precedenti. Sembra riannodare dei fili sparsi per conferire loro una qualche unità.³⁰

Entro lo spazio tetro di una violenza maschile che dilaga, ecco apparire alcune donne. Sono menzionate le dieci concubine che Davide aveva lasciate a custodia della reggia e da lui ridotte poi in stato di vedovanza fino alla morte (2 Sam 20,3). È ricordata inoltre la donna saggia di Abel-Bet Maacà, «una metropoli che è madre in Israele». Grazie al suo consiglio sapiente, Gioab toglie l'assedio alla città, e tante vite sono risparmiate (2 Sam 20,14-22).³¹ Per ultima, entra in scena Rizpà (2 Sam 21,1-14), della quale prendiamo subito a parlare.

2.1. *Chi è Rizpà?*

Di lei è scritto che era una delle concubine del re Saul (2 Sam 3,7a; 21,8a), al quale aveva partorito due figli, chiamati Armonì e Merib-Bàal (2 Sam 21,8b). Morto Saul, si appropriò di lei Abner, figlio di Ner, cugino del defunto re e capo del suo esercito (1 Sam 14,50-51; 2 Sam 2,8; 3,7b). Con tale gesto, che dispiacque a Is-Bàal figlio di Saul, Abner si candidava come pretendente al trono (2 Sam 3,8). Il racconto biblico narra l'assassinio di Abner e di Is-Bàal (2 Re 3,22-4,12), poi la consacrazione di Davide come re di Israele in Ebron e le successive vicende del suo regno, fatte di imprese ora fortunate e gloriose, ora tristi e cruenti (cf. 2 Sam 5-20). In mezzo a questo susseguirsi vorticoso e frenetico di fatti, che vedono come

²⁹ LEFEBVRE Ph., *Rizpah, la dame du Lithostroton* (2 Sam xxi; Jn xix), in *Revue Biblique* 109 (2002), pp. 217-240; qui p. 219, note 2 e 3 (autori favorevoli a questa impressione).

³⁰ LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 219-221.

³¹ *Art. cit.*, pp. 220-221.

protagonisti quasi sempre uomini, Rizpà esce di scena. Di lei si torna a parlare solo nel capitolo 21,1-14. Il quadro ivi delineato contrappone l'abituale violenza maschile dei potenti e la struggente tenerezza di questa donna, nella quale sopravvive un vittorioso senso di compassione.

Il fatto è noto. Una carestia di tre anni affliggeva il paese al tempo del re Davide. Il sovrano, allora, «cercò il volto del Signore» (2 Sam 21,1a), ossia chiese un oracolo.³² Il responso che ne uscì era del seguente tenore: «Su Saul e sulla sua casa pesa un fatto di sangue, perché egli ha fatto morire i Gabaoniti» (v. 1b). Saul, in effetti, aveva cercato di sterminare la popolazione dei Gabaoniti, che discendeva dagli Amorrei, ma dimorava entro i confini d'Israele (v. 2). Per togliere di mezzo la maledizione che incombeva su Israele a causa di quell'eccidio, Davide interpellò i Gabaoniti, i quali risposero: «Di quell'uomo [Saul] che ci ha distrutti ... ci siano consegnati sette uomini tra i suoi figli e noi li impiccheremo³³ davanti al Signore in Gabaon, sul monte del Signore» (vv. 5-6). E così avvenne. Davide consegnò loro i due figli di Rizpà e i cinque figli che Meràb, figlia di Saul, aveva generato ad Adrièl il Mecolatita, figlio di Barzillai (v. 8). Tutti e sette furono impiccati « ... sul monte, davanti al Signore. Tutti e sette perirono insieme. Furono messi a morte nei primi giorni della mietitura, quando si cominciava a mietere l'orzo» (v. 9).

Fra tanto orrore e sete di vendetta, si leva – dolente e forte – Rizpà, alla quale erano stati strappati i due figli per l'impiccagione. Lacrime e compassione ella seppe esprimere in mezzo a quel delirio, ebbro di sangue. Prese difatti il mantello di sacco, quale abito di lutto (cf. 2 Sam 3,21; 12,16), lo stese sulla roccia e rimase lì dal giorno in cui si cominciava a

³² Altre volte Davide è presentato come colui che consulta il Signore, tramite il responso dei sacerdoti (cf. 1 Sam 23,2-4.9-13; 30, 7-8; 2 Sam 2,1; 5,19).

³³ È difficile capire di quale tipo di supplizio si tratti qui: impalare, smembrare, crocifiggere, esporre al sole? ... (LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 223-224, con la nota 13).

mietere l'orzo, « ... finché dal cielo non cadde su di loro la pioggia. Rizpà non permise agli uccelli del cielo di posarsi su di loro e alle bestie selvatiche di accostarsi di notte» (v. 10).

2.2. *Da una tenebra mortale, un raggio di vita*

Uno scenario di morte circonda Rizpà. Da tre anni una carestia rende sterile il suolo, per mancanza d'acqua (2 Sam 21,1.10). Odio e inimicizia imperversano fra le persone. L'uno uccide l'altro, e si crede così di trovare una soluzione ai problemi del momento (2 Sam 21,2-9).

Rizpà, dal canto suo, sembra calarsi entro un ciclo di vita, che va dall'inizio della mietitura fino al ritorno della pioggia (2 Sam 21,10).³⁴ Ella appare come la sola persona che continua a credere nella vita, fino in fondo. V'è un'attesa misteriosa e profonda in quella sua veglia prolungata sui corpi degli uccisi. A noi sfugge il movente della sua speranza così radicata e pertinace. Eppure un motivo di risurrezione traspare dal racconto. Sul versante della cronaca brutale, Rizpà perde i suoi due figli; ma sul piano più elevato dei valori, ella ne acquista altri cinque, dal momento che estende le sue cure materne ai cinque figli di Meràb, vittime anch'essi di un gelido rituale di morte. La maternità di Rizpà si allarga da due a sette figli; tanto sugli uni che sugli altri ella stende il velo della sua tenerezza di madre. Così facendo,

³⁴ Recita 2 Sam 21,10: « ... Rizpà ... prese il mantello di sacco e lo tese, fissandolo alla roccia, e stette là dal principio della mietitura dell'orzo finché dal cielo non cadde su di loro la pioggia. Essa non permise agli uccelli del cielo di posarsi su di essi di giorno e alle bestie selvatiche di accostarsi di notte». Con fine intuizione, Philippe Lefebvre (*art. cit.*, pp. 224-225) fa notare che questo versetto riassume e punta verso le coordinate temporali e spaziali entro le quali è organizzato il mondo creato: giorno e notte, terra e cielo, acqua versata dal cielo e piante spuntate dalla terra, uomini e bestie, inizio e fine di un ciclo naturale ... Si ha l'impressione che il mondo si organizza nuovamente attorno a Rizpà. Avendo steso il sacco sopra la roccia, Rizpà sembra invitare la creazione a fare tutto insieme a lei.

Rizpà rivive la sorte felice di altre “madri” d’Israele, quali Rachele e Anna.

Rachele, afflitta e umiliata dalla sterilità, finalmente concepisce e dà alla luce un figlio, che chiamò Giuseppe, poiché disse: «Il Signore mi aggiunga un altro figlio» (Gen 30,1-2.22-24). Divenuta incinta una seconda volta, ella partorì Beniamino, a prezzo della sua stessa vita. Morì infatti nei dolori del parto, sulla via che conduce ad Efrata, cioè Betlemme. Qui Giacobbe le diede sepoltura in una tomba sulla quale « ... eresse ... una stele ... [che] esiste fino ad oggi» (Gen 35,16-20). E quando Samuele avrà unto come re Saul, dirà a lui: «Oggi, quando sarai partito da me, troverai due uomini presso il sepolcro di Rachele, sul confine con Beniamino in Zelzach» (1 Sam 10,1-2). Saul, dunque, appena eletto re, è ricondotto alle sorgenti della sua tribù, quella di Beniamino figlio di Rachele. La tomba, allora, si configura come evocazione non solo di morte, ma anche di vita. Da Rachele morente nasce Beniamino, e da lei – secoli più tardi – discende Saul, primo re “messia”, cioè “unto” in Israele.

Anna, anch’essa donna dal grembo infecondo, ottiene da Dio un figlio, Samuele (1 Sam 1,1-18); poi partorisce ancora tre figli e due figlie, avendo destinato il primogenito Samuele al servizio del Signore (1 Sam 2,18-21). Si noterà che Anna è la prima donna di cui si fa memoria nei due libri di Samuele, mentre Rizpà è l’ultima. Ma sia l’una che l’altra sono accomunate in un mistero di “maternità”, che da un primo figlio si dilata in altri frutti del grembo.³⁵

2.3. *Una correlazione fra Rizpà e Maria?*

Le connessioni fra Antico e Nuovo Testamento richiedo-

³⁵ LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 227-230; del medesimo, *La Vierge au Livre. Marie et l’Ancien Testament*. Les Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 127. Nel capitolo intitolato *Rizpà: «Stabat Mater»* (2 S 21,1-14), pp. 123-128, l’autore riduce in compendio i risultati principali dell’articolo pubblicato nel 2000 in “Revue Biblique”.

no ovviamente ponderazione e cautela, pena di cadere nell'arbitrario. L'adesione ai testi e contesti per stabilire eventuali rapporti rimane il criterio referenziale di prim'ordine.

In base a questa norma di fondo, è possibile riconoscere qualche tratto comune tra Rizpà e Maria, la madre di Gesù? Probabilmente sì. Siamo infatti in presenza di due donne, di due madri associate entrambe in una passione di dolore e di fede per la morte dei loro figli. Potrebbero confortare questa mutua correlazione soprattutto i contenuti della vicenda nella quale sono coinvolte tanto Rizpà che Maria. Non è facile sottrarsi all'impressione che Giovanni 19 e 1 Samuele 21 siano collegati da sottili richiami. Eccoli qui elencati.

a. «Sul monte, davanti al Signore», sono giustiziate sette vittime innocenti (1 Sam 21,6.8.9).

Sul Golgota – luogo alquanto sopraelevato – è innalzato in croce un Giusto, in cui non c'è nessuna colpa (Gv 12,32-33; 19,6).

b. In Gabaa, una donna-madre (Rizpà) è lì a vegliare sulla sorte di sette cadaveri, due dei quali sono suoi figli.

Sul Calvario, una donna-madre (Maria) «sta» accanto al Figlio Crocifisso, assieme ad altre tre donne e al discepolo amato (Gv 19,25-26).

c. In Gabaa, sul monte del Signore, la maternità di Rizpà allarga il suo raggio. Infatti oltre ai suoi due figli Armonì e Merib-Bàal ella ha cura anche dei cinque figli di Mikal (o di Meràb).³⁶

Sul Calvario, la maternità di Maria si estende a raggio ecumenico. Da madre di Gesù (il Figlio che sta per morire), ella è costituita dal Figlio stesso madre di tutti i discepoli di Gesù, divenuti suoi “fratelli” a motivo della fede in lui (Gv 19,26-27; 20,17.18).

³⁶ Il testo ebraico masoretico ha il nome di Mikal, figlia di Saul e moglie di Davide, che era sterile (1 Sam 18,20-27; 2 Sam 3,12-17; 6,23). Perciò in alcuni codici ebraici e greci è stato introdotto il nome di Meràb, figlia di Saul, moglie prima di Adriel di Mecola (1 Sam 18,19).

d. Sul monte di Gabaon, Rizpà attende che dal cielo scenda la pioggia, principio di vita (1 Sam 21,10). Veglia sulla loro “carne”, lei datrice di “carne” in quanto mamma. Ogni figlio è come una “costruzione”³⁷ effettuata nel grembo della madre. In un mondo foriero di morte, Rizpà diffonde germi di vita! Non si può passare accanto ad un morto e fingere che niente sia successo. Proprio nel capitolo precedente (2 Sam 20,12-13) il narratore aveva notato che l’esercito di Gioab continuava, indifferente, a passare per la strada dalla quale era stato rimosso il corpo esanime di Amasà. Ove prevalga la furia avida di sangue, è calpestata l’umanità. Non così Rizpà. Ella prende il suo posto accanto a dei corpi senza vita: tacito invito a rimanere anche noi accanto a lei. In effetti, questo sprazzo di umanità indusse Davide a dare degna sepoltura a Saul, col figlio Gionata e con gli altri sette giustiziati a Gabaon. Le loro ossa furono radunate nel sepolcro di Kis, padre di Saul, a Zela, nel paese di Beniamino (2 Sam 21,11-14). E a seguito di tale espressione di umana pietà, «Dio si mostrò placato verso il paese» (v. 14).

Sul Golgota, in un giardino, è situato un sepolcro nuovo, nel quale è deposto Gesù, il Crocifisso (Gv 19,41-42). Da quella tomba, come da un grembo, Gesù rinasce-risuscita a vita nuova (Gv 20,9), quale nuovo Adamo nato al mondo inaugurato dalla Pasqua (cf. Gv 16,21-22). Egli infonde in tutti il soffio dello Spirito, principio di una nuova creazione (Gv 20,20). L’Amore è più forte della morte!

Osserva ancora Ph. Lefebvre che l’allusione di Giovanni 19 a 2 Samuele 21 «... non è accidentale e fatta senza saperlo: essa è persistente, organizzata, quindi voluta».³⁸

³⁷ È noto che, secondo alcuni biblisti, il termine ebraico *ben* (“figlio”) deriverebbe da *banáb* (“costruire”). Ma non è questa l’unica ipotesi di spiegazione. Cf. FOHRER G., voce *yíós* (figlio) nell’Antico Testamento e nel Giudaismo, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel e continuato da G. Friedrich. Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, vol. XIV. Paideia [Brescia 1984], col. 121-123, specie la nota 38.

³⁸ LEFEBVRE, *art. cit.*, p. 237 (mia è la versione dal francese).

II.
IL MONTE SINAI E MARIA.
ALLE ORIGINI DELL'ANTICA E DELLA NUOVA ALLEANZA

È un fatto: la tradizione cristiana conta una fitta serie di testi nei quali la Vergine è paragonata ad un *monte* in genere.³⁹ Ma diversi di questi brani salutano in lei *il nuovo Monte Sinai*.⁴⁰ Perché?

Le radici di questo parallelismo fra il Sinai e Maria vanno ricercate nella Bibbia, e precisamente là dove il Libro Sacro ci parla dell'Alleanza stipulata fra Dio e il popolo d'Israele. Siamo, quindi, nel cuore della rivelazione biblica. È il vangelo di tutto l'Antico Testamento. Ciò che la Sinagoga professa a riguardo del Monte Sinai, la Chiesa lo dirà del Monte Calvario, luogo della morte e risurrezione del Signore Gesù.

Al monte Sinai fu ratificata l'Alleanza Antica. Tre furono gli attori di quel grande evento: Dio, Mosè, il popolo (Es 19,3-8). Dio, mediante Mosè suo profeta-portavoce, parlò alle tribù d'Israele radunate alle pendici della santa montagna (Es 19,3-7). Parlò manifestando il suo progetto di voler stringere con loro un legame particolarissimo, un'“alleanza” appunto, fondata sull'accoglienza della sua Legge:

«[v. 5]. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! [6]. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».

E tutto il popolo, debitamente istruito da Mosè su tale disegno che partiva da Dio (Es 19,7), rispose unanime:

«Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8).

³⁹ Molte referenze sono offerte da BOURASSÉ J.J., *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae ...* T. IX. Ed. J.-P.Migne, Paris 1866, col. 1474-1478; t. III, Paris 1866, col. 1021-1022.

⁴⁰ Ho raccolto numerose citazioni nel mio volume *E c'era la Madre di Gesù ...* (Gv 2,1). *Saggi di esegesi biblico-mariana* (1978-1988). Edizioni Cens-Marianum, [Milano-Roma 1989], pp. 338-339.

Con queste parole, rimaste memorabili nella tradizione ebraica di ogni tempo, Israele dava il proprio consenso all'alleanza col Signore. Perciò seguì il Dono della Torah, e la conclusione dell'alleanza fra Dio e il popolo (Es 19,9-24,8). Da quel giorno, Dio divenne Sposo d'Israele e Israele Sposa di Dio (cf. Ez 16,8).⁴¹

A Nazaret ebbe inizio l'Alleanza Nuova. "Nuova" non solo perché in ordine di tempo è posteriore a quella del Sinai, ma soprattutto perché la supera in qualità. Dio, infatti, stava per attuare un disegno da Lui vagheggiato fin dall'eternità, «il mistero – direbbe Paolo – taciuto per secoli eterni» (Rom 16,25). Per rendersi ancor più vicino a noi, come nostro "alleato", Egli pensò di farsi simile a noi, prendendo la nostra carne e il nostro sangue, il nostro volto: in una parola, la nostra umanità. Per realizzare un tale progetto – che sovvertiva decisamente ogni attesa – è chiaro che aveva bisogno della collaborazione di una donna. E la donna prescelta per questa missione si chiama Maria di Nazaret. La scena dell'annunciazione (narrata da Lc 1,26-38) rivela il modo col quale Dio chiedeva a lei il consenso per dare corso alla suddetta forma di alleanza.

Anche a Nazaret, come già al Sinai, abbiamo tre attori: Dio, l'angelo Gabriele, Maria (Lc 1,26-38). Dio, mediante l'angelo Gabriele (nuovo Mosè!), fa conoscere a Maria (figlia di Abramo e del popolo d'Israele che da lui discende) il compito che stava per assegnarle: divenire madre del Figlio Suo Divino, nel quale è sigillata l'Alleanza Nuova ed Eterna fra cielo e terra:

«[30]. Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. [31]. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. [32]. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre

⁴¹ Sulle due scene di "Alleanza", descritte in Es 19,3-8 e 24,1-8, ha scritto con penetrante analisi RENAUD B., *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et Théologie*. J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1991, pp. 41-88, 101-102, 142-164, 193-198.

[33] e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine».

E Maria, opportunamente istruita dall'angelo (Lc 1,28-37), accoglie la proposta divina con le celebri parole:

«Ecco: io sono la serva del Signore. Oh sì! Avvenga di me secondo la tua parola!» (Lc 1,38).

A seguito del “fiat” della Santa Vergine, il «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32) si incarnò nel suo grembo e divenne «il figlio di Maria» (Mc 6,3).⁴²

Il Sinai e Nazaret si congiungono. La montagna maestosa ove ebbe principio l'Antica Alleanza, cede ora il passo all'umile borgata della Galilea, dove è inaugurata l'Alleanza Nuova di Dio, uomo fra gli uomini nel grembo di una donna.

L'economia sottesa al binomio Sinai-Nazaret emergerà poi alla meditazione pensosa dei Padri e Scrittori della Chiesa. Il loro magistero su tale assunto attinge non solo al messaggio delle Divine Scritture, ma anche (sembra) alle elevazioni spirituali elaborate dal giudaismo attorno al Sinai, contemplato come il talamo nuziale degli sponsali fra Dio e Israele.

Ecco alcune modalità di questo connubio fra il Sinai e Nazaret, e (di riflesso) tra il Sinai e Maria.

1. MARIA, NUOVO MONTE SINAI SUL QUALE SCENDE DIO

Tanto il monte Sinai che la persona di Maria furono “luogo” sul quale si posò l'«Abitazione» di Dio, la Shekinâh. Conosciamo almeno quattro variazioni di questo tema.

⁴² In stile divulgativo espongo questa tesi del raccordo Sinai-Nazaret nei due seguenti miei opuscoli: *Maria secondo il Vangelo*. Editrice Queriniana, [Brescia 1987], pp. 7-17; *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*. Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 9-17. Per l'argomentazione tecnica, rinvio al mio volume *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*. Herder, Roma 1977, pp. 139-215.

1.1. A Maria viene riferito il salmo 68,17:

«Perché invidiate, o monti dalle alte cime,
il monte che Dio ha scelto a sua dimora?».⁴³

In passato questo monte fu il Sinai. Ora è Maria: lei è il monte che Dio ha scelto per sua dimora.

1.2. Il monte Sinai, coperto dalla nuvola (Es 19,16), è figura di Maria, avvolta dalla mistica nube dello Spirito Santo, che scende su di lei all'Annunciazione.⁴⁴

1.3. S. Giacomo di Sarug († 521), autore siriano, paragona il ruolo di Mosè al Sinai a quello dell'angelo Gabriele a Nazaret. Scrive egli:

«Come quando al popolo annunziò a Mosè che l'Eccelso doveva discendere, ed appena si furono purificati, allora discese il Padre sopra il monte; così il Vigile [= Gabriele] alla fedele [= Maria] portò l'annunzio, e, come l'ebbe udito, si preparò e così in essa egli abitò».⁴⁵

1.4. Di frequente, poi, i Padri sottolineano il contrasto fra le due “discese”.

Sul Sinai, Dio scende in una nube tenebrosa, tra il fragore del tuono e folgori guizzanti (Es 19,18-20). La teofania era pervasa da timore. A causa della mentalità ancora imperfetta del suo popolo, Dio si rivela in uno scenario di sacro tremore, come il “Rex tremendae maiestatis”.

⁴³ ROMANO IL MELODE († 560 ca.), *Maria accanto alla croce*, strofa 6 (Sources Chrétiennes 128, pp. 167-168); ESICCHIO DI GERUSALEMME († dopo il 450), *De titulis psalmorum* (Patrologia Graeca 27, 915-916) ...

⁴⁴ VONA C., *Omellerie Mariologiche di s. Giacomo di Sarug*. Introduzione, traduzione dal siriano e commento. Pont. Ateneo Lateranense, Roma 1953, p. 144 al v. 240, p. 147 al v. 345, p. 121 al v. 518 (omelia II sull'Annunciazione della Genitrice di Dio); p. 212 al v. 518 (omelia VI sulla Natività del Salvatore nostro).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 209, al v. 426 (omelia sulla Natività del Salvatore nostro in carne).

A Nazaret, invece, esaurita ormai la millenaria preparazione dell'Antico Testamento, Dio posa silente il passo nel grembo di Maria. Il Verbo prende dimora in lei come su un monte spirituale; scende pacifico, dolce, misericordioso.⁴⁶ S. Efrem († 373) fa dire alla Vergine nei riguardi del Figlio:

«Come il monte Sinai io ho Te ricevuto, né rimasi bruciata dal fuoco tuo violento: poiché tu occultasti quel fuoco tuo affinché non mi nuocesse; e non bruciò la tua fiamma che i serafini riguardare non possono».⁴⁷

2. IL “SÌ” DI ISRAELE AL SINAI E IL “SÌ” DI MARIA A NAZARET

Una seconda maniera di accostare il Sinai e Nazaret è suggerita dal modo col quale alcuni versetti del Cantico dei Cantici sono interpretati dai maestri del giudaismo (i Rabbini) e dai Padri della Chiesa. I Rabbini applicano questi versetti al *fiat* d'Israele al Sinai, mentre i Padri della Chiesa li riferiscono al *fiat* di Maria a Nazaret. Porterò tre casi.⁴⁸

2.1. Cantica 1,2: «*Mi baci Egli coi baci della sua bocca!*».

La tradizione ebraica è costante nel riferire questo versetto in maniera privilegiata alla rivelazione di Dio sul monte Sinai: là

⁴⁶ ESICCHIO DI GERUSALEMME († dopo il 450), *Fragmenta in Psalmos. Psalmus 71* (Patrologia Greca 93,1235-1237); SEVERO DI ANTIOCHIA († 538), *Inno 120*, in *Patrologia Orientalis* 6/1, pp. 159.160; *Omelia 67. Su Maria, Santa Madre di Dio e sempre Vergine*, in *Patrologia Orientalis* 8, pp. 351-355 (lunghe e suggestivi brani sull'argomento); GIOVANNI DAMASCENO († 749), *In Nativitatem B.V. Mariae* (Patrologia greca 96,669-670).

⁴⁷ S. EFREM SIRO, *Inni alla Vergine*. Tradotti dal siriano da G. Ricciotti. Società Editrice Internazionale, Torino [1939], p. 92, inno 18.

⁴⁸ Per l'esposizione dettagliata dell'argomento, si potrà vedere il mio contributo dal titolo *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù ...*, pp. 494-502.

il Signore-Sposo “baciò” Israele-Sposa con i baci della sua bocca. Difatti parlò con lei faccia a faccia donandole la Torah.⁴⁹

Fra i Padri della Chiesa, alcuni applicano Cantica 1,2 alla Chiesa e a Maria. Lo Sposo-Cristo (dicono) baciò la Chiesa-Sposa al momento dell’annunciazione, quando il Verbo scese nel grembo verginale di Maria.⁵⁰ In quel seno, lo Sposo-Cristo e la Sposa-Chiesa divennero una sola carne e una sola persona.⁵¹ In epoca medievale si dirà che Dio baciò Maria col bacio della sua bocca, quando lo Spirito Santo discese su di lei a Nazaret.⁵²

2.2. Cantica 1,12: «Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo».

Il noto R. Giuda b. Ilai (150 ca.) dava la seguente esegesi del versetto citato:

«Mentre il Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, sedeva alla sua mensa nel firmamento, Israele emise la sua fragranza

⁴⁹ Targum Ct 1,2 (NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*. Città Nuova, Roma 1976, pp. 81-82); Ct Rabbah 1,2 (*The Midrash Rabbah ...*, vol. IV, *Song of Songs*. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, pp. 20-30: spiegazioni assai diffuse, a nome di molti rabbini).

⁵⁰ GIROLAMO († 419/420), *In Esaiam* III, 14 (Corpus Christianorum. Series Latina 73, pp. 102-103); XVII, a 63,8-10 (*op. cit.*, 73/A, pp. 726-727).

⁵¹ BEATO DI LIEBANA († 1202) ed ETERIO DI OSMIA (sec. IX), *Adversus Elipandum libri duo*, II,75.79 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 59, p. 151, 153); AMEDEO DI LOSANNA († 1159), *Homiliae octo de laudibus Beatae Mariae*, I.III (Sources Chrétiennes 72, p. 60, 104), ALANO DI LILLA († 1202), *Elucidatio in Cantica Cantorum*, a 1,2 (Patrologia Latina 210,53.77) ...

⁵² RUPERTO DI DEUTZ († 1130), *Commentaria in Cantica Cantorum* I, a 1,2 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 26, pp. 10-11). Cf. RUPERTO DI DEUTZ, *Commento al Cantico dei Cantici. De incarnatione Domini*. Introduzione, traduzione e note a cura di Cecilia Falchini, monaca di Bose. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, [Magnano (Biella), 2005]. Ma il nucleo di questa immagine appariva già in AMBROGIO († 397), *Expositio psalmi* 118, I,16 e 5 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 62, pp. 16 e 8).

davanti al monte Sinai, e disse: *Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo*» (Es 24,3.7).⁵³

Ascoltiamo, ora, Ruperto di Deutz († 1130), che coltivava rapporti intensi coi Rabbini del suo tempo:⁵⁴

«Mentre egli era nel seno, ovvero nel cuore, del Padre, da quelle sue estreme altezze ha guardato alla mia umiltà. Questo è ciò che dico: “Mentre il re era sul suo giaciglio il mio nardo diede il suo profumo”. Che cosa è o era, infatti, il giaciglio del re se non il cuore o il seno del Padre? ... Infatti “in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio” (Gv 1,1-12). Mentre egli era così, “il mio nardo diede il suo profumo” ed egli, deliziato da questo profumo, discese nel mio utero».⁵⁵

Ruperto, evidentemente, si muove entro l’area dell’an-nunziamento. Il “fiat” di Maria è il nardo che fece salire il suo profumo fino al cospetto dell’Altissimo.

2.3. Cantica 2,14: «*O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia ..., mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, poiché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro*».

Il celebre R. Aqiba († 135) interpretava questo passo in funzione di Israele al Sinai, quando il popolo si radunò alle pendici della montagna rocciosa per ricevere la Legge. L’E-terno esclama:

«O mia colomba ..., fammi sentire la tua voce. Questo si riferisce a ciò che loro dissero prima che fossero dati i comandamenti, come è scritto: Tutto ciò che il Signore ha

⁵³ *Cantica Rabbah* 1,12.1 (*The Midrash Rabbah* ..., vol. IV, p. 77).

⁵⁴ ARDUINI M.L., *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII*, con testo critico dell’*Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*. A cura di R. Haacke. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979.

⁵⁵ *In Canticum Canticatorum* I, su 1,12 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 26, p. 30). Cf. FALCHINI, *Ruperto di Deutz. Commento al Cantico dei Cantici* ... (citato alla nota 52), p. 85.

detto, noi lo faremo e lo ascolteremo (Es 24,7). Poiché la tua voce è soave. Questo, invece, riguarda ciò che ... è detto: “Il Signore udì le vostre parole ... e disse a me [Mosè]: ... Quanto hanno detto, va bene” (Dt 5,28)».⁵⁶

Veniamo, ora, a questo notissimo brano di s. Bernardo († 1153), dettato a commento dell’annunciazione:

«O Vergine, dà subito la tua risposta. O Signora, pronuncia la parola che aspettano la terra, e gli inferi, e i cieli. Lo stesso “Re” e Signore di tutte le cose, così come “ha bramato la tua bellezza”, così anche sospira una tua risposta affermativa: in questa risposta appunto egli ha inteso salvare il mondo. A lui sei piaciuta quando stavi nel silenzio, a lui tanto più piacerai nella parola, dal momento che proprio lui ti chiama dal cielo: “O bella tra le donne, fammi udire la tua voce” [= *il fiat*]. Se dunque tu gli farai sentire la tua voce, egli ti farà vedere la nostra salvezza».⁵⁷

Conosceva s. Bernardo l’esegesi giudaica? Non possediamo informazioni esaurienti atte a dissipare le incertezze a questo riguardo.⁵⁸ Potremmo comunque ricordare che il Santo Dottore redarguiva severamente coloro che muovevano persecuzione contro gli Ebrei o, peggio ancora, commettevano violenza fisica nei loro confronti, fino a ucciderli.⁵⁹ Inoltre l’abbazia di Chiaravalle, ove risiedeva Bernardo, era

⁵⁶ *Cantica Rabbah* 2,14.4 (*The Midrash Rabbah ...*, vol. IV, pp. 130-131). Cf. anche la Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh* 3 a 19,17.

⁵⁷ *Sermones in laudibus Virginis Matris. Homilia* IV, 8 (*Sancti Bernardi opera*, vol. IV. Ed. Cistercienses, Romae 1966, pp. 53-54). Versione italiana di C. Leonardi, in *Opere di San Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli. Vol. II, *Sentenze e altri testi*. Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990, pp. 126-127.

⁵⁸ Sulle relazioni tra ebrei e cristiani nel Medio Evo, si veda DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au moyen âge*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990, 637 pp., in specie pp. 227-336. Le pp. 289-307 sono dedicate alla conoscenza dell’esegesi giudaica da parte cristiana.

⁵⁹ *Sancti Bernardi opera*. Vol. VIII, *Epistolae*, a cura di J. Leclercq e H. Rochais. Editiones Cistercienses, Romae 1977, pp. 316-317 (lettera 363, nn. 6-7) e pp. 321-322 (lettera 365, n. 2).

situata a circa 70 Km, in direzione sud-est, da Troyes, sede di una fiorente e celebre comunità ebraica, ove insegnava il famoso R. Salomone ben Isacco, detto Rashî († 1105).

3. L'UMILTÀ DEL SINAI E LA POVERTÀ DI MARIA

Il Sinai, quale monte santo dell'Alleanza fra Dio e Israele, è oggetto di non pochi commenti da parte del giudaismo antico parabiblico. Colpisce, in particolare, questo motivo: per donare la Torah, Dio sceglie il Sinai perché è il più umile, il più basso fra tutti i monti, e scarta invece quelli più alti. Di fronte ad un'affermazione del genere, il cristiano pensa ovviamente al versetto del "Magnificat", ove Maria esalta il Signore, « ... perché ha guardato alla povertà della sua serva» (Lc 1,48), mentre disperde i superbi, rovescia i potenti dai troni e rimanda i ricchi a mani vuote (vv. 51-53).

3.1. Ecco, in primo luogo, un saggio di testi giudaici.

a. Il salmo 68,16-17 recita così nell'originale ebraico:⁶⁰

«[16]. Monte di Dio, il monte di Basan,
monte dalle alte cime, il monte di Basan.
[17]. Perché invidiate, o monti dalle alte cime,
il monte che Dio ha scelto a sua dimora?
Il Signore lo abiterà per sempre».

Il targum (o versione aramaica della Bibbia ebraica) rilegge i vv. 8-20 dello stesso salmo applicandoli alla teofania sinaitica, cioè al dono della Torah. In particolare, i vv. 16-17 sono parafrasati nella maniera seguente:

«[16]. Il Monte Moria, luogo dove gli antichi Padri hanno adorato davanti al Signore, è stato scelto per edificarvi la

⁶⁰ Per un panorama assai largo del Salmo 68, nelle sue riletture successive operate già all'interno della stessa tradizione biblica, rinvio al commento esaustivo di RAVASI G., *Il Libro dei Salmi*, II, (51-100). Edizione Dehoniane, Bologna 1983, pp. 359-400.

casa del Santuario [il Tempio], e il monte Sinai per il dono della Legge. Il Monte Basan, il Monte Tabor e il Carmelo sono stati rigettati; essi hanno una gobba, come il Monte Basan. [17]. Dio ha detto. “Perché saltellate, o monti? Non mi è piaciuto donare la mia Legge sulle montagne orgogliose e altere. Ecco: *il monte Sinai è umile; la Parola del Signore ha fatto riposare su di esso la sua Shekinah ...*”». ⁶¹

Due elementi sono evidenziati dalla rilettura targumica del salmo, qui citata. Primo: per donare la sua Torah, Dio ha scelto il Monte Sinai perché è basso, è umile. Secondo: ha scartato invece il Basan, il Tabor e il Carmelo, perché sono orgogliosi e superbi. La loro alterigia sprezzante è paragonata ad una “gobba”. E come nessun uomo “gobbo” poteva esercitare un ruolo sacro (cf. Lv 21,17-20), così il contegno altezzoso dei monti suddetti è considerato come una “gobba”, cioè una tara fisica che li rendeva inabili ad un servizio liturgico: non potevano avvicinarsi a Dio, non potevano divenire ricettacolo della sua abitazione.

Il midrash al libro dei Salmi e a quello dei Proverbi prosegue sulla stessa linea, offrendo ulteriori elaborazioni ai due temi suaccennati dal targum.

b. Il midrash al Salmo 68, appellando a R. Nathan (180 ca.?), mette in scena il Tabor, il Carmelo e il Sinai.

Il Tabor disse:

«È giusto che la Shekinah riposi sopra di me. Io sono il più alto fra tutti i monti, e neppure l'acqua del diluvio mi sommerse».

Il Carmelo, in risposta, rivendicava a sé quell'onore. Diceva, infatti:

«... io mi posi in mezzo al Mar Rosso e, grazie al mio aiuto, i figli d'Israele poterono attraversarlo».

⁶¹ POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgique*. T. I, Commentaire. Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pp. 193-197 (pp. 194-195 per i versetti citati).

L'Eterno, da parte sua, rispose:

«La vostra arroganza è una macchia che già vi ha reso indegni della mia Shekinah. Sia l'uno che l'altro di voi non ne è meritevole. Il Sinai, invece, è “il monte che Dio ha scelto per sua dimora” (Sal 68,17). Disse infatti il Signore: “Desidero abitare soltanto sul Sinai, perché *il Sinai è il più basso tra voi*. La Scrittura dichiara: “In luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con gli oppressi e gli umiliati” (Is 57,15). E ancora: “Eccelso è il Signore e guarda l'umile, ma al superbo volge lo sguardo da lontano” (Sal 138,6)».⁶²

c. Nel libro dei Proverbi (29,23) è inserita questa massima sapienziale: «L'orgoglio dell'uomo ne provoca l'umiliazione, l'umile di cuore ottiene onori».

Per illustrarne il contenuto, il midrash maggiore sul libro dei Numeri porta cinque esempi, in ognuno dei quali si pongono a confronto due generi di comportamento: uno di superbia, l'altro di umiltà; il primo dispiace al Signore, mentre il secondo incontra il suo favore. Quattro degli esempi citati pongono in scena una coppia di persone: Adamo, che trasgredisce il comando divino nell'Eden (Gen 3,22), e Abramo, che si abbassa di fronte al Signore (Gen 18,27); il Faraone, che si rifiuta di ascoltare la voce del Signore (Es 5,2), e Mosè, che accetta di accondiscendere a un desiderio del Faraone stesso (Es 8,5; 9,29); Amalek, che insulta gli Israeliti (Dt 25,18), e Giosuè, che lo sconfigge (Es 17,13); Giuseppe, che si vantò della propria autorità (cf. Gen 44,24), e Giuda, che si inchinò dinanzi a lui pregandolo di restituire Beniamino (Gen 44, 18.32.33).

La quarta delle suddette coppie riproduce un dialogo immaginario fra tre monti (il Tabor, il Carmelo e il Sinai), nell'ora in cui l'Eterno decise di donare la sua Torah:

«Il Tabor e il Carmelo si fecero avanti dalle estremità del mondo, vantandosi col dire: “Noi siamo alti e il Santo,

⁶² Midrash Sal 68,9 a 68,16-17. Cf. BRAUDE W.G., *The Midrash on Psalms*. Vol. II. Yale University Press, New Haven 1969, pp. 542-543.

benedetto egli sia, darà la Torâh sopra di noi”. *Ma l’umile di cuore ottiene onori* (Pr 29,23). [Queste parole] si applicano al Sinai, il quale si umiliò, dicendo: “Io sono basso”. Perciò il Santo, benedetto egli sia, fece posare la sua gloria sopra di esso, e la Torâh fu donata sulla sua sommità, di modo che il monte ebbe il privilegio di conseguire tutto quell’onore, come si ricava dal testo: “Il Signore scese sul monte Sinai” (Es 19,20)». ⁶³

3.2. Per il lettore cristiano – lo dicevo poc’anzi – sarà spontaneo associare queste variazioni giudaiche sull’umiltà-bassezza del Sinai a Lc 1,48,51-53. Anche nel mistero dell’Incarnazione Dio impiega la medesima strategia. Egli guarda alla povertà di Maria, sua serva, e sovverte le pretese di chi si crede forte della propria sicurezza.

Qui dovremmo chiederci se Luca, o la fonte da lui trascritta, conosceva le suddette meditazioni giudaiche sull’umiltà del Sinai: sono anteriori o posteriori ai Vangeli? È difficile provarlo, pur essendo certi che alcuni motivi espressi nel targum del salmo 68 erano già conosciuti dalla tradizione deutero-paolina di Efesini 4,8. ⁶⁴

Ai fini specifici del nostro tema, sarà sufficiente rilevare l’affinità indubbia che intercorre tra il versante giudaico e quello cristiano. Il Signore, Dio dell’unica Alleanza, ripone la sua compiacenza nell’umiltà del Sinai e nell’umiltà di Maria.

4. IL SINAI E NAZARET, CIFRE DI UNIVERSALITÀ

Il binomio Sinai-Nazaret ha connessioni profetiche sull’atlante di Dio. Esso evoca richiami suggestivi, dal respiro largamente ecumenico.

⁶³ Num Rabbah 13,3 a 7,12. Cf. *The Midrash Rabbah*. New Compact Edition in five volumes. Vol. III, *Numbers-Deuteronomy*. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, pp. 506-508.

⁶⁴ PENNA R., *La lettera agli Efesini*. Introduzione, versione, commento. Edizioni Dehoniane, Bologna [1988], pp. 187-188.

4.1. *Il Sinai* – facevano rilevare già alcune voci del giudaismo antico – è situato fuori dalla terra promessa di Palestina. Malgrado non sorgesse entro la terra santa, Dio scelse quella montagna per offrire a Israele il suo Dono più grande, che è la Torah. Per quale motivo Dio usò questa strategia? Si risponde: perché il Signore destinava la sua Legge non solo a Israele, ma anche a tutti gli altri popoli, mediante Israele.⁶⁵

4.2. *Nazaret di Galilea* è anch'essa una località quasi ai margini della terra santa. La Galilea, infatti, era detta «delle genti» (cf. Is 8,23 nei Settanta e Mt 4,15), o «degli stranieri» (1 Mac 5,15). Come zona di confine con la Fenicia e la Siria, entro il suo perimetro filtravano facilmente persone non ebee. Essendo, per così dire, una regione ibrida, abitata anche da pagani, la Galilea finì per godere scarsa considerazione. Abbiamo l'eco di tale discredito nella secca replica dei Farisei a Nicodemo, quando questi sembrava simpatizzare per Gesù: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea!» (Gv 7,52), E di Nazaret in particolare, Natanaele – pur essendo nativo di Cana in Galilea (Gv 21,2) – dà questo giudizio sprezzante: «Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46).

Così pensano gli uomini. Ben diverse, invece, sono le vie di Dio (cf. Is 55,8-9). Si osserva, in effetti, che nella geografia dei Vangeli la Galilea diviene sinonimo di universalità, quasi fosse l'antitipo del Sinai. Difatti su un monte della Galilea Gesù, nuovo Mosè, pronuncia il discorso inaugurale delle Beatitudini (Mt 5,1-8,1). A Cana di Galilea, il Messia opera il primo e il prototipo dei suoi “segni” (Gv 2,1-12). Infine, dopo la Risurrezione, ancora su un monte della Galilea (Sinai della

⁶⁵ Un florilegio di testi al riguardo è offerto da BONSIRVEN J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1955, numeri 126 (pp. 28-29: Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh*, par. 1 a Es 19,1), 133 (p. 30: Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh*, par. 4 a Es 20,1), 371 (p. 85: Sifré Dt 33,2, par. 343).

Nuova Alleanza!)⁶⁶ il Signore comanda agli apostoli di predicare il Vangelo a tutte le genti (Mt 28,16-20). E a Nazaret di Galilea il Verbo si fece carne (Lc 1,26-38; cf. Gv 1,14).

Maria, nel momento beato in cui a Nazaret accolse in grembo il Figlio di Dio, da un lato prolunga la vocazione universale già insita nell'elezione di Israele al Sinai; dall'altro, ella appare come il segno iniziale dell'apertura cristiana verso il mondo. Tramite Maria, figlia di Sion, Dio inviava a tutta l'umanità il suo Dono per eccellenza, il Figlio suo Divino (cf. Lc 2,10; Gv 3,16). La Chiesa, con Pietro, riconoscerà che Gesù è il Messia-Salvatore degli Ebrei e Gentili (At 10,1-11,18). E Giovanni confessa che Gesù «doveva morire ... non per la nazione [ebraica] soltanto, ma anche per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio» (Gv 11,51-52).⁶⁷

Dunque: un fremito di espansione universale percorre l'asse che parte dal Sinai e arriva fino a Nazaret. Sul Sinai, attraverso Mosè, Dio offre a Israele la sua Alleanza e la sua Legge di vita, destinata a tutta l'umanità. A Nazaret, attraverso Maria, Egli offre al mondo l'Alleanza Nuova, sigillata dall'Incarnazione del Figlio suo, Parola di vita.

CONCLUSIONE

L'antologia offerta in queste pagine è appena un timido avvio dell'esplorazione sui nessi simbolici che collegano Maria all'Antico Testamento. Ci aiuterà, penso, a scrutare più a fondo altri aspetti della filogenesi che intercorre fra Israele e Maria, la Santa Theotokos.

⁶⁶ SERRA, *E c'era la Madre di Gesù ...*, pp. 365-370.

⁶⁷ Sul tema giovanneo dei «dispersi figli di Dio», radunati dalla morte di Gesù, ho tracciato una sintesi del percorso esegetico attuale nel mio articolo *Mariologia biblica postconciliare. Crisi di crescita?*, in *Credere oggi*, 24 (4/luglio-agosto 2004), n. 142, pp. 25-41, in specie pp. 35-40.

1. Sul tema “Maria e le Madri d’Israele”, credo opportuno ricordare che nel 1971 il noto scrittore ebreo Shalom Ben-Chorin († 1999) pubblicava un volume dal titolo “Madre Miryam. Maria dal punto di vista ebraico”.⁶⁸ E noi, discepoli e discepoli di Cristo, abbiamo riflettuto abbastanza che questa Donna, così centrale nella nostra fede, è realmente “Figlia di Sion”? Potremmo noi decifrare la sua fisionomia senza riannodarla anche alle sue madri e sorelle di fede? Certo che no!

L’esegeta francese Philippe Lefebvre, dopo aver riflettuto sul alcune Madri d’Israele, e in particolare su Rachele, scrive:

«Mi sembra che una teologia mariana potrebbe rinnovarsi visitando in maniera approfondita molti testi dell’Antico Testamento poco valorizzati per illuminare la figura di Maria ... Dobbiamo riaprire, arricchire e trarre profitto dal ‘dossier’ dei testi dell’Antico Testamento ai quali ci si può riferire per mettere in luce la figura di Maria, e ai quali – io ritengo – i vangeli fanno allusioni in mille modi ... Io credo che il lavoro biblico abbia ancora molto da scoprire su Maria».⁶⁹

2. Nel binomio Sinai-Nazaret si congiungono, abbiamo detto, l’Antica e la Nuova Alleanza, la Torah e il Vangelo, Mosè e Maria, Israele e il mondo.

⁶⁸ BEN-CHORIN S., *Mutter Mirjam. Maria in Jüdischer Sicht*, Paul List, München 1971 (versione francese di P. Kessler, *Marie. Un regard juif sur la mère de Jésus*, Desclée, Paris 2001). Per la conoscenza di usi e costumi ebraici, contiene pagine suggestive anche il romanzo di ASCH S., *Mary*, G.P. Putnam’s Sons, New York 1949 (versione francese di E. Bestaux, *Marie, Mère de Jésus*, Calmann-Lévy, Paris 1951). Sia all’uno che all’altro di questi due autori ebrei moderni, in ciò che riguarda la madre di Gesù, dedica una puntuale presentazione MASINI M., *Maria di Nazaret nel conflitto delle interpretazioni*, a cura di G.A. Faccioli, Edizioni Messaggero, Padova [2005], pp. 236-245, 250-263.

⁶⁹ LEFEBVRE PH., «Femme, voici ton fils» (*Jean* 19,26). *Marie à la Croix Mère et témoin de la vie des fils*, in *Nouveaux Cahiers Marials*, n.° 67, Agosto 2002, pp. 4-20; qui p. 20 (mia è la versione dal francese).

Stimolante anche l’articolo di DUJARDIN J., *La figure de Marie telle qu’elle se dessine à travers le regard porté sur les femmes de l’Ancien Testament par la tradition juive*, in *Études Mariales* 59 (2002), pp. 191-202.

Perché non porre a confronto questi vettori della mappa divina con gli eventi dei nostri giorni? Da questo impatto tra la Bibbia e il giornale (direbbe Karl Barth) sicuramente scopriremo motivi di sorprendente attualità. Basti un solo esempio.

Il presidente egiziano Anwar el-Sadat, che pagò con la vita il suo progetto di pace con Israele († 6.10.1981), considerava la preghiera come la forza segreta per superare ostilità e rancori fra ebrei, cristiani e musulmani. Egli stesso, nel corso del suo storico e sorprendente viaggio a Gerusalemme, il mattino della domenica 20 novembre 1977, prima di rivolgere il suo appello al Parlamento israeliano, volle recarsi in pellegrinaggio alla moschea di Al-Aqsa e al Santo Sepolcro.⁷⁰

⁷⁰ ANWAR EL-SADAT, *In cerca di una identità. Autobiografia*, Arnoldo Mondadori Editore, [Milano 1978; ed. originale araba 1977], pp. 313-314, 316, 317: «Per quanto riguardava la scelta del momento, pensavo che la visita avrebbe dovuto coincidere con l'occasione offerta dalle grandi preghiere del Bairam oppure da quelle del venerdì, recandomi alla moschea di al-Aqsa e visitando la chiesa di al-Qiyamah (la chiesa della Risurrezione), due case di Dio che musulmani e cristiani tengono in altissimo conto ... Il mattino successivo, domenica, mi levai di buon'ora per recarmi alla moschea di al-Aqsa, entrando così nella Gerusalemme araba per la seconda volta in ventidue anni ... Quindi tornai all'albergo. Nel pomeriggio mi recai alla Knesset dove tenni il mio discorso».

E alla Knesset (il Parlamento Israeliano) dichiarava fra l'altro: «Come fare per addivenire ad una pace permanente fondata sulla giustizia? Ebbene, io sono venuto tra voi portandovi la mia chiara e aperta risposta a questa grave questione, in modo che la gente in Israele e nel mondo intero possa udirla. Nelle mie orecchie risuonano le preghiere devote innalzate a Dio onnipotente perché quest'incontro storico possa finalmente condurre al risultato cui aspirano milioni di persone ... Tu, madre dolente, tu, sposa, rimasta vedova, tu, figlio che hai perduto un fratello o il padre, voi tutte, vittime della guerra, levate la vostra voce, riempite l'aria di canti di pace, colmate petti e cuori dell'aspirazione alla pace. Costruite una realtà che fiorisca e viva. Fate della pace un codice di comportamento e di azioni. La pace dei popoli è parte integrante della volontà di Dio. Signore e signori, prima di venire qui ho pregato Dio onnipotente con ogni battito del mio cuore, con ogni mio sentimento. Mentre pregavo alla moschea di al-Aqsa, e mentre visitavo il Santo Sepolcro, ho chiesto all'Onnipotente di concedermi la forza di rinvigorire in me la persuasione che questa visita può raggiungere l'obiettivo al quale guardo come condizione per un presente felice e un futuro ancora più felice» (*op. cit.*, pp. 340-341, 350).

Forte di questa convinzione, Sadat avanzava la proposta di un luogo comune di preghiera, ove i seguaci delle tre sud-dette religioni potessero esprimere la loro fede nell'unico e medesimo Dio. Questo luogo santo, nella visione di Sadat, avrebbe dovuto sorgere sul Sinai.⁷¹

Da quella sommità Dio comunicò la sua Parola alle tribù d'Israele, mediante Mosè; lì, ai piedi della santa montagna, sorge il monastero di s. Caterina, custodito dai cristiani ortodossi; e lì, nella penisola sinaitica, accampano popolazioni musulmane.

Un unico fiume scorre dal Sinai a Nazaret: il fiume della Rivelazione di Dio, da Mosè a Cristo. Le tre grandi religioni abramitiche (Ebraismo, Cristianesimo e Islam) sono irrorate dalle correnti salutari di questo fiume, al quale recano le loro acque molti affluenti, cioè le altre espressioni religiose mondiali.⁷² In questa effervescenza di fedi molteplici vi sono certo discrepanze, e anche notevoli. Non tutto è uguale! Osserva però Giovanni Paolo II:

«La lealtà esige ... che noi riconosciamo e rispettiamo le nostre differenze ... Sono differenze importanti, che possiamo accettare con umiltà e rispetto, nella reciproca tolleranza. C'è lì un mistero sul quale Dio, un giorno, ci illuminerà. Io ne sono certo».⁷³

⁷¹ KÜNG H., *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993, p. 638.

⁷² Quest'immagine del fiume e dei suoi ruscelli – desunta dal Sal 46,5 – è applicata alla storia cristiana dalla citata lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, n. 25.

⁷³ Discorso tenuto il 19 agosto 1985 ai giovani musulmani nello stadio di Casablanca (Marocco). Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/2, Libreria Editrice Vaticana, 1985, pp. 506 (mia è la versione dall'originale francese).

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA INCARNATA

Don Gianni Colzani

Il tema del corso gira attorno a due punti fermi: Maria e la Parola, una persona ed un evento; il senso di questo accostamento chiede di evitare di elaborare una teologia della Parola per poi applicarla a Maria: si tratta, invece, di chiedersi cosa la Parola ha significato nella vita e nella personalità di questa donna. Anche se i nn. 7-10 che il *Messaggio al Popolo di Dio* della XII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicati a *La casa della Parola: La Chiesa*, non fanno menzione di Maria, è facile pensare che la sua presentazione come “tipo della Chiesa”¹ permetta di presentarla come la casa, la dimora della Parola.

Il modo più semplice di impostare il rapporto tra Maria e la Parola è spendere qualche momento per precisarli entrambi. Va da sé che Maria può essere accostata solo attraverso la sua storia, attraverso la sua vita. In verità di lei sappiamo ben poco. Alcuni autori² hanno tentato di raccogliere ciò che si può affermare di Maria per via storica: mettendo a confronto i passi di Mc 3,31-35.6,3; Gal 4,4; Lc 11,27-28; Gv 2,12; At 1,14 hanno ricavato alcune conclusioni facilmente riassumibili: Maria è una donna ebrea introdotta nei vangeli insieme a Gesù e fa parte di un gruppo familiare – i fratelli di Gesù – che ha avuto un ruolo sia nel periodo pre-pasquale che nella comunità postpasquale, anche se poi il ruolo di questo gruppo è stato relativizzato nei vangeli a vantaggio dei dodici e dei discepoli. Queste conclusioni sono

¹ *Lumen Gentium* 63.

² A. Müller, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 45-49. Nello stesso senso J.C. Rey García Paredes, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, pp. 2-ss.

ovvie. Vale la pena di richiamare il dato evangelico fondamentale che presenta Maria come la madre di Gesù. La sobrietà del racconto biblico deve fare i conti con la forma midrashica, che questo racconto non di rado assume, e con la sua ricchezza di simbolismi che mirano ad illuminare l'avvenimento e ad offrirne una prima interpretazione. Questi simbolismi possono arricchire la nostra comprensione di Maria ma non devono cancellare la concretezza della sua storia. Maria non è un mito o un simbolo ma una precisa persona: la madre di Gesù.

Quanto alla Parola, si può dire che è un termine astratto che ha il compito di rimandare a qualcosa di concreto: la Parola di Dio indica Dio che parla. Il termine ebraico *dabar*, parola, non indica prima di tutto un insegnamento o una dottrina ma un evento o un avvenimento. Seguendo la *Dogmatik* di K. Barth, possiamo descrivere la Parola di Dio come atto, come linguaggio e come mistero. In quanto atto, la Parola è atto di Dio, cioè è Dio stesso che agisce ed opera. La trascendenza dell'agire divino fa sì che la sua Parola, pur entrando nella storia, rimanga divina ed unica nella sua potenza creatrice; d'altra parte, questo suo sottomettersi alla storia fa sì che, sotto il profilo umano, la Parola immutabile ed eterna si distenda in tempi diversi: vi è la Parola creatrice, la rivelazione mosaica, la Parola profetica, la Sapienza dei saggi, il Verbo fatto carne in Gesù, il Kerygma apostolico e la testimonianza della Chiesa. E vi è la storia di Maria.

Tutti costoro vivono della Parola. Come insegna la *Dei Verbum*,

«la chiesa ha sempre venerato le divine scritture [...]. Insieme con la sacra tradizione, la chiesa le ha sempre considerate e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare, nelle parole dei profeti e degli apostoli, la voce dello Spirito santo».³

³ *Dei Verbum* 21.

In quanto atto di Dio, la Parola è per tutti un evento, un incontro e mantiene la forza di una rivelazione; per questo Paolo ricorda ai Corinzi – 1Cor 2,4 – che il suo linguaggio non si è basato «su discorsi persuasivi di sapienza ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza». Oltre che atto, la Parola è anche linguaggio ed, in quanto tale, esprime l'intenzione di Dio ed il suo mondo interiore: nella Parola viene così ad espressione quell'*amor fontalis* da cui scaturisce la vita trinitaria e la volontà salvifica.⁴ Per questa sua profonda vitalità, la Parola di Dio non è riducibile ad uno scritto: ispirate da Dio, le Scritture hanno un compito rivelativo ed educativo⁵ perché, mentre illuminano i cuori, come una spada a due tagli separano ciò che va separato.⁶

In quanto “mistero”, la Parola rimanda costantemente alla sua origine divina ed al disegno⁷ che Dio intende comunicare. Resta comunque il fatto di una certa oscurità della Parola: non sempre appare in modo trasparente ma molte volte si presenta secondo forme profane e comunica una sapienza di vita od una scelta religiosa o sociale da cui si potrebbe anche dissentire. In questo modo, la Parola nasconde la sua provenienza come mostra sia il fatto dei Nazareni che si scandalizzavano del loro compaesano Gesù⁸ e sia quello di Pietro che non intende entrare nel mistero della croce.⁹ Superare questa apparenza soltanto umana e cogliere la sua provenienza divina non è sempre facile: la Parola può essere riconosciuta nella sua verità solo nella fede. Per questo Gesù commenterà la fede di Pietro ricor-

⁴ *Ad Gentes* 2.

⁵ 2Tm 3,16-17.

⁶ Eb 4,12.

⁷ Nelle scritture, il termine “mistero” viene dalla apocalittica e designa i pensieri segreti di Dio che il Padre ha però deciso di comunicarci tramite l'invio del Figlio (Gv 1,14.18) ed il dono dello Spirito (1Cor 2,10-12).

⁸ Mc 6,1-3; cfr anche Mc 3,20-21.31-35.

⁹ Mc 8,31-33.

dandogli che «né carne né sangue te l'hanno rivelato ma il Padre mio che sta nei cieli».¹⁰ È sulla base di queste idee che vorrei presentare il tema che mi è stato affidato.

1. L'INCONTRO DELLA PAROLA CON MARIA: TESI BIBLICHE

L'incontro della Parola con Maria è l'argomento di questo incontro e, per introdurlo, verrei alle Scritture che sono e restano il fondamento della nostra fede. Tutti sappiamo che molti testi neotestamentari, pur toccando la problematica mariana, sono prima di tutto cristologici; l'autore che offre direttamente delle indicazioni su Maria è Luca. Nel suo racconto sulla annunciazione – Lc 1,26-38 – introduce affermazioni che riguardano Maria direttamente ed esclusivamente: basta pensare al termine «ricolmata di grazia» del v. 28, alla «serva del Signore» del v. 38 o alle parole del v. 35. Per questo prenderò come guida il testo di Lc 1,26-38, il racconto dell'annunciazione: la presenza dell'angelo – il messaggero – rimanda direttamente alla Parola mentre il racconto si presenta come uno scambio di parole e di silenzi, di messaggi e di risposte.

Il termine che qualifica Maria non è qui la Parola ma la grazia: Maria è presentata come «la piena di grazia», come colei che «ha trovato grazia presso Dio».¹¹ Certamente diversi, i due termini non sono però estranei l'uno all'altro: la grazia è una personificazione di quel Dio «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni» e rimanda alla sua natura di Dio «ricco di misericordia e di immenso amore»;¹² anche la Parola è una personificazione di Dio che designa il suo agire ed il suo comunicare. Sarà Giovanni a spiegare che la

¹⁰ Mt 16,17.

¹¹ Lc 1,28. 30.

¹² Es 34,6; Ef 2,4.

pienezza della grazia, dalla quale tutti abbiamo ricevuto, si ha in quel Figlio che indicherà come la Parola, come il Verbo che «si è fatto carne e venne ad abitare in mezzo a noi».¹³ In pratica *hesed* e *dabar*, grazia e Parola, sono due *theologoúmenoi*, due personificazioni teologiche dello stesso ed unico Dio. Per questo, il fatto che nel testo di Luca la Parola sia al servizio della grazia non mi pare un ostacolo per il nostro tema ma, se mai, un guadagno. L'intreccio dei due termini ha il pregio di obbligarci a

«ritornare in fretta al senso primario della grazia, quello che parla più di Dio che di Maria, più di colui che dà la grazia che di colui che la riceve, perché questo desidera Maria stessa. Senza questo richiamo, grazia può finire per indicare, insensibilmente, il suo contrario e cioè il merito».¹⁴

1.1. *L'annunciazione: una storia non più individuale*

Il racconto di Luca inizia mettendo in scena, con l'angelo, una giovane donna, «una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. Il nome della vergine era Maria». L'intervento dell'angelo nella vicenda privata di questi due giovani dà alla loro storia una svolta inaspettata: la loro storia è inserita in un contesto più ampio, di stampo comunitario come richiede la presenza dell'angelo. Si tratta del compiersi del disegno messianico di Dio: per questo Maria viene interpellata – v. 28 – con termini che richiamano la “figlia di Sion”, personificazione di Israele.

Di per sé, il dono della salvezza divina si appoggia sulla sola bontà di quel Dio che è amore e non avrebbe alcun bisogno di un apporto umano; tuttavia fa parte del modo di agire di Dio servirsi di uomini giusti. Quando poi questo disegno raggiunge il suo punto più alto con l'invio del Verbo

¹³ Gv 1,14.

¹⁴ R. Cantalamessa, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Ancora, Milano 1989, 22.

eterno in forma umana, allora la mediazione umana di Gesù, necessita di storicizzarsi, necessita di una nascita «da donna, sotto la legge».¹⁵ Andrà comunque tenuto ben presente che Maria «non può essere causa di ciò che avviene ma solo condizione liberamente scelta da Dio e segno della prodigiosità del nuovo inizio».¹⁶ Maria è questa figura singola che rende possibile il farsi carne del Verbo; al tempo stesso, come rappresentante della “figlia di Sion”, Maria è il vertice della fede di Israele e l’inizio del popolo del regno. In questo modo rappresenta sia quell’umanità che si riferisce a Dio tramite la legge e il culto di Israele sia quella che si avvicina a Dio tramite le beatitudini e la fede in quel Gesù che ha reso la vita divina realmente disponibile a tutti.

In questo contesto, non vi è una diretta attenzione alla femminilità di Maria; anche se il suo essere-donna lo porta naturalmente con sé, l’attenzione teologica verte sulla universalità di una relazione determinata dal fatto di entrare in rapporto con quella paternità divina che «viene determinata esclusivamente dalla sua relazione con il Figlio».¹⁷ Anche Maria è quindi inserita in un processo salvifico che è universale, che riguarda tutti. Se mai, la condizione di inferiorità in cui la donna era mantenuta nel mondo biblico, porterà a sviluppare quella attenzione al mondo degli ultimi che corrisponde alla incondizionata preferenza di Dio per i poveri.¹⁸

1.2. *L’annuncio: una singolare maternità*

Il contenuto del ruolo di Maria sta tutto nelle parole dell’angelo: «concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiami-

¹⁵ Gal 4,4.

¹⁶ B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, 174.

¹⁷ J. Moltmann, *Il Padre materno. Un patripassionismo teologico per superare il patriarcato teologico?*, «Concilium» 17(1981), 428.

¹⁸ Gc 2,5; inoltre anche Lc 1,51-53; 1Cor 1,28.

rai Gesù». ¹⁹ Tanto Matteo quanto Luca riconducono questo concepimento all'opera dello Spirito; questa maternità, cioè, non è innanzitutto l'opera di una donna e della sua libertà ma è totalmente qualificata dal Figlio a cui dà vita per mezzo dello Spirito. Solo comprendendo questo Figlio ed il mistero della sua nascita si potrà capire chi sia la madre.

Mentre Matteo e Luca interpreteranno questo concepimento e questa nascita come una maternità messianica e verginale, Paolo la inquadrerà nella *kénosis*, cioè in quella condizione particolare di cui il nascere da donna sarebbe segno. Tradizionalmente, *kénosis* viene fatta derivare dal verbo *kenóo* e letta come svuotamento, come rinuncia; forse è venuto il tempo di leggerla positivamente come rivelazione, come pienezza di un amore che fa della povertà il segno più evidente del dono-di-sé. In modo ancora diverso, Ireneo sosterrà che, poiché il primo Adamo era nato senza essere concepito da seme umano, era conveniente che nascesse così anche il secondo Adamo. ²⁰ Il senso di queste note è prendere atto del fatto che vi sono molti schemi di lettura di questa maternità, molte vie per la sua comprensione: ciò che importa è che facciano riferimento alla concretezza di una singolare maternità.

Si può comunque dire che il rapporto materno-filiale che lega Maria e Gesù va molto al di là del piano umano ed appare l'atto personale del Verbo che, mantenendo un rapporto profondo con le altre persone divine, fa del suo farsi carne lo spazio della autodonazione del Padre e dell'amore creatore di quello Spirito, così da dare origine ad una vita totalmente abbandonata a Dio. Come incisivamente scriverà Alfaro, «non è Maria che fa di Cristo suo figlio ma Cristo che fa di Maria sua madre». ²¹ È dalla grazia del Verbo che Maria ha ricevuto

¹⁹ Lc 1,31.

²⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* III, 21, 10; PL 47, 954-955.

²¹ J. Alfaro, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, 32.

la sua singolare maternità; l'umanità di Gesù è generata ed esiste solo nel momento in cui il Verbo la assume e la fa sua e quel momento – che costituisce e contiene il mistero salvifico dell'incarnazione – appartiene solo a Dio.²²

1.3. *L'accoglienza dell'annuncio e il posto della fede*

Ricondotta alla accoglienza dell'opera salvifica di Dio, la maternità di Maria non può avvenire senza fede; per questo la scena si chiude con quelle parole – ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola – in cui più d'uno riconoscerà «il vertice di ogni comportamento religioso davanti a Dio, poiché essa [Maria] esprime, nella maniera più elevata, la passiva disponibilità unita all'attiva prontezza, il vuoto più profondo che si accompagna alla più grande pienezza».²³ Tutta la tradizione valorizzerà questo rapporto tra maternità e fede²⁴ fino a fare della maternità una forma singolare di fede e di sequela e della fede una forma singolare di maternità.²⁵ Credere viene così visto come un accogliere ed un donare Cristo, come un generarlo nella storia umana.

L'opera della grazia si compie nell'abbandono di una vita animata e guidata dalla fede. Questa fede, che la *Dei Verbum* 5 presenterà come l'atteggiamento di chi *se totum Deo libere committit*, va intesa bene:

«non è in prima linea un atto di pensiero personale, una creazione dell'intelligenza umana, ma l'accoglimento del

²² Era la prospettiva tradizionale della teologia che, distinguendo tra concepimento attivo e passivo, indicava il ruolo di Maria nell'accogliere una realtà umana creata per opera dello Spirito.

²³ H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*. I, Paideia, Brescia 1983, 154.

²⁴ «L'angelo annuncia, la Vergine ascolta, crede e concepisce: la fede nello spirito, il Cristo nel grembo» (Agostino, *Sermo* 13; PL 38, 1019).

²⁵ «Ogni anima che crede concepisce e genera il Verbo di Dio. [...] Se secondo la carne una sola è la madre di Dio, secondo la fede tutte le anime generano Cristo» (Ambrogio, *In Lucam* 2, 26; PL 15, 1561).

pensiero divino e di un pensiero espresso concretamente sotto forma di parola. Credere è aprirsi a questa parola e ricevere tutto il pensiero che essa manifesta».²⁶

Maria è un modello esemplare di questa accoglienza: il suo ascolto della Parola, il suo conservarla e meditarla ad immagine dei profeti e dei sapienti dell'Antico Testamento ci permettono di fare della sua *peregrinatio fidei* un modello per il cammino di ogni credente. Spetta alla teologia elaborare la straordinarietà di questa figura che ci è consegnata in termini storico-midrashici.

2. L'INCONTRO DELLA PAROLA CON MARIA: TESI TEOLOGICHE

Per sviluppare una comprensione teologica dell'incontro tra la Parola e Maria la semplice narrazione biblica non è sufficiente: occorre sviluppare teologicamente il loro incontro. Trattandosi di un incontro, sarà possibile renderlo a fondo solo in termini personalistici: solo queste categorie ci permetteranno di rispettare l'unicità della figura di Maria ed il suo ruolo a fianco di Gesù. Come già abbiamo detto, dovremo pensarla sul modello della figlia di Sion, dovremo pensarla cioè non secondo modelli individualistici, ma secondo modelli comunitari e storico-salvifici.

Commentando il termine «piena di grazia», la *Redemptoris Mater* vi coglie una sintesi delle rivelazioni e delle promesse veterotestamentarie; conclude così che

«nel mistero di Cristo ella è presente già prima della creazione del mondo come colei che il Padre “ha scelto” come Madre del suo Figlio nell'incarnazione ed insieme al Padre l'ha scelta il Figlio affidandola allo Spirito di santità».²⁷

²⁶ J. Galot, *La fede di Maria e la nostra*, Cittadella, Assisi 1973, 10.

²⁷ *Redemptoris Mater* 8.

Abbiamo qui un linguaggio personalistico che – con la sottolineatura della scelta o elezione – ricorre ai racconti di vocazione presentando così Maria alla luce della chiamata di Dio. Una simile indicazione mi sembra preziosa; mi sembra preziosa perché permette di recuperare alcuni momenti chiave della figura di Maria in ordine al Dio della *hesed* e della *dabar*: La vocazione, infatti, è preceduta dalla elezione ed è seguita da una missione e tutte e tre queste dinamiche hanno il pregio di presentarla come unita in modo del tutto speciale ed eccezionale a Cristo e come amata in questo Figlio eternamente diletto. Possiamo così avviare il nostro discorso teologico su Maria.

2.1. *La elezione di Maria*

La elezione è un termine che, nei racconti di vocazione, fa risalire la decisione divina a prima della nascita: così è detto di Geremia²⁸ e di Paolo²⁹ ma, soprattutto, così è detto di ogni cristiano: Dio, infatti, «ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo perché fossimo santi e irreprensibili davanti a lui nell'amore».³⁰ Questa elezione non rimanda ad una generica volontà divina ma a quella che il Padre ha manifestato con l'invio del Figlio. Questa elezione altro non è, infine, che la radice del vangelo, la sua eterna fondazione.

Raccogliendo gli aspetti migliori della teologia mariana, il magistero aveva parlato di Maria come unita a Cristo *uno eodemque decreto*; mentre la *Munificentissimus Deus* e la *Lumen Gentium* si accontentano di ripetere il dato, la *Ineffabilis Deus* lo arricchisce di allusioni bibliche e dogmatiche con la presentazione di Cristo come Sapienza del Padre.³¹

²⁸ Ger 1,5.

²⁹ Gal 1,15-16.

³⁰ Ef 1,4.

³¹ Nella *Ineffabilis Deus* (1854), Pio IX applica alla Vergine i brani biblici della Sapienza increata ed insegna che essa «uno eodemque decreto

Sarà però Giovanni Paolo II ad affrontare nel modo più ampio questo tema e lo farà nella *Redemptoris Mater*.

Nel n. 8, commentando il testo dell'annunciazione, osserverà che Maria è presente nel mistero di Cristo

«già “prima della creazione del mondo”, come colei che il Padre “ha scelto” come madre del suo Figlio nell'incarnazione – e insieme al Padre l'ha scelta il Figlio – affidandola eternamente allo Spirito di santità. Maria è in modo del tutto speciale ed eccezionale unita a Cristo, e parimenti è amata in questo Figlio diletto eternamente, in questo Figlio consustanziale al Padre, nel quale si concentra tutta la “gloria della grazia”».

Il n. 9 riassumerà queste indicazioni concludendo che

«l'elezione di Maria è del tutto eccezionale ed unica. Di qui anche la singolarità e unicità del suo posto nel mistero di Cristo».

Sarà però il n. 11 ad entrare nel merito sostenendo che, come segno della elezione divina, Maria

«viene collocata al centro stesso di quella inimicizia, di quella lotta che accompagna la storia dell'umanità sulla terra e la storia stessa della salvezza. [...] Questa elezione è più potente di ogni esperienza del male e del peccato, di tutta quella “inimicizia” da cui è segnata la storia dell'uomo».

Nonostante l'evidente impossibilità di separare la elezione dagli altri aspetti, dalla missione in particolare, vorrei qui

cum divinae sapientiae incarnatione fuerat praestituta» (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, in *Enchiridion delle Encicliche*. II, Dehoniane, Bologna 1996, 976) nella *Munificentissimus Deus* (1950), Pio XII presenta Maria, madre di Dio, come «Iesu Christo, inde ab omni aeternitate, “uno eodemque decreto” praedestinationis, arcano modo coniuncta» (Pio XII, *Munificentissimus Deus*, in *Enchiridion delle Encicliche*. VI, Dehoniane, Bologna 1995, 1514; DS 3902); infine la *Lumen Gentium* 61 insegnerà che la beata Vergine fu «predestinata fin dall'eternità quale Madre di Dio insieme all'incarnazione del Verbo».

attenermi – nella misura del possibile – alla sola elezione. Grosso modo si può dire che l'elezione di Maria come madre è il «suo» modo di accedere al mistero di questo Figlio, Salvatore dell'umanità: è quindi una grazia che, configurandosi in modo personale, predispone Maria al suo compito e la mobilita per una coerente risposta. Vi è qui qualcosa che appartiene ad ogni discepolo e qualcosa che è proprio di Maria. Appartiene ad ogni discepolo, in forza di quella grazia che lo elegge ad aver parte alla missione di Cristo, il suo essere «deprivatizzato, socializzato e trasformato in uno spazio e sustrato di comunità»;³² appartiene invece a Maria soltanto la elezione alla maternità della *Theotókos*. Si può ulteriormente osservare che

«il luogo di questa comunità viene occupato al tempo stesso personalmente, nella forma più concreta, dalla madre di Gesù la quale nella sua missione è in tal modo anche madre dei suoi fratelli».³³

È questo il mistero della libertà di Maria. Il suo libero sì, richiesto da quella libertà divina che dispone definitivamente del senso del mondo, è incluso – come atto personale e libero – nella decisione divina sul mondo. La questione se Maria avrebbe o meno potuto sottrarsi a questa cooperazione risulta di gran lunga superata in questo eterno accordo di libertà finita e infinita. Questo accordo va pensato nel senso che la finitezza creaturale di Maria – come ogni altra persona ma a maggior ragione lei per la sua creaturalità immacolata –, custodisce un rimando verso una ulteriorità di senso, verso una misura trascendente di verità e d'amore che – nella sua sproporzione – rappresenta la ragione ultima della fallibilità umana. La non piena coincidenza della persona umana con quel bisogno di infinito, che pure l'attraversa, è risolta in Maria da quella

³² H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 252.

³³ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma*, 253.

relazione ricettiva tra l'amore infinito del Figlio e l'amore finito della madre che – per grazia e per partecipazione – conferisce all'amore finito della madre quella universalità e quella definitività che sono proprie solo del mistero del Figlio entrato nel mondo umano. In questa madre, totalmente raccolta sull'amore salvifico del Figlio, la possibilità del peccato non proietta alcuna ombra; la sua stessa redenzione dal peccato di origine, che la fede della Chiesa lega ad una grazia che preserva Maria fin dal suo concepimento, appare così una incredibile manifestazione dell'amore divino.

La elezione di Maria, voluta in uno con Gesù *summum opus Dei*, consegna al mondo creato una altrimenti inarrivabile perfezione di grazia: in Maria non è eletta solo colei che è preservata da ogni peccato attuale e originale per i meriti di Cristo ma anche colei nella quale trova espressione quell'anelito che pervade la creazione. In Maria, il creato torna al suo creatore come lode, ringraziamento e perfetto cantico d'amore. A sviluppare queste tesi sarà M. Kolbe.³⁴ Più mistico che teologo, Kolbe vede nell'Immacolata il vertice di una creazione che si rivolge al suo Dio:³⁵

«nell'unione dello Spirito Santo con Maria non solo l'amore congiunge queste due Persone ma il primo di essi è tutto l'amore della Santissima Trinità mentre il secondo è tutto l'amore della creazione. Così in tale unione il cielo si congiunge alla terra, tutto l'amore increato con l'amore creato; è il vertice dell'amore».³⁶

Con la sua non semplice terminologia, Kolbe dirà che lo

³⁴ Se ne vedano le opere in M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oświęcim e Beato della Chiesa*. 3 voll., Città di vita, Firenze 1975-1978. Sul suo pensiero si veda E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, Herder, Roma 1971; F.S. Pancheri (ed.), *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1985; H.H. Manteau-Bonamy, *Lo Spirito Santo e l'Immacolata. La dottrina mariana di P. Kolbe*, Ed. Milizia dell'Immacolata, Roma 1983.

³⁵ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 721.

³⁶ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 758.

Spirito, frutto dell'amore del Padre e del Figlio, è

«una Concezione increata, eterna; è il prototipo di qualsiasi concezione di vita nell'universo. [...] Lo Spirito Santo, perciò, è una Concezione santissima, infinitamente santa, immacolata».³⁷

In un passo rimasto famoso, Kolbe ricorrerà alla categoria della quasi-incarnazione:³⁸ l'arditezza del linguaggio, che presenta l'Immacolata come la quasi-incarnazione dello Spirito, ha suscitato perplessità nei teologi, ma Kolbe ha cura di spiegare che

«in Gesù vi sono due nature (la divina e l'umana) e un'unica persona (quella divina), mentre qui vi sono due nature e pure due persone: lo Spirito Santo e l'Immacolata».³⁹

In pratica è una espressione non del tutto felice che non dovrebbe impedire di cogliere il senso vero del suo pensiero: andando oltre la presentazione di Maria discepola, Kolbe mira ad una rilettura mariana dell'evoluzionismo teilhardiano così da fare di Maria il vertice di un dinamismo storico animato dalla grazia di Cristo e volto a riportare a lui ogni cosa. La sua concezione si preoccupa meno della modalità, cioè della quasi-incarnazione, e più della comunione di Maria con quello Spirito che, quale *Spiritus Creator*, quale potenza del dono della vita trinitaria nella forma di una materna alleanza di Dio con l'intera umanità, per un verso fa di Maria il simbolo della nuova umanità portata da Cristo e, per un altro, la configura nei termini sponsali propri della Chiesa.

Non ancora del tutto soddisfatto, Kolbe dirà che «il nome di sposa dello Spirito Santo non esprime che un'om-

³⁷ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 756.

³⁸ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 683. In maniera lapidaria, in una nota del 1938, aveva scritto: *Filius incarnatus est: Iesus Christus. Spiritus Sanctus quasi incarnatus est: Immacolata*.

³⁹ M. Kolbe, *Chi sei, o Immacolata?*, Ed. Monfortane, Roma 1982, 29-30.

bra lontana, pallida, imperfetta di tale unione».⁴⁰ Ad evitare inutili equivoci, a me basta osservare che lo Spirito è lo Spirito di Gesù e che, in forza della sua presenza, è Maria a cambiare ed a diventare trasparenza del suo amore. In pratica la maternità è la struttura personale che la grazia assume in Maria:

«una maternità nella quale “Dio è il Padre” è una maternità che va scorta interamente nella prospettiva di trascendenza, e non soltanto per quanto riguarda il generato, ma anche per quel che concerne la madre e il suo diventar madre».⁴¹

Per questo la sua maternità divina si completa nella forma di madre di tutti i credenti.

2.2. *La vocazione di Maria*

Insieme alla elezione di Maria va ricordata la sua vocazione. Con questo termine, intendo l'atto con cui Dio chiama Maria a mettere la sua vita e la sua persona totalmente a disposizione del suo amore; una simile chiamata non comporta una cancellazione della libertà e della intelligenza di Maria, in una parola della sua personalità, ma piuttosto una profonda ristrutturazione di tutta la sua vita. La personalità di Maria, cioè, non è prima di tutto a disposizione della sua autodeterminazione libera, ma viene da lei liberamente mantenuta a disposizione dell'agape trinitaria; il suo mondo umano, il suo corpo ed i suoi sentimenti, non sono cancellati o sostituiti, ma sono animati dall'interno, così da poter proclamare e manifestare la sua adesione al volere di Dio, una adesione assoluta ed incondizionata anche là dove non ha piena coscienza di quanto l'attende. Il suo “eccomi” è certamente preceduto e animato dall'opera di quello Spirito che la

⁴⁰ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 515.

⁴¹ A. Müller, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 86.

abilita ad una singolare maternità ma resta pur sempre espressione della sua libera personalità:

«L'Amen di Maria al “sì” di Dio in Cristo, rivolto a lei, è unico e allo stesso tempo è modello per ciascun discepolo e per la vita della Chiesa». ⁴²

Per approfondire questo allineamento di Maria al volere di Dio, possiamo partire dal testo della annunciazione di Lc 1,26-38. ⁴³ Non vi è nulla in questo racconto che lasci supporre che siamo qui di fronte ad una semplice proposta; si tratta in realtà dell'annuncio di un decreto divino che, come tale, non può non realizzarsi. In passi affini – come il riso di Sara ⁴⁴ o l'incredulità di Zaccaria ⁴⁵ – la stessa incredulità dell'interlocutore non ha provocato l'annullamento delle promesse di Dio ma la loro conferma perché, come ricorda anche il testo di Luca, nulla è impossibile a Dio. ⁴⁶ Del resto l'intera storia salvifica viene realizzata da Dio nonostante l'infedeltà del popolo. In questo caso, però, il modello a cui l'evangelista ricorre per descrivere il comportamento di Maria è Abramo, colui che credette a Dio. ⁴⁷

Come per Abramo, anche per Maria la fede è espressa nei termini esistenziali di chi si affida totalmente e liberamente a Dio; quasi a commento di *Dei Verbum* 5, *Redemptoris Mater* scrive che Maria «ha risposto con tutto il suo essere umano femminile ed in tale risposta di fede erano contenute una perfetta cooperazione con la grazia di Dio che previene e soccorre ed una perfetta disponibilità all'azione dello Spirito Santo. [...] La fede, infatti, è un contatto col mistero

⁴² ARCIC, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 64. Dichiarazione di Seattle (2004), Marianum, Roma senza data, 37.

⁴³ A. Müller, «XI, 4, 4: Il “fiat mihi” di Maria», in *Mysterium salutis*. VI. *L'evento Cristo*, Queriniana, Brescia 1971, 565-568.

⁴⁴ Gen 18,10-15.

⁴⁵ Lc 1,20.

⁴⁶ Gen 1,14; Lc 1,37.

⁴⁷ Gen 15,6; Rm 4,3.9.13.18-21.

di Dio. Maria costantemente, quotidianamente è in contatto con l'ineffabile mistero di Dio che si è fatto uomo». ⁴⁸ Come riassumendo questi temi, A. Müller scriverà che Maria

«sull'*Ecce ancilla* costruisce il *fiat mihi*. [...] Maria non solo constata ciò che avviene bensì pone la sua volontà, il suo consenso, la sua personale presa di posizione dalla parte di questo evento». ⁴⁹

Il *fiat mihi* mantiene al centro l'agire di Dio ed assume in proprio il ruolo della *partner*: lascia che accada quello che Dio vuole.

Il fatto che la fede mariana sia qui risposta ad una auto-comunicazione divina fondativa di tutta la storia salvifica dell'umanità fa sì che la fede di Maria assuma il ruolo di una globale anticipazione della libera risposta umana. È quanto la patristica svilupperà con il parallelo Eva-Maria: come Eva ha portato la morte, così Maria ha portato la vita, al punto che Ireneo parlerà di Maria come «causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano». ⁵⁰ Per quanto la filosofia non abbia ancora chiarito il rapporto tra l'insostituibile libertà individuale e l'appartenenza solidale ad una vita comunitaria, resta il fatto che le scritture insegnano che «come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo». ⁵¹ Nel quadro della piena adesione di Maria al mistero del Verbo fatto carne, il suo ruolo fu quello di realizzare il primo e decisivo incontro della grazia di Cristo con l'umanità.

Da allora in poi, l'incontro della grazia di Cristo con l'umanità avrà sempre la struttura di una sintesi di grazia e di fede nella linea di un abbandono della propria vita nelle mani di Dio. Non vi è altra forma di grazia che il partecipare

⁴⁸ *Redemptoris Mater* 13.17.

⁴⁹ A. Müller, «XI, 4, 4: Il "fiat mihi" di Maria», in *Mysterium salutis*. VI, 567.

⁵⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* III, 22, 4; PG 7, 959.

⁵¹ 1Cor 15,22.

alla grazia di quel Cristo nel quale vi è «la pienezza della divinità»;⁵² non vi è altra forma di partecipazione a questa grazia che l'abbandono della propria vita, per fede, nelle mani del Dio di Gesù. Il punto in cui questa coscienza è più evidente è il *Magnificat*: questo cantico, infatti, celebra il giubilo messianico di Maria sia per la consapevolezza che Dio ha guardato l'umiltà della sua serva ed ha compiuto in lei grandi cose sia la certezza, che da ora in poi tutte le generazioni la chiameranno beata.

Se dovessimo completare il racconto della maternità di Maria, non si dovrebbero passare sotto silenzio gli interventi di Simeone, uomo giusto e timorato di Dio che aspettava il conforto di Israele e della profetessa Anna: il senso del loro intervento è quello di ribadire una volta di più che questo figlio non è per la madre ma per l'opera che il Padre vuol compiere a vantaggio dell'umanità. In parallelo, il destino di Maria è indicato come un consegnarsi alla missione del figlio ed ai suoi singolari caratteri. Abbiamo così in Maria la rappresentante della Chiesa e dell'umanità:

«siccome Maria rappresentava tutti gli uomini, il sacrificio di redenzione uscì universalmente e perfettamente dall'umanità e a lei appartenne».⁵³

Il rapporto tra Cristo, Maria e l'umanità può essere reso con la nozione di rappresentanza,⁵⁴ una categoria che, legando insieme il mistero di quell'Uno e la salvezza dei molti, mette in rapporto il mistero di Cristo con la funzione della Chiesa. In Cristo dobbiamo distinguere tra la pienezza di grazia che ricolma la sua personalità in forza della incarnazione e la *gratia capitis*, quella grazia che il Cristo possiede

⁵² Col 2,9.

⁵³ M.J. Scheeben - C. Feckes, *Sposa e madre di Dio* [1882], Morcelliana, Brescia 1955, 234.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Rappresentanza/Sostituzione*, in H. Fries (ed.), *Dizionario Teologico*. III, Queriniana, Brescia 1968, 42-53.

per effonderla sulla intera umanità e su quel suo anticipo che è la Chiesa. Nella sua missione, il Cristo è il rappresentante di Dio presso l'umanità ed il rappresentante dell'umanità presso Dio. Mentre l'uso cristologico della nozione di rappresentanza è relativamente diffuso, l'uso mariano di questa categoria è pressoché sconosciuto. Maria è la rappresentante di Cristo presso l'umanità ed è la rappresentante dell'umanità presso Cristo; lo è perché è tipo e modello di quell'umanità nuova che è la Chiesa ed, in questo senso, l'opera di Cristo trova in lei la sua realizzazione.

Andrà tenuto ben presente che Maria non ha parte nella costituzione della grazia ma nella sua comunicazione e che la sua rappresentazione della Chiesa consente di pensare la comunicazione della grazia – la Chiesa possiede la pienezza dei mezzi di grazia – in termini personali: il mistero della Chiesa rimanda al dialogo di amore e di fede che Dio intrattiene con Maria e non ad una logica prima di tutto istituzionale. Se poi teniamo presente che la rappresentanza ha sviluppato il tema della solidarietà sociale passando dalla dinamica sostitutiva (o “al posto di”) ad una dinamica partecipativa (o “in favore di”), allora è pacifico che il/la rappresentante esercita la sua funzione non liberandone gli altri ma rendendoli partecipi del suo cammino anticipatore.

La pienezza di un amore che si esprime nell'abbandono di sé al Padre e nel dono di sé ai fratelli rappresenta la via che Gesù percorre e che traccia per tutti i suoi discepoli; la sua grazia che va al di là dei confini visibili della Chiesa per diffondere nei cuori di tutti i *semina Verbi* ed i valori del regno fa poi sì che la Chiesa riconosca che «Dio non fa preferenza di persone ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia a qualunque nazione appartenga».⁵⁵ Se vi è qui un modo di agire della grazia che la *Gaudium et Spes* 22 riconosce come un modo che lo Spirito dona di «venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» e se vi è in questo

⁵⁵ At 10,34-35.

«una misteriosa relazione con la Chiesa»,⁵⁶ non si dovrebbe pensare che vi è qui anche una qualche misteriosa capacità mariana di anticipazione del mistero di Cristo e di comunicazione della sua grazia? È questo un capitolo che ancora attende di essere studiato. Che cosa comporta questa misteriosa relazione con la Chiesa e la sua anticipazione mariana? quale capacità di fede e di amore spalanca? quale capacità ci offre di stare davanti a Cristo – Mt 25,40.45 – come coloro che, nell'amore, lo hanno riconosciuto nella sua umana fraternità?

In ogni caso, fare di Maria la rappresentante della umanità nuova non risparmia a nessuno l'impegno della fede e della carità: solo la comunione con la fede e la carità di Maria – a sua volta comunione con quella di Cristo – permette di dare alla nostra vita il suo senso ultimo. In Maria le persone non sono rimpiazzate ma piuttosto messe di fronte al loro dover-essere; nel suo rapporto con Cristo, infatti, Maria non solo fa spazio al Figlio ma anticipa anche la risposta dell'umanità alla sua grazia. Per questo la sua dedizione a Cristo non ha un valore rappresentativo soltanto provvisorio ma, partecipe dell'evento-Cristo, essa ci introduce nell'evento salvifico e nella sua definitività. In Maria è quindi superata ogni finitezza creaturale pensata per contrasto con l'infinitezza di Dio: la sua dedizione al Figlio implica la delineazione di una via di piena corrispondenza a Lui. Sul suo volto risplende lo splendore della fede e dell'amore come uno splendore che, se illumina il suo singolare ruolo materno, amplia la sua vocazione alla totalità della Chiesa e dell'umanità.

⁵⁶ *Redemptoris Missio* 10; il testo la spiega parlando di una salvezza «accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li [chi non crede in Cristo] introduce formalmente in essa ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale».

2.3. *La missione di Maria*

La elezione e la vocazione divina hanno come contenuto la maternità di Maria, madre di quella singolare persona che è Gesù; questa maternità rappresenta il senso della sua missione storico-salvifica ed il punto di arrivo della sua elezione e vocazione. Ho già osservato che questa maternità va al di là della persona individua di Maria e le assegna un ruolo comunitario; in effetti, la sua vocazione fa di questa giovane donna sia colei che impersona la speranza giudaica sia colei che introduce, nella sequela di Cristo, alla vita nuova della Chiesa.

Sempre stando al racconto basilare della annunciazione, si può osservare come esso contenga due diverse rivelazioni che seguono le parole angeliche di giubilo messianico. La prima è il testo di Lc 1,30-33 che richiama la realizzazione della speranza di Israele: il “concepirai” (v. 31), proprio della vita femminile, è qui legato alle speranze di Israele (vv. 32-33) di modo che la sua vita di donna è riassunta attorno ad eventi messianici⁵⁷ che si realizzano in dialogo tra la sua libertà e quel Dio presso cui ha trovato grazia (v. 30).

La seconda rivelazione riguarda il passo di Lc 1,35-38; introdotto da una domanda di Maria ha lo scopo di mostrare come Dio sia più grande di ogni uomo. Qui il ruolo femminile del concepire è trasceso per far spazio allo Spirito, il vero attore di questo evento.⁵⁸ Maria è così chiamata a superare il messianismo umano proprio della creazione per aprirsi allo Spirito (v. 35) e questo implica un rovesciamento delle abituali logiche umane (v. 36-37). La speranza passa sempre da un coinvolgimento umano, ma il suo risultato non è ormai a semplice misura d'uomo.

⁵⁷ «Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe ed il suo regno non avrà fine» (Mt 1,32-33).

⁵⁸ «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la Potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio» (Mt 1,35).

Questa azione creatrice dello Spirito è realizzata nel parto di Maria (Lc 2,1-7) ed è rivelata ai pastori ed ai magi a cui fa da riscontro il turbamento di Gerusalemme. Nella storia di Maria, quest'opera trascendente dello Spirito trova spazio sia in questi sorprendenti avvenimenti sia nel suo accogliere la Parola per meditarla (Lc 2,19. 51), assimilarla e proclamarla in tutta la sua profondità (Lc 1,51-53).⁵⁹

La missione che Maria è chiamata a realizzare passa così attraverso la Parola che trapassa i cuori (Lc 2,35; At 2,37) e attraverso lo Spirito, attraverso la *ruah* e la *dabar*, le due mani di Dio.⁶⁰ Lo Spirito illumina ed introduce alla verità della Parola coloro che non sono ancora capaci di portarne il peso (Gv 16,12; 14,17). Dallo Spirito nasce una percezione della novità della Parola che solo l'amore divino può originare (Gv 14,26; 15,26; 16,13-14). Guidata dallo Spirito, Maria medita la Parola al punto che essa trova in lei lo spazio umano della sua comprensione e della sua testimonianza. Maria ci appare

«comme la forme, c'est-à-dire comme le modèle, le type de l'Église. [...] Elle est, à l'intérieur de l'Église, la forme en laquelle l'Église s'achève comme Épouse pour se donner à l'Époux».⁶¹

In modo ancora più netto, lo stesso Journet dirà:

«quand nous disons que l'Église est mariale, nous voulons signifier que Marie est intériorisé dans l'Église à qui elle communique son esprit».⁶²

⁵⁹ A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19. 51a*, Marianum, Roma 1982; più in breve in Id., *Maria secondo il vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, 120-132.

⁶⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* V, 6, 1; V, 28, 4.

⁶¹ Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. II: Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, 432-433.

⁶² Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. II: Sa structure interne*, 428.

Questa lettura mariana della Chiesa chiede qualche precisazione. Non si tratta di una semplice trasposizione della nozione di persona da Maria alla Chiesa, ma di un ripensamento del legame di Maria con il Verbo e con lo Spirito e del modo con cui la Chiesa viene strutturata in loro. Al seguito di Paolo, si può dire che il legame di Cristo con la Chiesa sta nel fatto che quest'ultima è "corpo di Cristo" nel senso che è partecipazione ed estensione della sua vita. Questa prospettiva teologica troverà la sua espressione più incisiva in J.A. Möhler che parlerà della Chiesa come «incarnazione continuata»,⁶³ ma dominerà largamente l'ottocento e la prima metà del novecento ed è ampiamente documentata nello stesso Vaticano II; resta il fatto che questa concentrazione su Cristo fatica a spiegare il ruolo dello Spirito se non in termini strettamente subordinati.

Per questo mi pare più utile seguire H. Mühlen,⁶⁴ quando insegna che Cristo è colui che sorregge e anima la Chiesa perché le partecipa il suo Spirito. Occorre tener conto sia del fatto che Cristo è capo di quella Chiesa che ne è il corpo, sia del fatto che i membri della Chiesa sono persone da se stesse e, come tali, non dissolvibili in una personalità comunitaria. Superando una semplice personalità corporativa,⁶⁵ di stampo giuridico, Mühlen intende lo Spirito come potenza di comunione che, in forza della sua ascendenza trinitaria,

⁶³ J.A. Möhler paragona la Chiesa al «Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi ed eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura il corpo di Cristo» (J.A. Möhler, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici* [1838], Milano, Jaca Book, 1984, 280).

⁶⁴ H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città nuova, Roma 1968, 541-601.

⁶⁵ J. De Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città nuova, Roma 1968.

pone i credenti in comunione profonda con Cristo e con la sua vita nello stesso tempo in cui ne rispetta la singolarità e la distinzione. Come potenza di comunione,⁶⁶ lo Spirito media se stesso nel tessuto ultimativo delle persone e le rende così partecipi della sua comunione con le persone divine del Padre e del Figlio e membri della comunione ecclesiale. In questo contesto la lettura mariana della Chiesa appare realmente profonda. Per un verso Maria modella se stessa secondo quel dono-di-sé che è proprio del Figlio, mentre per un altro modella se stessa secondo quella comunione unificante i molti che è propria dello Spirito. In questo modo, il dono-di-sé del Figlio «raggiunge la pienezza del “noi” regnante nell’economia della salvezza solo quando “emana” da sé la Chiesa»⁶⁷ partecipandole il suo Spirito. In Maria è presente in modo incoativo ma reale quella Chiesa che lo Spirito andrà realizzando poi nella storia: «la si può considerare come la soggettività normativa della Chiesa nella sua risposta di Sposa a Cristo».⁶⁸

Il rapporto di Maria con Cristo passa attraverso lo Spirito:

«nell’incarnazione [Maria] non ha cooperato immediatamente con il suo Figlio, in quell’inizio dell’opera della salvezza, ma lo ha fatto solo per la mediazione dello Spirito Santo. [...] La funzione propria dello Spirito Santo nell’economia della salvezza può, anzi deve essere descritta come una collaborazione all’opera redentrice del Figlio. Sicché la cooperazione di Maria è anzitutto e soprattutto una collaborazione alla collaborazione che lo Spirito Santo presta all’opera redentrice del Figlio».⁶⁹

⁶⁶ La comunione è la più alta categoria della comunicazione interpersonale: con essa, l’io ed il tu – pur rimanendo soggetti distinti, diventano un unico vitale noi, un unico principio di azione.

⁶⁷ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 559.

⁶⁸ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 560.

⁶⁹ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 584.

In modo nitido, X. Pikaza riassumerà la personalità di Maria designandola come “pneumatoforme”.⁷⁰

Cristo e lo Spirito appaiono entrambi operanti in Maria e necessari alla vita della Chiesa; Cristo conferisce unità alle diverse membra come parti di un tutto, mentre lo Spirito conferisce a questo tutto i caratteri propri di ogni vita personale: la memoria e la coscienza.⁷¹ In questo modo, la personalità della Chiesa comincia da Cristo, vive dello Spirito e trova in Maria la sua icona: in lei lo Spirito svolge una funzione unica e singolare che la porta a fare del suo globale rapporto con il Verbo – tramite lo Spirito – il modello della vita di ogni cristiano.

⁷⁰ X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14): apuntes para una mariología pneumática*, «Estudios trinitarios» 15 (1981), 3-82.

⁷¹ H. Clérissac, «La personnalité de l'Église», in Id., *Le Mystère de l'Église*, G. Crès, Paris 1918, 53-73.

bianca

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA CUSTODITA DALLA TRADIZIONE VIVENTE DELLA CHIESA: I DOGMI “MARIANI”

Mario Maritano, S.D.B.

INTRODUZIONE

Il concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, afferma che Maria, vergine e madre di Dio, «riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (n. 65). Ella infatti, secondo i Padri della Chiesa,¹ ci immette

¹ Cf la parte patristica nei vari testi di “Mariologia” o di “Storia della Mariologia” riguardanti i primi secoli: cf per es. J.A. DE ALDAMA, *María en la patristica de los siglos I y II* (Biblioteca de Autores Cristianos 300), BAC, Madrid 1970; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani* (Academia Mariana Salesiana 15), LAS, Roma 1981, trad. ital. (orig. ted.: *Mariologie*, Herder, Freiburg 1978); L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa* (Alma Mater 5), Paoline, Milano 1991; E. PERETTO, *Percorsi mariologici nell'antica letteratura cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001; più in generale, vedi S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Pontificia Academia Mariana Internationalis [= PAMI], Città del Vaticano 2005; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, Eupress FTL, Lugano 2008, trad. ital. Un ampio e utile lessico è quello di R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (edd.), *Marienlexikon*, 6 voll., Eos Verlag, St. Ottilien 1988-1994 [= *Marienlexikon*, seguito da volume e anno]. Per una enciclopedia mariana cf M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Glazier, Wilmington 1986².

Per una raccolta di testi patristici mariani nella lingua originale latina o greca (con traduzione latina a piè pagina), cf S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, 8 voll., Aldecoa, Burgos 1970-1985; E. CASAGRANDE, *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Ed. «Cor Unum», Roma 1974, 17-1933. In sola traduzione italiana, cf AA.VV., *Testi mariani del primo millennio*. Vol. I. *Padri e altri autori greci*. Vol. II. *Padri e altri autori bizantini*. Vol. III. *Padri e altri autori latini*. Vol. IV. *Padri e altri autori orientali*, Città Nuova, Roma 1988-91 [= *TMPM*, seguito dal volume]: è attualmente la più completa antologia di testi mariani in traduzione italiana

nel mistero divino e nella dimensione umana di Cristo e in lei tutto è relativo al divino Figlio e tutto da lui dipende.² Maria potrebbe essere definita «come il microcosmo dei misteri della fede»,³ poiché in lei si unificano e da lei si irradiano i misteri divini.⁴

La Chiesa, per mezzo della Sacra Scrittura e della Tradizione, strettamente congiunte e comunicanti,⁵ scopre il legame profondo che unisce Maria a Cristo e alla Chiesa nella sua realtà storico-salvifica e la contempla come figura materna e solidale con l'umanità.

In particolare la Chiesa accoglie e custodisce, manifesta e trasmette la sua fede in molteplici forme (nell'annuncio kerigmatico, nella catechesi, nell'approfondimento teologico, nel culto, nella liturgia, nella pietà popolare, ecc...), ma

e da essa sono tratti – talora con lievi varianti – le traduzioni ital. dei testi patristici nel presente contributo. Per una (pressoché) esauriente bibliografia mariana, a cura di vari Autori (tra cui G. BESUTTI, e poi E. TONIOLO ed altri): cf *Bibliografia mariana*, 12 vol., Ed. Marianum, Roma 1950-2008.

² Come afferma con chiarezza PAOLO VI nella Esortazione Apostolica *Marialis Cultus*, 25 [del 2 febbraio 1974], in *Acta Apostolicae Sedis* [= AAS] 67 (1974) 135.

³ S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Monfortane, Roma 1995³, 141. Cf anche B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 103, il quale afferma che Maria è «icona del mistero trinitario»; cf anche S.M. PERRELLA, *Ecco tua madre (Gv. 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 180-276, cap. V: *Maria icona del mistero*.

⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* 31 [del 25 marzo 1987], in AAS 79 (1987) 403, ove afferma che Maria è «una presenza permanente in tutta l'estensione del mistero salvifico».

⁵ Cf CONCILIO VATICANO II nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*: «La Sacra tradizione dunque e la Sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti... la Sacra Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli, ai loro successori... accade così che la Chiesa attinga la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate con pari sentimento di pietà e di riverenza» (n. 9).

particolarmente nei dogmi⁶ in modo solenne e autoritativo.⁷ Essi sono un momento d'incontro fra il divino e l'umano, proclamano avvenimenti di salvezza, rimandano all'amore di Dio e ai suoi interventi nella storia umana. I dogmi dunque sono al servizio della fede autentica, aprono al mistero di Dio, promuovono un processo di ulteriori riflessioni e stimolano la pietà e la devozione della comunità cristiana.

Tutti sono chiamati alla «conoscenza della verità» (cf Tit 1,1), quindi sarà compito particolare dei pastori della Chiesa trasmettere i tesori – sempre attuali – della Parola di Dio nella verità, intesa non solo come correttezza logica e corrispondenza tra la realtà e l'intelletto, ma soprattutto in modo

⁶ Cf A.G. AIELLO, s.v. *Dogmi*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia* [= NDM], Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1996⁴, 436-449; B. STUDER, s.v. *Dogma (storia del)*, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* [= NDPAC]. Vol. I, Marietti, Genova / Milano 2006, 1466-1473. Cf anche W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, 31-67; K. RAHNER - K. LEHMANN, *Kerigma e dogma*, in J. FEINER e M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*. Vol. II, Queriniana, Brescia 1973, 166-265; J. DRUMM, *Doxologia und Dogma*, Schöningh, Paderborn 1991. Per un panorama storico della formulazione dei dogmi antichi condensati nel "credo", cf J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Dehoniane, Napoli 1987, trad. ital. [originale inglese: *Early Christian Creeds*, Longman, London 1972³].

⁷ Cf CONCILIO VATICANO I, che ha definito il concetto: «Con fede divina e cattolica si deve credere tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne sia nel suo magistero ordinario e universale» (Costituzione dogmatica *Dei Filii*, c. 3: cf H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue [latino-italiano] a cura P. HÜNERMANN, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001⁴ [= DENZ.-HUN.] n. 3011). Cf anche similmente il Concilio Vaticano II: «Quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione fra di loro e con il successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo» (Costituzione dogmatica, *Lumen gentium*, n. 25).

profondamente “personale”: Cristo e lo Spirito sono la verità, mentre i fedeli ne sono i ricercatori e i beneficiari.⁸

Focalizzerò l’argomento che mi è stato affidato (Maria nel cuore della parola custodita dalla Tradizione vivente della Chiesa) evidenziando questo aspetto: come la Tradizione ha custodito e trasmesso, in senso forte, – quindi soprattutto nei dogmi e conseguentemente nella liturgia – la Parola di Dio, passando in rassegna i quattro dogmi mariani, due esplicitati nell’antichità (la maternità divina nel Concilio di Efeso del 431 e la verginità perpetua di Maria nel Concilio Costantinopolitano III del 553, nuovamente ripresa dal Sinodo Lateranense del 649), poi gli altri due in epoca moderna (l’Immacolata Concezione nel 1854 e l’Assunzione nel 1950).

Sappiamo che i Padri sono i primi e più autorevoli interpreti della Sacra Scrittura, la loro teologia si è nutrita della Parola di Dio: essi vogliono qualificare e inculturare la loro fede e opporsi fermamente alle eresie. Trasformando il dato biblico in dogma e reinterprestando sia lo stesso dato biblico sia la precedente Tradizione, essi chiariscono, difendono e purificano il messaggio cristiano contro il pericolo della vanificazione e della degradazione e riaffermano in modo autentico il significato ontologico e salvifico del mistero cristiano.

Dal punto di vista dell’ermeneutica conciliare, le definizioni dogmatiche tentano di trasporre il linguaggio biblico, piuttosto evocativo e narrativo, in un linguaggio teologico, spesso tecnico e speculativo: nella loro concettualizzazione esse non possono quindi tradurre tutta la ricchezza e la vitalità dell’annuncio (*kerygma*) biblico, ma rimandano al mistero espresso nella formula stessa, e traducono autorevolmente la fede biblica con precisione linguistica e contenutistica adatta ai tempi. Inoltre i pronunciamenti dogmatici vanno inseriti alla luce della storicità, in un continuo processo di assimilazione della verità, che implica non errori, ma progressi nella conoscenza

⁸ Cf C. SCILIRONI, *Verità*, in AA.VV., *Teologia* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1871-1908.

ulteriormente approfondita e consapevole del mistero. Infatti le definizioni devono «essere conformi all'intenzione di Cristo e alla lettera del *kerygma* neotestamentario: in secondo luogo, devono essere accettate e vissute dall'intera comunità ecclesiale; e infine, devono essere in corrispondenza e in conformità con la missione stessa della Chiesa».⁹

1. MARIA MADRE DI DIO¹⁰

La Chiesa ha sempre ritenuto che Maria era madre di Dio (*Theotokos*), poiché ella ha partorito il Figlio di Dio, dando ad una persona divina la natura umana. Maria quindi era una garanzia che il Figlio, generato eternamente da Dio Padre e temporalmente dal suo grembo, era allo stesso tempo Dio e uomo.

La fede della Chiesa si basava su fondamenti biblici, che evidenziavano da una parte la divinità di Cristo e dall'altra la

⁹ A. AMATO, *I quattro concili: le grandi controversie trinitarie e cristologiche*, in E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia*. Vol. I. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Dehoniane, Bologna / Roma 1995, 212 [corsivi nel testo originale].

¹⁰ Cf G.M. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*. Vol. II, Ferrari, Roma 1953, 150-218; M.D. PHILIPPE, *Le mystère de la Maternité Divine de Marie*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. VI, Beauchesne, Paris 1961, 367-416; G. VAN ACKEREN, *Maternidad divina de María*, in J.B. CAROL, *Mariología*, La Editorial Católica, Madrid 1964, 570-618; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 90s. 108-113. 152-164; AA.VV., s.v. *Madre di Dio*, in NDM, 725-747; R. LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 187-226.276-279 [trad. dal fr.: *Court traité sur la Vierge Marie*, Lethielleux, Paris 1985⁹]; G.L. MÜLLER, *Gottesmutter*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 684-692; AA.VV., *La Maternidad divina de María* (Estudios Marianos 68), Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2002; L. SCHEFFCZYK, *Maria Mutter und Gefährtin Christi*, Stankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 94-105; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 121-146: *La maternità divina di Maria*.

sua umanità, assunta nel tempo. San Paolo affermava: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (Gal 4,4): dunque il Figlio mandato dal Padre preesiste, come Dio, alla condizione umana e, nascendo da una donna, assume un'altra forma di esistenza, appunto quella terrena. I vangeli poi mettono in evidenza che il bambino concepito da Maria è un essere divino: è il Figlio dell'Altissimo (cf Lc 1,32); è il santo, chiamato Figlio di Dio (cf Lc 1,35); è il Signore (*Kyrios* divino: cf Lc 1,43); è l'Emanuele, il Dio con noi (cf Mt 1,23); è colui che salva il popolo dai peccati (cf Mt 1,21): un'azione che è propria di Dio. Maria quindi è la "nuova tenda" che accoglie il santo dei Santi (cf il parallelismo tra Lc 1,35 ed Es 40, 34-35), la "nuova arca" (cf Lc 1,39-44.56), la "Madre del Signore" (cf 1,43), del re-messia che appartiene alla sfera divina.

Riflettendo dunque su questi (e altri) dati biblici, la Chiesa nel corso della storia ha elaborato il dogma della maternità divina di Maria, mettendone in evidenza la partecipazione e la collaborazione all'opera di salvezza con un consenso libero e responsabile.

Tra i primi Padri, Ignazio di Antiochia († c. 110),¹¹ ap-

¹¹ Tra gli studi sul pensiero mariano di Ignazio, cf A.M. CECCHIN, *Maria nell'«economia di Dio» secondo Ignazio di Antiochia*, in *Marianum* 14 (1952) 373-383; A. GILA - G. GRINZA, *La Vergine nelle lettere di s. Ignazio di Antiochia*, Centro di studi mariologico-ecumenici s. Maria di Superga-Torino, Torino 1968; J.A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, cit. passim; G. ROCCA, *La perpetua verginità di Maria nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia*, in *Ephemerides Mariologicae* 25 (1975) 397-414; F. BERGAMELLI, *Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, in F. BERGAMELLI - M. CIMOSA (edd.), *Virgo Fidelis*. Miscellanea di studi mariani in onore di Don D. Bertetto, LAS, Roma 1988, 145-174; ID., "La verginità di Maria" nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in *Salesianum* 50 (1988) 307-320 [pubblicato anche in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XXI*, Peeters, Leuven 1989, 32-41]; ID., *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana in Ignazio di Antiochia*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, 65-78; G. SÖLL, *Ignatius von Antiochien*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 148; F. BERGAMELLI, *La verginità di Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, in *Theotokos* 9 (2001) 311-327.

profondendo l'evento storico di Cristo e contrastando l'opinione dei doceti (per i quali l'umanità di Cristo era solo apparente), afferma realisticamente che «il Cristo fu portato in grembo da Maria secondo l'economia di Dio, da seme di David, ma da Spirito santo».¹² Ignazio sottolinea che il processo generativo del Cristo è iniziato dal suo concepimento e portato a termine nel parto: Maria è così presentata come vera madre, che ha dato realtà e concretezza umane al Cristo, il quale non è apparso quindi in forma disincarnata, come immaginavano i doceti. Il frutto del grembo di Maria viene «da Dio»,¹³ per cui è divino, e, provenendo da una donna, è umano allo stesso tempo. Quindi ogni cristiano, secondo Ignazio deve essere convinto che il Signore «realmente è della stirpe di David secondo la carne, figlio di Dio secondo volontà e potenza di Dio, che realmente è stato generato da vergine».¹⁴

Per Giustino († c. 165),¹⁵ Maria, la Vergine-madre, realizza storicamente la profezia di Isaia 7,14 (*Ecco la vergine concepirà...*),¹⁶ divenendo così segno della onnipotenza divina.

¹² Cf IGNAZIO, *Ephes.* 18,2 (Sources Chrétiennes [= SCh] 10^{bis}, 72-74).

¹³ Cf *ibid.* 7 (SCh 10^{bis}, 64).

¹⁴ IGNAZIO, *Smyrn.* 1,1 (SCh 10^{bis}, 132).

¹⁵ Tra gli studi cf J.A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, passim; M. MARITANO, *La Vergine Maria negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei padri (età prenicena)*, 79-99; M. DURST, *Justin der Martyrer*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 489-491; M. MARITANO, *Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale di Cristo negli scritti di Giustino martire*, in *Archivio teologico torinese* 1 (1995) 331-374; J.M. CANAL, *María, nueva Eva en Justino, Ireneo, Tertuliano y Agustín*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1996) 41-60; A. LANGELLA, *Maria e l'Antico Testamento in Giustino e Ireneo*, in *Asprenas* 44 (1997) 195-218; M. MARITANO, *Giustino martire e gli eretici negatori della maternità di Maria*, in *Augustinianum* 37 (1997) 285-301; A. LANGELLA, *Il Vangelo di Maria in Giustino Martire*, in *Theotokos* 9 (2001) 329-352.

¹⁶ Cf GIUSTINO, *Dialog.* 84, ed. M. MARCOVICH, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien [= PTS] 47), De Gruyter, Berlin 1997, 215-216.

Inoltre contrapponendosi alla prima Eva, che generò disobbedienza e morte, Maria accolse fede e gioia, e divenne madre di vita, dando alla luce il Salvatore:¹⁷ Maria, come nuova Eva, ripercorre il cammino inverso di quella stessa via per cui era entrato il peccato nel mondo, e genera una nuova storia, accanto e in subordine a Cristo.

Secondo Ireneo († c. 200),¹⁸ Maria ha un posto unico e insostituibile nel piano di salvezza [“*oikonomia*”] di Dio: Ella è la terra vergine, da cui nasce Cristo,¹⁹ al quale trasmette

¹⁷ Cf GIUSTINO, *Dialog.* 100,4-5 (PTS 47, 242-243).

¹⁸ Per alcuni tra i tanti studi sul pensiero mariano di Ireneo, cf G. JOUASSARD, “*Le Premier-né de la Vierge*” chez Saint Irénée et Saint Hippolyte, in *Revue des Sciences Religieuses* 12 (1932) 509-532; ID., *La théologie mariale de Saint Irénée*, in AA.VV., *L’Immaculée Conception. Congrès Mariales Nationaux. VII Congrès*, Lyon 1954; ID., *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge*, in *Nouvelle Revue Mariale* 2 (1955) 217-232; D. UNGER, *S. Irenaei Lugdunensis episcopi doctrina de Maria Virgine Matre, socia Iesu Christi Filii sui, ad opus recapitulationis*, in AA.VV., *Maria et Ecclesia ad Christi Redemptionem. IV. Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, in civitate Lourdes Anno MCMLVIII celebrati*, PAMI, Romae 1959, 67-140; J. PLAGNIEUX, *La doctrine mariale de S. Irénée*, in *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1969) 179-189; A. ORBE, *Errores de los ebionitas (Análisis de Ireneo, Adversus haereses V,1,3)*, in *Marianum* 41 (1979) 147-170; L. MENVIELLE, *Marie, mère de vie. Approches du mystère marial à partir d’Irénée de Lyon*, Ed. Du Carmel, Paris 1986; A. ORBE, *La “recirculación” de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. II,22,4,71)*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 101-120; ID., *La Virgen María, abogada de la virgen Eva (En torno a S. Ireneo, Adv. haer. V,19,1)*, in *Gregorianum* 63 (1982) 453-506; G. BAVAUD, *Saint Irénée, docteur de l’Immaculée Conception de Marie*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi. Miscellanea di studi in onore di p. G.M. Besutti*, Ed. Marianum, Roma 1991, 121-131; A. VICIANO, *Irenäus von Lyon*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 313-314; J.M. CANAL, *María, nueva Eva en Justino, Ireneo, Tertuliano y Agustín*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1996) 41-60; A. LANGELLA, *Maria e l’Antico Testamento in Giustino e Ireneo*, in *Asprenas* 44 (1997) 195-218; F.R. POLANCO, *La Mariologia di Sant’Ireneo*, in *Theotokos* 9 (2001) 359-400; M.C. STEENBERG, *The Role of Mary as Co-recapitulator in St. Irenaeus of Lyons*, in *Vigiliae Christianae* 58 (2004) 117-137.

¹⁹ Cf IRENEO, *Adv. haer.* III,18,7 e 21,10 (SCh 211, 368-370 e 426-430); *Demonstr.* 32 (SCh 406, 128).

tutta la realtà umana di Adamo. Con l'incarnazione, Cristo riprende dal suo inizio la storia e offre all'uomo la natura divina che gli è propria. In Maria riappare dunque la freschezza della santità iniziale: contrapponendosi ad Eva, in una perfetta "ricircolazione", Maria scioglie il nodo dell'incredulità,²⁰ si fa avvocata di Eva,²¹ e diventa causa di salvezza per sé e per il genere umano.²² Il puro grembo della vergine resta fonte permanente di rigenerazione per gli uomini, se essi accolgono con fede l'Emanuele nato da lei, non come un semplice uomo, ma come salvatore.²³ Infatti afferma Ireneo: «Gesù nato da Maria era Cristo, il Figlio di Dio in persona».²⁴

Anche in uno schema di anafora liturgica tramandataci da Ippolito nei primi decenni del III secolo, Maria è commemorata nel momento centrale della celebrazione eucaristica, come colei che partecipa al progetto salvifico di Dio, rendendo possibile l'incarnazione. Rivolgendosi a Dio Padre, l'anafora recita: «Lo [= il Verbo] hai mandato dal cielo nel grembo di una vergine. Dimorando nel seno, prese carne e si mostrò a te come Figlio, nato da Spirito Santo e da vergine».²⁵ Anche in un altro passo Ippolito dirà che Maria plasma nel suo seno, «come primogenito uomo», «il Verbo primogenito di Dio».²⁶

²⁰ Cf ID., *Adv. haer.* III,22,4 (SCh 211, 442-444); *Demonstr.* 33 (SCh 406, 128-130).

²¹ Cf ID., *Adv. haer.* V,19,1 (SCh 153, 248).

²² Cf ID., *Adv. haer.* III,22,4 (SCh 211, 440).

²³ Cf ID., *Adv. haer.* III,19,1 (SCh 211, 370-374).

²⁴ ID., *Adv. haer.*, III,16,4 (SCh 211, 302); cf anche *ibid.* III,12,7 e III,16,2.5 e *Demonstr.* 36 e 40.

²⁵ Cf IPPOLITO, *Trad. Apost.* 4 (SCh 11, 48-50).

²⁶ IPPOLITO, *Su Elcana ed Anna*, framm. 2, ed. H. ACHELIS, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* (Griechischen Christlichen Schriftsteller [= GCS] I,2) Akademie Verlag, Leipzig 1897, 121.

Il grande esegeta e teologo alessandrino Origene († c. 254),²⁷ secondo una testimonianza dello storico Socrate, avrebbe esposto i motivi per cui Maria era detta *Theotokos*,²⁸ ma purtroppo il passo non ci è stato tramandato nella traduzione latina di Rufino (*Comm. in Rom. I*). Certamente egli è

²⁷ Per la mariologia di Origene, tra i molti studi, in ordine cronologico, segnalò: C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (Orientalia Christiana Analecta CXXXI), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1942, 175-220; H. CROUZEL, *La théologie mariale d'Origène*, in *Origène. Homélie sur Luc*, edd. H. CROUZEL - F. FOURNIER - P. PÉRICHON (Sch 87), Cerf, Paris 1962 [Sch 87^{bis}, 1998²], *Introduction*, 11-64, [trad. ital.: *La mariologia di Origene*, Edizioni Patristiche, Milano 1968]; ID., *Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène*, in *Bulletin des Études Mariales* 19 (1962) 9-25; E. PERETTO, *La lettura origeniana di Lc 2,41-52*, in *Marianum* 37 (1975) 336-337; ID., *Origene: l'esegesi biblica nelle Omelie XV. XVI. XVII sul Vangelo di Luca*, in *Marianum* 39 (1977) 397-411; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 87-91; I. GARGANO, *Maria madre e vergine in alcuni spunti di Origene*, in *Parola Spirito e Vita* 6 (1986) 201ss.; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa. I.10. Origene*, in NDM, 947-949; F. COCCHINI, *Maria in Origene. Osservazioni storico-dottrinali*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 133-140; E. PERETTO, *Mariologia patristica*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 718-721; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 70-81; W. GESSEL, s.v. *Origenes*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 22-23; E. NORELLI, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell'ἀληθῆς λόγος di Celso*, in L. PERRONE (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, 133-166; C. GIANOTTO, s.v. *Maria*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, 263-266; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 36-40; R. SCOGNAMIGLIO, *La fisionomia «teologica» di Maria. Maternità e verginità*, in *Theotokos* 10 (2002) 53-69.

²⁸ Lo storico Socrate, evidenziando l'errore di Nestorio che rifiuta a Maria il titolo *Theotokos*, afferma che in Cristo «non ci sono due esseri, ma un essere solo», poi continua: «Ragionando in questo modo gli antichi non hanno esitato a chiamare Maria *Theotókos*... Anche Origene, nel primo volume delle sue interpretazioni sulla lettera ai Romani dell'apostolo, ha esaminato ampiamente come ella è detta *Theotókos*»: *Storia ecclesiastica* 7,32,17 (Sch 506, 118). Lo stesso titolo *Theotókos* compare anche in un altro frammento origeniano: *Selec. in Deut. 22,23* (Patrologia Graeca [= PG] 12, 813C).

convinto che Maria è madre di Dio, sia perché fu ricolmata di Spirito Santo, appena concepì il Salvatore,²⁹ che è «il figlio di Dio fatto carne»,³⁰ sia perché, come donna, con «un parto divino», «ha partorito Cristo».³¹

La più antica preghiera mariana che conosciamo, il *Sub tuum praesidium*,³² ritrovata in un papiro egiziano, scritto in greco tra la metà e la fine del III secolo, invoca Maria come *Theotokos* (in latino *Dei Genitrix*): il popolo cristiano, nella sua devozione, riconosce dunque la maternità divina e, appoggiandosi su questa specifica prerogativa di Maria, esprime tutta la sua fiducia di essere soccorso nell'ora del pericolo. L'uso del termine *Theotokos* era presente nell'ambiente paga-

²⁹ Cf ORIGENE, *Hom. Lc.* 7,3 (SCh 87², 156).

³⁰ Cf ID., *Hom. Lc.* fragm. 36 [= fragm. 56 Rauer) (SCh 87², 488).

³¹ Cf ID., *Hom. Lc.*, fragm. 20 [= fragm. 32 Rauer] (SCh 87², 478).

³² Il papiro (di proprietà della John Ryland Library) fu scoperto nel 1917 da C. Roberts ed edito nel 1938. Sul testo cf F. MERCENIER, *L'Antienne mariale grecque la plus ancienne*, in *Le Muséon* 52 (1939) 229-233; ID., *La plus ancienne prière à la Vierge*, in *Les questions liturgiques et paroissiales* 25 (1940) 33-36; O. STEGMÜLLER, *Sub Tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1952) 76-82; I. CECCHETTI, «*Sub tuum praesidium*», in *Enciclopedia Cattolica*, 11, Roma 1953, 1468-1471; G. GIAMBERARDINI, *Il Sub tuum praesidium e il titolo Theotokos nella tradizione egiziana*, in *Marianum* 31 (1969) 324-362; ID., *Il culto mariano in Egitto*. Vol. I. Sec. I-VI, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975², 69-122, particolarmente pp. 96ss; R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 207-240; A.M. TRIACCA, «*Sub tuum praesidium*»: nella «*lex orandi*» un'anticipata presenza della «*lex credendi*». La «*teotologia*» precede la «*mariologia*»?», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 183-205; T. MAAS-EWERD, *Sub tuum praesidium*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 327s.; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 138s. Un'eco di questa supplica è presente nel *Psalmus responsorius* del IV secolo: cf E. PERETTO, «*Psalmus responsorius*». *Un inno alla Vergine Maria in un papiro del IV secolo*, in *Marianum* 29 (1967) 255-265, il quale commenta quest'inno pubblicato da R. ROCA-PUIG, *Himne a la Verge Maria: "Psalmus Responsorius" - Papir Llatí del segle IV*, Asociacion De Bibliofilos De Barcelona, Barcelona 1965.

no di Alessandria,³³ e indicava, già fin dal II secolo la madre divina (*meter theion*) degli dei. I cristiani però non intendevano il titolo nel senso proprio della mitologia pagana, come madre della divinità, perché Maria non ha partorito Dio in quanto Dio, ma Gesù, il Figlio di Dio incarnato, e si distanziano dal paganesimo, preferendo appunto – in ambito greco – il titolo *genitrice di Dio* (in greco “*Theotokos*”: letteralmente “colei che partorisce Dio”).³⁴

Una incontestata testimonianza del titolo *Theotokos* si trova verso il 320 in una circolare di Alessandro, vescovo di Alessandria. Scrivendo ad altri vescovi, egli espone il simbolo di fede della sua chiesa: «Il nostro Signore Gesù Cristo ha ricevuto veramente e non in apparenza un corpo dalla *Theotokos* Maria»: ³⁵ il titolo appare dunque comune nella chiesa

³³ Cf G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 111-112; E. TONIOLO, *Theotokos*, in E.G. FARRUGIA (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 766-767; E. PERETTO, *Theotokos*, in *NDPAC*, III (2008), 5346-47. Cf anche R. LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*, P. Lethielleux, Paris 1959, 170-171: Note annexe 3. *Les origines du titre de “Theotokos”*; G.W.H. LAMPE (ed.), *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, s.v. *Theotokos*. È significativo il rimprovero fatto da Giuliano l'Apostata ai cristiani verso il 360 e citato da CIRILLO ALESSANDRINO, *Adv. Iulianum* VIII: «Voi non cessate di chiamare Maria θεοτόκον» (PG 76, 901C); e ancora: «Come fate a chiamare θεοτόκον la Vergine?» (*ibid.*, 924D).

³⁴ Cf M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 123-124. La setta eretica delle “Colliridiane”, verso la fine IV sec. in Arabia, venerava Maria come una divinità, offrendole ciambelle di pane biscottato (detto “collira”) e comunicandosi una volta all'anno col pane offerto sull'altare: cf. presso EPIFANIO, *Panarion*, *haer.* 78,23; 79,1-9, ed. K. HOLL, *Epiphanius Werke*, III (GCS 37, 472-484); cf F.J. DÖLGER, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten und Kolliridianer in Arabien*, in *Antike und Christentum* 1 (1929) 107-142, rist. 1974; L. BARBIAN, s.v. *Kolliridianer*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 601; S. J. SHOEMAKER, *Epiphanius of Salamis, the Kollyri-dians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century*, in *Journal of Early Christian Studies* 16/3 (2008) 371-401.

³⁵ ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *Ep. ad Alex. Const.* 12 (PG 18, 568CD), citato da TEODORETO DI CIRRO, *Hist. Eccl.* I,4,54 (Sch 501, 184).

alessandrina (si vedano delle tracce anche in Pierio e Pietro Alessandrino³⁶) e sarà ribadito nel 324/5 dal sinodo di Antiochia contro Ario: «Il Figlio di Dio, il Verbo, è nato dalla *Theotokos* Maria e si è fatto carne».³⁷

Il CONCILIO ECUMENICO DI NICEA,³⁸ convocato nel 325 per dirimere la questione ariana (Ario negava che il Figlio di

³⁶ Per Pierio e Pietro Alessandrino cf. in H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*. III,1. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, W. de Gruyter, Berlin 1934, 28. Per studi sull'argomento, cf. J. MANZANO, *Algumas consideraciones sobre el culto mariano antes del Concilio de Éfeso*, in AA.VV., *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*. Vol. II. *De fundamentis scripturistici et dogmatico-liturgici cultus mariani*, PAMI, Romae 1970, 295-326; M. STAROWIEYSKI, *Le titre θεοτόκος avant le concile d'Ephèse*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XIX*, Peeters, Leuven 1989, 236-242, [egli afferma a p. 238 che prima del concilio di Efeso del 431, si trovano circa una settantina di testi ove compare il titolo *Theotokos* dato a Maria]; L.F. MATEO SECO, «Envió Dios a su hijo, nacido de mujer» (*Gálatas 4,4-5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso*), in *Scripta Theologica* 32 (2000) 13-46; ID., *Der Titel "Gottesmutter" in der Theologie der Kirchenväter vor dem Konzil von Ephesus*, in *Sedes Sapientiae* 8 (2004) 5-36 (übersetzt von J. Stöhr).

³⁷ Cf. in L. ABRAMOVSKI, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihre Symbol*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 357; cf. anche *ivi* pp. 356-366; e in H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*. III,1,1, pag. 39; cf. anche G.L. MÜLLER, s.v. *Gottesmutter*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 684.

³⁸ Su questo concilio cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Ed. de l'Orante, Paris 1963, 15-136, [trad. ital.: *Nicea e Costantinopoli* (Storia dei Concili Ecumenici), LEV, Città del Vaticano 1994]; K. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei concili* (H. JEDIN [ed.], *Storia della Chiesa*. Vol. II), Jaca Book, Milano 1977, ristampa 1992, 18-34, trad. ital.; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. I/1 *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451), Paideia, Brescia 1982, 493-526, trad. ital.; A. AMATO, *Gesù il Signore, saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1997⁴, 161-176; Ch. PIETRI, *Lo sviluppo del dibattito teologico e le controversie nell'età di Costantino: Ario e il concilio di Nicea*, in J.M. MAYEUR, Ch. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (edd.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*. Vol. II. *La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Ch. et L. PIETRI, Borla / Città Nuova, Roma 2000, trad. ital. (orig. fr. 1995), pp. 243-280. Per la mariologia cf. L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici nei documenti dei primi quattro concili ecumenici*, in *Theotokos* 12 (2004) 26-29.

Dio fosse eterno e uguale al Padre, cioè della sua stessa natura divina),³⁹ definisce che Gesù Cristo è Dio vero, generato e non creato, consustanziale al Padre: il concilio usa qui un termine non biblico (come *homoousios*) appunto per indicare la verità biblica che Cristo è vero Dio,⁴⁰ non inventa un nuovo contenuto di fede, ma illumina il significato della predicazione cristiana su Cristo. Dopo questa affermazione esplicita sulla divinità del Figlio, il concilio inserisce la verità dell'incarnazione in forma molto concisa:

«[Gesù Cristo, figlio di Dio] per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso, si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno...».⁴¹

Maria non è espressamente nominata e la sua funzione di madre del Figlio di Dio è implicita.⁴²

³⁹ Sull'arianesimo cf. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée*. Vol. I-II, Létouzey et Ané, Paris 1972-73; E. BELLINI, *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia*, Jaca Book, Milano 1974; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), Augustinianum, Roma 1975; R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, SCM Press, London, 2001²; M. SIMONETTI, s.v. *Ario - Arianesimo*, in *NDPAC*, I (2006) 503-512.

⁴⁰ Cf AGOSTINO, *In Iohan. tract.* 97,4 (Nuova Biblioteca Agostiniana [= NBA] 24, 1356): «E così, per combattere l'empia eresia degli ariani fu introdotto il termine *homousion* riferito al Padre, ma senza volere con tale termine indicare una realtà nuova. Il termine *homousion* corrisponde all'affermazione di Cristo: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30), cioè significa che il Padre e il Figlio sono di un'unica e medesima sostanza divina».

⁴¹ Cf il testo in G. ALBERIGO et alii (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I. The oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)* [= *COGD*, I], Brepols, Turnhout 2006, 19. Cf anche varie testimonianze su questo simbolo di fede in G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Herder, Roma 1967. Cf. anche I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, 69-92; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1979, 205-230; L.H. WESTRA, *The Apostle's Creed: Origin History and Some Early Commentaries*, Brepols, Turnhout 2002.

⁴² Cf L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 26-29.

Nel periodo intercorrente tra il primo e il secondo concilio ecumenico (dal 325 al 380/1) i Padri approfondiscono la funzione di Maria nel piano di salvezza e il significato della sua maternità divina. Atanasio († 373)⁴³ afferma che nessun cristiano può dubitare che «il Signore nato da Maria è Figlio di Dio per sostanza e natura»⁴⁴ e che allo stesso tempo, «secondo le divine scritture ciò che è nato da Maria è umano per natura, ed era vero il corpo del Signore; era vero perché identico al nostro: infatti Maria è nostra sorella, poiché noi tutti discendiamo da Adamo».⁴⁵ Atanasio usa una dozzina di volte il titolo “Theotokos”,⁴⁶ più come titolo di omaggio e di

⁴³ Per il pensiero mariologico di Atanasio cf H.M. KÖSTER, *Die Frau die Christi Mutter war. Kleine marianische Theologie*, 2.Bd., 1. Teil: *Das Zeugnis des Glaubens*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1961, 51; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverebrung*, Ernst Reinhardt Verlag, München / Basel 1963, 87s; G. SÖLL, s.v. *Athanasius von Alexandrien*, in AA. VV., *Lexikon der Marienkunde*, 1Bd., Pustet, Regensburg 1967, 388-389; G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, I, passim; M. STAROWIEVSKI, *Mariologia Ęw Atanazego*, in *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23 (1976) 109-132; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 97-98 e 112-113, e 418 [*Atanasio*: s.v. dell'indice]; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 61-62; E. PERETTO, *Mariologia Patristica. VI. Atanasio*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 726-727; G. SÖLL, s.v. *Athanasius von Alexandrien*, in *Marienzikon* 1 (1988) 258; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 103-112; E. TONIOLO, s.v. *Padri della Chiesa. II.1a. Atanasio*, in *NDM*, 952-953; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 44-45; E. CATTANEO, *Maria Vergine-Madre di Dio-Logos incarnato, nostra sorella e modello delle vergini secondo Atanasio di Alessandria*, in *Theotokos* 10 (2002) 171-203.

⁴⁴ ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 2 (PG 26, 1053B); cf anche l'ed. critica di G. LUDWIG, *Athanasii Epistula ad Epictetum*, Typis H. Pohle, Jenae 1991, 5¹¹⁻¹³).

⁴⁵ Cf ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 7 (PG 26, 1061B; ed. G. LUDWIG, 11¹³⁻¹⁶).

⁴⁶ Quattro volte nello scritto dogmatico *Contra Arianos* III, 14,2; 29,1; 33,2 e 4, ed. H.G. OPITZ, *Athanasius Werke* 1/1, 322. 340. 344 (bis), una volta nella *Vita Antonii* 36,4 (Sch 400, 234); quattro volte nella *Ep. ad virgines*, tramandata in lingua copta (cf L.Th. LEFORT, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [= CSCO] 151, 59^{20.24.29}, 72⁶, ove si trova l'espressione «colei che ha generato Dio», che corrisponderebbe al

devozione che come specifico titolo dalla rilevanza teologica.⁴⁷

Anche i padri Cappadoci, che erano in relazione con la cristianità alessandrina, ove la tradizione mariana era antica e consistente,⁴⁸ evidenziano la divina maternità di Maria in contesti trinitari e cristologici.

Per Basilio di Cesarea († 379),⁴⁹ Maria è «madre di Dio»

greco θεοτόκος); una volta nel *Sermo de virginitate*, giudicata autentica (cf M. GEERARD (ed.), *Clavis Patrum Graecorum* [= CPG]. II. *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Brepols, Turnhout 1974, n. 2145) e tramandata anche in siriano e in armeno: cf J. LEBON, *Athanasiana syriaca* I, in *Le Muséon* 40 (1927) 225³³. Anche in un passo della *Expositio in Psalmos* 84,11 (PG 27, 373A) attribuito ad Atanasio (cf G. M. VIAN, *Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1978, 75), compare il termine θεοτόκος associato ad ἀειπαρθένος (sempre vergine). Anche nella copta *Homilia adv. Arium de s. genetrice Dei Maria*, attribuita da alcuni studiosi ad Atanasio (ed. L.T. LEFORT, *L'homélie de S. Athanase des Papyrus de Turin*, in *Le Muséon* 71 (1958) 15-50 [testo copto] e 209-239 [trad. francese]) ricorre il titolo «madre di Dio» (cf par. 27.31, ed. LEFORT, pp. 214.215). Anche altre omelie conservate in armeno e forse attribuibili ad Atanasio [cf CPG, II, nn. 2205 e 2206], riguardano la «madre di Dio» (*Hom. in s. deiparam*).

⁴⁷ Cf E. CATTANEO, *Maria Vergine-Madre di Dio-Logos incarnato*, 182-184. Con ogni probabilità sarà Apollinare ad utilizzare tale titolo con valenza teologica: cf APOLLINARE DI LAODICEA, *De fide et incarn.* 4-5, ed. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1904, 195-196; *Ad Jovianum* 1 (*ibid.*, 250).

⁴⁸ Cf L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 153.

⁴⁹ Sul pensiero mariologico di Basilio cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, in *Theologische Quartalschrift* 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDYNIAK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilius M., Gregorius Naz., Gregorium Nys.)*, apud Curiam gen. Ord. Basiliani, Romae 1958; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, Reinhardt, München / Basel 1963, 90-95; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Herder, Freiburg im Br. 1964, 64-69; Th. KOEHLER, *Maria nei primi secoli* (Collana mariana Fons signatus 10), Centro Mariano Chaminade, Vercelli 1971, 58-63; *I grandi vescovi di Cappadocia nel IV secolo*; R. WEIJENBORG, *Autour de quelques textes de Saint Basile*, in *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) 381-395; L. GAMBERO, *La Madonna negli scritti di Basilio di Cesarea*, in *Mater Ecclesiae* 15 (1979) 37-45; G. GHARIB, *Basilio "devoto" di Maria?*, in *Mater Ecclesiae*

(*theotókos*⁵⁰), ed è colei che ha dato al Figlio una «carne portatrice di Dio».⁵¹ Gregorio di Nazianzo († 390),⁵² uno dei

15 (1979) 32-36; L. GAMBERO, *L'Omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea. Il posto della Vergine Maria*, in *Marian Library Studies* 13-14 (1981-1982) 1-220; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 418 [s.v. nell'indice: *Basilio (San)*]; L. GAMBERO, *Cristo e sua Madre nel pensiero di Basilio di Cesarea*, in *Marianum* 44 (1982) 9-47; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 71; E. PERETTO, *Mariologia Patristica. VI. I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; G. SÖLL, *Basilius v. Caesarea*, in R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (hrsg.), *Marienlexikon* 1 (1988) 387-388; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa. II.1e. I padri cappadoci*, in *NDM*, 954; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 152-163; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, LAS, Roma 1991, 15-26; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother in the Thought of St. Basil the Great, Gregory Nazianzen, and Gregory of Nyssa*, International Marian Research Institute, Dayton 1997; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; L. GAMBERO, *La Madre di Dio nella cristologia di Basilio di Cesarea*, in *Theotokos* 11 (2003) 41-72; F. TRISOGLIO, *La nascita di Cristo e la profetia di Simeone in Basilio di Cesarea*, *ibid.* 73-89.

Per una bibliografia su Basilio, cf. P.J. FEDWICK, *Bibliography*, in ID. (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteenth-hundredth anniversary Symposium. Vol. II*, Toronto 1981, 627-699; ID., *The most recent (1977-1981) Bibliography of Basil of Caesarea*, in AA.VV., *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979). Vol. I, Messina 1983, 3-19; M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea e Origene: un cinquantennio di ricerca in Italia*, in *Adamantius* 5 (1999) 135-146.

⁵⁰ BASILIO DI CESAREA, *Hom. in sanctam Christi generationem* 5 (PG 31, 1468B).

⁵¹ ID., *Ep.* 261,2, ed. Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres. III*, Les Belles Lettres, Paris 1966, 116; cf. anche ID., *De Spiritu Sancto* 5,12 (SCH 17^{bis}, 282-284).

⁵² Per la dottrina mariana di Gregorio di Nazianzo, cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier*, 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDYNIK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilium M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.)*, cit.; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, 64-69; M. CANDAL, *La Virgen Santísima "prepurificada" en su Anunciación*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 241-276 [in riferimento al Nazianzeno pp. 246-256]; Th. KOEHLER, *Maria nei primi secoli*, 58-63; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani* 423 [s.v. nell'indice: *Gregorio Nazianzeno*]; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 160;

maggiori “teologi” della Chiesa greca, si avvale del titolo *Theotokos* come di sicuro e specifico criterio di ortodossia e, con perfetta concisione e chiarezza espositiva, afferma che credere alla divina maternità è indispensabile per accedere alla divinità:

«Se qualcuno non crede che santa Maria è Madre di Dio [*Theotókos*], si separa dalla divinità. Se qualcuno asserisce che Cristo è soltanto passato attraverso la Vergine, come attraverso un canale,⁵³ ma nega che egli sia stato plasmato dentro di lei in modo divino, perché senza intervento d'uomo, e in modo umano, ossia secondo le leggi della concezione, è ugualmente ateo».⁵⁴

Il Nazianzeno conferma ancora che il Figlio di Dio, nascendo come uomo dalla vergine Maria, non perde la sua divinità, ma assume la condizione umana:

«Da una vergine casta / è concepito e nasce Dio / tutto Dio e uomo insieme / per salvarmi tutto».⁵⁵

E. PERETTO, *Mariologia Patristica*. VI. *I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 174-183; G. SÖLL, *Gregor von Nazianz*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 17; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, 15-26; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa*. II.1e. *I Padri Cappadoci*, in *NDM*, 954-955; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother in the Thought of St. Basil the Great, Gregory Nazianzen, and Gregory of Nyssa*, cit.; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; F. TRISOGLIO, *La Madre di Dio in Gregorio di Nazianzo*, in *Theotokos* 11 (2003) 91-124.

⁵³ Così affermavano ad es. gli gnostici valentiniani: cf. IRENEO, *Adv. haer.* I,7,2 (Sch 264, 102); cf. anche *ivi* III,11,3 e 16,1 (Sch 211, 146-148 e 286-290). Per altre citazioni e per il significato di questa immagine, cf. M. TARDIEU, «Comme à travers un tuyau». *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec 22-25 août 1978*, Les Presses de l'Université Laval, Québec / Louvain 1981, 151-177.

⁵⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep.* 101,16 [*ad Cledonium*] (Sch 208, 42).

⁵⁵ ID., *Poemata dogmatica* I,10,21-24 (PG 37, 467A); cf. anche ID., *Oratio* 29,19 (Sch 250, 216-218).

Secondo Gregorio di Nissa († 392),⁵⁶ poiché il medesimo Cristo, figlio di Dio, è allo stesso tempo figlio di Maria, ella è veramente a buon diritto «Madre di Dio», *Theotókos*,⁵⁷ e quindi «è la carne che diventa dimora dello Spirito».⁵⁸

IL CONCILIO ECUMENICO COSTANTINOPOLITANO I⁵⁹ – convocato del 380/1 per risolvere definitivamente la questione

⁵⁶ Per il pensiero mariano in Gregorio di Nissa cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier* 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDYNIK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilius M., Gregorius Naz., Gregorius Nys.)*, cit.; M. GORDILLO, *La virginidad transcendente de María Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, in *Estudios Marianos* 21 (1960) 117-155; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*; 90-95; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte*, 64-69; L.F. MATEO-SECO, *La mariología en S. Gregorio de Nisa*, in *Scripta Theologica* 10 (1978) 409-464; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 423 [Gregorio di Nissa: s.v. dell'indice]; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 160-162; M. STAROWIEYSKI, *La plus ancienne description d'une Mariophanie par Grégoire de Nysse*, in *Vox Patrum* 8 (1988) 735-746; E. PERETTO, *Mariologia Patristica. VI. I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 164-173; G. SÖLL, *Gregor von Nyssa*, in *Marienlexikon*. 3 (1191) 17-18; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, 15-26; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa. II.1e. I padri cappadoci*, in *NDM*, 955; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother*, cit; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; E. GIANNARELLI, *Gregorio di Nissa: fili mariani*, in *Theotokos* 11 (2003) 125-143.

Per una bibliografia su Gregorio di Nissa cf. M. ALTENBURGER - F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen-Übersetzungen-Literatur*, Brill, Leiden, 1988; precedentemente cf. anche E. MOUTSOULAS, *Gregorios o Nyssas: Bios - Syggrammata - Didaskalia* [in greco], Athenis 1970; M.M. BERGADA, *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nisa*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1970.

⁵⁷ Gregorio di Nissa usa quattro volte questo termine: cf ad es. *Hom. in Nativitate Domini* (PG 46, 1136C); *Ep.* 3,24, ed. W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* 8,2: *Epistulae* (ed. G. Pasquali), Brill, Leiden, 1959², 26 (= PG 46, 1024A); *De Virginitate* XIV,1 e XIX (Sch 119, 434 e 486). In *Vita s. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 912C) l'espresione «madre del Signore» potrebbe essere equivalente a «madre di Dio».

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *Hom. in Nativitate Domini* (PG 46, 1141A).

⁵⁹ Su questo concilio cf I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*,

ariana e soprattutto per definire la divinità dello Spirito Santo, negata dagli eretici pneumatomachi o macedoniani, – ha un breve ed evidente riferimento alla maternità di Maria, riprendendo e ampliando la fede nicena per chiarire meglio la dottrina dell'incarnazione di Cristo. Il simbolo di fede ivi emanato (che ebbe un effettivo riconoscimento come tale nel concilio di Calcedonia del 451), dapprima ribadisce l'affermazione della perfetta divinità del Figlio, poi esplicita il mistero dell'incarnazione: qui accenna al ruolo di Maria.

[Cristo] per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo, si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria e si è fatto uomo.⁶⁰

Questa frase conserva tutta l'antichità e la stringatezza delle prime formule cristiane, connesse alla rivelazione biblica: infatti è evidente il richiamo a Mt 1,18-20 e Lc 1,35,⁶¹ ed

137-242 [trad. ital. *Nicea e Costantinopoli*]; A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II ökumenischen Konzils* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; T.F. TORRANCE (ed.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed. A. D. 381*, Handsel Press, Edinburgh 1981; AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 voll., LEV, Città del Vaticano 1983; R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, cit.; A. AMATO, *Gesù il Signore*, 177-193; V. DRECOLL, *Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanaum?*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996) 1-18.

Per la mariologia cf S. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA. VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, Ed. Marianum, Roma 1981, 179-226, particolarmente pp. 181-189; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 30-33.

⁶⁰ COGD, I, p. 57; cfr anche per un commento I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, 182-205; S. MEO, *La maternità salvifica di Maria*, 181-189.

⁶¹ Cf Mt 1,18-20: «La nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, era stata promessa sposa a Giuseppe e, prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Giuseppe, suo marito, che era uomo giusto e non voleva esporla a infamia, si propose di lasciarla segretamente. Ma mentre aveva queste cose nell'animo, un angelo del Signore gli apparve in sogno, dicendo: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua moglie; perché ciò che

esprime in modo essenziale l'apporto dato da Maria alla incarnazione in quanto madre di Cristo, con l'intervento dello Spirito Santo. Essa fa comprendere il modo con cui Cristo è divenuto veramente e completamente uomo:⁶² insestandosi nella storia, prendendo carne da una donna. Il nome di Maria qui è congiunto con quello dello Spirito Santo per dare origine all'unica persona di Cristo. Maria risulta così il coprincipio umano che insieme al principio divino (lo Spirito Santo) rende possibile l'incarnazione e l'umanizzazione del Figlio di Dio: nel testo greco infatti unica è la preposizione ("ἐκ" = da) per ambedue.⁶³ Significativa poi è la menzione di Maria, qualificata come «vergine» per antonomasia: il testo greco suona: «da Maria, la vergine», il termine è posto come apposizione e qualifica in modo determinante la persona ed è una eco biblica della profezia messianica dell'Emanuele (cf Is 7,14, riportata da Mt 1,22-23⁶⁴).

in lei è generato, viene dallo Spirito Santo». Cf Lc 1,35: L'angelo le rispose: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua; perciò, anche colui che nascerà sarà chiamato Santo, Figlio di Dio»».

⁶² La menzione dell'incarnazione e nascita da Maria (e conseguentemente per Cristo l'essere divenuto realmente uomo) avrebbe anche una precisa intenzione antiapollinarista, come affermerà Diogene vescovo di Cizico al concilio di Calcedonia, perché Apollinare interpretava i termini in modo erroneo. Scrive infatti il vescovo Diogene: «[Nicea] ha ricevuto delle aggiunte da parte dei santi Padri a causa della opinione perversa di Apollinare, ... [il quale] tralascia le parole "dallo Spirito Santo e da Maria Vergine" per evitare di confessare l'unione secondo la carne. I santi Padri venuti dopo hanno infatti esplicitato la parola "si è fatto carne" dei santi padri di Nicea aggiungendo "dallo Spirito Santo e da Maria Vergine"» e tralasciava le parole "dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria", per evitare di confessare l'unione secondo la carne: cf in E. SCHWARTZ - J. STRAUB, *Acta Conciliorum oecumenicorum* [= ACO], W. de Gruyter, Berlin 1914ss. II,1,1, p. 91,21-30; cf anche A. AMATO, *I quattro concili*, 232-233.

⁶³ Nelle recensione latina troviamo la variante «de Spiritu Sancto et ex Maria virgine»: cf DENZ.-HUN., n. 150 [riporta il testo liturgico secondo il *Missale Romanum*]; cf anche G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea*, 247 e più ampiamente pp. 175-190: *i testimoni latini del simbolo dei 150 Padri*.

⁶⁴ Cf Mt 1,22-23: «Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che

Nella salvezza per il genere umano è dunque coinvolta la consostanziale Trinità: il Padre manda il Figlio, il Figlio è concepito per opera dello Spirito Santo, che scende su Maria (cf Lc 1,35, e Mt 1,18.20). Dio, che nell'unica sostanza delle tre persone – Padre, Figlio e Spirito Santo – è adorato e glorificato, ha voluto salvare l'uomo con la cooperazione di Maria, la quale, anche come madre, ha sempre mantenuto la verginità.

Particolare importanza per la definizione della maternità divina di Maria riveste il CONCILIO ECUMENICO DI EFESO nel 431.⁶⁵ Occasione prossima era stato il rifiuto del termine *Theo-*

era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: “Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi” [cf Is 7,14]».

⁶⁵ Sul concilio di Efeso cf P.-Th. CAMELOT, *Ephèse et Calcédoine*, Ed. de l'Orante, Paris 1962, 11-75 [trad. ital.: *Efeso e Calcedonia* (Storia dei Concili Ecumenici), LEV, Città del Vaticano 1997]; I. ORTIZ DE URBINA, *Il dogma di Efeso*, in *Revue des Études Byzantines* 11 (1963) 233-240; L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Vita e Pensiero, Milano 1974; K. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei concili*, pp. 103-122; A.-J. FESTUGIÈRE, *Ephèse et Calcédoine. Actes des Conciles*, Beauchesne, Paris 1982; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/2. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, 817-881; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione del concilio di Calcedonia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 107-131; R. TEJA, *La “tragedia” de Efeso (431). Herejía y poder en la antigüedad tardía*, Ed. Universidad Cantabria, Santander 1995; A. AMATO, *Gesù il Signore*, pp. 195-209; E. KHALIFÉ, *La personne et la doctrine de Nestorius jugés au concile d'Éphèse*, in *Istina* 43 (1998) 214-220; B. MAR SORO, *La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse*, in *ibid.*, 179-213; Ch. FRAISSE-COUÉ, *Il dibattito teologico nell'età di Teodosio II: Nestorio*, in J.M. MAYEUR, Ch. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (edd.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Vol. II. La nascita di una cristianità*, 468-518, particolarmente pp. 485-510: *Il Concilio di Efeso*. In relazione alla figura di Cirillo, cf anche J.A. MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria, the christological controversy: its history, theology and texts*, (Supplements to Vigiliae Christianae 20), Brill, Leiden 1994.

Per i risvolti più propriamente mariani cf. S. MEO, *La «Theotokos» al concilio ecumenico di Efeso*, Ed. Marianum, Roma 1979; ID., *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in

tokos da parte di Nestorio, vescovo di Costantinopoli († c. 450),⁶⁶ ma più remotamente era una questione cristologica, che opponeva due correnti teologiche: quella alessandrina e quella antiochena. La cristologia alessandrina è nota come la cristologia del *Logos-sarx*, in quanto poneva l'accento sulla persona divina del Logos, che assumeva la "sarx" = carne (cioè la natura umana) e che era il «vero centro di azione in Cristo».⁶⁷ Tale cristologia, sostenuta soprattutto da Cirillo, vescovo di Alessandria († 444), concludeva dunque che le due nature – umana e divina –, mantenendo ciascuna le proprie caratteristiche, convergevano in una vera unità nella persona divina del Figlio di Dio al momento della incarnazione. L'unione si realizzava nella persona di Cristo (*unione ipostatica*),

AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, 189-203; A. ΠΟΪΣ, *La Theotokos ad Efeso, Calcedonia e nel Vaticano II* (Dissertazioni dottorali. Pontificia Università Lateranense-Teologia), Roma 1981; R. CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica alla luce dei Concili di Efeso e Calcedonia*, in *Theotokos* 3 (1995) 385-403; L.F. MATEO SECO, *La Maternidad Divina de Maria. La lección de Efeso*, in *Estudios Marianos* 64 (1998) 269-291; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 33-45.

⁶⁶ Il discorso che provocò uno «scandalo ecumenico» fu pronunciato da Nestorio nella festa del Natale il 25 dicembre 428. Ecco il passo più significativo: «Maria è dunque "theotókos", cioè puerpera, genitrice di Dio, oppure è "anthropotókos", cioè genitrice dell'uomo? Ha dunque una madre Dio? Ma allora sono irreprensibili gli Elleni quando attribuiscono delle madri agli dei (...). Ebbene, no, mio caro, Maria non generò la divinità! No, la creatura non generò Colui che è increato. Il Padre non generò dalla Vergine Dio Verbo sì che Egli cominciasse a vivere in quel momento. La creatura non partorì il Creatore, ma invece partorì l'uomo, organo della divinità»: ACO, I,5, p. 30,3-11, trad. ital. in L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 71-72. CIRILLO, *Seconda lettera a Nestorio*, 2, dirà che i fedeli sono "scandalizzati" dalle parole del loro patriarca: cf ACO, I,1,1,2, p. 24,23-35, trad. ital. M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1986, 355-357. Cf anche A. GRILLMEIER, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, in *Scholastik* 36 (1961) 321-356.

⁶⁷ A. AMATO, *Gesù il Signore*, 200.

quindi era lecito lo scambio di attributi (*communicatio idiomatum*): riferire le caratteristiche dell'umanità alla divinità e viceversa; dire che il Verbo, in quanto incarnato, è nato da una donna, ha patito, è morto, è risuscitato ed è asceso al cielo. Maria, secondo questa impostazione teologica, poteva essere definita "Madre di Dio" in quanto ha dato la natura umana ad una persona divina, ha generato un corpo a cui si è unito il Logos. Quindi senza perdere la sua natura divina, il Logos ha assunto anche la natura umana.

La cristologia antiochena, definibile come cristologia del *Logos-anthropos* (o anche del "*Logos assumens*" e dell'"*homo assumptus*") era preoccupata della dimensione umana di Cristo e poneva una accentuata distinzione tra il Logos-Dio e il Gesù-uomo. Nestorio, partendo dal presupposto che ad una natura umana concreta dovesse corrispondere una sussistenza propria, affermava la presenza di due soggetti distinti in Cristo: il Logos e l'uomo, congiunti esternamente nel "*proso-pon*".⁶⁸ Tale cristologia "divisiva", rendeva pressoché impossibile l'unione delle due nature in una sola persona e lo scambio degli attributi umani e divini in Cristo. Di conseguenza anche Maria non poteva essere definita "*Theotokos*" = "Madre di Dio", perché la funzione generatrice di Maria riguardava solo la natura umana e non quella divina, ma tutt'al più "*Christotokos*" o "*anthropotokos*" (= "madre di Cristo" o "madre dell'uomo").⁶⁹

Il concilio di Efeso si svolse in modo piuttosto convulso, per cui fu difficile o quasi irrealizzabile un sereno dialogo tra gli avversari. I padri conciliari approvarono l'impostazione cristologica unitaria di Cirillo: le due nature, rimanendo integre e perfette, si uniscono nell'ipostasi o persona del Logos divino; quindi è possibile lo scambio degli attributi e particolarmente Maria può essere definita *Theotokos*. Nel concilio si afferma:

⁶⁸ La parola *prosopon* indica la figura, l'apparenza esterna indivisa.

⁶⁹ Cf in *ACO*, I,1, p. 1,30-31.

«E il fatto che il Logos è diventato carne non significa altro se non che egli ha partecipato come noi della carne e del sangue e ha fatto suo corpo il nostro ed è nato come uomo da una donna, senza perdere il suo esser Dio ed essere stato generato da Dio Padre, ma continuando ad essere ciò che era anche nell'assunzione della carne. Questo annuncia dovunque la dottrina della retta fede; così troveremo che hanno pensato i santi padri. Perciò hanno avuto il coraggio di definire *Madre di Dio la santa Vergine*, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne».⁷⁰

Il concilio di Efeso ebbe poi un seguito con l'intesa tra Cirillo e Giovanni di Antiochia († 441/442) nella cosiddetta "formula di unione" del 433. Essa lasciava trasparire un maggiore equilibrio tra la cristologia alessandrina e quella antiochena e riconosceva nuovamente il titolo *Theotokos* alla santa Vergine:

«Professiamo perciò il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo, nato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza nato da Maria vergine secondo l'umanità, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale (*homoousios*) con noi secondo l'umanità. Infatti è avvenuta l'unione (*hénoisis*) di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Secondo questo concetto dell'unione senza confusione, professiamo la santa vergine Madre di Dio (*Theotókos*), perché il Dio Logos si è incarnato e si è fatto uomo e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei. Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno conside-

⁷⁰ *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, in *ACO*, I,1,1, pp. 26,20-28,22; trad. ital. in M. SIMONETTI, *Il Cristo*. II, 357-361; cf anche A.-J. FESTUGIÈRE, *Ephèse*, 49-51, doc. 4,3-7.

rate in comune, riferendole all'unico *prósopon*, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità». ⁷¹

La dottrina mariologica diventava una conseguenza ed anche una chiave di interpretazione della cristologia. ⁷² Proclamando Maria come *Theotokos*, avvallando quindi la tesi cristologica unitaria di Cirillo, i padri conciliari erano più aderenti al dato biblico rispetto alle posizioni divisive di Nestorio; interpretavano più giustamente l'evento dell'incarnazione. Secondo Cirillo colui che è stato generato dal Padre come Dio, si è incarnato e fatto uomo; dall'unione delle due nature, risulta un solo Cristo, che è allo stesso tempo Dio e uomo. Dunque anche gli eventi dell'esistenza terrena del Cristo potevano essere attribuiti al Logos: si trattava di una vera incarnazione del Logos. Perciò Maria può essere detta «madre di Dio», non perché ha generato un dio, ma perché ha partorito come uomo un figlio che era anche Dio. ⁷³ In questa prospettiva si salvaguardava perfettamente la salvezza apportataci da Cristo, figlio di Dio e figlio di Maria. ⁷⁴ Dopo

⁷¹ COGD, I, 113-114; cf anche ACO, II,4, pp. 8,27-9,8; trad. ital. in M. SIMONETTI, *Il Cristo*. II, 387 (dal testo di A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche*, Morgenstern, Breslau 1897³ [1842, rist. Hildesheim 1962]).

⁷² Il titolo *Theotokos* evidenzia quindi la vera fede in Cristo, uomo e Dio. Cf quanto dirà Cirillo in una omelia tenuta al concilio di Efeso contro Nestorio: «Ti salutiamo, o Maria, Madre di Dio, venerabile tesoro di tutta la terra, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro della retta dottrina, tempio indistruttibile, abitacolo di colui che non può essere circoscritto da nessun luogo, madre e vergine insieme per la quale nei santi vangeli è chiamato "Benedetto colui che viene nel nome del Signore!" (Mt 21, 9)»: *Hom.* 4 (PG 77, 992). Su questa omelia cf M. SANTER, *The Authorship and Occasion of Cyril Alexandria's Sermon on the Virgin (Hom Div. IV)*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XII*, Akademie Verlag, Berlin 1975, 144-150. Cf anche, sempre di Cirillo, la *Hom.* 11 (PG 77, 1032A-1033C).

⁷³ Cf in ACO, I,1, p. 1,26.20-28.22.

⁷⁴ Cf A. AMATO, *I quattro concili*, 247.

Efeso ebbero nuovo impulso il culto, la pietà e la devozione mariana.⁷⁵

Anche il successivo CONCILIO ECUMENICO DI CALCEDONIA del 451,⁷⁶ condannando la dottrina monofisita (la quale affer-

⁷⁵ Cf L. GAMBERO nella parte introduttiva a *TMPM*, III, 27. Per la liturgia cf D. DIMITRIJEVIĆ, *Die Entwicklung der liturgischen Verberung der Mutter Gottes nach dem Ephesinum bis zum 12 Jarhundert*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. IV, PAMI, Romae 1972, 81-120; M. GARRIDO BONAÑO, *La virgen María en los himnos litúrgicos de sus fiestas (siglos VI-XI)*, in *ibid.* 157-202. Sono di grande interesse anche gli splendidi mosaici della Basilica di Santa Maggiore, realizzati pochi anni dopo il concilio di Efeso per ordine di papa Sisto III (432-440): cf. G. WILPERT, *La proclamazione efesina e i mosaici della basilica di s. Maria Maggiore*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 7 (1931) 197-213; P. AMATO, voce *Arte/Iconologia*, in *NDM*, 127-129: *I Mosaici di S. Maria Maggiore*; cf anche V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, (Collection de l'École française de Rome 283), École française de Rome, Rome 2001.

⁷⁶ Su questo concilio cf P.-Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine*, 75-182 [trad. it. *Efeso e Calcedonia*]; K. BAUS - E. EWIG (edd.), *L'epoca dei concili*, 120-134; A.-J. FESTUGIERE, *Ephèse et Chalcedoine. Actes des Conciles*, cit.; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/2. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, 883-981 (trad. ital.); B. SESBOUË, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione del concilio di Calcedonia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, soprattutto pp. 132-156, trad. ital.; A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, 1979⁵; A. DE HALLEUEX, *La définition christologique à Chalcedoine*, in *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 3-23 e 155-170; M. BORDONI, *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*. Vol. III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - Pontificia Università Lateranense, Roma 1986, 829-846; A. AMATO, *Gesù il Signore*, 211-233; J. VAN OORT - J. ROLDANUS, *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, (Studien der patristischen Arbeitsgemeinschaft 4), Peeters, Leuven 1997; M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in *Lateranum* 65 (1999) 507-529; S. ZAÑARTU, *Reflexiones sobre la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia*, in *Teología y Vida* 39 (1998) 155-184; G.-M. DE DURAND, *Sources et signification de Chalcedoine (451)*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002) 369-

mava che in Cristo, dopo l'incarnazione, sussisteva una sola natura: quella divina), definì l'unità della persona di Cristo e l'integrità delle due nature: Cristo è «perfetto nella sua divinità ed umanità», e allo stesso tempo è «vero Dio e vero uomo»; distinse la doppia nascita del Figlio da Dio e da Maria: «generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria la vergine e madre di Dio (*Theotokos*) secondo l'umanità». ⁷⁷ Il concilio, difendendo l'integrità della natura umana di Cristo, aiutava a comprendere la maternità di Maria: Ella, generando il Cristo, ne garantiva la storica e concreta umanità, perché la stessa persona del Verbo – conservando la sua divinità – assumeva la natura umana completa (composta di spirito, anima razionale e corpo): il titolo *Theotokos* diveniva così patrimonio di fede della Chiesa ⁷⁸ ed esprimeva con una parola non biblica il mistero contenuto nella Sacra Scrittura.

386; P. MARAVAL, *Il concilio di Caledonia*, in J.M. MAYEUR, CH. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (edd.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*. Vol. III. *Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (436-610)*, a cura di L. PIETRI, Borla / Città Nuova, Roma 2002, pp. 93-118, trad. ital. (orig. fr. 1998).

In relazione alla mariologia cf soprattutto S. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA. VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, 203-212; R. CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica alla luce dei Concili di Efeso e Calcedonia*, in *Theotokos* 3 (1995) 385-403; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 45-48.

⁷⁷ Cf il testo greco in *COGD*, I, 136-137 e in *ACO*, II,1,2 pp. 129,23-130,3; cf A. AMATO, *Gesù il Signore*, 222.

⁷⁸ Si noti che nella liturgia romana le prime feste “mariane” riguardavano appunto la divina maternità di Maria, celebrata al 1° gennaio: cf B. BOTTE, *La première fête mariale de la liturgie romaine*, in *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 425-430; G. BERAN - B. BOTTE, *A proposito della primitiva festa mariale della liturgia romana*, in *Ephemerides Liturgicae* 49 (1935) 261-264; P. BRUYLANTS, *Les origines du culte de la Sainte Vierge à Rome*, in *Questions liturgiques et paroissiales* 23 (1938) 275-278. Cf anche E. RUSSO, *Le più antiche feste della Madonna a Roma*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 89 (1980) 71-150. Conclude J.A.

Una lucida chiarificazione ed un importante approfondimento della maternità divina di Maria saranno poi esposte da s. Tommaso d'Aquino († 1274): la maternità, in quanto tale, riguarda la persona: la madre infatti non genera una natura, ma una persona secondo la natura in cui la persona è concepita. Quando la persona divina del Verbo assume la natura umana, è chiaro che Maria partorisce una persona che è lo stesso figlio di Dio: dunque può essere definita «Madre di Dio».⁷⁹

La maternità divina è importante per comprendere la persona stessa di Gesù, il Verbo incarnato. Per il suo compito materno, Maria è stata predestinata da Dio fin dall'eternità; la sua maternità è stata preparata dalla sua santità (ella infatti, in vista della sua altissima missione è stata preservata dal peccato originale, come vedremo dopo) e porta con sé una relazione trasformante, dato che lo Spirito Santo la adombra totalmente. Maria svolgerà un ruolo attivo nell'opera di salvezza e inizierà una maternità spirituale per tutta la Chiesa; potrà essere esaltata su tutte le creature, avendo un rapporto speciale con la ss. Trinità come «figlia prediletta del Padre», «madre del Figlio di Dio» e «tempio dello Spirito Santo».⁸⁰ Maria realizza così la sua vocazione suprema come creatura.⁸¹

DE ALDAMA, *La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora*, in *Estudios Eclesiásticos* 40 (1967) 43-59: «Una fiesta de la Virgen para solemnizar su maternidad virginal puede comprobarse históricamente dentro de las iglesias de Occidente en estos límites: en las Galias, ya en la primera mitad del siglo VI (18 de enero); en Roma, por los años 560-590 (1 de enero); en España durante la primera mitad del siglo VII (18 de diciembre)». Cf anche D. SARTOR, s.v. *Maria Madre di Dio*. III. *Celebrazione liturgica*, in *NDM*, 742-745.

⁷⁹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 35 a. 4. Cf anche M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 131.

⁸⁰ Cf CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 65.

⁸¹ Su queste varie idee (espresse anche come titoli di paragrafi), cf M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 136-146.

2. MARIA SEMPRE VERGINE ⁸²

Fondandosi sulla parola di Dio (particolarmente su Is. 7,14: la profezia dell'Emmanuele, che sarà concepito da una vergine), la tradizione della Chiesa ha sempre creduto alla verginità di Maria, anzi la sua stessa maternità si è realizzata in modo verginale, non avendo Gesù un padre umano: era questa la dimostrazione della assoluta gratuità di Dio e di un nuovo inizio della storia umana,⁸³ paragonabile alla creazione. La verginità era anche segno della assoluta trascendenza e divinità del Figlio⁸⁴ e della piena disponibilità di Maria a

⁸² Cf. R. LAURENTIN, *Le mystère de la naissance virginale*, in *Ephemerides Mariologicae* 10 (1960) 345-374; G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza: trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*. Vol. III, Pisani, Isola del Liri 1969, 337-448; R. LAURENTIN, *Breve trattato*, 284-301; J.A. DE ALDAMA, *La maternité virginale de Notre Dame*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria VII* (1964) 117-154; P.J. DONNELLY, *La virginidad perpetua de la Madre de Dios*, in J.B. CAROL, *Mariología*, 619-683; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 81-88. 97-108. 131-141. 178-186; AA.VV., s.v. *Vergine*, in *NDM*, 1276-1328; A. ZIEGENAUS, s.v. *Jungfräulichkeit. II. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 469-481; S.M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994)*. *Magistero - Egesi - Teologia*, in *Marianum* 56 (1994) 95-213; ID. *Maria vergine e madre: la verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 2003; M. HAUKE, *Jungfrau und Mutter: geboren von der Jungfrau Maria*, in G. STUMPF (ed.). *Maria, Mutter der Kirche*, Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg, Landsberg 2004, 43-70; C. POZO, *María nueva Eva*, BAC, Madrid 2005, 265-300; A. ZIEGENAUS (ed.), «Geboren aus der Jungfrau Maria». *Klarstellungen* (Mariologische Studien 19), Pustet, Regensburg 2007; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 147-174: *La verginità di Maria*.

⁸³ Cf. TERTULLIANO, *De carne Christi* 17,2 (SCh 216, 280): «Doveva essere nato in modo nuovo l'autore della nuova nascita».

⁸⁴ Cf. ATANASIO, *Incar. n.* 18,5 (SCh 199, 332): «Quando [il figlio di Dio] venne tra noi, si formò il corpo da una Vergine, per offrire a tutti una prova non trascurabile della sua divinità»; e più tardi nel V secolo, anche PROCLO DI COSTANTINOPOLI, *Oratio* I,2 (PG 65, 684) è convinto che «se la madre non è rimasta vergine, allora il nato è solo un uomo e non si è verificata nessuna nascita prodigiosa. Ma se ella, dopo il parto, è

Dio e la verginità ne era l'espressione corporale. Dio stesso sarebbe intervenuto con un atto creativo per la concezione di Cristo: è ben lontana quindi l'idea di accoppiamento tra un dio e una donna (ierogamie),⁸⁵ come nei miti pagani.

La fede della Chiesa nella verginità di Maria risale ai primi secoli. Era contestata da eretici⁸⁶ e pagani: ad es. gli ebioniti negavano la divinità di Cristo e alcuni di loro anche la concezione verginale; altri, come ad es. Cerinto, negavano la verginità di Maria prima del parto (per cui Gesù sarebbe nato come tutti gli altri uomini da una relazione sessuale tra Giuseppe e Maria), altri affermavano che Maria dopo la nascita di Gesù non avrebbe conservato la verginità, ma avrebbe avuto altri figli. I pagani, come Celso, ritenevano indegna l'incarnazione di Dio nel seno di una donna, oppure, deridendola, assimilavano la nascita verginale ad un mito;⁸⁷ gnostici e doceti, presupponendo la malvagità della materia, riducevano il corpo di Gesù ad un'apparenza o ad un corpo spirituale, e quindi nulla egli avrebbe preso da Maria, da cui sarebbe passato come attraverso un canale.

rimasta vergine, perché allora egli non avrebbe dovuto essere Dio?». Poco più tardi anche LEONE MAGNO ribadisce: «La nascita secondo la carne è una manifestazione della natura umana, ma il parto della vergine è un segno della potenza divina»: *Ep.* 28,4, in *COGD*, I, 129, e in C. SILVA-TAROUCA, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episc. Constantinopolitanum (Epistula XXVIII)* (Textus et Documenta. Series Theologica 9), Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1932; 27; stessa idea anche in *Tract.* 46,2 (CCL 138A, 271, 52-54).

⁸⁵ Per miti ierogamici pagani, già adottati e contestati da Giustino, cf M. MARITANO, *La Vergine Madre negli scritti di Giustino Martire*, 87-97. Inoltre l'XI sinodo di Toledo del 675 ha espressamente negato che lo Spirito Santo fosse il "padre" di Gesù: «Nec tamen Spiritus Sanctus pater esse credendus est Filii, pro eo quod Maria Spiritu Sancto obumbrante concepit»: cf DENZ.-HUN., n. 533.

⁸⁶ Cf V. GROSSI, *Maria nelle fonti eresiologicalhe latine prenicene*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 141-148.

⁸⁷ Cf in ORIGENE, *Contra Cels.* 1,37.67 (Sch 132, 176-180. 264-266).

I cristiani invece credevano fermamente alla verginità di Maria: così Giustino qualifica Maria come «la vergine» per antonomasia (per ben 14 volte) e scrive: «Nessuno mai è stato generato da vergine, né mai si è sentito dire che lo fosse, se non colui che è il nostro Cristo». ⁸⁸ Ireneo argomenta che il Signore ci ha salvati, «dandoci il segno della vergine» ⁸⁹ e Tertulliano sostiene l'affermazione che Cristo «è da madre vergine, perché non ha un uomo per padre», ⁹⁰ e non sarebbe segno straordinario una realtà che avviene tutti i giorni come la gravidanza e il parto d'una donna non più vergine. ⁹¹ Le antiche formule dei simboli di fede, spesse volte, menzionando l'incarnazione di Cristo, esplicitano il riferimento alla verginità di Maria e più specificamente alla concezione verginale: così nel simbolo romano si legge: Gesù «nacque da Spirito Santo e da Maria Vergine». ⁹²

Particolarmente dal IV secolo in poi, è convinzione generale la verginità perpetua di Maria. ⁹³ Afferma Epifanio († 403): «Quando mai e in quale epoca qualcuno ha osato pronunciare il nome di Maria senza subito aggiungervi, se interrogato, “la vergine”?» ⁹⁴ Egli stesso definisce Maria la «sem-

⁸⁸ GIUSTINO, *Dialog.* 66,4 (PTS 47, 184). Cf M. MARITANO, *La Vergine Madre negli scritti di Giustino Martire*, 79-99.

⁸⁹ IRENEO, *Adv. haer.* III, 21,1 (SCh 211, 398).

⁹⁰ TERTULLIANO, *Adv. Marcion.* IV,10,7 (SCh 456, 134); cf anche *ibid.* III,13,4-5 (SCh 399, 124). Stessa idea anche in AGOSTINO, *Sermo* 196,1 (NBA 32/1, p. 70): la nascita umana di Cristo avvenne «senza un uomo come padre».

⁹¹ Cf *Ibid.* III,13,4-5 (SCh 399,124). Cf anche GIUSTINO, *Dialog.* 84,3 e IRENEO, *Adv. haer.* III,21,6.

⁹² Cf DENZ.-HUN., n. 10. Cf anche i successivi testi riportati nei nn. 11-30.

⁹³ Cf E. TONIOLO, *Maternità divina e verginità perpetua di Maria nel magistero della Chiesa dal 392 al 649*, in ARCIDIOCESI DI CAPUA, *XVI centenario del Concilio di Capua: 392-1992. Atti del Convegno internazionale di studi mariologici, Capua 19-24 maggio 1992*, Istituto Superiore di Scienze Religiose - Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Capua - Roma 1993, 75-103.

⁹⁴ EPIFANIO, *Panarion, haer.* 78,6,1 (GCS 37, 456).

pre vergine». ⁹⁵ Contro gli eretici che contesteranno la verginità di Maria nel IV secolo, come ad es. Gioviniano, Bonoso ed Elvidio..., i Padri, tra cui Ambrogio († 397), Girolamo († 419/420) e Agostino († 430), si opporranno con decisione: per Girolamo, quando nacque Gesù, «la Vergine rimase tale per sempre», ⁹⁶ e secondo Agostino: «Maria vergine concepì, vergine partorì, vergine rimase». ⁹⁷ Anche in Oriente Basilio di Cesarea si pone sulla stessa linea, appellandosi al consenso dei fedeli: «coloro che amano Cristo, non sopportano di sentire che la madre di Dio (*Theotokos*) abbia cessato ad un certo punto di essere vergine». ⁹⁸

⁹⁵ In greco *Aeiparthenos*: cf ad es. EPIFANIO, *Ancoratus* 13,5 e 80,2 (GCS 25, 22 e 100); *Panarion, haer.* 26,7,5 (GCS 25, 284). Questo autore chiama Maria la «verGINE perpetua» per 16 volte. Il termine *Aeiparthenos*, pur non essendo molto diffuso nel IV secolo, è già applicato a Maria da Basilio nell'*Anafora* (a lui attribuita: PG 31, 1636D; 1644BC; 1652B); cf anche ATANASIO, *Contra Arianos* 2,70 (PG 26, 296); ANFILOCHIO, *Adversus falsam haeresim*, ed. G. KICKER, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, 66.

⁹⁶ GIROLAMO, *Comm in Ez.* XIII, 44,3 (CCL 75, 647): «uirgo perman-sit aeterna».

⁹⁷ AGOSTINO, *Sermo* 51,11,18 (NBA 30/1, p. 28); cf anche *Sermo* 196,1 (NBA 32/1, p. 72). Stessa idea anche in LEONE MAGNO, *Ep.* 28 [= *Tomus ad Flavianum*] (COGD I, p. 127): «La vergine madre lo [= Gesù] partorì conservando la verginità, come lo concepì conservando la verginità». Per un panorama storico sulla verginità di Maria “prima-durante-dopo” il parto, cf G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 81-88 (e più ampiamente 79-170). Per il tema specifico della verginità nel parto, cf S.M. PERRELLA, *La “virginitas in partu”: status quaestionis*, in ARCIDIOCESI DI CAPUA, *XVI centenario del Concilio di Capua*, 205-266. Cf anche J.A. DE ALDAMA, “*Virgo in partu, virgo post partum*”, in *Estudios Eclesiásticos* 38 (1963) 57-82.

⁹⁸ BASILIO DI CESAREA, *Hom. in sanctam Christi generationem* 5 (PG 31, 1468). Cf anche le *Constitutiones Apostolorum* (del sec. IV): «...et factus est in utero virginis...», in A. HÄNGGI - I. PAHL, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), Editions Universitaires, Fribourg ²1978, 91. Cf. anche G. FRÉNAUD, *De intercessione B.V. Mariae in Canone Missae romanae et in anaphoris liturgiarum orientalium ante VII saeculum*, in AA.VV., *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus Mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*. Vol. II, PAMI, Romae 1970, 461-462.

La fede nella verginità di Maria ebbe un primo riconoscimento “ufficiale” nella formula del concilio di Efeso: «santa Vergine, genitrice di Dio»,⁹⁹ ribadita in quello di Calcedonia: «Maria la vergine madre di Dio».¹⁰⁰ Sarà però il concilio Costantinopolitano II del 553 ad introdurre il riferimento più esplicito alla verginità perpetua di Maria¹⁰¹ affermando: «Se qualcuno non confessa che il Verbo di Dio ... si è incarnato nella santa e gloriosa Madre di Dio (*Theotokos*), la sempre vergine Maria... sia anatema».¹⁰² Poco dopo, nel 557, Papa Pelagio I crede e professa che «[Cristo]... nacque, preservando l'integrità verginale della madre, poiché ella lo generò rimanendo

⁹⁹ *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, in *COGD*, I, 87. La stessa espressione è ripresa anche nella cosiddetta *Formula di unione* del 433: cf *COGD*, I, 113.

¹⁰⁰ *COGD*, I, 137.

¹⁰¹ Si deve notare che il ricordo di Maria come sempre vergine e madre di Dio era già entrato nel canone romano della Messa con la frase: «Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi», composto fra il V e il VI secolo: cf A.A. MAGUIRRE, *Mary, ever-Virgin and Mother of God, in the "Communicantes"*, in AA. VV., *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus Mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*. Vol. II, 429-438; S. MEO, *La formula mariana "Gloriosa semper Virgo Maria Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi" nel Canone romano e presso due pontefici del VI secolo*, ibidem, 439-458; C. MAGGIONI, *"Intemerata Virginitas edidit Salvatorem"*. *La verginità di Maria nel "Missale Romanum"*, in ARCIDIOSI DI CAPUA, *XVI centenario del Concilio di Capua*, 283-358, qui pp. 288-291. Le caratteristiche “mariane” nella enunciazione latina del canone romano rispetto alle anafore orientali sarebbero le seguenti: 1) il primato della verginità, nominata prima della maternità divina; 2) il nome proprio “Maria” posto subito dopo “sempre vergine”; 3) L’aggiunta a «Genetrix Dei» di «et Domini nostri Iesu Christi»: cf C. MAGGIONI, *"Intemerata Virginitas..."*, 288-289.

¹⁰² CONCILIO COSTANTINOPOLITANO II, *can. 2* (*COGD* I, 177). Anche precedentemente Papa Ormisda nella Lettera *"Inter ea quae"* all'imperatore Giustino il 26 marzo 521 (nella *Collectio Avellana* è la *Ep. 236*, in *CSEL 35/2*, 720 = *DENZ.-HUN.*, n. 368) richiama la verginità (perpetua) di Maria, particolarmente nel parto: «Gesù aprendo nella nascita il grembo materno, ma non infrangendo in forza della divinità la verginità della madre...».

vergine, così come da Vergine lo aveva concepito».¹⁰³ La solenne definizione di fede nella verginità perpetua di Maria fu sancita nel sinodo Lateranense del 649, convocato dal papa Martino I contro i monoteliti (cioè coloro che professavano una sola volontà [quella divina] in Cristo dopo l'incarnazione); nel terzo canone leggiamo:

«Se qualcuno non confessa secondo i santi padri che la santa e semprevergine e immacolata Maria sia in senso proprio e secondo verità madre di Dio, in quanto propriamente e veramente alla fine dei secoli ha concepito dallo Spirito Santo senza seme e partorito senza corruzione, permanendo anche dopo il parto la sua indissolubile verginità, lo stesso Dio Verbo, nato dal Padre prima di tutti i secoli, sia condannato».¹⁰⁴

L'intenzione espressa dal Papa – che poi scrisse varie lettere ai vescovi e ai fedeli d'Oriente e d'Occidente, domandando che fossero accolti i canoni lateranensi – e poi l'accettazione universale danno valore praticamente ecumenico a questo sinodo: in forza dunque del consenso della Tradizione, fonda-

¹⁰³ PELAGIO I, *Ep.* 7,9 [= “*Humani generis*” ad *Childebertum I regem* = *Fides Pelagii papae*], in DENZ.-HUN., n. 442. Anche i suoi predecessori, soprattutto per motivi cristologici, avevano insistito sulla vera verginità e vera maternità di Maria. Così Papa Ormisda faceva menzione di «*sanctae Mariae uirginis genetricis dei*» (nella citata lettera “*Inter ea quae*”, in CSEL 35/2, 719 = DENZ.-HUN., n. 368), e papa Giovanni II, in una lettera del 534, scriveva: «*Gloriosam vero sanctam semper Virginem Mariam proprie et veraciter Dei Genitricem, Matremque Dei Verbi ex ea incarnati ... ex sancta et gloriosa Virgine Matre nasci dignatus est*” (*Ep. “olim quidem” ad Senatores constant.*, in DENZ.-HUN., n. 401: sono espressioni che rievocano il canone romano). Cf anche cf. S. MEO, *La formula mariana*, 447-458, e ID., *La dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei Papi Ormisda e Giovanni II, del VI secolo*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. III, 17-34. Ancora nel 552 Papa Vigilio nella lettera enciclica “*Dum in Sanctae*” – sulla linea di papa Leone (cf *Sermo* 22,2 [CCL 138, 92]) – accenna a Maria: «*Madre sempre vergine*» (PL 69, 56D = DENZ.-HUN., n. 413).

¹⁰⁴ SINODO LATERANENSE [del 649], *can.* 3 (in DENZ.-HUN., 503).

ta sulla Sacra Scrittura, e dell'autorità del papa la verginità di Maria dovrebbe essere di fede definitiva.¹⁰⁵ Uno specifico trattato apologetico sulla verginità perpetua di Maria, ricco di formule e di argomenti, fu scritto da Ildefonso di Toledo († 667): «*De virginitate perpetua sanctae Mariae*»: egli esalta la verginità feconda di Maria, sempre incorrotta, integra, illesa e inviolata.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf M. HURLEY, *Born incorruptly: the third Canon of the Lateran Council (A.D. 649)*, in *The Heythrop Journal* 12 (1961) 217-236; J.A. DE ALDAMA, *El canon tercero del Concilio lateranense de 649*, in *Marianum* 24 (1962) 65-93, [ripubblicato in ID., *Virgo mater. Estudios de teología patristica*, Facultad de Teología, Granada 1963, 101-27]; S. MEO, *Maria Immacolata e vergine nei Concili Lateranense del 649, Toledano XI e XVI, di Basilea e Trento*; Ed. Marianum, Roma 1964³, 15-28; B. DE MARGERIE, *Saint Martin I^o confirme la virginité corporelle de Marie dans l'enfantement*, in *Augustinianum*, 37 (1997) 495-501; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 201s.; S. DE FIORES. s.v. *Vergine*, in *NDM*, 1315-1316, ID., *Maria, sintesi di valori*, 118; ID., *Maria. Nuovissimo Dizionario*, II, EDB, Bologna 2006, 1790; M. HAUKE, *Die "virginitas in partu". Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in A. ZIEGENAUS (ed.), «*Geboren aus der Jungfrau Maria*», 112-115; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 161-162.

¹⁰⁶ Cf ad es. *De virginitate perp.* I,5; X,5; XI,4. Sulla mariologia di Ildefonso cf V. BLANCO GARCÍA, *San Ildefonso: De Virginitate Beatae Mariae. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico* (Textos Latinos de la Edad Media Española. Sec. 3), Rivadeneyra, Madrid 1937; [ripubblicato col titolo *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María* (Santos Padres Españoles I. BAC 320), Editorial Católica, Madrid 1971; J.M. CASCANTE DÁVILA, *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo* (Colectánea San Paciano), Editorial Casulleras, Barcelona 1958; ID., *La doctrina de la virginidad en san Ildefonso de Toledo*, in *Estudios marianos* 21 (1960) 391-415; J.M. CANAL, *Fuentes del «De virginitate sanctae Mariae» de San Ildefonso de Toledo*, in *Claretianum* 6 (1966) 115-130; J.M. CASCANTE DÁVILA, *La devoción y el culto a María en los escritos de S. Ildefonso de Toledo*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. III, 223-248; H.M. KÖSTER, *Ildefons von Toledo als Theologe der Marienverehrung*, ibid. 197-222; J. GIL, *El tratado «De virginitate beatae Mariae» de San Ildefonso de Toledo*, in *Habis* 6 (1975) 153-166; J.M. BALLEROS MATEOS, *El tratado «De virginitate sanctae Mariae» de San Ildefonso de Toledo. Estudio sobre el estilo sinonímico latino*, Estudio teológico de san Ildefonso, Toledo 1985; A. RUCQUOI,

La fede nella verginità di Maria è sempre continuata nella Tradizione della Chiesa, che ancora oggi, nel Canone romano, citato dal documento conciliare del Vaticano II, *Lumen gentium*, invita i cristiani a venerare la memoria «innanzitutto della gloriosa sempre vergine Maria, madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo».¹⁰⁷

Accettare la verginità di Maria è accogliere un mistero e questo non è mai stato facile sia per il mondo antico, sia per quello moderno. Eppure la verginità di Maria ha un profondo significato teologico: essa – come ben afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica* – «manifesta l’iniziativa assoluta di Dio nell’incarnazione»,¹⁰⁸ e inoltre trasmette una profonda testimonianza in vista della fede in Cristo: esprime la vera identità di Gesù come Figlio di Dio dall’eternità, che vive un rapporto unico col Padre – Gesù ha solamente Dio come “Padre” (cf Lc 2,48-49)¹⁰⁹ – e il suo ingresso nella storia avviene non per una paternità umana, ma per un processo generativo nel seno di una donna vergine. La nascita vergi-

Ildefonso de Tolède et son traité sur la virginité de Marie, in *La virginité de Marie*. Communications présentées à la 53 Session de la Société française d’études mariales (Issoudun, septembre 1997), réunies par J. LONGÈRE, Médiaspaul, Paris 1998 [= *Études mariales*, 53/4 (1997-1998)], 114s; B. AMATA, *La «schiavitù mariana» di S. Ildefonso di Toledo*, in *Theotokos* 14 (2006) 57-72; B. CLAUSI, *Ildefonso di Toledo e la mariologia patristica: Elvidio e Gioviniano nel “De virginitate perpetua sanctae Mariae”*, in A. MICOLANI (ed.), *Maria e la vita storica di Gesù in Gregorio Magno e nei Padri dei secoli V-VII*. Atti del IV Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma, 21-22 maggio 2004), SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008, 79-106; AA.VV., *San Ildefonso de Toledo († 667) y los rasgos de la mariología hispana*, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2008 [= *Estudios Marianos LXXIV*].

¹⁰⁷ VATICANO II, *Lumen gentium* 52, citando il *canone del Messale Romano*.

¹⁰⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 503.

¹⁰⁹ Cf *ivi*, n. 503. È un legame di convenienza – spiegherà poi s. TOMMASO, *Summa Theol.* III, q. 28, a.1, – affinché la dignità di Dio Padre non passasse su Giuseppe. Cf anche S. DE FIORES, s.v. *Vergine*, in *NDM*, 1319.

nale di Gesù prepara ed evidenzia il dono della figliolanza divina data ai cristiani nel Battesimo: una nuova vita elargita dall'alto, dallo Spirito.¹¹⁰

Anche da parte di Maria la sua verginità mette in evidenza la sua donazione totale a Dio, ed è segno della sua fede nell'abbandonarsi totalmente alla volontà divina.¹¹¹ Maria diventa la dimostrazione vivente della partecipazione attiva e responsabile della creatura al piano salvifico di Dio, il quale richiede l'accoglienza e il consenso personale di Maria. Ella ha accolto Cristo nel suo spirito con la fede e nel suo corpo con la generazione, cosicché egli è veramente «frutto del suo grembo». La verginità di Maria, come apertura al trascendente e come «scelta coraggiosa»¹¹² di valori religiosi, ricorda anche ad ogni cristiano il rifiuto di ogni idolatria, perché il destino supremo della persona umana si trova in Dio.

3. MARIA IMMACOLATA¹¹³

La tradizione della Chiesa è arrivata gradualmente ad elaborare il dogma dell'Immacolata, definito dal papa Pio IX l'8 dicembre 1854, proclamando che

¹¹⁰ Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 505.

¹¹¹ Cf Lc 1,38. Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 506: «Maria è vergine, perché la sua verginità è il segno della sua fede che non era alterata da nessun dubbio [cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium* 63] e del suo totale abbandono alla volontà di Dio [1 Cor 7,34-35]».

¹¹² PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis Cultus* 37 [del 2 febbraio 1974] in AAS 66 (1974) 148.

¹¹³ Cf X.M. LE BACHELET - M. JUGIE, s.v. *Immaculée Conception*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*. VII, Letouzey et Ané, Paris 1927, 845-1218; M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, PAMI, Roma 1952; D. BERTETTO, *Maria Immacolata*, Paoline, Roma 1953; G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*. Vol. III (1969) 9-336; PAMI (ed.), *Virgo Immaculata: acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, 18

«la beatissima Vergine Maria fu preservata, per particolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, immune da ogni macchia di peccato originale fin dal primo istante del suo concepimento, e ciò deve pertanto essere oggetto di fede certo ed immutabile per tutti i fedeli».¹¹⁴

Come «piena di grazia»,¹¹⁵ Maria ha posseduto una santità che investiva anche l'origine della sua vita ed escludeva il peccato. La comunità cristiana, fin dagli inizi, era convinta che, in tutta la sua esistenza, Maria è stata circondata dall'amore redentivo e santificante di Dio.¹¹⁶ Dopo vari secoli è arrivata alla conclusione, espressa nel dogma sopracitato, che

«per la sua intima comunione di vita e di destino con Cristo, Maria è stata avvolta fin dal primo suo esistere dall'amore del Padre, dalla grazia del Figlio e intima comunione

voll., PAMI, Città del Vaticano 1955-1958; J. GALOT, *L'Immaculée Conception*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria*. VII (1964) 9-116; A. CARR - G. WILLIAMS, *Inmaculada concepción de María*, in J.B. CAROL, *Mariología*, 307-370; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, passim; AA.VV., s.v. *Immacolata*, in NDM, 611-637; G. COLZANI, *Maria, mistero di grazia e di fede*, Paoline, Cinisello Balsamo 1996 [= 2006³]; S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, PAMI, Città del Vaticano 2003; M. HAUKE, *The Immaculate Conception of Mary in the Greek Fathers and in an Ecumenical Context*, in *Chicago Studies* 45 (2006) 327-346 [orig. tedesco 2004]; E. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. Atti del 14° Simposio internazionale mariologico (Simposi internazionali mariologici), Facoltà Teologica Marianum, Roma, 2004; J. STÖHR, *Zur Bibliographie Immakulata*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 8/1 (2004) 61-90; AA.VV., *La Inmaculada Concepción. Teología - Historia - Espiritualidad* (Estudios Marianos 71), Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2005; S. DE FIORES, *Maria. Nuovissimo dizionario*, I, EDB, Bologna 2006, 839-897; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 175-219: *La santità di Maria*.

¹¹⁴ PIO IX, Bolla *Ineffabilis Deus*: cf DENZ.-HUN., n. 2803.

¹¹⁵ È il saluto dell'angelo all'Annunciazione: Lc 1,28. Tale definizione manifesta anche la dimensione più profonda di Maria, come un suo secondo nome.

¹¹⁶ Cf K. RAHNER, *Maria madre del Signore*, Ed. Esperienze, Fossano 1962, 43. Cf anche A. SERRA - S. DE FIORES, *Immacolata*, in NDM, 611-637.

di vita e di destino con Cristo. Conseguentemente, è stata preservata da ogni sottomissione o connivenza con il male, sia interiore che strutturale».¹¹⁷

Maria è la concreta manifestazione dell'amore preveniente di Dio, che elargisce i suoi doni prima ancora della risposta umana e che decide di donare la grazia redentrice ad una creatura, in modo anticipato e perfetto, in vista della sua eminente missione di madre di Dio.¹¹⁸

Nel periodo patristico¹¹⁹ sono già presenti intuizioni e preludi nel riconoscere la santità assoluta di Maria fin dagli inizi della sua esistenza terrena (come quasi istintivamente deduceva il protovangelo di Giacomo nel II secolo)¹²⁰ e nell'esaltare la sua bellezza spirituale, mai offuscata dal peccato, come ad es.

¹¹⁷ S. DE FIORES, *Immacolata*. III. *Teologia dell'Immacolata Concezione*, in *NDM*, 632.

¹¹⁸ Cf *ibid.*, 627.

¹¹⁹ Cf L. GAMBERO, *La santità di Maria: contesto in cui si sviluppa la dottrina dell'Immacolata Concezione: il contributo dei Padri della Chiesa*, in E. TONIOLO, *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. Atti del 14° Simposio internazionale mariologico (Roma, 2003), Ed. Marianum, Roma 2004, 271-307.

¹²⁰ Già il *Protoevangelo di Giacomo* allude ad una origine straordinaria e santa di Maria (sembra che l'autore ne presupponga la concezione "vergine" da parte di Anna): cf. *Protoevangelo di Giacomo* IV,1-4, in *Vangeli apocrifi. Natività e infanzia* (a cura di A. DI NOLA), Guanda, Parma 1977, 34-35; cf anche *ivi* la nota IV,3 a p. 174 e nota III,1 a p. 195-196 sulla concezione "vergine" da parte di Anna. Tale idea sarà respinta da EPIFANIO, *Adversus haereses* 79,5,4-5 (GCS 37, 480); da ANDREA DI Creta, *Canon in Beatae Annae Conceptionem* (PG 97, 1313A); dal *Menologio* detto dell'imperatore Basilio II del X sec. (al 9 dicembre: PG 117, 196C); da S. BERNARDO, *Epistola* 174,7 [*ad canon. Lugdun.*] (Patrologia latina [= PL] 182, 335C). Anche se qui non si specifica l'assenza di peccato originale in Maria, tuttavia questo racconto popolare rappresenta una «prima presa di coscienza intuitiva e mitica della santità perfetta e originale di Maria nella sua stessa concezione»: R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino, Marietti, 1972, 139. Il *Protovangelo di Giacomo* è stata anche una fonte letteraria per il *Psalmus responsorius*, che così accenna alla nascita di Maria nel paragrafo II: «*Angelus missus ad illam [= Anna] venit; / (...) / Vocem audibit, verbo concepit / inde Maria Virgo devenit*» (ed. E. PERETTO, «*Psalmus responsorius*» *Un inno alla Vergine Maria di un*

canterà poi Efrem († 373) in eloquenti versi:

«Tu solo [o Gesù] e tua madre siete di una bellezza che supera tutti: perché in te non c'è macchia alcuna e nessun'ombra nella tua madre».¹²¹

Considerando la storia della salvezza, i Padri riflettono sul ruolo di Maria: Ella è la nuova Eva¹²² – che rimedia alle conseguenze negative causate dal peccato originale –, che è pienamente disponibile alla Parola di Dio e che quindi genera vita e gioia.¹²³ Maria è presentata dai Padri come la “Tutta-

papiro del IV secolo, in *Marianum* 29 (1967) 258 [tutto l'art. pp. 255-265]. Lo *Psalmus* è composizione poetica riportata da un papiro latino e datata alla prima metà del IV sec.: è uno dei più antichi testi liturgici latini e ci offre quindi un'importante testimonianza sul culto a Maria.

¹²¹ EFREM, *Carmina nisibena* 27,8 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [= CSCO] 219, 76). Questo testo sopra riportato è citato anche da Pio XII, *Fulgens Corona* 10 (dell'8 settembre 1953, indicando l'anno mariano): cf in *Enchiridion delle encicliche* 6, EDB, Bologna 1995, n. 953.

Sul pensiero mariologico di Efrem, tra i vari studi, cf E. BECK, *Die Mariologie der echten Schriften Efräms*, in *Oriens Christianus* 40 (1956) 22-40, particolarmente 26ss.; J.M. FERNÁNDEZ, *S. Efrem primer cantor de la Inmaculada Concepción*, in *Humanidades* 10 (1957) 243-264; I. ORTIZ DE URBINA, *La Vergine Maria nella teologia di S. Efrem*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta 197), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1974, 65-104 [per “Maria immacolata” cf pp. 96-103]; P. YOUSIF, *La Vierge Marie et l'Eucharistie chez saint Ephrem et dans la Patristique syriaque antérieure*, in *Études Mariales* 36-37 (1979-1980) 49-80; ID., *Marie et les derniers temps chez Saint Éphrem de Nisibe: approche patristique*, in *Études Mariales* 42 (1985) 31-55; ID., *La Vierge Marie et le disciple bien-aimé chez saint Éphrem de Nisibe*, in *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989) 283-316; M. LOCHBRUNNER, s.v. *Ephräm der Syrer*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 370-373; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 113-125; P. ZANNINI, *Mistagogia mariana di Efrem Siro*, in *Theotokos* 10 (2002) 219-250.

¹²² Come riconosce M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 183: «Il paragone tra Eva e Maria è la “pietra miliare” decisiva che porta fino alla bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX (1854)».

¹²³ L'antitesi Eva Maria, presentata già in modo articolato da GIUSTINO, *Dialog.* 100,4-6 (PTS 47, 242-243) sarà poi ripresa e sviluppata da Ireneo: cf *Demonstr.* 33 (Sch 406, 128-130); *Adv. haer.* III,22,4 (Sch 211,

santa” (*Panaghia*): un titolo attestato a partire da Eusebio di Cesarea († 340)¹²⁴ e utilizzato dai Padri della Tradizione orientale.¹²⁵ Essi escludono ombre peccaminose sulla madre di Dio, definita “Immacolata” (*amiantos* = *non contaminata*) già da Gregorio di Nissa.¹²⁶

Inoltre i Padri sottolineano la necessità e la convenienza che Maria fosse predisposta per il suo eccelso compito di madre di Dio: poiché ella è la prima tra coloro che sono stati scelti «per essere santi e immacolati al cospetto di Dio» (Ef 1,4; cf. anche Col. 1,22), sarà definita la «santa vergine» per eccellenza da molti Padri della Chiesa, già a partire dal II secolo¹²⁷ in poi (così ad es. da Basilio,¹²⁸ da Cirillo di Gerusa-

438-444) e V,19,1 (SCh 153, 248-250). Cf A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Maria und Kirche*, Universitätsverlag, Freiburg im Schweiz, 1955², 48-53 e J.A. DE ALDAMA, *María en la patristica*, 268-272. Cf anche C. CORSATO, *La tipologia “Eva-Chiesa-Maria” nella tradizione patristica prenicena*, in *Theotokos* 9 (2001) 153-190, particolarmente pp. 157-167.

¹²⁴ Cf EUSEBIO DI CESAREA, *Theol. eccles.* III,16,2 (GCS 14, 174; PG 24, 1033 B); cf A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5), MM. Verlag, Aachen 1998, 290; F. MIGLIORE, *Maria Vergine e Madre di Dio nelle opere di Eusebio di Cesarea*, in *Theotokos* 10 (2002) 133-170, particolarmente a p. 169-170, ove afferma: «Quanto alla santità di Maria, come tutta la Chiesa orientale, ogni volta che Eusebio nomina la Vergine le associa l’aggettivo «ἀγία» (= santa), o «παναγία» (= tutta santa, santissima) termine quest’ultimo divenuto usuale nella Chiesa orientale per esprimere sul piano teologico che la Vergine partecipa della santità di Dio».

¹²⁵ Come conferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 493: «I padri della Tradizione orientale chiamano la madre di Dio “la Tuttasanta” (“Panaghia”)».

¹²⁶ Cf GREGORIO DI NISSA, *De virginitate* II,2 (SCh 119, 268). Cf G. MASPERO, *El misterio de la Virgen toda limpia en Gregorio de Nisa*, in *Scripta de Maria* II,1 (2004) 183-303; E. GIANNARELLI, *Gregorio di Nissa. Fili mariani*, in *Theotokos* 11 (2003) 125-143.

¹²⁷ Cf ad es. *Epistula Apostolorum* 3 (trad. ital. in M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. III. Lettere e Apocalissi*, Marietti, Casale Monferrato 1969, 46); ARISTIDE, *Apologia* 15,1 [testo greco] = SCh 470, 286). Sulla santità di Maria nella tradizione ecclesiale, cf L. DE CANDIDO, s.v. *Santa Maria. II. La santità di Maria. 2. La tradizione ecclesiale*, in NDM, 1245-1248.

lemme [† c. 387],¹²⁹ da Giovanni Crisostomo [† 407]¹³⁰): essi confermano dunque l'alta idea che il popolo si era fatto di Maria, tanto che anche Agostino riferisce – e condivide – che «la pietà impone di riconoscere Maria senza peccato» e subito ribadisce che «per l'onore del Signore... [Maria] non entra assolutamente in questione, quando si parla di peccato».¹³¹

Alcuni Padri poi ritengono che Maria sia stata precedentemente purificata e santificata per accogliere in sé Dio stesso: il più incisivo sembra essere Gregorio di Nazianzo, il quale, dopo aver affermato che nella nascita di Cristo «non ci fu nulla di turpe, perché turpe è solo il peccato»,¹³² prosegue dicendo che «[Cristo] provenne invece da una carne che lo Spirito aveva prima santificata, l'eccellente madre priva di nozze».¹³³ In un altro passo egli afferma che il Verbo «fu concepito dalla Vergine preliminarmente purificata (προκαθαρθείσα) nell'anima e nella carne dallo Spirito».¹³⁴

Altri padri, soprattutto a partire dal V secolo in poi, sono più espliciti sulla condizione immacolata di Maria all'inizio della sua esistenza terrena o sulla sua purità originale e la contemplanò – come affermerà poi il concilio Vaticano II –

¹²⁸ BASILIO DI CESAREA, *Ep.* 261,2 (PG 32, 969C); *Hom. Psalm.* 45,6 (PG 29, 425C); *Hom. in sanctam Christi generationem* 3 (PG 31, 1464A).

¹²⁹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 4,9; 12,24 e 17,6 (PG 33, 465. 757. 976).

¹³⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth.* 44,2 (PG 57, 466).

¹³¹ AGOSTINO, *De natura et gratia* 36,42 (NBA 17/1, 428).

¹³² Cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Poemata* I,9,65 (PG 37, 461).

¹³³ Cf *ibid.* I,1,9,67-68 (PG 37, 462). Stessa idea è presente in *Poemata* I,10,53-55 (PG 37, 469), dove Gregorio afferma: «Lo Spirito purificatore venne sopra la Vergine ed il Verbo si costruì un uomo dentro di lei che fosse riscatto integrale dell'uomo integralmente morto». È evidente sullo sfondo un richiamo a Lc 1,35: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio». La presenza dello 'Spirito purificatore' esclude qualsiasi impurità nella Vergine.

¹³⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 38,13 (SCh 358, 132).

«adornata fin dal primo istante della sua concezione dagli splendori di una santità del tutto singolare».¹³⁵

Storicamente una prima¹³⁶ testimonianza patristica, sicura e chiara, sulla santità originaria di Maria (in quanto immune dal peccato originale) ci è data da Teotecno di Livia in una predica databile tra il 550 e il 560, ove egli afferma che Maria, la quale a Cristo «ha offerto la dimora del suo grembo»¹³⁷ alla nascita è «tutta bella, ... pura e senza macchia... Nasce pura e immacolata come i cherubini colei che è fatta di argilla pura e immacolata».¹³⁸ Dunque l'origine immacolata di Gesù si riverbera anche sulla madre e la perdita dei beni posseduti dai progenitori in paradiso è sostituita dalla santità di Maria: «Ella trovò quanto Eva perdette. Ella trovò i beni dei quali Adamo

¹³⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 56. Immediatamente prima aveva affermato (*ibid.* 56): «Nessuna meraviglia quindi se presso i santi Padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la tutta santa e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura». Cita poi espressamente in nota i seguenti Padri: GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Hom. in Annunt. Deiparae* (PG 98, 328A); *Hom. in Dormit.* 2 (PG 98, 357); ANASTASIO D'ANTIOCHIA, *Sermo 2 de Annunt.* 2 (PG 89, 1377AB); *Sermo 3,2* (PG 89, 1388C); ANDREA DI Creta, *Can. in Beatae Virg. Nativit.* 4 (PG 97, 1321B); *In Beatae Virg. Nativit.* 1 (PG 97, 812A), *Hom. in Dormit.* 1 (PG 97, 1068C); SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Orat. 2 in Annunt.* 18 (PG 87, 3237BD).

¹³⁶ Un primo accenno si potrebbe già vedere in una omelia attribuita a PROCLIO DI COSTANTINOPOLI († 446), *Hom. VI. Laudatio sanctae Dei genitricis Mariae* 17 (PG 65, 753.757), ove Maria è definita «il santuario dell'impeccabilità, il tempio santificato da Dio, (...) il paradiso verdeggianti e incorruttibile». Però molti studiosi moderni propendono a datare l'omelia dopo il V secolo, più verosimilmente verso il VII secolo: è un'omelia sul tipo di sacra rappresentazione (cf CPG, III. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, Brepols, Turhout 1979, n. 5805).

¹³⁷ TEOTECNO DI LIVIA, *Laus in Assumptionem* 3 (ed. A. WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Études et documents* (Archives de l'Orient Chrétien 5), Institut français d'études byzantines, Paris 1955, 272).

¹³⁸ *Ibid.* 5-6 (ed. A. WENGER, pp. 274-275).

fu privato a causa della disobbedienza».¹³⁹ Anche Sofronio di Gerusalemme († 638), così esalta Maria, rivolgendosi a lei: «Hai di gran lunga sorpassato ogni creatura, perché la tua purezza ha brillato più di quella di ogni altra creatura»:¹⁴⁰ e quindi nessuno come lei è così vicino a Dio.¹⁴¹ Germano di Costantinopoli († 733) ribadisce positivamente la purezza originaria di Maria da qualsiasi difetto morale:¹⁴² ella è «limpido tesoro di purezza, santissimo e senza macchia»,¹⁴³ tanto che l'angelo all'Annunciazione si stupisce nel «mirare tale bellezza dipinta da Dio e ... [crede] di scorgere la gloria del suo Signore»¹⁴⁴ e la riconosce «tutta e totalmente pura ed irreprensibile»¹⁴⁵ in quanto ella, dimorando in questo mondo, era «in tutto congiunta a Dio».¹⁴⁶ Andrea di Creta († 740), considera la natività di Maria come una nuova creazione,¹⁴⁷ perché è

¹³⁹ *Ibid.* 25 (ed. A. WENGER, pp. 284).

¹⁴⁰ SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Hom. in Annunt.* 18 (PG 87, 3237).

¹⁴¹ Cf *ibid.*, 25 (PG 87, 3248).

¹⁴² Cf V. FAZZO, *Teologia e spiritualità mariane nelle Omelie di Germano di Costantinopoli e di Andrea di Creta*, in *Theotokos* 14 (2006) 76 [per Germano 74-80].

¹⁴³ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Hom. in Annunt. SS. Deiparae* (cf PG 98, 321 con l'integrazione di D. FECIOROU sulla base di un manoscritto della Biblioteca dell'Accademia romana [cf in *Biserica Ortodoxa Româna* 64 (1946) 60-92, 180-193, 386-397] riportata in *TMPM*, II, 338); cf anche in *Hom. in Praesentationem SS. Deiparae* I, 15 (PG 98, 305BC): Maria è il «soavissimo e spirituale paradiso di Dio (...), reggia incontaminata e purissima di Dio».

¹⁴⁴ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Hom. in Annunt. SS. Deiparae* (PG 98, 324A).

¹⁴⁵ *Ibid.* (PG 98, 328A) e poco dopo ribadisce che Maria «era vissuta fin da fanciulla senza macchia» (cf col. 329C). Cf anche *Hom. in Dormit. B. Mariae, sermo* I (PG 98, 345B): «il tuo corpo verginale è tutto santo, tutto casto, tutto abitazione di Dio»; cf inoltre *Hom. in Dormit. B. Mariae, sermo* II (PG 98, 357A).

¹⁴⁶ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Hom. in Dormit. B. Mariae, sermo* I (PG 98, 344B).

¹⁴⁷ Così afferma GIOVANNI PAOLO II nelle *Catechesi mariane* 20 (del 15 maggio 1996) n. 4 (cf Edizione Ufficiale: *Insegnamenti di Giovanni*

stata plasmata in modo perfetto e degno di Dio,¹⁴⁸ e quindi Maria risulta essere «la prima riparazione della prima caduta dei nostri progenitori».¹⁴⁹ Andrea di Creta può dunque riepi-logare il suo pensiero dicendo che Maria stessa è il “Paradiso” in cui abita Cristo, il Nuovo Adamo.¹⁵⁰

Possiamo chiederci se i suddetti elogi dei predicatori greci siano solo un linguaggio poetico molto generoso o se rivestano anche significato dottrinale. Si potrebbe dire che non sono affermazioni isolate ma una manifestazione sistematica che riconosce in Maria una presenza particolare della grazia pre-veniente di Dio, che la esenta dal contatto col peccato fin dagli inizi della sua vita terrena.¹⁵¹

Paolo II, XIX/1 (1996) 1254: «Nell’VIII secolo, Andrea di Creta, è il primo teologo che vede nella natività di Maria una nuova creazione. Egli così argomenta: «Oggi l’umanità, in tutto il fulgore della sua nobiltà immacolata, riceve la sua antica bellezza. Le vergogne del peccato avevano oscurato lo splendore e il fascino della natura umana; ma quando nasce la Madre del Bello per eccellenza, questa natura recupera, nella sua persona, i suoi antichi privilegi ed è plasmata secondo un modello perfetto e veramente degno di Dio... Oggi la riforma della nostra natura comincia e il mondo invecchiato, sottomesso a una trasformazione tutta divina, riceve le primizie della seconda creazione» [cf *Oratio I. Encomium in Nativ. S. Deiparae, sermo I*, PG 97, 804-820, particolarmente col. 812AB].

Riprendendo poi l’immagine dell’argilla primitiva, egli afferma: «Il corpo della Vergine è una terra che Dio ha lavorato, le primizie della massa adamitica divinizzata nel Cristo, l’immagine veramente somigliante alla bellezza primitiva, l’argilla impastata dalle mani dell’Artista divino» [*In Dormit. sanctae Deiparae, sermo I* = PG 97, 1045-1072, specialmente coll. 1068-69].

¹⁴⁸ Cf ANDREA DI CRETA, *Oratio I. Encomium in Nativ. s. Deiparae, sermo I* (PG 97, 812AB) citata nella nota precedente. [Cf anche GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 10, nota 26]. Ancora Andrea afferma che in Maria era «incolume la nascita... mirabile la concezione e il parto»: cf *Canon in B. Mariae Nativit., Od. 5* (PG 97, 1321C).

¹⁴⁹ ANDREA DI CRETA, *Oratio IV, in Nativit. B. Mariae, sermo IV* (PG 97, 880C).

¹⁵⁰ *Ibid.* (PG 97, 868C); *Oratio V, in Annunt. B. Mariae* (PG 97, 900B).

¹⁵¹ Cf M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 190-191.

Riassumendo la dottrina patristica, potrà concludere Ambrogio Autperto († 781): «Tutti i fedeli sanno con certezza che la madre del Redentore, a partire dalla sua nascita, non aveva mai contratto macchia alcuna da cui purificarsi». ¹⁵² Dal punto di vista liturgico sappiamo che in Oriente, tra il VII e l'VIII secolo si festeggiava la “Concezione di S. Anna” (9 dicembre): una celebrazione derivante dal *Protovangelo di s. Giacomo*. Essa passa poi in Occidente, verso il IX secolo, diffondendosi dapprima nei territori occupati dai bizantini nell'Italia meridionale e poi in Inghilterra, ove si festeggerà la “Concezione della santa vergine Maria» l'8 dicembre. ¹⁵³

Però il cammino verso il dogma dell'Immacolata sarà ancora lungo e irto di difficoltà, dovute a vari fattori, di ordine dottrinale (alcuni teologi ritenevano che fosse difficile conciliare l'universalità della redenzione con l'esonazione dal peccato; erano poi convinti che il peccato originale si trasmettesse con l'atto generativo) e altri fattori di ordine biologico (secondo la mentalità del tempo che distingueva tra concezione attiva e passiva); altri ancora dovuti a scelte opinabili e personali (come la lotta tra macolisti e immacolisti), ¹⁵⁴ ma alla fine grazie all'intervento moderatore e promo-

¹⁵² AMBROGIO AUTPERTO, *Sermo in Purificat. sanctae Mariae* 3 (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 27B, 986). Sulla mariologia di questo autore, cf L. GAMBERO, *Il contributo di Ambrogio Autperto († 781) alla tradizione mariologica della Chiesa*, in *Theotokos* 15 (2007) 257-278.

¹⁵³ Cf E. PERETTO, s.v. *Maria*. II. *Feste di Maria*, in *NDPAC*, II (2007) 3045.

¹⁵⁴ I “macolisti” sostenevano che anche Maria fosse nata, come tutte le creature umane, con la macchia del peccato originale; gli “immacolisti” al contrario, affermavano che la Vergine ne era stata esente, perché predestinata ad essere la madre di Cristo Salvatore: tra questi si distinsero soprattutto i francescani, tra cui Giovanni Duns Scoto, che tenne una storica disputa all'Università di Parigi, nei primi mesi del 1307, per difendere la tesi sull'Immacolata Concezione. Cf M. LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au moyen Age (XII^e-XIV^e siècles)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.

zionale del magistero, si arrivò alla definizione del dogma dell'Immacolata l'8 dicembre 1854. In essa il papa Pio IX faceva esplicito riferimento alla Tradizione dicendo:

«I Padri e gli scrittori ecclesiastici, ammaestrati dalle parole divine – nei libri elaborati con cura per spiegare la Scrittura, per difendere i dogmi e per istruire i fedeli – non trovarono niente di più meritevole di attenzione del celebrare ed esaltare, nei modi più diversi ed ammirevoli, l'eccelsa santità, la dignità e l'immunità della Vergine da ogni macchia di peccato e la sua vittoria sul terribile nemico del genere umano. (...) La dottrina dell'Immacolata Concezione della Vergine Madre di Dio, ... a giudizio dei Padri, è stata inserita nella Sacra Scrittura, è stata trasmessa dalle loro numerose e importantissime testimonianze, è stata manifestata e celebrata con tanti insigni monumenti del venerando tempo antico, è stata proposta e confermata dal più alto e autorevole magistero della Chiesa»;

e quindi il Papa poteva concludere:

«con l'autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei Santi Apostoli Pietro e Paolo e Nostra, dichiariamo, affermiamo e definiamo rivelata da Dio la dottrina che sostiene che la beatissima Vergine Maria fu preservata, per particolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, immune da ogni macchia di peccato originale fin dal primo istante del suo concepimento, e ciò deve pertanto essere oggetto di fede certo ed immutabile per tutti i fedeli». ¹⁵⁵

La tradizione della Chiesa aveva dunque custodito e trasmesso con fedeltà la parola di Dio (che ora veniva ripresa solennemente in un dogma): Maria era colmata di santità in quanto «la piena di grazia» (Lc 1,28), era «la benedetta fra le donne» (Lc 1,42), la serva del Signore pronta ad accogliere

¹⁵⁵ Per tutto il testo della Bolla *Ineffabilis Deus*, cf in *Enchiridion delle Encicliche* 2, nn. 739-765, EDB, Bologna 1996. Sopra sono citati i nn. 750. 756. 761.

la volontà di Dio (cf Lc 1,38), colei che ha ricevuto grazia su grazia dalla pienezza di Cristo (cf Gv 1,16), la prima predestinata ad essere santa e immacolata al cospetto di Dio (cf Ef. 1,4), era la «donna vestita di sole» (cf Ap 12,1), che rappresenta la santità della Chiesa, concretizzatasi pienamente nella vergine Maria.¹⁵⁶ In Maria si realizzavano profezie dell'Antico Testamento: era la donna che avrebbe schiacciato il capo al serpente (cf Gn 3,15). Ella era prefigurata nell'arca di Noè (cf Gn 6,8-8,19), nel rovelto ardente (Es. 3,2-3), nell'orto chiuso (cf Ct 4,12), nel tempio di Dio pieno della gloria del Signore (cf 1 Re 8,10-11) e in molte altre figure bibliche.

4. MARIA ASSUNTA¹⁵⁷

Al termine della sua vita terrena, Maria ha raggiunto l'Unione e la conformità perfetta con il suo Figlio risorto e glo-

¹⁵⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi mariane* 21, n. 38 (del 29.5. 1996).

¹⁵⁷ Cf L. CARLI, *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omele greche dei secoli VII-VIII*, Officium Libri Catholici, Romae, 1941; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Studi e testi 114), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1944; ID., *Assomption de la Sainte Vierge*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria*. I (1949) 619-658; C. BALIĆ, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, 2 voll., Academia Mariana, Roma 1948-1950; G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*. Vol. III (1969) 451-632; A. WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, cit.; J. GALLOT, *Le mystère de l'Assomption*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria*. VII (1964) 153-237; AA.VV., s.v. *Assunta*, in NDM, 146-167; L.P. EVERETT, *La muerte y asunción corporal de María*, in J.B. CAROL, *Mariología*, 838-866; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 189-217. 240-244. 263-272. 321-325. 352-381; AA.VV., s.v. *Immacolata*, in NDM, 611- 637; R. LAURENTIN, *Breve trattato*, 86-89. 97s. 239-250; J. BEUMER - A. ZIEGENAUS, s.v. *Aufnahme*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 276-286; S.C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (Théologie historique 98), Beauchesne, Paris 1995; G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*,

rificato: diventa così segno di speranza e di sicura consolazione per i cristiani che vedono in lei la realizzazione della futura realtà della Chiesa. Associata alla passione di Cristo, Maria lo è stata anche nella glorificazione: ella è già entrata in cielo con la sua anima e con il suo corpo, anticipando il destino che attende ogni persona umana.

La piena consapevolezza dell'Assunzione di Maria fu espressa da Pio XII con la solenne proclamazione dogmatica il 1° novembre 1950 nella Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*:

«per l'autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei santi apostoli Pietro e Paolo e Nostra, pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che l'immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo».¹⁵⁸

Tale definizione, qualificata dal Papa come «verità fondata sulla sacra Scrittura, insita profondamente nell'animo

San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 245-256 [= 2006³]; L. GAMBERO, *Maria Assunta. Rilievi dell'escatologia patristica*, in C. CARVELLO - S. DE FIORES (edd.), *Maria, icona viva della Chiesa futura* (Biblioteca di *Theotokos* 1), Edizioni Monfortane, Roma 1998, 119-140; R. CALÌ, *La tradizione del Transitus negli apocrifi del IV e V secolo. Aspetti teologici*, in *ibid.* 141-157; G. CALVO MORALEJO - S. CECCHIN, *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica. Atti del forum internazionale di mariologia, Roma, 30-31 ottobre 2000*, PAMI, Città del Vaticano 2001; S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press, Oxford 2002 [rist. 2005]; S.C. MIMOUNI - S.J. VOICU *La tradition grecque de la dormition et de l'assomption de Marie. Textes introduits, traduits et annotés*, (Sagesses chrétiennes), Cerf, Paris 2003; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 297-406; S. DE FIORES, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, I, 71-99; R. CALÌ - C. CARVELLO - D. MARCUCCI (edd.), *Maria assunta segno di speranza per l'umanità in cammino*, Edizioni AMI, Roma 2007; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 221-251: *L'Assunzione di Maria*.

¹⁵⁸ Cf DENZ.-HUN., n. 3903; cf anche in A. TONDINI, *Le Encicliche mariane*, Belardetti, Roma 1954², 631.

dei fedeli, confermata dal culto ecclesiastico fin dai tempi remotissimi, sommamente consona con altre verità rivelate, splendidamente illustrata e spiegata dallo studio della scienza e sapienza dei teologi»,¹⁵⁹ è stata insegnata, «sulle orme dei Padri»,¹⁶⁰ dai sacri oratori e dai teologi, che – come riconosce il Papa stesso – si servirono «con una certa libertà di fatti e detti della sacra Scrittura»¹⁶¹ e fecero rilevare «che questo privilegio dell'assunzione di Maria vergine concorda mirabilmente con le verità che ci sono insegnate dalla sacra Scrittura». ¹⁶² Quindi Pio XII può concludere che

«le ragioni e considerazioni dei santi padri e dei teologi hanno come ultimo fondamento la s. Scrittura, la quale ci presenta l'alma Madre di Dio unita strettamente al suo Figlio divino e sempre partecipe della sua sorte».¹⁶³

I Padri avevano esplicitato fondamenti e allusioni bibliche dell'Assunzione di Maria, benché nella Sacra Scrittura non vi siano, di per sé, riferimenti diretti, ma spunti, che hanno poi favorito la riflessione teologica sulla incorruzione del corpo di Maria e la sua elevazione al cielo. Anche dal punto di vista storico-archeologico il fatto che non esista alcun sepolcro che contenga la salma di Maria¹⁶⁴ ha assecon-

¹⁵⁹ Cf PIO XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 629).

¹⁶⁰ Qui il Papa rimanda espressamente (nella nota 20) a GIOVANNI DAMASCENO, *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II,2,11; *Encomium in Dormitionem sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* (s. Modesto Hierosol. attributum), n. 14 (in A. TONDINI, 619 e la nota 20 a p. 632).

¹⁶¹ PIO XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 619).

¹⁶² *Ibid.* (in A. TONDINI, 619).

¹⁶³ *Ibid.* (in A. TONDINI, 627).

¹⁶⁴ Cf M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 225. Vi era la tradizione della tomba di Maria al Getsemani e su questa nel V secolo sarebbe stata costruita una chiesa: cf F. MANNNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 169-182 (particolarmente

dato l'idea che la fine terrena di Maria avvenisse in modo prodigioso.

Così dal cosiddetto "protovangelo" di Gn 3,15 (l'inimicizia tra serpente/diavolo e la donna, conclusasi con la piena vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte, vittoria che si è riverberata anche su Maria) fino alla donna vestita di sole in Ap. 12,1, le pagine bibliche¹⁶⁵ lasciano trasparire il superamento della morte che Gesù ha ottenuto e che è stato applicato per la prima volta a Maria.

Le prime indicazioni sulla sorte finale di Maria da parte dei Padri della Chiesa si hanno verso la fine del IV e la fine del V secolo: Efrem esalta poeticamente Maria, che, con la sua maternità divina, già nel Natale pone le premesse per la sua esaltazione;¹⁶⁶ Epifanio parla del silenzio della s. Scrittura,

p. 176); S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition*, 98-107. Anche tenendo conto dell'importanza del culto delle reliquie nella chiesa antica, il fatto che nessuna chiesa abbia mai rivendicato i resti mortali della Vergine, appare significativo. GIOVANNI DAMASCENO, *Homilia in Dormitionen B.V. Mariae* II,18, ed. B. KOTTER (PTS 29), De Gruyter, Berlin 1988, 536-538 o PG 96, 748-752), citando una testimonianza della *Storia Eutimiaca* III,40, racconta che Marciano, imperatore e la moglie Pulcheria, verso il 450, avevano richiesto a Giovenale, vescovo di Gerusalemme, la reliquia del corpo della Vergine da trasferire a Costantinopoli. Il vescovo rispose che il corpo non esisteva più sulla terra, perché traslato misteriosamente in cielo. Inviò poi vesti della Vergine, che sarà venerata nella chiesa delle Blacherne, il più celebre luogo di culto mariano a Costantinopoli (che custodiva il *maphorion* [manto] della Vergine). Su questo racconto cf M. JUGIE, *Le récit de l'histoire euthymiaque sur la mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, in *Echos d'Orient* 25 (1926) 382-392, e B. KOTTER, nella parte introduttiva in PTS 29, 504-505: *Die Historia Euthymiaca*.

¹⁶⁵ Cf i passi biblici più usati dai Padri della Chiesa, da teologi e oratori sacri (e citati da Pio XII): Gn 3,15; Es 20,12; Is 60,13; Ps. 44,10.14-16; Ps 131,8; Ct 3,6 (cf 4,8 e 6,9); Lc 1,28; Ap. 12,1s.

¹⁶⁶ Efrem scrive che Maria *raggiunge il cielo*, diviene in sostanza celeste come il Figlio e assurge alla condizione di *Figlia del re*, così che l'umano entra nella sfera celeste: cf *Inni sulla Natività* 5,21 (CSCO 187, 42): «Im Nu ist die Magd zur Königstochter geworden (...); siehe die Tochter der Erde hat den Himmel erreicht durch den Himmlischen!» (cf anche in

affermando che in essa «non si trova alcun accenno alla morte di Maria, vale a dire se morì o non morì, se fu sepolta o no» e poi conclude: «Personalmente non oso parlarne: preferisco impormi un atteggiamento di riflessione e di silenzio»;¹⁶⁷ nella (anonima) opera siriana *Obsequia B. Virginis* si esprime la convinzione che l'anima di Maria, dopo la morte, si sarebbe di nuovo riunita al corpo.¹⁶⁸ Alla fine del V secolo numerosi apocrifi, forse fondandosi su testi provenienti già dal II-III secolo,¹⁶⁹ trattano del “*Transito di Maria*” alla presenza degli Apostoli e dell'accoglimento della sua anima da parte di Gesù, che farebbe portare anche il corpo in paradiso.¹⁷⁰

SCh 459, 125). La frase qui è riferibile certamente al Natale (la sua martiricità è un motivo di onore, evidenziato poi solennemente anche nell'Assunzione). Per un commento a questo testo, cf N. ZAMBERLAN, *Maria “regina” nel mistero di Cristo e della Chiesa. La tradizione patristica*, Estratto della tesi di Dottorato, Istituto di liturgia pastorale Abbazia di S. Giustina, Padova 2000, 171-191, particolarmente pp. 176s.

Anche in altri testi, però di incerta attribuzione, Efrem esalta Maria che «ha rivestito lo splendore solare che a lui [Cristo] era proprio» (*Sermo* 11, in *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia, syriace et latine* II, Tipographia Pontificia Vaticana, Roma 1740, 429; anche S. MEO, s.v. *Assunta*. II. in *NDM*, 167 ove afferma che, secondo Efrem, «il corpo verginale di Maria non ha subito dopo la morte la corruzione» e rimanda (in nota 17 a p. 165), a G. RICCIOTTI, *Gli inni alla vergine*, SEI, Torino 1939, 62 (il riferimento però è molto vago).

¹⁶⁷ Cf EPIFANIO, *Panarion, haer.* 78, 11,3 (CGS 37, 462 o PG 42, 716B). In *Panarion haer.* 42,12,3, *ref.* 6 (GCS 31, 158 o PG 41, 777B) si domanda: «Forseché la santa Maria con la carne non possiede il regno celeste?».

¹⁶⁸ Cf in W. WRIGHT, *Contribution of apocryphal Literature*, Williams and Northgate, London 1865, che riporta il testo siriano con trad. inglese degli *Obsequia* (pp. 42-51), databile alla fine del V sec.; cf anche C. BALIĆ, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae* I, 30-35.

¹⁶⁹ Cf P.B. BAGATTI, *Ricerche sulle tradizioni della morte della Vergine*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973) 185-214, e ID., *L'apertura della tomba della Vergine al Getsemani*, in *Liber Annuus* 23 (1973) 318-321.

¹⁷⁰ Cf E. PERETTO, s.v. *Apocrifi*. V.6. *Assunzione*, in *NDM*, 121-122; nella conclusione afferma: «Gli apocrifi assunzionisti non rappresentano una posizione ereticale, ma un insegnamento del quale sono la prima

Nel VI sec. Timoteo di Gerusalemme riconosce l'immortalità della Madre di Dio e la sua assunzione al cielo:

«La vergine fino al presente resta immortale per mezzo di colui che abitò in essa, il quale, assumendola con sé, la portò nelle dimore celesti».¹⁷¹

Nel VII sec. una delle prime omelie specifiche sull'Assunzione, definita «festa delle feste» dallo stesso autore, è quella di Teoteco di Livia, che – oltre a citare fonti bibliche e racconti assunzionisti apocrifi – ne pone anche solide basi dogmatiche (riprese poi dalla tradizione greca posteriore): la

documentazione scritta. Nonostante le loro contraddizioni, convergono in un punto fondamentale che è il nucleo del dogma cattolico: il corpo di Maria non si decompose nel sepolcro, ma fu portato in cielo» (p. 124). Cf anche C. BALIĆ, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae* I, 14-65 e 137-153 (*Libri apocryphi*); L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti*, in *Studia Hierosolymitana* 2 (1976) 259-277; L. DE LA CHAISE, *À l'origine des récits apocryphes du "Transitus Mariae"*, in *Ephemerides mariologicae* 29 (1979) 77-90; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 203-212; F. MANNS, *Le recit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982)* (SBF, Collectio Maior 33), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 226-228: *L'interpretazione degli apocrifi*. Tra i più famosi ricordiamo il *Transito Romano* del *codex Vaticanus graecus* 1982, edito da A. WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, 210-241 [e che a p. 55 riporta uno stemma genealogico e cronologico dei documenti], da cui sarebbero derivati il *Transito di Maria* dello Pseudo-Giovanni e il *Transito di Maria* dello Pseudo-Melitone, il *De Transitu Mariae Apocripha Aethiopicae* (CSCO voll. 342-343). S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition*, 282 individua tre "famiglie" maggiori di codici e un paio di narrazioni "atipiche" di apocrifi assunzionisti. Per una trad. ital. degli apocrifi, cf M. ERBETTA (ed.), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. I/2. Infanzia e Passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Marietti, Casale, 1981, 407-649. Per una trad. inglese, cf J. K. ELLIOTT (ed.) *The Apocryphal New Testament*, Oxford University Press, Oxford 2005, 689-724: *Appendix. The Assumption of the Virgin* (alle pp. 692-695 riporta un elenco di edizioni e traduzioni di apocrifi assunzionisti).

¹⁷¹ Cf TIMOTEO DI GERUSALEMME, *Oratio in Symeonem* (PG 86, 245D). Secondo alcuni studiosi questa omelia sarebbe da attribuire a LEONZIO DI COSTANTINOPOLI (del VI sec.): cf CPG, *Supplementum*, nn. 7405 e 7900, [8].

divina maternità di Maria, la sua vita verginale, la sua eminente santità, la sua partecipazione al mistero salvifico di Cristo, la sua materna intercessione in cielo. Egli scrive:

«Conveniva che il suo santissimo corpo, quel corpo che aveva portato e contenuto Dio, corpo divinizzato, incorruttibile, illuminato dalla luce divina e pieno di gloria, fosse trasportato dagli apostoli, in compagnia degli angeli e affidato per poco tempo alla terra e fosse assunto al cielo in gloria, con l'anima accetta a Dio».¹⁷²

In una omelia attribuita a Modesto di Gerusalemme († 634) si afferma in modo chiaro l'Assunzione di Maria in corpo ed anima, l'incorruttibilità del suo corpo verginale, i motivi di questo privilegio:

«Come gloriosissima Madre di Cristo, nostro Salvatore e Dio, donatore della vita e dell'immortalità, è da lui vivificata, rivestita di corpo in un'eterna incorruttibilità con lui, che la risuscitò dal sepolcro e la assunse a sé, in modo conosciuto a lui solo».¹⁷³

¹⁷² TEOTECNO DI LIVIA, *Panegiricus* 9 (ed. Wenger, 276). [La definizione «festa delle feste» si trova al paragrafo 31]. Cf A. WENGER, *Aux origines de la croyance en l'Assomption. L'homélie de Théoteknos de Livias en Palestine (fin du VI^e - début du VII^e siècle)*, in AA.Vv., *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*. Vol. IV. *De cultu B.V. Mariae respectu habito ad mythologiam et libros apocryphos*, PAMI, Romae 1970, 327-339.

¹⁷³ MODESTO DI GERUSALEMME, *Encomium in Dormit. SS. Deiparae*, 14 (PG 86, 3312B). Il Papa Pio XII non ne cita il nome: ascrive la citazione a «altro antico scrittore» (cf in A. TONDINI, 617), e in nota 19 specifica: «Modesto Hierosol. attributum» (ivi, p. 632); invece *Lumen gentium* 59, nota 13 cita l'*Encomium* alla voce "Modesto" (quindi sembra considerarla autentica). Il problema è discusso (cf G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 196s; in CPG III, n. 7876 l'*Encomium* è classificato tra le opere spurie di Modesto). Sul pensiero mariano di questo autore cf D. BERTETTO, *Il culto mariano in s. Modesto di Gerusalemme*, in Av.Vv., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. III, PAMI, Romae 1972, 127-159; ID., *S. Modesto di Gerusalemme, dottore dell'Assunzione*, in *Mater Ecclesiae* 8 (1972) 154-162; M. JUGIE, *La mort et l'assomption*, 214-223; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 196-199; M. LOCHBRUNNER, s.v. *Modestus von Jerusalem*, in *Marienlexikon* 4 (1992) 495-496 (attribuisce l'omelia a Modesto).

L'argomento centrale per l'Assunzione è il mistero della maternità divina e della verginità perpetua e il nesso fra incarnazione e assunzione:

«Cristo Dio che ha assunto da questa sempre vergine la carne con anima e spirito tramite lo Spirito Santo, la chiamò a sé e la rivestì dell'incorruttibilità legata al corpo e la glorificò sopra ogni misura, affinché diventasse erede come sua madre tutta santa, secondo la parola del salmista: "Alla tua destra si trova la regina, ornata da un vestito d'oro" (Ps 44,10)».¹⁷⁴

Uno dei maggiori mariologi bizantini dell'VIII sec. e grande devoto di Maria, Germano di Costantinopoli († 733) – citato anche da Pio XII¹⁷⁵ – sottolinea l'idea che non era possibile che la morte avesse qualche potere sulla madre della vita:

«Il tuo corpo verginale è tutto santo, tutto casto, tutto abitazione di Dio: cosicché, quindi, è anche estraneo al dissolvimento della polvere. In quanto umano esso si è mutato per la suprema vita dell'immortalità, ma tuttavia integro e gloriosissimo, vitalmente perfetto e non soggetto al sonno, proprio perché non era possibile che fosse posseduto dal sepolcro compagno di morte esso che era vaso contenente Dio e animato tempio della santissima divinità dell'Unigenito».¹⁷⁶

¹⁷⁴ MODESTO DI GERUSALEMME, *Encomium in Dormit.* 3 (PG 86, 3289c).

¹⁷⁵ Cf PIO XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 617). Sarà citato anche dal CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* 59 e 62. Germano è riconosciuto come «il vertice della mariologia patristica» in Oriente da G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 213.

¹⁷⁶ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *In Dormit.* I (PG 98, 345B). Per una trad. ital. e commento delle omelie mariologiche cf V. FAZZO, *Germano di Costantinopoli. Omelie Mariologiche (Le Omelie Mariane e le Lettere sulle sacre immagini)*, (Collana di testi patristici 49), Città Nuova, Roma 1985. Sul pensiero mariano, cf F.C. CHEVALIER, *Les trilogies homélitiques dans l'élaboration des fêtes mariales*, in *Gregorianum* 18 (1937) 361-378; L. CARLI, *La dottrina sull'Assunzione di Maria di S. Germano di Costantinopoli*, in *Marianum* 3 (1941) 47-63; ID., *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, 43-58; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, 226-233; MELCHIOR

E perciò, spiega in un'altra omelia, rivolgendosi a Maria: «Era giusto che il tuo corpo, ricettacolo di Dio, non fosse vittima della corruzione mortifera». ¹⁷⁷ Trovandosi in cielo, come conseguenza, Ella può esplicare la sua materna mediazione. ¹⁷⁸

Anche Andrea di Creta († 740) celebra con molte espressioni ed immagini il trasferimento di Maria «superiore a tutto ciò che si possa dire e udire», cioè la sua Dormizione «nasosta e gloriosissima». ¹⁷⁹ Andrea si colloca tra i grandi mariologi dell'VIII secolo: ¹⁸⁰ ci ha lasciato varie omelie mariane (sono

A S. MARIA, *Doctrina S. Germani C. de morte et assumptione B.V.M.*, in *Marianum* 15 (1953) 195-213; E. PERNIOLA, *La Mariologia di S. Germano, Patriarca di Costantinopoli*, Padre Monti, Roma 1954; M. BAUDUCCO, *La mariologia di S. Germano*, in *La Civiltà Cattolica* 106/II (1955) 409-414; A. WENGER, *Un nouveau témoin de l'Assomption, une homélie attribuée à Saint Germain de Constantinople*, in *Revue des études byzantines* 16 (1958) 43-58; T. HORVATH, *Germanus of Constantinople and the Cult of the Virgin Mary, Mother of God, Mediatrix of All Men*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. IV, PAMI, Romae 1972, 285-299; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 212-214; E. TRAPP, s.v. *Germanos I, Patriarch von Konstantinopel*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 627-628; V. FAZZO, *Teologia e Spiritualità Mariane nelle Omelie di Germano di Costantinopoli e di Andrea di Creta*, in *Theotokos* 14 (2006) 73-90 (per Germano cf pp. 74-80).

¹⁷⁷ Cf GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *In Dormit.* II (PG 98, 357D).

¹⁷⁸ ID., *In Dormit.* I (PG 98, 344CD): «Quando sei partita dalle cose umane, tu non hai abbandonato coloro che sono nel mondo (...). La tua copiosa protezione per noi esprime il segno della tua consuetudine con noi».

¹⁷⁹ ANDREA DI CRETA, *In Dormit.* 1 (la prima citazione in PG 97, 1057B e la seconda *ivi*, 1052C).

¹⁸⁰ Il CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 56.59.62 cita Andrea tra i grandi testimoni della fede per illustrare la funzione della Vergine Maria nella storia della salvezza. Per la trad. ital. delle omelie mariane, cf V. FAZZO, *Andrea di Creta. Omelie Mariane* (Collana di testi patristici 63), Città Nuova, Roma 1987. Sul pensiero mariano, cf M. JUGIE, *Saint André de Créte et l'Immaculée Conception*, in *Echos d'Orient* 13 (1910) 129-133; G. GRECU, *Doctrina marialis juxta S. Andream Cretensem (saec. VII-VIII)* (Dissertazione pro Laurea presso Propaganda Fide), Roma 1938; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, (1944) 234-245; C. CONI, *La Mariologia di S.*

otto, di cui tre sull'Assunzione) e soprattutto inni liturgici (idiomeli, tropari, canoni: molti sono ancora cantati oggi nella ufficiatura bizantina), composti per le feste di Cristo, della Madonna e dei santi. Particolarmente

«in riferimento alla Dormizione Andrea si sente di poter dire senza esitazione che in Maria, per la prima volta fra tutti gli uomini, si è realizzata completamente in anima e corpo quella divinizzazione dell'uomo, che da secoli costituiva il punto più alto a cui tendeva la spiritualità dei Padri suoi predecessori e che ora, sulla traccia di Maria, costituisce anche uno dei motivi caratterizzanti di queste sue *Omèlie* come méta propria dei fedeli di Cristo già durante la loro vita terrena».¹⁸¹

Tra tutti i Padri, Giovanni Damasceno († 749) si distingue «come teste esimio» dell'Assunzione corporea di Maria: così lo presenta Papa Pio XII.¹⁸² Egli difende, contro gli eretici, la maternità divina di Maria, la sua verginità e il culto a lei tribu-

Andrea di Creta (Dissertazione ms. pro Laurea presso la Gregoriana), Roma 1950; R. GARCÍA, *Andrés de Creta, Doctor de la Inmaculada Concepción y teólogo clásico de la Asunción de Maria a los cielos*, in *Studium* 10 (1970) 3-52; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 214-215; K. GAMBER, s.v. *Andreas von Kreta*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 142; V. FAZZO, *Teologia e Spiritualità Mariane nelle Omelie di Germano di Costantinopoli e di Andrea di Creta*, in *Theotokos* 14 (2006) 73-90 (per Andrea cf pp. 80-89).

¹⁸¹ V. FAZZO, *Teologia e Spiritualità Mariane nelle Omelie di Germano di Costantinopoli e di Andrea di Creta*, 84.

¹⁸² Cf PIO XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 615). Sarà citato anche dal Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 59 e 62 e da GIOVANNI PAOLO II nell'enciclica "Redemptoris Mater" del 25 marzo 1987 (cf in *Enchiridion delle Encicliche* 8, EDB, Bologna 1998, nn. 622. 632. 729. 732). Per la trad. ital. delle omelie cf M. SPINELLI, *Giovanni Damasceno. Omelie Cristologiche e Mariane* (Collana di testi patristici 25), Città Nuova, Roma 1980. Per il pensiero mariano cf M. SCHUMPP, *Zur Mariologie des hl. Johannes Damascenus*, in *Divus Thomas* 2 (1924) 222-234; V.A. MITCHEL, *The Mariology of Saint John Damascene*, Maryhurst, Kirkswood, Missouri 1930; C. CHEVALIER, *La mariologie de Saint Jean Damascène*, (Orientalia Christiana Analecta 109), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1936 [rist. anast. 1962]; V. GRUMEL, *La mariologie de Saint Jean Damascène*, in *Echos d'Orient* 40

tato, la celebra in omelie rinomate per profondità di pensiero e grande devozione, la esalta negli inni con accenti appassionati e sconfinati lodi (famosi i *Theotokia dogmatici*, ancor oggi cantati alla domenica nella liturgia bizantina). Per l'Assunzione, sono significative queste frasi, citate anche da Pio XII:

«Era necessario che colei, che nel parto aveva conservato illesa la sua verginità, conservasse anche senza alcuna corruzione il suo corpo dopo la morte. Era necessario che colei, che aveva portato nel suo seno il Creatore fatto bambino, abitasse nei tabernacoli divini. Era necessario che la sposa del Padre abitasse nei talami celesti. Era necessario che colei che aveva visto il suo Figlio sulla croce, ricevendo nel cuore quella spada di dolore dalla quale era stata immune nel darlo alla luce, lo contemplasse sedente alla destra del Padre. Era necessario che la Madre di Dio possedesse ciò che appartiene al Figlio e da tutte le creature fosse onorata come Madre e Ancella di Dio».¹⁸³

Il Damasceno mette dunque in evidenza come la divina maternità sia il motivo fondamentale che esige per Maria l'incorrusione nella tomba e la sua assunzione al cielo; a questo motivo poi si aggiungono la partecipazione all'opera redentiva di Cristo e la sua attività mediatrice in cielo.¹⁸⁴

(1937) 318-346; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, 45-250; J.M. CANAL, *San Juan Damasceno, doctor de la muerte y de la Asunción de María*, in *Estudios marianos* 12 (1952) 270-330; L. FERRONI, *La Vergine Nuova Eva, cooperatrice della divina Economia e mediatrice, secondo il Damasceno*, in *Marianum* 17 (1955) 1-36; P. VOULET, *La doctrine mariale du Damascène*, nella parte introduttiva a *Jean Damascène: Homélie sur la Nativité et la Dormition* (SCh 80), Cerf, Paris 1960, [rist. 1998], 14-40; B.M. GARRIDO, *Lugar de la Virgen en la Iglesia, según san Juan Damasceno*, in *Estudios marianos* 28 (1966) 333-353; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 215-217; W. GESSEL, s.v. *Jobannes von Damaskos*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 392; V. FAZZO, *La mariologia di Giovanni Damasceno*, in *Theotokos* 15 (2007) 127-136.

¹⁸³ GIOVANNI DAMASCENO, *Homilia in Dormitionem B.V. Mariae* II, 14 (PTS 29, 531-532 o PG 96, 741B): espressioni riportate da Pio XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 615-616).

¹⁸⁴ Cf soprattutto la parte conclusiva delle tre *Homiliae in Dormitionem*: I, 13-14; II, 19; III, 5.

In Occidente una prima testimonianza dell'Assunzione ci è trasmessa da Gregorio di Tours († 594), il quale – rifacendosi ad un apocrifo – descrive che gli apostoli, al termine della vita terrena di Maria si riunirono, deposero il suo corpo nel sepolcro, in attesa che arrivasse il Signore; appena egli si presenta, «ordinò che il santo corpo fosse preso e portato in paradiso sopra una nube; avendo lassù raggiunto la sua anima, esulta ora insieme agli eletti». ¹⁸⁵

Un altro autorevole testimone della fede nel mistero della esaltazione di Maria è Ambrogio Autperto († 781). ¹⁸⁶ Nel suo *Sermone sull'Assunzione*, ¹⁸⁷ che «può essere ritenuto una delle prime composizioni di questo genere in lingua latina», ¹⁸⁸ egli commenta questa solenne festa, definita «giorno glorioso, giorno pieno di splendore», ¹⁸⁹ riconoscendone la legittimità,

¹⁸⁵ GREGORIO DI TOURS, *Miraculorum liber* I,4, (PL 71, 708BC o in Monumenta Germaniae Historica, *Script. rerum Merov.* I,2, 489). Gregorio dipende da un apocrifo (originariamente greco: cf A. WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, 22, 58s., 66, 209s.), trasmesso in traduzione latina nel V secolo.

¹⁸⁶ Sul pensiero mariano di Autperto cf H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Herder, Freiburg Br. 1964, 152-157; F. BUCK, *Ambrose Autpert, the First Mariologist in the Western Church*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. III, PAMI, Romae 1972, 277-318; M. O'CARROLL, *Ambrose Autpert*, in ID., *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 22-23; L. SCHEFFCZYK, *Ambrosius Autpertus*, in *Marienlexikon*, 1 (1982) 124-125; L. GAMBERO, *Il contributo di Ambrogio Autperto († 781) alla tradizione mariologica della Chiesa*, in *Theotokos* 15 (2007) 257-278. Inoltre R. WEBER, *Ambroise Autpert serait-il l'auteur de l'hymne "Ave maris stella"?*, in *Revue Bénédictine* 88 (1978), 159-162, si chiede se l'Autperto non sia l'autore dell'*Ave maris stella*, celebre inno mariano in lingua latina.

¹⁸⁷ Cf AMBROGIO AUTPERTO, *Sermo de Assumptione sanctae Mariae* (Corpus Christianorum, continuatio medievalis [= CCM] 27B, Brepols, Turnholti 1979, 1025-1036). Il testo era stato tramandato sotto il nome di Agostino (cf PL 39, 2129-2134) e parzialmente riprodotto tra le opere di Autperto (PL 89, 1275-1278). La critica oggi è unanime nel riconoscerne l'autenticità: cf L. GAMBERO, *Il contributo di Ambrogio Autperto*, 272.

¹⁸⁸ L. GAMBERO, *Il contributo di Ambrogio Autperto*, 272.

¹⁸⁹ AMBROGIO AUTPERTO, *Sermo de Assumptione* 1 (CCM 27B, 1027).

perché Maria supera in santità e dignità tutti i santi, e in cielo è venerata come regina degli angeli. Soprattutto è convinto della necessità di onorare Maria, perché ha dato alla luce l'Autore della vita.¹⁹⁰ Autperto rifiuta le tradizioni apocriefe assunzioniste, prive di ogni credito storico, e ritiene opportuno rispettare il mistero arcano e il silenzio di Dio e degli autori sacri.¹⁹¹ Egli loda Maria, ora in cielo, con entusiasmo, affetto e ammirazione, affida a lei i cristiani e li esorta a venerarla con atteggiamenti di umiltà e carità.

Ricordo infine per la sua importanza l'anonimo scritto «*De Assumptione Beatae Mariae Virginis*», del IX secolo, pubblicato sotto il nome di Agostino:¹⁹² questo testo risultò un fattore decisivo in Occidente per la recezione della dottrina sull'Assunzione; prescinde da ogni riferimento agli apocrifi ed elenca (sette) argomenti di convenienza, ispirati alla ragione, illuminata dalla fede.¹⁹³

Significative e rilevanti per la storia sono le feste liturgi-

¹⁹⁰ *Ibid.* 1 (CCM 27B, 1027). Cf anche *ivi*, 11 (CCM 27B, 1035): Maria in cielo gioisce col figlio «che, nato uomo da te, tu hai baciato tante volte sulla terra quando era bambino».

¹⁹¹ Cf *ibid.* 2-3 (CCM 27B, 1027-1028). Particolarmente l'apostolo Giovanni, che aveva accolto Maria dopo la morte di Cristo [cf Gv 19,27] non ha dato alcuna informazione sulla sua fine terrena.

¹⁹² Cf in PL 40, 1141-1148; trad. ital. in *TMPM*, III, 827-838. Cf C. BALIĆ, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae*, I, 205-212; G. QUADRIO, *Il trattato "De Assumptione Beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino ed il suo influsso nella teologia assunzionistica latina* (Analeccta Gregoriana 52), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1951; G. RIEDL, *Die pseudoaugustinische Schrift "De assumptione beatae Mariae virginis". Theologische Argumentationskunst und dogmengeschichtlicher Kontext*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen* (Mariologische Studien 12) Pustet, Regensburg 1998, 75-103.

¹⁹³ Sono così presentati sinteticamente da M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 232:

«1) Per Maria non può valere la sentenza penale che inflisse la corruzione (Gen 3,19). La carne di Cristo, assunta dalla carne di Maria, ha evaso la condizione punitiva. Il corpo di Gesù è la carne di Maria.

che:¹⁹⁴ in Oriente, verso il VI secolo, si celebrava la festa della Dormizione (*Koimesis*, poi interpretata come Assunzione, *Análepsis*), fissata al 15 agosto con un decreto dall'imperatore Maurizio († 602). Tale festa passò gradualmente in Occidente verso il VII secolo e in seguito il papa siriano Sergio (687-701) fissò l'Assunzione (con la Natività, Annunciazione, Purificazione) tra le quattro feste mariane da celebrare anche con una solenne processione; il papa Leone IV († 855), per solennizzarla maggiormente vi aggiunse anche la

2) Maria non condivideva la sorte di Eva, per ciò che riguarda i dolori del parto (Gen 3,16), ma partorì il suo Figlio rimanendo vergine e senza dolori. Quindi Maria poteva subire la morte, ma non poteva essere trattenuta dai vincoli della morte.

3) Se Gesù ha preservato Maria dalla perdita della verginità, perché non avrebbe dovuto preservarla anche dalla corruzione? Se in lui la carne assunta dalla madre è salita al cielo, sarebbe stato conveniente onorare anche la madre. Se Gesù ha pregato per i suoi discepoli affinché siano con lui (Gv 17,24), quanto più la Madre di Dio doveva essere vicina al Figlio.

4) Maria deve essere in cielo non soltanto con l'anima, ma anche con il corpo.

5) La promessa: «Dove sono io, deve essere anche il mio servo» (Gv 12,26), vale in modo più forte per Maria la quale ha ricevuto più grazia di tutti gli altri uomini.

6) Come Cristo ha il potere di non lasciar perire nemmeno un capello del nostro capo, tale potere si estende anche sull'incolumità del corpo e dell'anima di Maria.

7) Chi non crede che Cristo ha operato l'Assunzione corporale di Maria, dovrebbe dire il motivo secondo cui ciò non sarebbe stato conveniente».

Conclude M. HAUKE, *ivi*, p. 232: «Lo Pseudo-Agostino mostra che è possibile risolvere il problema, senza l'appoggio degli apocrifi, ma tramite la ragione illuminata dalla fede».

¹⁹⁴ Cf sinteticamente in D. SARTOR, s.v. *Assunta III. Celebrazione liturgica*, in *NDM*, 161-165. Cf anche L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. CALVO MORALEJO - S. CECCHIN, *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 183-202. Più in generale cf C. MAGGIONI, *Maria nella Chiesa in preghiera. Solennità, feste e memorie mariane nell'anno liturgico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

vigilia e l'ottava e nell'866 il papa Nicolò I ribadiva l'obbligo del digiuno come si usava nelle feste maggiori (Natale, Pasqua, Pentecoste).¹⁹⁵ Tra i libri liturgici,¹⁹⁶ uno dei documenti più antichi per tale festa è il *Sacramentario Gregoriano* (VIII secolo) ove i testi indicano chiaramente l'Assunzione corporale di Maria.¹⁹⁷

Quando il papa Pio XII dichiarò l'Assunzione di Maria, concludeva un intenso periodo di studi storici e teologici, coronava una verità di fede universalmente professata dal

¹⁹⁵ Gli interventi di questi tre Papi sono ricordati anche da Pio XII nella Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI, 615), citando il *Liber Pontificalis* [per Sergio I e Leone IV: cf L. DUCHESNE (ed.), *Liber Pontificalis*, De Boccard, Paris 1886, vol. I, 376 e vol. II, 122] e i *Responsa Nicolai papae ad consulta Bulgarorum* (cf PL 119, 981A, per Nicolò I). Cf anche R. LAURENTIN, *Marie dans le culte. Ce que l'Occident doit à l'Orient du VI^e au XI^e siècle*, in AA.Vv., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. II, PAMI, Romae 1972, 17-36; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 253-255.

¹⁹⁶ Cf anche C. BALIĆ, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae* I, 66-72 (*Libri liturgici graeco-byzantini*); 154-170 (*Libri liturgici [in traditione occidentali]*). Per il sacramentario gregoriano cf J. DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 voll., Editions Universitaires, Fribourg/Suisse 1971-1982, particolarmente: per le orazioni, cf vol. I, p. 262 nn. 658-660 e ancora pp. 262-263, nn. 661-664; per i prefazi, *ibid.* p. 544, n. 1652; [cf anche E.E. MOELLER, *Corpus praefationum*, n. 366, in CCL 161A, 101]; ID., *Corpus praefationum*, n. 270, in CCL 161A, 82; per le benedizioni episcopali cf J. DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien*. Vol. II, p. 366, n. 3853 [cf anche E.E. MOELLER, *Corpus Benedictionum* n. 805, in CCL 161A,322;]; ID., *Corpus Benedictionum*, n. 961, in CCL 162A, 390. Tutti questi testi sono tradotti italiano in *TMPM*, III, 905-906; 910; 911-912.

¹⁹⁷ Tra i testi più famosi vi è la preghiera ("Veneranda") per la festa dell'Assunzione, inserita appunto nel *Sacramentario gregoriano*, che il Papa Adriano I inviò a Carlo Magno: «Degna di venerazione è per noi, o Signore, la festività di questo giorno, in cui la santa Madre di Dio subì la morte temporale, ma non poté essere umiliata dai vincoli della morte colei che generò il tuo Figlio, nostro Signore, incarnato da lei»: J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, I, p. 262-263, n. 661. Questa preghiera è citata anche da Pio XII nella Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (in A. TONDINI 613).

popolo di Dio, celebrata con festività liturgiche sia in Oriente sia in Occidente, e manifestata in tante espressioni artistiche¹⁹⁸ (specialmente iconografiche).

CONCLUSIONI

Nel corso della storia si pone Maria nel cuore della parola conservata dalla Tradizione vivente della Chiesa: i Padri ne sono stati i custodi, perché, come diceva S. Agostino, essi «hanno insegnato nella Chiesa ciò che hanno imparato nella Chiesa» e ancora:

«Ciò che hanno trovato nella Chiesa hanno tenuto, ciò che hanno imparato, hanno insegnato, ciò che hanno ricevuto dai Padri hanno trasmesso ai figli».¹⁹⁹

Essi sono stati i commentatori, gli esegeti della Sacra Scrittura, riflettendo a fondo sui dati biblici, li hanno penetrati ed interpretati con categorie nuove, li hanno difesi contro le eresie, li hanno tradotti con termini propri e comprensibili per la cultura del loro tempo. Con una soave intuizione delle cose celesti, con un'ammirabile penetrazione dello spirito, essi hanno sondato le profondità della Parola divina. In altre parole, essi si sono accostati alla Bibbia con un senso religioso, rispettoso di Dio e attento all'uomo. Infatti

«la sacra Scrittura era per i Padri oggetto di incondizionata venerazione, fondamento della fede, argomento costante della predicazione, alimento della pietà, anima della teologia».²⁰⁰

¹⁹⁸ Cf P. IACOBONE, *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. CALVO MOREJO - S. CECCHIN, *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 497-516.

¹⁹⁹ Cf AGOSTINO, *Opus imperfectum contra Iulianum* 1,117 (NBA 19/1, 166) e *Contra Iulianum* 2,10,34 (NBA 18, 568).

²⁰⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, del 10 nov. 1989, n. 26, in *AAS* 82 (1990) 619.

Spesse volte, anche dal punto di vista letterario, i Padri, nel parlare di Maria, non erano freddi e “intellettuali” ma sapevano educare «la fantasia e il cuore all’armonia delle immagini, alla ricchezza dei sentimenti, alla sfaccettatura degli impulsi più nobili».²⁰¹

Se, come afferma Agostino, «nessun bene è perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato»,²⁰² possiamo concludere che i Padri hanno amato Cristo e, di riflesso, la sua divina madre Maria.

In lei i Padri della Chiesa hanno contemplato:

1) Come madre di Dio, la presenza divina in una creatura umana, l’arca santa che trasporta Dio. La maternità verginale costituisce l’evento centrale e costitutivo della esistenza e della missione di Maria. In lei i Padri hanno riconosciuto quel rapporto vitale ed esistenziale che unisce la madre al Figlio, così come spiritualmente ogni cristiano si lega a Cristo.²⁰³ La maternità divina, secondo la Tradizione dei Padri, mette anche in luce l’impegno responsabile e libero con cui la creatura risponde all’appello di Dio, per un servizio totale a Cristo e al piano salvifico di Dio. Ella consacra la sua persona al Figlio, in un progressivo cammino di fede e di carità. La sua maternità è figura di quella della Chiesa – come dirà s. Ambrogio²⁰⁴ – che, con l’accoglienza della parola di Dio e mediante i sacramenti, genera nuovi figli.

²⁰¹ S. FELICI, *Rilevanza degli studi filologici e letterari nell’approccio ai Padri*, in E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, LAS, Roma 1991, 146.

²⁰² AGOSTINO, *De divers. quaest.* LXXXIII, q. 35, 2 (NBA 6/2, 70).

²⁰³ Cf ad es. MASSIMO IL CONFESSORE, *Expos. orat. Domini*: (PG 90, 889C o Corpus Christianorum, Series Graeca 23, Brepols Turnhout 1991, 50): «Il Cristo nasce sempre misticamente nell’anima, prendendo carne da coloro che sono salvati e facendo dell’anima che lo genera una madre vergine».

²⁰⁴ Cf AMBROGIO, *Exp. in Luc.* II,7 (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* XI, 150), citato anche dalla *Lumen gentium* 63.

2) Come Vergine, Maria è per i Padri, anzitutto un criterio di verità cristologica: è il segno che il Cristo è allo stesso tempo Dio e uomo.²⁰⁵ Inoltre, per Maria, l'integrità nella fede è espressa anche dalla integrità corporale, per cui concepì «prima nella mente che nel corpo»:²⁰⁶ la verginità si rivela anzitutto in un atteggiamento interiore di accoglienza e di disponibilità ai piani di Dio, per essere, lei come donna, la sola origine umana di Gesù (senza l'apporto maschile). La verginità di Maria diventa così segno sponsale dell'alleanza tra Dio e l'umanità e dimostra l'esigenza totalizzante nei confronti di Dio amore.

3) Come Immacolata, Maria è la manifestazione dell'amore gratuito e preveniente di Dio nei suoi riguardi, fin dal suo primo esistere; è l'espressione perfetta della redenzione di Cristo, che l'ha preservata dal peccato originale; è soprattutto la pienezza di innocenza e di santità, è l'inizio di un mondo nuovo pervaso dallo spirito, è la nostalgia di un ritorno al paradiso perduto, è il frutto del primato della grazia divina.

4) Come Assunta in cielo, si contempla in lei il compimento del mistero di salvezza, la manifestazione della profonda trasformazione che la Parola di Dio ha prodotto in Lei, tanto da farla assurgere accanto a Dio in corpo ed anima e farla divenire partecipe dell'immortalità e dell'incorruzione. È l'immagine futura della Chiesa (di cui è icona escatologica): ella ha anticipato nella sua persona il futuro della comunità cristiana e la sorte dei giusti, quindi diventa segno di speranza e di consolazione per tutti. Allo stesso tempo l'Assunzione di Maria mette in evidenza la dignità del corpo umano e l'importanza della risurrezione alla fine dei tempi.

²⁰⁵ Cf LEONE MAGNO, *Sermo* 25,5 (PL 54,211BC o CCL 138A, 122-123).

²⁰⁶ AGOSTINO, *Sermo* 215, 4 (NBA 32/1, 240); cf LEONE MAGNO, *Sermo* 21,1 (PL 54,191B o CCL 138A, 86) Cf J. PINTARD, *Le principe «Prius mente quam corpore...» dans la patristique et la théologie latines*, in *Études mariales* 27 (1970) 25-58.

I quattro dogmi risultano tra loro strettamente legati: la maternità crea un legame spirituale e corporale tra Maria e Cristo, per cui ella è associata anche alla glorificazione del Figlio, la verginità ha fatto conservare intatto il suo corpo per sempre; l'immacolatezza ha preservato Maria immune dal peccato e infine, con l'Assunzione, Maria è stata glorificata, superando la corruzione e la morte.

La persona di Maria, splendidamente prefigurata nel Vecchio Testamento e realizzata nel Nuovo, è stata contemplata con attenzione e profondità dalla Tradizione della Chiesa: i Padri hanno scoperto in Maria la presenza di Dio che si rivela con tutta la sua potenza coinvolgente, come una forza d'amore che invita la creatura umana a ripristinare situazioni sfavorevoli, ad accogliere la salvezza apportataci da Cristo e a vivere per sempre in una intimità d'amore e di gioia nel Paradiso.

bianca

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA
TRASMESSA NEL NUOVO TESTAMENTO:
DA PAOLO AI SINOTTICI

Elena Bosetti, S.J.B.P.

Sono contenta di essere qui con voi nel clima del Natale a parlare di Lei, la donna da cui – nella pienezza del tempo – il Figlio di Dio è nato. Donna della Parola e dello Spirito, Madre di Gesù e della Chiesa.

Vorrei proporvi una sorta di *pellegrinaggio attraverso i testi*, affascinanti non meno dei luoghi evocati: da Nazaret a Gerusalemme a Cafarnaò e nuovamente a Sion dove troviamo Maria nel Cenacolo in attesa della Pentecoste.

Il titolo affidatomi delinea la traiettoria tematica del nostro percorso: *da Paolo ai Sinottici*. Partire dall'Apostolo è d'obbligo. E non solo perché siamo nell'anno "paolino" ma perché Paolo è il primo autore del NT che parla di Maria, pur senza nominarla.¹

Seguiremo lo sviluppo che da Paolo porta al vertice dell'opera lucana (Vangelo e Atti degli Apostoli). In Paolo, in quel suo lapidario "nato da donna" (Gal 4,4), troviamo enunciato un punto teologico fondamentale, l'unità che precede le differenze, che supporta e dinamizza lo sviluppo della mariologia neotestamentaria.

Maria non è affatto periferica alla vita ecclesiale: è essenziale come il grembo della madre per il feto. "Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il figlio suo nato da donna", scrive Paolo ai Galati. E Luca, amico e compagno di viaggio dell'Apostolo, racconta come quel tempo si è fatto pieno: "si compirono per lei i giorni del parto. Diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo depose in una man-

¹ Cf. A. Valentini, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, 29-38.

giatoia” (Lc 2,6-7). Per il terzo evangelista Maria è donna ponte tra le “origini” di Gesù (Lc 1-2) e quelle della Chiesa (Atti 1-2). Veramente *beata* perché credente, come l’acclama – prima fra tutte le generazioni – la cugina Elisabetta (Lc 1,45).

Lo sviluppo della mariologia da Paolo ai Sinottici non è però affatto scontato e si dispiega lungo una traiettoria che coglie i vari aspetti della figura di Maria: vergine e madre, sposa e discepola, intimamente associata alla missione salvifica del Figlio, come le pre-annuncia Simeone pieno di Spirito Santo (Lc 2,34-35).

Il nome personale della madre di Gesù – Miriam /Maria – non ricorre mai nelle lettere di Paolo (ma neppure in Giovanni). Lo troviamo invece 5 volte in Matteo, 1 volta in Marco (6,3), 12 volte in Luca (tutte nei primi due capitoli) e 1 volta in Atti (1,14) per un totale di 19 occorrenze. Non è poco.

Il nostro percorso si articola in quattro tappe. Muoveremo dall’affermazione fondamentale di Paolo (Gal 4,4) che sarà illuminata, nelle due tappe successive, dai racconti delle “origini” di Gesù secondo la tradizione di Matteo e di Luca. Infine, nella quarta tappa, ci soffermeremo sul racconto di Marco (3,31-35), il testo più antico della tradizione sinottica che presenta la discesa della madre di Gesù (insieme ai parenti) da Nazareth a Cafarnao, non già per una visita di cortesia, ma con l’intento di ricondurlo nella cerchia della famiglia, poiché correva voce che “era fuori di sé”.

Data l’ampiezza del tema ci muoveremo piuttosto in superficie, ma il lavoro di *scavo* è presupposto e non mancheremo di notare come teologia e devozione mariana siano fortemente radicate nella Parola. Anzi nelle Scritture troviamo anche i criteri per discernere il senso ecclesiale dell’autentica devozione mariana.

1. «NATO DA DONNA».
LA PROSPETTIVA DI PAOLO

Liberiamo subito il campo da equivoci. L'Apostolo non racconta la "nascita" di Gesù. Il testo della lettera ai Galati va diritto al cuore del mistero per coglierne il senso: perché il Figlio di Dio nasce da donna, come ogni umano?

«Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare quelli che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (4,4-5).

Introdotta enfaticamente da un "ma" avversativo (che ci obbliga a tener conto dei versetti precedenti) la frase ha *un tono solenne* che si addice alla rilevanza tematica. Anche *il lessico* è singolare. Il verbo che descrive l'azione di Dio (ἐξαπέστειλεν, «mandò») ricorre soltanto due volte nell'epistolario paolino, e la seconda occorrenza è appena due versetti dopo, dove l'Apostolo esplicita:

«E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò (ἐξαπέστειλεν) nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!"» (Gal 4,6).

Che densità in pochi versetti! Con identico linguaggio Paolo presenta il duplice "invio" e la duplice *missione* del Figlio e dello Spirito da parte dell'unico inviante, Dio Padre. E dunque appare subito nitido il coinvolgimento trinitario, la stupenda sinergia della Santa Trinità.

La venuta del Figlio delinea un duplice movimento: *discendente* e *ascendente*. Il moto discendente vede coinvolte in un simbolico intreccio la *donna* e la *legge* («nato da donna, nato sotto la legge») e, corrispettivamente, il moto ascendente prospetta la liberazione dalla schiavitù della legge e il dono della filiazione divina.²

² Cf. E. Bosetti, "Nato da donna. Il Natale nella prospettiva di Paolo", *Consacrazione e Servizio*, LVII / 12 (2008) 7-11.

La composizione del testo presenta dunque una chiara struttura chiasmica (ab – b'a'):

- a) Dio mandò il suo *Figlio*, nato da donna
- b) *nato sotto* la legge,
- b') per riscattare quelli che erano *sotto* la legge
- a') perché ricevessimo l'adozione a *figli*.

Come si può notare, entrano in gioco molteplici aspetti, a partire dalla metafora del tempo (χρόνος) che si fa pieno.

1.1. *La pienezza del chronos*

«Quando venne la pienezza (πλήρωμα) del tempo». Cosa dice questa metafora, quale idea sottende del tempo e della sua misurazione? La lingua greca (e il NT) conosce due parole per parlar di tempo: *chrónos* (da cui “cronaca” e “cronometro”) il tempo che scorre e tutti inesorabilmente segna,³ e *kairós*, il momento favorevole, il tempo opportuno e decisivo.⁴

Gli antichi calcolavano il *chrónos* in modo spaziale, attraverso diversi sistemi di riempimento/svuotamento di anfore o clessidre (mediante acqua o sabbia finissima). Ma questa misura è inadeguata per comprendere il senso della formulazione paolina che computa il tempo in altro modo, in chiave di promessa e compimento. Si potrebbe dire che anche Dio ha la sua *clessidra* o il suo *cronometro* e la misura dei tempi la stabilisce lui.⁵

L'espressione di Paolo combina due metafore diverse: *quella attiva* del tempo che viene (come in Gv 4,21: «credimi

³ L'etimo indicherebbe la maturazione stagionale dei frutti, da *chra-nein*/portare a compimento: cf. G. Barletta, *Chronos*. Figure filosofiche del tempo, Edizioni Dedalo, Bari 1992.

⁴ Secondo l'evangelista Marco, Gesù inizia la sua predicazione con esplicito riferimento al tempo che si è fatto pieno: πεπλήρωται ὁ καιρὸς (Mc 1,15).

⁵ Si veda, ad esempio, la conclusione del libro di Tobia: i deportati ricostruiranno il tempio, ma non sarà come il primo, «finché sarà pieno il computo dei tempi» (Tob 14,5).

donna – dice Gesù alla Samaritana – viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre») e *quella passiva* del tempo che è riempito (come appunto in Mc 1,15).

Il tempo venendo *si fa pieno*, e dunque *gravido*: una singolare “gravidanza”, una stupefacente germinazione interiore. È la divina promessa che, biblicamente parlando, rende gravido il tempo ingenerando l'attesa. Fremono le viscere del vecchio *chronos* nell'attesa! Non fu però il tempo che provocò l'invio del Figlio, bensì il contrario – come dichiara con frase lapidaria Lutero: *Non enim tempus fecit Filium mitti, sed e contra missio Filii fecit tempus plenitudinis*.⁶ È l'invio del Figlio che porta il tempo alla sua pienezza.

1.2. *Nato da donna ...*

Nella pienezza del tempo Dio si rivolge a Maria di Nazaret. Anzi, il tempo per diventare “pieno”, attende il suo Sì. Questo aspetto sarà esplicitato da Luca, mentre Paolo con frase folgorante va dritto all'essenziale: «Dio mandò il Figlio suo, *nato da donna*».

Non meravigli né dispiaccia che l'Apostolo di questa donna taccia il nome. Il suo pensiero verte qui sull'evento decisivo, il più sconvolgente della storia: il farsi uomo del Figlio di Dio. *Nascere da donna* è passaggio obbligante per venire al mondo. Altro ingresso non c'è, neppure per il Figlio di Dio.

«Nato da donna» (*yelûd ishsha*, *γενόμενον [γεινητός] ἐκ γυναικός*, *factum ex muliere*), e dunque veramente e concretissimamente “umano” questo Figlio di Dio. Ogni tentazione gnostica di ridurre il cristianesimo a un'idea, è minata alle radici da questa lapidaria affermazione.⁷

⁶ M. Lutero, *Vorlesung über den Galaterbrief*, 1516-1517, 18.

⁷ In Rm 1,3 Paolo offre un altro elemento di storicità precisando che il vangelo di Dio riguarda “il Figlio suo, nato dal seme di Davide secondo la carne”.

Ma c'è di più. Nella Bibbia l'espressione «nato da donna» connota anche l'intrinseca fragilità dell'essere umano. Giobbe si esprime così: «L'uomo nato da donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta e avvizzisce» (Gb 14,1).⁸

Anche negli inni di Qumrân nascere da donna indica fragilità e caducità.⁹ Ebbene, è questa vita fragile e mortale che il Figlio di Dio assume e sposa. La lettera agli Ebrei dirà (rieccogliendo le parole del Salmo):

«Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato» (Eb 10,5; cf. Sal 40,7).

Un Dio che prende *corpo* da una donna. Non è affatto improprio cogliere in Gal 4,4 una “mariologia in germe”,¹⁰ anzi il nucleo più antico della mariologia.

1.3. *Nato sotto la legge*

L'espressione «nato sotto la legge» specifica l'origine israelitica del Figlio di Dio nato da donna,¹¹ e d'altro lato richiama la situazione di sudditanza dell'erede minorene illustrata nei versetti precedenti.

Paolo argomenta in questi termini:

«per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma dipende da tutori e amministratori fino al termine prestabilito dal padre» (Gal 4,1-2).

⁸ Nel libro di Giobbe l'espressione «nato da donna» ricorre complessivamente cinque volte: 11,2.12 (LXX); 14,1; 15,14; 25,4.

⁹ Anche negli inni di Qumrân nascere da donna indica fragilità e caducità: cf. 1QH 13,14-15; 18,12-13.

¹⁰ Cf. A. Serra, “Galati 4,4: una mariologia in germe” in *Theotokos* 1 (1993) 7-25; A. Valentini, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, 29-38.

¹¹ Israele riconosce nella Legge il privilegio della sua elezione (Rm 9,4); cf. R. Penna, *Lettera ai Romani*, vol. II (Rm 6-11), EDB, Bologna 2006, 242.

L'erede è già «padrone di tutto», ma in quanto minore/fanciullo deve sottostare sia al *tutor* (scelto abitualmente tra la cerchia dei parenti) che all'amministratore (non necessariamente un parente, designato in base a competenza e professionalità). Il primo si occupa della persona del minore, il secondo della gestione del patrimonio.

Questa situazione, ovviamente, è destinata a finire non appena l'erede diventa maggiorenne. Ma Paolo nel suo argomentare non si accontenta del "diritto", e specifica introducendo un criterio diverso: «fino al termine prestabilito dal padre» (Gal 4,2). Questo criterio è in realtà quello decisivo.¹² In altre parole, l'esempio giuridico è introdotto in funzione della prospettiva storico salvifica, guidata dall'iniziativa del Padre.¹³

Nel linguaggio polemico della Lettera ai Galati "nascere sotto la legge" non esprime alcun valore positivo, bensì una situazione di sudditanza dalla quale il Figlio di Dio intende liberare. Egli nasce «*sotto* la legge per riscattare quelli che erano *sotto* la legge».

Nascere sotto la Legge significa praticamente essere "giudeo", e dunque è anzitutto a Israele che è destinata l'azione liberatoria realizzata dal Cristo. Ma poi l'orizzonte si allarga in prospettiva universale: in un moto ascendente vertiginoso il Figlio di Dio *nato da donna* porta tutti i nati da donna (senza alcuna discriminazione) alla condizione sublime di *figli di Dio*.

¹² Paolo tratteggia, a scopo esemplificativo, un caso giuridico (la situazione dell'erede minorenni) e quindi, attraverso il sintagma comparativo («così anche») applica questa situazione alle fasi della storia della salvezza: cf. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, 105.

¹³ «La condizione di schiavitù e poi di libertà dipende dunque dal tempo stabilito dal padre: ovviamente c'è qui il passaggio dal paragone alla realtà, dal simbolo alla condizione nuova che si è realizzata per noi nella pienezza del tempo con l'invio da parte di Dio del suo Figlio» (Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 33).

2. MARIA NEI RACCONTI DELLE “ORIGINI” DI GESÙ. LA PROSPETTIVA DI MATTEO

Perché la Chiesa primitiva ha sentito il bisogno di rivisitare le origini di Gesù? Questa domanda può suonare strana, ma tale non è se si tiene conto che il vangelo di Marco, ritenuto il più antico, non dice niente al riguardo: non racconta la nascita del Cristo né la vita precedente il suo battesimo al Giordano. Neppure l'evangelista Giovanni parla della nascita a Betlemme. Egli muove dall'alto, dalla generazione eterna del Verbo nel grembo del Padre: Dio da Dio, luce da luce, per giungere al momento in cui il Verbo si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi.

L'affermazione di Gal 4,4 trova esplicitazione nei cosiddetti vangeli dell'infanzia, vale a dire nei primi due capitoli di Matteo e Luca. Essi raccontano la nascita di Gesù sullo sfondo di tradizioni diverse: Matteo intreccia la notizia con il ricordo dei magi che vengono dall'Oriente, Luca con la visita dei pastori di Betlemme. Entrambi riflettono teologicamente su tradizioni antiche conservate in ambiente palestinese, probabilmente nella cerchia dei parenti di Giuseppe e di Maria.

Sia Matteo che Luca utilizzano il genere letterario delle “annunciazioni”, ma non temono le varianti: in Luca l'angelo Gabriele parla direttamente a Maria, mentre in Matteo l'angelo del Signore si rivolge a Giuseppe, lo sposo della Vergine. Raccontando le “origini” di Gesù il primo evangelista mette in risalto soprattutto l'adempimento delle antiche profezie (si contano ben dieci citazioni di compimento).

Il libro matteano delle origini del Cristo si apre con la “genealogia” (1,1-16), seguita da cinque racconti, una sorta di mini pentateuco:

- 1) Nascita di Gesù: 1,18-25
- 2) Adorazione dei Magi: 2,1-10
- 3) Fuga in Egitto: 2,13-15
- 4) Strage dei bambini di Betlemme: 2,16-18
- 5) Ritorno a Nazaret: 2,19-23.

Matteo sembra comporre questi racconti secondo la tecnica dell'intarsio. Intreccia due sequenze: i sogni di Giuseppe (A) e i racconti dei Magi e di Erode (B), che all'origine appartenevano probabilmente a tradizioni indipendenti per stile e contenuto. Intrecciando queste due tradizioni, Matteo non manca di evidenziare la sua prospettiva: personaggi centrali non sono Giuseppe e neppure i Magi, bensì Gesù: l'unico che gioca una parte in tutti e cinque i racconti.¹⁴ Essi sembrano anticipare l'intero vangelo e il suo dramma.

In questi racconti possiamo notare la rilevanza della figura di Maria, menzionata con il nome personale o con il titolo di madre.

Ecco uno schema della composizione di Mt 1-2:

«... Maria, dalla quale *fu generato* Gesù, chiamato Cristo»: Mt 1,16

- A1. Apparizione in sogno dell'Angelo a Giuseppe:
= annuncio della maternità divina di Maria: 1,18-25
- B1. Visita dei Magi al neonato Re:
«videro il bambino con Maria, sua madre»: 2,1-12
- A2. Apparizione in sogno dell'angelo a Giuseppe:
= «prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto»: 2,13-15
- B2. Beffato dai Magi,
Erode fa strage dei bimbi di Betlemme: 2,16-18

¹⁴ Cf. Hendrikus Boers, *Who was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, New York: Harper & Row 1989, 11-12. Questi racconti rileggono le tradizioni sulle "origini" di Gesù alla luce del compimento delle Scritture. I sogni di Giuseppe si concludono tutti con una citazione biblica che presenta la medesima formula, a modo di commento: «questo avvenne affinché si adempisse». Sulla funzione di queste citazioni si può vedere con utilità: G.M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnB 63), Roma: PIB 1976; Stanton, *A Gospel for a New People*; M. Trimaille, "Citations d'accomplissement et architecture de l'Évangile selon S. Matthieu", *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 47-79.

- A3. Apparizione in sogno dell'angelo a Giuseppe:
= «prendi con te il bambino e sua madre e va' in
terra d'Israele»: 2,19-23.

Introdotta al vertice dell'albero genealogico, Maria – come si può notare dallo schema – è presente in tutti e tre i racconti del ciclo di Giuseppe, chiamata per nome o indicata come la «madre» del bambino; inoltre è menzionata nel racconto dei Magi, dove appare nel ruolo eminente della «madre» del re.

2.1. *La più atipica delle maternità*

Matteo inizia il suo racconto sfogliando per così dire un album di famiglia, pieno di nomi e di ricordi: «Libro della genesi di Gesù Messia, figlio di Davide, figlio di Abramo» (Mt 1,1). Una lunga sequenza di nomi: alcuni famosi, altri del tutto ignoti e comunque quasi tutti maschili.¹⁵ L'elenco degli antenati del Cristo è compilato in modo rigoroso, con una ripetizione fissa e martellante del verbo generare: «Abramo generò (ἐγέννησεν) Isacco, Isacco generò Giacobbe», e così via.

Difficile sottrarsi a sensazioni di noia e sonnolenza (specie in sede liturgica). Può capitare così che neppure ci si accorga di alcune notevoli varianti: la duplice menzione dei «fratelli»¹⁶ e soprattutto la presenza di quattro nomi femminili. Quattro donne in un elenco che il copione vorrebbe di soli uomini: Tamar, Rahab, Rut e l'innominata moglie di Uria l'hittita (Betsabea).

Matteo deve avere avuto delle buone ragioni per violare i canoni letterari (Luca non menziona alcuna donna nell'albero genealogico del Cristo). Ma perché donne straniere e trasgressive, anziché sante e *sottomesse*?

¹⁵ Cf. E. Bosetti, *Matteo. Un cammino di speranza*, EDB, Bologna 2002, 37-45.

¹⁶ «Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli ... Giosia generò Ieconia e i suoi fratelli» (Mt 1,2.11).

Il Dio delle Scritture si riserva tutta la libertà di sovvertire gli schemi e i canoni tradizionali. Anche quelli dell'etica.¹⁷ Misurate con i parametri dell'etica convenzionale (giudaica e anche cristiana) le donne della genealogia di Gesù risultano inesorabilmente bollate di infamia: incesto, prostituzione e intrallazzi vari. Eppure queste donne scaltre e ingannatrici, che ricorrono a tutte le arti femminili pur di avere una discendenza, sono benedette e scelte da Dio come antenate di Colui che dichiara di essere venuto non a chiamare i giusti, ma i peccatori (9,13).

L'elemento che accomuna le antenate del Cristo non è tuttavia l'essere "peccatrici", come spesso si afferma. Rut infatti non lo è. Denominatore comune secondo Matteo è piuttosto l'essere "straniere". Come a dire che nelle vene del Messia d'Israele scorre anche sangue non ebreo, il sangue delle nazioni straniere rappresentate dalle quattro antenate. Si profila un'apertura universale fin dall'inizio, nella stessa genealogia del Cristo.

La catena dei generanti si apre con il nome di Abramo (di cui non si dice chi l'abbia generato) e si chiude con la generazione di Gesù (di cui neppure si dice chi l'abbia generato): «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale *fu generato* Gesù, chiamato Cristo» (Mt 1,16).

Dopo 39 occorrenze di un martellante «generò» (ἐγέννησεν), ecco a sorpresa il verbo al passivo: «fu generato» (ἐγεννήθη). Gli specialisti lo chiamano 'passivo teologico' per la sua evidente allusione alla trascendenza: Dio stesso generò il Cristo in Maria.¹⁸

¹⁷ Per un approfondimento rimando al mio libro: *Donne nel popolo di Dio*, Leumann (Torino): Elle Di Ci 1998, in particolare: "Le donne della genealogia di Gesù: ovvero la memoria del grembo materno", 81-88.

¹⁸ C'è una qualche somiglianza con la storia delle donne menzionate nella genealogia. Abbiamo infatti uno schema che si ripete (A generò B dalla C); ma Giuseppe "non genera" da Maria, come David dalla moglie di Uria, o Booz da Rut, o Giuda da Tamar. Egli viene menzionato solo per dire che Maria ha concepito per opera di un altro e che questi non è un concorrente umano.

Questa sorprendente conclusione dell'albero genealogico, senza nulla togliere alla valenza delle generazioni umane, ne rivela il superamento, poiché il cammino iniziato con il credente Abramo raggiunge l'insperato in quel suo figlio/discendente attraverso il quale Dio stesso entra per sempre nella storia umana: «Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò suo figlio nato da donna» (Gal 4,4). È la fede di Paolo e di Matteo, dei primi cristiani e la nostra.

2.2. *Sposa di Giuseppe, incinta dello Spirito*

La (promessa) sposa di Giuseppe si trova incinta per opera dello Spirito, cosa per altro *impossibile* da “dimostrare”. Non sorprende pertanto il turbamento angoscioso di Giuseppe che di fronte ai segni della maternità della sua sposa si chiede responsabilmente quale sia la cosa da fare.

Matteo ci tiene a precisare che la maternità in questione non è semplicemente “irregolare” ... Giuseppe non è il buon uomo che copre uno sbaglio della sua fidanzata, ma un uomo «giusto» posto di fronte a un evento trascendente. Egli supera la Legge con una «giustizia più grande», come insegnerà Gesù nel discorso del Monte (Mt 5,20).

Nel cuore della notte (anche psicologica e spirituale) l'angelo del Signore invita Giuseppe a non ripudiare la sua promessa sposa ma invece a dare un nome (e dunque paternità) al figlio che porta in grembo:

«Infatti – commenta l'angelo – il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo; ella darà alla luce un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,20-21).

Cosa dice questo racconto? Esso esplicita un aspetto importante della nostra fede: non da un uomo, bensì dallo Spirito Santo ha origine il bambino che Maria porta in grembo.¹⁹

¹⁹ Cf. C. Dotolo - C. Militello, ed., *Concepito di Spirito Santo, nato dalla Vergine Maria*, EDB, Bologna 2006.

La divina maternità di Maria appartiene al nucleo neotestamentario della fede. La luce della Pasqua illumina la profondità del mistero: la concezione verginale del Cristo per opera dello Spirito santo!

2.3. *I Magi, la stella e la madre del Re*

Matteo, diversamente da Luca, non racconta la nascita di Gesù. Piuttosto, in una sorta di giallo letterario, segue il cammino dei Magi: essi sanno che il Re dei Giudei è *nato*, ma non sanno il *dove*. Il bambino nato a Betlemme è meta di un travagliato cammino di ricerca. Occorre passare da Gerusalemme per giungere a Betlemme. E non soltanto perché lì passa la strada...

I due racconti che vedono protagonisti i Magi ed Erode sono attraversati da un motivo drammatico: il neonato Messia è riconosciuto e adorato dai lontani, i Magi, ma temuto e perseguitato dai vicini, Erode e la città santa.

Il motivo drammatico comporta una tensione tra Gerusalemme, città della domanda, e Betlemme, città della risposta. Una tensione che si sviluppa in sei piccole scene collegate tra loro tre a tre:

- domanda iniziale dei Magi che vengono seguendo la stella (2,1-2), richiesta di Erode ai sacerdoti e agli scribi e risposta dalle Scritture (2,3-6), quesiti di Erode ai Magi con la preghiera di tornare con la risposta (2,7-8);
- viaggio a Betlemme seguendo la stella (2,9-10), incontro con il Bambino e Maria sua madre, adorazione e doni (2,11), ritorno dei Magi per altra via, avvertiti in sogno, senza passare da Erode (2,12).

La trama narrativa conferisce al racconto l'andamento di un piccolo giallo investigativo. Iniziando con la frase: «Nato Gesù a Betlemme di Giudea ai tempi del re Erode», Matteo dà subito al lettore le informazioni essenziali, le quali però restano ignote ai Magi e agli altri personaggi del racconto. Il

lettore si concentra così sul comportamento che i vari protagonisti assumeranno in base ai rispettivi atteggiamenti verso il Bambino.

Dunque, chiedendo il *dove*, i Magi annunciano che il Re è nato. Hanno visto la sua stella nel grande cielo d'Oriente e come Abramo si sono messi in cammino fino alla città santa, primizia di quel pellegrinaggio dei popoli annunciato dal profeta Isaia (60,6).

Ma perché la stella non li conduce direttamente a destinazione? Perché questa tappa a Gerusalemme? Perché il “dove” non lo dicono le stelle bensì le Scritture:

«E tu, Betlemme, terra di Giuda,
non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda:
da te uscirà infatti un capo
che pascerà il mio popolo, Israele» (Mic 5,1; cf. 2Sam 5,2).

Sulla base delle Scritture, Gerusalemme invia a Betlemme. È dalla città di Davide che uscirà il Pastore messianico. Ma notiamo il paradosso: i cultori del Libro non fanno un passo verso il neonato Re! Non basta avere le Scritture e neppure sapere cosa dicono. Esse sono certo indispensabili per arrivare a Betlemme, ma né sacerdoti né scribi si mettono in cammino... I magi invece, appreso il “dove”, continuarono il loro percorso e, confortati dal riapparire della stella, giunsero pieni di gioia a destinazione: «Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre» (Mt 2,11).

Sorprendentemente Giuseppe non è menzionato in questo racconto, mentre invece emerge Maria, la «madre» del neonato re. Al centro della scena c'è il Bambino con sua madre: «videro il bambino con Maria sua madre». Gnilka parla di una “formula” che nel contesto ricorda la nascita verginale.²⁰ Ma va tenuto presente un altro aspetto, il ruolo eminente attribuito alla madre del Re (regina madre) nel

²⁰ Cf. J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*. Parte prima (1,1-13,58), Paideia, Brescia 1990, pp. 76-77.

contesto dell'antico Medio Oriente.²¹ Il Bambino adorato dai Magi non è solitario, è *con* sua Madre, in braccio a colei che lo ha partorito e che lo presenta agli illustri visitatori. Solo *allora* o anche adesso, nell'ora storica in cui viviamo?

3. MARIA NEI RACCONTI DELLE "ORIGINI" DI GESÙ. LA PROSPETTIVA DI LUCA

Solo Matteo e Luca raccontano le origini umane, l'annunciazione e la nascita di Gesù. Essi ci consentono di realizzare il "presepe" con magi e pastori, anche se – ovviamente – i loro racconti non sono stati scritti con tale intento. Analogamente potremmo dire per i misteri gaudiosi del Rosario. Luca non ha certo scritto il Vangelo per farci dire il Rosario, ma sta il fatto che i primi cinque i misteri attingono tutti alla sua narrazione: l'annuncio a Maria, la visita della Vergine a Elisabetta, la nascita di Gesù a Betlemme, la sua presentazione al Tempio e il ritrovamento del dodicenne Gesù nel Tempio dove la madre pone la domanda: «Figlio, perché?».

Anzi, a ben vedere, la narrazione lucana è più ampia dei cinque misteri gaudiosi: le scene in cui Maria ha un ruolo diretto sono almeno sette, una simbolica *menorah* (candelabro a sette braccia):

1. l'annunciazione, in cui Maria si mostra anzitutto donna interrogante: 1,26-38
2. la visita a Elisabetta e il canto del Magnificat: 1,39-56
3. la nascita e la deposizione del bimbo nella mangiatoia: 2,1-7
4. la meditazione di Maria sulle parole/eventi annunciati dai pastori: 2,15-19
5. la circoncisione di Gesù e la sua presentazione al tempio, dove si evidenzia il motivo paolino «nato sotto la legge»: 2,21-35

²¹ Cf. A. Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 83-85.

6. la ricerca e il ritrovamento del dodicenne Gesù nel tempio, dove Maria emerge nuovamente come donna “interrogante”: 2,41-50
7. il ritorno a Nazaret con la preziosa annotazione dell’atteggiamento spirituale di Maria, «la madre che custodisce tutte le parole nel cuore»: 2,51.

Diamo un rapido sguardo a questo suggestivo settenario.

3.1. *L’Annunciata: donna interrogante, madre del grande Sì*

Luca ambienta l’annunciazione a Nazaret di Galilea, detta «città» (*pólis*), anche se al tempo era probabilmente solo un piccolo villaggio. L’iconografia ci ha reso familiare l’Annunciata in preghiera.

Alcuni artisti la ritraggono con in mano il libro dei Salmi, ma questo il racconto non lo dice. Riferisce invece il saluto dell’angelo Gabriele, che sorprendentemente si rivolge alla giovane non con il nome personale ma chiamandola *kecharitôménê*, «piena di grazia». È come se Maria ricevesse un nome nuovo, una nuova identità: è la donna piena di *charis*, piena di grazia e bellezza, colma della tenera benevolenza di Dio, del suo infinito amore.

Risuona nel saluto di Gabriele il gioioso annuncio che il profeta Sofonia rivolge alla “figlia di Sion” (metafora di Gerusalemme):

Sofonia 3,14-17	Luca 1,26-38
Gioisci, figlia di Sion, <i>ralleggrati (...)</i> figlia di Gerusalemme! Re d’Israele è <i>il Signore</i> <i>in mezzo a te.</i>	<i>Rallegrati,</i> piena di grazia: <i>il Signore è</i> <i>con te.</i>
<i>Non temere, Sion,</i> il Signore tuo <i>Dio</i> <i>nel seno</i>	<i>Non temere, Maria,</i> perché hai trovato grazia presso <i>Dio.</i> Ecco concepirai <i>nel seno/grembo</i>

Sofonia 3,14-17	Luca 1,26-38
è un salvatore potente.	e partorirai un figlio, e chiamerai il suo nome Gesù (= salvatore).

L'angelo annuncia una maternità per opera dello Spirito santo. Il suo bambino sarà «figlio dell'Altissimo» e lei stessa avrà il compito di mettergli un nome altamente simbolico: Gesù (Salvatore), compito che Matteo attribuisce a Giuseppe.

Come reagisce Maria? Dopo l'iniziale turbamento,²² emerge subito una ragazza grintosa, interrogante. Maria non dice subito "sì", prima cerca di capire e dunque pone domande: Πῶς ἔσται τοῦτο; – «come avverrà?» (Lc 1,34).

L'angelo non disdegna affatto la domanda, anzi si direbbe che l'aspettava in quanto gli consente di esplicitare l'annuncio:

«Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio... ».

Notiamo che Gabriele parla al *futuro* ma rinvia al *passato*: annuncia il compiersi di una *storia promessa*. Riguarda la promessa fatta a Davide per bocca di Natan, riguardante il regno senza fine assicurato a un suo figlio/discendente (2 Sam 7,12-14). Quel regno sarà dato al Figlio dell'Altissimo che lo Spirito santo concepirà in lei, poiché «nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37). È il medesimo punto di appoggio offerto alla fede di Abramo e di Sara (Gen 18,14).

Ἴδού ἡ δούλη Κυρίου, «Ecco la serva del Signore – conclude Maria – avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1,38).

Eccomi. La risposta di Maria è una totale consegna di sé, implica un pieno affidarsi alla Parola, un'obbedienza incon-

²² Cf. A. Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 94.

dizionata. Così la Vergine si fa grembo accogliente: apre l'anima e il corpo alla fecondità dello Spirito!

È la donna che con-sente alla *nuova creazione* inaugurata dal Figlio di Dio nel suo grembo.

«Gioisci figlia di Sion, rallegrati figlia di Gerusalemme... il Signore tuo Dio *nel tuo seno* è un salvatore potente» (Sof 3,14-17).²³

Maria non mette barriere ai sogni di Dio!

La base rocciosa della fiducia incondizionata di Maria è proprio la parola del Signore. Di Lui si considera «la *serva*». È questo il suo titolo di onore, quello che maggiormente la esprime, come attesta anche il suo Cantico: «Ha guardato all'umiltà della sua *serva*» (Lc 1,48). Una qualifica che peraltro costituisce una novità teologica, in quanto esprime al femminile lo statuto del Messia, «Servo del Signore». ²⁴ La Madre è in perfetto accordo spirituale con il Figlio.

3.2. *La Vergine del Magnificat*

Il Magnificat è indubbiamente una *perla*, ma non a se stante. Questa splendida perla brilla in una collana, brilla nel vivo del racconto: è il *gioiello* della visita di Maria a Elisabetta (Lc 1,39-56).

Il racconto inizia in 1,39 con Maria che si alza e *si mette in cammino* per raggiungere la casa di Zaccaria e si conclude al v. 56 con la Vergine che *riprende il cammino* per far ritorno a casa sua. La simbolica del viaggio è particolarmente cara all'evangelista Luca. È azzardato cogliere in questo viaggio della Madre del Signore un'anticipazione del cammino di Gesù? Il verbo πορεύομαι che qui descrive la Vergine

²³ Cf. A. Valentini, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, in particolare pp. 89-105.

²⁴ Maria realizza al femminile la figura del Servo di Yhwh, di cui parla il profeta Isaia e che il Nuovo Testamento riferisce a Gesù.

verrà impiegato più volte per indicare il grande viaggio di Gesù a Gerusalemme (cf. Lc 9,51; 10,38).

Possiamo dire che l'accoglienza della Parola "attiva" profondamente Maria, la mette in piedi (*ἀναστάσα*, il verbo della risurrezione!) e in cammino. La serva del Signore si fa prontamente serva dell'umanità. Le parole dell'angelo la sollecitano a prendere iniziativa e mettersi in viaggio, come il credente Abramo. Il segno indicato dall'angelo Gabriele porta sulla montagna di Giuda...

Ingresso e saluto

Maria entra nella casa di Zaccaria, il sacerdote, ma sorprendentemente non è a lui che rivolge il saluto bensì a lei: καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ, «e salutò Elisabetta» (v. 40).

Straordinario l'effetto di quel saluto: il piccolo Giovanni balza di gioia nel grembo di sua madre.²⁵ Il verbo σκιρτάω esprime un movimento di esultanza;²⁶ evoca l'atteggiamento di Davide che salta di gioia davanti all'arca del Signore (2Sam 6,2-11). Nel suo vecchio grembo Elisabetta, come già Sara, sperimenta il palpito vibrante della vita, quasi una *danza*, mentre lei stessa trascinata dal frutto del suo grembo e «ricolma di Spirito Santo» riecheggia lo stupore di Davide: «a che debbo che la madre del mio Signore venga a me?».

Elogio profetico di Elisabetta

Quella di Elisabetta è la prima voce profetica del Nuovo Testamento (benché non le sia attribuito il titolo di profetessa). Sale forte la sua voce, come nelle acclamazioni liturgiche.

²⁵ Cf. M. Anastasia di Gerusalemme, *Grembi che danzano*. Lectio divina su figure bibliche femminili, EMP, Padova 2008.

²⁶ Nella prospettiva del Salmista salta di gioia l'intera creazione davanti all'agire potente del Signore: «i monti saltellarono come arieti, le colline come agnelli d'un gregge» (Sal 113/114,4.6). Troviamo questo verbo anche in Lc 6,23 dove Gesù invita i discepoli a rallegrarsi (χαίρω) e a far salti di esultanza (σκιρτάω) quando saranno odiati e insultati, perché grande è la loro ricompensa nei cieli.

È un'esplosione di gioia e di profezia che proclama «benedetta» (εὐλογημένη) e «beata/felice» (μακαρία) la vergine madre del Messia:

«Benedetta tu fra le donne
e benedetto il frutto del tuo grembo!
A che debbo che la madre del mio Signore venga a me?
Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi,
il bambino è sobbalzato di gioia nel mio grembo.
E beata colei che ha creduto nell'adempimento
delle parole del Signore» (vv. 42-45).

Elisabetta va dritta all'essenziale, scopre per prima che la vera grandezza di Maria sta proprio nella sua *fede*, nel pieno affidarsi alla Parola: «felice la credente» (μακαρία ἡ πιστεύουσα, v. 45). È la *fede* la chiave interpretativa della vera grandezza di Maria, che come dirà Agostino concepì *prima nel cuore e poi nella carne*.²⁷

L'architettura poetica del Magnificat

Sotto il profilo narrativo il Magnificat costituisce la risposta della Vergine all'elogio tessuto da Elisabetta.²⁸ Ma il cantico trascende la situazione, lasciando per così dire nell'ombra Elisabetta, la casa e quant'altro. Maria si rivolge direttamente a Dio, è tutta protesa nel far grande Colui che ha fatto per lei meraviglie.

Notiamo un duplice movimento nel Magnificat: *ascendente e orizzontale*.

Il movimento ascendente ritrae la Vergine in rapporto al suo Signore e il movimento orizzontale la colloca dentro il suo popolo. Si potrebbe parlare di due strofe, ma collegate in modo tale che la seconda appare come prolungamento della prima.

²⁷ Agostino, *Sermone* 196,1.

²⁸ Anche Valentini interpreta in questa prospettiva: «in risposta agli elogi di Elisabetta, la Vergine celebra il Signore» (*Maria secondo le Scritture*, 143).

Infatti soltanto nella prima strofa troviamo le “ragioni” del cantico, espresse da un duplice ὅτι, «perché»: ὅτι ἐπέβλεψεν, «perché ha guardato» (v. 48); ὅτι ἐποίησέν μοι, «perché ha fatto per me» (v. 49). Non si dà invece alcuna congiunzione nel passaggio dalla prima alla seconda strofa. E ciò non è casuale: l’assenza di congiunzione evidenzia maggiormente il collegamento tra l’evento posto in primo piano (la maternità di Maria) e l’orizzonte storico salvifico entro cui si dispiega la divina misericordia (di generazione in generazione).

Le forme verbali, i pronomi e la concatenazione complessiva, concordano nell’evidenziare che il Magnificat intreccia due motivi fondamentali: la lode per la situazione personale di Maria (vv. 46-49) e il passaggio a una situazione più ampia, con esplicito riferimento a Israele (vv. 50-55).

Al centro della scena

L’*io* di Maria si esprime in terza persona, lasciando parlare l’*anima* e lo *spirito*.

«Questo modo perifrastico di esprimersi da una parte sottolinea con una certa intensità e solennità i propri sentimenti, dall’altra costituisce una forma indiretta di rivolgersi a Dio, in cui la persona dell’orante quasi scompare, lasciando il Signore al centro della scena, posizione che egli occuperà fino al termine del canto».²⁹

Maria è totalmente de-centrata, tutta protesa nel magnificare l’unico Grande, il Signore.

All’origine del movimento *ascendente* del Magnificat vi è però un movimento *discendente* che precede e provoca il giubilo: Maria è consapevole che Dio ha «guardato giù», che lo sguardo divino si è abbassato sull’umiltà, sulla «bassezza» (ταπεινωσις) della sua serva.³⁰ Sale in canto la vita di Maria perché lo sguardo del Signore è disceso e l’ha innalzata.

²⁹ Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 151.

³⁰ Il termine ταπεινωσις è il medesimo che nel cantico di Anna designa la situazione di sterilità (1Sam 1,11) mentre il verbo ταπεινώω nel

Scrive Adrienne Von Speyr che Maria

«ha piena cognizione di essere l'Eletta e tuttavia persiste nell'atteggiamento della più completa umiltà. Non potrebbe sopraggiungerle il pensiero di attribuirsi una cosa qualsiasi tra quelle ricevute da Dio. [...] Questa coesione tra perfetta consapevolezza e perfetta umiltà non possono che contraddistinguere Maria come la sola Madre del Signore. Tuttavia ella non conserva per sé il dono del Figlio, ma lo trasmette elargendolo alla chiesa e a coloro che sono chiamati, sia pure in scarsa analogia con la sua figura, a proseguire qualcosa del suo compito. Nessuno però, al pari suo, raggiungerà questo perfetto equilibrio tra umiltà e consapevolezza. Ci saranno santi, come Teresa d'Avila, che avranno una maggiore consapevolezza del ruolo che devono rappresentare e altri, come Teresa di Lisieux, che meglio personificano l'umiltà cui rimane celata la piena consapevolezza. In Maria però si rafforzano e si accrescono scambievolmente: è umile perché consapevole, consapevole perché umile».³¹

Tra gli 'anawim', i poveri del Signore

Ed ecco che la scena si allarga. Mentre le generazioni umane si alzano a proclamarla beata, Maria sembra quasi scomparire all'interno di una moltitudine che si muove nella stessa sua direzione. Sono i timorati del Signore, sui quali si dispiega – come su di lei – la misericordia dell'Onnipotente. Schiere di piccoli e di poveri, un popolo di umili.³²

La scena si popola ulteriormente. Sul palcoscenico della storia, da un lato stanno i superbi, i potenti, i ricchi. Sul lato

cantico di Fil 2 designa il volontario abbassamento del Cristo che pur essendo di condizione divina «umiliò se stesso» (v. 8).

³¹ Adrienne Von Speyr, *L'ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 2001, 49-50.

³² Maria è l'*eccelsa figlia di Sion* (LG 55), al primo posto tra la schiera degli *anawim*, i poveri che puntano tutto sul Signore: cf. SP. Coulange, *Dieu, ami des pauvres*. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits, Fribourg-Göttingen 2007; G. De Virgilio, "Tra gli umili e i poveri del Signore", in *Theotokos* 7 (2000) 513-536.

opposto stanno gli umili, gli affamati e indigenti. Coloro che temono il solo Potente e si fidano di lui. Le grandi opere, compiute dal Signore a favore della sua serva, innalzata dalla ταπεινωσις («bassezza», nel senso di povertà e umiltà) si ripetono con forza impressionante a vantaggio di tutti i ταπεινοί, i poveri e gli umili della terra, vera discendenza di Abramo. Il canto di Maria è ormai il loro canto. Si loda e si danza insieme, come sulle rive del Mar Rosso.³³

3.3. «...e lo pose in una mangiatoia»: una costellazione di simboli

Il racconto lucano della nascita di Gesù a Betlemme è tessute di poche parole, fortemente allusive. Il canto risuona qui su ampio sfondo. Tacciono gli umani e cantano i divini – un coro d’angeli – quando per Maria si compiono i giorni del parto. Tutto avviene a suo tempo, quello stabilito da Dio. Luca è particolarmente attento a questa dimensione temporale-salvifica. Vale per Elisabetta («si compì il tempo del parto»: Lc 1,57) e anche per Maria: «Mentre si trovavano in quel luogo (Betlemme), si compirono per lei i giorni del parto» (Lc 1,6).

La coordinata temporale incrocia quella spaziale.

A una prima lettura la nascita di Gesù a Betlemme può sembrare legata soltanto al capriccio dei potenti, all’editto di Cesare Augusto che prescrive il censimento. In realtà essa corrisponde al provvido disegno del Padre che intesse la storia con immensa sapienza, compiendo quanto aveva annunciato per bocca dei profeti.

³³ In effetti il Magnificat riecheggia il canto di un’altra Maria, la sorella di Aronne e di Mosè, la profetessa dell’Esodo, che con cembali e a ritmo di danza insegnò alle figlie d’Israele l’indimenticabile ritornello: «Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato!» (Es 15,21). Il Magnificat è come un ponte tra l’Antico e il Nuovo Testamento, tra Israele e la Chiesa: cf. A. Valentini, *Il Magnificat*.

Solo Luca racconta il particolare del censimento e la condizione precaria in cui avvenne la nascita di Gesù. Coerente con la sensibilità storica espressa nel prologo (Lc 1,1-4), l'evangelista precisa subito le coordinate spazio temporali dell'evento che cambierà il corso della storia. Da Roma, sede di Cesare Augusto e centro dell'impero, lo sguardo raggiunge la provincia di Siria-Palestina dove è governatore Quirinio. Tra le carovane di pellegrini c'è una giovane coppia: Giuseppe, della casa di Davide, e Maria sua sposa, prossima a partorire. Da Nazaret di Galilea salgono a Betlemme di Giudea per «farsi registrare».

A causa delle ambizioni dei potenti, gli umili devono mettersi in viaggio e subirne i disagi. Come sempre, nulla sembra cambiare. Tuttavia «in quei giorni» si compie la «pienezza del tempo» e il Cristo nasce da donna (Gal 4,4). Ai giorni di Cesare sfolgoranti di potenza fanno riscontro i giorni di Dio, nella massima povertà e debolezza. Il Pastore dell'uomo e della storia è solidale con il destino dei poveri e degli immigrati: *homo viator*, pellegrino fin dal grembo della madre.

Maria si trova a partorire in situazione di estrema povertà e disagio. Avvolge il suo primogenito in fasce e lo depone «in una mangiatoia» (ἐν φάτνῃ). Per il suo bambino non trova che quella strana culla, perché «per loro non c'era posto nell'alloggio» (ἐν τῷ καταλύματι).³⁴

Poche parole descrivono l'agire simbolico della Madre. A Betlemme ("casa del pane") il figlio di Dio e di Maria trova accoglienza in una «mangiatoia», luogo che abitualmente accoglie la fame degli animali. Vi è forse un'allusione al testo profetico?

³⁴ Il termine non suggerisce infatti l'idea di albergo o di locanda, ma quella di una normale abitazione. L'idea di albergo è resa piuttosto dal termine πανδοχείον, che Luca utilizza nella parabola del buon samaritano (Lc 10,34). Il termine κατάλυμα suggerisce invece una stanza, affollata probabilmente di parenti e pellegrini, non costituiva un ambiente adatto per una donna che stava per partorire.

«Il bue conosce il proprietario, e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce e il mio popolo non comprende» (Is 1,3).

Non può sfuggire comunque un dettaglio: la parola κατάλυμα che la nuova versione CEI traduce con «alloggio» (Lc 2,7), è usata una seconda volta dall'evangelista per indicare la stanza dove Gesù celebra la pasqua con i suoi discepoli, vale a dire il Cenacolo (Lc 22,11). Si fa più chiaro che le origini del Cristo sono raccontate sullo sfondo del compimento pasquale.³⁵ Quel figlio di Maria depresso nella *mangiatoia*, è il cibo della nuova alleanza. A Betlemme “casa del pane”, nasce «il pane della vita» (cf. Gv 6,48-51).

3.4. *Maria, visitata dai pastori: teologa contemplativa*

Qualche chilometro sotto Betlemme, verso il deserto di Giuda, c'è un avvallamento ben riparato dai venti e dalle intemperie, con varie grotte naturali noto come il “campo dei pastori”. La tradizione vuole che i pastori vi pernottassero già al tempo di Davide, l'ultimogenito figlio di Iesse consacrato re al posto di Saul.

Al campo dei pastori di Betlemme, sotto il cielo stellato, Luca ambienta il gioioso annuncio della nascita del Cristo. Una coincidenza eloquente per chi conosce la Scrittura, scenario ideale per suggerire i legami del neonato Messia con la figura di Davide.

Nel campo dei pastori la notte si apre, la gloria del Signore li avvolge, l'angelo annuncia la bella notizia:

³⁵ Si veda R. E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi: Cittadella, 1981 (orig. americano 1977); R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*. La verità del Natale al di là dei miti, Milano: EP, 1985 (orig. francese 1982) e dalle più brevi ma ugualmente ben fatte di G. Segalla, *Una storia annunciata*. I racconti dell'infanzia in Matteo, Brescia: Morcelliana, 1987.

«Ecco vi annuncio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» (Lc 2,10-11).

Non si tratta di un liberatore qualunque, ma del Messia (Χριστός) e Signore (Κύριος).

Oggi, per voi. I pastori sono i primi destinatari della grande gioia. Luca manifesta così fin dall'inizio le preferenze del vangelo: i poveri e gli oppressi (vedi Lc 4,18). Non che i pastori fossero più poveri di altri sul piano economico, ma erano discriminati sul piano sociale e religioso. Il loro mestiere non godeva più dell'alta considerazione che aveva nella Bibbia; era tra i mestieri poco raccomandati in quanto non consentiva il riposo del sabato (le pecore vanno portate al pascolo anche nei giorni festivi!).³⁶ Ma Dio si rivolge proprio a loro, sceglie i disprezzati.

Inoltre, sulla traccia del filo che lega il Natale alla Pasqua, si ha l'impressione che i pastori di Betlemme abbiano un ruolo ministeriale: vanno, vedono, tornano annunciando. Il loro comportamento allude a ciò che sono chiamati a fare i "pastori della chiesa".³⁷ E richiama in particolare ciò che fanno Maria di Magdala e compagne il mattino di pasqua (cf. Lc 24,1-10).

«Andarono, senza indugio, e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, adagiato nella mangiatoia.

E dopo averlo visto, riferirono ciò che del bambino era stato detto loro ...

Maria, da parte sua, custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore» (Lc 2,16-19).

La Madre della visitazione ora è visitata. Colei che in

³⁶ Senza bisogno di esagerare, retrodatando espressioni di rabbini tardivi, si può convenire che i pastori non godevano più del prestigio di un tempo. Si veda Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*.

³⁷ Cf. A. Serra, "I pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2,8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana": *Ricerche storico bibliche* 4 (1992) 109-132.

casa di Elisabetta canta il Magnificat, ora ascolta il canto degli Angeli narrato dai pastori. Ascolta e medita, cerca di comprendere il senso degli eventi che così direttamente la coinvolgono e lo fa mettendo insieme i vari messaggi (eventi e parole). Luca descrive questa intensa attività interiore con il verbo συμβάλλω, da cui deriva il termine “simbolo”; dice che Maria era συμβάλλουσα (2,19), teneva dentro di sé tutte le parole/eventi (ῥήματα) facendole come danzare e combaciare per coglierne l’insieme, il senso globale, il “simbolo”.

Tutto ciò che accade Maria lo custodisce nel cuore, anche quella visita inattesa di pastori nella notte del parto. La madre che depone il suo piccolo nella «mangiatoia», ruma nel proprio cuore tutte le parole e gli accadimenti che accompagnano il Natale.

Il racconto successivo, con la circoncisione e presentazione di Gesù al tempio, potrebbe essere letto come esemplificazione di ciò che afferma Paolo in Gal 4,4: «nato sotto la legge». La famiglia di Gesù si rivela osservante della legge mosaica, con le sue varie prescrizioni. L’espressione «secondo la legge / come prescriveva la legge» marca ripetutamente (5 volte) il racconto della presentazione di Gesù al tempio. In tale contesto Maria è ripetutamente interpellata dalla parola profetica di Simeone, che pieno di Spirito Santo le preannuncia un’intima partecipazione alla pasqua del Figlio suo: «e anche a te una spada trafiggerà l’anima ...» (Lc 2,35).

3.5. «Figlio, perché ...?»

A Maria non viene affatto risparmiata, secondo Luca, quella faticosa conoscenza che cresce nella storia e deve apprendere il divenire autonomo del figlio: «Figlio, perché?» (Lc 2,48).

«La domanda di Maria esprime dolore, preoccupazione e un chiaro rimprovero. È evidente lo smarrimento dei geni-

tori di Gesù. Il loro figlio si è manifestato diverso da come lo conoscevano. Capita di sovente che genitori e figli avvertono con maggiore lucidità la fine dell'infanzia proprio quando si trovano *fuori-casa*.³⁸

Ma qui la cosa sorprendente è che il dodicenne Gesù nella sua contro-domanda rivendica di essere pienamente *a casa*. Egli risponde con un'altra domanda, quasi fronteggiando la meraviglia con la meraviglia: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo essere nelle cose del Padre mio?» (Lc 2,49). Sono le prime parole di Gesù nel vangelo di Luca e indubbiamente equivalgono a una presa di distanza dai suoi genitori: egli sente di appartenere al Padre, l'amato *Abba*, il cui volere guiderà tutta la sua vita in una relazione filiale profondissima.³⁹

Nessuna meraviglia che i genitori *non capiscano*. La narrazione lucana non cela il loro sbigottimento – «essi non compresero» – e d'altro canto evidenzia l'atteggiamento contemplativo e meditativo di Maria che custodisce πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ, «ogni parola/evento nel cuore» (2,51). Riafferma la sua capacità critica e *simbolica*, ben espressa in 2,19 dal participio συμβάλλουσα che attesta anche un ruolo attivo di interpretazione e valutazione degli eventi.

Maria è icona di una comunità/chiesa che custodisce anche la parola “scandalosa”, quella che non riesce a comprendere e che però intimamente ferisce e costringe a “ricordare”, mantenendo viva la memoria e la speranza.

³⁸ G. Salonia, *Kairós*, EDB, Bologna 1994, 28-29.

³⁹ Per un approfondimento cf. E. Bosetti, “Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento”, RTM 36/142 (2004) 227-245.

4. «CHI È MIA MADRE?».

LA PROSPETTIVA DI MARCO

Ci ambientiamo idealmente nella casa di Pietro a Cafarnao, la casa che ha accolto Gesù fin dall'inizio del suo ministero in Galilea (cf. Mc 1,29). Il Maestro sta riscuotendo grande successo e ciò mette in allarme sia i parenti che i capi religiosi. I parenti si preoccupano. Dicevano: «è fuori di sé» (Mc 3,21), vale a dire “fuori di testa”: un esaltato, o forse semplicemente “*esaurito*” dal momento che Gesù e i suoi discepoli «non potevano neppure prendere cibo» tanta era la folla (Mc 3,20).

Sull'onda di queste notizie i parenti scendono a Cafarnao con l'intento di prendere Gesù e riportarlo a Nazareth. È opportuno tenerlo sotto controllo per evitare che finisca in mano delle autorità politiche o religiose. In effetti alcuni scribi di Gerusalemme decidono di recarsi a Cafarnao e, cosa notevole, vi arrivano prima ancora dei parenti...

– Cosa pensano questi scribi di Gesù? Lo ritengono un imbroglione che deve il proprio successo a un'alleanza con Beelzeboul, il capo dei demoni (cf. Mc 3,22).

– E come reagisce Gesù a tale accusa? Notiamo che non si chiude in casa indignato, ma accetta il confronto: ragiona, dialoga, discute: come può Satana cacciare sé stesso? Se fosse così, il suo regno sarebbe giunto alla fine... (cf. Mc 3,26).

– Nel frattempo arriva il gruppo dei parenti, «la madre sua e i fratelli suoi». L'evangelista Marco gioca sul contrasto “*fuori/dentro*” che non ha solo una valenza spaziale, ma simbolica. I parenti mandano a chiamare Gesù stando *fuori*, mentre Gesù riconosce come sua famiglia (madre e fratelli) quelli che stanno *dentro*, seduti ai suoi piedi.

Colpisce questo *non-entrare* dei parenti nella casa che accoglie Gesù.

Perché non entrano? A causa della folla? Forse. Ma c'è anche di più.

La scena ritrae Gesù come un rabbi attorniato dai suoi discepoli. L'evangelista precisa che erano tanti: «E sedeva attorno a lui una folla» (ὄχλος), una moltitudine convenuta per ascoltarlo. In questo contesto giunge la notizia: «Ecco, la madre tua e i fratelli tuoi (e le sorelle tue) fuori ti cercano» (Mc 3,32).

Come reagisce Gesù a questa notizia? Nessun invito a fare spazio affinché i parenti possano entrare... Strano, come mai? Perché qui non è in gioco l'ospitalità! I parenti non sono venuti per una visita di cortesia ma per "prenderlo" (κρατῆσαι, un verbo che esprime una certa forza); vogliono riportare Gesù a Nazaret, sotto il controllo della famiglia...

Come si comporta il Maestro? Anzitutto pone una domanda, quindi parla con *lo sguardo* e infine pronuncia una *solenne dichiarazione* (vv. 33-35).

La domanda è sorprendente, anzi *shockante*: «chi è mia madre e (chi sono) i miei fratelli?» (v. 33). Questa domanda suona già come un voler prendere distanza dalla propria famiglia.

Quindi Gesù dà spazio a un ampio sguardo circolare: «E guardando intorno quelli che gli sedevano attorno a cerchio» (v. 34). Solo Marco sottolinea questo sguardo circolare (περιβλέπω) e lo fa con insistenza. Usa due volte la preposizione περί, «attorno» (come prefisso del verbo e davanti al pronome: περὶ αὐτόν, «attorno a lui»). Inoltre specifica che quelli seduti attorno a Gesù formavano «un cerchio» (κύκλω).

Gesù è dunque al centro e traccia un cerchio con lo sguardo. Tutt'intorno non c'è una moltitudine indifferenziata e caotica, ma la cerchia degli ascoltatori. Sono molti, ma tutti in un rapporto personale con Gesù: costituiscono una moltitudine a lui familiare. Prima di rispondere, egli li guarda personalmente a uno a uno, quasi a verificare l'autenticità del loro essere lì ad ascoltarlo.

Infine giunge la risposta verbale: «Ecco la madre mia e i fratelli miei!». E subito spiega il perché: «chi (infatti) fa la volontà di Dio, costui è fratello mio e sorella e madre» (v. 35).

Luca presenta una variante rispetto a Marco e Matteo: «Mia madre e i miei fratelli sono questi *che ascoltano la parola di Dio e la fanno*» (Lc 8,21). Per il terzo evangelista “fare la volontà di Dio” equivale ad “ascoltare e attuare la Parola”.

Tutto questo si illumina sullo sfondo del Vangelo. Gesù ha iniziato la sua vita pubblica annunciando il Regno e invitando alla conversione. I primi quattro discepoli hanno lasciato tutto e lo hanno seguito. Adesso anche lui ratifica la sua decisione. Egli aveva già lasciato Nazaret, ma questo è il momento per dire pubblicamente: non torno indietro! Cammino sulla strada che Dio mi ha indicato.

Di fronte alla folla seduta ai suoi piedi, Gesù ratifica la propria scelta. Non si lascia catturare dai parenti, come non si è lasciato catturare dagli scribi dentro la stretta interpretazione del giudaismo ufficiale. Fonda la sua nuova famiglia – e le nuove relazioni di maternità, fraternità, sororità – sulla base rocciosa dell’ascolto obbediente della Parola.

Ascoltare e attuare la Parola di Dio non è un *optional*, ma la *conditio sine qua non* per essere in comunione con il Figlio obbediente che fa il volere del Padre. In questa prospettiva capiamo benissimo allora che a Maria non viene sottratto il ruolo di «madre», ma piuttosto si evidenzia il fondamento che regge tale maternità.

CONCLUSIONE

Abbiamo fatto un lungo percorso da Paolo a Marco, passando attraverso i cosiddetti Vangeli dell’infanzia, ovvero i racconti delle origini di Gesù secondo Matteo e Luca.

In questo percorso abbiamo potuto notare la rilevanza della figura di Maria. Essa appare effettivamente nel “cuore” della Parola e insegna a custodire la Parola nel cuore. Non in modo passivo e dormiente, ma attivo e vigilante.

Nella pienezza del tempo ecco una DONNA che si fa spazio accogliente (mente, cuore, corpo) della Parola eterna, il Figlio di Dio che in lei si fa umano. E proprio lei, protagonista del più sublime evento della storia salvifica, insegna alla Chiesa come VIVERE e COMUNICARE la Parola.

Cosa ci insegna la Madre della Parola? Accenno a tre atteggiamenti fondamentali: l'ascolto, l'interrogazione, la contemplazione. Maria proprio perché ascolta, è anche la donna interrogante: «come è possibile?» (Lc 1,34) «Figlio, perché ci hai fatto questo?» (Lc 2,48). Anche noi dobbiamo imparare a porre domande al testo biblico, domande giuste e mirate. È il momento centrale della *Lectio divina*, in dialogo e confronto con la Parola: cosa dice questa lettura, questa pagina evangelica alla mia vita? Quali scelte e decisioni mi chiede di fare la Parola ascoltata?

Maria ci insegna anche un passo ulteriore: a custodire ogni parola nel cuore, anche quando non la capiamo. È quanto evidenzia Luca a conclusione dell'episodio di Gesù dodicenne nel Tempio: «E sua madre conservava tutte queste parole (πάντα τὰ ῥήματα, *omnia verba*) nel suo cuore» (2,52). C'è un rapporto di reciprocità tra *ascoltare e custodire*, verbi che esprimono il dinamismo tipico dell'atteggiamento sapienziale.⁴⁰

Ogni cristiano che crede concepisce e genera il Verbo di Dio, insegna sant'Ambrogio. E il monaco Isacco della Stella, nato in Inghilterra agli inizi del secolo XII, commenta:

“Nel tabernacolo del grembo di Maria Cristo dimorò nove mesi, nel tabernacolo della fede della Chiesa sino alla fine del mondo, nella conoscenza e nell'amore dell'anima fedele per l'eternità».⁴¹

⁴⁰ Cf. A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982.

⁴¹ Isaac De Stella, *Serm.* 51, citato dall'*Instrumentum laboris* del Sinodo “La parola di Dio nella vita e missione della Chiesa”, n. 25.

MARIA NEI RACCONTI DELL'INFANZIA E NEL QUARTO VANGELO

Alberto Valentini, S.M.M.

1. – I RACCONTI DELL'INFANZIA

I cosiddetti Vangeli dell'infanzia di Matteo (cc.1-2) e di Luca (cc.1-2) segnano una fase ulteriore e una tappa significativa nello sviluppo della presenza di Maria nel Nuovo Testamento.¹ La fede della comunità primitiva – partendo dal nucleo centrale della morte risurrezione di Cristo – ha espresso per tappe successive, in maniera sempre più completa, il mistero della salvezza; un analogo ampliamento e approfondimento si è avuto a proposito della madre del Signore: dopo il timido e indiretto accenno paolino di Gal 4,4-7 e dopo gli episodi della vita pubblica, presenti nei vangeli sinottici (Mc 3,31-35; 6,1-6a e par.), in alcune comunità si è risaliti alla fase più remota della vita di Gesù: alla sua nascita e infanzia. E qui si è aperta un'ampia possibilità per evidenziare la figura della madre di Gesù e il suo ruolo. Anche all'interno di questi scritti, tuttavia, è evidente una netta progressione: approfondendo il mistero di Cristo si rivela, in luce sempre più chiara, anche la figura della madre.

I primi due capitoli di Matteo e di Luca costituiscono una sezione particolare e caratteristica nella letteratura del Nuovo Testamento, sono per così dire «i gioielli dei vangeli canonici» (A. Vögle) e le pagine più edificanti degli scritti neotestamentari. Le narrazioni – con le scene del presepio, dei magi, dei pastori, con sogni e apparizioni di angeli... – sono affettivamente molto suggestive, ma presentano difficili

¹ Per una presentazione dei “Vangeli dell'infanzia” e della bibliografia ad essi dedicata, cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, Bologna 2007, rispettivamente pp. 63-237 e 449-459.

problemi di esegesi. In particolare ci si interroga circa l'origine e l'ambiente di queste pericopi e il loro rapporto col resto dei vangeli. Pur non potendo dare risposte esaustive e perentorie, circa l'origine e l'ambiente, ci si orienta verso i circoli gerosolimitani, che facevano capo alla madre di Gesù e ai « fratelli del Signore ». Questi ultimi avevano un grande influsso nella comunità di Gerusalemme e più in generale in ambiente palestinese. Mentre la predicazione ufficiale prescindeva dai ricordi dell'infanzia, era ben naturale che in tali ambienti se ne continuasse a parlare.

Nel confronto con i rispettivi vangeli, Mt 1-2 e Lc 1-2 non solo riferiscono il periodo dell'infanzia del Salvatore, omesso dalla tradizione sinottica, che inizia con la vita pubblica – esattamente con la predicazione di Giovanni Battista (Mc 1,1-8; Mt 3,1-12; Lc 3,3-18) – ma ne costituiscono al tempo stesso l'inizio, la premessa e il punto d'arrivo. In altre parole, nella nascita-infanzia di Gesù – presentato da Matteo come il « Dio-con-noi » adorato dai Magi e da Luca quale Cristo Signore, luce delle genti e gloria d'Israele – è già proclamata la gloria del Risorto. I vangeli dell'infanzia si presentano pertanto come composizioni postpasquali in cui si proietta la fede di comunità neotestamentarie che interpretano e comprendono le origini di Gesù a partire dalla sua risurrezione. Il mistero pasquale si riflette dunque sul Bambino, ma anche e per conseguenza sulla figura della madre.

1.1. MATTEO 1-2

Iniziamo con Matteo,² che cronologicamente precede Luca e nel quale la figura di Maria, pur sottolineata, non attinge gli sviluppi presenti nel terzo Vangelo.

L'interesse di Matteo è principalmente e direttamente cristologico. Tale prospettiva, proclamata a chiare lettere fin dal primo versetto: « Libro della "genesì" di Gesù Cristo, figlio di

² Per la bibliografia su Mt 1-2, cf. A. VALENTINI, *o.c.*, 450s.

David, figlio di Abramo» (1,1), è ribadita in forma inclusiva nel v. 18: «Così avvenne la “genesì” di Gesù Cristo».

Di Maria si parla all'interno della genealogia di Gesù (1,16): e del brano narrativo (1,18-25) che spiega “come” effettivamente avvenne la sua generazione.

Non solo l'interesse di Matteo è eminentemente cristologico, ma la sua attenzione – e in questo si rivela profondamente giudeo – è concentrata su Giuseppe che risulta, dal punto di vista umano, il personaggio ufficiale: egli non è semplicemente il rappresentante dinastico e il responsabile della famiglia di Nazaret, ma anche colui, al quale l'angelo del Signore direttamente si rivolge mediante rivelazioni e sogni. Tenendo conto di tale prospettiva, la presenza della madre di Gesù e i riferimenti a lei acquistano particolare significato. Ella è presentata anzitutto come la madre di Gesù:

«...Maria, dalla quale fu generato Gesù chiamato il Cristo» (1,16);

«...la madre di lui, Maria...» (1,18);

«...videro il Bambino con Maria, sua madre» (2,11);

«...il Bambino e sua madre» (2,13.14.20,21), formula caratteristica e particolarmente efficace, ripetuta quattro volte, a sottolineare il mistero di quella maternità e dell'unione della madre col Figlio.

Matteo presenta Maria come madre di Gesù, ma tutte le volte fa notare, per lo più discretamente, che si tratta di una maternità verginale. Nella genealogia, giunti a Giuseppe – ultimo anello della catena che da Abramo e da Davide conduce a Cristo – non si ripete come per tutti gli altri antenati: «generò», ma viene introdotta una formula originale: «Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale fu generato Gesù...» (1,16). La locuzione efficace, ma alquanto enigmatica, viene spiegata subito dopo, con grande chiarezza: ella è «incinta per virtù dello Spirito santo» (1,18); «quel che è generato in lei viene dallo Spirito santo» (1,20); «tutto questo avvenne affinché si compisse la parola del Signore che dice per mezzo del profeta: Ecco la Vergine concepirà e darà alla luce un Figlio...» (1,22s).

In questa luce – tralasciando diversi altri indizi – va sottolineata ulteriormente l'espressione caratteristica e insistita: «il Bambino e sua madre» (2,13.14.20,21). Essa fa intravedere il mistero che intercorre tra il Figlio e la madre, nel quale Giuseppe – presente sulla scena e da protagonista – non entra, ma si ferma discretamente sul limitare.

Maria, dunque, nei primi capitoli di Matteo, appare come la Madre-vergine dell'Emmanuele. L'evangelista è testimone prezioso di tale fede della comunità primitiva. L'origine del mistero viene spiegato a Giuseppe: «quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo» (1,20).

1.2. LUCA 1-2

Luca,³ non meno di Matteo, sottolinea la centralità di Cristo nei primi due capitoli del suo Vangelo. Ma, a differenza di Mt 1-2 – in cui Maria appare quasi esclusivamente come «la madre di Gesù» – in Luca la figura della Vergine acquista contorni più netti e diverso spessore.

In Matteo, inoltre, è in primo piano Giuseppe, al quale ufficialmente e giuridicamente fanno capo il Bambino e la madre: Gesù si innesta sulla genealogia del suo popolo, grazie a Giuseppe (1,16), chiamato appunto «figlio di Davide» (1,20); a lui si rivolge l'angelo del Signore (1,20); lui impone il nome al Bambino (1,25), avvertito in sogno (2,13.19.20), Giuseppe conduce la famiglia in Egitto (2,14-15), la riconduce nella terra d'Israele (2,21) e, infine, fissa la residenza a Nazaret (2,23).

In Lc 1-2, al contrario, Giuseppe rimane nell'ombra e in primo piano appare la Vergine, sempre ovviamente in riferimento a Gesù. Ella è la *kecharitôménê*, la creatura trasformata dalla tenerezza di Dio; riceve un saluto traboccante di gioia messianica (1,28); ha trovato grazia davanti al Signore (1,30); sarà la madre del Salvatore, discendente regale davidico (1,31-32) e Figlio di Dio (1,35). Ella è la serva del Signore (1,38),

³ Per la bibliografia su Lc 1-2, cf. A. VALENTINI, *o.c.*, 452-459.

nella quale si compirà la Parola di salvezza. Porta la gioia messianica ad Elisabetta che ripiena di Spirito Santo la proclama benedetta (1,42), Madre del Signore (1,43), beata per la sua fede (1,45). Ella stessa dà libero sfogo ai sentimenti del suo cuore con un canto sublime (cf. 1,46-55) di esaltazione e di lode a Dio Salvatore, che ha guardato alla povertà della sua serva (1,48) ed ha compiuto gesta grandiose per lei e per tutto Israele, servo del Signore (1,54).

Nella nascita di Gesù ella è al centro della scena: nei vv. 2,5-7 si parla quasi esclusivamente di lei. Maria non soltanto vive gli eventi da posizione privilegiata, ma riflette, medita con atteggiamento sapienziale (cf. 2,19.51) tutto quanto concerne il Figlio. In occasione della presentazione al tempio, offre Gesù al Padre e forma con lui come un unico sacrificio. Simeone la accomuna nel destino del Figlio, segno contraddetto, di fronte al quale si sveleranno i pensieri perversi dei cuori (cf. 2,34-35).

Nello smarrimento e ritrovamento al tempio – episodio misterioso e premonitore del mistero pasquale – in cui Gesù scompare per tre giorni e infine viene ritrovato nel tempio, presso il Padre suo, la fede di Maria – come avverrà un giorno per quella dei discepoli – è sottoposta a dura prova. In quel momento l'evangelista s'affretta ad aggiungere: «la madre di lui conservava tutte queste cose nel suo cuore» (2,51). In tale atteggiamento, Maria è immagine del discepolo del Signore, che accoglie la parola in cuore sincero e generoso (cf. Lc 8,15), la custodisce e porta frutto nella perseveranza.

Si può dire, in conclusione, che in Lc 1-2 non solo Maria è costantemente presente, ma che gli avvenimenti sono raccontati in larga misura dal suo punto di vista.⁴ La sua importanza è dovuta alla missione da lei svolta nella nascita e nell'infanzia del Signore e alla sua fede, che la rende tipo del credente e per la quale, nel vangelo di Luca, ripetutamente viene proclamata beata (cf. 1,45.48; 11,28).

⁴ Cf. H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca*, I, Brescia 1983, 237; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas [1,1-9,50]*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989, 158s.

2. – MARIA NEL QUARTO VANGELO

La letteratura giovannea, la più tardiva e più matura del Nuovo Testamento, è particolarmente densa di riflessione teologica. In essa, più che altrove, il racconto è al servizio del messaggio.

Non che gli scritti giovannei non si occupino di storia; si tratta però di una storia “simbolico-sacramentale”, che nasconde e rivela al tempo stesso realtà altamente spirituali. Nell’umiltà delle vicende di questo mondo ha fatto irruzione la divinità (« Il Verbo si è fatto carne») e la realtà è stata investita e trasfigurata dalla gloria di Dio.

Eventi, azioni, gesti e personaggi presentano un marcato orientamento cristologico: sono al servizio della rivelazione del Figlio di Dio. In tale luce va considerata anche la figura di Maria.

La tradizione giovannea – a differenza di quanto avviene in Luca – appare piuttosto sobria, quantitativamente, nei confronti di Maria: ne parla solo all’inizio (a Cana) e al termine del vangelo (presso la Croce) e indirettamente in Apocalisse 12.

Ma, almeno per quanto concerne il Vangelo, è il caso di dire che la quantità è inversamente proporzionale alla qualità: nei due episodi – di Cana e della Croce – si tocca il vertice della riflessione su Maria nel Nuovo Testamento. Ella non è più soltanto la credente e la madre di Gesù ma, proprio in quanto credente e madre, è posta all’inizio e al termine del Vangelo, al servizio della fede e della vita dei discepoli del Signore. In tal modo ella è coinvolta direttamente e in maniera unica con la persona e l’opera del Figlio.⁵

2.1. LE NOZZE DI CANA

Gv 2,1-11[12]⁶ è un brano da sempre studiato, ma cela

⁵ Cf. *Lumen gentium*, 56.

⁶ Per la bibliografia su Gv 2,1-12, cf. A. VALENTINI, *o.c.*, 462s.

ancora ricchezze misteriose, quasi inesauribili. È un episodio-chiave non solo per la comprensione della figura di Maria, ma anzitutto per penetrare nel cuore del vangelo di Giovanni, nel suo messaggio e in particolare nella sua cristologia.

Dopo il fondamentale capitolo primo, comprendente il Prologo innico (1,1-18) e il prologo narrativo (1,19-51) con la testimonianza resa a Gesù da Giovanni Battista e la chiamata dei primi discepoli (il tutto scandito da una sequenza precisa di giorni e di ore, importanti per l'evangelista), ecco, subito – nel capitolo secondo – la presenza della madre di Gesù. La pericope di Cana non riguarda in primo luogo Maria, nonostante ella vi sia profondamente inserita. Anzi, proprio perché “incastonata” nella rivelazione del mistero di Gesù, tra realtà teologico-salvifiche grandiose, la figura della Vergine acquista un rilievo singolare. Ciò appare più evidente se si confronta la scena di Cana con quella di Maria presso la croce (Gv 19,25-27). Posti all'inizio e al culmine del mistero di Gesù e dei «segni» che lo rivelano, i due brani formano come una fondamentale inclusione. Costituiscono, in certo modo, gli estremi in mezzo ai quali si compie l'intera opera salvifica di Cristo.

2.1.1. *Il «principio dei segni»*

Come si può già intravedere, la ricchezza della scena di Cana è impressionante.

Il testo inizia con una determinazione di tempo e di luogo e si conclude, parallelamente, con un'indicazione spazio-temporale:

– v. 2,1: «E il terzo giorno ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea...».

– v. 2,12: «Dopo questo discese a Cafarnao...».

Un episodio inquadrato con tale cura non può essere una normale festa di nozze, ma un evento di salvezza che si svolge nel tempo e nello spazio dell'esistenza umana. A dissipare ogni equivoco, giunge puntuale la voce dell'evangelista che,

al termine dell'episodio, commenta: «questo fece Gesù come «“principio” dei “segni”...» (v. 11).

Il «segno» è un'azione o un'opera compiuta da Gesù per rivelare la sua identità di Figlio di Dio, la presenza in mezzo a noi del Verbo fatto carne.

Cana è il «principio» dei segni che seguiranno: un archetipo, un segno-tipo, che sta all'inizio, prefigura e anticipa tutti gli altri, rivelandone il senso e la finalità. Non si tratta dunque di un semplice episodio, ma di un evento fondamentale, che inaugura la missione di Gesù. Con esso egli rivela la sua gloria, lo splendore e la potenza che aveva presso il Padre prima della creazione del mondo (cf. 1,1ss; 17,5) e quella di cui sarà rivestito nella sua risurrezione. Il segno manifesta la gloria, e la contemplazione della gloria conduce alla fede: «e i suoi discepoli – conclude l'evangelista – crederanno in lui!» (v. 11). Queste realtà fondamentali della teologia giovannea: segno-gloria-fede mostrano come la pericope di Cana sia profondamente radicata nel quarto Vangelo, e ne annuncia i principali sviluppi.

Non saremo dunque stupiti quando sotto termini e realtà apparentemente comuni vedremo emergere realtà e simbologie densissime.

2.1.2. *«Il terzo giorno»*

Il brano inizia dunque con l'espressione: «il terzo giorno» (v.1). Non si tratta di un semplice dato cronologico, ma di una formula evocante il mistero della risurrezione, il segno per eccellenza, nel quale effettivamente si manifestò la gloria di Gesù e i suoi discepoli crederanno in lui. «Il terzo giorno» esprime ancor oggi la nostra fede nella risurrezione.

D'altra parte «il terzo giorno» richiama l'evento dell'alleanza del Sinai con il dono della Legge, che prefigura l'alleanza nuova con la Legge nuova donata da Cristo.

In tale ampio e denso contesto di memoria e profezia, il quarto Vangelo introduce Maria: «e la madre di Gesù era là»

(v. 1). Il racconto inizia sottolineando la sua presenza. Nel brano ella viene indicata ripetutamente con la formula «la madre di Gesù» (vv. 1.3.5.12); come tale, nel v. 3, ella interviene presso Gesù perché ponga rimedio a una situazione difficile.

2.1.3. *La madre di Gesù, la donna e l'ora*

La madre di Gesù – come in genere i personaggi giovannei (cf. Nicodemo, la samaritana, i giudei, il cieco nato...) – all'inizio si colloca e parla su un piano umano: «non hanno il vino» (v. 3). Gesù però la trasporta immediatamente ad un livello diverso e superiore, prospettandole un altro tipo d'intervento e di presenza: «Che c'è tra me e te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora» (v. 4).

È una frase a prima vista enigmatica e sconcertante, dalla quale emergono tuttavia rivelazioni preziose. Chiamandola «donna» e non madre (come sarebbe stato logico) Gesù prende le distanze dai legami familiari, per affermare la sua identità e la sua missione. La sua risposta, in forma interrogativa, echeggia quella data al padre e alla madre nel tempio di Gerusalemme: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo stare presso il Padre mio?» (Lc 2,49), e richiama le parole di Gesù riguardanti la madre e i fratelli (cf. Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). La carne ed il sangue devono cedere il posto alle esigenze del Padre e della missione da Lui ricevuta.

Il termine «donna» – a dispetto della prima impressione – non presenta un'accezione negativa: verrà ripreso ed esplicitato nel testo parallelo della Croce (Gv 19,26), in cui si manifesterà la nuova identità e il compito particolare della madre di Gesù nel mistero della salvezza.

Già a Cana, tuttavia, il termine sembra rivestire un senso positivo e nuovo, come si può arguire dalle parole che la madre, immediatamente dopo, rivolge ai servi (cf. v. 5).

Gesù, in ogni caso, rivendica un suo spazio anche nei

confronti della madre. Per il momento, del resto, non è ancora giunta la sua ora (cf. v. 4).

L'ora di Gesù è il tempo della sua passione-morte e glorificazione, nella quale il Padre e il Figlio saranno glorificati (cf. Gv 13,31; 17,1). A tale ora è orientata tutta l'esistenza di Gesù: si tratta di una tensione-inclusione che percorre ed abbraccia tutto il quarto vangelo, dall'espressione iniziale «non è ancora giunta la mia ora» (2,4) a quella del compimento «Padre, è giunta l'ora» (17,1). Un'ora determinata dal Padre e che nessuno potrebbe anticipare.

Dopo la risposta misteriosa e insieme rivelatrice di Gesù, l'intervento di Maria, prima legato a una situazione contingente, si trasforma e diventa invito ai servi a fare la volontà del Figlio: «Quello che egli vi dica, fatelo!» (v. 5). Si noti che tale formula echeggia l'antica professione di fedeltà all'alleanza ai piedi del Sinai (cf. Es 24,7). Con quelle parole, legate a una fondamentale esperienza passata, si introduce un evento nuovo che sta per compiersi, un «segno» che rivelerà la gloria del Figlio di Dio e inaugurerà la fede dei discepoli.

2.1.4. *Simbolo, memoria e profezia*

È sempre più evidente che l'episodio di Cana non è una semplice festa di nozze: tutto appare simbolico-sacramentale ed evoca altri gesti, come quello in cui Gesù moltiplica i pani, per poi rivelare che vero pane è il suo corpo e vera bevanda il suo sangue (cf. Gv 6,55). Tutto a Cana diventa simbolo, memoria e profezia: le nozze sono il segno della comunione finale di Dio con il suo popolo, nozze che si attuano in Cristo, sposo della Chiesa. Non a caso, nel capitolo seguente – in Gv 3,29 – il Battista si definisce «l'amico dello sposo», in riferimento a Gesù, sposo della comunità dei credenti.

Nelle nozze c'è naturalmente un banchetto, e sulla tavola non può mancare il vino. Il vino è particolarmente sottolineato nel nostro brano (ricorre cinque volte sulle sei di tutto il quarto vangelo) e il suo significato emerge in particolare

da contrasto con l'acqua lustrale, usata per la purificazione dei giudei. L'acqua, elemento rituale legato alla legge antica, viene trasformata nel vino nuovo, simbolo dei tempi messianici finalmente presenti, con la gioia che li caratterizza.

Il vino indica non solo i tempi messianici con la nuova Legge che li caratterizza, ma Cristo stesso. Il maestro di tavola, infatti, non sa «dove venga»: secondo il tipico linguaggio giovanneo, il mondo non sa «dove venga» Gesù, a differenza dei servi che, avendo fatto quello che egli ha detto, sono diventati suoi amici, ai quali Gesù ha rivelato tutto (cf. Gv 15,14s). Egli non comprende come mai lo sposo (che in realtà è Gesù) abbia riservato il vino buono fino ad ora. La risposta è che i tempi messianici sono compiuti e lo sposo ha profuso in abbondanza i beni della salvezza.

L'evangelista può dunque concludere, rivelando l'eccezionale densità dell'episodio narrato:

- «Questo fece Gesù come principio dei segni
- manifestò la sua gloria
- e i suoi discepoli credettero in lui» (v. 11).

In questo densissimo testo, Maria appare inizialmente come «la madre di Gesù»: il titolo viene ripetuto tre volte (vv. 1.3.5). Ma non è questo dato, tradizionalmente acquisito, che l'evangelista intende sottolineare: a lui preme mettere in rilievo la presenza della «donna» accanto a Gesù, al servizio della missione del Figlio e della fede dei discepoli.

Ella, da madre, diventa discepola di Cristo, passando da una richiesta contingente – «non hanno vino» – ad una totale adesione di fede; anzi a un'opera di mediazione – simile a quella di Mosè – a vantaggio dei servi del Signore e della fedeltà all'alleanza.

Come «donna», ella ha una missione – in continuità con l'antica Figlia di Sion – al servizio di tutto il popolo di Dio, ma ciò apparirà più chiaramente nella scena del calvario.

La madre di Gesù, infine, per la sua fede, è la prima dei discepoli del Signore, di coloro i quali, accogliendo la parola di Gesù, costituiscono la comunità della nuova alleanza. Ella

– insieme con i discepoli divenuti credenti – è la vera sposa di Colui che, al di là dei simboli, è lo sposo della chiesa e dell'umanità: Gesù, il Verbo di Dio fatto carne.

2.2. MARIA PRESSO LA CROCE

La pericope di Gv 19,25-27 è veramente una scena notevole, inserita nel cuore del mistero pasquale di Cristo. La sua importanza emerge dalla densità del brano, dal contesto dell'ora e dal suo rapporto con l'episodio di Cana. Iniziamo da quest'ultimo.

2.2.1. *Cana e la Croce*

La scena delle nozze (Gv, 1-12) non solo annunzia ed anticipa, in qualche misura, quella della calvario, ma in essa attinge senso compiuto e rivela la sua eccezionale densità. Poste all'inizio e al termine del vangelo, costituiscono due episodi-chiave, fondamentali non solo per comprendere la figura e il ruolo di Maria, ma lo stesso messaggio giovanneo.

Le due scene, attentamente orchestrate, appaiono in evidente parallelismo. I personaggi sono i medesimi: Gesù, rispettivamente all'inizio e al compimento della sua opera, la madre di Gesù, i discepoli, rappresentati sulla croce dal «discepolo amato».

In un caso come nell'altro, la Vergine non viene presentata col nome personale, ma con quello di «madre di Gesù» e poi di «donna», titolo mai usato da un figlio nei confronti di sua madre! In ambedue i brani si parla dell'ora di Gesù, che a Cana non è ancora giunta (cf. 2,4) e sul calvario è compiuta (cf. 19,27). Sia l'episodio di Cana come quello della Croce sono seguiti dalla medesima espressione: «Dopo questo...» (2,12; 19,28), una formula non semplicemente temporale, ma consequenziale-causale,⁷ che nel contesto rivela notevole importanza:

7 Cf. BAMPFYLDE G., «John 19,28. A Case for a different translation»,

- v. 2,12: «Dopo questo» si ha una comunità di fede riunita intorno a Gesù;
- v. 19,27: «Dopo questo» tutte le cose sono compiute.

Possiamo dire, in generale, che se Cana si presenta sotto il segno dell'ora non ancora venuta, la Croce costituisce il compimento dell'ora.

Se a Cana c'era il «principio», l'archetipo dei segni, sulla Croce c'è il segno per eccellenza – l'esaltazione del Figlio dell'uomo – che rivela la gloria di Dio e conferma nella fede i discepoli.

2.2.2. *Il contesto dell'ora di Gesù*

La scena di Gv 19,25-27 riceve luce dal confronto con Cana, ma rivela la sua eccezionale densità nel contesto immediato degli “atti” di Gesù in croce (Gv 19,17-37). Si tratta di cinque episodi nei quali si articola l'ultima fase della passione:

- l'iscrizione del titolo sulla croce (vv. 19-22)
- la divisione delle vesti (vv. 23-24)
- *le parole alla madre e al discepolo* (vv 25-27)
- il compimento dell'opera affidata dal Padre (vv. 28-30)
- la trasfissione del costato (vv. 31-17).

La nostra pericope, come si vede, è al centro degli eventi supremi dell'ora di Gesù, tutti altamente simbolici e di eccezionale portata teologica.

NT 11 [1969] 247-260) e – sulla sua scia – de la Potterie, Serra ed altri. Sulla stessa linea si poneva già Feuillet, secondo il quale «l'evangelista in 19,28, ci chiede di vedere nella scena che ha appena narrato il culmine dell'opera messianica di Gesù e la manifestazione suprema del suo amore salvifico» (A. FEUILLET, «Les adieux du Christ à sa mère [Jn 19,25-27] et la maternité spirituelle de Marie», NRT 86 (1964) 474.

Bisogna notare tuttavia che i grammatici (cf. BLASS-DEBRUNNER, § 478; J.H. MULTON, III, 344) per lo più adducono il v. 28a come esempio di stile per cui la frase finale precede quella principale e pertanto sarebbe da collegare con quanto segue. Ma forse – osserva Brown – «le due possibilità non dovrebbero essere nettamente separate» (R.E. BROWN, *Giovanni*, II, Assisi 1979, 1130).

Non si può non sottolineare la profonda unità di queste scene e la loro importanza, dal momento che l'evangelista le presenta quale misterioso compimento delle Scritture. Non possono dunque essere lette su un piano superficiale e fenomenologico, ma devono essere intese quale definitiva rivelazione pasquale. Sembra anzi che proprio nel nostro episodio sia presente una scena di rivelazione, nella quale si manifesta la vera identità della madre di Gesù e del discepolo amato.

Nonostante la presenza di altre persone, al centro della scena del calvario ci sono – come si è notato – tre protagonisti:

– *Gesù*, che nella sua maestà regale di Figlio dell'uomo innalzato sulla croce, comunica le rivelazioni supreme e dona le ultime disposizioni testamentarie.

– *La madre*, la quale, a differenza di Cana, non parla, ma è al centro dell'attenzione quale depositaria principale della volontà del Figlio. Ella viene nominata quattro volte come la madre di Gesù, una volta come la madre del discepolo e una come «donna».

– *Il discepolo*, non menzionato all'inizio tra coloro che stanno presso la croce, ma poi reso destinatario, come Maria del dono del Maestro.

Dal punto di vista della frequenza, la figura maggiormente sottolineata è la madre. Ella appare anzitutto quale madre di Gesù, ma anche come la donna, madre del discepolo.

Il discepolo, a sua volta, non è solo colui che segue il Maestro ed è da lui amato, ma – appunto perché tale – è anche il figlio della «donna».

Se la maternità nei confronti di Gesù è tradizionalmente accettata, il titolo di «donna» e la maternità nei confronti del discepolo richiedono delle spiegazioni.

2.2.3. *Il discepolo amato*

Come sempre nel quarto vangelo, e specialmente in queste scene della Passione, non ci si può limitare ad una comprensione materiale e dunque superficiale del messaggio. La scena di Gv 19,25-27 non costituisce un semplice atto di pietà familiare nei confronti di una madre che sarebbe rimasta sola, come spesso si afferma, specie in ambito non-cattolico. Ciò contraddice al testo stesso che sottolinea anzitutto la presenza e il ruolo della madre («Donna, ecco il tuo figlio»), e solo in secondo luogo, come conseguenza, affida al discepolo la madre.

E poi i rapporti che intercorrono tra di essi non sono nell'ordine della natura, ma della generazione secondo lo spirito.

Chi è dunque il discepolo? È una persona e al tempo stesso un simbolo. Secondo Bultmann⁸ le parole di Gesù innalzato solennemente sulla croce hanno in fondo lo stesso significato di quelle rivolte al Padre nella preghiera sacerdotale di Gv 17,20ss: «non prego soltanto per loro, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me...».

Anche secondo M. Dibelius il discepolo amato esprime «il tipo dei discepoli»: l'uomo della fede, il testimone della croce, «il figlio della madre di Gesù, cioè il rappresentante dei discepoli che, con la loro posizione in rapporto a Dio, sono diventati essi pure fratelli di Gesù (20,17)».⁹

⁸ Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, 483.

⁹ M. DIBELIUS, «Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangelium», in *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927, 178. Questo titolo non indica un amore di privilegio rivolto a un personaggio particolare, ma un amore del quale è destinatario ogni autentico discepolo del Signore, come afferma Gesù stesso nei discorsi di addio: «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, costui mi ama; e chi mi ama sarà amato dal Padre mio» (14,21). Quanti lo amano non sono più servi, ma amici: ad essi Gesù rivela i segreti del Padre e per essi offre la sua vita (cf. 15,12-15). L'appellativo «discepolo amato», mette dunque in luce due grandi temi della teologia giovannea: l'amore fontale di Gesù per il discepolo e

Si noti che il discepolo, nel nostro testo, è nominato tre volte (vv. 26-27) e sempre con l'articolo determinativo, per così dire, in forma enfatica: il discepolo amato rappresenta tutti coloro che hanno creduto ed hanno accolto Gesù. Essi costituiscono il nuovo popolo di Dio: sono la comunità dei redenti dal sacrificio dell'Agnello al quale non dev'essere spezzato alcun osso (cf. vv. 33.36); sono la Chiesa nata dal sangue e dall'acqua, scaturiti dal costato del Redentore (v. 34), la nuova Eva tratta dal fianco del nuovo Adamo dormiente sulla croce.¹⁰

2.2.4. *La «donna», madre dei figli di Dio*

La donna, per conseguenza, è madre del discepolo e dei discepoli, anzi della comunità di tutti coloro che erano dispersi e per i quali Gesù è morto.

«Egli infatti doveva morire... per raccogliere nell'unità i dispersi figli di Dio» (Gv 11,51s).

Nel pensiero veterotestamentario i dispersi figli di Dio sono i figli d'Israele esiliati tra le genti a motivo dei loro peccati (cf. in particolare Dt 4,25-27; 28,62-66; 30,1-4). Il Signore che li aveva disseminati tra i popoli, lontano dalla loro terra, li ricondurrà nel loro paese e nella loro casa. Dei regni divisi di Israele e di Giuda Egli farà un solo popolo e un discendente di Davide sarà il loro pastore (cf. Es 34, 23-24; 37,24). Con essi stringerà un'alleanza nuova, il cui mediatore sarà un misterioso «servo» di Dio (cf. Es 42,6; 49,8), il quale offrirà la sua vita in riscatto per le moltitudini (cf. 53,10s).

Tutte le genti verranno allora e si raduneranno in Geru-

l'identità profonda del discepolo stesso che diviene tale mediante l'osservanza dei comandamenti – meglio del comandamento di Gesù – e rimane nel suo amore: in tal modo egli è introdotto e dimora nella sfera dell'agape divina (15,10).

¹⁰ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catech.*3, 19; SC 50, 177.

salemme, la quale diventerà madre di figli innumerevoli (cf. Is 49,19-20; 60,1-9; Tb 32,12s). Già sposa di Dio – abbandonata a causa delle sue infedeltà e privata dei suoi figli – essa vedrà il ritorno del Signore ed accoglierà entro le sue mura una discendenza che non si potrà contare. Sarà una maternità prodigiosa ed universale.

La città ed il popolo vengono indicati frequentemente col simbolo di una donna, sposa e madre, e con il titolo di «figlia di Sion», invitata a gioire – dopo la grande sofferenza – per la redenzione e il ritorno dei suoi figli.

«Agli occhi della prima generazione cristiana la madre di Gesù si configurava come l'incarnazione ideale della "figlia di Sion". In lei, persona individua, maturava esemplarmente la vocazione di Sion-Gerusalemme e di tutto Israele, popolo dell'Alleanza».¹¹

Su questo sfondo, il discepolo amato rappresenta tutti i redenti, e Maria, la donna-figlia di Sion, simboleggia la comunità dell'alleanza, madre dei figli di Dio un tempo dispersi ed ora raccolti in unità.

Maria non è solo figura dell'antica figlia di Sion, nella quale peraltro le splendide promesse si realizzarono solo parzialmente e temporaneamente: ella inaugura, quale primizia, la vocazione della nuova Sion, la comunità del Nuovo Testamento, madre di tutti i discepoli del Signore. Proprio perché madre di Cristo, «primogenito di molti fratelli» (Rm 8,29), Maria è madre di tutti coloro che sono rinati per la fede in lui. La sua maternità, iniziata con la nascita di Gesù, attinge sul Calvario la sua pienezza. Come si vede, l'episodio di Gv 19, 25-27 va ben al di là di una semplice scena domestica, d'un atto di premura filiale da parte di Gesù.

¹¹ A. SERRA, *E c'era la madre di Gesù (Gv 2,1)...* Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988), Edizioni Cens-Marianum, Milano-Roma 1989, p. 43.

2.2.5. *L'accoglienza della madre*

Di fronte a questa maternità, dono-rivelazione del Maestro, il discepolo è chiamato ad un atteggiamento di fede, a un'adesione vitale, a una decisione che sorge dal profondo della sua libertà: decisione libera, ma non facoltativa. Il discepolo amato non può rifiutare il dono del suo Signore. L'accoglienza della madre è una delle note che caratterizzano il vero discepolo di Cristo. E «da quell'ora» (v. 27), il discepolo l'accolse *eis tà ídia*.¹²

L'ora dell'accoglienza della madre – che non è tanto indicazione cronologica, ma momento teologico – coincide – ed è di grande significato – con il compimento dell'ora di Gesù. L'espressione «dopo questo», con la quale inizia il verso seguente (v. 28) non sembra – come s'è notato – una semplice formula di transizione, ma intenderebbe sottolineare uno stretto legame tra quel che precede e quel che segue. «Dopo questo – in conseguenza di ciò – Gesù, sapendo che tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura, dice...» (v. 28). Come si vede, è un linguaggio particolarmente solenne, nel caratteristico stile giovanneo, che colloca il nostro episodio al culmine dell'ora stabilita dal Padre e come suggello dell'opera salvifica. Con il dono-rivelazione di Maria quale madre dei credenti e con la sua accoglienza da parte del discepolo si compie l'opera di Gesù.

Sono visioni splendide e grandiose, che emergono dalle profondità del vangelo di Giovanni. La aveva già intuite il genio di Origene, per il quale nessuno può attingere il senso del quarto vangelo se non si è chinato sul petto di Gesù e se non ha ricevuto da Gesù Maria per madre.¹³

Alla luce dell'episodio di Maria presso la croce, s'illumina anche il misterioso segno di Cana. Si comprende meglio il senso delle nozze e dell'ora ed il compito di quella donna, nella vita dei discepoli del Signore.

¹² Per il significato di questa importante e discussa espressione, cf. A. VALENTINI, *o.c.*, 320-324.

¹³ Cf. ORIGENE, *Commento a Giovanni*, I, 4; PG 14, 32.

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA CREATRICE

Ricardo M. Pérez Márquez, O.S.M.

Se il rapporto di Maria con la parola del Signore è stato così profondo e significativo da coinvolgere completamente la sua persona e da orientare ogni sua scelta, ciò è stato possibile grazie all'esperienza che Lei ha fatto di questa parola, accolta non come un codice di norme al quale sottomettersi, ma come l'incontro con la proposta di Dio ad aprirsi al suo amore (cf. Lc 1,26-38). Dio comunica la sua parola attraverso gesti di vita, e chi l'accoglie entra a far parte del disegno della creazione, collaborando alla sua realizzazione e compimento.

L'episodio di Lc 1,26-38, dove Maria si confronta per la prima volta con la parola del Signore, presenta una situazione del tutto insolita per la mentalità religiosa dell'epoca. A differenza dell'altro personaggio femminile con cui si apre il testo lucano, Elisabetta, che l'evangelista presenta come: «*discendente di Aronne*», «*moglie di un sacerdote della classe di Abia*», «*giusta e irreprensibile per quanto riguardava l'osservanza della Legge*» (cf. Lc 1,5-6), di Maria non si dice nulla riguardo alla sua origine o alle sue osservanze, solo che è promessa sposa di un tale Giuseppe di stirpe davidica (cf. Lc 1,27), e che abita in un villaggio della malfamata Galilea. Senza bisogno di specificare altro sulla sua persona, Maria verrà interpellata dall'angelo con la proposta di diventare la madre del Salvatore. Prima di questo incontro, Elisabetta e Zaccaria erano stati già introdotti nel racconto con tutte le loro credenziali, in modo da conferire un tono solenne a quanto sta per succedere. Ma l'evangelista getta un'ombra pesante su questa pia coppia: essi non avevano figli, perché Elisabetta era sterile, ed entrambi in età avanzata (cf. Lc 1,7). A tanto fervore non corrispondeva nel rapporto di coppia tra Zaccaria e Elisabetta nulla che avesse a che fare con la vita.

L'attaccamento all'osservanza religiosa li rendeva sterili e Zaccaria, incapace di credere all'intervento del Signore (cf. Lc 1,20), resterà muto per nove mesi, ossia il tempo della gestazione del bambino nel grembo della moglie (cf. Lc 1,62), ma anche il tempo della sua rigenerazione come vero credente: al sacerdote che pratica un culto incapace di entrare in comunione con il Signore, succede il profeta che rivolge a Dio la sua benedizione (cf. Lc 1,64). Il figlio partorito da Elisabetta, come l'angelo del Signore aveva annunciato a Zaccaria (cf. Lc 1,13), non sarà frutto del loro attaccamento alla Legge, bensì dell'amore gratuito di Dio (cf. Lc 1,24), come ricorda il nome stesso che il bambino riceverà alla nascita: Giovanni, «dono di Dio» (cf. Lc 1,61.63).

A Nazareth di Galilea, senza alcun accenno a rituali, né a luoghi o a tempi sacri, nell'ambito domestico di un'umile casa, la proposta del Signore troverà invece piena accoglienza. Il modo inconsueto con cui l'evangelista presenta l'incontro di Maria con l'angelo si rivela, per lei, come l'occasione propizia per esprimere il suo consenso a una proposta mediante la quale l'opera della creazione raggiungerà il suo compimento. Diventare la madre del «Figlio dell'Altissimo» significa collaborare a un processo in cui la storia umana entra nella sua ultima tappa, e dove le dinamiche umane cambiano in modo radicale: con la nascita di Gesù, sarà possibile stabilire un nuovo rapporto con Dio e, di conseguenza, con gli altri. Con la sua adesione alle parole dell'angelo, Maria si colloca al centro di quella parola creatrice, in quanto lo stesso Dio, che ha voluto creare l'uomo e la donna a immagine e somiglianza (cf. Gen 1,27), ora si rivolge a lei con il proposito di manifestarsi nella carne e di avere un volto umano. Per Maria, l'incontro con la parola del Signore è avvenuto mediante l'esperienza personale del suo amore, e quando dovrà testimoniare la realizzazione di quanto tale parola conteneva (cf. Lc 1,31-35), lei lo farà affiancando l'uomo appeso al patibolo e indicherà in lui l'unica parola che salva, poiché comunica abbondanza di vita.

1. LA CROCE: COMPIMENTO DELLA PAROLA

A questo riguardo è l'evangelista Giovanni ad offrire un quadro anomalo per spiegare il compimento del disegno creatore del Padre. In una cornice di odio e di violenza, fomentata dagli stessi rappresentanti dell'istituzione religiosa, trovandosi in un ambito al di fuori di ogni sacralità, come il luogo dell'esecuzione dei peggiori criminali, e dove sono infrante tutte le norme di purità (sangue versato, presenza di donne, pagani), Gesù porterà al massimo la sua capacità di amare, e dicendo «È compiuto!» (Gv 19,30), dimostra in che modo si realizza quello che Dio aveva voluto da sempre comunicare agli uomini. Sul patibolo appare la nuova Scrittura che dovrà illuminare l'umanità intera.

Nel racconto della Passione secondo Giovanni è interessante l'uso che l'autore ha fatto del verbo «scrivere», in relazione all'iscrizione (gr. τίτλον / lat. *titulus*) composta da Pilato da appendere sulla croce: per sei volte adopera tale verbo in modalità diverse:¹

ἔγραψεν	(scrisse)
ἦν δὲ γεγραμμένον	(vi era scritto)
ἦν γεγραμμένον	(era scritta)
μὴ γράφε	(non scrivere)
ὃ γέγραφα, γέγραφα	(ciò che ho scritto, ho scritto)

L'iscrizione sulla croce, in ebraico, in latino e in greco, era scarna ma sufficiente per indicare il valore di tale scritta, il cui messaggio riguardava un uomo, Gesù il Nazareno, e la sua regalità, il re dei Giudei. Il fatto che molti Giudei lessero (gr. ἀνέγνωσαν) quella iscrizione (cf. Gv 19,20), attira la reazione contraria dei capi religiosi, che intervengono affinché sia cambiato il testo; essendo i difensori dell'ortodossia, i capi

¹ Cf. Gv 19,19.20.21.22.

del popolo vogliono dare la giusta interpretazione sul motivo di condanna a morte di Gesù, senza rendersi conto che proprio la morte infamante che essi gli hanno inflitto sarà per il Cristo l'occasione per manifestare la sua signoria. La regalità di Gesù, essendo all'insegna del dono totale di se stesso, e non paragonabile a nessuna altra di tipo terreno, ha in sé la forza di costituire la comunità del Regno, dove l'unica potestà riconosciuta è quella dell'amore incondizionato e gratuito che si esprime attraverso il servizio (cf. Gv 13,12-17).

Il testo di Giovanni 19,17-22 è fondamentale per comprendere il valore della Scrittura nella vita della comunità; quanto Dio ha voluto comunicare agli uomini fin dall'inizio della loro storia si comprende solo alla luce di quella iscrizione appesa sul patibolo e che identifica Gesù di Nazareth come il re, il modello di umanità, colui nel quale si manifesta lo splendore della condizione divina. La «Scrittura» della croce poteva essere letta da tutti i passanti, visto che il luogo dell'esecuzione era fuori dalle mura della città, una periferia non legata a un spazio sacro, e pertanto non soggetta a dottrine religiose né a norme particolari di comportamento. Ma non bastava quella accessibilità del testo, visibile a tutti e scritto in tre lingue, bisognava spiegare come quella parola era letta e ascoltata nella comunità di credenti per poterla testimoniare con la loro vita. Ecco che sul luogo della crocifissione, dove la Parola fatta carne è stata innalzata, si ritrova la comunità di Gesù, quale testimone del compimento del disegno creatore. Presso il patibolo c'è la madre e il discepolo amato, figure del popolo dell'alleanza nuova e definitiva, che indicano il crocifisso come l'unica Scrittura capace di comunicare vita e salvezza. Volgendo lo sguardo su colui che è stato trafitto, Maria non solo legge in quella carne la nuova Scrittura, ma, ascoltando la voce del Cristo, si identifica con quanto dalla croce è stato proclamato. L'ultima parola pronunciata da Gesù sul patibolo riguarda l'inizio di un'umanità nuova, compimento del disegno di Dio:

Gv 19,30: *È ormai completato...* (gr. τετέλεσται)

espressione che riprende le parole pronunciate da Dio al termine dell'opera creatrice:

Gen 2,1: *Così furono portati a compimento il cielo e la terra* (gr. συνετέλεστησαν)

Gen 2,2: *Allora Dio portò a compimento nel settimo giorno le sue opere* (gr. συνετέλεσεν)

Le parole del racconto della creazione sono parole profetiche e non delle realtà già avverate. Il disegno creatore del Padre si realizza nella persona di Gesù; quanto Dio ha preparato per l'umanità e che, secondo il libro della Genesi, Egli già contempla,² troverà la sua completa attuazione sulla croce del Figlio.

Sulla croce il Figlio dell'Uomo manifesta la sua gloria, il suo amore fino all'estremo, dando compimento all'opera del Padre. Gesù è stato coerente fino alla fine, manifestando la stessa qualità di amore del Padre, un amore generoso e gratuito che dà senza attendere contraccambio, e risponde all'odio con l'amore. Nel momento della sua agonia la presenza di Dio splende come non mai in Gesù, annientando la morte e comunicando la vita definitiva. E di tale compimento ne sono testimoni la madre e il discepolo amato.

In Gesù giunge al culmine la realizzazione del progetto creatore del Padre: che l'uomo diventi figlio di Dio (cf. Gv 1,12). Ciò che per i Giudei era considerato una bestemmia (cf. Mt 26,65), esprimeva invece il disegno divino di salvezza. Facendosi uguale a Dio (cf. Gv 5,18), Gesù conferma tale disegno, l'opera creatrice giunge a termine e apre al mondo rinnovato; ciò spiega perché nel racconto della risurrezione, l'evangelista inizi con l'indicazione «il primo giorno della settimana» (Gv 20,1, cf. Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1). Il Risorto è inizio della nuova creazione, la tappa ultima della storia

² Per sette volte l'autore sacro scrive: «Dio vide che era buono» (cf. Gen 1,4.10.12.18.21. 25.31).

umana si inaugura immediatamente dopo la morte di Gesù in croce.

Contemplando l'uomo appeso al patibolo, il Figlio di Dio, la comunità dei credenti, costituitasi sul Golgota, è testimone del compimento avvenuto. Dimostrando la sua piena adesione al Signore nel momento del massimo abbandono, Maria, la discepola fedele, continua a collocarsi al centro della Parola. Ella entra nel cuore della parola creatrice quando riconosce nel suo Figlio il modello dell'umano, lo splendore della gloria divina. Da questo istante la comunità, con Maria al centro di essa (cf. At 1,14), non riconosce altra Scrittura da quella rivelata sulla carne di Gesù, il crocifisso. Ciò che Dio aveva voluto comunicare agli uomini trova la sua spiegazione nella croce del Figlio, e il compimento delle antiche promesse annunciate dai profeti va oltre quanto essi avevano potuto credere o immaginare.

Con la sua presenza solidale accanto al Maestro, Maria mostra ai discepoli il modo in cui bisogna rapportarsi con la parola del Signore. Ora, sul patibolo, si comprende che tale parola riguarda non una dottrina da imparare o da memorizzare, e nemmeno un insieme di norme e precetti da osservare, bensì è l'amore incondizionato del Padre, un'offerta di vita da accogliere e da incarnare nell'esistenza di ogni credente. La nuova alleanza stipulata sul Golgota non pone l'uomo al di sotto di Dio, quale suddito che deve sottomettersi ai suoi decreti per ottenere delle benedizioni, bensì lo colloca in un rapporto di piena comunione, di intimità profonda, come è accaduto con Maria.

Le parole della madre di Gesù nell'episodio di Cana: *«fate quello che vi dirà»* (Gv 2,5) ricordano la professione di fede del popolo d'Israele al Sinai, quando gli venne presentata la Legge: *«quanto il Signore ha detto noi lo faremo...»* (Es 19,8; 24,3.7), e anticipano la risposta della comunità dei credenti quando accolgono il nuovo rapporto con Dio inaugurato da Cristo. I credenti non si lasciano guidare da dottrine, ma seguono l'Uomo-Dio per compiere le sue stesse scel-

te; il dire di Dio, rivelato nella croce di Gesù, non si traduce in parole, bensì riguarda un modo di agire che comunica la sua stessa forza vitale.

Ispirandosi a Maria, i credenti imparano a leggere le Scritture fissando lo sguardo su Gesù, il Figlio dell'Uomo, e orientando la propria esistenza secondo il modello di umanità da lui proposto. Tale attenzione era stata già annunciata dal profeta Zaccaria, le cui parole, «*guarderanno a colui che hanno trafitto*» (Zac 12,10), sono riprese dall'evangelista Giovanni (Gv 19,37) a conclusione del racconto della passione, per confermare la loro attuazione nella persona di Gesù, e anche dall'autore dell'Apocalisse, a modo di allusione, all'inizio della sua opera («*ognuno lo vedrà, anche quelli che lo trafissero*», Ap 1,7). Entrambi gli autori concordano nel dire che l'espressione più alta della parola di Dio non è quella scritta in un libro, ma quella che si manifesta sulla carne dell'uomo che dona la vita per amore.

2. AL CENTRO DELLA PAROLA: L'UMANITÀ NUOVA

L'autore dell'Apocalisse è colui che meglio spiega, con la sua opera, il modo in cui la comunità dei credenti si dovrà rapportare con le Scritture, per entrare anch'essa, come Maria, nel cuore della parola creatrice, e permettere che il suo contenuto possa prendere carne ugualmente in loro.

Il Libro dell'Apocalisse può essere considerato come il coronamento del lungo percorso ermeneutico della parola di Dio, cioè come essa sia stata recepita e attuata nella storia del popolo d'Israele. Le Scritture sono rilette alla luce del Risorto, per mostrare come il loro messaggio doveva preparare alla novità della parola del Cristo. Il disegno creatore del Padre che in tanti modi era stato raccontato, si è infatti pienamente rivelato nella persona di Gesù Messia, come ricorda anche l'autore della Lettera agli Ebrei:

«Dio, dopo aver parlato anticamente molte volte e in molte maniere ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che egli ha costituito erede di tutte le cose, mediante il quale ha pure creato l'universo» (Eb 1,1).

Il messaggio dell'Apocalisse, inteso come l'alfa e l'omega della rivelazione, si ricollega alla Genesi per rileggerla e spiegarla da una nuova ottica: non quella di un paradiso irrimediabilmente perduto, ma quale profezia dei tempi nuovi, in cui il progetto della creazione sarà finalmente realizzato nel Cristo. La rilettura e «riscrittura» del racconto della creazione apre, nel messaggio dell'Apocalisse, a un traguardo di speranza, sapendo che tutta la storia umana è orientata secondo il disegno divino di salvezza. L'autore dell'Apocalisse invita la comunità dei credenti a testimoniare la massima fiducia in Dio, e lo fa presentando al termine della sua opera la visione rassicurante di cieli nuovi e terra nuova (cf. Ap 21,1).

Questa nuova creazione trova la sua origine non in una semplice parola pronunciata da Dio all'alba dei tempi («Dio disse...»), ma in una parola-evento mediante la quale tutto l'universo riceve il suo equilibrio e la sua armonia. Non si tratta solo di un dire, ma di un fare di Dio, un'azione capace di comunicare nel creato tutta la sua forza vitale. L'autore dell'Apocalisse ricorda tale operato quando, alludendo al profeta Isaia, afferma nei riguardi di Dio: «*Ecco Io faccio nuove tutte le cose*» (Ap 21,5, cf. Is 43,19). La comunità si confronta pertanto con una parola che porta continuamente delle novità, una parola viva che ha bisogno di nuove formulazioni in sintonia con le necessità che emergono nella storia e nella vita dei credenti.

La parola creatrice ha generato in Maria un'umanità nuova, il Figlio da lei nato è «il Principio e la Fine» (Ap 22,13; cf. Gen 1,1; Gv 1,1; Ap 3,14; 21,6), perché in Gesù il divino si è fuso con l'umano, e queste due realtà, da sempre contrapposte, non possono essere più separate. Maria è la

prima testimone di questo evento. L'autore dell'Apocalisse riprende nella sua opera la stessa testimonianza che Maria ha dato con la sua vita, cioè egli vuole far comprendere che Dio non è più una realtà inaccessibile all'uomo, ma che si incontra nell'Umano, e più si cresce in umanità più è possibile incontrare e fare esperienza del «Dio con noi» (cf. Ap 21,3). Ciò spiega perché nell'Apocalisse siano molto importanti i riferimenti alla Genesi, per far capire al lettore e agli ascoltatori come contemplare la visione di una creazione completamente rinnovata. Le allusioni al racconto della creazione sono evidenti all'inizio e alla fine dell'Apocalisse, quale traccia che deve guidare la comprensione della Rivelazione di Gesù Cristo. L'autore dell'Apocalisse parla dell'«albero della vita», immagine fondamentale per capire la narrazione di Gen 2-3, e lo fa nella prima parte della sua opera e alla fine della medesima (cf. Ap 2,7; 22,2.14.19). Il significato dell'albero della vita, oltre le indicazioni che la Genesi attribuisce, acquista nell'Apocalisse il suo esatto valore alla luce di Zac 10,12, testo al quale l'autore allude nel prologo dell'opera («ognuno lo vedrà, anche quelli che lo trafissero», Ap 1,7). Il riferimento è all'uomo Gesù, appeso alla croce e trafitto nella carne e, in questo modo, l'autore dell'Apocalisse prepara il lettore a identificare l'albero della vita con il patibolo. Per i credenti la croce è l'unico albero della vita, in quanto è su quel legno che si compie il progetto di Dio sull'umanità, ed è il suo frutto, ossia l'amore senza limiti che Dio offre, la sua piena manifestazione.

È proprio con l'immagine dell'albero della vita che l'autore dell'Apocalisse chiude la prima lettera del settenario, quella inviata alla chiesa di Efeso: «A chi vince io darò da mangiare dell'albero della vita, che è nel paradiso di Dio» (Ap 2,7). Si tratta del dono che Cristo dà ai credenti di quella comunità, che mantiene la fedeltà al Signore, accogliendo l'invito alla conversione. Le parole che il Signore rivolge alla chiesa di Efeso, non rimandano al futuro, ma riguardano il

suo presente («*a colui che sta vincendo*»), e comportano la promessa di un dono completamente gratuito («*darò a lui da mangiare*»). Questo dono richiama in modo esplicito il Libro della Genesi (cf. Gen 2,9; 3,22-24), dove l'albero della vita è immagine di quella realtà di pienezza alla quale ogni uomo deve aspirare. L'autore precisa che l'albero si trova nel «*paradiso³ di Dio*», luogo accogliente dove si può raggiungere la stessa delizia divina. Le Scritture si aprono e si chiudono con l'immagine del giardino, il progetto di pienezza di vita che trova la sua realizzazione e compimento nell'umanità nuova inaugurata da Cristo. Attraverso il riferimento al «paradiso di Dio», l'Apocalisse segnala che la parola di Dio non è una dottrina da imparare e fissare nella mente, ma è una realtà vitale da sentire e da assimilare attraverso i sensi umani, come il giardino, luogo di vita, ricorda.

Accedere al giardino per mangiare i frutti dell'albero della vita non dipende dai meriti o sforzi umani, ma è un dono che il Signore regala a chiunque accolga il suo amore, perché possa sperimentare la piena comunione con Dio. Sull'umanità non pesa più il divieto di Gen 3,22: «*ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva sempre*». Ciò che prima era interdetto si presenta ora come un invito, dando adesione a Gesù si partecipa a quel disegno di salvezza che garantisce agli esseri umani la loro piena realizzazione; si entra nel cuore della parola creatrice quando si accoglie la proposta del Padre di essere dimora del suo amore.

Come Maria, da madre di Gesù ha saputo diventare la perfetta discepola del Cristo, ugualmente la comunità dei credenti è chiamata a testimoniare la stessa fede in colui che nella sua carne ha rivelato l'immagine di Dio.

³ Il termine greco *παράδεισος* è d'origine persiana, strano al testo ebraico della Genesi che parla di *gan Eden* = "giardino del piacere" (Gen 2,8.9.10.15.16). Nel NT ricorre soltanto tre volte: Lc 23,43; 2Cor 12,4 e Ap 2,7.

Nella visione finale dell'Apocalisse (cf. Ap 21,1-7) il disegno di Dio raggiunge il suo culmine e la sua parola conferma la decisione del suo volere:

«³Ecco la tenda di Dio con gli uomini!
Egli abiterà con loro
ed essi saranno suoi popoli
ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio.
⁴*E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi*
e non vi sarà più la morte
né lutto né lamento né affanno,
perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,3-4).

La massima aspirazione degli uomini, la felicità, coincide con la volontà del Padre: che l'essere umano sia pienamente felice. Volontà che si manifesta nell'azione creatrice tesa a eliminare ogni causa di sofferenza nell'umanità, dalle lacrime alla morte. In Maria questo volere divino ha trovato piena attuazione, poiché ella ha sperimentato nella propria carne la presenza di un Dio che si è fuso con l'umano.

bianca

IL PRIMATO DELLA PAROLA E IL SUO ASCOLTO: MARIA MODELLO DEL CREDENTE

Michele Giulio Masciarelli

INTRODUZIONE BREVE

Il mio intervento mira a riflettere su due coppie di binomi: Parola-ascolto, il credente-Maria. Ma, a ben vedere, il discorso dovrà rendere conto dei sensi che sono all'interno di un chiasmo quanto mai vibrante: Parola-Maria, ascolto-credente. Va subito avvisato che di Maria non ci si potrà accontentare di chiamarla e considerarla *credente*, ma ci si dovrà spingere a chiamarla *la Credente*. Perché ha ascoltato la Parola è *credente*: vale anche per lei la logica misterica insegnataci da san Paolo: «Fides ex auditu» (Rm 10,17). Come pure, ella è *la Credente* per le stesse ragioni: perché ha ascoltato la Parola, ma lo fa fatto con una intensità, continuità e vastità insuperabili. Perché è stata la creatura della Parola, Maria è anche la Credente nata dalla Parola, da questa consolata, motivata, nutrita in tutta la sua esistenza di Discepola e di Madre messianica.

1. ALL'INIZIO, LA PAROLA

Anzitutto la prima creazione ebbe inizio dalla Parola. Nel dire «*In principio era il Verbo*», Giovanni evoca la prima frase della Bibbia che dice: «*In principio Dio creò il cielo e la terra*» (Gn 1,1). Dio creò tutto per mezzo della sua Parola. «*Parla e tutto è fatto*» (Sal 33,9; 148,5). Tutte le creature sono un'espressione della Parola di Dio. Questa Parola viva di Dio, presente in tutte le cose, brilla nelle tenebre. Le tenebre cercano di spegnerla, ma non ci riescono. La ricerca di

Dio, sempre nuova, rinasce nel cuore umano. Nessuno riesce a coprirlo. Non riusciamo per molto tempo a vivere senza Dio! Nel *Prologo* del suo vangelo, Giovanni descrive il cammino della Parola di Dio. Era accanto a Dio, da prima della creazione, e per mezzo di lei tutto fu creato. Tutto ciò che esiste è espressione della Parola di Dio. Come avviene con la Sapienza di Dio (cfr. Pr 8,22-31), così anche la Parola volle giungere più vicino a noi e si fece carne in Gesù. Venne in mezzo a noi, svolse la sua missione e ritornò a Dio. Gesù è questa Parola di Dio. Tutto ciò che dice e fa è comunicazione che ci rivela il Padre.

Come la prima creazione ha inizio dalla Parola, così la nuova creazione ha inizio ancora dalla Parola: «In quel tempo, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrando da lei, disse:

«Rallègrati, piena di grazia: il Signore è con te. [...] Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù». [...] Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola». E l'angelo si allontanò da lei» (cfr. Lc 1,26-38).

L'incontro tra la Parola di Dio e il Sì di Maria dà inizio ai tempi nuovi. L'Annunciazione è evento decisivo nella storia della salvezza, poiché segna il passaggio dalla prima alla nuova alleanza; ed è evento che segna anche la svolta decisiva nell'esistenza di Maria, proprio con l'accettazione della fede nell'ordine del principio:

«Nell'ora dell'Annunciazione, ella decide di esistere totalmente sulla base della fede. Fuori della fede, d'ora in poi, ella è nulla, e tutto ciò che ella è, è atto di fede. Sant'Ireneo stabilisce un paragone tra la "disobbedienza di Eva" con la "obbedienza di Maria"».¹

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), n. 494. Da ora in poi CCC.

Il nome cristiano-mariale di questa obbedienza è la fede citando la nota espressione paolina: all'annuncio angelico che le proponeva una maternità umanamente impossibile («non conosco uomo...»), Maria risponde con «l'obbedienza della fede» (Rm 1,5).²

2. L'ABBIAMO CONOSCIUTA ASCOLTANDO LA PAROLA

2.1. *Maria si è presentata nei vangeli ascoltando e dialogando con la Parola*

A ben riflettere, Maria la conosciamo come creatura in ascolto: l'Annunciazione è la prima apparizione di Maria nei vangeli e ce la presenta in ascolto e in dialogo con la Parola. È un particolare decisivo per la comprensione del mistero mariano, averla conosciuta ascoltando la Parola: è, in un certo senso, la sua postura fondamentale, la sua condizione esistenziale di fondo. Anzi, l'aver iniziato la sua apparizione nel vangelo con l'ascolto della Parola, questo è rilevante per la definizione del cristianesimo, quale religione della Parola, iniziando così ad essere, Maria, un simbolo del cristianesimo. I credenti, infatti, sono per essenza gli uditori della Parola, anzi «quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori» (Gc 1,22). Ma, se è vero che la Parola di Dio conserva il suo senso anche se non ci fosse nessuno ad ascoltarla, non è meno vero che l'ascolto è il fine che l'annunziatore soggettivamente si propone e la Parola oggettivamente esige. Maria, sia come membro d'Israele sia quale germoglio della Chiesa della nuova alleanza, si mostra totalmente immersa nella logica inestricabile dell'annuncio-ascolto, che vede Dio e il suo popolo impegnati in un mutuo ascolto. Così, Maria sente di far parte di un *popolo in ascolto*, anzi di un *popolo di ascolto*: «Ascolta, Israele!» (Dt 6,4): è il 'Credo' del popolo dell'elezione e, per

² Cfr. CCC, n. 494.

esser tale, l'ascolto è stato un fondamentale tema pedagogico al quale Dio, a lungo e con più voci, ha iniziato e allenato il suo popolo (cfr. Am 3,1; Pr 1,8).

«A Nazaret, punto nodale della storia della salvezza, non è più l'assemblea del popolo eletto ad essere interpellata in ordine all'alleanza. È, invece, una persona individua, la vergine di Nazaret, nel cui grembo Dio ha stabilito di rivestire la nostra carne, quale segno iniziale della nuova ed eterna alleanza».³

2.2. *La forza e la bellezza del Sì di risposta di Maria alla Parola di Dio*

Nell'Annunciazione si dà un dialogo d'alleanza che evoca l'alleanza conclusa da Dio con Abramo (cfr. Gn 15) e con Mosè (cfr. Es 24). L'arcangelo Gabriele comunica la proposta di Dio agli uomini d'inviare il Figlio come Salvatore, e Maria, pur con la singolarità di un *sì* personale, risponde a nome di tutta l'umanità, consentendo alla nascita del bambino, che è il Messia (cfr. Lc 1,33), il Figlio dell'Altissimo (cfr. Lc 1,32), il Figlio di Dio (cfr. Lc 1,35). Il consenso di Maria alla proposta angelica ha un carattere innovatore e decisivo poiché suggella una nuova e definitiva alleanza di Dio con gli uomini. Il *sì* di Maria opera la transizione dal Primo al Nuovo Testamento, al *tempo prima di Cristo*, al *tempo di Cristo*. Siamo dinanzi all'evento-cerniera della storia degli uomini, perché in lei s'è compiuto l'anelito alla salvezza dei popoli, simboleggiato e come rappresentato dalla speranza d'Israele:

«in Maria l'attesa universale del Messia si è congiunta a una aspettazione del tutto personale, che ella certo non avrebbe potuto precisare ulteriormente»;⁴

«è l'accadimento decisivo della vita di Maria [...]. Qui sta l'accesso all'intera sua esistenza».⁵

³ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Morcelliana, Brescia 1988², p. 15.

⁴ *Ivi*, 25.

⁵ *Ivi*, 24.

Il *sì* pronunciato da Maria nell'Annunciazione si apre a stella verso altri *sì* pronunciati nella storia della salvezza: verso il *sì* del Creatore («*fiat lux ...*») indirizzato alla creazione, collegandosi alla bellezza delle opere del Padre; e verso il *sì* di Cristo al Getsemani, mirato alla creazione escatologica che si sarebbe compiuta nell'imminente mistero pasquale, evocando la bellezza della seconda creazione, rilucente a causa della condizione filiale dei redenti

2.3. *La bellezza di un dialogo tra Maria, creatura, figlia di Dio*

Mistero d'amore, a ripercorrerne il racconto con lettura corsiva così come ce lo presenta il Vangelo di Luca, l'Annunciazione appare composta da un *annuncio-domanda* e da un *ascolto-risposta* (cfr. Lc 1,26-38): l'annuncio incontra la libertà della Vergine, che è pertanto chiamata ed esortata al servizio della redenzione. Ma qui si dà un'apparizione della bellezza singolarissima: dà l'evento che fa contemplare lo strettirsi del tutto nel frammento; accade la bella sorpresa che dell'intero che si concentra umilmente nella 'porzione', nella vita di una creatura, Maria di Nazaret:

«In questo istante la sua vita personale e la storia della rivelazione, che vale per tutti, vengono a coincidere».⁶

Dopo che, all'Annunciazione, il tutto della rivelazione *si strettisce* nel frammento dell'esistenza mariana, accade che la Vergine di Nazaret è *ingigantita* da Dio nella sua fede. Deve credere per tutto Israele; dev'essere all'altezza della storia del popolo di Dio:

«Ciò che si esige da Maria, è un passo che vada nell'impenetrabile: la fede pura. Sotto la guida di Dio, ella deve arrischiare il suo essere personale avventurandosi in qualcosa, che è impossibile con presupposto puramente naturale. Con ciò

⁶ R. GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 33.

ella deve fare quanto, nella storia della rivelazione svoltasi fino allora, il popolo eletto avrebbe dovuto fare continuamente, ma ha fatto di rado: avere una storia che scaturisca dalla fede»,⁷ nella quale «riceve la forma stessa della sua esistenza umana e femminile».⁸

2.4. *La bellezza del dialogo sponsale di Maria col Padre*

Dio rivolge la parola alla Vergine proponendole di partecipare all'Incarnazione, conduce il dialogo, ma concede anche alla sua creatura d'interloquire nella *piena dignità creaturale*, potendo esercitare non solo l'ascolto, ma anche essere turbata (cfr. Lc 1,29) e porre l'obiezione (cfr. Lc 1,34), come creatura pienamente libera, ed ella, con la riflessività e la problematicità tipiche di una persona pienamente libera (cfr. Lc 1,34), rispose all'angelo: «Avvenga di me quello che hai detto» (Lc 1,38). È proprio su questo particolare rapporto di paternità divina e maternità mariana nei confronti di Cristo che si coglie un altro particolare raggio di luce, quale scintilla di bellezza che scaturisce dal misterioso incontro fra Creatore e creatura, fra il Padre celeste e la Vergine Maria, che diviene, nel modo possibile a una creatura, la *partner* di Dio nella generazione storica del Figlio e della sua missione. Questa estesa presenza di Maria nell'esistenza e nell'agire del Figlio Redentore e Salvatore è implicitamente compresa nell'Annunciazione come sintetica proposta di Dio e nella forza del *sì* mariano come sintetica risposta all'offerta divina. Perciò, il *sì* di Maria all'Angelo annunziante è la parola di una creatura e figlia, che, in sinusia con la Parola di Dio, ha espresso anzitutto una forza performatrice; ha avuto, cioè, un effetto trasformatore nel momento in cui è stato pronunciato: permettendo la santificazione di quel frammento di giornata nazaretana, ha consentito alla svolta decisiva dell'intera storia degli uomini. Il *sì* di Maria alla Parola rimane un

⁷ *Ivi*, pp. 33-34.

⁸ *Ivi*, p. 34.

paradigma di vita cristiana, che, in fondo, è una vita di ubbidienza alla Parola. È significativo, pertanto, che i vescovi svizzeri abbiano scritto dell'Annunziata: «Ella è per noi, la Madre di ogni umano consenso».⁹

3. RESA MADRE FECONDA PER LA PAROLA ASCOLTATA

Maria ha concepito credendo, dunque ascoltando (cfr. Rm 10,17): dalla Parola ascoltata è sorta la fede con cui ha generato il Cristo. Nella simbologia patristica il concepimento di Cristo è presentato come un evento che s'è dato in Maria per mezzo della parola dell'Angelo penetrata nel suo orecchio:

«La morte – scrive s. Efrem – è entrata attraverso l'orecchio di Eva (cfr. Gen 3,1-6), per questo la vita entrò attraverso l'orecchio di Maria».¹⁰

La curiosa e fortunata formula – «*conceptio per aurem*» – esprime bene la fecondità di grazia della virtù dell'ascolto praticata da Maria:

«Il Verbo di Dio penetrò in lei (Maria) attraverso l'orecchio, e la natura intima del suo corpo fu santificata... E nello stesso momento cominciò la gravidanza della Vergine» (*Vangelo dell'infanzia*).¹¹

«... da nessun altro è nato se non colui che, entrato attraverso le orecchie materne, ha colmato l'utero di Maria».¹²

⁹ Cfr. Lettera *La beata Vergine Maria nella storia della salvezza*, in *Marianum* 36 (1974) 365-369.

¹⁰ S. EFREM, *Diatessaron* 4,15.22.

¹¹ L'immagine ingenua passerà, attraverso lo Pseudo-Efrem e Proclo, Zeno e Agostino, nell'esegesi medievale, nell'arte, nella liturgia e nelle tradizioni popolari. «Preso alla lettera l'espressione potrebbe suggerire un significato mitico e irreal; in realtà essa è una materializzazione del racconto evangelico circa Maria, che concepisce prestando ascolto all'angelo. Essa illustrerà l'idea agostiniana del concepimento attraverso la fede» (*Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S.M. Meo e S. De Fiores, Paoline, Milano 1985, p. 1461).

¹² GAUDENZIO DA BRESCIA, *Omelia* 9; cfr. *Omelia* 13.

L'ascolto ha una qualità materna, pertanto: la passività del concepimento e della fase gravidale si apre all'*atto generativo*, che investe anche l'*atto pedagogico*, che non a caso è stato fundamentalmente pensato come un atto di generazione e di nascita: la maternità non s'arresta al limite biologico, ma pervade il territorio della formazione del generato. Maria genera ed educa ascoltando, cosicché il filo interno che congiunge le diverse dimensioni e le varie fasi della maternità è un ascolto fecondo; o, detto in modo inverso, la fecondità materna di Maria si esprime a livello generativo ed educativo mediante l'ascolto. Cosicché Maria in quanto Madre ha con il Figlio un *legame carnale-biologico*, dal momento che ha portato in grembo il Figlio di Dio; in quanto Vergine ha un *legame pedagogico-etico-spirituale*, perché, con la sua fede, accolse sempre la parola di Dio, custodendola nel cuore e impegnandosi a penetrarne i sensi, soprattutto nei suoi lati oscuri. Effetto di questo secondo legame che Maria intrattiene con Cristo consiste nel fatto che non cresce solo il Figlio, ma cresce anche la Madre: l'ascolto della Parola da parte di Maria è dunque la causa dell'espansione pluridirezionale della sua esperienza materna nei confronti del Figlio.

4. HA VISSUTO LA SUA ESISTENZA ASCOLTANDO LA PAROLA

4.1. *La contemplativa di Nazaret*

Il tempo di Nazaret non può essere pensato diversamente che come un tempo bello e santo che Maria vive ascoltando in contemplazione. Maria è esempio riuscito di questa esperienza spirituale, la quale, più che essere una delle esperienze spirituali cristiane, è la forma stessa della vita cristiana, quando questa raggiunge il vertice dell'interiorità. Il contemplativo, creatura in ascolto del suo Dio, appare un essere come immobilizzato da un'esperienza passivizzante, ma si tratta invece della persona più attiva, perché impegnata in un lavoro faticoso (qual è lo sforzo d'inseguire tutte le evoluzioni dello spiri-

to) e rischiosissimo (qual è l'impresa di camminare nell'oscurità della notte, di calarsi nelle voragini interiori, di ascendere sulle guglie più alte della cattedrale dell'anima e lì lanciarsi all'abbraccio amoroso con lo Sposo o sostenere la strenua lotta con Dio). La vita nazaretana di Maria ci ricorda che la contemplazione è tra le permanenti urgenze cristiane. Per Maria l'esperienza contemplativa non ha significato, in nessun modo, come ripiegamento intimistico, ma come discernimento costante di ciò che è essenziale; perciò insegna anche a noi a metterci in permanente ricerca di ciò che è più serio e decisivo per il nostro destino ultimo.

4.2. *Figlia di un popolo caratterizzato dall'ascolto della Parola*

Maria – come ho detto – sente di far parte di un *popolo in ascolto*, anzi di un *popolo di ascolto*: «Ascolta, Israele!» (Dt 6,4). Per Maria *credere* ha coinciso con l'*ascoltare*, ossia con l'*essere da Dio*: «Chi è da Dio ascolta le parole di Dio» (Gv 8,47). La sua alta fede passa per un alto, pieno e radicale ascolto della parola di Dio. Non conoscendo il peccato a nessun livello, Maria ha oltrepassato smisuratamente la soglia della *colpa del non ascoltare*, che costituiva la colpa maggiore per Israele (cfr. Ger 7,13; Os 9,17): il suo è stato un ascolto purissimo, operato con cuore e orecchi incircoscisi (cfr. Ger 6,10; At 7,51).

4.3. *Una vita passata ad ascoltare la Parola*

I credenti – ho già detto – sono per essenza gli uditori della Parola, anzi «quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori» (Gc 1,22). L'ascolto della Parola da parte di Maria è un ascolto meditato e, dunque, teologico: «E sua madre – annota Luca – conservava tutte queste cose» (Lc 2,19.51b). Ella, quale donna dal cuore memore e sapiente, ricorda la storia salvifica interamente, nella puntualità più attenta: la sua è una memoria dinamica, attualizzante, che

chiama anche noi a ricordare specie nell'ora della prova, come ella fa, poiché, come madre-discepolo, è particolarmente intenta a ripensare lo scandalo della Passione. Questa sua importante custodia della Parola è stata realtà preziosa per la prima Chiesa e lo è per la Chiesa di tutti i tempi.¹³

✓ *Un'esistenza ritmata dall'ubbidienza alla Parola.* L'intera esistenza della Nazarena è stata scandita da *tappe di ascolto*, che hanno portato ad una elevazione sempre più alta della sua personalità, parallelamente al crescere della sua intimità col Dio trinitario e all'approfondirsi della sua partecipazione all'evento trinitario della salvezza. D'altra parte, la natura di quelle stesse "tappe" storico-esistenziali vissute da lei ha qualificato anche l'esperienza del suo ascolto. Maria è l'esempio di una *liturgia della Parola* continua e innervata in tutta la sua esistenza:

«La "Credente" è modello per la Chiesa di come si accoglie la Parola (annunciazione), di come la si genera (Natività), di come la si presenta al mondo (Epifania), di come la si conserva dentro di sé (vita di Nazaret), di come le si crede (Cana), di come la si diffonde (Visitazione), di come le si è fedeli (Croce), di come la si testimonia (Pentecoste)».¹⁴

Maria, è l'eccelsa figlia di Sion, parte privilegiata e compiuta di un *popolo in ascolto*.¹⁵

Maria è maestra perché narra nella sua vita i misteri di Cristo e le sue Beatitudini, e perché ci rimanda ad esse, come al codice di santità più autorevole, che Gesù ha posto al vertice dell'Evangelo, come sintesi di valori non solo perenni, ma anticipatori della vita eterna. Il discorso su Maria, discepolo di ascolto e maestra di vita, ci porta, dunque, a concludere con la

¹³ Cfr. A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, cit., pp. 120-132.

¹⁴ M.G. MASCIARELLI, «Maria la "Credente"», in *Maria nel Catechismo della Chiesa cattolica*, a cura di E.M. Toniolo, Roma 1993, 49.

¹⁵ Come esito di questa secolare azione educativa, Israele ha visto svilupparsi in sé una solida *psicologia dell'ascolto* e una raffinata *spiritualità*

persona di Gesù e con il suo Vangelo: un discorso mariano, infatti, è corretto ogni qualvolta finisce in modo cristologico. Infine, merita ricordare che la crescita nella profezia delle Beatitudini non dipende principalmente né dallo sforzo di imitarle (discepolato) né dall'impegno a insegnarle (apostolato), ma dalla grazia, di cui sono un frutto.

5. L'ABBIAMO LASCIATA ASCOLTANDO LA PAROLA

5.1. *L'ascoltare credente di Maria sotto la Croce*

Il passaggio di grazia della «Credente» in Gerusalemme è denso di sensi misterici. Gerusalemme è *città di fede per eccellenza*: è città santa perché simbolo dell'elezione divina e dell'alleanza, due esperienze che si vivono nella congiunzione di grazia e fede.¹⁶ La «Credente» in Gerusalemme è nella sua città: ne porta lo stesso nome («Figlia di Sion»¹⁷), ne ripete gli stessi ruoli: quello di «sposa» e quello di «madre».¹⁸ Sul colle gerosolomitano del Golgota, Gesù porta a compimento la sua *via Crucis* e Maria la sua *peregrinatio fidei*: «Solo questo infatti è il suo compito: andare da Nazareth al Golgota».¹⁹ La Vergine, sotto la Croce, custodisce col suo silenzio l'intera esistenza del Figlio: tace, nel Vangelo lucano, al momento della sua

dell'ascolto che Maria ha posseduto nella forma più intensa: nella scia profetica, in un certo senso anch'ella «profetessa», ha udito con gli orecchi il Signore degli eserciti (cfr. Is 5,9).

¹⁶ Il «Catechismo» sottolinea molto il ruolo di Gerusalemme nell'opera messianica del Cristo: cfr. CCC, nn. 557-560; 583-586.

¹⁷ Sul senso dell'attribuzione del titolo «Figlia di Sion» a Maria, esiste ormai una letteratura sterminata; segnalo solo due titoli: L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, Paris 1959; E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Jahvè*, Bologna 1970.

¹⁸ Sul carattere sponsale-materno di Gerusalemme, cfr. S. GAROFALO, *Gerusalemme/Sion*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 588-590.

¹⁹ H. RAHNER, *Maria e la Chiesa*, Milano 1977², p. 90.

nascita e tace, nel Vangelo giovanneo, al momento della sua morte. Nel cuore dell'Ora, Maria non grida, in coro con altri: «È il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederemo» (Mt 27,42). La Credente ha creduto anche senza che il Figlio scendesse dalla Croce e al di là della *fenomenologia martiriale* che copriva la *profezia sulla regalità*, a lei fatta il giorno dell'Annunciazione (cfr. Lc 1,32). Maria non chiede nemmeno più a Gesù: «Figlio, perché ci hai fatto così?» (Lc 2,48), come disse quando, dopo averlo smarrito, lo ritrovò nel tempio, perché, discepolo profonda del Figlio maestro, ha imparato ormai che il Figlio deve occuparsi anzitutto delle cose del Padre suo (cfr. Lc 2,49). Maria, compiendo una scelta teologica, oltre che umanamente saggia, tace e, nel suo silenzio, «acconsente amorosamente all'immolazione della vittima da lei generata», come afferma un testo del Vaticano II.²⁰

5.2. *Sotto la Croce, Maria ha esercitato un ascolto a più dimensioni*

Maria sotto la Croce non ha solo taciuto: ha taciuto ascoltando. I Vangeli non le attribuiscono neppure una parola, ma un ascolto totale. Attivando l'efficace e splendido linguaggio non verbale dell'ascolto, Maria insegna non solo virtù, ma criteri esistenziali e leggi di storia della salvezza:

- 1) il *coraggio*: non si fugge di fronte all'«ultimo nemico» (1 Cor 15,26);
- 2) la *fedeltà*: non si abbandona nessun uomo, e meno ancora un figlio, nel momento terminale;
- 3) la *fede*: non si arretra dinanzi alla situazione-limite della morte perché non è la fine di tutto;
- 4) la *coerenza*: negando l'incontro con la morte, si rinnega il senso della vita e quanto s'è compiuto in termini di liberazione e di promozione;

²⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 58.

- 5) la *serietà*: sotto la Croce Maria non discute, ma affida al silenzio l'esperienza di testimonianza alla morte del Figlio, con quanto per lei significa;
- 6) la *pazienza*: sotto la croce Maria non recrimina e non contesta i crocifissori del Figlio;
- 7) il *paradosso*: nel cuore dell'Oratio accetta il perdono come principio di vita.

Maria sotto la Croce appare, perciò, come la «bella agnella»²¹ che sta accanto all'Agnello immolato; colei che ha generato la vittima pasquale e che si è offerta con lui. L'agnella silenziosa, accanto all'Agnello «che non apre la sua bocca» (cfr. Is 53,7). Il tacere di Maria è l'imitazione del tacere di Cristo paziente e morente:

«La legge è diventata il Verbo, il comandamento grazia, la figura realtà, l'agnello il Figlio [...]. Questi è l'agnello senza voce [...]. Questi è colui che fu partorito da Maria, la pura agnella; che di sera fu immolato e che dai morti è risuscitato».²²

5.3. *Maria ascolta le «Sette ultime parole» di Gesù*

Maria ha consumato la sua esperienza discepolare; è stata ai piedi del Maestro, salito ormai sulla cattedra più alta del mondo, ad ascoltarlo fino all'ultimo respiro. Così ha ascoltato le sue note ultime sette parole, con cui ha scandito la sua agonia messianica.²³

• *Prima parola*: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,33-34). Nessuno – né sotto la Croce,

²¹ La liturgia bizantina ha usato il titolo di «bella agnella» per Maria nell'ufficio del venerdì santo, riprendendolo da un inno di Romano il Melode (ROMANO IL MELODE, *Inni XXXV*, 1).

²² MELITONE DI SARDI, *Sulla Pasqua* 7.71.

²³ Cfr. F.J. SHEEN, *Le ultime sette parole*, Richter, Napoli 1957; T. RADCLIFFE, *Le sette parole di Gesù in Croce*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006; R.J. NEUHAUS, *Le ultime sette parole di Gesù*, Mondadori, Milano 2008; M. CASTIGLIONE, *Le sette parole di Gesù Cristo in Croce*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007; Card. G. DANNELS, *Le sette parole di Gesù in Croce*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

quel giorno, né in seguito nello svolgersi dell'intera storia della salvezza – ha accolto con più larghezza di cuore ed ha compreso con più intelligenza di fede di Maria. Lei, quale madre nel cui seno si è ipostatizzata la pace, che è Cristo (cfr. Ef 2,14), ha partecipato all'evento di perdono massimo che è stato celebrato sulla Croce. La Vergine-Madre ha consentito all'esperienza di perdono del Crocifisso, solo esplicitata dalla parola rivolta al buon ladrone (cfr. Lc 23,43), poiché Cristo sulla Croce esercita la *carità del perdono* in prospettiva universale ed escatologica: Maria – maternamente – consente alla celebrazione di questo perdono con l'oggettivo linguaggio del silenzio.

Il perdono crea un'interruzione fra le maglie della catena logica del peccato e della correlativa punizione, introducendo, nell'intervallo fra l'uno e l'altra, la realtà ricreatrice e sanante della misericordia.²⁴

Maria *sta*, consenziente e partecipe, *nel luogo dove il perdono viene celebrato* come legge della 'creazione nuova' che nasce sotto l'albero della Croce. Maria, nei confronti della questione del perdono, razionalmente irrisolvibile, non offre ragioni, ma *indica una collocazione: sta* sotto la Croce, renden-

²⁴ Se la necessità di portare ordine nelle relazioni inter-umane genera la giustizia, quest'ultima, essendo esercitata dalle istituzioni sociali, deve sempre essere 'controllata' dalla relazione interpersonale originaria. Afferma Lévinas: «L'appello iscritto nel volto dell'Altro non è dimenticabile. Giustizia va fatta, prioritariamente, ma sempre nel rimorso, nella cattiva coscienza. [...] C'è un apologo, nel *Talmud*, che spiega molto bene come deve funzionare la giustizia. Un saggio dice, basandosi sul versetto 10-17 del *Deuteronomio*: il giudice non guarderà in faccia il volto di chi giudica, durante il processo. Al che un altro saggio replica, basandosi su *Numeri* 6-25: niente affatto! Occorre invece guardare in faccia. Interviene allora il rabbino Aquiba, che saggiamente concilia le due esigenze: "Prima del verdetto non guarderai il volto, ma una volta pronunciato il giudizio guarderai". Cioè ti ricorderai nell'appello iscritto nel volto dell'Altro, addolcirai il castigo con la misericordia, attenuerai i rigori della Legge, senza sospenderla. E avrai il rimorso, sapendo che la giustizia – pur improrogabile – non è mai perfetta» (E. LÉVINAS, *Intervista con Barbara Spinelli*, in *La Stampa*, [6.5.1992], p. 15).

do compagnia al Cristo che, sulla Croce, consacra il perdono quale legge dell'alleanza sigillata dal suo sangue. Lo *stare* e l'*andare* di Maria deve divenire l'oggetto significativo della teologia mariale; questa teologia – fondamentale per diversi motivi – oggi ha davanti a sé la grande possibilità di scoprire, indicare 'luoghi', individuare presenze, scorgere compagnie, ricostruire percorsi compiuti da Maria nella sua storia di Madre messianica, posticipando (non eliminando) il tipico esercizio teologico del riflettere e del dedurre.

L'evento perdonante della Croce, perciò, vede coinvolta Maria nella sua maternità. Anche per questo il perdono è realtà materna. Come si vede, Maria è donna di perdono in un senso molto forte ed essenziale: nel senso che ha collaborato a inserire il *principio di perdono* nella storia umana, con l'effetto che questa ne resta strutturalmente qualificata. Ha aiutato a scrivere nel cielo della storia della salvezza la Parola del perdono come legge di vita. Nel partecipare a questa trasformazione della storia, Maria ha impegnato la sua *maternità verginale*, perché ha espresso la fiducia tipica della madre nell'affidarsi al Figlio: ha rischiato totalmente la sua vita di Madre sulla parola e sull'agire del Figlio, nonostante l'evidenza contraria manifestatasi nel fallimento della Croce.

«Una madre che nutra una fiducia incondizionata in suo figlio – scrive Löwith – non può mai essere in torto, anche quando, agli occhi di un osservatore estraneo, i fatti non sembrano giustificare questa fiducia. È piuttosto il figlio che ha il torto di smentire la fede di sua madre».²⁵

• *Seconda parola*: «Gesù, ricordati di me quando sarai nel tuo regno [...]. Oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,39-43). L'affidamento così totale del ladrone a Cristo e la sua convinzione che egli sarebbe stato 'Regno' e che l'ingresso in esso dipendeva da lui, riempie di stupore circa la maturità di fede del ladrone. Chi ha capito meglio l'invocazione di que-

²⁵ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, cit., p. 235.

sto con-crocifisso del Figlio è certamente la Credente, colei che vive immersa perennemente al massimo nella logica della fede. Lei sa che solo con un approccio di fede può stare, lei sotto la Croce e il ladrone al fianco del Figlio sopra la Croce. Il suo silenzio partecipe è consenso lieto anche alla esclamazione di questo redento della prima ora cristiana.

Sul Golgota un episodio, che sembrerebbe insignificante, illumina la messianicità regale di Gesù. Uno dei due malfattori crocifissi insieme con Gesù manifesta questa verità in modo penetrante, quando dice: «Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno» (Lc 23,42). Il “buon ladrone” è biblista e teologo: è biblista perché sa ricollegarsi a tutta la tradizione del messianismo regale in direzione di Gesù; è teologo perché sa riferire questo titolo della regalità a Gesù dentro l’evento meno in grado di evocare la regalità, quando egli sta morendo in Croce con la morte non di un re, ma di uno schiavo: è atto teologico dedurre nella fede che il Regno ultimo e celeste è di Gesù e che egli ne dispone l’accesso.

Gesù subito approva quella deduzione teologica operata dal “buon ladrone” rispondendogli: «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso» (Lc 23,43). È significativo quanto osserva a commento Papa Wojtyła:

«In questo dialogo troviamo quasi un’ultima conferma delle parole che l’angelo aveva rivolto a Maria nell’annunciazione: Gesù “regnerà ... e il suo regno non avrà fine” (Lc 1, 33)».²⁶

Infatti, sulla Croce la fede di Maria è sfidata: la Parola a lei rivolta all’Annunciazione le prometteva che sarebbe diventata la madre di un re. L’Angelo le disse: Dio «gli darà (a Gesù) il trono di Davide [...] e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32.33). Sulla Croce c’è la smentita umana di questo: ella assiste alla morte servile del Figlio e ne ascolta, con cuore di Dolorosa, le parole estreme. A Dio ella ha giurato la fedeltà del suo *Fiat* in risposta alle parole dell’Angelo che le proponevano la mater-

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* all’Udienza (11.2.1987), n. 11.

nità messianica. È al Padre, perciò, che ella deve chiedere, nel suo cuore, il senso della profezia sulla regalità di Cristo, ricevuta nell'Annunciazione e apparentemente contraddetta dalla Croce. Come pure, considerando la presenza del Padre dietro la Croce, può capire il carattere dialogale di essa, Maria, interpretandola come «luogo» del dialogo fra il Padre e Cristo, che, ad un tempo, è Figlio del Padre e Figlio suo.

• *Terza parola*: «Donna, ecco il tuo figlio [...]». Figlio ecco la tua madre» (Gv 19,25-27). Sotto la Croce, ad ascoltare la terza parola di Gesù c'è Maria: queste parole la riguardano in un modo diretto e particolare. La sua è la presenza di una donna – ormai vedova da anni, come tutto fa pensare – che stava per perdere anche suo figlio. Tutte le fibre del suo essere erano scosse da ciò che aveva visto nei giorni culminanti nella passione, da ciò che sentiva e presentiva, ora, accanto al patibolo. «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26). La prima parola di consegna di Gesù («Donna, ecco il tuo figlio...») indica un atto di tenerezza e di pietà filiale. Gesù non vuole che sua madre resti sola. Al suo posto le lascia come figlio il discepolo che Maria conosce come il prediletto. Gesù affida così a Maria una nuova maternità, e le chiede di trattare Giovanni come suo figlio.

Ma quella solennità dell'affidamento («Donna, ecco il tuo figlio»), quel suo collocarsi al cuore stesso del dramma della croce, quella sobrietà ed essenzialità di parole che si direbbero proprie di una formula quasi sacramentale, fanno pensare che, al di sopra delle relazioni familiari, il fatto vada considerato nella prospettiva dell'opera della salvezza, dove la donna-Maria è stata impegnata col Figlio dell'uomo nella missione redentrice. A conclusione di quell'opera, Gesù chiede a Maria di accettare definitivamente l'offerta che egli fa di se stesso quale vittima di espiazione, considerando ormai Giovanni come suo figlio. È a prezzo del suo sacrificio materno che essa riceve quella nuova maternità.

Con la seconda parola di consegna che Gesù pronuncia

(«Figlio ecco la tua madre»), Gesù chiede espressamente al discepolo Giovanni di comportarsi con Maria come figlio verso la madre. All'amore materno di Maria dovrà rispondere un amore filiale. Poiché il discepolo sostituisce Gesù presso Maria, è invitato ad amarla veramente come la propria madre. È come se Gesù gli dicesse: «Amala come io l'ho amata». E poiché, nel discepolo, Gesù vede tutti gli uomini, ai quali lascia quel testamento d'amore, vale per tutti la richiesta di amare Maria come madre.

Il vangelo afferma, a nostra esortazione, che Giovanni prese Maria «fra le sue cose». Quel gesto di Giovanni era l'esecuzione del testamento di Gesù nei confronti di Maria: ma aveva un valore simbolico per ogni discepolo di Cristo, invitato ormai ad accogliere Maria presso di sé, e farle posto nella propria vita. Perché, in forza delle parole di Gesù morente, ogni vita cristiana deve offrire uno «spazio» a Maria, non può non includere la sua presenza. Gesù, infatti, con quelle sue parole fondava il culto mariano della Chiesa, alla quale fa capire la sua volontà che Maria riceva da parte di ogni discepolo, di cui ella è madre per istituzione di Gesù stesso, un sincero amore filiale. L'importanza del culto mariano sempre voluto dalla Chiesa, si deduce dalle parole pronunciate da Gesù nell'ora stessa della sua morte.

• *Quarta parola*: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,33-39). Dovrebbe dare ogni volta i brividi il racconto biblico, che riferisce del «grido» che, insieme al Tempio, ha spezzato la storia in due tronconi: in tempo prima e dopo Cristo. «E all'ora nona, Gesù esclamò a gran voce: «*Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*»» (Mc 15,34).²⁷ È un grido inter-

²⁷ Una rassegna delle interpretazioni della «*derelictio Jesu*» è offerta da B. CARRA DE VAUX SAINT CYR, *L'abandon du Crist en Croix*, in *Problèmes actuels de christologie*, ed H. Bouëssé-J.J. Latour, Bruges-Paris 1965, pp. 295-316; J. GALOT, *Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo crocifisso*, in *La Civiltà Cattolica*, (1999/II) 3-15; G. REMY, *La déréliction*

rogativo e di risposta.²⁸ È un grido molto forte, che «rivela l'intensità della sofferenza più intima; dimostra che la Passione non è soltanto uno spettacolo spaventoso, ma una vera tragedia che colpisce il fondo del cuore del Salvatore crocifisso». ²⁹ È un'aspra e lacerante didascalìa che indica la profondità, l'altezza e la vastità anche del dolore umano da lui vissuto sulla Croce, e impedisce perciò ogni interpretazione romantica della morte di Gesù. È grido teologico: Gesù cita il Salmo 22, mostrando la consapevolezza di trovarsi in un passaggio decisivo della sua opera messianica.

Di fronte a questa espressione, di densa teologia trinitaria, Maria si pone con la sua altissima intelligenza di Credente:³⁰ ella intuisce bene la tragica turbativa che l'evento di Croce ha umanamente apportato nel misterioso rapporto del Figlio con il Padre, consolandolo oltre misura con la sua presenza e ricorda a lui e a noi, con lo *Stabat Mater*, che l'abbandono di Dio va interpretato come *atto di presenza*.

du Christ. Terme d'une contradiction ou mystère de communion, in *Revue Thomistique*, 98 (1989) 39-93.

²⁸ Il grido messianico di Cristo è un *grido interrogativo*: «Il Crocifisso fa la domanda che ogni uomo è tentato di fare, ma la fa in modo diverso da tutti gli altri. [...] Il “perché?” è il forte grido dell'innocenza crocifissa, che nel suo interrogativo procura una luce sul valore di ogni sofferenza, in quanto unita alla Passione del Salvatore» (*Ibid.*, pp. 8.9). Per sapere quale risposta ha avuto il *grido interrogativo* del Crocifisso, occorre ricordare che il grido della nona ora è duplice; dunque c'è un secondo grido: «Gesù, – annotano gli evangelisti – dando un forte grido, spirò» (Mc 15,37; cfr. Mt 27,50). Il secondo scioglie la domanda del primo: «La complementarietà dei due gridi appare nel fatto che le parole emesse si corrispondono: il secondo grido sembra rispondere al primo e completarlo» (*Ibid.*, p. 15).

²⁹ J. GALOT, *Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo crocifisso*, cit., p. 5.

³⁰ Sull'interpretazione del grido messianico, cfr. G. REMY, *La dérélition du Christ. Terme d'un contradiction ou mystère de communion*, in *Revue Thomiste*, 98 (1998) 39-93; J. GALOT, *Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo crocifisso*, in *La Civiltà cattolica*, 150 (1999) II, 3-15.

✓ *Maria interpreta teologicamente il grido della nona Ora.* Maria è un'interprete o esegeta raffinata della Parola di Gesù, anche di quella gridata nel cuore dell'Ora, e ne è anche acuta teologa perché sa interpretare le «grandi opere di Dio» narrate dalla Scrittura (cfr. il *Magnificat*) e le parole della Prima Alleanza e quelle ascoltate da Gesù applicandole alla sua vita.

Così pure, quando ascolta il grido di Gesù sulla Croce, nella sua anima fa eco quanto Gesù le aveva detto a Gerusalemme nel Tempio 21 anni prima, al momento del ritrovamento: «Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2, 49). Sulla Croce Gesù parla solo *teologicamente*:

«Appropriandosi di questo testo [il Salmo 22] Gesù mostra che la sua prima preoccupazione è l'obbedienza al Padre. Così l'abbandono non è un semplice incidente dovuto alle circostanze della prova, ma appartiene al sacrificio com'è stato voluto dal Padre».³¹

Se sulla Croce Gesù parla solo teologicamente, sotto la Croce Maria interpreta le parole del Figlio solo teologicamente. Al Tempio le aveva intese *psicologicamente*: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,48). La risposta di Gesù a Maria e a Giuseppe fu sorprendente: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49). Annota l'evangelista Luca che Maria e Giuseppe «non compresero le sue parole» (Lc 2,50). Al Tempio Maria mostrò di essere discepola attenta: capì che Gesù la chiamava ad usare con lui approcci e registri teologici: sotto la Croce Maria non avanza più obiezioni al Figlio Maestro benché la lezione che egli dava era di difficoltà estrema e la sua comprensione e decifrazione erano enormemente maggiori.

Ma sotto la Croce la discepola è ormai teologa matura. Maria interpreta perciò il «grido» messianico di Gesù, che ha ascoltato consentendovi, non come un grido di disperazione, che altererebbe il rapporto paterno di Dio con Gesù,³²

³¹ *Ibid.*, p. 5.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 9-15.

ma come un grido di «abbandono e unione»³³ di Gesù col Padre, che «non ha potuto perdere niente della sua paternità nel dramma della croce. Anzi dobbiamo riconoscere che il Padre si è impegnato come Padre pieno di compassione nella prova del sacrificio».³⁴

✓ *La Credente riconsegna il Figlio al Padre.* La parola che completa il «Consummatum est» è, dunque, l'estremo affidamento del Figlio paziente e morente a Dio: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,44-46). Sono le parole che consacrano la condizione di Gesù sulla Croce, quella di affidato al cuore del Padre, di consegnato alle sue mani, di offerto alla sua gloria. Così Gesù sulla Croce indica all'intera famiglia umana che *la direzione della salvezza è quella che mira e porta al cuore del Padre.* Egli afferma così di decifrare la Croce come uno snodo di misteriose consegne, di diverso segno, che su di essa e intorno ad essa sono misteriosamente attive. Cristo è il nuovo Giobbe: non sospende la sua fiducia nel Padre, mai, neppure sull'orlo della morte.

«L'abbandono [di Gesù] assume un nuovo significato. [...] Egli non entra nel regno dell'aldilà con l'oscurità nel cuore: è consapevole di lasciare la notte per essere immesso nella luce. La risposta al "perché?" è perfetta».³⁵

Il grido messianico del Crocifisso s'eleva nel contesto di tre misteriose consegne: la *consegna del Figlio* che offre la sua vita per gli uomini (cfr. Gal 2,20; 1 Tm 2,6; Tt 2,14); la *consegna del Padre* che dona il Figlio per la salvezza del mondo (cfr. Gv 3,16; Rm 8,32); la *consegna dello Spirito* che viene offerto dalla Croce sul mondo (cfr. Gv 19,30) e nella cui compagnia Gesù consegna se stesso al Padre (cfr. Eb 4,9).³⁶ Maria

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 13-14.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁶ Sulla Croce interpretata come evento di 'consegne' trinitarie, cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo (MI) 1985, pp. 35-42.

anche lei s'aggiunge a questa dinamica delle consegne: come Abramo e più di Abramo, anche lei riconsegna il Figlio al Padre, con la mentalità della Credente: Dio me l'ha dato, a lui lo ri-consegno. E come Abramo, alla domanda che si poneva salendo il monte Moria ('Di chi è Isacco?') ha risposto: è di Dio; così Maria sul monte Calvario alla domanda ('Di chi è Gesù') ha risposto: È del Padre, e glielo riconsegno.

✓ *Maria ascolta il grido verginale di Cristo.* Cogliamo così la verginità della morte, o meglio la verginità del «grido» del Morente e di Maria che l'ascolta e l'accoglie e fa proprio quel «grido» verginale. Il «grido» messianico di Gesù è infatti verginale perché è il grido di chi si affida al Padre, non appoggiandosi né agli uomini (sono la causa di quel grido!) né alla logica degli uomini (la logica umana non fa capire né la Croce né il «grido» del Crocifisso). Dio, solo Dio: è la 'verginità' della morte sacrificale di Cristo che rende, in qualche modo, sacrificale e dunque verginale ogni morte umana.

Ma ascoltiamo, con Maria, quel «grido». Maria ha ascoltato il grido del Crocifisso al Padre ed è da pensare che, oltre allo strazio umano che ha potuto causare in lei, abbia prodotto un varco nella sua coscienza di Madre messianica: quel grido deve aver aiutato Maria a capire il senso della morte trinitaria di Gesù, la situazione estrema della sua vita di Verbo incarnato giunto all'apice del paragone agonico con Satana per la redenzione dell'intera storia e dell'intera creazione, la sua condizione martiriale e la ripercussione di questa all'interno della Comunità trinitaria. Il grido di Gesù in Croce è un grido dolorosissimo, ma pur sempre un grido di amore:³⁷ esso – benché voce inarticolata, come è sempre

³⁷ È l'altissimo grido (cfr. Mc 15,34) che esprime, nel concitato linguaggio del dolore, la comprensione che Cristo ha della gravità del peccato, della grandezza dell'uomo, del rischio cui questi si è esposto con il peccato, ma è soprattutto la comprensione del suo compito filiale e fraterno.

un grido – è un *grido filiale* e perciò contiene una rivelazione congiuntamente trinitaria e mariana.

• *Quinta parola*: «Ho sete» (Gv 19,28-29). Con la quinta frase sulla croce, dopo le tre ore di abbandono, Gesù chiede da bere. Ma non è solo per questo che dice: «Ho sete». Sulla croce, come d'altronde durante tutta la sua vita, Gesù ha realizzato la profezia: «Mi hanno dato da bere aceto per dissetarmi» (Sal 69,21). Avendo compiuto l'opera, Gesù guarda oltre, cosicché la sete che sente rievoca il desiderio intenso della gioia della presenza di Dio: «O Dio [...], di te è assetata l'anima mia» (Sal 63,1; cfr. Sal 42, 2-3; 63, 2). La sua sete è proiettata all'imminenza del Regno, in cui gusterà ben presto la comunione completa di suo Padre e dei suoi. Egli ha detto: «Ho sete» per poter diventare la sorgente d'acqua viva per tutti coloro che confidano in lui. Egli offre oggi al mondo l'acqua viva della salvezza che ha acquistato per noi che eravamo lontani da Dio (Gv 4,14).

È da pensare che il «*Sitio*» non sia stato detto da Gesù nell'indifferenza della Madre che l'ascoltava, né che Maria l'abbia ascoltato senza cercare di penetrarne il senso all'interno dell'opera messianica di Gesù, né senza riferimento al suo rapporto con il Cristo. Deve avere avuto un'eco lacerante in lei già la richiesta straziante di acqua per sedare la sua sete di agonizzante: Maria sotto la Croce non è una Madre finta, ma vera anzitutto biologicamente e psicologicamente. E come Madre messianica, altissima è la comprensione del «*Sitio*» di Gesù perché, dopo Gesù, ella è la creatura che ha più sete di Dio e di anime, oltre ad essere colei che, più di tutti, ha collaborato e collabora con Gesù per spegnere quella sete redentiva e salvifica.

• *Sesta parola*: «Tutto è compiuto!» (Gv 19,30). Queste parole manifestano la sua coscienza d'aver eseguito fino in fondo l'opera per la quale era stato mandato in questo mondo (cfr. Gv 17,4). Si badi: non è tanto la coscienza di aver realizzato progetti suoi, quanto di aver eseguito la volontà del

Padre nell'ubbidienza spinta fino alla completa immolazione di sé sulla croce. Già solo per questo Gesù morente ci appare come il modello di quella che dovrebbe essere la morte di ogni uomo: la conclusione dell'opera assegnata a ciascuno per il compimento dei disegni divini. Secondo il concetto cristiano della vita e della morte, gli uomini fino al momento della morte sono chiamati a compiere la volontà del Padre, e la morte è l'ultimo atto, quello definitivo e decisivo, del compimento di questa volontà. Gesù ce lo insegna dalla croce. Il «*consummatum est*» di Gesù è l'esclamazione della sua fedeltà al Padre: può dire, alla fine, di aver compiuto tutto il progetto messianico, di aver compiuto in pienezza la volontà del Padre suo.

Come avrà vibrato l'anima di Maria all'ascolto della parola conclusiva dell'esistenza del Figlio? Lo sa solo Dio, ma anche noi possiamo immaginare qualcosa se pensiamo che lei, come Madre messianica, aveva conosciuto più di tutti l'ansia di Gesù di realizzare il piano del Padre, la sua volontà di compiere la missione affidatagli da lui e di portare gli uomini a salvezza. La percezione credente del senso pieno di quel «*consummatum est*» è stata ancora più forte in lei perché era stata destinataria privilegiata e soggetto collaborativo del Cristo nella realizzazione di quel piano salvifico, che sulla Croce Gesù concludeva.

•*Settima parola*: «Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito» (Gv 19,30). La settima espressione di Gesù in Croce conclude così: «... e chinato il capo, rese lo spirito» (Gv 19,30). Secondo il Vangelo di Giovanni, Gesù ha pronunciato queste parole poco prima di spirare. È commovente pensare che, fra le tante dette da Gesù durante la sua esistenza messianica, queste siano state le ultime.

Avranno, anche per questo, commosso in un modo assai forte anche Maria. Sono state le ultime. Di Gesù, l'evangelista Giovanni dice che «rese lo spirito» (Gv 19, 30), Matteo che «esalò lo spirito» (Mt 27,50), Marco e Luca che «spirò» (Mc 15,37; Lc 23,46). È l'anima di Gesù che entra nella pie-

nezza della visione beatifica in seno alla Trinità. In questa luce di eternità si può afferrare qualcosa del misterioso rapporto tra l'umanità di Cristo, che egli ha avuto da Maria, e la Trinità. In ogni passaggio della passione Maria è implicata vitalmente perché in lei si è dato in concreto il principio redentivo «*caro cardo salutis*» (Tertulliano), ma in lei si è dato anche il principio della risurrezione e della glorificazione eterna di Gesù e, dunque, di quella misteriosa (e teologicamente non meditata) condizione che il Figlio per sempre incarnato ha portato nel seno della Comunità trinitaria.

6. MARIA, CREATURA DELLA PAROLA, È LA CREDENTE

6.1. *Maria è divenuta Credente ascoltando la Parola*

Maria, nella sua esistenza a fianco a Cristo, si presenta come soggetto delle due forme del «credere»: come colei che ha creduto sia come persona singola e sia come «Figlia di Sion», come Donna-popolo, come Chiesa nascente. L'esperienza di fede appartiene all'esistenza di Maria come una sua proprietà essenziale che interamente la penetra e l'avvolge: «Durante tutta la sua vita [...] la sua fede non ha vacillato». ³⁸ Maria non è la Credente soltanto perché ha *sempre creduto*, ma perché ha *perfettamente creduto*: «La Chiesa venera in Maria la più pura realizzazione della fede». ³⁹

La prospettiva è dunque quella iconica: la fede va vista incarnata nella persona di Maria, sviluppata nella sua esistenza, nel suo continuo sforzo di adesione al progetto messianico del Figlio. Più che parlare della fede della Vergine, è preferibile parlare di Maria, come la «Credente» per antonomasia: «La Vergine Maria realizza nel modo più perfetto l'obbedienza della fede». ⁴⁰ Perciò, della fede che porta ad «aderire alle vie

³⁸ CCC, n. 148.

³⁹ CCC, n. 149.

⁴⁰ CCC, n. 148.

misteriose dell'onnipotenza di Dio [...] il supremo modello è la Vergine Maria: ella ha creduto che "nulla è impossibile a Dio" (Lc 1,37) e ha potuto magnificare il Signore: "Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente e santo è il suo nome" (Lc 1,49)». ⁴¹ Nell'icona della Credente si fa visibile l'onnipotenza del *Deus absconditus*. Anzi, in essa si fa vivida la traccia di Dio nella storia: «Ella è l'esempio vivente del modo di agire di Dio nella storia della salvezza». ⁴²

La storia della Credente, più che parallela, è interna alla storia di Cristo: nella storia neotestamentaria della salvezza laddove c'è il Messia, c'è anche Maria, quale «Socia del Redentore» e quale «nuova Eva» al fianco del nuovo Adamo. ⁴³

Maria è la generosa compagna di Cristo nell'opera di Redenzione; è una singolare «compagnia della fede», ⁴⁴ quella che Maria ha reso a Gesù nel farsi, nello svolgersi e nel compiersi del suo evento messianico. Conoscere questa «compagnia» vissuta dalla «Credente» con Cristo è fondamentale, poiché «l'evento Cristo non si è compiuto senza Maria» (A. Müller). ⁴⁵ Fra la storia di Cristo e la storia di Maria c'è come una mutua immanenza; nella storia di Maria è come se si ri-assumesse, per tratti essenziali, l'intera storia della salvezza:

⁴¹ CCC, n. 173.

⁴² R. CANTALAMESSA, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Ancora, Milano 1990, p. 43.

⁴³ Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 55-61.

⁴⁴ La fede non è un teorema, ma una «compagnia»: lo è dall'inizio e lo dev'essere anche oggi; non è tollerabile, infatti, che una «compagnia» si trasformi in «teoria»; in tal modo la fede verrebbe contraffatta nella sua natura: cfr. G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*, Torino 1980; B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, Cinisello Balsamo (MI) 1987, soprattutto le pp. 62-70.

⁴⁵ Per analizzare il senso e la portata della partecipazione di Maria all'«evento Cristo», cfr. M. BORDONI, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia* (Simposio Mariologico, Roma, Ottobre 1976), Marianum, Roma 1977, pp. 31-51.

perciò s'è potuto dire che la Vergine-Madre è la «microstoria della salvezza».⁴⁶

6.2. *Maria, la Credente resa bella dalla Parola*

La vita di Maria a Nazaret, prima e dopo la Pasqua, è un tirocinio discepolare: ella vive il Vangelo che il Figlio maestro le insegna, facendosi discepola di lui non itinerante, ma domestica. Gesù ha ritenuto Maria sua madre perché discepola (cfr. Mt 12,48-50; cfr. Lc 8,4-15) e ha ritenuto il legame discepolare con Maria più importante di quello parentale (cfr. Lc 8,21). La beatitudine di Maria è dovuta alla sua discepolanza (cfr. Lc 11,28) ed è con lo splendore delle sue virtù discepolari e, più ancora, con la luminosa identità di prima e perfetta discepola di Cristo che ella riempie con la bellezza della santità la casa di Nazaret. Tuttavia, la prima causa della sua bellezza di discepola è la sua dedizione totale all'ascolto della parola del Maestro: è lì che si lascia plasmare dalla Parola che la rende somigliante a Cristo, il Maestro che non s'accontenta di discepoli che consentano solo al suo magistero, ma che siano disposti a lasciarsi formare e assimilare alla sua stessa vita. Maria realizza in pienezza, nella sua persona, le due condizioni dell'essere discepolo: l'ascolto della Parola e la sua realizzazione pratica nella vita.⁴⁷

L'adesione alla Parola è causa di bellezza perché la Parola fa bella ogni cosa. Il basilare insegnamento biblico sulla bellezza è questo:

«tutta la creazione è bella, perché è conforme alla Parola di Dio. Per deduzione logica diremo allora: è bella la persona

⁴⁶ Cfr. S. DE FIORES, *Il volto di Maria presentato ai giovani*, in AA.VV., *Come annunciare ai giovani Maria*, a cura di E. Toniolo, Edizioni Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», Roma 1986, pp. 150-159: è la II parte del Capitolo che reca il titolo: «Maria microstoria della salvezza».

⁴⁷ Per mettere a fuoco l'identità discepolare, cfr. J.H. PRADO FLORES, *La formazione dei discepoli*, Roma 1996⁴; G. MOIOLI, *Il discepolo*, Milano 2000.

che vive secondo la Parola del Signore. Questo implica che la fonte originaria sia appunto la Parola di Dio». ⁴⁸

È radicata nel popolo d'Israele la persuasione che la legge del Signore è principio supremo di bellezza. *Bello è il cosmo* perché è stato creato con una sapienza «più bella del sole» (Sap 7,29), che procede da Colui che è «l'autore stesso della bellezza» (Sap. 13,3). *Bella è Eva* fintanto che è stata fedele al comando del Signore (cf. Gn 2,16-17). *Bello è Israele*, che è stato sposa leggiadra del suo Signore quando osserva la Legge: l'esclamazione dello Sposo: «Quanto sei bella, amica mia» (Ct 1,15) è resa dal *Targum*: «Quanto sono *belle le opere*, figlia mia, amata mia, Assemblea d'Israele, *quando tu compi la mia volontà e studi i precetti della Legge!*». ⁴⁹ E così di seguito. ⁵⁰

Bella è Maria discepola, che, accogliendo la Parola, ha vissuto un'esistenza di servizio, segnando così «l'inizio della Chiesa, sposa di Cristo senza macchia e senza ruga, splendente di bellezza». ⁵¹

La bellezza della Discepola è l'essersi lasciata modellare dalle mani di due Maestri insuperabili, da Cristo, quale profeta del Regno, e dallo Spirito, quale maestro interiore. Da tale azione plasmatrice la personalità credente della Discepola risulta oltremodo equilibrata, armonica, in coerente rapporto col mistero di Cristo e umanamente realizzata in pienezza. La sua eleganza spirituale non ha smesso di provocare, con i suoi raffinati colori, una decisiva attrazione nei discepoli che il suo stesso Maestro suscita dalla prima ora cristiana.

«Il comportamento di Maria dev'essere stato di una santa nobiltà e distinzione. Essa non può essersi spinta in atteggiamento di curiosità o di superba presunzione, nello spazio del divino immenso, né può avere tentato di rimuoverlo

⁴⁸ A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997, 158-159.

⁴⁹ U. NERI, *Il Cantico dei cantici*. Antica interpretazione ebraica, Roma 1976, 94.

⁵⁰ Cf. A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion*, 174-181.

⁵¹ *Prefazio per la Messa dell'Immacolata* (8 Dicembre).

dalla sua coscienza [...]. Ella non si preoccupò di essere l'«iniziata», non si limitò però nemmeno all'«umano» nella personalità di Gesù, assumendo la funzione della «buona donna di famiglia» o della «domestica fedele». Ella ha certamente vissuto l'esperienza dell'elevarsi del suo Figlio nello staccarsi da lei». ⁵²

7. DUE CONSEGNE DELLA DISCEPOLA CREDENTE

7.1. *La Discepola credente chiama all'ascolto della Parola*

Maria a Cana, come s'è detto, è donna attenta: osserva, scruta, avvisa. Sa orientarsi: sa a chi chiedere. Si mostra conoscente. Ha coscienza del ruolo del Figlio e del suo ruolo. È tempestiva, agisce subito: ha la grazia della puntualità. Ha competenza su Cristo: sa che può chiedere a lui il miracolo. Conosce anche i servi (i figli minori) ed anche a loro sa dire quello che va detto: sa chiedere loro disponibilità, affidamento, ubbidienza, apertura al miracolo. Maria a Cana esorta alla fiducia nel Figlio e nelle sue parole: «Fate quello che vi dirà...» (Gv 2,5). Dopo aver detto a Gesù «Non hanno più vino...», Maria aveva ricevuto da lui una risposta in un certo senso dura ed enigmatica: «Che vuoi da me, o donna? Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). È una risposta che indica una divergenza fra Gesù e sua madre. L'una parla del vino materiale, l'altro della piena rivelazione che sarà manifestata in un'ora esclusivamente stabilita dal Padre. Tale situazione, tuttavia, non turba Maria, abituata com'era a conservare e a ruminare il non compreso, nell'attesa paziente del pieno svelamento, che anche per lei sarebbe stato il *terzo giorno della risurrezione*.

Maria per così dire è intraposta tra «il terzo giorno» di Cana e «il terzo giorno» della risurrezione: ella vive questo *inter tempora* con fiducia, che trasmette ai servi, svolgendo un ruolo di *mediazione materna*, a imitazione del compito mediativo svolto da Mosè sul Sinai. «Fate quello che vi dirà...» è il

⁵² R. GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera*, 41-42.

‘testamento’ della Vergine Madre: Maria insegna Cristo, nel senso proprio etimologico (*insegna*): lo indica, l’addita e conduce a lui, perché come madre conosce l’accesso al suo cuore più di tutti. “Fate e lasciate fare”. È questa la sintesi profetica del consiglio di Maria: «Fate...» (è l’azione da intraprendere); «...quello che vi dirà» (è la *passione* di cui essere capaci). Maria non indica soluzioni, in proprio, al problema sorto alle nozze di Cana, ma rimanda al Cristo. Devia da sé per portare all’ubbidienza di ciò che il Cristo «dirà». Maria è insegnante nata: porta oltre se stessa, non trattiene per sé. Oggi mancano maestri: essere seduttori, persuasori occulti, conquistatori di consenso è altra cosa che essere maestri. Maria è maestra perché insegna Cristo: indica lui, porta a lui, chiede l’ubbidienza a lui.

Maria a Cana, come in tutta la sua esistenza, ha creduto alla scienza del miracolo pur tenendosi sempre lontana dal provvidenzialismo deresponsabilizzante. Ha mostrato, così, un grande equilibrio fra opposti dinamismi: da un lato la certezza motivante che tutto fa Dio, dall’altro la consapevolezza responsabile della sua doverosa collaborazione. Il primo dinamismo le fa ritenere che tutto deve a Dio (*principio dell’umiltà*), il secondo le fa assumere la posizione della creatura prescelta che però non è dispensata dal corrispondere, con impegno personale, alla grazia divina (*principio della sinergia*). Maria testimonia di saper porre in equilibrio il primato della signoria di Dio e il dovere della collaborazione umana.⁵³

⁵³ Nei vari servizi della Parola questo equilibrio va considerato e tenuto nel dovuto conto, avvertito dal fatto che è spesso circolante una contraffazione dell’idea di Provvidenza cristiana che è quella che si lascia individuare come provvidenzialismo passivizzante. «In realtà l’esperienza del cristiano di essere nelle mani di un Dio che tutto prevede e governa verso un fine di salvezza non è alienante e neppure induce al fatalismo. La visione cristiana della provvidenza non elimina affatto la responsabilità dell’uomo, anzi necessariamente implica che egli cammini verso il futuro con coraggio, sperimentando talora l’oscurità, l’insicurezza e persino il rischio» (C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann [TO] 1994, p. 304).

È ora di riprendere a praticare la virtù dell'ascolto nell'esperienza cristiana, pena il fallimento della nostra esperienza discepolare e, dunque, dell'intera esperienza cristiana. Il «grido» di filiazione inizia la vita segreta della grazia nei cuori degli uomini, nei quali lo Spirito tiene, come maestro interiore, scuola di Vangelo, esigendo silenzio e ascolto:

«Perché vuoi parlare e non ascoltare? Esci sempre fuori e rifuggi dal rientrare. Eppure *il tuo Maestro è dentro di te*; quando tu insegni, in qualche modo esci fuori verso quelli che stanno fuori. Dentro di noi ascoltiamo la Verità, e parliamo invece a quelli che stanno fuori del nostro cuore».⁵⁴

Alla *comunicazione silenziosa* di Dio consegue «un nuovo silenzio come contemplazione e risposta di fede».⁵⁵ È la complessa esperienza della fede, la quale si lascia riassumere totalmente come *accoglienza della Parola e risposta ad essa*, che è sostanzialmente esperienza di silenzio.

7.2. *La Discepolo credente chiama a costruire la sapienza educativa dell'ascolto*

Nella «Babele» del nostro tempo frastornante nessuno ascolta più nessuno: «Nessuno ha tempo di ascoltarvi, neppure quelli che vi amano e sarebbero pronti a morire per voi», afferma con freddezza un personaggio d'un famoso romanzo: *Il mio cuore ascolta* di Taylor Caldwell.⁵⁶

⁵⁴ S. AGOSTINO, *Commento sul Salmo 139*, 15.

⁵⁵ R. FISICHELLA, *Silenzio*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, cit., p. 1141. Per il cristianesimo il primato della Parola di Dio chiede, simmetricamente, che l'inizio dell'atteggiamento religioso consista nel tacere dinanzi a Dio che parla: «Se in principio c'era la Parola e dalla Parola di Dio, venuta tra noi, è cominciata ad avverarsi la nostra redenzione, è chiaro che, da parte nostra, all'inizio della storia personale di salvezza ci deve essere il silenzio: il silenzio che ascolta, che accoglie, che si lascia animare» (Card. C.M. MARTINI, Lett. past. *La dimensione contemplativa della vita*, in AA.VV., *Lettere pastorali* [1980-1981]), Verona 1983, col. 1316).

⁵⁶ T. CALDWELL, *Il mio cuore ascolta*, Milano 1974, pp. 14-15.

«In una civiltà del rumore e dell'urlo qual è la nostra, lo spazio per un ascolto autentico si riduce inevitabilmente a livelli minimali. La capacità di ascoltare il vicino, ma anche se stessi, si è dunque affievolita, intorpidita, depotenziata. I mezzi di comunicazione di massa così come hanno contribuito a determinare la morte del silenzio, hanno anche reso gli uomini del ventesimo secolo incapaci di un ascolto pieno, di un ascolto radicale».⁵⁷

Il rifiuto dell'ascolto è da attribuire in tanta parte proprio alla distruzione del silenzio, al diluviare di parole e di messaggi banali e banalizzanti, senza peso e inespressivi che hanno prodotto insieme «la morte del silenzio», «la narcosi intellettuale» e «il disamore dell'ascolto».⁵⁸

• *Ripartire dalla sapienza del silenzio.* Non avremmo dovuto mai cadere nella «Geenna del rumore»,⁵⁹ che affligge e stordisce il nostro tempo, ma dobbiamo almeno impegnarci a uscirne ricercando nuovi cammini che recano alla 'città del silenzio' e perseverando in essi: l'uomo d'oggi è in cerca di un silenzio duraturo e capace di tessere la sua intera esistenza, poiché un *silenzio passeggero* gli riesce fastidioso. Per arrivare a possedere il silenzio e a farsi possedere da esso, non c'è altra strada che imboccare la via educativa. Tra i piccoli e grandi itinerari spirituali dell'uomo (la bellezza, l'amore, il cosmo, la vita, ecc.) va annoverato il silenzio,⁶⁰ che, in modo

⁵⁷ M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, Brescia 1990, p. 8.

⁵⁸ Cfr. M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, cit., pp. 6-11.

⁵⁹ L'espressione «Geenna del rumore» è usata da M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, Brescia 1988, p. 7). Si è giustamente sottolineato il carattere infernale del rumore, del frastuono, della bolgia acustica che caratterizza il nostro tempo per i suoi effetti di divisione e di lacerazione ad ogni livello dell'umano: c'è «qualcosa di cupo, di tellurico, di orrendo, di ostile, qualcosa che può prorompere da un momento all'altro dall'ima profondità del silenzio, qualche cosa di infernale, di demoniaco» (M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Milano 1951, p. 51).

⁶⁰ Il silenzio mira naturalmente a perseguire mete spirituali, ponendosi come una delle vie spirituali, percorrendo le quali ci si conferma nella spiritualità e la si accresce (cfr. E.H. AITKEN, *Le vie dell'anima*, Torino 1923).

molteplice e profondo, agisce nell'interiorità dell'uomo: difende, corregge, purifica, nutre.⁶¹ Il silenzio opera tutto questo creando spazi, sviluppando radici, procurando umori all'azione educativa e formativa che, nelle varie fasi della formazione permanente, raggiunge l'interiorità dell'uomo per farla esprimere, per farla crescere, per farla aprire al respiro dei valori. Il silenzio, per il suo strutturale e inestricabile radicamento nel *nucleo più intimo dell'uomo*, è capace anche di costruire un'efficace difesa intorno alla vita spirituale, artistica e culturale. Contiene infatti gli anticorpi capaci di resistere agli attacchi virulenti che provengono dalle manifestazioni infette della vita dissipata, che si ha quando questa si chiude all'ascolto della voce dell'Essere e si consegna, con atto di vera prostituzione, alle voci stridule e violente dell'utilitarismo, dell'efficientismo e dell'effimero.

A «Babele» ci si salva tacendo. Il silenzio crea una cortina di difesa intorno allo spirito umano, insonorizza il cuore dell'uomo rispetto alla pressione assordante delle passioni che l'inquietano e possono turbarlo fino a spingerlo su orli di abissi dai quali, poi, è difficile ritrarsi. È savio essere docili al magistero sottile del silenzio e disporsi ad accettare i suoi imperativi categorici e lievissimi: il silenzio è «il guardiano dell'anima»,⁶² al quale si deve ubbidienza. Con il silenzio ci si tiene lontani dal rischio di lacerare la *riservatezza*, il più fragile dei veli che protegge il nostro spirito: il silenzio, infatti, è «la forma più perfetta del pudore».⁶³ Per liberarsi e liberare dalla persecuzione del rumore ambientale e interiore non c'è da

⁶¹ Il silenzio ha un alto valore strumentale e, si direbbe meglio, una vera funzione spirituale (cfr. APOSTOLUS, *L'office du silence*, in *Vie spirituelle*, n. 50, nn. 190-192). Il silenzio, infatti, s'incarica di proteggere l'esperienza spirituale, intesa come cura dello spirito, non solo quella di tipo religioso, ma anche quella di tipo culturale, estetico, pedagogico (cfr. G. TAURO, *Il silenzio e l'educazione dello spirito*, Milano 1922).

⁶² Espressione di Bossuet citata in M. BRUNO, *Aux écoutes de Dieu: le silence monastique dans la tradition cistercienne*, Besançon 1954², p. 20.

⁶³ L. LAVELLE, *La parole e l'écriture*, Paris 1947, p. 133.

operare alcun passaggio a Oriente; dobbiamo invece impegnarci a guarire l'Occidente con la *cultura del silenzio*. La soluzione non può essere più quella di scegliere l'*attivismo nevrotico* (in politica, in pedagogia, nella pastorale delle chiese), ma intraprendendo cammini di sapienza, che comportano il dare il passo agli altri, il porre l'altro prima di noi, il riconciliarsi con i valori della sobrietà e della leggerezza, lo sperimentare il senso di una formula di vita controcorrente: «*lentius, profundius, suavius*», fidarsi della sapienza e della medicina del silenzio per passare alla pedagogia dell'ascolto.⁶⁴

• *Convincersi della necessità dell'ascolto*. L'ascolto rende possibile e nutre il dialogo, che si manifesta come una delle esperienze umane più delicate e arricchenti; non è dunque un teorema, né basta sapere che esso è il miglior linguaggio (il più civile, il più umano, il più educativo) perché si possa sperare in una sua pratica sicura. Per dialogare si ha bisogno di uomini e donne di dialogo, che siano aperti agli altri, non affetti perciò né da «*peterpanismo*» (è la scelta di quei soggetti che non vogliono crescere),⁶⁵ né da «*narcisismo*» (distingue i soggetti che sono forniti di poco senso di realismo storico).⁶⁶ Ancora una volta, il problema si fa antropologico: il dialogo è un'astrazione se non s'incarna in stili comportamentali e, alla fine, se non s'imbocca la strada pedagogica. Si avranno dialoganti non per incanto o per semplice inclinazione naturale, ma solo se si attiva una credibile ed efficace educazione al dialogo che renda capaci di evitare il rischio del

⁶⁴ Cfr. M.G. MASCIARELLI, *Abitare il silenzio*, Roma 1998.

⁶⁵ Peter Pan è il bambino che non vuol diventare grande: è oggi il simbolo di un atteggiamento molto diffuso; il «*paterpanista*» è, pertanto, individuo asociale, personalità egocentrica. Le forme adultistiche sia quando vengono imposte sia quando vengono scelte sono ugualmente deleterie: un'educazione dialogica e attenta all'altro può tenere lontani da tale rischio: cfr. M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, cit., pp. 6-11 (cap. II: *Narciso e Peter Pan: l'ascolto egocentrico*).

⁶⁶ Cfr. CH. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano 1981.

«monologo», del «monologo a due», del «monologo collettivo»⁶⁷ e di crescere fino ai vertici del dialogo più intenso e più capace di sostenere la fatica della reciprocità e della comune ricerca della verità. La vita comunitaria ha bisogno di ascolto sia da un punto di vista umano sia da un punto di vista ecclesiale. L'esperienza degli uomini spirituali testimonia che il silenzio ascoltante crea fraternità, mutua accoglienza, tolleranza, spirito conviviale. *Saper* ascoltare è competenza nella comunicazione; ma *saper* ascoltare è anche alta sapienza spirituale:

«Saper ascoltare gli altri, essere attenti silenziosamente, esser loro presenti con lo sguardo attraverso un silenzio pieno di interesse e di attesa. Saper ascoltare: vi assicuro che questo trasforma l'atmosfera rendendola fraterna. Saper ascoltare è anche imparare a porre delle domande, poiché questo è un modo per tradurre la nostra attenzione ed il desiderio che è in noi di ascoltare».⁶⁸

• *Operare il transito dal silenzio all'ascolto*. È divenuto ormai un luogo comune, molto logoro, che noi siamo in un tempo importante della comunicazione; anzi ci si spinge da tempo e senza pudore a dire che ci troviamo nel tempo della comunicazione, vale a dire che la comunicazione tiene a battesimo e dà un nome alla nostra età. Questa è una falsità, che va smascherata in modo severo. La nostra è un'epoca molto vociante, ma non comunicativa. Essa è massacrata dalla violenza del rumore, che è onnipervasivo: da essa non hanno campo neppure le chiese, cosa assai grave proprio perché le chiese sono spazi educativi. È da tempo, in verità, che è stata annunciata, con lungimiranza profetica, la scomparsa *comunità degli ascoltatori*.⁶⁹ Siamo al paradosso:

⁶⁷ Cfr. M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, cit., pp. 25-30 (cap. III: *Il monologo, il monologo a due o collettivo, il dialogo*).

⁶⁸ R. VOILLAUME, *Sul cammino degli uomini*, Brescia 1967, pp. 72-73.

⁶⁹ Cfr. W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, pp. 251ss.

«Le grandi competenze comunicative dell'Occidente si sono tradotte in perdita del *munus* della comunicazione, privilegio degli spazi di esclusione piuttosto che desiderio e interesse per il dialogo con il tu, meno che mai piacere della reciprocità e del rapporto con la diversità». ⁷⁰

Bisogna operare un'interruzione drastica nella controcultura del chiasso e del rumore. Anche a noi Arpocrate, il figlio di Iside e di Osiride, rivolge il suo invito a spegnere la voce e col dito sulla bocca invita al silenzio, ⁷¹ nel senso che c'è una continuità di civiltà che va ripresa intorno alla *cultura del silenzio*, la sola che può permettere di riprendere la *cultura dell'ascolto*. Se è vero che, da sempre l'uomo ha avuto paura del silenzio ed ha cercato di evitarlo, ad esempio con il *diventissimant*, ⁷² è ugualmente vero che tutte le culture l'hanno coltivato e ritenuto salutare per l'uomo:

«Il silenzio è soluzione iscritta nella storia dell'Occidente come in quella dell'Oriente, nell'antropologia delle culture alfabetizzate e nelle culture del *pensiero selvaggio*, spazio ponte, naturalmente interculturale, a un tempo dalle intense valenze pedagogiche e comunicative. Spazio della comunicazione, tempo dell'educazione, che rifugge le pratiche ordinarie che dalla scuola di base fino alle aule dell'università si rafforzano nella ripetizione». ⁷³

Se il silenzio è essenziale, la sua assenza è conseguentemente pericolosa. La perdita del silenzio pone in pericolo la spiritualità, la cultura e la salute psicologica dell'Occidente europeo, che rischia così di disperdere le grandi risorse spirituali che gli provengono dalla riflessione filosofica, dall'esperienza artistica e anche dalla grande teologia cristiana. È un pericolo che Guardini ha saputo scorgere con occhio profe-

⁷⁰ G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio. Sconfinamenti tra pedagogia e comunicazione*, Meltemi, Roma 2003, p. 115.

⁷¹ OVIDIO, *Le metamorfosi*, Bompiani, Milano 1988, p. 509.

⁷² B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano 1993, nn. 335; 213; 217.

⁷³ G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio*, cit., p. 24.

tico già prima che iniziasse lo scivolamento della modernità nella post-modernità:

«Le forze del silenzio e dell'interiorità, del nucleo dell'uomo minacciano di abbandonare l'Europa. E, se se ne andranno davvero, allora l'Occidente dovrà inaridire, poiché la sua grandezza era alimentata nel più profondo da quelle forze».⁷⁴

L'uomo del post-moderno, aggredito dal frastuono della città, del traffico, delle officine, ha bisogno di silenzio. Egli, per salvarsi dalla persecuzione del frastuono, per sfuggire ai suoi rischi pestiferi, deve bussare alle porte del silenzio: sono le sue uniche uscite di sicurezza.⁷⁵ Sempre di più cresce il desiderio di un grande silenzio, che l'uomo occidentale non sente più spirare in casa sua, perciò si sente sempre più incoraggiato ad operare il *passaggio all'Oriente*:⁷⁶ ormai

«tanti uomini oggi cercano di seguire la pratica del silenzio: un silenzio pieno, il silenzio in cui ci si raccoglie per aprirsi come uno di quegli spaccati architettonici dell'Estremo Oriente, creati da una sapienza, da un'arte del vuoto, in modo che si plasma (non si torna, ma si modella direttamente) uno spaccato architettonico per far emergere il vuoto, per far sentire il silenzio».⁷⁷

⁷⁴ R. GUARDINI, *Volontà e verità*, Brescia 1978, pp. 187-188.

⁷⁵ Considerare il silenzio come 'uscita di sicurezza' o come 'via di scampo', non deve significare in nessun modo fuga dalla responsabilità, ma piuttosto una sua più piena assunzione; tuttavia, proprio perché la responsabilità è insidiata dalla distruzione di stili di vita caotici, si fa forte la voce del silenzio in una delle sue forme più paradossali, la poesia taciuta: «Il silenzio è un'alternativa. Quando le parole della città sono colme di barbarie e di menzogne, niente parla più forte della poesia non scritta» (G. STEINER, *Linguaggio e silenzio*, Milano 1972, pp. 72-73).

⁷⁶ È nota l'importanza che il *buddismo zen* attribuisce al silenzio; anzi esso si pone come *scuola del silenzio*. È conosciuta anche l'origine di questo interesse per il silenzio. Un giorno i discepoli chiesero a Buddha un «discorso». Egli, in risposta, pronunciò il famoso «sermone dei fiori», che fu un *sermone del silenzio*: prese un fiore e si alzò tenendolo in mano e restando in silenzio.

⁷⁷ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, cit., pp. 73-74.

• *Solo il silenzio può portare all'ascolto.* Silenzio e ascolto non coincidono, ma sono fratelli inseparabili: a farlo, l'uno assassinerrebbe l'altro. Il silenzio fa in modo che la parola (nelle varie forme che sa e può assumere) venga accolta senza deformazioni, con profondità, nel modo più vasto. Il silenzio è prerequisito e premessa dell'ascolto e della comprensione. Il silenzio è premessa dell'ascolto e della comprensione; è, per così dire, il *grado zero* della comunicazione, quella fatta di coincidenza di opposti, del suo azzeramento e che costituisce la sua parte focale ed essenziale. Dal silenzio, pertanto, senza che sia possibile saltarlo, si può ripartire per riscoprire la comunicazione, per ridiscutere la tradizione, l'ortodossia, ma anche i limiti e le forze degli stereotipi.⁷⁸ In positivo, rimuovendo il cammino comunicativo del silenzio, si avrà la possibilità di offrire alternative che rendano educativamente conto di una complessità sociale distante da semplificazioni riduttive:⁷⁹ in tal modo si sarà in grado di oltrepassare le trappole della parola e i pregiudizi che si codificano rigidamente nelle consuetudini comunicative, e in quella nuova e insidiosissima retorica, che solo il nostro tempo conosce, la retorica mediale.⁸⁰ Il silenzio, tuttavia, non è solo premessa e predisposizione alla parola, ma è una singolarissima parola esso stesso: se è così, non si tratta solo di ascoltare la parola, ma anche lo stesso silenzio, come solo i poeti restano ormai a dire e a reclamare.⁸¹

⁷⁸ Cfr. G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio*, cit., p. 24.

⁷⁹ Cfr. i due volumi di E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano 1999; *La testa ben fatta*, Cortina, Milano 1999.

⁸⁰ Cfr. G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio*, cit., p. 24.

⁸¹ In verità non manca qualche lodevole eccezione anche in pedagogia: « Il silenzio è eloquenza del corpo, luogo altro e potente della comunicazione mediata e in presenza, primo spazio del viaggio, per l'altro, ipotesi del congiuntivo, quindi del rischio permanente, possibilità di perdersi rispetto alle sicurezze del rumore di fondo, del brusio del mondo» (G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio*, cit., p. 24).

Quello che qui preme rimarcare è che solo il silenzio può portare all'ascolto. Il silenzio è viva introduzione all'ascolto: è un silenzio propedeutico e attivo; è concentrazione, attesa, vigilanza; è lo stesso ascolto, poiché se il silenzio fosse solo iniziazione all'ascolto, ma ne restasse poi fuori, allora l'ascolto non continuerebbe, finirebbe sfibrato e perderebbe la sua fecondità.

«Il silenzio è, in breve, la dimensione aurorale dell'ascolto. E nel silenzio che ci si esercita a coniugare la parola con l'ascolto, che si acquista quella capacità di raccoglimento vigile che è il primo requisito per impegnarsi in quel processo complesso che è l'ascolto. Inoltre, un silenzio colmo e un ascolto attento costringono colui che parla ad un maggiore controllo delle proprie produzioni verbali, ad un uso parsimonioso di parole coatte, di slogan, di cliché, di metafore morte, di prefabbricati linguistici in cui le parole inesplicative, scivolano, si guastano, marciscono».⁸²

• *Educazione all'ascolto o educazione dell'ascolto?* Si è adoperata, sopra, l'espressione "pedagogia dell'ascolto", punto teorico e simmetrico all'altro pratico dell'educare all'ascolto. Ma ci si pone una domanda critica: rispetto all'esperienza dell'ascolto è il caso di parlare di educazione? C'è chi pensa di no e propone di adottare una categoria più originaria, che è quella dell'educazione. Si propone di oltrepassare un'educazione che rischia di essere sola conduzione, per conquistare gli spazi di un ascolto profondo: «Educazione sta per trarre fuori; educazione invece induce più all'idea e alla prassi del condurre, dell'alleverare».⁸³ Il ritorno o la scelta dell'ascolto chiede dunque di scegliere una forma di pedagogia che rifugga dai rischi mortificanti di cattive condotte educative, espresse dall'*idea stessa del condurre* e rese perfino dure e rozze dalla *concreta azione del conduttore*. L'ascolto parrebbe evocare, con più congenialità e

⁸² M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, cit., pp. 15-16.

⁸³ A. SEMERARO, *Altre aurore. La meta comunicazione nei contesti di relazione*, I libertini, Lecce 2000, pp. 204 ss.

con più forza, l'educere socratico-agostiniano perché più con-
facente alla *passività feconda* dell'ascoltare, alla sua duttilità,
alla sua lievità, alla sua creatività, alla sua ludicità.

– *E-durre* sta a significare trarre fuori, ed è invito a svi-
lupparsi attivando le capacità personali, a tirare fuori da sé le
cose che ci fanno intelligenti, a curare la propria intelligenza
multipla, ad accettare le *sfide*, che costituiscono un invito a
misurarsi, contando sulle proprie capacità creative e fattive,
a far emergere da sé le regole di comportamento per poter
interagire col proprio ambiente in quel difficile punto di
mezzo che, mentre ci lega alla comunità, non ci blocca nella
nostra azione trasformatrice. L'eduazione anche in questo ci
soccorre: a riplasmare con mente critica e interpretativa le
informazioni dell'ambiente, ad elaborarle, arricchendo in tal
modo la comunità comunicante.⁸⁴

L'eduazione pensa un tipo di formazione che parte dal si-
lenzio come condizione originaria e fa dell'ascolto non una
delle sue attività o uno dei suoi contenuti, ma la forma dell'e-
ducazione stessa:

«Un'educazione che non sia conduzione ma eduazione impli-
ca un ripartire fattuale dal silenzio come spazio di comunica-
zione. Quel silenzio pre-espressivo che lascia compiere il
processo secondo i propri ritmi, e che mal si adegua a tempi
e ritmi delle aspettative metropolitane. Quel silenzio che
vuole pazienza attiva e fatica ma apre alle infinite possibilità
immaginative dei “figli della mezzanotte”⁸⁵»⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. A. SEMERARO, *Calypso la nasconditrice. L'educazione nell'età della comunicazione illimitata*, Nanni, Lecce 2003, *passim*.

⁸⁵ Questa espressione contenutisticamente significa bambini creativi. *I figli della mezzanotte* ripete infatti il titolo del romanzo che ha rivelato al mondo il talento di Salman Rushdie (Mondadori, Milano 2003). Il libro narra le vicende dei mille bambini nati il 15 agosto 1947, allo scoccare della mezzanotte: il momento in cui l'India ha proclamato la propria indipendenza dall'Impero britannico. Tutti i bambini posseggono doti straordinarie: forza erculee, capacità di diventare invisibili e di viaggiare nel tempo e, in più, una bellezza soprannaturale. Tuttavia nessuno è capace di penetrare nel cuore e nella mente degli uomini come Saleem Sinai, il

Ma, prima ancora che concepire l'ascolto come educazione o meno, occorre convincersi a formare all'ascolto: si constata, purtroppo, che, mentre la scuola si preoccupa d'insegnare a leggere, a scrivere e a parlare, non altrettanto impegno profondo per l'ascolto, attività che ha bisogno di essere liberata da una serie di stereotipi, come quello che lo vorrebbe come mera attività sensitiva (mentre c'è un ascolto che avviene con l'«orecchio della mente»), come l'altro che lo giudica come una mera passività, mentre implica una complessa e faticosa attività interiore.⁸⁷

– *Far sintesi fra educazione ed educazione*. Probabilmente saranno da congiungere, anche sul tema dell'ascolto, l'educare e l'e-durre: il *tirar fuori* quello che è dentro l'interiorità del piccolo dell'uomo e dell'uomo nell'intero suo ciclo di vita e *immettere dentro* quell'interiorità ciò che la comunità umana ha ideato, creato, costruito, affinato, conservato nel tempo. D'altra parte l'ascolto è onnidirezionale: anche colui dal quale ascoltiamo ha la vocazione e il dovere d'ascoltare e che cosa ascolta se nulla si offre a lui? Si ripone dunque l'esigenza di una educazione come "*traditio lampadis*" (Come-nio), come arricchimento fra generazioni, come costruzione di un patrimonio di saperi, di conoscenze, di competenze, di capacità interpretative e applicative, di saggezze e di valori di vita. Le attenzioni da avere per insegnare e imparare a dialogare sono molteplici. Lo si può dire in forma svelta ed essenziale, ma raggruppabili in due ordini, quello delle motivazioni e quello degli atteggiamenti:

✓ *Virtù e risorse umane presenti nelle motivazioni all'ascolto*. L'esperienza d'ascolto è anzitutto manifestativa del

protagonista che, ormai in punto di morte, racconta la propria tragicomica storia.

⁸⁶ G. FIORENTINO, *Il valore del silenzio*, cit., p. 117.

⁸⁷ Cfr. J. ADLER, *Saper parlare, saper ascoltare*, Armando, Roma 1984, pp. 79-90.

possesso di virtù umane da parte di chi la vive, ma anche la disponibilità a crescere in umanità. Chi ascolta, ma già chi si dispone ad ascoltare, manifesta di possedere, in grado più o meno alto con profondità più o meno forti:

- l'*umiltà* di ritenersi imperfetto, d'accettare i propri limiti e di poter essere aiutato dagli altri a colmarli;

- la *convinzione*, almeno implicita, che si fa parte di una "alleanza creaturale", destinata a crescere insieme, a solidarizzare scambiandosi le ricchezze interiori di ognuno;

- la *fiducia* nel ritenere che i beni interiori possono essere partecipati senza perdere in dignità, poiché la verità e la sapienza non sono possesso di nessuno, ma destinazione di tutti e di ognuno;

- la *responsabilità* di ricercare la verità, i valori, la sapienza dovunque possano trovarsi, poiché provengono da parte di tutti, essendo diffusi, in proporzioni diverse, nelle esistenze di tutti, non essendo queste mai assolutamente indegne e insignificative;

- la *bellezza* di condividere con i compagni di vita quanto di valido si possiede e di utilizzarlo per impostare insieme cammini di liberazione e di promozione umana.

✓ *Valori e potenzialità culturali presenti negli atteggiamenti di ascolto.* Chi partecipa alla ricerca e ad esperienze culturali e di formazione, con l'ascolto ha la possibilità d'arricchirsi del contatto con gli altri. In particolare, ha la possibilità di sperimentare e tesaurizzare:

- la *ricchezza culturale* che passa attraverso la parola nella forma più viva e personalizzata possibilità con i colori della vita, del ripensamento personale;

- la *vivacità intellettuale* che ha possibilità di smuovere interiormente idee, di indicare cammini speculativi e di ricerca, di paragonare posizioni e scelte di pensiero;

- la *creatività operativa* che libera da pregiudizi e stereotipi consolidati e apre al desiderio di tentare nuovi percorsi ideativi, interpretativi e operativi di fronte ai problemi che la riflessione pone e impone;

- l'*esperienza della diversità* culturale e della sensibilità abituando al paragone, alla revisione del proprio punto di vista, allo sforzo di far sintesi;

- la *convivialità delle prospettive* che è il superamento della tolleranza verso una condivisione lieta e amabile delle identità altrui, nel convincimento che la realtà è policroma, la verità più grande di noi, le scelte sempre migliorabili, le visioni di vita sempre approfondibili e ampliabili.

- le *competenze dell'ascolto* che sono sottili, utili e completano quelle del parlare, mentre stabilizzano nell'assimilazione dell'idea che è tanto importante il ricevere quanto il dare.

CONCLUSIONE BREVISSIMA

A questo punto, s'impone una doppia conclusione. Alla scuola di Maria discepolo impariamo la virtù dell'ascolto: della Parola, anzitutto sviluppando così la nostra relazione creaturale e filiale con Dio; ma anche una disposizione relazionale umana oltremodo saggia, bella e utile. Saggia perché non fa sbagliare, bella perché è atteggiamento mite, utile perché arricchisce. Al contrario del parlare che espone al rischio dell'errore, conosce la bruttezza della supponenza e dell'arroganza, impoverisce inesorabilmente, perché, se parli solo e non ascolti, finirai per svuotarti come un pozzo che non viene alimentato da altra acqua. Operiamo la scelta dell'ascolto: come cristiani diventeremo più credenti, come uomini più saggi e più amabili. Ascoltare Dio e gli uomini, come Maria e farlo come lei:

– *Profundius*. Sì, con maggiore profondità. Nessun vero ascolto si presta ad essere superficiale. Certamente, non quello di Dio: come potrebbe il mistero essere accostato con superficialità? Il mistero è profondità, solo profondità.

Ma anche l'uomo è accostabile solo con un ascolto profondo; anch'egli infatti condivide la condizione di mistero: non è un problema accostabile col verbo avere, ma un mistero in cui si entra per la via del verbo essere, direbbe Gabriel Marcel. Il mistero, quello di Dio e quello dell'uomo, lo si ascolta con l'orecchio del cuore, che deve esistere se Marco afferma: «Chi ha orecchie per intendere intenda» (4,9; cfr. Lc 8,8). Chi non possiede questo tipo di orecchio è sordo nei confronti di Dio,⁸⁸ ma se io ascolto qualcosa di buono e di vero, ascolto nell'intimo (*intus audio*) il Maestro interiore, colui che veramente istruisce.⁸⁹

– *Lentius*. L'ascolto ha bisogno, per sua natura, di tempo prolungato. Non deve essere sopportato, forzato, irritato, ma paziente e attento. Da un certo punto di vista l'ascolto non deve essere lento: «Sia ogni uomo veloce ad ascoltare, lento a parlare» (Gc 1,19). Ma questo dice solo che bisogna *subito* ascoltare; il «*lentius*» che qui si propone dice una cosa non in contrasto, ma in continuità: l'ascolto, prontamente iniziato, deve proseguire con lentezza, senza stancarsi mai, perché ascoltare è una delle forme più raffinate di carità che evidentemente non va mai interrotta. Non ascoltare con lentezza la Parola significa esporsi a vanificarla nei suoi contenuti, non assimilandone gli umori fino in fondo, non lasciarla scendere nel profondo del cuore e dell'anima. Chi ama non si stanca mai d'ascoltare la persona amata, sia che si tratti di Dio sia che si tratti dell'uomo. È vero però anche il rovescio: Chi ha fretta non t'ama.

⁸⁸ S. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 25, II, 1.

⁸⁹ S. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 38, 5.

– *Suavius*. L'ascolto richiede che sia spontaneo, amabile, cordiale. E qui è ancora il caso di ricordare il richiamo di Agostino all'ascolto del cuore, che evidentemente non significa solo ascolto profondo, ma anche ascolto amoroso, amabile e generoso. Certamente contiene anche questo secondo significato il richiamo di Agostino ad ascoltare con cuore (*corde audire*), ad accogliere le parole «con le orecchie del cuore aperte»,⁹⁰ con l'«attenzione del cuore».⁹¹ Bisogna essere dolci nell'ascoltare la Parola di Dio: «*Esto mansuetus ad audiendum verbum, ut intellegas*» (Qo 5,13). Non è dolcezza l'accanirsi nel porre questioni intorno alla Parola, senza desiderare anzitutto di gustarla e di farsi da essa aiutare. D'altra parte, a chi è perfetto nell'ascoltare, capace di comprendere, il cibo solido non reca disturbo né indigestione.⁹² Questo vale anche per l'ascolto con la parola degli uomini: la benevolenza non è solo nel parlare, ma anche nell'ascoltare. Si può essere cattivi nel parlare e perfino perfidi nell'ascoltare.

⁹⁰ S. AGOSTINO, *Sermo* 2,6.

⁹¹ S. AGOSTINO, *Sermo* 380,1.

⁹² S. AGOSTINO, *Sermo* 23,4-5.

bianca

L'ANNUNZIO E LA TESTIMONIANZA "MATERNA" DELLA CHIESA CON MARIA

Sabatino Majorano, C.S.S.R.

L'annuncio e la testimonianza sono esigenze irrinunciabili per tutta la Chiesa e per ogni battezzato. La Parola infatti ci è stata affidata come luce che è impossibile conservare solo per noi stessi: sarebbe tradirla, negarla, soffocarla. Il monito di Cristo ai discepoli non ammette dubbi al riguardo: «Siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte, né si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candelabro, e così fa luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,14-16).

Il Vaticano II si è fatto eco di questa istanza evangelica, quando, approfondendo il mistero della Chiesa, ha posto in risalto la sua fondamentale dimensione missionaria:

«Come il Figlio è stato mandato dal Padre, così ha mandato egli stesso gli apostoli (cf Gv 20,21) dicendo: "Andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quanto vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo" (Mt 28,18-20). E questo solenne comando di Cristo di annunziare la verità salvifica, la Chiesa l'ha ricevuto dagli apostoli per proseguirne l'adempimento sino all'ultimo confine della terra (cf At 1,8). Essa fa quindi sue le parole dell'apostolo: "Guai... a me se non predicassi!" (1Cor 9,16) e continua a mandare araldi del Vangelo, fino a che le nuove Chiese siano pienamente costituite e continuino a loro volta l'opera di evangelizzazione. È spinta infatti dallo Spirito Santo a cooperare perché sia compiuto il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio della salvezza per il mondo intero... Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di disseminare, per quanto gli è possibile, la fede... Così la Chie-

sa unisce preghiera e lavoro, affinché il mondo intero in tutto il suo essere sia trasformato in popolo di Dio, corpo mistico di Cristo e tempio dello Spirito Santo, e in Cristo, centro di tutte le cose, sia reso ogni onore e gloria al Creatore e Padre dell'universo».¹

Il contesto nel quale viviamo, così fortemente segnato da tendenze culturali che spingono all'indifferenza e al relativismo ma carico al tempo stesso di attesa e di apertura, esige un rinnovato impegno di annunzio e di testimonianza, a tutti i livelli. Sono stimolanti le parole con le quali il Sinodo sulla Parola apre l'ultima parte del suo *Messaggio al Popolo di Dio*, dedicata a *Le strade della Parola: la missione*. Dopo aver riportato il testo di Is 2,3: «Da Sion uscirà la Legge e da Gerusalemme la parola del Signore», i vescovi aggiungono:

«La Parola di Dio personificata “esce” dalla sua casa, il tempio, e si avvia lungo le strade del mondo per incontrare il grande pellegrinaggio che i popoli della terra hanno intrapreso alla ricerca della verità, della giustizia e della pace. C'è, infatti, anche nella moderna città secolarizzata, nelle sue piazze e nelle sue vie – ove sembrano dominare incredulità e indifferenza, ove il male sembra prevalere sul bene, creando l'impressione della vittoria di Babilonia su Gerusalemme – un anelito nascosto, una speranza germinale, un fremito d'attesa. Come si legge nel libro del profeta Amos, “ecco verranno giorni in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane né sete di acqua, ma di ascoltare la parola del Signore” (8, 11). A questa fame vuole rispondere la missione evangelizzatrice della Chiesa» accogliendo l'appello di Cristo ai discepoli ad «uscire dai confini del loro orizzonte protetto: “Andate e fate discepoli tutti i popoli... insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28, 19-20). La Bibbia è tutta attraversata da appelli a “non tacere”, a “gridare con forza”, ad “annunciare la parola al momento opportuno e non opportuno”, ad essere sentinelle che lacerano il silenzio dell'indifferenza».²

¹ *Lumen gentium*, n. 17.

² *Messaggio finale*, parte IV, Introduzione.

Lo stesso Sinodo apre l'ultima parte delle *Proposizioni*, riguardante *La Parola di Dio nella missione della Chiesa*, sottolineando la responsabilità di ogni battezzato:

«La missione di annunciare la Parola di Dio è compito di tutti i discepoli di Gesù Cristo come conseguenza del loro battesimo. Questa coscienza deve essere approfondita in ogni parrocchia, in ogni comunità e organizzazione cattolica; si devono proporre iniziative che facciano giungere la Parola di Dio a tutti, specialmente ai fratelli battezzati, ma non sufficientemente evangelizzati. Poiché la Parola di Dio si è fatta carne per comunicarsi agli uomini, un modo privilegiato per conoscerla è attraverso l'incontro con testimoni che la rendono presente e viva».³

Maria è accanto a noi in questo impegno di annuncio e di testimonianza: ne condivide la gioia e il peso; si pone come modello e guida nella ricerca delle modalità e dei passi più opportuni; ci sostiene con la sua intercessione misericordiosa, ricordandoci che lo Spirito, come nella sua maternità, vuole continuare ad operare «cose grandi» per mezzo della nostra piccolezza (cf Lc 1,46-50).

Su questa presenza materna di Maria, che affranca dalla paura e dallo scoraggiamento e carica di speranza il nostro trasmettere la Parola, vuole invitare a riflettere questo mio contributo. La preoccupazione che lo guida è quella di evidenziare alcuni aspetti più rilevanti della dimensione materna che deve contrassegnare tutto l'impegno missionario della Chiesa, lasciandosi guidare da Maria.

1. LA DIACONIA MATERNA ALLA PAROLA

Il riferimento a Maria è essenziale per la corretta comprensione della ministerialità della Chiesa nei riguardi della Parola. Per la comunità cristiana infatti la Parola non è un privilegio da conservare gelosamente per sé, ma vita e luce da

³ *Proposizioni*, n. 38.

donare e irradiare senza riserve: accolta nella fede, la Parola prende carne in noi per farsi incontrare da tutti. Fare diversamente significherebbe negarla, soffocarla, spegnerla. L'accogliere e il donare materno di Maria si pongono per la Chiesa e per ogni battezzato come modello al quale riferirsi costantemente. Trasmettere la Parola è trasmettere la Vita: può avvenire solo attraverso una diaconia materna, come in Maria.

È la prospettiva che il Vaticano II chiede di assumere. Dopo aver ricordato che, «per il dono e l'ufficio della divina maternità», Maria «è figura della Chiesa»,⁴ aggiunge che questa

«contemplando la santità misteriosa della Vergine, imitando la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio. Essa pure è vergine, che custodisce integra e pura la fede data allo sposo; imitando la madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo conserva verginalmente integra la fede, salda la speranza, sincera la carità».⁵

Maria perciò si pone, per la Chiesa e per ogni battezzato, come modello imprescindibile per l'annuncio e la testimonianza:

«La Chiesa, mentre ricerca la gloria di Cristo, diventa più simile al suo grande modello, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e compiendo la divina volontà. Onde anche nella sua opera apostolica la Chiesa giustamente guarda a colei che generò il Cristo, concepito appunto dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa. La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno da cui devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini».⁶

⁴ *Lumen gentium*, n. 63.

⁵ *Ivi*, n. 64.

⁶ *Ivi*, n. 65.

Trasmettere la Parola non è mai un semplice ripeterla, ma rigenerarla nel linguaggio, nelle preoccupazioni e nelle speranze di coloro ai quali l'annunciamo: occorre che, come Maria, continuiamo a *darle carne* perché possa effettivamente essere riconosciuta come *dono di salvezza*.

Nel *Messaggio finale* dell'ultimo Sinodo, i vescovi ricordano che questo "prendere carne" della Parola è alla base degli stessi testi biblici: «la tradizione cristiana ha spesso posto in parallelo la Parola divina che si fa carne con la stessa Parola che si fa libro». Si richiamano al *Credo* in cui «si professa che il Figlio di Dio "si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria", ma anche si confessa la fede nello stesso "Spirito Santo che ha parlato per mezzo dei profeti"». Aggiungono poi che il Concilio Vaticano II si ricollega a questa «antica tradizione» secondo la quale «il corpo del Figlio è la Scrittura a noi trasmessa», quando «dichiara limpidamente: "Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile agli uomini"».⁷

Occorre che la Parola continui a prendere carne in noi per potere essere incontrata e riconosciuta da tutti come «la via, la verità e la vita» (cf Gv 14,6). La profondità e la radicalità dell'accoglienza personale della Parola non significano

⁷ *Messaggio finale*, n. 5; il riferimento è a *Dei Verbum*, n. 13. Aggiungo che questa consapevolezza è decisiva per la corretta lettura della Bibbia, permettendo di evitare il fondamentalismo: la Bibbia «è, anch'essa "carne", "lettera", si esprime in lingue particolari, in forme letterarie e storiche, in concezioni legate a una cultura antica, conserva memorie di eventi spesso tragici, le sue pagine sono non di rado striate di sangue e violenza, al suo interno risuona il riso dell'umanità e scorrono le lacrime, così come si leva la preghiera degli infelici e la gioia degli innamorati. Per questa sua dimensione "carnale" essa esige un'analisi storica e letteraria, che si attua attraverso i vari metodi e approcci offerti dall'esegesi biblica... È, questo, un impegno necessario: se lo si esclude si può cadere nel fondamentalismo che in pratica nega l'incarnazione della parola divina nella storia».

intimismo e tanto meno individualismo. Come in Maria esse hanno un carattere essenzialmente “materno”: la Parola si incarna per essere trasmessa.

Vale anche a questo riguardo il forte monito di Benedetto XVI contro i rischi di riduzioni individualistiche della speranza cristiana, presenti ancora oggi in alcune espressioni della spiritualità cristiana. La salvezza va

«sempre considerata come una realtà comunitaria. La stessa Lettera agli Ebrei parla di una “città” (cf 11,10.16; 12,22; 13,14) e quindi di una salvezza comunitaria. Coerentemente, il peccato viene compreso dai Padri come distruzione dell’unità del genere umano, come frazionamento e divisione. Babele, il luogo della confusione delle lingue e della separazione, si rivela come espressione di ciò che in radice è il peccato. E così la “redenzione” appare proprio come il ristabilimento dell’unità, in cui ci ritroviamo di nuovo insieme in un’unione che si delinea nella comunità mondiale dei credenti».⁸

Benché seminata dallo Spirito nel profondo del cuore di ognuno di noi, la Parola resta sempre di tutti e chiede di essere trasmessa a tutti.

Annunciare non significa ripetere delle formule o delle ricette, per quanto corrette e anche necessarie esse possano essere. Annunciare è incarnare nuovamente la Parola nella realtà del nostro mondo, perché venga riconosciuta come portatrice di vera speranza. Tutto questo non è certamente esente da difficoltà e da rischi. Dobbiamo farcene carico con fiducia: come avviene in ogni maternità. Del resto il protagonista di ogni annuncio resta sempre lo Spirito Santo. Valgono anche per la Chiesa di tutti i tempi le parole dell’angelo a Maria nel

⁸ *Spe salvi*, n. 14. Il Papa aggiunge: «Questa vita vera, verso la quale sempre cerchiamo di protenderci, è legata all’essere nell’unione esistenziale con un “popolo” e può realizzarsi per ogni singolo solo all’interno di questo “noi”. Essa presuppone, appunto, l’esodo dalla prigionia del proprio “io”, perché solo nell’apertura di questo soggetto universale si apre anche lo sguardo sulla fonte della gioia, sull’amore stesso – su Dio».

momento dell'annunciazione: «lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra» (Lc 1,35). Come Maria dovremo affidarci allo Spirito e continuare a rischiare in una maternità sempre nuova.

Se vogliamo veramente continuare ad incarnare la Parola, dobbiamo vivere in solidarietà con il nostro mondo. È necessaria che facciamo nostra in maniera convinta la prospettiva del Vaticano II:

«le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia».⁹

È una solidarietà di servizio, dal momento che

«nessuna ambizione terrena spinge la Chiesa; essa mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito».¹⁰

È necessario ascoltare di più la cultura attuale, per cogliere le possibilità e le sfide per la trasmissione della Parola. Progettando il cammino delle nostre comunità all'inizio di questo nuovo millennio, i vescovi italiani hanno insistito su un rinnovato

«sforzo di metterci in ascolto della cultura del nostro mondo, per discernere i semi del Verbo già presenti in essa, anche al di là dei confini visibili della Chiesa. Ascoltare le attese più

⁹ *Gaudium et spes*, n. 1.

¹⁰ *Ivi*, n. 3.

intime dei nostri contemporanei, prenderne sul serio desideri e ricerche, cercare di capire che cosa fa ardere i loro cuori e cosa invece suscita in loro paura e diffidenza, è importante per poterci fare servi della loro gioia e della loro speranza».¹¹

Ascolto non significa passività, tanto meno appiattimento su tendenze e mode che chiudono ai valori e alla fraternità. Nella *Nota pastorale* successiva al Convegno Ecclesiale di Verona, gli stessi vescovi fanno proprie le parole di Benedetto XVI allo stesso Convegno:

«l'opera di evangelizzazione non è mai un semplice adattarsi alle culture, ma è sempre anche una purificazione, un taglio coraggioso che diviene maturazione e risanamento, un'apertura che consente di nascere a quella "creatura nuova" (2Cor 5,17; Gal 6,15) che è il frutto dello Spirito Santo».¹²

Attraverso «l'itinerario dall'ascolto alla condivisione per amore», l'annuncio sarà fedele alla «via che Cristo ci ha indicato». Ma è anche la via

«eloquente per ogni uomo, perché è una via che conduce alla speranza e alla gioia. Permette, infatti, che gli uomini possano trovare un senso nella tribolazione e nella sofferenza, confortandosi e perdonandosi a vicenda, e rende loro possibile godere pienamente della gioia».¹³

Per questo però è indispensabile che la realtà venga letta con uno sguardo di speranza: lo sguardo cioè che si impegna a cogliere prima le possibilità e poi le sfide;¹⁴ che non si pone in atteggiamento di difesa, ma si lascia mettere in discussione e convertire, per rendere più significativo l'annuncio;¹⁵

¹¹ *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 34.

¹² «*Rigenerati per una speranza viva*» (1Pt 1,3): *testimoni del grande "sì" di Dio all'uomo*, n. 10.

¹³ *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 4.

¹⁴ Cf la maniera in cui i nostri vescovi sviluppano la lettura della realtà contemporanea per «discernere l'oggi di Dio» nel cap. II di *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 36-43.

¹⁵ Cf la maniera in cui la *Gaudium et spes* invita ad affrontare le problematiche dell'ateismo, n. 19-21.

che è convinto che alla Chiesa «molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dalla opposizione di quanti la avversano o la perseguitano».¹⁶

Radicata in questo sguardo di speranza, l'incarnazione della Parola porterà ad un annuncio fedele alle esigenze salvifiche proprie della verità evangelica, anche quando richiamerà esigenze e prospettive scomode per la cultura dominante. Anche in questi casi, farà sperimentare «soprattutto quel grande 'sì' che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza; come, pertanto, la fede nel Dio dal volto umano porti la gioia nel mondo».¹⁷

La maniera di procedere della *Gaudium et spes* resta un punto di riferimento prezioso. È sufficiente ricordare come essa proietta «la vera luce»¹⁸ del Verbo incarnato sulle problematiche della libertà. Il punto di partenza è la condivisione:

«I nostri contemporanei stimano grandemente e perseguono con ardore tale libertà, e a ragione». Si aggiunge però subito una valutazione: «Spesso però la coltivano in modo sbagliato quasi sia lecito tutto quel che piace, compreso il male».

Per poi annunciare il vero significato della libertà e la responsabilità che essa pone dinanzi a noi:

«La vera libertà, invece, è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina... La dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna. L'uomo per-

¹⁶ *Gaudium et spes*, n. 44.

¹⁷ CEI, «*Rigenerati per una speranza viva*»..., n. 10; le parole sono quelle che lo stesso Benedetto XVI aveva rivolto al Convegno di Verona.

¹⁸ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, n. 22).

viene a tale dignità quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine mediante la scelta libera del bene e se ne procura con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. Questa ordinazione verso Dio, la libertà dell'uomo, realmente ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia divina».¹⁹

2. LA SIGNIFICATIVITÀ SALVIFICA DELLA TESTIMONIANZA

L'annuncio della Parola non è credibile se non è accompagnato dalla testimonianza coerente e gioiosa. È una necessità resa ancora più urgente dalla nostra cultura, che tanto sottolinea l'esperienza come via alla verità. I nostri vescovi non esitano ad indicare la testimonianza come via privilegiata per l'impegno apostolico oggi:

«la via della missione ecclesiale più adatta al tempo presente e più comprensibile per i nostri contemporanei prende la forma della testimonianza, personale e comunitaria: una testimonianza umile e appassionata, radicata in una spiritualità profonda e culturalmente attrezzata, specchio dell'unità inscindibile tra una fede amica dell'intelligenza e un amore che si fa servizio generoso e gratuito».²⁰

Solo la testimonianza permette alla Parola di continuare ad incarnarsi in maniera che possa essere sperimentata come portatrice della «grande speranza», dando consistenza alle tante piccole speranze che illuminano e sostengono il nostro cammino, come ricorda Benedetto XVI:

«abbiamo bisogno delle speranze – più piccole o più grandi – che, giorno per giorno, ci mantengono in cammino. Ma senza la grande speranza, che deve superare tutto il resto, esse non bastano. Questa grande speranza può essere solo Dio, che abbraccia l'universo e che può proporci e donarci ciò che, da soli, non possiamo raggiungere. Proprio l'essere gratificato di

¹⁹ *Ivi*, n. 17.

²⁰ «*Rigenerati per una speranza viva*»..., n. 11.

un dono fa parte della speranza. Dio è il fondamento della speranza – non un qualsiasi dio, ma quel Dio che possiede un volto umano e che ci ha amati sino alla fine: ogni singolo e l'umanità nel suo insieme». ²¹

Sta in questo aprire alla «grande speranza» il criterio di ogni autentica trasmissione della Parola.

In un contesto in cui la paura sta riscrivendo gli stili di vita e gli stessi valori, riportando tutto alla necessità di sopravvivere, occorre che la nostra testimonianza si faccia eco del sì fiducioso di Maria all'incarnarsi della Speranza nella storia: un sì radicato nella certezza che «nulla è impossibile a Dio» (cf Lc 1,37-38). Saremo allora capaci di indicare a tutti la forza liberante dello Spirito in azione in tutta la realtà: «l'ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio... nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi» (Rm 8,19-22).

Con Maria, testimonieremo che tutto scaturisce dall'incarnarsi misericordioso del Verbo, che rinnova ogni cosa, rovesciando gli equilibri di morte dettati dalla forza o dal denaro e dischiudendo a tutti quelli della pienezza e della gioia:

«di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono. Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,50-53).

Tutto questo va fatto attraverso la coerenza nelle scelte di ogni giorno. L'autentico testimone infatti

«comunica con le scelte della vita, mostrando così che essere discepolo di Cristo non solo è possibile per l'uomo, ma arricchisce la sua umanità. Egli quando parla, non lo fa per un

²¹ *Spe salvi*, n. 31.

dovere imposto dall'esterno, ma per un'intima esigenza, alimentata nel continuo dialogo con il Signore ed espressa con un linguaggio comprensibile a tutti. La testimonianza pertanto è l'esperienza in cui convergono vita spirituale, missione pastorale e dimensione culturale». ²²

Non dovremo mai stancarci di ripetere a noi stessi che la testimonianza è non superficiale “dare il buon esempio”, ma trasparenza di ciò che siamo: «il testimone è “di” Gesù risorto, cioè appartiene a Lui, e proprio in quanto tale può rendergli valida testimonianza, può parlare di Lui, farlo conoscere, condurre a Lui, trasmettere la sua presenza». Dopo aver riportato queste parole di Benedetto XVI, la *Nota pastorale* della CEI dopo Verona aggiunge:

«in questa stagione difficile e complessa, occorre ritrovare l'essenziale della nostra vita nel cuore della fede, dove c'è il primato di Dio e del suo amore. Appartenere a Lui è l'altro nome della santità, misura alta e possibile del nostro essere cristiani. La vita di Dio già circola in noi, e nello Spirito ci dona la pienezza di un'umanità vissuta come Gesù: amando, pensando, operando, pregando, scegliendo come lui». ²³

Sull'esempio di Maria, esprimeremo questa testimonianza con il linguaggio della vita quotidiana, trovando nelle esperienze ordinarie «l'*alfabeto* con cui comporre parole che dicano l'amore infinito di Dio» verso tutti. La vita diventa allora «luogo di ascolto, di condivisione, di annuncio, di carità e di servizio», ponendosi come un «segnale incisivo in una stagione attratta dalle esperienze virtuali e propensa a privilegiare le emozioni sui legami interpersonali stabili». ²⁴

²² “*Rigenerati per una speranza viva*”..., n. 11.

²³ *Ivi*, n. 6.

²⁴ *Ivi*, n. 12. In seguito si aggiunge nei riguardi della dimensione comunitaria: «La Chiesa comunica la speranza, che è Cristo, soprattutto attraverso il suo modo di essere e di vivere nel mondo. Per questo è fondamentale curare la qualità dell'esperienza ecclesiale delle nostre comunità, affinché esse sappiano mostrare un volto fraterno, aperto e accogliente,

Non basta fare il bene, occorre farlo in maniera significativa: occorre “donare” il nostro agire buono agli altri, perché lo riconoscono come bene e possibilità di pienezza per tutti, grazie all’azione dello Spirito. L’agire del credente non potrà mai prescindere da questa fondamentale dimensione sacramentale, che permette alla Parola di arrivare salvificamente nella vita degli altri.

È il ragionamento che Paolo propone ai Corinzi affrontando la problematica delle carni immolate agli idoli: la libertà nei loro riguardi, data dal sapere che «non esiste al mondo alcun idolo e che non c’è alcun dio, se non uno solo», non può diventare «occasione di caduta per i deboli»; per cui «se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello» (1Cor 8,1-13).

Non basta però non scandalizzare. Occorre fare in modo che tutto il nostro agire sia un messaggio positivo per gli altri, perché si sentano invitati a condividere le stesse scelte. Questo non è porre dei limiti alla nostra libertà, ma attuarla come amore. Il riferimento all’agire materno si svela ancora una volta prezioso: occorre incarnare e donare la Parola in maniera che possa essere accolta anche dagli altri.

Viene spontaneo il riferimento alle parole di Giovanni Paolo II sulla testimonianza della carità in *Novo millennio ineunte*. Dopo aver richiamato lo «scenario» complesso e drammatico delle tante forme di povertà presenti nel nostro mondo, aggiunge:

«il cristiano, che si affaccia su questo scenario, deve imparare a fare il suo atto di fede in Cristo decifrandone l’appello che egli manda da questo mondo della povertà. Si tratta di continuare una tradizione di carità che ha avuto già nei due

espressione di un’umanità intensa e cordiale. Parla al cuore degli uomini e delle donne una Chiesa che, alla scuola del suo Signore, pronuncia il proprio “sì” a ciò che di bello, di grande e di vero appartiene all’umanità di ogni persona e della storia intera» (n. 20).

passati millenni tantissime espressioni, ma che oggi forse richiede ancora maggiore inventiva. È l'ora di una nuova "fantasia della carità", che si dispieghi non tanto e non solo nell'efficacia dei soccorsi prestati, ma nella capacità di farsi vicini, solidali con chi soffre, così che il gesto di aiuto sia sentito non come obolo umiliante, ma come fraterna condivisione. Dobbiamo per questo fare in modo che i poveri si sentano, in ogni comunità cristiana, come "a casa loro"».

E conclude:

«Senza questa forma di evangelizzazione, compiuta attraverso la carità e la testimonianza della povertà cristiana, l'annuncio del Vangelo, che pur è la prima carità, rischia di essere incompreso o di affogare in quel mare di parole a cui l'odierna società della comunicazione quotidianamente ci espone. La carità delle *opere* assicura una forza inequivocabile alla carità delle *parole*».²⁵

La nostra cultura non facilita l'accoglienza di chi è nel bisogno, che stimola la fantasia della carità. Si fanno infatti sempre più forti gli inviti a non vedere, a giudicare, a respingere, fino alla legittimazione del difenderci da chi è nel bisogno. Occorre discernimento per evitare che il nostro cuore diventi di pietra, come quello del sacerdote e del levita della parabola di Luca, e si sviluppi sempre più come cuore di prossimo, che si lascia interpellare, accoglie, trova le risposte più opportune (cf Lc 10,29-37).

La testimonianza cristiana si lascia plasmare dalla misericordia, chinandosi con tenerezza sulle tante ferite che il potere del peccato continua ad incidere su ognuno di noi. È una tenerezza che non esiterà ad applicare la terapia necessaria per la guarigione, anche quando risultasse dura e scomoda. Ma lo farà condividendo, portandone insieme il peso, additando i passi possibili. Sarà così possibile aprire alla speranza. Sono significative le parole di Benedetto XVI:

²⁵ *Novo millennio ineunte*, n. 50.

«Dio non può patire, ma può compatire. L'uomo ha per Dio un valore così grande da essersi Egli stesso fatto uomo per poter com-patire con l'uomo, in modo molto reale, in carne e sangue, come ci viene dimostrato nel racconto della Passione di Gesù. Da lì in ogni sofferenza umana è entrato uno che condivide la sofferenza e la sopportazione; da lì si diffonde in ogni sofferenza la con-solatio, la consolazione dell'amore partecipe di Dio e così sorge la stella della speranza».²⁶

Maria, con la sua tenerezza materna, è icona di questo "compatire" con cui Dio trasforma in vita perfino la morte. È necessario che ci rifacciamo costantemente a lei, quando siamo interpellati dai bisogni dei fratelli, per quanto scomodi essi siano. Capiremo subito che non possiamo far finta di niente e continuare nei nostri progetti. Soprattutto capiremo che perfino il peccato del fratello non è prima di tutto colpa da giudicare e sancire, ma malattia da comprendere nelle radici e cercare di guarire.

La nostra testimonianza dovrò portare dentro di sé il rispondere sanante del Cristo ai discepoli di Giovanni Battista che lo interrogavano sulla sua identità:

«in quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi. Poi diede loro questa risposta: "Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella. E beato è colui che non trova in motivo di scandalo"» (Lc 7,21-23).

La Parola continuerà ad aprire e guarire i cuori, come per la donna peccatrice in casa di Simone il fariseo. Cristo non si ferma a ciò che ella ha fatto, ma arriva al molto amore presente nel suo cuore, aprendolo alla conversione e al bene:

«I tuoi peccati sono perdonati... La tua fede ti ha salvata; va in pace» (cf Lc 7,36-50).

²⁶ *Spe salvi*, n. 39.

Del resto sta proprio in questa testimonianza, che apre alla speranza e mette fiduciosamente in cammino, la fedeltà a quanto lo Spirito continua a suggerire alla Chiesa, secondo la promessa del Cristo:

«Pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi» (Gv 14,16-17).

3. ACCOMPAGNARE

La validità dell'annuncio e della testimonianza è strettamente collegata con la capacità di farci compagni di cammino di chi cerca un perché alla sua vita e alla storia, troppo spesso segnate ancora dall'assurdità del male e della sofferenza. Occorre essere fedeli alla "condotta" di Cristo con i discepoli diretti ad Emmaus, che non riuscivano a comprendere gli avvenimenti dolorosi sfociati nella sua morte in croce: «Mentre conversavano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro». Il camminare insieme si fece ascolto, proposta di lettura diversa: «Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». Allo spezzare il pane insieme i discepoli lo riconobbero: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?» (cf Lc 24,13-35).

Non è facile farsi compagni di cammino verso la verità, soprattutto in un contesto così segnato dal pluralismo come il nostro. Le difficoltà e i rifiuti non devono però attenuare il nostro impegno: discernendo l'essenziale da ciò che è secondario, i valori dalle forme, la debolezza dal rifiuto e dalla chiusura, modelleremo i nostri passi sulle effettive possibilità di cammino degli altri, per procedere insieme verso la verità. L'esempio di Paolo costituisce uno stimolo prezioso:

«Mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero... Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno. Ma tutto io faccio per il Vangelo, per diventarne partecipe anch'io» (1Cor 9, 19.22-23).

In *Novo millennio ineunte*, Giovanni Paolo II sottolinea la necessità di porre con chiarezza al centro di tutta la programmazione pastorale la proposta franca della santità, aggiunge però che questo va fatto rispettando il cammino personale di ognuno:

«È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “*misura alta*” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone».²⁷

Questo “adattarsi” non è certamente relativizzare le esigenze della verità e della santità, ma permettere che ognuno cammini effettivamente, con il suo passo, verso la pienezza della sua vocazione. Inoltre non vanno dimenticate le ferite e la debolezza che il peccato, personale e del mondo, ha inserito nella vita di ognuno. È necessario che la Parola arrivi come medicina che guarisce e rinforza. Il monito, che sant’Alfonso rivolgeva ai confessori, resta attuale per chiunque voglia aiutare nel cammino del bene:

«[Il confessore] benché sia dottore, nondimeno perché l’ufficio suo è officio di carità, istituito dal Redentore solamente in bene delle anime, dev’egli sì bene insegnar le verità, ma quelle sole che giovano, non quelle che recano la dannazione a’ penitenti».²⁸

²⁷ *Novo millennio ineunte*, n. 31.

²⁸ *Istruzione e pratica pei confessori*, cap. 16, punto 6, n. 110, in *Opere*, vol. 9, Torino 1861, 415.

Dobbiamo imparare dall'amore materno che suggerisce le parole, i gesti e i passi effettivamente alla portata dei piccoli, non perché restino tali, ma perché possano crescere. È l'amore con cui Maria si rende presente accanto a noi, anche quando ci sperimentiamo incerti e vacillanti, affinché non ci fermiamo, ma continuiamo nel cammino. Le stesse cadute diventano allora motivo per aprirci ulteriormente alla misericordia che rende nuovi, anticipando il perdono.

Questo bisogno di personalizzazione viene in qualche modo evidenziato nelle *Proposizioni* dell'ultimo Sinodo, quando parlano del *ministero della Parola e donne*:

«I Padri sinodali riconoscono e incoraggiano il servizio dei laici nella trasmissione della fede. Le donne, in particolare, hanno su questo punto un ruolo indispensabile soprattutto nella famiglia e nella catechesi. Infatti, esse sanno suscitare l'ascolto della Parola, la relazione personale con Dio e comunicare il senso del perdono e della condivisione evangelica».²⁹

Il Vaticano II aveva evidenziato questo bisogno di personalizzazione come prospettiva fondamentale di tutto l'accompagnamento formativo:

«ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione personale secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera e attiva, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati. Di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana».³⁰

Farsi compagni di cammino non significa imporre, costringere, legare a sé. Tutto infatti deve essere illuminato dal rispetto sincero per la libertà dell'altro. Rispetto però non significa indifferenza o disinteresse, come a volte nel nostro contesto si propone. Il battezzato sa bene che la libertà e la vita di ognuno sono affidate alla solidarietà di tutti. Non potrà

²⁹ *Proposizioni*, n. 17.

³⁰ *Presbyterorum ordinis*, n. 6.

mai far sua la giustificazione di Caino: «Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gen 4,9). La solidarietà è indispensabile alla costruzione e alla crescita della libertà, soprattutto di chi è più debole e più esposto alle mille forme di condizionamento della nostra società.

Questo prenderci reciprocamente cura della libertà di ogni persona deve essere illuminato dall'ascolto costante dello Spirito. È lo Spirito infatti che traccia la vocazione e il cammino specifico di ognuno, facendo in modo che concorano al bene di tutti:

«Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune... Tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole» (1Cor 12, 4-11).

Possiamo validamente accompagnare nel cammino del bene, solo se ci sentiamo al servizio dello Spirito, lasciandogli piena libertà di azione. Ancora una volta l'amore materno si pone come stimolo e modello: è vera madre colei che non cerca di imporre un proprio progetto di vita, ma aiuta e sostiene il figlio nel riconoscere e decidere quello che è effettivamente il suo. Per questo accetta con gioia anche il farsi da parte, quando è necessario per la crescita autentica, anche se resta sempre pronta ad accogliere e sostenere. Dovremmo lasciarci meravigliare ed essere pronti al servizio di quanto lo Spirito opera negli altri, anche quando la sua novità esige che riprendiamo il cammino di conversione.

Questa fiducia nello Spirito ci permetterà di superare le difficoltà del trasmettere, che oggi sperimentiamo a tutti i livelli. I nostri vescovi lo additano come una sfida più urgente:

«È urgente assumersi la responsabilità di trasmettere pazientemente il senso di ciò che ci ha preceduti, delle tradizioni e delle vicende senza le quali noi non saremmo ciò che

siamo oggi; non per irrigidirci o ripiegarci sul passato, bensì per trasmetterne lo spirito, pur nel necessario mutare delle forme. In questo senso noi cristiani dovremmo insistere perché l'Italia sappia valorizzare e trasmettere anche la sua tradizione religiosa: il patrimonio cristiano è anche un patrimonio storico, culturale, artistico comune a credenti e a non credenti, e nessuno può saggiamente guardare avanti senza confrontarsi seriamente con il proprio passato».³¹

Trasmettere nella società complessa e pluralista significa percorrere le strade del dialogo,³² cercando punti di convergenza, evidenziando il perché di ciò che proponiamo per il bene di tutti, costruendo gradualmente l'accettazione e il consenso. Tutto questo va però fatto ponendosi sempre dalla parte dei più deboli e dei più poveri. Non potremo perciò mai tacere sulle tante ingiustizie presenti nel nostro mondo, ma le denunceremo con franchezza; soprattutto però dovremo proporre passi concreti che risolvano alla radice i problemi.

La missione del cristiano, si legge nel *Messaggio finale* dell'ultimo Sinodo, è

«di annunciare questa parola divina di speranza, attraverso la sua condivisione coi poveri e i sofferenti, attraverso la testimonianza della sua fede nel Regno di verità e di vita, di santità e di grazia, di giustizia, di amore e di pace, attraverso la vicinanza amorosa che non giudica e condanna, ma che

³¹ *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 42.

³² Significativo quanto si legge in *“Rigenerati per una speranza viva”*..., n. 14: «Il discernimento dei credenti, che tende alla ricerca della volontà di Dio in ogni situazione della vita individuale e sociale, ha bisogno anche del confronto critico con le diverse forme di pensiero e di un fecondo rapporto con le presenze religiose nel nostro Paese, accresciute dalle recenti ondate migratorie. Il cristianesimo, infatti, è aperto a tutto ciò che di giusto, di vero e di buono vi è nelle culture e nelle civiltà. Il dialogo con tutti, che insieme alla fiducia nell'altro presuppone una chiara e profonda coscienza della propria identità, è condotto in nome e con gli strumenti della ragione umana, terreno comune in cui è possibile incontrarsi e collaborare in spirito di ascolto senza falsi irenismi».

sostiene, illumina, conforta e perdona, sulla scia delle parole di Cristo: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi e io vi darò ristoro» (Mt 11, 28)».³³

Altrettanto esplicite le parole con cui Benedetto XVI, nel messaggio per la Giornata Mondiale della pace del 2009, invita a

«una forte solidarietà globale tra Paesi ricchi e Paesi poveri, nonché all'interno dei singoli Paesi, anche se ricchi» per rispondere alle attuali sfide dei processi di globalizzazione: «La marginalizzazione dei poveri del pianeta può trovare validi strumenti di riscatto nella globalizzazione solo se ogni uomo si sentirà personalmente ferito dalle ingiustizie esistenti nel mondo e dalle violazioni dei diritti umani ad esse connesse. La Chiesa, che è “segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano” continuerà ad offrire il suo contributo affinché siano superate le ingiustizie e le incomprensioni e si giunga a costruire un mondo più pacifico e solidale».³⁴

Per questo non si stancherà di approfondire e ricordare a tutti «principi di dottrina sociale che tendono a chiarire i nessi tra povertà e globalizzazione e ad orientare l'azione verso la costruzione della pace», a cominciare da «l'amore preferenziale per i poveri, alla luce del primato della carità, testimoniato da tutta la tradizione cristiana, a cominciare da quella della Chiesa delle origini».³⁵

³³ *Messaggio finale*, n. 13.

³⁴ *Combattere la povertà, costruire la pace*, n. 8.

³⁵ *Ivi*, n. 15.

CONCLUSIONE

Dinanzi al dono grande della Parola il credente non può mai stancarsi di innalzare a Dio il grazie, gioioso e riconoscente. Questo grazie però è vero se si trasforma in impegno, altrettanto gioioso e riconoscente, di annuncio e di testimonianza. La Chiesa, si legge nel *Messaggio finale* dell'ultimo Sinodo,

«deve far penetrare la Parola di Dio nella molteplicità delle culture ed esprimerla secondo i loro linguaggi, le loro concezioni, i loro simboli e le loro tradizioni religiose. Deve, però, essere sempre capace di custodire la genuina sostanza dei suoi contenuti, sorvegliando e controllando i rischi di degenerazione».³⁶

Per ogni cristiano l'annuncio e la testimonianza della Parola sono esigenze imprescindibili del battesimo. Le difficoltà e le sfide non mancano certo nel nostro contesto. Vanno affrontate con la *parresia* fiduciosa di chi si sa “mandato” dallo Spirito e perciò sorretto dalla sua forza.

Con la sua presenza materna, Maria è sostegno e stimolo. Anche quando il compito ci appare particolarmente complesso e impegnativo, ci spinge a ripetere con lei il nostro sì fiducioso, perché «nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37). Soprattutto, con la sua maternità, ci ricorda che la Parola non va conservata per noi stessi, ma va donata, trasmessa. Come lei dopo l'annuncio dell'angelo, dobbiamo ogni giorno «in fretta» metterci in cammino (cf Lc 1,39), perché tutti possano ricevere ed accogliere la Parola che è «la via, la verità e la vita» (cf Gv 14,6) e così aprirsi alla speranza vera, di cui il nostro mondo ha tanto bisogno.

³⁶ *Messaggio finale*, n. 15.

LA PERSONA E LA MISSIONE DI MARIA NEL SINODO DEI VESCOVI SULLA PAROLA DI DIO

Ermanno M. Toniolo, O.S.M.

PREMESSA

La prima domanda che sorge nella mente di uno che accosta per studio i documenti del Sinodo dei Vescovi è: quale è il loro valore? è magisteriale normativo, come il magistero del Papa? No. I documenti del Sinodo fanno parte certamente del magistero, non in forma normativa, ma consultiva. Il Sinodo infatti è organismo speciale della Curia Romana, in aiuto al magistero del Sommo Pontefice.

E tuttavia riveste una grande importanza: esso infatti non è un atto singolo, di un solo Vescovo, né è documento preparato da una semplice commissione; è invece una vera e propria consultazione dei Pastori della Chiesa nelle varie aree culturali, su un tema prestabilito e concordato. Da questa consultazione, nelle varie fasi che la compongono, fino alle ultime *propositiones* o proposte dei Padri convenuti in Sinodo, il Papa preparerà un documento pontificio: una esortazione apostolica post-sinodale sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa.¹

¹ Per conoscere in modo approfondito le fasi redazionali di ogni Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, si consultino i tre volumi, di recentissima edizione: *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, edizione bilingue, a cura della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, editi dalle Edizioni Dehoniane di Bologna (vol. I, 2004; vol. II, 2005; vol. III, 2008).

I.- I TESTI MARIANI DEL SINODO DEI VESCOVI

1. LE FASI REDAZIONALI DELLA XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA

Le fasi redazionali della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo, dopo la scelta del tema condivisa col papa Benedetto XVI, si possono ricondurre alle seguenti:

- a) la preparazione di un primo abbozzo, o *Lineamenta*, inviato ai Padri sinodali e agli organismi competenti, perché dopo averlo esaminato ne apportino suggerimenti e modifiche;
- b) la redazione dell'*Instrumentum laboris*, altrimenti detto "Documento di lavoro", cioè del testo redatto in base alle osservazioni ricevute, testo-base da discutere in aula sinodale;
- c) l'*Introduzione* al "Documento di lavoro" del Segretario del Sinodo, S.E. Mons. Nicola Eterović, introduzione letta in apertura dell'Assemblea Generale;
- d) l'omelia del papa Benedetto XVI nella Cappella Papale per l'apertura dell'Assemblea sinodale;
- e) la presentazione organica dell'*Instrumentum laboris* ai Padri da parte del Relatore Generale del Sinodo, il card. Marc Ouellet, Arcivescovo di Québec, prima della discussione (*ante disceptationem*);
- f) la discussione in aula del testo e del tema durante le 23 Congregazioni Generali, con gli interventi – orali e scritti – dei Padri e Invitati Speciali al Sinodo;
- g) le relazione dopo la discussione (*post disceptationem*) da parte del Relatore Generale card. Marc Ouellet, riassuntiva degli interventi;
- h) intervento in aula del papa Benedetto XVI;
- i) i lavori dei vari "Circoli minori" e alla fine la presentazione in aula delle conclusioni raggiunte dai singoli gruppi;

- l) l'elenco finale delle Proposizioni (*propositiones*) da trasmettere al Santo Padre;
- m) la redazione plurilingue e la promulgazione del Messaggio del Sinodo dei Vescovi al popolo di Dio;
- n) l'omelia del Sommo Pontefice nella Cappella Papale per la conclusione della XII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi.²

Noi ci troviamo tuttora – pur volgendo al termine l'anno 2008 – in una fase intermedia, che ha visto celebrata la XII Assemblea del Sinodo (5-26 ottobre 2008), ne conosce in parte i contenuti tramite la Sala Stampa del Vaticano, ma attende l'esortazione postsinodale pontificia, la quale indubbiamente avrà un valore di magistero ordinario.

In questa relazione pertanto, omettendo i *Lineamenta* perché superati dall'*Instrumentum laboris*, non posso che basarmi sui testi mariani del medesimo *Instrumentum*, e sui vari interventi in Sinodo sia del Pontefice, sia dei relatori, sia dei Padri sinodali.

² Testi editi: l'*Instrumentum laboris*, testo-base alla discussione sinodale (edizione plurilingue); la *Relazione del Segretario Generale*, S.E. Mons. Nicola Eterovic, testo italiano, Tipografia Vaticana (6-10-2008); il *Messaggio al Popolo di Dio della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (24 ottobre 2008), edizione plurilingue. Sono state edite anche le due Relazioni del Relatore Generale del Sinodo, il card. Marc Ouellet.

Le Proposizioni (*propositiones*) dell'Assemblea Generale (55 in tutto) erano riservate al Sommo Pontefice; ma il papa Benedetto XVI ha concesso che una versione in lingua italiana, provvisoria, ufficiosa e non ufficiale, a cura della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, venisse pubblicata nel *Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*, reperibile in Internet nel sito: www.vatican.va, Curia Romana, Sinodo dei Vescovi, XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Per l'*Instrumentum laboris*, mi servo dell'opuscolo edito in lingua italiana dalla Libreria Editrice Vaticana: SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Instrumentum laboris*, Libreria Editrice Vaticana, 2008. In Internet sono anche reperibili i riassunti degli interventi che fecero i Padri e gli Invitati Speciali.

Ora, testi espliciti riguardanti le Vergine Maria li ritroviamo in tutte le fasi, anche se non in tutti i documenti prodotti dal Sinodo. Qualcuno di essi, come il *Messaggio* al Popolo di Dio, più che parlarci di Maria, offrono un ampio contesto in cui situarne la figura e la funzione.³

È ovvio tuttavia che il Sinodo dei Vescovi, focalizzato sulla Parola di Dio, non poteva né doveva presentare una catechesi mariana generale, aperta su tutte le dimensioni del mistero della Madre di Dio, ma solo fermarsi su quegli aspetti che la relazionano con la Parola di Dio donata, accolta, trasmessa nella Chiesa.

2. I TESTI MARIANI DELL'ASSEMBLEA SINODALE

L'Instrumentum laboris, riportato nella presentazione di questo volume, è il testo di primaria importanza e di singolare valore, perché frutto della consultazione generale dell'episcopato. Altri testi riguardanti la Vergine Maria li troviamo nella *omelia di apertura e di chiusura del Sinodo del Papa Benedetto XVI*, nella *Relazione introduttiva* del Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi Mons. Nicola Eterović, nella *Relazione prima della discussione* e nella *Relazione dopo la discussione* del Relatore Generale dell'Assemblea sinodale card. Marc Ouellet, in alcuni interventi dei Padri sinodali e in alcune *Proposizioni* finali del Sinodo. È naturale che tali

³ Lo splendido messaggio del Sinodo dei Vescovi al popolo di Dio si articola attorno a quattro parole-chiave: 1. La voce della Parola: la rivelazione; 2. Il volto della Parola: Gesù Cristo; 3. La casa della Parola: la Chiesa; 4. Le strade della Parola: la missione.

L'unico cenno alla Vergine Maria è nel secondo punto, là dove si afferma che in lei la Parola di Dio si è fatta carne, per farsi poi nostro libro: «La tradizione cristiana ha spesso posto in parallelo la Parola divina che si fa carne con la stessa Parola che si fa libro. È ciò che emerge già nel Credo quando si professa che il Figlio di Dio “si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria”, ma anche si confessa la fede nello stesso “Spirito Santo che ha parlato per mezzo dei profeti”».

testi siano ordinariamente inclusi in una relazione più ampia dedicata alla Parola di Dio; talvolta sono soltanto cenni, ma di indubbio interesse. Data la difficoltà di reperirli, credo sia di utilità comune riportarli, naturalmente nella parte che concerne la Vergine Maria.

2.1. *Dall'omelia di apertura del Papa Benedetto XVI (domenica, 5 ottobre 2008):*

[...] Ci conceda il Signore di accostarci con fede alla duplice mensa della Parola e del Corpo e Sangue di Cristo. Ci ottenga questo dono Maria Santissima, che “serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore” (Lc 2,19). Sia Lei ad insegnarci ad ascoltare le Scritture e a meditarle in un processo interiore di maturazione, che mai separi l'intelligenza dal cuore.

2.2. *Dalla “Relazione introduttiva” del Segretario Generale del Sinodo Mons. Nicola Eterović, (lunedì, 6 ottobre 2008):*

V. Conclusione

[...] La storia della salvezza offre numerosi esempi di personaggi che hanno saputo in modo esemplare udire Dio che parla, vivere secondo tale parola ed annunziarla agli altri. È sufficiente ricordare fra le grandi figure di uditori e di evangelizzatori nell'Antico Testamento: Abramo, Mosè, i profeti, e nel Nuovo Testamento: i Santi Pietro e Paolo, gli altri Apostoli, gli Evangelisti.⁴ Ogni Santo è in qualche modo testimone dell'efficacia della Parola di Dio che è caduta sul terreno fertile del suo cuore portando i frutti “ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta” (Mt 13, 23). [...]

In tale comunione di santità un posto del tutto particolare spetta alla Beata Vergine Maria, madre del Verbo incarnato. Maria, Donna Eucaristica, è anche la Vergine dell'ascolto. Essa mostra la fecondità della Parola di Dio vissuta nell'ob-

⁴ Cfr. *l'Instrumentum laboris*, n. 25.

bedienza della fede (cfr. Lc1, 38). Per la grazia dello Spirito Santo e l'accoglienza della volontà di Dio, nel suo seno la Parola si fece carne. Maria è diventata il primo Tabernacolo; in essa si è compiuto il miracolo dell'incarnazione del Verbo eterno che diventando uomo, ha portato il Messaggio di salvezza nella nostra storia. [...]

Affidandoci alla intercessione della Beata Vergine Maria, Madre della Chiesa, formuliamo voti affinché la presente Assemblea sinodale offra un valido contributo alla riscoperta della Parola di Dio, favorisca il cammino di santità di tutti i suoi membri e susciti un rinnovato dinamismo di evangelizzazione e di promozione umana.

2.3. *Dalla "Relatio ante disceptationem" del Relatore Generale card. Marc Ouellet (lunedì, 6 ottobre 2008)*

[...] *Convocatio, communio, missio*. Attorno a queste tre parole chiave che traducono la triplice dimensione, dinamica, personale e dialogale, della Rivelazione cristiana, esporremo la struttura tematica dell'*Instrumentum Laboris*. La Parola di Dio chiama, mette in comunione con il disegno di Dio mediante l'obbedienza della fede e spinge il popolo eletto verso le nazioni. Questa Parola d'Alleanza culmina in Maria che accoglie nella fede il Verbo incarnato, il Desiderato dalle nazioni. Riprenderemo le tre dimensioni della Parola d'Alleanza come lo Spirito Santo le ha incarnate nella storia della salvezza, le Sacre Scritture e la Tradizione ecclesiale.

[I. *Convocatio*: Identità della Parola di Dio. A. Dio parla. B. Il Verbo della Nuova ed eterna Alleanza. Gesù Cristo. C. La Sposa del Verbo incarnato]

1. *La Figlia di Sion e l'Ecclesia*

«*In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo e veneriamo anzitutto la gloriosa e sempre vergine Maria, Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo*» (Canone romano).

Una donna, Maria, adempie perfettamente la vocazione divina dell'umanità mediante il suo «sì» alla Parola di Alleanza e alla propria missione. Con la sua maternità divina e la sua maternità spirituale, Maria appare come il modello e la forma permanente della Chiesa, come la prima Chiesa. Fermiamoci

alla figura-chiave di Maria fra l'antica e la nuova Alleanza che compie il passaggio dalla fede d'Israele alla fede della Chiesa. Contempliamo la narrazione dell'Annunciazione, origine e modello insuperabile dell'auto-comunicazione di Dio e dell'esperienza di fede della Chiesa. Essa ci servirà da paradigma per comprendere l'identità dialogale della Parola di Dio nella Chiesa.

Da parte di Dio che parla appare in tutta la sua chiarezza la dimensione trinitaria della Rivelazione. L'angelo dell'Annunciazione parla a nome di Dio Padre che prende l'iniziativa di rivolgersi alla sua creatura per manifestarle la sua vocazione e la sua missione. Si tratta di un evento di grazia il cui contenuto viene comunicato malgrado il timore e lo stupore della sua creatura: *«Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo»*. Nel dialogo pieno di vita che ne segue, Maria domanda: *«Come è possibile? Non conosco uomo»*. L'angelo risponde: *«Lo Spirito Santo scenderà su di te... Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio»* (Lc 1, 31-35).

Oltre a questa dimensione trinitaria della narrazione dell'avvenimento, il dialogo di Maria con l'angelo ci informa allo stesso tempo della reazione vitale dell'interpellata, del suo timore, della sua perplessità e della sua richiesta di spiegazioni. Dio rispetta la libertà della sua creatura; per cui aggiunge il segno della fecondità di Elisabetta che permette a Maria di dare il proprio consenso in un modo soprannaturale e pienamente umano allo stesso tempo. *«Sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto»* (Lc 1, 38). Sposa del Dio vivente, Maria diviene madre del Figlio per grazia dello Spirito.

Dal momento in cui Maria dà il suo assenso incondizionato all'annuncio dell'angelo, la vita trinitaria entra nella sua anima, nel suo cuore e nel suo seno, inaugurando il mistero della Chiesa. La Chiesa del Nuovo Testamento, infatti, comincia a esistere nel momento in cui la Parola incarnata è accolta, amata e servita con piena disponibilità verso lo Spirito Santo. Questa vita di comunione con la Parola nello Spirito ha inizio con l'*annuncio* dell'angelo e si estende a tutta l'esistenza di Maria. Questa vita comprende tutte le tappe della crescita e della missione del Verbo incarnato, in particolare la scena escatologica della croce, quando Maria

riceve da Gesù stesso l'annuncio della pienezza della sua maternità spirituale: «*Donna, ecco tuo figlio*» (Gv 19, 26). In tutte queste tappe, mediante «*il suo sì, primo e mai interrotto*»,⁵ Maria entra in comunicazione con la vita di Dio che si dona e collabora pienamente al suo disegno di salvezza su tutta l'umanità. È la nuova Eva cantata da Sant'Ireneo, che partecipa come sposa dell'Agnello alla fecondità universale del Verbo incarnato.

La scena dell'Annunciazione e la vita di Maria illustrano e riepilogano la struttura d'Alleanza della Parola di Dio e l'atteggiamento responsoriale della fede. Fanno emergere la natura personale e trinitaria della fede che consiste in un dono della persona a Dio che si dona rivelandosi.⁶ «Questo atteggiamento è l'atteggiamento dei Santi. È quella della stessa Chiesa che non cessa di convertirsi al suo Signore in risposta alla voce che egli le rivolge». Per questo l'attenzione alla figura di Maria come modello e anche come archetipo⁸ della fede della Chiesa ci pare cruciale per operare concretamente un cambiamento di paradigma nel rapporto con la Parola di Dio. [...]

[II. *Communio*: La Parola di Dio nella vita della Chiesa. A. Il dialogo della Chiesa con Dio che parla. 1. La Sacra liturgia]

2. *Lectio divina*

La tradizione della Chiesa diffonde anche la prassi della *Lec-*

⁵ *Instrumentum laboris*, 25.

⁶ «Non crediamo in formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di “toccare”. “L’atto (di fede) del credente non si ferma davanti all’enunciato, ma alla realtà (enunciata)” (S. TOMMASO D’AQUINO, S. Th. 2-2, 1, 2, ad 2)» (CEC 170). L’oggetto formale della fede è la Persona che enuncia e che si dona nel suo enunciato supremo, Gesù Cristo, che lo Spirito Santo ci autorizza a professare. La fede è essenzialmente trinitaria, è un atto di dono personale in risposta a un dono tri-personale di Dio. Nel testo della *Dei Verbum* si percepisce un equilibrio ancora da raggiungere fra l’aspetto personale o dinamico e l’aspetto noetico della fede.

⁷ H. DE LUBAC, *L’Écriture dans la tradition*, Aubier, 1966, p. 100.

⁸ Equivale a dire che la vita di fede di Maria è più che un esempio per la Chiesa, è madre, ovvero fonte permanente di vita per la Chiesa.

tio divina come gioiosa contemplazione della Sacra Scrittura, proprio come Maria che meditava in cuor suo tutti i misteri di Gesù. «Maria ricercava il senso spirituale della Scrittura e lo trovava collegandolo (*symballousa*) alle parole, alla vita di Gesù e agli avvenimenti che veniva scoprendo nella sua storia personale». In ciò, «Maria si fa simbolo per noi, per la fede dei semplici e per quella dei dottori della Chiesa che cercano, soppesano, definiscono come professare il Vangelo». ⁹ [...]

Conclusione

[...] Consapevoli del rinnovamento ecclesologico legato alla concezione dinamica e dialogale della Rivelazione, abbiamo suggerito alcune tracce di approfondimento della Parola di Dio a partire dalla fede di Maria così come si prolunga nella vita della Chiesa, la Liturgia, la predicazione, la Lectio divina, l'esegesi e la teologia.

L'applicazione di questo paradigma mariano presuppone un approfondimento pneumatologico della tradizione ecclesiale e dell'esegesi scritturale che rendano conto della virtù performativa della Parola di Dio, distinguendola accuratamente dalla presenza eucaristica. Più che una biblioteca per eruditi, la Bibbia è un tempio in cui la Sposa del Cantico ascolta le dichiarazioni dell'Amato e celebra i suoi baci (cf Ct 1,1). «Chi è istruito dallo Spirito Santo comprende ogni cosa, scrive San Silvano, la sua anima si sente come in Cielo, poiché lo Spirito Santo stesso è in Cielo e sulla terra, nella Sacra Scrittura e nelle anime di tutti coloro che amano Dio». ¹⁰

2.4. *Interventi in aula dei Padri sinodali* (pubblicati in Internet solo in riassunto)

2.4.1. Mons. *Tomasb Peta*, Arcivescovo di Maria Santissima in Astana, Kazakistan (mercoledì, 8 ottobre)

Nel Documento di lavoro del nostro Sinodo, parte prima, capitolo III, c'è un bellissimo testo dedicato alla Beata Ver-

⁹ *Instrumentum laboris*, 25.

¹⁰ S. SILVANO DEL MONTE ATHOS, *Écrits spirituels*, Spiritualité orientale n° 5, Abbazia di Bellefontaine, 1976/1994, p. 30.

gine Maria : «Maria modello di accoglienza della Parola per il credente».

Questo testo non è semplicemente una devota aggiunta: Secondo me si tratta di punti fondamentali che riguardano la Parola di Dio.

Da una parte, Maria appare come il migliore esempio di accoglienza della Parola di Dio, dell'apertura di un cuore umano alla Parola di Dio.

Dall'altra, essa stessa, con la sua profonda e completa unione con Gesù – il «Verbo incarnato» – rappresenta un meraviglioso commento alla Parola di Dio.

Possiamo addirittura dire che la sua vita è «la chiave per comprendere la Bibbia». Alla luce della sua esistenza, noi siamo in grado di leggere tutta la Bibbia, e così di comprendere meglio i misteri di Cristo e della Chiesa, sì, tutto il piano di salvezza di Dio. Il Documento di lavoro sottolinea che il Santo Rosario è una «forma semplice e universale di ascolto orante della Parola». Sono convinto che sia importante, per il tempo in cui viviamo, ricordare e promuovere questa forma di preghiera, perché è la via per giungere a Maria, lei, che ha compreso e si è unita alla Parola di Dio più di ogni altro.

Nel nostro paese, il Kazakistan, in Asia centrale, una quantità innumerevole di cattolici, deportati in questa regione, non hanno avuto per decenni la possibilità di accostarsi a sacerdoti, chiese, Bibbie o sacramenti (eccetto il battesimo dei figli, che amministravano da soli), ma avevano il Rosario. Ed è proprio grazie alla preghiera del Santo Rosario che sono riusciti a conservare la fede, la comprensione delle verità fondamentali della religione cattolica, la propria dignità umana e la speranza di tempi migliori.

Decenni dopo, la pronipote di qualche deportato ha scritto in un inno religioso le seguenti parole:

«Maria, nella steppa del Kazakistan
hai aperto la porta per me,
mi sei venuta incontro con il Rosario.
O beatissima, beatissima,
beatissima e santissima».

Maria, in quanto «chiave per comprendere la Parola di Dio» rappresenta un ausilio non soltanto nella cura pastorale biblica o nello sviluppo della devozione personale, ma anche in tutti i settori legati alla Parola di Dio e alla Bibbia.

Il tema del nostro Sinodo «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» non può essere meditato profondamente senza Maria.

La Madre di Dio – e Madre della Chiesa – ci insegna ad ascoltare e accogliere la Parola di Dio, a vivere conformemente ad essa, e inoltre a proclamarla con coraggio in tutta la sua pienezza, senza scendere a compromessi con il «mondo comune».

2.4.2. Mons. *Vincent Ri Pyung-Ho*, Vescovo di Jeonju, Corea (giovedì, 9 ottobre)

[...] Vorrei condividere la mia esperienza personale: dall'inizio del mio episcopato nel 1990, ho cercato di ricordare a memoria tutti i passi biblici della Messa quotidiana. E in gran parte della mia predicazione è sufficiente che lasci che le parole di Dio parlino da sole. Allora la mia gente capisce bene ed è contenta di sentire direttamente la Parola di Dio; e la stessa Parola di Dio salva le persone. Per quanto mi risulta, è questo il modo in cui Gesù ha predicato la Parola di Dio. E quando impariamo a memoria, comprendiamo meglio perché Maria è il modello del modo di ascoltare la Parola di Dio. Il passo evangelico «Maria, da parte sua, servava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2, 19) ci fa comprendere che, prima di meditare la Parola di Dio, ella l'ha imparata a memoria, e che meditare significa che l'ha ripetuta a lungo nel suo cuore prima che il significato apparisse chiaro. In tal senso, ha fatto del suo cuore una biblioteca della Parola. Pertanto, non sarebbe forse importante includere nel programma di formazione dei sacerdoti futuri e presenti una certa misura di memorizzazione della Bibbia? [...]

2.4.3. Card. *Crescenzo Sepe*, Arcivescovo di Napoli (giovedì, 9 ottobre)

Incarnare la Parola di Dio nel tempo e nella storia che ci troviamo a vivere, poiché solo in questo modo la si rende efficace e creatrice di conversione e di carità. [...] Immagine perfetta dell'Incarnazione è la Vergine Maria, la donna del

“sì” che ha concepito il Verbo nel suo cuore, prima ancora che nel suo seno. Il Mistero dell’Incarnazione della Parola di Dio deve continuare a realizzarsi nell’oggi della Chiesa attraverso il “sì” dei suoi figli che incarnano, nella vita, la Parola salvatrice di Dio.

2.4.4. Card. *Ennio Antonelli* (giovedì, 9 ottobre)

[...] Nell’*Instrumentum laboris* si dice che i misteri del Rosario sono «forma semplice e universale di ascolto orante della Parola» (parte I, Cap. III, n. 26). Per accentuare e rendere più consapevole questo ascolto sarebbe opportuno aggiungere ufficialmente all’enunciazione di ogni mistero una breve citazione biblica appropriata: ad es., al primo mistero gaudioso (l’Annunciazione) aggiungere «Eccomi sono la serva del Signore» (Lc 1,38).

2.4.5. Mons. *Anthony Sablan Apuron*, Arcivescovo di Agaña, Guam (sabato, 11 ottobre)

[...] Prego perché questo Sinodo aiuti tutti noi a comprendere l’importanza che la Parola di Dio deve avere nella nostra vita, non soltanto come testo sacro, ma davvero come la Parola conclusiva dell’amore di Dio per gli uomini, incarnato in Suo Figlio Gesù Cristo! E possa Maria, Madre del Signore e nostra Madre, mostrarci con l’esempio della sua vita come far conoscere agli altri che noi per primi viviamo la Parola di Dio e sfidiamo gli altri a venire e a fare altrettanto, nel nome di Cristo.

2.4.6. Mons. *Zbigniew Kiernikowski*, Vescovo di Siedlce, Polonia (sabato, 11 ottobre)

[...] Succede non di rado che - benché il primo ascolto sia avvenuto - se questo concepimento della Parola non viene iniziato in modo appropriato, si abortisce, si divorzia, si tradisce, si previene un concepimento avvertito come scomodo e pericoloso.

L’unica persona capace di accogliere la Parola è Maria - l’Immacolata. Ella, proprio in quanto Immacolata, poteva

accogliere la Parola, concepirla, serbarla nel suo intimo e portarla a fruttificare, a farla nascere come l'Uomo Nuovo, il Nuovo Adamo. Ella è la figura e la Madre dell'ascolto che diventa fruttifero in ciascuno che ascolta.

2.4.7. Mons. *Christo Proykov*, Vescovo titolare di Briula, Bulgaria (lunedì, 13 ottobre)

Il Signore parla all'uomo con la sua lingua. Nella Sacra Scrittura ognuno ritrova se stesso. [...] È importante che la predica sia ben collegata con la Parola di Dio, spiegata in modo accessibile e comprensibile a tutti. Quando i fedeli capiscono bene la Parola di Dio essi si sentono figli di Dio pieni di gioia e di nuova speranza. Esempio per tutti i predicatori è Maria, la Madre di Gesù che ha detto: «Fate quello che vi dirà!».

2.4.8. S.E. Rev. *Nicholas Thomas Wright*, Vescovo di Durham, Comunione Anglicana (martedì, 14 ottobre)

[...] Maria come modello: Fiat (mente); Magnificat (forza); Conservabat (cuore), ma anche Stabat, attendendo pazientemente nell'anima, la tradizione e l'attesa della Chiesa di una nuova rivelazione, inattesa e forse indesiderata, ma tuttavia salvifica.

2.5. *Dalla "Relatio post disceptationem" del Relatore Generale card. Marc Ouellet* (15 ottobre 2008)

15. *Parola, silenzio, preghiera*

[...] Alcuni Padri sinodali hanno richiamato la necessità, che dobbiamo sostare a lungo sulle Scritture, finché mettano radici nei cuori dei fedeli. Seguendo l'esempio di Maria, che conservava e meditava nel cuore gli eventi del Figlio, anche noi dobbiamo indugiare sulla sacra pagina, e faremo bene anche a memorizzare i versetti particolarmente espressivi della Verità rivelata.

In questa ruminazione della Parola esalteremo anche il valore insito in alcune preghiere, tra le quali il Santo Rosario

[...], nella cui recitazione possono essere memorizzati i versetti scritturistici.

È stato affermato tranquillamente che in tal modo Maria ha fatto del suo cuore quasi una “biblioteca del Verbo”: cosa che auguriamo a noi e a tutti i fedeli. Maria è davvero la chiave, con la quale entriamo nei tesori della Scrittura.

In aula poi non sono mancate commoventi testimonianze, dalle quali abbiamo appreso come una comunità ecclesiale, quando infierivano le persecuzioni e c’era scarsità di sacerdoti, abbia conservato la fede nella Parola pregando assiduamente il Rosario. [...]

2.6. *Proposizioni (propositiones) dei Padri sinodali* (sabato, 25 ottobre 2008)

Proposizione 4
dimensione dialogica della Rivelazione

Il dialogo quando è riferito alla Rivelazione comporta il primato della Parola di Dio rivolta all’uomo. [...] A Dio l’uomo risponde in piena libertà con l’obbedienza della fede (cf. Rm 1, 5; 2 Cor 10, 5-6; DV 5).

Maria, Madre di Gesù, personifica questa obbedienza della fede in maniera esemplare, lei è anche l’archetipo della fede della Chiesa che ascolta e accoglie la Parola di Dio.

Proposizione 21
Parola di Dio e piccole comunità

Il Sinodo raccomanda la formazione di piccole comunità ecclesiali dove venga ascoltata, studiata e pregata la Parola di Dio, anche nella forma del Rosario come meditazione biblica (cf. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica Rosarium Virginis Mariae). In molti Paesi già ci sono piccole comunità che possono essere formate da famiglie o radicate nelle parrocchie o legate ai diversi movimenti ecclesiali e nuove comunità. Queste si riuniscono regolarmente intorno alla Parola di Dio, per dividerla tra di loro, e ne ricevono forza.

Proposizione 22
Parola di Dio e lettura orante

Il Sinodo propone che si esortino tutti i fedeli, compresi i giovani, ad avvicinarsi alle Scritture per mezzo di una “lettura orante” e assidua (cf. DV 25), in modo tale che il dialogo con Dio divenga realtà quotidiana del popolo di Dio.

Per questo è importante:

– che si colleghi profondamente la lettura orante con l’empio di Maria e dei Santi nella storia della Chiesa, quali realizzatori della lettura della Parola secondo lo Spirito. [...]

Proposizione 55
Maria Mater Dei et Mater fidei

Il Sinodo, che intende anzitutto rinnovare la fede della Chiesa nella Parola di Dio, guarda a Maria, la Vergine Madre del Verbo Incarnato, che con il suo sì alla Parola d’Alleanza e alla sua missione, compie perfettamente la vocazione divina dell’umanità. I Padri sinodali suggeriscono di diffondere tra i fedeli la preghiera dell’Angelus, memoria quotidiana del Verbo Incarnato, e del Rosario.

La Chiesa del Nuovo Testamento vive là dove la Parola incarnata viene accolta, amata e servita in piena disponibilità allo Spirito Santo. La fede di Maria si sviluppa poi nell’amore con cui ella accompagna la crescita e la missione del Verbo Incarnato. Sotto la Croce del Figlio la fede e l’amore diventano la speranza con cui Maria accetta di diventare la Madre del discepolo amato e dell’umanità redenta.

L’attenzione devota e amorosa alla figura di Maria come modello e archetipo della fede della Chiesa, è di importanza capitale per operare anche oggi un concreto cambiamento di paradigma nel rapporto della Chiesa con la Parola, tanto nell’atteggiamento di ascolto orante quanto nella generosità dell’impegno per la missione e l’annuncio.

I Padri sinodali, uniti al Santo Padre nella preghiera perché il Sinodo “possa portare frutti di autentico rinnovamento in ogni comunità cristiana” (BENEDETTO XVI, *Angelus* a Pompei, 19 ottobre 2008), invitano pastori e fedeli a rivolgere lo sguardo a Maria e domandare allo Spirito Santo la grazia di una fede viva nella Parola di Dio fatta carne.

2.7. *Dall'omelia conclusiva del Sommo Pontefice* (domenica, 26 ottobre 2008)

[...]

Cari fratelli e sorelle, preghiamo perché dal rinnovato ascolto della Parola di Dio, sotto l'azione dello Spirito Santo, possa sgorgare un autentico rinnovamento nella Chiesa universale, ed in ogni comunità cristiana. Affidiamo i frutti di questa Assemblea sinodale alla materna intercessione della Vergine Maria. [...]

Maria Santissima, che ha offerto la sua vita come «serva del Signore», perché tutto si compisse in conformità ai divini voleri (cfr Lc 1,38) e che ha esortato a fare tutto ciò che Gesù avrebbe detto (cfr Gv 2,5), ci insegni a riconoscere nella nostra vita il primato della Parola che sola ci può dare salvezza. E così sia!

II.- LA PERSONA E LA MISSIONE DI MARIA NEL SINODO DEI VESCOVI

1. LA PERSONA DI MARIA NELLA SCRITTURA

1.1. *La persona di Maria in contesto*

Come già in alcuni documenti del magistero, quali il Concilio Vaticano II, il Catechismo della Chiesa Cattolica e le encicliche di papa Benedetto XVI, Maria non è vista isolata nei suoi misteri, ma come parte – sia pure preminente e singolare – di una catena di persone prescelte da Dio a speciale missione. Qui, l'*Instrumentum laboris* e le relazioni che lo introducono e commentano, pongono la Vergine nel numero di quelle grandi figure storiche, che furono uditori ed evangelizzatori della Parola di Dio. Così recita l'*Instrumentum laboris*:

«Nella storia della salvezza emergono grandi figure di uditori e di evangelizzatori della Parola di Dio: Abramo, Mosè, i profeti, i Santi Pietro e Paolo, gli altri apostoli, gli evangelisti. Essi ascoltando fedelmente la Parola del Signore e comunicandola hanno fatto spazio al Regno di Dio».¹¹

La *Relazione introduttiva* del Segretario Generale del Sinodo riprende e ripresenta l'argomento con parole simili:

«La storia della salvezza offre numerosi esempi di personaggi che hanno saputo in modo esemplare udire Dio che parla, vivere secondo tale parola ed annunziarla agli altri. È sufficiente ricordare fra le grandi figure di uditori e di evangelizzatori nell'Antico Testamento: Abramo, Mosè, i profeti, e nel Nuovo Testamento: i Santi Pietro e Paolo, gli altri Apostoli, gli Evangelisti. Ogni Santo è in qualche modo testimone dell'efficacia della Parola di Dio che è caduta sul terreno fertile del suo cuore portando i frutti "ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta" (Mt 13, 23)».¹²

¹¹ *Instrumentum laboris*, 25.

¹² *Relazione del Segretario Generale, V. Conclusione.*

Maria fra i tanti testimoni della divina Parola occupa un posto del tutto speciale, anzi un ruolo centrale. Così afferma l'*Instrumentum laboris*:

«In questa prospettiva, *ruolo centrale* assume la figura della Vergine Maria che ha vissuto in modo incomparabile l'incontro con la Parola di Dio, che è lo stesso Gesù. Per questo è costituita modello provvidenziale di ogni ascolto ed annuncio».¹³

Il motivo di questo posto centrale di Maria tra i testimoni della divina Parola è evidente. La *Relazione introduttiva* del Segretario lo sottolinea:

«In tale comunione di santità un posto del tutto particolare spetta alla Beata Vergine Maria, madre del Verbo incarnato. Maria, Donna Eucaristica, è anche la Vergine dell'ascolto. Essa mostra la fecondità della Parola di Dio vissuta nell'obbedienza della fede (cfr. Lc 1, 38). Per la grazia dello Spirito Santo e l'accoglienza della volontà di Dio, nel suo seno la Parola si fece carne. Maria è diventata il primo Tabernacolo; in essa si è compiuto il miracolo dell'incarnazione del Verbo eterno che diventando uomo, ha portato il Messaggio di salvezza nella nostra storia».¹⁴

1.2. *Maria, donna ebrea*

Il primo cenno che l'*Instrumentum laboris* fa di Maria, seguendo in questo il magistero dei Papi, e specialmente di Benedetto XVI, è che ella appartiene al popolo eletto da Dio, consegnatario della Rivelazione e delle divine Scritture, che esso custodisce, legge e interpreta con venerazione e amore: Figlia di questo popolo, già prima dell'annunciazione Maria è

«educata alla familiarità con la Parola di Dio nell'esperienza così intensa delle Scritture del popolo cui appartiene».¹⁵

¹³ *Instrumentum laboris*, 25.

¹⁴ *Relazione del Segretario Generale, V. Conclusione.*

¹⁵ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem: La Figlia di Sion e l'Ecclesia.*

Nulla si dice della sua vita, se vissuta nel tempio in un ascolto orante della Parola di Dio e nel canto dei Salmi, oppure se vissuta entro le mura domestiche di Nazaret. La sua infanzia e giovinezza tuttavia matura alla luce della Parola di Dio e degli eventi che la Sacra Scrittura racconta e fa rivivere (pensiamo alla Pasqua), eventi che nessun pio israelita potrebbe mai dimenticare. Perciò è «educata», cioè cresciuta nella familiarità con la Parola di Dio. Viene spontaneo richiamare alla memoria il ritratto che ne dà Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*:

«Il *Magnificat* – un ritratto, per così dire, della sua anima – è interamente tessuto di fili della Sacra Scrittura, di fili tratti dalla Parola di Dio. Così si rivela che lei nella Parola di Dio è veramente a casa sua, ne esce e vi rientra con naturalezza. Ella parla e pensa con la Parola di Dio; la Parola di Dio diventa parola sua, e la sua parola nasce dalla Parola di Dio». ¹⁶

Anzi, il Card. Ouellet, nella sua relazione al Sinodo prima della discussione, afferma che la figura di Maria, è

«figura-chiave fra l'antica e la nuova Alleanza, che compie il passaggio dalla fede d'Israele alla fede della Chiesa». ¹⁷

1.3. *L'Annunciazione, momento decisionale e decisivo*

Veniamo così al racconto dell'Annunciazione, redatto da S. Luca (Lc 1,26-38), testo cardine di tutta l'esposizione del Sinodo, e testo-base per l'autentica comprensione di Maria e del suo ruolo a servizio della Parola di Dio.

La nostra religione infatti, ribadisce il Sinodo, richiamandosi alla costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, non è la “religione del Libro”, ma la fede accogliente di una Persona, l'eterna Parola di Dio fatta carne dalla Vergine per noi.

¹⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 41.

¹⁷ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem: La Figlia di Sion e l'Ecclesia*.

«Parola di Dio, ultima e definitiva è *Gesù Cristo*, la sua persona, la sua missione, la sua storia, intimamente unite, secondo il piano del Padre, che culmina nella Pasqua ed ha il suo compimento quando Gesù consegnerà il Regno al Padre (cf. 1 Cor 15, 24). Egli è il Vangelo di Dio ad ogni persona umana (cf. Mc 1, 1)».¹⁸

Il racconto dell'Annunciazione porta in sé tutta la dinamica della Parola di Dio, donata e accolta: e prima di tutto il suo rapporto trinitario, poiché

«la Parola di Dio ha per patria la Trinità, da cui proviene, da cui è sorretta e a cui ritorna, testimonianza permanente dell'amore del Padre, dell'opera di salvezza del Figlio Gesù Cristo, dell'azione feconda dello Spirito Santo».¹⁹

Ne consegue che il paradigma di ogni autocomunicazione di Dio accolta liberamente e responsabilmente dalla creatura umana sia in un dialogo aperto, in una profonda accoglienza di fede. Testimone singolare ne è la Vergine Maria nel dialogo con l'angelo Gabriele.

Afferma il Card. Ouellet, nella sua relazione introduttiva:

«Contempliamo la narrazione dell'*Annunciazione*, origine e modello insuperabile dell'auto-comunicazione di Dio e dell'esperienza di fede della Chiesa. Essa ci servirà da paradigma per comprendere l'identità dialogale della Parola di Dio nella Chiesa.

Da parte di Dio che parla appare in tutta la sua chiarezza la dimensione trinitaria della Rivelazione. L'angelo dell'Annunciazione parla a nome di Dio Padre che prende l'iniziativa di rivolgersi alla sua creatura per manifestarle la sua vocazione e la sua missione. Si tratta di un evento di grazia il cui contenuto viene comunicato malgrado il timore e lo stupore della sua creatura: «Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo».

¹⁸ *Instrumentum laboris*, 9c.

¹⁹ *Instrumentum laboris*, 9a.

*Nel dialogo pieno di vita che ne segue, Maria domanda: “Come è possibile? Non conosco uomo”. L’angelo risponde: “Lo Spirito Santo scenderà su di te... Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio” (Lc 1, 31-35)».*²⁰

La libertà della creatura, sempre rispettata dal Creatore, coinvolge Maria nella proposta di Dio: proposta che non rimane freddo annuncio, ma accoglienza fatta di timore e di amore, che apre la Vergine al «sì» del suo consenso cosciente e irrevocabile:

«Oltre a questa dimensione trinitaria della narrazione dell’avvenimento, il dialogo di Maria con l’angelo ci informa allo stesso tempo della reazione vitale dell’interpellata, del suo timore, della sua perplessità e della sua richiesta di spiegazioni. Dio rispetta la libertà della sua creatura; per cui aggiunge il segno della fecondità di Elisabetta che permette a Maria di dare il proprio consenso in un modo soprannaturale e pienamente umano allo stesso tempo. “Sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto” (Lc 1, 38)».²¹

Col suo consenso incondizionato e colmo di riverente amore, la Vergine di Nazaret diventa la Madre del Figlio di Dio per opera dello Spirito Santo, entra – per così dire – nel cuore della Trinità, e inaugura il mistero della Chiesa, Sposa del Verbo:

«Sposa del Dio vivente, Maria diviene madre del Figlio per grazia dello Spirito. Dal momento in cui Maria dà il suo assenso incondizionato all’annuncio dell’angelo, la vita trinitaria entra nella sua anima, nel suo cuore e nel suo seno, inaugurando il mistero della Chiesa. La Chiesa del Nuovo Testamento, infatti, comincia a esistere nel momento in cui la Parola incarnata è accolta, amata e servita con piena disponibilità verso lo Spirito Santo».²²

²⁰ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem: La Figlia di Sion e l’Ecclesia*.

²¹ *Ivi*.

²² *Ivi*.

In tal modo, Maria che accoglie col suo «sì» il Verbo del Padre non è solo la rappresentante del popolo di Israele, l'«eccelsa Figlia di Sion» – come la definisce il Concilio – e non è solo l'inizio della Chiesa – «la prima Chiesa» – ma è donna che adempie perfettamente la vocazione divina di tutta l'umanità, di ogni uomo e donna chiamati alla comunione e all'alleanza con Dio, mediante la sua Parola:

«Una donna, Maria, adempie perfettamente la vocazione divina dell'umanità mediante il suo “sì” alla Parola di Alleanza e alla propria missione. Con la sua maternità divina e la sua maternità spirituale, Maria appare come il modello e la forma permanente della Chiesa, come la prima Chiesa».²³

1.4. *Tutta la vita di Maria è informata dalla divina Parola*

La vita di Maria, quale il Sinodo la presenta, è un cammino ininterrotto nell'ascolto, nell'accoglienza, nell'obbedienza alla Parola di Dio. Un arco esistenziale, che dall'Annunciazione si estende fino alla Pentecoste, e oltre. Lo sottolinea il relatore del Sinodo, card. Marc Ouellet:

«Questa vita di comunione con la Parola nello Spirito ha inizio con l'annuncio dell'angelo e si estende a tutta l'esistenza di Maria.

Questa vita comprende tutte le tappe della crescita e della missione del Verbo incarnato, in particolare la scena escatologica della croce, quando Maria riceve da Gesù stesso l'annuncio della pienezza della sua maternità spirituale: “Donna, ecco tuo figlio” (Gv 19, 26).

Tuttavia, per la Vergine di Nazaret non si tratta soltanto di un ascolto, anche se obbedienziale, e di una risposta di accoglienza, pur libera e cosciente: si tratta di una condivisione voluta da Dio, sostenuta dalla sua grazia, ma appoggiata al «sì» della creatura, all'opera della redenzione: è un

²³ *Ivi.*

ascolto per la missione redentrice, che la impegna per tutta la vita. Il card. Ouellet esplicitamente l'afferma:

«In tutte queste tappe, mediante “il suo sì, primo e mai interrotto”,²⁴ Maria entra in comunicazione con la vita di Dio che si dona e collabora pienamente al suo disegno di salvezza su tutta l'umanità. È la nuova Eva cantata da Sant'Ireneo, che partecipa come sposa dell'Agnello alla fecondità universale del Verbo incarnato.

La scena dell'Annunciazione e la vita di Maria illustrano e riepilogano la struttura d'Alleanza della Parola di Dio e l'atteggiamento responsoriale della fede».²⁵

Anche l'*Instrumentum laboris* propone questa lettura globale della persona di Maria di fronte alla Parola di Dio:

«Maria di Nazaret, a partire dall'evento dell'Annunciazione fino alla Croce, anzi fino alla Pentecoste, accoglie nella fede, medita, interiorizza e vive intensamente la Parola (cf. Lc 1, 38; 2, 19.51; At 17, 11)».²⁶

Ma l'*Instrumentum laboris* – riprendendo i *Lineamenta* – indica anche gli spazi che la Parola di Dio accolta con fede da Maria le apre sulla storia della salvezza e sul mondo. Poiché la Parola del Padre, inviata per noi e per darci la Vita, non è Parola riservata a un individuo, fosse anche la più santa creatura come Maria, ma è un dono dato per tutti. Scrive:

«In forza del suo sì, *primo e mai interrotto*, alla Parola di Dio, ella sa guardare attorno a sé e vive le urgenze del quotidiano, consapevole che ciò che riceve come dono dal Figlio è un dono per tutti».²⁷

²⁴ *Instrumentum laboris*, 25.

²⁵ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem: La Figlia di Sion e l'Ecclesia*.

²⁶ *Instrumentum laboris*, 25.

²⁷ *Ivi*.

Dono perciò che va condiviso, con l'impegno personale e responsabile della creatura, la quale sa di portare ad altri il dono di Dio, e vuole esserne lo strumento. Così fece Maria:

«nel servizio ad Elisabetta, a Cana e sotto la croce (cf. Lc 1, 39; Gv 2, 1-12; 19, 25-27). Pertanto a lei si addice quanto detto da Gesù in sua presenza: «Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 8, 21). “Essendo intimamente penetrata dalla Parola di Dio può diventare madre della parola incarnata”».²⁸

1.5. *La Visitazione*

Nel testo sinodale dell'*Instrumentum laboris* si nota una mescolanza di riferenze bibliche, che qui cerco di selezionare, per meglio coglierne la pregnanza. Anzitutto, il racconto della Visitazione. Lascia un po' perplessi che il “Documento di lavoro” non abbia commentato la classica pericope del *Magnificat*, ma vi abbia soltanto alluso, cercando piuttosto di mettere in luce – sulla scia del commento di Ambrogio alla Visitazione – l'urgenza che la Parola incarnata ha suscitato nel cuore della Madre-vergine, per cui risponde sollecita alle istanze dello Spirito e si lascia da lui condurre frettolosa sui monti, credendo all'adempimento delle parole del Signore e magnificando la sua misericordia. Scrive:

«Maria insegna a non rimanere estranei spettatori di una Parola di vita, ma a diventare partecipi, facendo proprio l'“eccomi” dei profeti (cf. Is 6, 8), lasciandoci condurre dallo Spirito Santo che abita in noi. Ella “magnifica” il Signore scoprendo nella sua vita la misericordia di Dio, che la rende “beata” perché “ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore” (Lc 1, 45)».²⁹

Così Maria diventa il modello perenne di chiunque,

²⁸ *Instrumentum laboris*, 25.

²⁹ *Ivi*.

ascoltando con fede, concepisce spiritualmente in sé il Verbo di Dio e lo porta man mano alla piena maturità con la sua risposta di fede e di vita. È questa la classica dottrina di S. Ambrogio:

«Dice Sant’Ambrogio che ogni cristiano che crede concepisce e genera il Verbo di Dio. Se c’è una sola madre di Cristo secondo la carne, secondo la fede, invece, Cristo è il frutto di tutti».³⁰

1.6. *Maria serba nel cuore meditando*

Arriviamo così al testo-cardine del rapporto di Maria con la Parola di Dio. Per ben due volte San Luca nel secondo capitolo del suo Vangelo annota che Maria conservava nel suo cuore ogni parola. Vediamo i testi.

Innanzitutto, Lc 2,19:

«Maria, da parte sua, serbava tutte *queste cose* meditandole nel suo cuore».

Rilevo, in primo luogo, che non si tratta di «cose», come traduce la versione italiana, ma di «parole»:

ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

Cioè:

«Maria poi conservava tutte *queste parole* meditando[le] nel suo cuore».

Infatti, ogni evento e ogni gesto di Cristo Signore o che lo riguarda è parola e ammaestramento. La venuta e l’adorazione dei pastori, il loro racconto, la grotta e il presepio, le fasce che avvolgono il corpo neonato del Signore (è questo il contesto della frase evangelica che ho riportato), tutto è parola, tutto ha un suo arcano significato, che la mente dell’uomo non rie-

³⁰ *Ivi.* Cf. S. AMBROSIUS, *Evang. secundum Lucam* 2,19: CCL 14, 39.

sce immediatamente e interamente a comprendere: esige quindi di essere custodito e meditato, come fece Maria.

Il secondo testo è simile al primo. Siamo a Gerusalemme, quando i genitori di Gesù, dopo averlo inutilmente e affannosamente ricercato, lo trovano nel tempio fra i dottori, mentre li ascoltava e li interrogava. Conosciamo il lamento della Madre: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo», e la risposta misteriosa di Gesù: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?». E l'evangelista annota: «Ma essi non compresero le sue parole» (cf. Lc 2, 42-50).

Dopo questo cenno, ancora una volta san Luca rileva: «Partì dunque con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso. Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51). Anche qui, non si tratta di «cose», ma di «parole»:

καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

Letteralmente:

«E la madre sua conservava *tutte le parole* nel suo cuore».

L'*Instrumentum laboris* si sofferma a lungo nel proporre un'esegesi non soltanto letterale, ma profondamente vitale di questi due testi evangelici. Da essi infatti emerge l'atteggiamento meditativo di Maria, che traspare fortemente da tre parole-chiave: conservava o serbava (*synetêrei, dietêrei*); meditava (*symballousa*); nel cuore (*en tê kardía autês*). Ella è dunque una persona che «accoglie nella fede, medita, interiorizza e vive intensamente la Parola».³¹

Poiché il Sinodo propone la Vergine come modello assoluto per tutti, tanto per i semplici fedeli quanto per i dottori della Chiesa, l'*Instrumentum laboris* si attarda a considerare il modo con cui ella accogliendo custodiva, custodendo meditava ogni parola di Dio:

³¹ *Instrumentum laboris*, 25.

«In particolare, va considerato il suo *modo di ascoltare* la Parola».³²

Qual è il modo con cui Maria ascolta la Parola? Ho già detto che non si tratta, nei testi biblici, di «cose», ma di eventi che sono «parole». Naturalmente, anche le prime parole di Gesù pronunciate nel tempio di Gerusalemme sono «parole», ma non di un bambino di dodici anni – dice Origene – ma di Colui che lei sapeva di aver concepito per opera di Spirito Santo, di colui che è Parola di Dio.³³

Il Sinodo tuttavia, pur fondandosi sulle frasi lucane, allarga la prospettiva a tutta la vita di Maria e al suo rapporto personale con le Parole di Dio custodite e trasmesse dalle Scritture.³⁴

³² *Ivi.*

³³ Origene commenta l'episodio evangelico in tre omelie su Luca: XVIII, XIX, XX. Nel'omelia XX, così interpreta il testo lucano: «Ma siccome sta scritto che “essi non compresero queste parole” (Lc 2,50), dobbiamo scrutare con maggiore attenzione il significato della Scrittura. Erano dunque così privi di intelligenza e di saggezza al punto di non sapere ciò che voleva dire Gesù, e di non comprendere che con le parole “io debbo stare nella dimora del Padre mio” (Lc 2,49b) alludeva al ‘tempio’? oppure queste parole hanno un significato più alto, capace di edificare gli ascoltatori: non vogliono forse esprimere che ciascuno di noi, se è buono e perfetto, appartiene a Dio Padre? E così, in senso generale, il Salvatore parla di tutti gli uomini e insegna che egli non deve essere se non in coloro che appartengono al Padre. [...]»

Continua poi: “Maria conservava tutte queste parole nel suo cuore” (Lc 2,51b). Ella intuiva che ci fosse qualche cosa che andava al di là dell'uomo. Per questo “conservava nel suo cuore tutte le parole” di lui, non come le parole di un fanciullo di dodici anni, ma come le parole di colui che era stato concepito da Spirito Santo, di colui che ella vedeva “progredire in sapienza e in grazia agli occhi di Dio e degli uomini” (Lc 2,52)» (ORIGENE, *Omelie su Luca*, 20, 1-6: PG 13, 1851-1853).

³⁴ In questo il Sinodo segue la prospettiva del Concilio Vaticano II, che vede l'atteggiamento discepolare di Maria percorrere non solo gli anni della vita nascosta di Gesù, ma anche la sua vita pubblica: «Durante la predicazione di Gesù raccolse le parole con le quali egli, mettendo il Regno al di sopra delle considerazioni e dei vincoli della carne e del sangue,

Non si tratta però di custodire e interpretare soltanto ciò che vede e ascolta del Figlio e dal Figlio; ma di custodire e interpretare anche ogni divina Scrittura donata da Dio a Israele.

Lei dunque «ascoltava»: è il primo atteggiamento del credente davanti a Dio che parla, sia con parole che con eventi: «Ascolta, Israele» (Dt 6,4). Il secondo atteggiamento è l'adempiimento dell'esortazione tante volte ripetuta da Mosè al popolo: «Ascolta, impara, custodisci, metti in pratica, non dimenticare, ricordati...» (Dt 4,5,6...). Ora – puntualizza l'*Instrumentum laboris* – Maria era una ebrea che ascoltava e conosceva le Scritture, e le meditava «nel suo cuore», cioè nel profondo del suo essere, nel suo *io* più intimo, dove l'*intellectus*, ossia l'intelligenza del testo, non è mai dissociata dal cuore. In tal modo compiva un ininterrotto processo di assimilazione e di profonda conoscenza della Parola di Dio.

«Il testo evangelico “Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore” (Lc 2, 19) significa che ella ascoltava e conosceva le Scritture, le meditava nel cuore in una sorta di processo interiore di maturazione, dove l'intelligenza non è separata dal cuore».³⁵

E tuttavia, il Figlio, Parola incarnata, è sempre presente al suo «cuore», quale metro di misura e chiave interpretativa di ogni Parola di Dio, trasmessa nell'Antico Testamento e presente nel Nuovo. Infatti, scrive S. Agostino, «*in Vetere [Testamento] Novum latet et in Novo Vetus patet*» (il Nuovo Testamento è nascosto nell'Antico e l'Antico è svelato nel Nuovo).³⁶ Poiché «egli è il centro di tutte le Scritture. La Parola di Dio, già udibile nella prima alleanza, è diventata

proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cfr Mc 3,35; Lc 11,27-28), *come ella stessa fedelmente faceva* (cfr. Lc 2,19 e 51)» (*Lumen gentium*, 58).

³⁵ *Instrumentum laboris*, 25.

³⁶ S. AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateucum*, 2, 73: PL 34, 623; cf. DV 16.

visibile in Cristo».³⁷ Maria dunque interpretava l'Antico alla luce del Nuovo Testamento, che si stava scrivendo nel Figlio e dal Figlio.³⁸

E si avverava in lei, al sommo, quanto l'*Instrumentum laboris* afferma in generale:

«Se la Parola di Dio è come un canto a più voci, la sua chiave interpretativa, per l'ispirazione dello Spirito Santo, è Cristo nella globalità del suo mistero».³⁹

Nei fatti e nelle parole trasmesse dall'Antico Testamento, oltre il senso storico e letterale, ella ne cercava il significato profondo, il senso spirituale. È l'esegesi proposta da Origene e seguita dai Padri della Chiesa. Scrive l'*Instrumentum laboris*:

³⁷ *Instrumentum laboris*, 11, rimandando s. S. Bernardo: cf. S. BERNARDUS, *Super Missus est*, Homilia IV, 11: PL 183,86.

³⁸ Del resto, questa è la metodologia cristiana nel leggere e interpretare l'Antico Testamento, universalmente applicata dalla liturgia e confermata autoritativamente dal Vaticano II, che afferma: «I libri del Vecchio Testamento descrivono la storia della salvezza, nella quale lentamente viene preparandosi la venuta di Cristo nel mondo. Questi documenti primitivi, *come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione*, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figura di una donna: la madre del Redentore» (*Lumen gentium*, 55).

Dunque, l'Antico Testamento doverosamente viene letto e interpretato alla piena luce che proietta su di esso il Nuovo Testamento. Ma è vero anche l'inverso – e l'*Instrumentum laboris* più volte lo ripete –, cioè che il Nuovo Testamento, e più esattamente la persona e l'azione salvifica di Gesù, dev'essere collocata e interpretata nell'ambito più vasto di tutta la Rivelazione divina e nella vita della Chiesa. Dice: «Ma è anche vero che la Parola di Gesù deve essere compresa, come lui stesso diceva, secondo le Scritture (cf. Lc 24, 44-49), ossia nella storia del popolo di Dio dell'Antico Testamento, che lo ha atteso come Messia, e ora nella storia della comunità cristiana, che lo annuncia con la predicazione, lo medita con la Bibbia, ne sperimenta l'amicizia e la guida» (n. 11)

³⁹ *Instrumentum laboris*, 11. Il "Documento di lavoro" più volte si richiama sotto quest'aspetto alla *Nota* della Pontificia Commissione Biblica, che indica quale metodologia seguire nell'interpretare l'Antico Testamento: «Come regola generale possiamo definire il senso spirituale, compreso secondo la fede cristiana, il senso espresso dai testi biblici quando vengono

«Maria ricercava il senso spirituale della Scrittura e lo trovava collegandolo (*symballosa*) alle parole, alla vita di Gesù e agli avvenimenti che veniva scoprendo nella sua storia personale».⁴⁰

Poiché anche lei era parte viva e attiva della nuova e vivente Parola di Dio donata al mondo, per mezzo di Lei; alla quale era associata indissolubilmente, fino all'ultimo compimento.

Approfondendo questo suo stile esegetico, il Sinodo sottolinea che Maria

«non solamente possiede [la Parola], ma nello stesso tempo la valorizza. Le dona l'assenso, ma anche la sviluppa».⁴¹

Cioè: accogliendo la Parola, la fa sua, la introduce nel suo intimo, la *possiede*: non è cosa a lei estranea, ma diventa quasi

letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta. Questo contesto esiste effettivamente. Il Nuovo Testamento riconosce in esso il compimento delle Scritture. È perciò normale rileggere le Scritture alla luce di questo nuovo contesto, quello della vita nello Spirito» (PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *L'interpretation de la Bible dans l'Église*, II, B 2: *Enchiridion Vaticanum* 13, EDB, Bologna 1995, pp. 1648-1650).

⁴⁰ *Ivi*. Il "Documento di lavoro" segue in questo l'esegesi di Girolamo: «Che cosa significa il termine: "meditava"? Vuoi dire: custodire nel proprio cuore; considerare nel proprio cuore; imprimerlo dentro di sé. Qualcuno spiega: Meditava nel proprio cuore perché era santa e aveva letto le Sacre Scritture e conosceva i profeti; ricordava che l'angelo Gabriele le aveva ripetuto le cose che sono state dette dai profeti. Meditando nel suo cuore, si rendeva conto che le cose lette si accordavano con le parole dell'angelo: "Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra; perciò il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio" (Lc 1, 35). Ciò che Gabriele aveva detto, era stato già predetto da Isaia: "Ecco la Vergine concepirà e partorirà" (Is 7, 14). Se questo l'aveva letto, quell'altro l'aveva sentito. Vedeva il bambino giacente; vedeva nel presepio il bambino che vagiva: colui che giaceva era il Figlio di Dio; era suo Figlio; era un unico Figlio. Lo vedeva giacere e lei meditava le cose che aveva udito, quelle che aveva letto e quelle che vedeva...» (S. HIERONYMUS, *Omelia sulla nascita del Signore*: CCL 78, 524-527).

⁴¹ *Instrumentum laboris*, 25.

se stessa; anzi, più di se stessa, perché è Parola di Dio, superiore all'uomo: quindi, la *valorizza*, le attribuisce cioè il giusto valore divino, davanti al quale si inchina ogni ragione umana. Per questo le dona il suo incondizionato assenso e le fa spazio nel cuore e nella vita, cosicché la divina Parola in lei si dilata col dilatarsi della sua conoscenza e si *sviluppa* col tradursi in vita.

In tal modo si avvera ciò che un Padre sinodale espresse in aula, dichiarando che Maria «ha fatto del suo cuore una biblioteca della Parola».⁴²

1.7. Cafarnao

Passando dalla vita nascosta alla vita pubblica di Gesù, avremmo desiderato che il Sinodo dei Vescovi valorizzasse di più l'evento e il mistero delle nozze di Cana, nelle quali la Madre, mossa a compassione, presentò a Gesù le necessità umane, e ingiunse ai servi: «Fate qualunque cosa vi dirà» (Gv 2,5): e al primo segno compiuto dal Figlio i suoi discepoli crederono in lui.

Il Sinodo invece ha ricordato l'altro momento della vita pubblica, in cui Maria fu a confronto con la Parola di Dio, anzi ne fu l'oggetto: il fatto di Cafarnao, quando i “fratelli”

⁴² Mons. *Vincent Ri Pyung-Ho*, Vescovo di Jeonju, Corea, nella Sesta Congregazione Generale, giovedì 9 ottobre, affermava: «Il passo evangelico «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditando nel suo cuore» (Lc 2, 19) ci fa comprendere che, prima di meditare la Parola di Dio, ella l'ha imparata a memoria, e che meditare significa che l'ha ripetuta a lungo nel suo cuore prima che il significato apparisse chiaro. In tal senso, ha fatto del suo cuore una biblioteca della Parola». L'espressione “biblioteca della Parola” piacque indubbiamente ai Padri sinodali, tanto che il Relatore Generale del Sinodo la raccolse nella sua Relazione dopo la discussione: «È stato affermato tranquillamente che in tal modo Maria ha fatto del suo cuore quasi una “biblioteca del Verbo”: cosa che auguriamo a noi e a tutti i fedeli. Maria è davvero la chiave, con la quale entriamo nei tesori della Scrittura».

di Gesù con la Madre – scrive Luca, addolcendo certo il racconto di Marco:

«andarono a trovarlo, ma non potevano avvicinarlo a causa della folla. Gli fu annunciato: “Tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e desiderano vederti”. Ma egli rispose: “Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica (*akoúontes kai poioúntes*)”». (Lc 8,21).

Letteralmente: «*Ascoltano e fanno la Parola di Dio*». E l'*Instrumentum laboris* commenta:

«A lei si addice quanto detto da Gesù in sua presenza: “Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica (*akoúontes kai poioúntes*)”». ⁴³

1.8. *Il Calvario*

In Maria, come in noi, la Parola di Dio non è statica, ma dinamica, come dinamica è tutta la nostra vita. Il principio fondamentale della vita spirituale che progredisce e dei progressi che si compiono, fino all'ultima perfezione possibile all'uomo, è il tema dominante dell'esegesi e della spiritualità di Origene, dei Cappadoci e dei nostri più grandi Padri latini. Anche la Parola di Dio ha un suo cammino progressivo di accoglienza e di comprensione, sotto la guida dello Spirito Santo: e cresce di generazione in generazione, fino all'ultima pienezza. Questo è un tema fondamentale del Sinodo dei Vescovi.

Il Concilio ha intenzionalmente sottolineato il lungo cammino, il pellegrinaggio della fede, che accompagnò la Vergine Madre dall'annunciazione al Calvario:

«Così anche la beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino

⁴³ *Instrumentum laboris*, 25.

alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cfr. Gv 19,25), soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al suo sacrificio, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco tuo figlio (cfr. Gv 19,26-27)».

Il Sinodo non ha messo in particolare rilievo l'attiva presenza della Madre ai piedi della Croce, là dove Dio scrisse la sua ultima parola per noi, avendo donato il Figlio perché da lui tutti ricevessimo la vita. Ne ha fatto soltanto un cenno nella sua *Relatio ante disceptationem* il card. Marc Ouellet; se ne accenna ancora nell'ultima *proposizione* del Sinodo:

«La fede di Maria si sviluppa poi nell'amore con cui ella accompagna la crescita e la missione del Verbo Incarnato. Sotto la Croce del Figlio la fede e l'amore diventano la speranza con cui Maria accetta di diventare la Madre del discepolo amato e dell'umanità redenta». ⁴⁴

Le parole del Figlio morente diventano una consegna alla Madre, che le accoglie, le sottoscrive, le fa sue, le vive, diventando sua e nostra speranza.

⁴⁴ *Propositio 55.*

2. MARIA MODELLO DI ASCOLTO NELLA MISSIONE DELLA CHIESA

2.1. *Maria archetipo e modello della Chiesa nella fede e nell'accoglienza della Parola*

Il Card. Ouellet, presentando l'*Instrumentum laboris*, affermava, in linea di principio:

«Per questo l'attenzione alla figura di Maria come *modello* e anche come *archetipo* della fede della Chiesa ci pare cruciale per operare concretamente un cambiamento di paradigma nel rapporto con la Parola di Dio». ⁴⁵

L'*Instrumentum laboris*, scendendo al concreto dell'attività della Chiesa e di quanti operano in essa, studiosi e semplici fedeli, afferma:

«Maria è nostro *modello* tanto per accogliere con fede la Parola, quanto per studiarla... Maria si fa *simbolo* per noi, per la fede dei semplici e per quella dei dottori della Chiesa che cercano, soppesano, definiscono come professare il Vangelo». ⁴⁶

La Parola di Dio infatti, se accolta con fede e custodita con geloso amore nel cuore, in una continuata meditazione sotto l'azione dello Spirito, mai dissociata dalla preghiera e dalla testimonianza della vita, ha davvero una forza trasformante: in Maria, come vertice esemplare, ma anche in noi. Il card. Ouellet, concludendo la *Relazione introduttiva* dichiarava:

«L'applicazione di questo *paradigma mariano* presuppone un approfondimento pneumatologico della tradizione ecclesiale e dell'esegesi scritturale che rendano conto della virtù performativa della Parola di Dio, distinguendola accuratamente dalla presenza eucaristica. Più che una biblioteca per eruditi,

⁴⁵ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem*, I/C,1.

⁴⁶ *Instrumentum laboris*, 25.

la Bibbia è un tempio in cui la Sposa del Cantico ascolta le dichiarazioni dell'Amato e celebra i suoi baci (cf Ct 1,1)».⁴⁷

E nella *relazione conclusiva*, dopo gli interventi in aula, poteva affermare:

«Le Scritture hanno anche come luogo ermeneutico il mistero della Chiesa, sono il dono dello Spirito alla Chiesa, sposa di Cristo. Questo mistero è posto in luce nella figura di Maria: il Verbo di Dio si fa carne in lei per opera dello Spirito Santo...».⁴⁸

E la proposizione finale del Sinodo dichiara:

«L'attenzione devota e amorosa alla figura di Maria come modello e archetipo della fede della Chiesa, è di importanza capitale per operare anche oggi un concreto cambiamento di paradigma nel rapporto della Chiesa con la Parola, tanto nell'atteggiamento di ascolto orante quanto nella generosità dell'impegno per la missione e l'annuncio».⁴⁹

Il papa Benedetto XVI, dal canto suo, nell'omelia per l'apertura del Sinodo, augurava:

«Sia Lei ad insegnarci ad ascoltare le Scritture e a meditarle in un processo interiore di maturazione, che mai separi l'intelligenza dal cuore».⁵⁰

2.2. *Alcune indicazioni pastorali*

Le indicazioni pastorali che coinvolgono in primo piano la Vergine Maria come modello della Chiesa nell'ascolto e nell'annuncio della Parola di Dio si possono ricondurre alla *Lectio divina* e al santo Rosario.

⁴⁷ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem*, I/C,1.

⁴⁸ MARC OUELLET, *Relatio post disceptationem*, 8.

⁴⁹ *Propositio 55*.

⁵⁰ BENEDETTO XVI, *Omelia per l'apertura della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*.

2.2.1. La *lectio divina*

Fin dai *Lineamenta*, e molto più nell'estensione dell'*Instrumentum laboris*, la *lectio divina* è stata al centro delle indicazioni pastorali, quale strumento prezioso e via privilegiata per accostare con fede e approfondire con frutto la Parola di Dio. In questo, Maria è e rimane per tutti e per sempre il modello esemplare. Scrive l'*Instrumentum laboris*:

«Bisogna ascoltare come Maria e con Maria, madre ed educatrice della Parola di Dio. Vi è la forma semplice e universale di ascolto orante della Parola che sono i misteri del Rosario. Giovanni Paolo II ha messo in luce la ricchezza biblica di esso, definendolo “compendio del Vangelo”, in cui l'enunciazione del mistero “lascia parlare Dio”, permette di “contemplare Cristo con Maria”.⁵¹ Ancora di più, come la Vergine Maria, tempio dello Spirito, in una vita silenziosa, umile e nascosta, la Chiesa tutta va educata a testimoniare questo rapporto stretto tra Parola e Silenzio, Parola e Spirito di Dio. L'ascolto della Parola nella fede diventa poi nel credente comprensione, meditazione, comunione, condivisione, attuazione: si intravedono qui i lineamenti della *Lectio Divina*, come la via privilegiata dell'accostamento credente alla Bibbia».⁵²

Il Card. Marc Ouellet, nella sua *Relazione introduttiva* dichiarava:

«La tradizione della Chiesa diffonde anche la prassi della *Lectio divina* come gioiosa contemplazione della Sacra Scrittura, proprio come Maria che meditava in cuor suo tutti i misteri di Gesù».⁵³

Molte volte i Padri sinodali sono ritornati sull'argomento nei loro interventi, sottolineando l'efficacia pastorale della

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002), 1; 3; 18; 30: AAS 95 (2003) 5; 7; 17; 27.

⁵² *Instrumentum laboris*, 26.

⁵³ MARC OUELLET, *Relatio ante disceptationem*, II/A, 2.

lectio divina, tanto nelle comunità grandi, quanto e più ancora nelle piccole comunità ecclesiali: e ritorna allora doverosamente il richiamo a Maria, come a modello.

2.2.2. *Il santo Rosario*

Dopo la Lettera apostolica del papa Giovanni Paolo II sul santo Rosario, era normale che il Sinodo dei Vescovi ritornasse con predilezione sull'importanza del pio esercizio nella contemplazione dei misteri del Signore in compagnia con Maria, e lo raccomandasse a tutti con insistenza e proprio come strumento per ricordare e memorizzare la divina Parola. Gli interventi in aula, con l'esperienza vissuta in tante parti del mondo, ne hanno confermato e sottolineato il valore. Qui basta citare la *Proposizione 21*:

«Il Sinodo raccomanda la formazione di piccole comunità ecclesiali dove venga ascoltata, studiata e pregata la Parola di Dio, anche nella forma del Rosario come meditazione biblica.⁵⁴ In molti Paesi già ci sono piccole comunità che possono essere formate da famiglie o radicate nelle parrocchie o legate ai diversi movimenti ecclesiali e nuove comunità. Queste si riuniscono regolarmente intorno alla Parola di Dio, per dividerla tra di loro, e ne ricevono forza».⁵⁵

⁵⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae*.

⁵⁵ *Propositio 21*. È commovente la testimonianza offerta in aula da Mons. *Tomash Peta*, Arcivescovo di Maria Santissima in Astana, Kazakistan, nella Quinta Congregazione Generale, mercoledì 8 ottobre 2008: «Il Documento di lavoro sottolinea che il Santo Rosario è una “forma semplice e universale di ascolto orante della Parola”. Sono convinto che sia importante, per il tempo in cui viviamo, ricordare e promuovere questa forma di preghiera, perché è la via per giungere a Maria, lei, che ha compreso e si è unita alla Parola di Dio più di ogni altro. Nel nostro paese, il Kazakistan, in Asia centrale, una quantità innumerevole di cattolici, deportati in questa regione, non hanno avuto per decenni la possibilità di accostarsi a sacerdoti, chiese, Bibbie o sacramenti (eccetto il battesimo dei figli, che amministravano da soli), ma avevano il Rosario. Ed è proprio

CONCLUSIONE

Il Sinodo sulla Parola di Dio ha messo in luce la centralità del mistero del Verbo incarnato e della sua Chiesa: il primo, Parola e Luce, la seconda, accoglienza e dono.

Al centro di ambedue è Maria: come accoglienza di fede e Madre del Verbo, conservato più nel cuore che nel grembo; e come archetipo e paradigma esemplare di tutta la Chiesa, – pastori e fedeli, semplici e dottori, – nell'aprirsi alla Parola di Dio e nel portarla, amata, approfondita e vissuta, fino agli ultimi confini della terra.

grazie alla preghiera del Santo Rosario che sono riusciti a conservare la fede, la comprensione delle verità fondamentali della religione cattolica, la propria dignità umana e la speranza di tempi migliori».