

Aristide Serra

E C'ERA LA MADRE DI GESÙ...

saggi di esegesi biblico-mariana
(1978-1988)



Pubblicazione a cura del Centro Studi Ecumenici Giovanni XXIII,
Priorato S. Egidio, - Sotto il Monte (BG), Tel. 035-79.12.27

© 1989 by CENS, Via Volta, 4
20060 Cernusco S/N Milano
MARIANUM, Viale 30 Aprile 6, Roma.

Ai miei Fratelli e Sorelle
“Servi di santa Maria”

Aristide Serra

E C'ERA LA MADRE DI GESÙ...

(Gv. 2,1)

saggi di esegesi biblico-mariana
(1978-1988)

EDIZIONI CENS-MARIANUM

PRESENTAZIONE

È proprio vero che la vita riserva sovente delle sorprese paradossali! Non avrei mai pensato che sarebbe potuto toccare a me, "pagano", di introdurre un lavoro così specialistico sulla Bibbia. L'unica cosa che può giustificare questo "ardire" è una lunga amicizia e l'aver vissuto assieme per diversi anni con Aristide Serra.

Quello che colpisce della sua personalità è una coesistenza particolarmente armoniosa di aspetti che usualmente non ci aspetteremmo di trovare assieme. Dietro un'apparenza (o sarà una realtà?) di cordialità immediata e quasi fragile si rivela una tenacia nel suo compito di esplorare la Bibbia che gli ha consentito di essere fedele da più di venticinque anni nonostante difficoltà e sollecitazioni "centrifughe".

"Prodotto" che potremmo dire tipico di una formazione religiosa preconciliare — seminario minore e via dicendo — rivela una vivacità critica e una capacità di intuire le novità che emergono nella vita, come se non fosse stato segnato dai condizionamenti che solitamente incidono su quanti hanno percorso quel tipo di curriculum.

Uomo dalla vita estremamente metodica al punto da dare l'impressione del classico topo di biblioteca, dispone invece di una curiosità e di un aggiornamento di informazioni su tutti i temi più pregnanti

della sensibilità del nostro tempo, e di una grande facilità a comunicarli. Studioso per certi versi persino sofisticato, mi ha più volte stupito per un vissuto della fede così cristallino da poter comprendere e comunicare con persone e con modalità di sentire il fenomeno religioso persino rudimentali.

Debbo dire che nella mia vita religiosa è stata una di quelle persone — e non sono davvero troppe — che si è sempre assunto con chiarezza la responsabilità legata ai ruoli che ricopriva e al tempo stesso capace di un sincero interesse e di un'amicizia veramente rispettosa delle particolarità delle scelte e fin delle dissonanze degli altri. Fortunatamente le sue radici romagnole e il clima del suo clan di appartenenza lo hanno preservato dall'essere perfetto e quindi mortalmente noioso: infatti alcuni aspetti dionisiaci e il trovar spazio persino per l'effimero, quali considero le sue passioni sportive, continuano a renderlo sufficientemente... umano.

In tutti questi anni di conoscenza mi sono anche chiesto il senso del lavoro di Aristide, anche per la maggioranza delle persone che non appartengono alla intelligentia teologico-biblica, e me lo sono chiesto particolarmente dal punto di vista del significato psicologico del suo lavoro. Credo che in una società così segnata dal graduale prevalere della logica scientifico-informatica, che sembra non avere più rapporto col passato per immergersi fondamentalmente nel presente e con aperture cariche di aspettative e di minaccia verso il futuro (pensiamo solo al rapporto tra uso dell'informatica e libertà personale o al nucleare), questo continuo riscavare le radici del mondo culturale e della storia di gran parte dell'occidente è un modo per aiutarci a mantenere una profonda consapevolezza della nostra identità.

LUCIO M. PINKUS
docente di Psicologia alla
Facoltà Teologica "Marianum" (Roma)
e all'Università di Venezia.

NOTA DELL'AUTORE

Questo non è un libro nuovo. È solo la raccolta di dieci saggi da me elaborati tra il 1978 e il 1988. L'argomento è omogeneo, poichè si tratta di ricerche su alcuni temi della Sacra Scrittura riguardanti Maria di Nazaret, Madre di Gesù. Anche il metodo è uniforme. Infatti i suddetti argomenti sono studiati alla luce dell'Antico e del Nuovo Testamento, col ricorso piuttosto frequente sia alle antiche tradizioni giudaiche che commentano la Bibbia ebraica, sia all'esegesi cristiana che parte dai Padri della Chiesa e arriva fino ai moderni indirizzi biblici. Tale metodo non è sconosciuto nella storia della teologia. Oggigiorno — malgrado le applicazioni talora imperfette — se ne riconosce sempre più l'importanza per il dialogo fra ebrei e cristiani. Grazie a questo allargamento di prospettive, anche la questione mariana sembra guadagnare in profondità ed equilibrio.

Sotto questo profilo, la presente pubblicazione potrebbe essere anche nuova, in certa misura. Nuova nel senso che tenta di percorrere la stessa via nell'esplorare i contenuti di vari enunciati biblici su Maria. Nuova perchè raccoglie in sintesi panoramica e unitaria dei contributi non sempre facilmente reperibili dagli stessi addetti ai lavori: tant'è vero che oggi la "miscellanea" di studi già editi da uno o più autori è una formula che sta diffondendosi con ritmo crescente.

Quanto alla realizzazione di questo volume, esprimo viva riconoscenza a tutti i componenti del Centro Ecumenico Giovanni XXIII di Sotto il Monte (Bergamo). A loro va il merito di aver accettato generosamente la proposta di ristampare la serie di articoli qui radunati. Mi sia consentito di ringraziare in particolare tre amatissimi confratelli: il p. Davide M. Turollo, iniziatore del Centro suddetto; il p. Francesco M. Geremia, per l'opera assidua prestata nelle varie fasi di composizione tipografica; il p. Mauro M. Todde, per aver redatto i laboriosi indici con solerte pazienza.

* * *

Finivo la revisione di queste pagine per la stampa il 15 agosto 1988, festa dell'Assunta e termine dell'Anno Mariano indetto da Giovanni Paolo II per la Chiesa Cattolica. Nelle intenzioni del Papa, lo spirito di questa ricorrenza appena trascorsa deve rifluire sugli anni che ci preparano alla fine del secondo millennio e all'avvento del terzo (Enciclica *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, nn. 3 e 49). L'approssimarsi di questo giubileo della nascita di Cristo, sollecita una meditazione più approfondita sulla Sua Persona, e anche sulla Donna che lo ha rivestito della nostra carne.

Diceva Paolo VI, pellegrino al santuario di Bonaria (Cagliari) il 24 aprile 1970: "Qual è la questione che oggi assorbe, si può dire, tutto il pensiero religioso, tutto lo studio teologico, e che, lo avverta egli o no, tormenta l'uomo moderno? È la questione del Cristo. Chi Egli sia, come venuto fra noi, quale sia la sua missione, la sua dottrina, il suo essere divino, il suo essere umano, la sua inserzione nella umanità, la sua relazione e la sua rilevanza con i destini umani. Cristo domina il pensiero, domina la storia, domina la concezione dell'uomo, domina la questione capitale della umana salvezza. E come è venuto Cristo fra noi? È venuto da Sé? È venuto senza alcuna relazione, senza alcuna cooperazione da parte dell'umanità? Può essere conosciuto, capito, considerato prescindendo dai rapporti reali, storici, esistenziali, che la sua apparizione nel mondo necessariamente comporta? È chiaro che no. Il mistero di Cristo è inserito in [un] disegno divino di partecipazione umana. Egli è venuto fra noi seguendo la via della generazione umana. Ha voluto avere una Madre; ha voluto incarnarsi mediante il mistero vitale d'una Donna, della Donna benedetta fra tutte" (*Acta Apostolicae Sedis*, 62 [1970], p. 300).

Cristo, ha dichiarato il Vaticano II, "...svela... pienamente l'uomo all'uomo" (*Gaudium et spes*, n. 22). Perciò vi è perfetta coniugazione tra cristologia e antropologia. Maria, in quanto "faccia che a Cristo più si somiglia" (Dante, *Paradiso* 32, 85), è inseparabile da questo viaggio intorno all'uomo.

Ben venga, allora, il prosiegua delle iniziative già avviate nel corso dell'Anno Mariano. Siamo sinceramente persuasi che ogni progresso nella conoscenza della Madre di Gesù dilata gli orizzonti della fede. La stessa gioia di vivere ne esce rinvigorita. Poiché avremo riempito le giare "fino all'orlo" (*Gv* 2, 7).

Roma, 15 agosto 1988
solennità dell'Assunta
e termine dell'Anno Mariano

P. ARISTIDE M. SERRA, OSM
docente di Sacra Scrittura
alla Pont. Facoltà Teologica
"Marianum" (Roma)

CAPITOLO PRIMO

“ESULTA, FIGLIA DI SION!” PRINCIPALI RILETTURE DI Zc 2, 14-15 E 9, 9a-c NEL GIUDAISMO ANTICO E NEL CRISTIANESIMO DEL I-II SECOLO*

Gli studi moderni su Maria, «Figlia di Sion», presero l'avvio nell'ormai lontano 1939, con l'articolo di Lyonnet S., Χαῖρε, κεχαριτωμένη, pubblicato in *Biblica* 20 (1939), p. 131-141. Qualche anno più tardi, toccarono lo stesso argomento i protestanti H. Sahlin¹ (1945, 1949) e A.-G. Herbert (1950).²

L'apporto più consistente, a base di esegesi biblica, fu poi quello di R. Laurentin (1957).³ Dopo di lui, si ha l'impressione che il fervore della ricerca originale subisca una lunga battuta d'arresto. Da quella data in avanti, fin verso il 1977, non vengono offerte argomentazioni essenzialmente nuove. Solo aumenta il numero dei biblisti e teologi che accettano (e sono i più) la tesi secondo la quale Luca — specialmente nella scena dell'annunciazione (*Lc* 1, 28. 30.31.33) — avrebbe identificato Maria con la «Figlia di Sion»: cioè quel resto d'Israele, umile e povero, al quale indirizzavano

* Articolo apparso in *Marianum* 45 (1983), p. 9-54.

¹ *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945, pp. 99-192, 148-151, 183-189. Del medesimo, *Jungfrun Maria-Dotter Zion*, in *Ny Kirklig Tidsskrift* 18 (1949), pp. 102-125.

² *The Virgin Mary Daughter of Sion*, in *Theology* 53 (1950), pp. 403-410. L'articolo è stato tradotto in francese da RORET F., *La Vierge Marie, Fille de Sion*, in *La Vie Spirituelle* 85 (1951), pp. 127-139.

³ *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris [1957], pp. 64-71, 148-163 («Études Bibliques»).

i loro oracoli Sofonia (3, 14-17), Gioele (2, 21-27) e Zaccaria (2, 14; 9,9). Ma vi sono altri che pongono in dubbio o anche rigettano tale identificazione. Proprio quest'anno N. Lemmo ha dedicato la sua tesi di laurea in teologia ad una rassegna minuziosa e pregevole sugli autori che hanno discusso o almeno accennato alla questione, dal 1939 al 1982.⁴

Fra i contributi presi in esame da N. Lemmo, figura anche la monografia collettiva *Mary in the New Testament* (1978).⁵ È un volume che raccoglie i risultati di incontri tenuti negli U.S.A. tra dodici specialisti, metà cattolici e metà luterani, sul ruolo di Maria nel messaggio del Nuovo Testamento.

Ebbene: venendo a parlare di Maria, «Figlia di Sion», in *Lc* 1, 28.35.43, ecco a quali conclusioni giungono.⁶ In linea di principio, è verosimile che Luca, facendo uso di una determinata parola, abbia inteso fare delle tacite allusioni a questo o a quel passo dell'Antico Testamento. E neanche si può escludere che nel vangelo dell'infanzia l'evangelista voglia descrivere Maria ricorrendo a sfondi veterotestamentari. È risaputo, del resto, che *Lc* 1-2 è ricco di risonanze derivanti dall'Antico Testamento, tipo: la situazione di Abramo e Sara, l'influsso del libro di Daniele, la storia di Samuele, la promessa fatta a Davide, lo schema letterario degli annunci... Tuttavia, più è sottile l'influsso dell'Antico Testamento su Luca, e più cresce l'esigenza di scoprirne le prove, soprattutto quando il simbolismo invocato non ha riscontri evidenti nel primo secolo dopo Cristo.

Perciò — proseguono gli estensori del suddetto volume⁷ — dal punto di vista metodologico occorre tener presenti alcuni criteri. Ad esempio:

1. Se il termine greco impiegato da Luca è di uso corrente, non si può dedurre che egli l'abbia preso dai Settanta.

2. Viceversa, se il vocabolo è di largo uso nei Settanta, è neces-

⁴ LEMMO N., *Maria, "Figlia di Sion", a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983), pp. 175-258. La stessa pubblicazione — con l'aggiunta della presentazione di I. de la Poterie e della bibliografia — è stata diffusa nella collana "Dissertationes ad lauream", n° 37, della Pont. Fac. Teologica "Marianum" (Roma 1985).

⁵ *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, edited by R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, and J. Reumann. Sponsored by the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Fortress Press - Philadelphia, Paulist Press - New York/Ramsey/Toronto 1978 [ed. it. *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1985].

⁶ *Op. cit.*, pp. 129-130 (ed. it. pp. 147-148).

⁷ *Op. cit.*, p. 130 (ed. it. p. 148).

sario dimostrare che Luca aveva in mente questo o quel passo, piuttosto che un altro.

3. Non è credibile che Luca avesse a disposizione (per così dire) un manuale di concordanze, che gli consentisse di fare riferimento a tutti i brani ove ricorre il medesimo termine.

4. Infine, pur concedendo che il testo di Luca contenga allusioni velate all'Antico Testamento, senza che egli lo richiami espressamente, rimane allora da chiedersi: i destinatari ai quali si rivolgeva l'evangelista erano in grado di percepire simili collegamenti?

Ritengo siano quantomai giudiziose le norme qui suggerite. In particolare (ed è questa una delle obiezioni più frequenti) vale la pena ribadire la domanda or ora formulata, cioè: siamo veramente sicuri che la comunità (o le comunità) per le quali scriveva Luca fossero tanto abili da cogliere evocazioni dell'Antico Testamento soltanto indirette e allusive?

Per venire più da vicino al caso nostro, chi potrebbe garantire che i destinatari di Luca conoscevano talmente bene gli oracoli di Sofonia (3, 14-17), Gioele (2, 21-27) e Zaccaria (2, 14; 9,9), da riconoscerne facilmente gli echi in *Lc* 1, 28.30.31.33? Detto con parole più nostre: le suddette chiese erano proprio tanto familiari coi testi della «Figlia di Sion», così come un italiano del nostro tempo lo è, ad es., coi suoi inni nazionali, tipo «Fratelli d'Italia» o «La leggenda del Piave»?

Per rispondere a tali quesiti, ho fatto ricerche sull'antica letteratura giudaica e su quella proto-cristiana dei secoli I-II, incluso il Nuovo Testamento. Lo scopo era questo: vedere se e quale risonanza avessero i passi citati di Sofonia, Gioele e Zaccaria, in quell'area culturale così prossima, in larga misura, alle origini cristiane.

Il presente contributo vorrebbe riferire in dettaglio sui risultati dell'indagine compiuta.⁸ L'esposizione comprende due parti: la prima passa in rassegna le testimonianze del giudaismo antico; la seconda concerne i primi due secoli del cristianesimo, a partire (dicevo) dai libri del Nuovo Testamento medesimo.

⁸ Ho anticipato in breve i contenuti della medesima nei due saggi seguenti: *Testimone singolare e immediata dell'Incarnazione del Verbo*, in *L'Osservatore Romano* 122 (venerdì, 3 dicembre 1982), p. 6; «*Donna-Madre*» del *Popolo di Dio* (*Gv* 19, 25-27), in *Parola, Spirito e Vita*, n. 6 (luglio-dicembre 1982), pp. 136-151.

1. IL GIUDAISMO ANTICO

Sotto questa denominazione comprendo gli scritti giudaici precristiani (il cosiddetto "intertestamento"), poi quelli che vanno dal I secolo d.C. all'epoca del Talmud e delle compilazioni midrashi-
che maggiori e minori.

La rivisitazione di quest'area letteraria in vista di Sofonia (3, 14-17), Gioele (2, 21-27) e Zaccaria (2, 14; 9,9), sfocia in un primo risultato assai netto. Dei tre profeti qui menzionati, *quello che polarizza l'attenzione esclusiva è Zaccaria*. Gioele non compare mai. Sofonia è utilizzato come illustrazione complementare di Zc 2, 14-15.

Nelle pagine che seguiranno, in due distinti paragrafi (A e B), stenderemo l'analisi dei documenti giudaici più antichi che fanno l'esegesi di Zc 2, 14-15 e Zc 9, 9. Li disporremo secondo l'ordine cronologico più sicuro o almeno maggiormente verosimile. Lo studio analitico dei medesimi consentirà poi di trarre le opportune conclusioni.

A) ZACCARIA 2, 14-15

Il brano recita così:

14. «Gioisci, esulta, figlia di Sion,
perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te
- oracolo del Signore.
15. Nazioni numerose aderiranno in quel giorno al Signore
e diverranno suo popolo ed egli dimorerà in mezzo a te
e tu saprai che il Signore degli eserciti
mi ha inviato a te».

Fra le riletture giudaiche di questi versetti, mi sembrano più significative le seguenti: *Oracoli Sibillini III, 785-787; Toseftà Targum Zc 2, 14-15 e Pesiktà Rabbati 35.*

Oracoli Sibillini III, 785-787

Il libro terzo degli Oracoli Sibillini è ritenuto di origine precristiana. Si crede che provenga da una comunità giudaica fiorentina.

in Egitto, forse ad Alessandria. Molti critici ne fissano la composizione attorno al 145 ca. Infatti i vv. 388-400 sembrano alludere alla morte di Antioco IV Epifane (avvenuta nel 164) e ad Alessandro Bala (ucciso nel 140).⁹ Nikiprowetzky, che ha scritto un'intera monografia sulla terza Sibilla, fa scendere la redazione della medesima all'anno 42.¹⁰

Qua e là, si rileva da alcuni, è riconoscibile l'interpolazione di mano cristiana (ad es. il v. 776). Ma l'insieme dell'opera è di estrazione sicuramente giudaica.¹¹ Ricorrendo alla finzione letteraria della Sibilla che pronuncia oracoli — un genere allora piuttosto diffuso nel mondo greco-romano — un gruppo di ebrei residenti in Egitto propaga i contenuti tradizionali della propria fede.¹² Nasce così un corpo di oracoli che legge la storia contemporanea con evidente angolatura escatologico-messianica. Quei versi testimoniano in realtà quale fosse la speranza della Diaspora ebraica in terra d'Egitto, alle soglie ormai del Nuovo Testamento.

Per il nostro tema sono di notevole interesse i vv. 785-787. Prima di citarli testualmente, riassumiamo in breve il contesto che li precede.

Volgendo al termine dei suoi oracoli, la Sibilla profetizza l'avvento definitivo del Regno di Dio.

Dall'Oriente, Dio manderà un re che, per tutta la terra, porrà fine alle guerre funeste. Egli agirà non di proprio arbitrio, ma in conformità ai sapienti comandi del Signore (vv. 652-656).

Il popolo di Dio godrà grande pace e prosperità. I re delle nazioni si coalizzeranno contro di esso, per distruggerlo assieme al tempio del sommo Iddio. Ma subiranno il giudizio e il castigo del Signore, che mobiliterà contro di loro le potenze sia della terra che del cielo (vv. 657-701).

I figli del Grande Dio, invece, vivranno tranquilli attorno al tempio, sotto la protezione divina che li circonda come un bastione di fuoco ardente. Allora tutte le città e le isole cambieranno proposito: si convertiranno al Grande Iddio, manderanno offerte al suo tempio e mediteranno la sua legge (vv. 702-726).

⁹ DENIS A.-M., *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970, pp. 118, 120, 122 (pp. 111-122 per l'insieme delle questioni introduttorie ai libri degli Oracoli Sibillini).

¹⁰ NIKIPROWETZKY V., *La Troisième Sibylle*, Paris 1970 («Études Juives», IX), pp. 216-217. Anche GRELOT P., *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma 1981, pp. 105-110 (per il libro terzo).

¹¹ DENIS, *op. cit.*, p. 118.

¹² DENIS, *op. cit.*, p. 122; NIKIPROWETZKY, *op. cit.*, pp. 189, 194.

E quindi gli uomini vedranno il giudizio sovrano e il regno. La terra darà frutti in abbondanza. Non più guerre devastatrici, ma tranquillità e pace illimitata su tutto il mondo (vv. 743-755). Mediante un'unica legge, Dio reggerà le sorti di ogni nazione: infatti, non v'è altro Dio fuori di Lui (vv. 756-759). La descrizione del nuovo stato di cose prosegue in questi termini:

- v. 767. «Allora [Dio] susciterà un regno eterno nei secoli su tutti gli uomini [lui che un tempo] diede una legge santa ai pii...
...
772. Dalla terra tutta giungeranno incenso e doni alla dimora del grande Dio; e non vi sarà altra sua casa fra gli uomini...
se non la casa che Dio ha comandato agli uomini di onorare. [Il figlio del grande Iddio invocheranno i mortali].
777. E tutti i sentieri battuti dalla piana, e le ripide scarpate, e gli alti monti e le onde muggianti del mare, in quei giorni si potranno percorrere e navigare. Ogni pace, infatti, scenderà sulla terra dei giusti. Del grande Iddio i profeti la spada spezzeranno,
782. poiché essi medesimi saranno giudici dei mortali e loro giusti re.
Anche la ricchezza sarà equa fra gli uomini: tale, infatti, sarà il giudizio e il governo del sommo Iddio. *Rallegrati, o vergine, ed esulta* (Εὐφράνθητι, κόρη, καὶ ἀγάλλεο), poiché Egli ti ha dato un gaudio eterno: Egli, che cielo e terra creò.
787. *In te abiterà* (Εὖ σοὶ δ' οἰχῆσει);
a te verrà una luce immortale.
Sui monti, i lupi brucheranno l'erba insieme agli agnelli, i leopardi andranno al pascolo coi capretti, orsi erranti dimoreranno assieme ai vitelli, leoni carnivori si nutriranno di paglia alla greppia
792. a guisa d'un bue; al guinzaglio, teneri bimbi li condurranno; Dio, infatti, renderà inoffensive le fiere sulla terra; coi neonati, serpenti e aspidi dormiranno, senza recar loro offesa; poiché la mano di Dio sarà su di loro».

Poi alla Sibilla è offerto un segno, o meglio una serie di segni, che indicheranno come imminente l'avverarsi di tutto questo (vv. 796-797). «Quando tutto si sarà compiuto — conclude la Sibilla — vi ricorderete di me; né si troverà più alcuno che mi ritenga in preda a delirio; al contrario, sarò riconosciuta come la grande profetessa di Dio» (vv. 817b-819).¹³

¹³ NIKIPROWETZKY, *op. cit.*, pp. 322-331 (testo greco e versione francese per i vv. 652-819).

Il rinnovamento escatologico, che inizia con la venuta del Regno di Dio in perfezione, è descritto con immagini e termini di netta ispirazione biblico-prophetica. Dalla dimora di Dio, che ha il suo centro in Gerusalemme e nel tempio, emana grande pace fra uomo e uomo, fra uomini e cosmo. Se per l'armonia cosmica è prevalente l'influsso del notissimo brano di *Is* 11, 6-9, per i tratti caratteristici della nuova Gerusalemme l'autore fa libero uso soprattutto di *Is* 60 e *Zc* 2. Ecco i rispettivi incontri di testi:

<i>Oracoli Sibillini</i>		<i>Isaia e Zaccaria</i>
III, 706. «Dio circonda Gerusalemme come un bastione di fuoco».	<i>Zc</i> 2, 9.	«Io stesso - parola del Signore - le farò da muro di fuoco all'intorno».
772. «Dalla terra tutta giungeranno incenso e doni».	<i>Is</i> 60, 6c.	«Tutti verranno da Saba portando oro e incenso...».
785. « <i>Rallegrati, o vergine, ed esulta</i> ... <i>in te abiterà;</i> (Ἐὐφραίνθητι, κόρη, καὶ ἀγάλλεο... Ἐὐ σοὶ δ' οἰχήσει);	<i>Zc</i> 2, 14.	« <i>Gioisci, esulta, figlia di Sion,</i> perché, ecco, vengo ad abitare in mezzo a te - oracolo del Signore» (Ἐέρπου καὶ εὐφραίνου θύγατερ Σιών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἔρχομαι καὶ χατασχηνώσω ἐν μέσῳ σοῦ).
a te verrà una luce immortale».	<i>Is</i> 60, 1.	«Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce, la gloria del Signore brilla sopra di te».
816b. «Quando tutto si sarà compiuto, [sarò riconosciuta come] la profetessa del grande Iddio».	<i>Zc</i> 2, 15d.	«...e tu saprai che il Signore degli eserciti mi ha inviato a te».

Per gli sviluppi successivi che andremo esaminando, dobbiamo tener conto del fatto che l'abbinamento di *Is* 60 e *Zc* 2 si annuncia come uno dei motivi conduttori degli oracoli rivolti alla Figlia di Sion dei tempi escatologici.

Toseftà Targum Zc 2, 14-15

Nella sua edizione critica del Targum dei profeti (in aramaico), A. Sperber pubblicava diverse *Toseftôt* (cioè "aggiunte"), da lui

trovate nel ms. Add. 26879 del British Museum di Londra, analoghe a quelle che appaiono in margine al cod. Reuchlin. Fra esse, ve n'è una relativa a Zc 2, 14-15, che si distingue per estensione e contenuto.¹⁴

A questa *Toseftà* (= aggiunta) sul Targum di Zc 2, 14-15, P. Grelot dedicava un articolo attento e minuzioso, nel 1966.¹⁵ L'analisi verteva soprattutto sull'origine della medesima. Dello studio di Grelot, dò qui un resoconto essenziale, pertinente al nostro soggetto.

Per prima cosa, vediamo il testo integrale della suddetta *Toseftà*, con questo accorgimento. Su una colonna (quella di sinistra) trascriviamo il brano in versione italiana, e sulla colonna di fronte (quella di destra) citiamo i passi biblici dai quali dipende. Un confronto del genere ci permetterà di ricavare alcune conclusioni. Ecco i rispettivi testi collazionati.

Toseftà Targum Zc 2, 14-15

v.14. «Esulta e loda,
assemblea di Sion,
perché la gloria di Yahwéh
si rivela
e il mondo risplenderà
del fulgore della sua gloria.
Perché egli ha detto
che farà abitare
la sua Shekinàh
nel tuo seno [in mezzo a te].
Poiché non c'è davanti a lui
[= è escluso]
che faccia una menzogna,

e non si pente
di ciò che ha detto.
Ecco: come il chiarore
dell'aurora
che parte e raggiunge
il mondo intero
più di tutto
[= più d'ogni altra cosa],
così [sarà] la sua lode
e la sua gloria
e la sua giustizia.

Zc 1-3, Sf 3 e Is 49.66

Zc 2, 14a. «Giosci ed esulta,
figlia di Sion,
b. perché ecco io
vengo

d. -oracolo del Signore -
b. ad abitare

in mezzo a te».
Sf 3, 5a. «In mezzo ad essa

il Signore è giusto,
non commette iniquità;

b. ogni mattino

dà il suo giudizio,

come la luce che non viene
mai meno».

¹⁴ SPERBER A., *The Bible in Aramaic*, based on old Manuscripts and printed Texts, vol. III, The Latter Prophets according to Targum Jonathan, Leiden 1962, p. 479 (quasi tutto il v. 14) e 480 (v. 15).

¹⁵ GRELOT P., *Une Tosephta Targumique sur Zacharie, II, 14-15*, in *Revue Biblique* 73 (1966), pp. 197-211.

Ecco, voi casa d'Israele,
quando ascoltate
l'insegnamento della Legge,
non avrete a temere il male

che viene per il mondo,
perché io farò sussistere
in mezzo a te
un popolo umile,

sulla bocca del quale
non si troverà
una lingua menzognera,
uomini per la cui giustizia

il grande popolo sarà nutrito
e riposerà;
e non vi sarà nessuno
che alzi la testa
nel nome di Yahwéh.

v.15. E voi [membri]
della casa d'Israele,
popolo di Yahwéh,
applicare ora il vostro cuore,
a partire da oggi
e per il futuro,
al mio timore;
convertitevi
dalle vostre vie malvage

e dalle vostre azioni corrotte.

Ma io avevo detto

alla casa d'Israele:
Se voi considerate
la mia Parola,
e mi temerete
e ascolterete l'insegnamento
della mia Legge,
non strapperò i vostri piedi
alla terra della casa
della mia Shekináh.
E tutti i beni che dissi
[= promisi]
ai vostri padri,
li farò venire
a causa dei vostri padri,
i giusti.

E i figli d'Israele
non hanno potuto disporre
le loro anime
ad ascoltare le parole
del profeta;

Sf 3, 15c. «Tu

non temerai più
la sventura».

Sf 3, 12a. «Farò restare
in mezzo a te
un popolo umile
e povero;

13c. nella loro bocca
non si troverà
una lingua fraudolenta.

12b. Confiderà nel nome
del Signore,

13d. Potranno pascolare
e riposare
e non vi sarà nessuno
che li molesti».

Zc 1, 3c. «Convertitevi

a me...
Tornate indietro
dal vostro cammino
perverso
e dalle vostre opere
malvage.

3b. Così parla il Signore
degli eserciti...».

Zc 1, 4e. «Ma essi
non vollero ascoltare
e non mi prestarono
attenzione».

al contrario si sono affrettati
a peggiorare le loro opere

e non si sono convertiti
dalle loro opere malvage
e dalle loro vie corrotte.
E nel giorno in cui
io mi rivelerò
per giudicare il mondo,
li giudicherò.
Poiché la decisione
è uscita dal mio cospetto
di radunare i popoli,
le nazioni e le lingue,
e di convocare i regni
per riversare su di essi
il mio furore
e tutta la forza
della mia collera
fino a che spariscono
dal mio cospetto
tutti gli empi della terra.

E se i figli d'Israele
si convertono dalle loro vie,
io non verserò
il mio furore su di essi,
e avrò pietà di loro
per amore dei loro padri,
i giusti.
E io radunerò
la loro dispersione
[= i loro dispersi]
dai popoli in mezzo ai quali
sono stati deportati,
e tutti i popoli
e le lingue
e i regni
li porteranno sulle loro spalle,
e li condurranno
come delle offerte.
E saranno davanti a me
un popolo gradito,
e farò dimorare
la mia Shekinàh
in mezzo ad esso.
E voi saprete
che Yahwéh
mi ha mandato
a profetizzare
per te».

Sf 3, 7c. «Ma invece
si sono affrettati
a pervertire di nuovo
ogni loro azione».

Sf 3, 8b. «Quando mi leverò
per accusare,
c. perché ho decretato
di adunare le genti,
d. di convocare i regni,
e. per riversare su di essi
la mia collera,
tutta la mia ira ardente:
f. poiché dal fuoco
della mia gelosia
sarà consumata
tutta la terra».

Is 66, 18b. «...tutti i popoli
e le lingue...».

49, 22e. «...le tue figlie saranno
portate sulle spalle».

Is 66, 20b. «...come offerta...».

Zc 2, 15d. «E tu saprai
che il Signore
degli eserciti
mi ha inviato
a te».

Premesso questo raffronto comparativo tra la *Toseftà* al Targum di Zc 2, 14-15 e i brani profetici cui si ispira, si è in grado di fissare alcune conclusioni.

1. La *Toseftà* qui esaminata è un vero e proprio “midrash”, costituito da una parafrasi diffusa di Zc 2, 14-15.

2. Il Targum di Gionata (sigla TJ) su Zc 2, 14-15 si attiene molto più da vicino all’ebraico. Tuttavia in qualche punto si discosta dal medesimo, e queste divergenze lasciano intendere che il TJ dipende dalla *Toseftà* citata sopra, decurtandone però sensibilmente il contenuto, specialmente nel v. 14.

Il risultato di questa operazione è che per capire le differenze tra il TJ su Zc 2, 14-15 e il testo ebraico, bisogna ricorrere alla recensione più lunga rappresentata dalla rispettiva *Toseftà*.¹⁶

3. È molto importante, a questo punto, rendersi conto di come ha lavorato il targumista, autore della presente *Toseftà*. Qual è il suo metodo?

Strettamente parlando, il targumista non inventa nulla. Egli prende come punto di partenza il testo ebraico, con l’intento di farne percepire tutte le risonanze e di renderlo attuale. Per raggiungere il suo scopo, egli legge Zc 2, 14-15 collegandolo ad elementi attinti dalla tradizione e fondati su altri passi della Scrittura. In pratica, allora, Zc 2, 14-15 è interpretato col sussidio di: Zc 1, 3.4; Is 49, 22; 66, 18.20 e soprattutto Sf 3, 5.7.8.12-13.15. La fusione che ne risulta — conclude P. Grelot¹⁷ — rispecchia l’antica haggadah palestinese. Il tipo di spiritualità e di omiletica che vi si esprime potrebbe risalire all’epoca degli Amorei (secc. III-V d.C.), se non addirittura a quella dei Tannaiti (secc. I-II).¹⁸

Anche a voler prescindere da tali incertezze, per l’indagine che stiamo conducendo emerge limpida una costatazione. E cioè: Zc 2, 14-15 è riletto in consonanza con Is 49, 22; 66, 18-20 e Sf 3, 5-15. Il fenomeno è tutt’altro che isolato, ed ha per oggetto

¹⁶ Questo triplice confronto è compiuto da GRELOT, *art. cit.*, pp. 198-199. Io lo tralascio, per concentrare più direttamente l’analisi sull’oggetto specifico del presente studio.

¹⁷ *Art. cit.*, p. 211.

¹⁸ Questa *Toseftà* di Zc 2, 14-15 è talmente estesa da far pensare ad un’altra ipotesi. Probabilmente essa è un frammento di un antico targum palestinese sui profeti; nelle scuole della diaspora orientale del IV-V secolo, su di esso sarebbe poi stata effettuata la recensione ufficiale, più abbreviata, dell’attuale targum di Gionata (GRELOT, *art. cit.*, 210).

l'esultanza cui è invitata la Figlia di Sion (Gerusalemme) per il raduno dei dispersi «in mezzo ad essa».

Pesiktà Rabbati 35

È un commento a Zc 2, 14: «Gioisci, esulta, Figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te».¹⁹

Nel paragrafo finale è riportata una spiegazione anonima, che interpreta Zc 2, 14 in senso escatologico.

Si comincia con la domanda: «*Gioisci, esulta*. Quando si realizzerà questo comando?». La risposta è la seguente: «Quando il Santo, benedetto Egli sia, redime Israele».

E poi così prosegue l'omelia. Tre giorni prima che arrivi il Messia verrà Elia, si ergerà sui monti di Israele, in pianto e lamento su di loro. Ma dopo dirà: «Ecco, o monti di Israele, fino a quando sarete devastati, deserti, incolti?». La sua voce sarà udita da un capo all'altro del mondo. Allora egli dirà ai figli d'Israele: «La pace è venuta sul mondo, come è detto: *Ecco sui monti i piedi del messaggero di lieti annunzi, che annunzia la pace*» (Is 52, 7). All'udire queste parole, i malvagi tutti si rallegreranno, e ciascuno dirà all'altro: «La pace è venuta su di noi».

Nel secondo giorno, Elia verrà, starà sui monti di Israele, dicendo: «La felicità è giunta al mondo, come è detto: *Il messaggero di lieti annunzi*» (Is 52, 7).

Nel terzo giorno, egli verrà ed esclamerà: «La salvezza è giunta per il mondo, come è detto: *Che annunzia la salvezza*» (Is 52, 7). Ma quando s'accorgerà che i cattivi si rallegreranno tutti dicendo l'uno all'altro: «È venuta la pace su di noi», allora dirà a Sion: «*Regna il tuo Dio*» (Is 52, 7). Vale a dire: la salvezza è arrivata a Sion e ai suoi figli, non ai malvagi.

In quell'ora il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà la sua gloria e la sua regalità a tutti gli abitanti del mondo. Egli redimerà Israele e apparirà alla loro testa, secondo che è scritto: «*Chi ha aperto la breccia li precederà, forzeranno e varcheranno la porta e usciranno*

¹⁹ Per la versione inglese della medesima, cf. BRAUDE W. G., *Pesikta Rabbati. Discours for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, vol. II, New Haven and London 1968, p. 669-675 («Yale Judaica Series», XVIII). In particolare, la monografia di GOLDBERG A., *Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2, 14 (PesR 35)*, Frankfurt am Main 1977 («Frankfurter Judaistische Studien», Band 3); p. 91, 1^{*}-8^{*} (testo originale), 21-30 (versione), 31-80 (commento).

per essa; marcerà il loro re innanzi a loro e il Signore sarà alla loro testa» (Mi 2, 13).

L'autore di questo "midrash", dunque, applica Zc 2, 14 al raduno escatologico dei dispersi in Sion: un evento che vedrà Yahwéh a capo di Israele suo popolo, come Re che porterà salvezza, prosperità e pace a Sion. È sintomatico che a illustrazione di Zc 2, 14 (simile a Zc 9, 9a-d) si invochi Mi 2, 14 e soprattutto Is 52, 7: due oracoli entrambi relativi al raduno dei dispersi d'Israele in Gerusalemme.

Circa il luogo di origine, la *Pesiktà Rabbati* 35 non offre alcun indizio chiaramente leggibile.²⁰

Quanto ad una ipotetica data di composizione, è bene prendere atto che R. Chanina b. Papa (300 ca.) è il più tardivo dei maestri citati. A. Marmorstein (1926) riteneva che questa omelia fosse stata scritta nella seconda metà del sec. III, e la metteva in rapporto con i fautori e gli oppositori di un forte movimento di sollevazione contro Roma.²¹ A dire il vero, però, nessuna parte del testo lascerebbe intravedere simile collegamento. A. Goldberg, nella sua recente monografia, è dell'avviso che niente di per sé impedisce di datare questa composizione sia al sec. III o agli inizi del IV, sia ad un'epoca sensibilmente più tardiva: struttura, lingua, assenza di termini aramaici o greci... non permettono di individuare con sicurezza estremi più circostanziati.²²

La tradizione della comparsa di Elia prima dell'avvento del Messia, oltreché dai testi evangelici,²³ è conosciuta anche da altre fonti, ad es. "Il canto del mare" (*wayôsha'*: Es 14, 30), redatto verso la fine del sec. XI.²⁴ Anche in merito a questo genere di midrash non si può certo escludere che l'autore della *Pesiktà* prenda motivo da una situazione concreta del suo ambiente. Sta di fatto — commenta Goldberg — che egli non dà l'impressione di riferirsi ad un'attesa messianica immediata, a lui contemporanea.²⁵

²⁰ GOLDBERG, *op. cit.*, p. 20.

²¹ *Op. cit.*, p. 20 nota 20.

²² *Op. cit.*, pp. 19-20.

²³ Mc 9, 11-13; Mt 17, 10-13.

²⁴ JELLINEK A., *Bet ba-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlung aus der ältern jüdischen Literatur*, I, Jerusalem 1967, pp. 35-57 (p. 54 per il brano sul ritorno di Elia). Poi NERI U., *Il canto del mare. Midrash sull'Esodo*, [Roma 1981], pp. 137-139 (cap. 16 a Es 15, 14) e pp. 13-14 per la datazione; GINZBERG L., *The Legends of the Jews*, IV, Philadelphia 1913, pp. 233-234; VI, Philadelphia 1928, p. 340 nota 112; KLAUSNER J., *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London [1956], p. 451 ss.

²⁵ GOLDBERG, *op. cit.*, p. 69.

B) ZACCARIA 9, 9

L'oracolo suona in questi termini (lo suddivido nelle lettere *a-f* per riferirlo poi con maggior precisione):

- v.9. a.«Esulta grandemente, figlia di Sion,
- b.giubila, figlia di Gerusalemme.
- c.Ecco, a te viene il tuo Re.
- d.Egli è giusto e vittorioso,
- e.umile, cavalca un asino,
- f.un puledro, figlio d'asina».

Questo brano conobbe una fortuna straordinaria nel giudaismo antico. In massima parte esso è utilizzato soltanto negli emistichi *e-f*: «Umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina».26 Non è però questa la porzione del versetto che interessa da vicino il soggetto di questo articolo. La nostra preferenza cadrà invece su quei passi della suddetta letteratura che citano almeno la prima parte di Zc 9, 9, quella ove il profeta dice (*a-c*): «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme. Ecco, a te viene il tuo Re».

Entro questi limiti, prenderemo allora in esame: *Regola della Guerra di Qumràn* (1QM XII, 13-14 e XIX, 5-7); Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 99a; *Cantica Rabbah* 1, 4.2; *Pirkê de Rabbi Eliezer*, 31; *Pesiktà Rabbati*, 34.

1QM (Regola della Guerra) XII, 13-14

Il brano fa parte delle esortazioni che, nel corso della guerra escatologica dei figli della luce contro i figli delle tenebre, i sovrintendenti dovranno rivolgere «...a tutti coloro che sono prossimi al combattimento per corroborare nella potenza di Dio i cuori generosi, per rinviare tutti [6] quelli dal cuore rammollito, e per corroborare tutti i combattenti valorosi...» (1QM X, 5-6).27

In previsione della vittoria finale conseguita grazie all'intervento di Yahwéh, il "potente" (1QM XII, 10-13), Gerusalemme

²⁶ Per le interpretazioni di Zc 9, 9 nella letteratura rabbinica, ha raccolto un ampio florilegio STRACK H. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1/2 (*Das Evangelium nach Matthäus*), München 1922, pp. 842-844 (a commento di Mt 21, 5).

Poi, nel vol 1V/2 della stessa opera (*Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1928), a p. 1304 dà tutte le referenze di Zc 9, 9 nei suoi volumi. La stragrande maggioranza dei passi ivi citati riguarda solo la seconda parte di Zc 9, 9 (*e-f*): «Umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina».

Si veda anche l'articolo di MATEOS P.C., *Usos e interpretación de Zacarías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*, in *Estudio Agustiniano* 7 (1972), pp. 478-484 (tratta dell'esegesi di Zc 9, 9-10 nei Settanta, nella letteratura apocrifia, a Qumràn e nel rabinismo).

²⁷ Versione di MORALDI L., *I Manoscritti di Qumràn*, [Torino 1971], p. 310.

è salutata nei termini che citeremo. Di essi è facile percepire la derivazione veterotestamentaria, come dimostriamo dal confronto qui annesso.

<i>1QM XII</i>	<i>AT</i>
13. «Rallegrati molto, Sion! Risplendi con canti di gioia, Gerusalemme. Esultate voi tutte città di Giuda.	Zc 9, 9a. («Esulta grandemente, figlia di Sion»).
	9b. («Giubila, figlia di Gerusalemme»).
	Sl 48, 12. («Esultino le città di Giuda»; cf. Sl 97,8).
Apri	Is 60, 11a. («Saranno aperte sempre le tue porte...») ²⁸
14. per sempre le tue porte, fa entrare in te la ricchezza delle nazioni: i loro re ti serviranno, tutti i tuoi oppressori si prostreranno davanti a te...» ²⁹	11c. («...per lasciare introdurre in te le ricchezze dei popoli»).
	Is 60, 10b. («I loro re ti serviranno»).
	14b-c. («I figli dei tuoi oppressori ti si getteranno proni alle piante dei piedi»).

1QM (Regola della Guerra) XIX, 5-7

Terminata la guerra escatologica con lo sterminio di tutta la moltitudine di Belial, al volgere del tramonto di quel fatidico giorno, il sacerdote capo, con i sacerdoti e i leviti che sono con lui, i capi delle linee di combattimento e gli uomini della Regola, benediranno coralmemente il Dio d'Israele (1QM XVIII, 1-6), con un lungo inno.

Tra l'altro, anche Gerusalemme è invitata all'esultanza, con accenti simili a quelli già visti in 1QM XII, 13-15.

<i>1QM XIX</i>	<i>AT</i>
5. «... Rallegrati molto, Sion! Esultate voi tutte, città di Giuda!	Zc 9, 9a. Sl 48, 12 (cf. Sl 97, 8).

²⁸ Carmignac (*op. cit.*, p. 183) dà come fonte il Sl 24, 7.9 («Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche»). Non fa menzione di Is 60, 11a, i cui termini sono più vicini al nostro passo.

²⁹ *Op. cit.*, p. 315; CARMIGNAC J., *La Règle de la Guerre des Fils de la lumière contre les Fils de Ténèbres...*, Paris 1958, pp. 182-185.

- | | | |
|----|---|---------------------------------|
| | [Apri per sempre | Is 60, 11a. |
| 6. | le tue porte,
per fare entrare in te]
la ricchezza delle nazioni:
i loro re ti serviranno,
tutti i tuoi oppressori
si prostreranno davanti a te
e la polvere dei tuoi piedi | 60, 11c.
60, 10b.
60, 14. |
| 7. | lambiranno
...», ³⁰ | |

Talmud Babilonese, Sanhedrin 99a

Circa l'attesa messianica, R. Hillel (+ 20 ca. d.C.) e R. Giuseppe erano di opinione contrastante. Ecco in quali termini è registrato il loro dissenso:

«Diceva R. Hillel: "Non vi sarà più Messia per Israele, perché ne hanno già sprecato l'occasione [*lett.* l'hanno già consumato] al tempo di Ezechia".

Disse R. Giuseppe: "Il Signore perdoni R. Hillel! [per aver detto questo]. Ezechia viveva nei giorni del primo Tempio, ma è per i giorni del secondo Tempio che Zaccaria profetizzava: "*Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile e cavalca un asino, sopra un puledro figlio d'asina*" (Zc 9, 9)».³¹

Come osserva P. Grelot,³² questa sentenza racchiude l'eco delle divergenze che le agitazioni messianiche provocavano in seno agli stessi maestri dell'ebraismo. R. Hillel prendeva le sue distanze, deluso forse dagli esiti catastrofici che ebbero i tentativi di insurrezione animati da Giuda il Galileo.³³

R. Giuseppe, nel contestare la posizione di R. Hillel, ci fa intendere qual era l'esegesi corrente di Zc 9, 9 almeno in alcuni ambienti del primo secolo d.C.

Cantica Rabbah 1, 4.2

A illustrazione di Ct 1, 4 («... gioiremo e ci rallegreremo per te»), si porta la seguente comparazione:

³⁰ MORALDI, *op. cit.*, p. 325; CARMIGNAC, *op. cit.*, pp. 260-261.

³¹ *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud. Sanhedrin, translated into English with notes, glossary and indices.* Chapters I-IV by J. Shachter; chapters VII-XI by H. Freedman, under the Editorship of R.I. Epstein, New Edition, London 1969.

³² GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (vedi sopra, nota 10), pp. 128-141, 250 (con la rispettiva documentazione).

³³ FLAVIO G., *Guerra Giud.* II, 8.1; *Antichità Giud.* XVIII, 1.1 e 6.

«[Israele è simile] a una regina [*lett.* matrona], il cui marito (il re), i figli e i generi andarono in terra lontana [*lett.* nella regione del mare, *lmdynt hym*].

Quando essi tornarono, le fu detto: "I tuoi figli sono tornati". Ma ella rispose: "Che importa a me? Gioiscano le mie nuore!"

Fecero poi ritorno i suoi generi, e le fu annunciato: "I tuoi generi sono qui". Lei replicò: "Che importa a me? Facciamo festa le mie figlie!"

Quando però le dissero: "Il re, tuo marito, è tornato", ella disse: "Questa sì che è gioia perfetta, e gaudio su gaudio!"

Allo stesso modo, nel tempo futuro i profeti verranno e diranno a Gerusalemme: "I tuoi figli vengono da lontano" (*Is* 60, 4c). La sua risposta sarà: "Che importa a me?"

Quando le sarà detto: "E le tue figlie sono portate in braccio" (*Is* 60, 4d), ella risponderà: "Che importa a me?"

Ma nel momento in cui le annunceranno: "Ecco, a te viene il tuo re, egli è giusto e vittorioso" (*Zc* 9, 9c-d), ella dirà: "Esulta grandemente, figlia di Sion" (*Zc* 9, 9a); come anche è detto: "Gioisci, esulta figlia di Sion" (*Zc* 2, 14a). In quel momento lei esclamerà: "Io gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta nel mio Dio" (*Is* 61, 10a).³⁴

Non conosciamo la data neanche approssimativa di questo "mi-drâsh". Eppure è tanto istruttivo il suo carattere antologico. *Zc* 9, 9a-d è chiaramente interpretato in chiave escatologica («nel tempo futuro»), quando verrà a Gerusalemme il Re Messia. E a commento integrativo di *Zc* 9, 9a-d, il raggio di citazioni si allarga ad altri oracoli messianici, come *Is* 60, 4, abbinato a *Zc* 2, 14a e *Is* 61, 10a.

L'avvento del Messia in Gerusalemme segna l'inizio della maternità escatologica di Sion.

Pirkê de Rabbi Eliezer, cap. 31

Questa raccolta è stata compilata, come si ritiene da molti critici, nella prima metà del sec. VIII.³⁵ Nel cap. 31, a proposito dell'asinello che avrebbe cavalcato il Messia, si fa riferimento a *Gn* 22, 3 ed *Es* 4, 20, ove si parla ugualmente di un asino. Il testo recita così:

«Abramo si alzò di buon mattino, prese con se Ismaele ed Eliezer e Isacco suo figlio, e sellò l'asino. Su questo asino montò Abramo. E questo asino discende da

³⁴ *The Midrash Rabbah translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of R. Dr H. Freedman...*, Maurice Simon, New compact Edition in Five Volumes, Volume four, *Lamentations, Ruth, Ecclesiastes, Esther, Song of Songs*, London-Jerusalem-New York [1977], pp. 49-50 (la versione del midrash alla Cantica è di M. Simon).

Per un'edizione del testo originale, cf. *Sefer Midrash Rabbah*, vol. II, Gerusalemme 1961 (ristampa), p. 15.

³⁵ FRIEDLANDER G., *Pirkê De Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer of Vienna)*, London 1916 (ristampa New York 1971), pp. LIII-LV (per le diverse opinioni in proposito).

quello che fu creato al crepuscolo,³⁶ come sta scritto: “E Abramo si alzò di buon mattino e sellò l’asino” (Gn 22, 3).

Lo stesso asinello fu cavalcato da Mosè quando venne in Egitto, come è detto: “Mosè prese la moglie e i figli, e li fece salire sull’asino” (Es 4, 20).

E su questo medesimo asinello monterà in futuro il figlio di Davide, come è detto: “Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, sopra un puledro figlio d’asina” (Zc 9, 9)».³⁷

La medesima dottrina compare in un brano assai noto di *Eccle R I*, 9.1: «R. Berekiah [340 ca.] diceva in nome di R. Isacco [300 ca.]: ‘Quale fu il primo liberatore [= Mosè], lo sarà anche l’ultimo [= il Messia]. Che cosa si afferma del primo liberatore? *E Mosè prese la moglie e i figli, li fece salire sull’asino* (Es 4, 20). La stessa cosa avverrà del liberatore escatologico, come è detto: *Umile, cavalca un asino* (Zc 9, 9e)’...».³⁸

Pesiktà Rabbati 34

Quest’omelia³⁹ si apre con la citazione di Zc 9, 9 sia nella prima che nella seconda parte. Ha poi luogo il commento, che inizia con la seguente affermazione: Zc 9, 9 dev’essere compreso alla luce di ciò che scrive Is 61, 9 («Sarà famosa tra i popoli la loro stirpe, i loro discendenti fra le nazioni»). E l’autore del midrash prosegue col dire che Isaia dettava questo versetto per confortare coloro che piangevano sulla sorte di Sion. Di essi il profeta aveva parlato poco sopra, nel medesimo capitolo, al v. 3: «...per allietare *gli afflitti di Sion* (“*‘abêlê Tziyyôn*”), per dar loro una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell’abito da lutto, canto di lode invece di un cuore mesto».

Il Santo sorgerà al loro fianco, in risposta alla supplica in cui

³⁶ Si tratterebbe dell’asina di Balaam (cf. *Num* 22, 28). Sulle fonti giudaiche relative a questa tradizione, riferisce FRIEDLANDER, *op. cit.*, p. 224 nota 9.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 224-225.

³⁸ Pagina 33 dell’*op. cit.* alla nota 34. Questa sentenza, continuando il paragone, lo allarga dicendo che come Mosè fece discendere la manna (*Es* 16, 4) e fece salire il pozzo (cf. *Num* 21, 17), anche il Messia farà discendere la manna, secondo che è detto: «Possa egli essere come un campo di frumento nel paese» (*Sal* 72, 16); e donerà l’acqua, come è scritto: «Una fonte zampillerà dalla casa del Signore e irriverà la valle di Sittim» (*Gioe* 4, 18).

³⁹ Per la versione inglese della medesima, cf. BRAUDE W.G., *Pesiktà Rabbati. Discours for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, vol. II, New Haven and London 1968, pp. 662-667 («Yale Judaica Series», XVIII).

Uno studio assai approfondito è quello di GOLDBERG A., *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim* (*PesR* 34, 36.37), Frankfurt am Mein 1978 («Frankfurter Judaistische Studien», Band 4), pp. 65-145. Contiene la traduzione (pp. 67-75) e un dettagliato commento, suddiviso in vari paragrafi (pp. 76-145).

esclamavano: «Signore, pietà di noi, in te speriamo; sii tu il nostro braccio ogni mattina, nostra salvezza nel tempo dell'angoscia» (Is 33, 2). L'espressione «ogni mattina» allude a coloro che si levano puntualmente sul far del giorno per impetrare misericordia. In particolare, qui si fa riferimento agli «afflitti per Sion», che sospirano la liberazione mattina, mezzogiorno e sera. Essi hanno patito gravi angustie proprio a causa dei figli di Israele, dai quali erano derisi e beffeggiati. Ma questi figli d'Israele vedranno abbattersi le afflizioni decretate da Dio per gli anni che precedono immediatamente l'anno straordinario nel quale il Messia comparirà in mezzo a Israele; saranno spettatori dei castighi che si succederanno l'uno dopo l'altro, senza sosta. Allora comprenderanno che il Messia farà la sua apparizione in grazia dell'incessante preghiera elevata dagli «afflitti per Sion». E diranno: «Di simili sventure non ce ne furono nel corso della nostra vita. Che stia dunque per arrivare il Messia?». Sarà quello il tempo in cui i figli di Israele riconosceranno i propri torti commessi nei confronti di quanti si addoloravano per Gerusalemme. E Dio convertirà in benedizione il loro pentimento.

L'omelia seguita a diffondersi nella descrizione di quanto accadrà alla venuta del Messia. Egli — si dice fra l'altro — è il Re di Sion, preconizzato da Zc 9, 9. In lui è rappresentata la regalità di Yahwéh, il quale così giurava: «Perciò aspettatemi — parola del Signore — quando mi leverò a testimoniare» (Sf 3, 8). Coloro che lo hanno atteso sono «i lugenti di Sion». Essi hanno fatto lutto con Yahwéh a motivo della sua casa distrutta e del suo Tempio in desolazione. Loro (al dire di Is 57, 15) sono gli oppressi, che hanno lo spirito umile; loro meritano il Messia, perché hanno confessato di aver bisogno di lui.

Per l'oggetto formale del presente contributo, ritengo sufficienti questi cenni desunti dalla *Pesiktà Rabbati* 34. Rimane da definire la datazione della medesima. A quando potrebbe risalire?

A tener conto dei nomi di rabbini ivi citati, incontriamo R. Josè b. Chanina (270 ca.) e R. Yannai (225 ca.) in nome di Rab (+ 247). Le sentenze di questi due maestri non compaiono in altre fonti della letteratura rabbinica.⁴⁰ I loro nominativi possono suggerire che la redazione definitiva del testo non è anteriore alla seconda metà del sec. III.

⁴⁰ GOLDBERG, *op. cit.*, p. 129.

Quanto al tempo e al luogo in cui fioriva il cosiddetto gruppo degli «afflitti per Sion»,⁴¹ non possediamo elementi per formulare conclusioni certe. Alcuni autori — come G.H. Dalman (1888), H. Gaetz (1909⁴), M. Zucker (1963) — ritengono che essi rappresentino un ramo dei Karaiti, il quale era attivo a Gerusalemme attorno al sec. X, praticando un'ascesi speciale. La *Pesiktà*, tuttavia, non reca tracce di influsso karaitico e non menziona mai Sion-Gerusalemme. Secondo J. Mann (1920), dopo la conquista di Gerusalemme da parte dei Musulmani, ebrei provenienti da ogni parte della diaspora si davano convegno in essa, e fra costoro si sarebbe costituita l'associazione di coloro che «facevano lamento su Gerusalemme»; la *Pesiktà Rabbati* 34, redatta da un omileta italiano della prima metà del sec. IX, sarebbe la testimonianza più antica della loro esistenza. Ma — si torna ad obiettare — di Gerusalemme non si fa parola. A. Marmorstein (1926) collega questo pezzo a un movimento messianico, senza però dir nulla di specifico sugli «afflitti per Sion». B. Bamberger (1940) esclude l'ipotesi karaitica, poiché nel sec. X questa setta era in piena rotta col rabinismo; da parte sua, egli propende a fissare il “terminus post quem” al 632, sulla base di una sentenza di R. Isacco.⁴² Eppure anche questa supposizione è ben lontana dall'essere dimostrata.

Al di là dei vari tentativi di datazione, permangono alcuni elementi di fondo che emergono dal testo. Il lutto per Sion ha una lunga storia nell'ebraismo.⁴³ Forse già in mezzo agli esuli di Babilonia sorsero dei gruppi che praticavano riti speciali per manifestare la propria angoscia sul tempio distrutto. In tal senso, si potrebbe dire che tutto Israele è un popolo di «lugenti per Sion». Dal Talmud babilonese apprendiamo che dopo la distruzione del secondo tempio si moltiplicarono in Israele le persone che si astenevano dalle carni e dal vino, essendo cessati (ecco la ragione che portavano) i sacrifici e le oblazioni sull'altare del santuario. R. Giosuè b. Chananiel (90 ca.) cercava di indurli paternamente a più miti consigli, poiché — diceva egli — questo è un genere di

⁴¹ Quanto sintetizzo nei seguenti paragrafi, è desunto da GOLDBERG, *op. cit.*, pp. 131-144.

⁴² È riferita nella *Pesiktà Rabbati* 36 (cf. BRAUDE, *op. cit.*, p. 681). Ma non è possibile precisare chi sia R. Isacco qui citato, fra i tanti rabbini che portano questo nome.

⁴³ Per qualche referenza bibliografica: NEMOY L., voce *Abele Zion*, in *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. I, New York [1948], pp. 18-20; KLAUSNER J., *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London [1956], pp. 395-396, 437-439.

penitenza che non tutta la comunità potrebbe sopportare.⁴⁴

Orbene, la *Pesiktà Rabbati* 34 testimonia l'esistenza di un gruppo di questi asceti che portavano il nome di «afflitti per Sion»; dal loro seno essa ha avuto origine. I suddetti penitenti erano dediti a discipline particolari per esternare visibilmente il loro pianto sul santuario in rovine. Conducevano uno stile di vita che li metteva in conflitto col giudaismo circostante. L'ascesi cui si erano votati traeva impulso dall'attesa della salvezza, e più precisamente dall'aspettativa di un Messia ormai prossimo a comparire, il Messia di Efraim. Il resto del popolo di Israele si occupava dello studio e dell'osservanza della Torah. Il movimento degli «afflitti» non misconosceva certo il valore della Legge come via alla giustificazione; però, secondo loro, essa non conduceva alla redenzione messianica. Qui sta il crinale della divisione. Nel loro schema di fede, occorreva stare in vigile attesa del Messia, mediante la penitenza e il dolore per la tragedia del tempio, e affrettare così la liberazione d'Israele per mezzo della preghiera. L'omelia di cui ci occupiamo poteva forse essere utilizzata per la liturgia del 9 agosto, che commemorava appunto la distruzione del tempio.⁴⁵

Concludendo ora l'esposizione sulla *Pesiktà Rabbati* 34, dobbiamo riconoscere che la sua redazione è tardiva; essa può andare (secondo le opinioni recensite sopra) dal sec. III in avanti per diversi altri secoli. Tuttavia non abbiamo il diritto di escludere che possa trasmettere materiali di ascendenza più remota. Per quanto concerne Zc 9, 9 — ad esempio — alcuni dei canoni ermeneutici ivi espressi (come l'applicazione dell'oracolo in chiave messianica e il ricorso ad altri brani profetici, specie isaiani, per interpretarlo) sono quelli già riscontrati in testi sicuramente precristiani.⁴⁶

RILEVAZIONI FINALI SUL GIUDAISMO ANTICO

La ricognizione analitica delle riletture più antiche fatte dal giudaismo sui testi della «Figlia di Sion» (quali sono Sf 3, 14-17;

⁴⁴ *Baba Bathra* 60b; *Toseftà Sotah* 15, 11-12.

⁴⁵ GOLDBERG, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁶ Il Goldberg (*op. cit.*, p. 129), ad es., osserva che i membri di questa setta, come già gli asceti di Qumràn col "pesher", fanno l'esegesi dei testi biblici applicandoli alla propria situazione concreta.

Gioe 2, 21-27; *Zc* 2, 14-15 e 9, 9), offre materiali sufficienti per fissare alcune conclusioni.

1. Dei suddetti oracoli che interessano la “Figlia di Sion”, quello più citato e conosciuto è *Zc* 9,9.⁴⁷ Esso è reinterpretato almeno secondo i tre seguenti canoni di lettura.

a) *Usa parziale o integrale*. A volte si echeggia solo la prima parte (v. 9a.b: «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme»);⁴⁸ più frequentemente si cita l'intero versetto, sia nella prima (v. 9a-b) che nella seconda parte (v. 9c-f).⁴⁹

b) *Rilettura escatologica*. L'oracolo è riferito concordemente alla Gerusalemme dei giorni in cui Dio instaurerà il suo Regno definitivo in Sion. La parte riguardante il Re che viene, è interpretata in funzione del Messia che fa il suo ingresso nella Città Santa.

c) *Rimando a brani paralleli*. Per spiegare *Zc* 9, 9 si fa ricorso ad altri oracoli profetici consimili, che aiutano a illustrarlo più diffusamente.⁵⁰ Fra questi brani ausiliari e paralleli (per così dire), emergono indubbiamente quelli isaiiani che celebrano il pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme e il ritorno conseguente dei suoi figli dispersi in paesi stranieri:⁵¹ è l'immagine della maternità universale di Gerusalemme!

2. Segue, poi, ma con impiego meno frequente, *Zc* 2, 14-15. I documenti che ne fanno l'esegesi⁵² invocano (come già abbiamo visto per *Zc* 9, 9) altri stralci profetici⁵³. E fra questi una parte

⁴⁷ 1QM XII, 13-14 e XIX, 5-7; Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 99a; *Ct R* 1, 4.2; *Pirkê de Rabbi Eliezer*, 31; *Pesiktà Rabbati*, 34.

⁴⁸ 1QM XII, 13-14 e XIX, 5-7; *Pesiktà Rabbati*, 34.

⁴⁹ Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 99a; *Pirkê de Rabbi Eliezer*, 31; *Ct R* 1, 4.1; *Pesiktà Rabbati*, 34.

⁵⁰ Sono i seguenti: *Is* 60, 4c-d (*Ct R* 1, 4.2). 10b (1QM XII, 14 e XIX, 6). 11a.c. (1QM XII, 13-14 e XIX, 5-6). 14b-c (1QM XII, 14 e XIX, 6); 61, 9a-b (*Pesiktà Rabbati* 34, 1 ed. Braude). 10a-b (*Ct R* 1, 4.1); *Zc* 2, 14a (*Ct R* 1, 4.1); *Gn* 22, 3 e *Es* 4, 20 (*Pirkê de Rabbi Eliezer*, 31); *Sl* 48, 12 o 97, 8 (1QM XII, 13 e XIX, 5).

⁵¹ *Is* 60, 4c-d («I tuoi figli vengono da lontano e le tue figlie sono portate in braccio»). 10b («I loro re ti serviranno»). 11a.c («Saranno aperte sempre le tue porte... per lasciare introdurre in te le ricchezze dei popoli»). 14b-c («I figli dei tuoi oppressori ti si getteranno proni alle piante dei piedi»); 61, 9a-b («Sarà famosa tra i popoli la loro stirpe, i loro discendenti fra le nazioni»). 10a-b («Lo gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta pienamente nel mio Dio»). Poi *Zc* 2, 14a («Gioisci, esulta, figlia di Sion!»).

Per le rispettive fonti, cf. la nota precedente.

⁵² *Oracoli Sibillini* III, 785-787; *Toseftà Targum Zc* 2, 14-15; *Pesiktà Rabbati*, 35.

⁵³ Si tratta di: *Sf* 3, 5.7c.8b-f.12.13c-d.15c (*Toseftà cit.*); *Zc* 1, 3b-c.4d-e (*Toseftà*); 2, 9 (*Oracoli Sibillini* III, 706). 15a (*Pesiktà Rabbati* 35, 3 ed. Braude). 15d (*Oracoli Sibillini* III, 818); *Is* 11, 6-9 (*Oracoli Sibillini* III, 788-795); *Mi* 2, 13 (*Pesiktà Rabbati* 35, 4 ed. Braude).

Si veda poi la nota seguente.

preponderante è rappresentata da quegli oracoli del deutero-Isaia, ove si canta la Gerusalemme escatologica, quando Yahwéh raduna entro il seno di essa tutti i popoli, segnatamente gli ebrei esuli fra le nazioni.⁵⁴

Questa riunificazione finale (a norma dei suddetti commenti su *Zc 2, 14-15*) avverrà o direttamente ad opera di Yahwéh,⁵⁵ oppure mediante il suo Messia.⁵⁶

3. *Sf 3* risulta citato una sola volta, nei vv. 5.7c. 8b-f. 12.13c-d. 15c, e come testo che serve a interpretare *Zc 2, 14-15*.⁵⁷

4. Di *Gioe 2, 21-27* non abbiamo trovato alcun riscontro di spiccato rilievo. Probabilmente il contenuto di questa profezia era considerato virtualmente incluso in quello analogo di *Zc 2, 14-15* e 9, 9.

2. LA LETTERATURA CRISTIANA DEL I-II SECOLO

Passiamo alla seconda parte del nostro studio. Essa riguarda i primi due secoli del cristianesimo, incluso il Nuovo Testamento.

La ricerca compiuta in questo settore letterario, dà il seguente risultato complessivo. Dei tre passi che interessano il presente studio (*Sf 3, 14-17*; *Gioe 2, 21-27*; *Zc 2, 14-15*; 9, 9), ho trovato una rilettura significativa di *Zc 2, 14-15* e cinque di *Zc 9, 9*. Rimangono invece alquanto in ombra *Sf 3, 14-17* e soprattutto *Gioe 2, 21-27*.

Come già abbiamo fatto per il giudaismo, dedicheremo un primo paragrafo (A) a *Zc 2, 14-15*, e un secondo (B) a *Zc 9, 9*. Le rispettive reinterpretazioni di questi due passi saranno elencate per ordine cronologico.

⁵⁴ *Is 49, 22c*: «...le tue figlie saranno portate sulle spalle» (*Toseftà*); *52, 7*: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunzi che annunzia la pace, messaggero di bene che annunzia la salvezza, che dice a Sion: Regna il tuo Dio» (*Pesiktà Rabbati 35, 4* ed. Braude); *60, 1*: «...viene la tua luce...» (*Oracoli Sibillini III, 787*). *6c*: «Tutti verranno da Saba portando oro e incensi...» (*Oracoli Sibillini III, 772*); *62, 6a*: «Sulle tue mura, Gerusalemme, ho posto sentinelle...» (*Pesiktà Rabbati 35, 2* ed. Braude); *66, 18b*: «...tutti i popoli e tutte le lingue» (*Toseftà*). *20a*: «Ricondurranno tutti i vostri fratelli...» (*Toseftà*).

⁵⁵ *Toseftà Targum Zc 2, 14-15*.

⁵⁶ *Oracoli Sibillini III, 652-656*; *Pesiktà Rabbati 35, 4* (ed. Braude).

⁵⁷ *Toseftà Targum Zc 2, 14-15*.

A) ZACCARIA 2, 14-15

Di questo brano abbiamo scoperto un influsso piuttosto marcato soltanto in *Ap* 21, 3.

È un versetto che fa parte della scena introdotta dai vv. 1-5. Essa descrive l'apparizione della Nuova Gerusalemme, che «...discende dal cielo, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente che usciva dal trono: "Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo [*lett.* suoi popoli] ed egli sarà il 'Dio con loro' »» (21, 2-3).

I punti di contatto tra *Ap* 21, 3 e *Zc* 2, 14.15 sono i seguenti:

<i>Ap</i> 21, 3	<i>Zc</i> 2, 14.15
b. Ἴδου ἡ σκηνη τοῦ Θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων.	v. 14c. ...ἰδοῦ ἐγὼ...χατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου...
c. καὶ σκηνώσει μετ'αὐτῶν,	
d. καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	v. 15b. ...καὶ ἔσονται αὐτῷ εἰς λαὸν
e. καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς μετ'αὐτῶν ἔσται	15c. καὶ κατασκηνώσουσιν ⁵⁸ ἐν μέσῳ σου
...	...

In questa rilettura di Zaccaria, l'autore dell'Apocalisse evidenzia soprattutto l'inabitazione di Dio in mezzo agli uomini (cf. *Zc* 2, 15a: «Nazioni numerose aderiranno in quel giorno al Signore...»). Tutta l'umanità è divenuta «popolo di Dio», come effetto dell'Alleanza che si attua nella Nuova Gerusalemme.

Anche qui — come già in diversi brani del giudaismo visti nella prima parte del nostro lavoro — emergono due motivi in dipendenza da *Zc* 2, 14-15. Voglio dire: Gerusalemme-sposa e l'invito all'esultanza.

La sponsalità della Gerusalemme escatologica è il simbolismo principe del v. 2 («Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per lo sposo»). Essa evoca i testi classici di *Is* 61, 10 e 62, 4-5.

L'esortazione a gioire (cf. *Zc* 2, 14; 9, 9; *Sf* 3, 14) è reperibile in un contesto più indiretto e remoto, ma appartenente ad una rappresentazione dello stesso genere. Mi riferisco ad *Ap* 19, 6-7: «Udii poi come una voce di una immensa folla simile a fragore

⁵⁸ L'ebraico legge però *wškeny* ("Io abiterò").

di grandi acque e a rombo di tuoni possenti, che gridavano: «Alleluia. Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente. *Ralleghiamoci ed esultiamo* (χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιωμεν), rendiamo a lui gloria, perché sono giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta...».

Nella Nuova Gerusalemme (cf. *Ap* 19, 6 con 21, 2), Sposa dell'Agnello (cf. 19, 7 con 21,2), si realizza la Regalità del Signore (19, 6: «Ha preso possesso del suo regno il Signore»). Da questo evento escatologico scaturisce il canto corale di esultanza (19, 7: «Ralleghiamoci ed esultiamo») da parte dell'immensa schiera dei santi, cioè la chiesa tutta, chiamata alle nozze dell'Agnello. L'invito alla gioia rivolto dai profeti all'antica Gerusalemme-figlia di Sion («Gioisci... esulta... rallegrati...»: *Zc* 2, 14; 9, 9; *Sf* 3, 14), ora è fatto proprio dalla Nuova Gerusalemme («Ralleghiamoci ed esultiamo...»: *Ap* 19, 7).⁵⁹

Trasposti sul piano delle realizzazioni ultime, ritroviamo i motivi conduttori di *Zc* 2, 14-15; 9, 9; *Sf* 3, 14-17; *Is* 61, 10; 62, 4-5. Essi sono: il giubilo intenso di Sion-Gerusalemme, poiché il Signore viene ad abitare in mezzo ad essa, come Re e come Sposo di tutte le nazioni adunate nella Città Santa.

In conclusione, allora: *Zc* 2, 14.15 è reinterpretato da *Ap* 21, 3 in consonanza ad altri passi profetici, tipo quelli già visti, ossia: *Zc* 9, 9; *Sf* 3, 14-17; *Is* 61, 10; 62, 4-5.

B) ZACCARIA 9, 9

Di *Zc* 9, 9a-c («Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila figlia di Gerusalemme. Ecco, a te viene il tuo Re») — è questa, dicevamo, la porzione di versetto che ci interessa — sono da segnalare le seguenti cinque riletture: Matteo (21, 5), Giovanni (12, 15), Giustino (*Dialogo*, 53; *Apologia* I, 35), Ireneo (*Epideixis*, 65).

A modo di annesso, seguirà invece il libro ottavo degli *Oracoli Sibillini*, nei vv. 324-325, che contengono indubbiamente interpolazioni cristiane non anteriori al sec. IV, per quanto si può arguire.

⁵⁹ VANNI U., *Gerusalemme nell'Apocalisse*, in *Gerusalemme*. Atti della XXVI settimana dell'Associazione Biblica Italiana (in onore di Carlo Maria Martini), [Brescia 1982], p. 50: «[Nell'Apocalisse] Gerusalemme esprime la realtà del popolo di Dio. È un popolo di Dio unitario e universale, anche se ha due aspetti di presentazione distinti, l'Antico e il Nuovo Testamento».

Giunto a Betfage, in direzione del monte degli Ulivi, Gesù ordina a due dei suoi discepoli: «Andate nel villaggio che vi sta di fronte: subito troverete un'asina legata e con essa un puledro. Scioglieteli e conduceteli a me» (Mt 21, 2). L'evangelista soggiunge: «Ora questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato annunziato dal profeta: *Dite alla figlia di Sion: Ecco, il tuo re viene a te mite, seduto su un'asina, con un puledro figlio di bestia da soma*» (vv. 4-5).

I commenti si diffondono solitamente sui particolari di questa citazione di Zc 9, 9, e specialmente sul curioso dettaglio dei due animali (l'asina e il puledro) sui quali Gesù si pose a sedere (v. 7).⁶⁰ Qui Matteo differisce manifestamente dagli altri evangelisti, i quali parlano di un solo asinello (Mc 11, 2-7; Lc 19, 30-35; Gv 12, 14).

Per l'oggetto specifico del presente articolo, prendiamo in considerazione due punti: il carattere conflato del rinvio matteo a Zc 9, 9, e poi l'eventuale applicazione escatologica di questo versetto a Gerusalemme.

1. La citazione composita di Zc 9, 9.

Mt 21, 5 abbina Is 62, 11 e Zc 9, 9. Difatti la formula con la quale l'evangelista introduce Zc 9, 9 («Dite alla figlia di Sion...»), è presa indubbiamente da Is 62, 11: «Ecco ciò che il Signore fa sentire all'estremità della terra: *Dite alla figlia di Sion: Ecco, arriva il tuo salvatore; ecco, ha con sé la sua mercede, la sua ricompensa è davanti a lui*». Ed è in gioco, in questo squarcio profetico, la restaurazione di Gerusalemme, col raduno dei dispersi nel suo grembo ad opera di Yahwéh (cf. il v. 10 con Is 49, 22).

2. Un'altra Gerusalemme: quale?

Ma — ecco il secondo punto — dove si attua la regalità del Cristo Messia, suggerita dal profeta che dice: «Ecco, il tuo re viene

⁶⁰ STENDHAL K., *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Uppsala 1954, pp. 118-120, 200; MATEOS P.C., *Usa e interpretación de Zacharías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*, in *Estudio Agustiniano* 7 (1972), pp. 486-493; per il binomio «...un'asina, con un puledro figlio di bestia da soma» (v. 5), ripreso poi al v. 7 («...vi si pose a sedere»), cf. pp. 487-488 nota 5 (sommario delle opinioni).

a te»? (Zc 9, 9 in Mt 21, 5). Nella Gerusalemme storica di Palestina, centro del popolo eletto, o in un'altra Gerusalemme?

Matteo non offre una risposta unitaria, fatta di una sola proposizione. Tuttavia, dall'insieme del suo vangelo si raccolgono indizi vari, che consentono di orientarci verso una Gerusalemme escatologica, diversa da quella terrena, ove Cristo esercita la propria regalità. Qual è, dunque, questa nuova Gerusalemme? Rispondiamo per gradi, prendendo come guida il vangelo di Matteo.

a) Sicuramente *non è la Gerusalemme storico-politica di quaggiù*, centro della vita religiosa di Israele. Essa rimane tutta sconvolta all'arrivo di Gesù (Mt 21, 10): replica di quanto accadde alla venuta dei Magi, quando Erode e l'intera città furono colti da turbamento (Mt 2, 3). Gerusalemme, la Figlia di Sion (Mt 21, 1.5), respinge il Messia. Scribi e Farisei siedono sulla cattedra di Mosè (Mt 23, 2). Ma i loro travimenti, denunciati da Gesù alla folla e ai discepoli (Mt 23, 1), sfociano in un'autocondanna, così espressa da Cristo medesimo: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le sue ali, e voi non avete voluto. Ecco: *la vostra casa vi sarà lasciata deserta*. Vi dico infatti che non mi vedrete più finché non direte: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore!*» (Mt 23, 37-39).

Da queste parole si deduce che Cristo è venuto per radunare i figli di Gerusalemme (v. 37b), cioè i membri del popolo eletto, le pecore disperse della casa d'Israele (Mt 10, 6; 15, 24). Gerusalemme, però, si oppone a quest'opera di raduno, per la quale era venuto il Cristo Messia (v. 37c: «...e voi non avete voluto»). Pertanto, conclude Gesù con termini presi dalla Scrittura, «...*la vostra casa vi sarà lasciata deserta*» (v. 38). Come in antico la disobbedienza alla Parola di Dio, ostentata col disprezzo dei profeti, comportò la distruzione del Tempio, abbandonato da Dio,⁶¹ così ora l'uccisione dei profeti e degli inviati di Dio (v. 37a) provoca la fine del Tempio di Gerusalemme (v. 38); esso, preannuncia Gesù subito appresso (Mt 24, 1-2), andrà incontro ad una distruzione radicale, assieme alla città che lo racchiude. Ha termine l'economia dell'Alleanza antica, significata nel Tempio di pietra: «Vi sarà tolto

⁶¹ Cf. 1 Re 9, 6-9; Ger 7, 14; 12, 7; 22, 5 (*εἰς ἐρήμωσιν ἔσται ὁ οἶκος οὗτος*); 26, 4-6 (LXX: 33).

il Regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare» (Mt 21, 43).

b) Sorge, allora, un'altra "casa", un'altra "città", ossia la Chiesa di Cristo (cf. Mt 16, 18b).

Anch'essa è paragonata ad un "edificio". Cristo, infatti, dichiara di porre le fondamenta della medesima sulla roccia che è Pietro (Mt 16, 18b: οἰκοδομήσω). E l'immagine di "casa-edificio" è avvalorata dall'altro passo di Mt 7, 21-24, ove Gesù afferma che la vita di fede, esplicitata all'interno del Regno con l'ascolto e la pratica delle sue parole, è assimilata «...a un uomo saggio che ha costruito la sua casa (οἰκίαν) sulla roccia».

Inoltre, la chiesa di Cristo si configura come una "città" posta sul monte; essa rimpiazza Gerusalemme, le cui fondamenta sono sui monti santi (Sl 86, 1). Questa valenza simbolica di "chiesa-città" soggiace all'esortazione di Gesù, quando dice ai discepoli: «Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte... Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5, 14-16).

I membri di questa chiesa formano il nuovo popolo, che appartiene al tempo stesso e a Dio (Mt 2, 6: «...il mio popolo») e al Cristo-Messia (Mt 1, 21: «...il suo popolo»). Gesù è un Messia-Re (Mt 2, 2), che ha il compito di guidare questo popolo, a guisa di un pastore (Mt 2, 6b; cf. 9, 36).⁶²

c) La mistica "casa" che è la chiesa di Cristo sembra prefigurata anche dalla "casa" di Betlemme, ove i Magi incontrano il Bambino e sua Madre (Mt 2, 11). Proprio in questa sequenza del vangelo matteoano potremmo individuare le radici bibliche di tale simbolismo. Vediamo come.

⁶² La citazione di Mt 2, 6 (posta in bocca ai capi dei sacerdoti e agli scribi) è composta di Mi 5, 1 e 2 Sm 5, 2.

Mi 5, 1 preconizza che da Betlemme nascerà un condottiero il quale — a nome di Yahwéh — dominerà in Israele; egli radunerà i dispersi del popolo di Dio in Sion-Gerusalemme (cf. Mi 4, 6-8.9-10). Altrove, nell'A.T., è detto che Yahwéh stesso raduna i dispersi del suo popolo, a somiglianza di un pastore.

2 Sm 5, 2 ricorda l'oracolo col quale Yahwéh sceglieva Davide come pastore capo di Israele, popolo di Dio.

L'abbinamento dei due passi in Mt 2, 6 realizza un'intenzione dottrinale. Il Cristo-Messia è il nuovo Davide, scelto da Yahwéh, perché a guisa di un pastore guidasse il suo popolo, radunandone i dispersi. Cf. PERETTO E., *Ricerche su Mt 1-2*, in *Marianum* 31 (1969), pp. 171-172, 195-196; BONNARD P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris [1970], p. 26 (in particolare), 343-344.

Quando Matteo descrive l'episodio dei Magi che vengono da oriente (2, 1), per adorare il Messia-Re dei Giudei (2, 2.11) e offrirgli in dono oro, incenso e mirra (2, 11), pare che si ispiri anche a *Is* 60,⁶³ come suggerisce la tradizione liturgica della festa dell'Epifania.

Il testo di *Is* 60, 1-6 celebra la gloria di Gerusalemme, riedificata dalle rovine dopo l'esilio babilonese. Col ritorno dei suoi figli entro le sue mura e col pellegrinaggio dei popoli al suo tempio, Gerusalemme diviene madre universale. Anzi — dice altrove il profeta — siccome la gloria di Yahwéh splende su di essa, re e principesse «...con la faccia a terra *si prostreranno* davanti a te, baceranno la polvere dei tuoi piedi» (*Is* 49, 23), «...verranno a te in atteggiamento umile i figli dei tuoi oppressori, *ti si getteranno proni* alle piante dei piedi» (*Is* 60, 14). Di pari passo col tema della Gerusalemme madre universale, i testi del giudaismo sviluppano quello del Messia che regna in essa; a lui le nazioni vengono con doni dalle estremità della terra, per contemplare la sua gloria.⁶⁴

Ora, è probabile che Matteo trascriva in chiave cristologica i due motivi suddetti (Gerusalemme-madre di tutti i popoli, e il Messia che regna al suo interno). In luogo di Gerusalemme-madre, subentra adesso Maria-madre; mentre il Bambino, suo figlio, assolve il ruolo di Re Messianico che riceve l'omaggio di tutte le genti.

⁶³ SOARES PRABHU G.M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2*, Rome 1976 ("Analecta Biblica" 63), p. 293.

⁶⁴ *Sl* 44, 13 nella versione dei LXX: «Si prostreranno a lui [= il re] le figlie di Tiro con doni».

Salmi di Salomone 17, 31: «Dalle estremità della terra verranno le nazioni a vedere la gloria di lui [= il re messianico, figlio di Davide; cf il v. 21], portando in dono i figli di lei [= Gerusalemme], estenuati [= come morti]; e a vedere la gloria del Signore con la quale Dio l'ha glorificata».

Targum Sl 44, 10: «Le province dei regni vengono a visitare la tua faccia al tempo fissato... [14] Tutto il meglio, tutto ciò che è più bello e desiderabile fra le ricchezze delle province e i tesori dei re nascosti nelle segrete essi l'offriranno in oblazione al cospetto del re e in doni ai sacerdoti dalla veste d'oro fiammante». Cf. GRELOT P., *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla [Roma 1981], p. 234.

Quanto alla datazione del targum di questo salmo, scrive il medesimo autore: «[II] Sal 45 è interpretato in senso messianico in Ebr 1, 8-9, cosa che fa supporre che la medesima tradizione giudaica lo utilizzasse in quel periodo in senso analogo" (p. 233 nota 31). E a p. 235: «Non si può attribuire a questa interpretazione un'origine antica. Resta tuttavia una buona testimonianza delle concezioni che ci si faceva del messia nell'epoca rabbinica, con la loro duplice preoccupazione: fedeltà alla Torah e ideale d'una regalità liberatrice e giusta. Ma sono due punti tradizionali fin dall'epoca precristiana. Non si può quindi escludere che i temi generali sviluppati nella parafrasi del testo risalgano a un tempo altrettanto remoto. Ciò spiegherebbe la conservazione della sua lettura messianica, nonostante l'uso che ne fece la teologia cristiana».

Si veda anche LEVEY S.H., *The Messiah: an Aramaic interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974, pp. 109-113.

Ma non è più la vecchia Gerusalemme che conta; essa, coi suoi capi, ha rigettato il messia (*Mt* 2, 3; 23, 37-38). L'incontro dei Magi col Cristo avviene fuori dalle sue mura;⁶⁵ esso ha luogo nella "casa" di Betlemme, la quale (ripetiamo) potrebbe figurare la chiesa.⁶⁶ Ogni volta che i popoli, a somiglianza dei Magi, vengono a Cristo, troveranno «...il Bambino con Maria sua Madre» (*Mt* 2, 11).⁶⁷ Maria è indissociabile dal Figlio.

Nell'Antico Patto, Sion-Gerusalemme era «la città del Grande Sovrano» (*Sl* 47, 3), era il trono regale di Yahwéh, re del suo popolo, poiché entro la sua cinta muraria (somigliante a un grembo) sorgeva il Tempio. Con l'avvento dell'Alleanza Nuova, la regalità di Yahwéh è trasferita al neonato Re-Messia, mentre il grembo e le ginocchia di Maria, sua Madre, divengono il trono naturale ove siede la Maestà regale del Bambino.

Contemplata in questa dimensione, Maria eredita il ruolo della Gerusalemme antica; ella diviene figura personificata della Nuova Gerusalemme, «Figlia di Sion», cioè la Chiesa. È questa, ormai, la vera «città del Grande Sovrano» (cf. *Sl* 47, 3), ove si attua la regalità di Cristo (cf. *Mt* 21, 5). Varcando le sue soglie, tutte le genti possono "vedere" e "adorare" la Maestà del Cristo Signore (cf. *Mt* 2, 11 con 28, 17). Egli è Re del popolo di Dio (*Mt* 1, 21; 2, 2.6b).

⁶⁵ Abbiamo forse qui una rappresentazione prolettica di quanto accadrà nella Passione. Gesù, essendo rifiutato da Gerusalemme, muore «...fuori della porta» (*Eb* 13, 12). Le tradizioni evangeliche sono puntuali nel riferire che la crocifissione avvenne fuori della città, nel luogo chiamato «del cranio» (*Mc* 15, 21.22; *Mt* 27, 32.33; *Lc* 23, 26.33; *Gv* 19, 17.20).

Lì è dichiarata la regalità di Gesù (*Mc* 15, 26; *Mt* 27, 32; *Lc* 23, 38; *Gv* 19, 19), in ebraico, greco e latino (*Lc* 23, 38; *Gv* 19, 20). Lì, a cielo aperto, Maria è costituita madre universale di tutti i dispersi figli di Dio, dei discepoli di Gesù, figurati nel discepolo amato (*Gv* 19, 25-27; cf. 11, 52). In lei abbiamo la Nuova Gerusalemme-Madre (cf. SERRA A., *Maria a Cana e presso la croce...*, Roma 1978, pp. 94-115).

⁶⁶ SOARES PRABHU, *op. cit.*, p. 281: «They [the Magi] now stand in opposition to the "chief priests and scribes of the people" (as king Herod stands in opposition to the King of the Jews) and so become representatives of the religious leaders, the wise men and the priests, of the gentile world. Their journey to Jerusalem is now indeed a pilgrimage. It is the march of the nations, drawn by the light of Christ, to bring cult offerings... to the new eschatological sanctuary»; p. 293: «...their visit is now the proleptic pilgrimage of the gentile nations to the eschatological sanctuary, as foretold by the post-exilic prophets and realized in Matthew's Church»; p. 298: «The visit of the Magi now presages the pilgrimage of the nations to the eschatological shrine, already being realized in the Gentile component of Matthew's Church» (il corsivo di queste citazioni è mio).

⁶⁷ Da notare che in *Mt* 2, 11 scompare la figura di Giuseppe, pur così rilevante in *Mt* 1-2. E mentre in *Mt* 2, 13.14.20.21 si ripete il ritornello «...il bambino e sua madre», qui è detto «...il bambino con (μετά) Maria sua Madre».

La valenza ecclesiale di *Mt* 2, 11 — in ciò che riguarda la «casa» di Betlemme e «la madre di Gesù» — è colta (ad es.) da RABANO MAURO (784ca.-856), *Commentaria in Matthaeum*, I (PL 107, 760-761): «Mystice autem tres magi significant Gentilem populum... et ad domum in qua est Christus, id est, Ecclesiam catholicam perveniunt. In quam per baptismum et fidem

Per l'entrata di Gesù in Gerusalemme, Giovanni dice che egli «...trovato un asinello, vi montò sopra, come sta scritto: *Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina*» (12, 14-15).

L'evangelista, poi, annette grande importanza a tale gesto, poiché commenta: «Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui e questo gli avevano fatto» (v. 16). Alla luce, quindi, della Pasqua — come già per il "lòghion" del Tempio (Gv 2, 22) — i discepoli compresero la portata insita in un fatto che in sé non sembrava avere gran che di rilevante. E dal momento che l'evangelista sussume nei termini citati (v. 16), ci fa capire che la chiesa da lui conosciuta aveva familiarità con quel testo, poiché vi ritorna sopra per intendere appieno il mistero pasquale.

Credo, in effetti, che la scelta di Zc 9, 9 abbia un valore programmatico per il racconto giovanneo della passione. Per renderci conto più da vicino del modo col quale Giovanni cita Zaccaria, mettiamo a raffronto i rispettivi brani:

Zc 9, 9
Χαίρε σφόδρα
θύγατερ Σιών,
χήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ,
ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται
σοι
δικαιος καὶ φώζων αὐτός, πρᾶϋς
καὶ ἐπιβεβηκώς
ἐπι
ὑποζύγιον
καὶ πῶλον νέον.

Gv 12, 15
Μὴ φοβοῦ
θύγάτηρ Σιών,
ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται
καθήμενος
ἐπὶ
πῶλον ὄνου.⁶⁸

veram ingredientiés, reppererunt Christum cum matre sua, cum sancta videlicet Ecclesia, quae virgo permanens quotidie Deo patri filios generat...». Cf. anche le *Enarrationes in Matthaeum* (attribuite ad Anselmo di Laon, 1050ca.-1117), al cap. 2 (PL 162, 1257): «Mystice... Veniunt [Magi] stella praecedente, id est fide, et intrant domum, id est Ecclesiam, dum pars Ecclesiae efficiuntur, et inveniunt Christum cum matre. Mater Christi sunt praedicatorés, qui cum in mentibus audientium generant».

Il senso mistico, nei termini dettati da Rabano Mauro, è poi recepito dalla Glossa Ordinaria (cf. *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria...*, t. V, Antverpiae 1634, col. 63).

Già Ireneo, però (fine sec. II), leggeva Mt 2, 11 in senso «ecclesiale» (cf. il cap. VII del presente volume, nota 23).

⁶⁸ Siccome il sostantivo ὄνος manca in Zc 9, 9, Freed fa l'ipotesi che i termini πῶλον ὄνου di Gv 12, 15 echeggino indirettamente Gn 49, 11a-b (πῶλον αὐτοῦ ... πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ): un brano, come diremo alla nota 76, interpretato in senso messianico col sussidio di Zc 9, 9. Cf. FREED E.D., *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John*, in *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 329-338 (pp. 336-337 per l'argomento della presente nota).

Non mi soffermo su ognuna delle varianti di Giovanni rispetto a Zaccaria; il confronto è stato fatto da altri, e con minuzia critica.⁶⁹ Per le finalità del presente studio, mi limito a considerare la natura composita di questa citazione giovannea, e poi la sua reinterpretazione escatologico-pasquale per quanto concerne la figura di Maria.

1. *Natura composita di Gv 12, 15.* A nessuno sfugge che mentre in Zc 9, 9a leggiamo: «*Esulta* grandemente, figlia di Sion...», in Gv 12, 15 troviamo una lieve variante: «*Non temere*, figlia di Sion...». Di qui la domanda: qual è la fonte di quell'invito a deporre il timore?

Alcuni si rivolgono ai testi profetici (specialmente Isaia), là dove il Signore, con l'esortazione a «non temere», incoraggia ora il suo popolo,⁷⁰ ora Giacobbe-Israele suo servo,⁷¹ oppure Gerusalemme,⁷² e sempre in contesto di restaurazione dall'esilio.

Altri pensano, e forse con più fondamento, che Giovanni risenta l'influsso di Sof 3, 16: «*Non temere*, Sion» [ebr. «'al tyr'y»; greco *θάρασει*].⁷³ Infatti poco sopra (al v. 15c) lo stesso profeta aveva detto: «*Re d'Israele* il Signore è in mezzo a te». La menzione di Yahwéh, «*Re d'Israele*» in mezzo a Sion, potrebbe spiegare la preferenza di Giovanni per Sofonia (nel testo ebraico). L'evangelista, in effetti, racconta che la folla aveva salutato Gesù, al suo ingresso in Gerusalemme, col titolo di «*Re d'Israele*» (12, 13; cf. 1, 49). E conosciamo d'altronde l'ampio sviluppo che Giovanni concede alla regalità di Cristo nelle sequenze della passione (18, 33-37.39; 19, 1-5. 12. 13-15).

⁶⁹ Ad es., FREED, *art. cit.* Si veda anche: MATEOS, *art. cit.*, in *Estudio Agustiniano* 8 (1973), pp. 3-10; SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*, parte seconda, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia [1977], pp. 624-626; BROWN R.E., *Giovanni*, 1, Assisi 1979, pp. 595-597.

⁷⁰ Is 35, 4; 40, 9 (LXX); 51, 7. Il verbo è al plurale («Non temete»).

⁷¹ Is 41, 10.13; 43, 1.5; 44, 2 (idem in Ger 26, 27.28 nei LXX; ebr. 46, 27.28). Il verbo è al singolare («Non temere»).

⁷² Is 54, 4: «Non temere». In Gioe 2, 21.22 leggiamo: «Non temere, terra, ma rallegrati e gioisci... Non temete, animali della campagna...».

⁷³ FREED, *art. cit.*, pp. 336, 337; SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 625; BROWN, *op. cit.*, p. 596; MATEOS, *op. cit.*, in *Estudio Agustiniano* 8 (1973), p. 5: «Es muy posible, pues, que Juan haya querido condensar en una sola cita bíblica dos oráculos de contenido y vocabulario similar y dirigidos a la misma persona. Esta referencia a Sof 3, 14-17 podría muy bien ser la fuente de la expresión "Rey de Israel" que en el v. 13 es añadida a la cita del Salmo 118».

Già i Settanta sembrano recare traccia di una fusione tra Is 62, 11 e Sf 3, 16. Difatti mentre l'ebraico di Sf 3, 16 legge: «In quel giorno si dirà («yëammêr») a Gerusalemme...», i Settanta traducono: «In quel tempo dirà il Signore a Gerusalemme...». Quest'ultima variante dei Settanta in Sf 3, 16 pare derivi da Is 62, 11: «Ecco ciò che il Signore fa sentire all'estremità della terra: Dite alla figlia di Sion: Ecco arriva il vostro salvatore...».

2. *Rilettura escatologico-mariana*. Nei testi giudaici passati in rassegna nella sezione precedente dicevamo che Zc 9, 9 (e anche Zc 2, 14-15) è congiunto frequentemente ai passi isaiani che descrivono Gerusalemme quale madre nel cui grembo Yahwéh raduna tutti i popoli: cioè tanto gli Ebrei reduci dalla dispersione, quanto i Gentili che li opprimevano (cf. Is 49, 22; 60, 1.4.6.10.11.14; 66, 18, 20...). Sia gli uni che gli altri divengono un solo popolo, il popolo di Yahwéh; e Sion, che li accoglie, è madre universale!

Il giudaismo (abbiamo visto) rimetteva ai giorni del Messia l'avveramento di questa profezia.

Ebbene: anche Giovanni ritiene qualcosa di questo canone ermeneutico, che abbinava Zc 9, 9 ai testi isaiani della maternità di Sion-Gerusalemme verso tutte le genti, per l'era messianica. Ne sia prova il fatto che Giovanni cita Zc 9, 9 nel modo che abbiamo spiegato; poi, nelle parole che Gesù rivolge alla Madre e al discepolo dalla croce (Gv 19, 26), egli echeggia il noto vaticinio di Is 60, 4 (ripreso poi da Bar 4, 37; 5, 5), ove si celebra la rinnovata maternità di Gerusalemme, nel giorno in cui Yahwéh fa ritornare i dispersi entro le sue mura. Lo dimostra il seguente prospetto:

Gv 19, 26b: «Ecco il tuo figlio!». Is 60, 4b-d (LXX): «Vedi i tuoi figli radunati insieme. Ecco: tutti i tuoi figli vengono da lontano, e le tue figlie sono portate in braccio».

Bar 4, 37a.c.d.: «Ecco ritornano i tuoi figli... ritornano riuniti insieme... alla parola del Santo...».

5, 5d.: «Vedi i tuoi figli riuniti...».

Solo che — e ognuno lo può avvertire! — il tutto è convertito da Giovanni a livello di assoluta novità cristiana. In luogo di Gerusalemme-Madre di tutti i popoli, subentra ora Maria-Madre di tutti i credenti in Cristo, figurati nel discepolo amato, presente accanto alla croce.

Sotto questo profilo, Maria rappresenta la Chiesa-Madre, entro la quale il Cristo Messia raduna «i dispersi figli di Dio», ebrei o pagani che siano (cf. Gv 11, 51-52).⁷⁴

⁷⁴ Per le questioni toccate in questi ultimi paragrafi, mi permetto rinviare al mio opuscolo *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia giovannea* (Gv 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma 1978, pp. 94-103. In forma più tecnica, ho studiato il medesimo argomento in *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12, e 19, 25-27*, Roma 1977, pp. 303-429.

Giustino cita *Gn* 49, 11 («Egli lega alla vite il suo asinello, a generosa vite il puledro dell'asina sua»), e ne scopre l'adempimento nel gesto di Gesù che, prima di entrare in Gerusalemme, manda i suoi discepoli all'ingresso di Betfage, perché gli conducessero un'asina che avrebbero trovato legata lì col suo puledro (*Mt* 21, 1-3; cf. *Mc* 11, 1-7; *Lc* 19, 29-35).

E che tutto questo dovesse accadere — commenta Giustino — era stato predetto da Zaccaria, uno dei dodici profeti, in questi termini: «Esulta grandemente, figlia di Sion; grida (ἀλάλασον), giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, mite e *umile* (πιτωχός), cavalca un asino, un puledro figlio d'asina» (*Zc* 9, 9a-f).⁷⁵

Giustino approfondisce ulteriormente la sua esegesi cristologica di *Gn* 49, 11 e *Zc* 9, 9e-f.⁷⁶ L'asina da soma, dice, è simbolo del popolo ebreo in quanto è assuefatto alla Legge promulgata dai profeti. Il puledro, invece, non ancora abituato al basto o al giogo, sta a designare la condizione dei Gentili fino alla venuta di Cristo.

⁷⁵ I due termini in corsivo («...grida... *umile*») sono aggiunti rispetto ai Settanta.

⁷⁶ L'esegesi messianica di *Gn* 49, 11a-b, abbinato a *Zc* 9, 9e-f, era proposta dal rabbino «...già molto presto nel periodo tannaitico...» (MICHEL Q., voce *ovos* in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, [Brescia 1972], col. 798, nota 9. È citato KLAUSNER J., *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London [1956], p. 439).

Facendo appello direttamente alle fonti, vediamo che una sentenza attribuita ai Rabbini in genere interpretava così *Gn* 49, 11 («Egli lega alla vite il suo asinello e a scelta vite il figlio della sua asina, lava nel vino la veste e nel sangue dell'uva il manto»). La spiegazione è di natura messianica: «Io [= disse Dio] sono legato alla vite e a vite scelta [= cioè Israele]. Il suo asinello e il figlio della sua asina, vuol dire: quando verrà colui del quale è scritto: *Umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina* (*Zc* 9, 9e-f). *Lava nel vino la veste*, significa che [il Messia] comporrà per essi le parole della Torah [= proporrà nuovi sensi e interpretazioni della medesima]. ...e nel sangue dell'uva il manto. [Questo comporta] che egli riparerà i loro errori [= ponendo in evidenza i punti dove hanno sbagliato]. Cf. *Gn Rabbah* 98, 9 a 49, 11 (p. 957 del *The Midrash Rabbah translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of R. Dr. H. Freedman... Maurice Simon*, New compact Edition in Five Volumes, Volume One, *Genesis*, by R.H. Freedman, London-Jerusalem-New York [1977]; ristampa dell'ed. del 1971).

Poco più avanti — in 99, 8 (p. 983 dell'ed. cit.) — è ripetuto il suddetto tipo di esegesi con parole ancora più chiare: «*Lega alla vite il suo asino* (*Gn* 49, 11a). Qui si allude a colui che riunirà tutto Israele, il quale è chiamato "vite", come è detto: *Hai divelto una vite dall'Egitto* (*Sl* 80, 9). ...e a scelta vite il figlio della sua asina (v. 11b). Questo fa riferimento a colui del quale sta scritto: *Umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina* (*Zc* 9, 9e-f)».

La dottrina dei due passi qui citati risulta sufficientemente chiara. *Gn* 49, 11 è riletto dai Rabbini come profezia dei tempi messianici. Yahwéh mostrerà quanto sia attaccato a Israele (paragonato a un vigna) nei giorni in cui apparirà il Messia per radunare tutte le tribù. Nell'opera di lui si renderà manifesta l'affezione di Dio per il suo popolo.

Essi, dopo essere stati istruiti da Lui mediante l'invio dei discepoli, avrebbero portato il giogo della sua dottrina, si sarebbero sottoposti ad ogni sofferenza pur di conseguire i beni da Lui promessi.⁷⁷

In una parola: Cristo conduce a sé Ebrei e Gentili. Benché Giustino non lo dica espressamente, è tuttavia nello spirito della sua argomentazione che il luogo ove Cristo fa entrare Giudei e Paganì sia la Nuova Gerusalemme, la Chiesa.

Sarà poi Origene a riprendere assai più diffusamente questo genere di esegesi, dando però maggior risalto alla Nuova Gerusalemme (quella celeste), ove Cristo glorificato opera il raduno universale dei popoli, provenienti sia dall'ebraismo sia dal paganesimo.⁷⁸

Giustino, Apologia prima in favore dei Cristiani, 35

Tra i passi dell'Antico Testamento che Giustino legge e interpreta come profezie relative a Cristo e in lui avveratesi, cita anche Zc 9, 9 dicendo:

«Che egli avrebbe fatto ingresso in Gerusalemme a dorso di un puledro d'asina, fu preannunziato apertamente dalle parole, che ora riferiremo, di un altro profeta, Sofonia. Esse dicono: “*Esulta grandemente, figlia di Sion; giubila, figlia di Gerusalemme. Ecco il tuo re viene a te, umile, seduto su un'asino, su un puledro figlio d'asina*” (Zc 9, 9a-c.e-f).⁷⁹

Rispetto ai LXX, Giustino omette *δίκαιος καὶ σώζων αὐτοὺς* e legge: *...ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* invece di: *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*.

Soprattutto è degno di nota il fatto che il passo è attribuito non a Zaccaria, bensì a Sofonia. Forse per omonimia di contenuto con alcune parti di Sf 3, 14-17, oppure per citazione mnemonica?

⁷⁷ PG 6, 591-594.

⁷⁸ In *Matthaeum* XVI, 14-19 (cf. PG 13, 1417-1442; *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* X, Leipzig 1937, pp. 518-541); *Commentaria in Johannem* X, 186-196 (cf. PG 14, 351-370; “Sources Chrétiennes” n. 157, pp. 479-509).

Del commento a Giovanni, citiamo in particolare i paragrafi 190-191 (PG 14, 359-360; “Sources Chrétiennes” n. 157, pp. 493-495): «Et fortasse superna[m] Jerusalem ad quam ascendet Dominus, aurigae instar ducens eos qui ex circumcissione et ex gentibus credunt; praecedentibus eum et sequentibus vel prophetis vel apostolis, vel ministrantibus ipsis angelis...».

Sull'asino come tipo dei Gentili, Origene ha un passo anche nel commento a Giosuè (*In Librum Jesu Nave* 15, 3; cf. PG 12, 897-899 e “Sources Chrétiennes” n. 71, pp. 334-338).

⁷⁹ PG 6, 383-386.

Ireneo, Dimostrazione della Predicazione evangelica, 65

Passando in rassegna diversi brani dell'Antico Testamento (i *Testimonia*) per dimostrare come essi erano profezia della persona e dell'opera di Cristo, Ireneo (al cap. 65) cita anche Zc 9, 9, con la seguente applicazione cristologica:

«Come fece il suo ingresso in Gerusalemme, la capitale della Palestina, dove era la sua dimora e il tempio di Dio, è detto da Isaia: "Dite alla figlia di Sion: ecco, a te viene il tuo re, dolce, seduto sopra un asino, su un puledro, figlio d'asina". Entrò in Gerusalemme seduto su un puledro d'asina, mentre le folle stendevano i loro mantelli, perché vi passasse sopra. "Figlia di Sion" è il nome dato a Gerusalemme».⁸⁰

Ireneo attribuisce globalmente il testo a Isaia, mentre abbiamo davanti una citazione composita, in tutto simile a Mt 21, 5. Essa consta di Is 62, 11b e Zc 9, 9c-f.⁸¹

Ireneo ricorda altre due volte l'entrata di Gesù in Gerusalemme, ma senza rifarsi in maniera esplicita a Zc 9, 9.⁸²

ANNESSO

Oracoli Sibillini VIII, 324-326

Il libro ottavo degli Oracoli Sibillini contiene interpolazioni frequenti di origine cristiana. Appartengono indubbiamente a tale categoria i vv. 265-323. Essi formano una sezione che inneggia a vari episodi della vita di Cristo, dall'incarnazione fino alle apparizioni pasquali. Dopo di che la Sibilla si rivolge a Sion, dicendole:

v. 324. «*Esulta, illibata figlia di Sion (Χαίρε ἄγνη θύγατερ Σιών)*, tu che tanto hai patito!

⁸⁰ Versione di PERETTO E., *Ireneo di Lione, Epideixis. Antico catechismo agli adulti*, introduzione, traduzione e commento, [Roma 1981], p. 161.

Cf. l'edizione della *Patrologia Orientalis* (PO) 12, p. 709 (testo armeno, pubblicato dall'archimandrita Karapet Ter-Mekerttschian, con versione inglese di S.G. Wilson); p. 787 (versione francese di J. Barthelemy). Poi quella di "Sources Chrétiennes" n. 62, p. 131, con versione francese di L.M. Froidevaux.

⁸¹ Viceversa, questa citazione di Mt 21, 5 è attribuita al solo Zaccaria da s. Cipriano, *Ad Quirinum* II, 28: «Apud Zachariam: *Dicite filiae Sion: ecce rex tuus venit tibi iustus et salvans, mitis sedens super asinum indomitum*» (cf. CCL 3/I, p. 68).

Altra occorrenza del genere assai nota è quella di Mc 1, 2-3. L'evangelista introduce come scritto da Isaia un passo che consta in realtà di Mt 3, 1 (cf. Es 23, 20) e Is 40, 3 (URICCHIO F.-STANO G., *Vangelo secondo San Marco*, [Torino-Roma 1966], pp. 164-166).

⁸² *Adv. Haereses* IV, 11.3 (PG 7, 1003); IV, 33.12 (PG 7, 1081). Egli «siede su un puledro d'asina» in quanto uomo soggetto a infermità e ignominia (*op. cit.* III, 19.2; PG 7, 940).

325. Ecco: proprio il tuo re viene, portato da un asino,
 326-327. a tutti si mostra mite, per togliere il giogo intollerabile, a lungo imposto sul nostro collo;
 328. per sciogliere ingiuste leggi e inique catene.
 329. Lui riconosci come Dio, nato da Dio».⁸³

Evidentemente, il testo di *Zc* 9, 9 è trascritto come esortazione alla Gerusalemme giudaica, e quindi al popolo ebreo, perché confessi il Cristo come suo Re.

A parte l'intento proselitistico, il brano ci può interessare in quanto è una parafrasi dell'oracolo di Zaccaria, sia nella parte che riguarda Gerusalemme, sia in quella relativa al Re Messianico. L'autore, pur essendo cristiano, si serve però di un testo che la speranza ebraica prediligeva da secoli per cantare gli splendori della Gerusalemme redenta in pienezza dal suo Dio.

RILEVAZIONI FINALI SUL CRISTIANESIMO DEL I-II SECOLO

Possiamo ora stabilire la seguente graduatoria, in ciò che riguarda le riletture di *Zc* 2, 14-15; 9, 9; *Sf* 3, 14-17 e *Gioe* 2, 21-27 presso gli autori cristiani dei primi due secoli.

1. Anche nella letteratura proto-cristiana del periodo suindicato, *Zc* 9, 9 continua ad essere il più citato degli oracoli che hanno per tema l'esultanza della Figlia di Sion.

Qualcosa dei canoni dell'ermeneutica giudaica su *Zc* 9, 9 sembra filtrare nei primi commenti cristiani passati in rassegna poco sopra. Essi, pur non essendo più di cinque, discoprono le seguenti consonanze significative col giudaismo.

a) *Applicazione messianica*. Il versetto di *Zc* 9, 9 è riferito concordemente al Messia Cristo.

b) *Citazioni composite*. Il ricorso a *Zc* 9, 9 avviene abbinandolo ad un altro passo, quasi sempre dei profeti. Il fenomeno, già riscontrato nei documenti giudaici, interessa tutti e cinque i brani di cui ci siamo occupati in questa sezione.

La formula introduttoria di *Mt* 21, 5 («Dite alla figlia di Sion») è presa manifestamente da *Is* 62, 11.

⁸³ GEFFCKEN J., *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902, p. 163; KURFESS A., *Sibyllinische Weissagungen, Urtext und Übersetzung*, [München 1951], p. 176 (testo dei vv. 324-329), 329-330 (note).

Quella di *Gv* 12, 15a («Non temere, figlia di Sion») — a giudizio di moltissimi critici — risente l'influsso di *Sf* 3, 16a nell'ebraico («Non temere, Sion»).

Giustino (*Apologia* I, 35) sembra avvalorare quest'ipotesi di una dipendenza di Giovanni (12, 15a) da Sofonia (3, 16a) in quanto cita *Zc* 9, 9, attribuendolo però non a Zaccaria (come fa in *Dialogo*, 53), ma a Sofonia. A prolungamento poi di un'altra tradizione giudaica, nel *Dialogo* (n. 53) Giustino fa una rilettura cristologica di *Zc* 9, 9 in concomitanza con *Gn* 49, 11.

Ireneo (*Epideixis*, 65) non differisce da *Mt* 21, 5; tuttavia pone tutto il brano citato sotto il nome di Isaia.

Sommando, pertanto, queste risultanze, si vede che anche sul versante cristiano l'esegesi di *Zc* 9, 9 si avvale di altri brani, tipo: *Is* 62, 11; *Sf* 3, 16 e *Gn* 49, 11.

c) *Una Nuova Gerusalemme, figurata in Maria*. Dicevamo nella prima sezione che le testimonianze del giudaismo univano sovente *Zc* 9, 9 ai testi di Isaia concernenti Gerusalemme quale madre universale.

La versione cristologica di questo motivo compare in Giovanni e (forse) anche in Matteo.

Giovanni, dopo aver citato *Zc* 9, 9 (in 12, 15) echeggia *Is* 60, 4b («Vedi i tuoi figli... Ecco i tuoi figli... e le tue figlie») nel testamento di Gesù (*Gv* 19, 26b: «Donna, ecco il tuo figlio»). Maria è madre di tutti i discepoli di Cristo, rappresentati dal discepolo amato. Perciò ella è figura della Chiesa, la Nuova Gerusalemme-Madre.

Matteo utilizza ugualmente *Zc* 9, 9 (in 21, 5), e poi sembra trasferire il ruolo di Gerusalemme-Madre di tutti i popoli alla persona di Maria, quando i Magi, entrando nella casa di Betlemme, incontrano «...il Bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono» (*Mt* 2, 11). Maria apparirebbe qui come simbolo della Nuova Gerusalemme-Madre, la Chiesa. Ora è qui che si esplica la sovranità del Cristo (cf. *Mt* 21, 5), Re del nuovo popolo di Dio (*Mt* 1, 21; 2, 2.6b).

2. Di *Zc* 2, 14-15 abbiamo tenuto presente una rielaborazione fatta dall'autore di *Ap* 21, 3.

In senso cristologico, essa torna a proporre il motivo dell'abitazione permanente di Dio in mezzo alla Nuova Gerusalemme, divenuta sposa dell'Agnello-Cristo e tenda ove ha luogo l'incontro di tutti i popoli con Dio (*Ap* 21, 2-3 con *Zc* 2, 14.15 e *Is* 61, 10; 62, 4-5).

A questo tema, sia pure in maniera indiretta, si connette quello dell'esultanza intensa per tale adempimento escatologico della regalità universale di Cristo Signore (cf. *Ap* 19, 6-7 con *Zc* 2, 14; 9, 9 e *Sf* 3, 14).

Qui pure il cristianesimo si pone in linea di continuità con l'esegesi giudaica, che interpretava *Zc* 2, 14-15 alla luce soprattutto delle immagini isaiane sulla Gerusalemme dei tempi ultimi.

3. A *Sf* 3, 16 («Non temere, Sion», ebr.) è probabile che abbia voluto ispirarsi *Gv* 12, 15 («Non temere, figlia di Sion»).

Dal canto suo, Giustino ascrive a Sofonia l'intero brano di *Zc* 9, 9.

Per la somiglianza del contenuto, i due oracoli (*Zc* 9, 9 e *Sf* 3, 14-17) erano forse divenuti intercambiabili.

4. Di *Gioe* 2, 21-27 non siamo riusciti a individuare alcuna citazione che sia chiaramente riconoscibile. Salvo (chissà!) a percepire una debole eco di questo messaggio in alcuni tratti della Pentecoste descritta da *At* 2, 11.13.16-21.⁸⁴

⁸⁴ È semplicemente un indizio, da non premere e (credo) neanche da trascurare. Lo proponiamo quasi a margine, con tutta la cautela del caso.

Nel suo primo intervento pubblico di Pentecoste, Pietro, fra l'altro, fa l'esegesi di *Gioe* 3, 1-5a (*At* 2, 16-21). Ma il capitolo terzo di Gioele è il seguito immediato (v. 1: «Dopo questo...») di *Gioe* 2, 21-27: uno dei tre oracoli in cui i profeti esortano Sion all'esultanza (v. 23: «Voi, figli di Sion, rallegratevi, gioite nel Signore vostro Dio...»).

Anzi, in *At* 2, 11.13 sembra esservi una traccia latente di *Gioe* 2, 24.26, come si può vedere dal rispettivo confronto dei testi:

<i>At</i> 2		<i>Gioe</i> 2
v.11. «...li udiamo annunziare (καλούντων) ... le grandi opere di Dio» (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ).	v.26b-c.	«... e loderete (αἰνέσετε) il nome del Signore vostro Dio, che in mezzo a voi ha fatto meraviglie» (θαυμάσια).
	v.21c.	«...grandi cose ha fatto il Signore» (ἐμεγάλυνεν κύριος τοῦ ποιῆσαι).
v.13. «Altri invece li deridevano e dicevano: «Si sono ubriacati di mosto» (γλεύκους μεμεστω- μένοι εἰσίν).	v.24b.	«...i tini traboccheranno di mosto...» (οἴνου; ebr. «tyrwš»).
	v.26.	«Mangerete in abbondanza, a sazietà, e loderete il nome del Signore vostro Dio, che in mezzo a voi ha fatto meraviglie».

Ripeto: questo accenno non va sopravvalutato e nemmeno trascurato.

CONCLUSIONE

Eravamo partiti chiedendoci se Luca, nel racconto dell'annunciazione a Maria, avesse l'intenzione esplicita di voler ricalcare i modelli di *Sf* 3, 14-17; *Gioe* 2, 21-27 e *Zc* 2, 14-15; 9, 9.

A termine della nostra indagine, ci sembra di poter offrire una risposta positiva, anche se indiretta, alla suddetta domanda.

In questo senso. Dal sec. II circa a.C. fino ai secc. IV-V della nostra era, i passi di *Zc* 2, 14-15 e soprattutto *Zc* 9, 9 erano divenuti un luogo classico sia per l'ebraismo, che vi rifletteva la propria speranza escatologico-messianica, sia per il cristianesimo, che ne scopriva la realizzazione perfetta in Cristo.

Qualche rara volta *Sf* 3 è invocato come supporto illustrativo di Zaccaria.

Impercettibile, invece, o quasi, l'eco di *Gioe* 2, 21-27.

Quanto alla collocazione geografica delle testimonianze esaminate, dobbiamo prendere atto che esse derivano prevalentemente dalla Palestina.⁸⁵ Alcune altre compaiono fuori dell'area palestinese, ad esempio: nella diaspora egiziana,⁸⁶ in quella di Babilonia,⁸⁷ nelle Gallie.⁸⁸

Dunque, tenuto conto e dell'arco di tempo in cui fioriscono queste reinterpretazioni e del loro raggio di diffusione sia dentro che fuori la Palestina, aumenta non poco la probabilità che i brani di *Zc* 2, 14-15 e specialmente 9, 9 fossero ben conosciuti come testi messianici da Luca e dalla chiesa per la quale egli scriveva. Appare quindi più fondata l'opinione che l'evangelista avesse chiara coscienza di echeggiare quei passi, applicandoli a Maria. Parallelamente vi sono buone ragioni per ritenere che i suoi destinatari fossero in grado di avvertire tali risonanze, anche se allusive.

La vergine di Nazaret, a nome di Israele, è invitata a gioire (*Lc* 1, 28; cf. *Zc* 2, 14a; 9, 9a; *Sf* 3, 14a); ella non deve temere (*Lc* 1, 30; cf. *Sf* 3, 16b nell'ebr.). E il motivo è questo: prendendo carne nel grembo di lei (*Lc* 1, 31), il Figlio di Dio viene alla Figlia

⁸⁵ 1QM XII, 13-14; XIX, 5-7; *Mt* 21, 5; *Gv* 12, 15; *Ap* 21, 3; Giustino (*Dialogo*, 53; *Apologia* I, 35). Potrebbero essere di origine palestinese: *Toseftà* Tg *Zc* 2, 14-15; *Ct R* 1, 4.2; *Pirkê de R. Eliezer*, 31; *Pesiktà Rabbati* 34 e 35.

⁸⁶ *Oracoli Sibillini* III, 785-787.

⁸⁷ Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 99a.

⁸⁸ Ireneo, *Epideixis*, 65.

di Sion, pone la sua dimora in mezzo ad essa (cf. *Zc* 2, 14b.15c; 9, 9c; *Sf* 3, 15c.17a), come Re della nuova casa di Giacobbe (*Lc* 1, 32-33; cf. *Zc* 2, 15a-b; 9, 9c; *Sf* 3, 15c) e come Salvatore (*Lc* 1, 31: "Gesù"; 2, 11; cf. *Zc* 9, 9d; *Sf* 3, 17b).⁸⁹

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.

Giovanni dà un'esegesi cristologico-mariana di *Zc* 2, 14-15; 9, 9 e *Sf* 3, 16a, nel quadro degli eventi che compongono l'Ora di Gesù (*Gv* 12, 15.16; 19, 26-27a). Invece Luca, e probabilmente anche Matteo, preferiscono anticipare alla concezione e alla nascita del Salvatore l'avveramento di *Zc* 2, 14-15 e 9, 9 in quello che spetta a Maria (*Mt* 21, 5; 2, 11; *Lc* 1, 28.30.31.33). Da questo accordo a più voci, da una parte risulta confermato il tenore "pasquale" dei vangeli dell'infanzia; e dall'altra sta rivelandosi sempre più distintamente "l'armonia nascosta"⁹⁰ della dottrina mariana trasmessa da Matteo, Luca e Giovanni.

⁸⁹ LYONNET S., Χαίρε, κεχαριτωμένη, in *Biblica* 20 (1939), pp. 131-141; LAURENTIN R., *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1957 («Études Bibliques»), pp. 64-71, 148-161.

Una buona puntualizzazione, soprattutto per i contatti di *Lc* 1, 28-32 con *Zc* 9, 9-10, è quella di MATEOS C., *Uso e interpretación de Zacarías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*, in *Estudio Agustiniano* 8 (1973), pp. 19-23.

⁹⁰ La definizione è di FEUILLET A., *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 62: «Mais nous nous devons de souligner fortement, car elle est méconnue, l'harmonie cachée qui existe entre les données mariales de saint Matthieu et de saint Luc et celles du quatrième évangile» (il corsivo è mio).

CAPITOLO SECONDO

“LO SPIRITO SANTO SCENDERÀ SU DI TE...” ASPETTI MARIOLOGICI DELLA PNEUMATOLOGIA DI Lc 1, 35a*

All'obiezione di Maria che dice: “Come avverrà questo, dal momento che non conosco uomo?” (*Lc 1, 34*), l'angelo Gabriele risponde: “Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la potenza dell'Altissimo stenderà su di te la sua ombra. Precisamente per questo Colui che nascerà sarà chiamato ‘Santo’ e ‘Figlio di Dio’” (*Lc 1, 35*).¹

Ogni generazione cristiana si è chinata su queste parole, con la passione congenita alla fede. Riusciremo anche noi, dallo scrigno di tanto tesoro, ad estrarre cose vecchie e cose nuove?

Come criterio di esposizione, non vorrei abbondare in nozioni che si trovano ormai facilmente in libri e articoli, sia scientifici che divulgativi. Preferisco concentrare l'attenzione su qualche nuova proposta, quale emerge dalle mie ricerche effettuate per questo Simposio.

* Relazione tenuta al 4° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Fac. Teologica “Marianum” di Roma, il 6 ottobre 1982. Cf. *Maria e lo Spirito Santo*, edd. “Marianum”, Roma - Dehoniane, Bologna, 1984, p. 133-200.

¹ Tutti sanno che *Lc 1, 35b* può essere tradotto in varie maniere, a seconda della punteggiatura adottata. Cf. R.E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi, [1981], p. 389-390; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, Garden City, New York, 1981, («The Anchor Bible», 28), p. 351-352.

La versione da me scelta (è forse la più diffusa, sebbene discutibile) non pregiudica la sostanza del presente contributo, che verte principalmente su *Lc 1, 35a*.

Voi stessi potrete rendervi conto dei limiti inerenti alla mia trattazione. E vi ringrazio in anticipo per i suggerimenti e le correzioni che la vostra amabile cortesia vorrà significarmi.

Una premessa:

Maria, «Figlia di Sion», in Lc 1, 26-38?

Per raggiungere una comprensione alquanto più allargata di Lc 1, 35, vorrei ritornare sulla nota questione se Luca, nella scena dell'Annunciazione, intenda presentare Maria come «Figlia di Sion»: ossia come colei che, nella sua persona individua, rappresenta e riassume il popolo di Dio dell'Antico Testamento, il resto santo d'Israele che attende e che riceve la salvezza definitiva da parte di Yahwéh, suo Signore. Se Maria riveste effettivamente questo ruolo comunitario rispetto all'antico Israele, una conseguenza sarebbe chiara, vale a dire: l'azione dello Spirito su di lei al momento dell'incarnazione andrebbe compresa anche alla luce delle promesse dell'Antico Testamento riguardanti l'effusione escatologica dello Spirito sulla «Figlia di Sion», cioè sul popolo di Dio.

Riprendiamo dunque la domanda di partenza: Maria è realmente «Figlia di Sion» secondo l'intenzione di Luca, quando narra l'annuncio di Gabriele?

È noto che nell'ormai lontano 1939, S. Lyonnet pubblicava un articolo² in cui proponeva di interpretare il χαῖρε dell'angelo a Maria (Lc 1, 28) non come semplice saluto («ave»), ma piuttosto come un invito alla gioia, all'esultanza trepida («esulta», «rallegri»). Così avevano inteso i Padri greci. In questo verbo avremmo l'eco degli oracoli che i profeti Sofonia (3, 14), Gioele (2, 21) e Zaccaria (9, 9) rivolgevano alla «Figlia di Sion», ossia a Gerusalemme, in quanto centro religioso di tutto Israele. Anch'essi sono introdotti da un χαῖρε (in Gl 2, 23: χαίρετε), che vuol esprimere il tripudio intenso al quale deve aprirsi la comunità del popolo eletto, per l'intervento di Yahwéh che viene a salvare.

R. Laurentin (1957), in forma assai più ampia e sistematica, sviluppava anch'egli la tesi secondo la quale nelle parole dell'angelo Gabriele è percepibile la risonanza dei tre suddetti oracoli veterotestamentari, diretti alla «Figlia di Sion»³.

² LYONNET, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, in *Biblica* 20 (1939), p. 131-141.

³ R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, [1957], p. 64-71, 148-163. Ma tutto il volume sviluppa questa tesi.

Accettando un'esegesi di questo tipo, si profila la conclusione seguente: Maria sintetizza nella propria persona la «Figlia di Sion», cioè il resto fedele del popolo d'Israele che, purificato dalla prova dell'esilio, in povertà e umiltà attende la salvezza del Signore.

I cultori di mariologia biblica conoscono bene le adesioni, le riserve e anche il rifiuto di cui è stata oggetto la proposta di Lyonnet e Laurentin. Se vogliamo dare uno sguardo alle cifre, sono assai più numerosi i fautori (cattolici e protestanti) che gli oppositori⁴. Ma più che al numero degli esegeti favorevoli o contrari alla tesi suddetta, conta la qualità degli argomenti invocati dall'una e dall'altra tendenza.

In particolare, voglio qui ricordare una delle obiezioni più ricorrenti sollevate a sfavore dell'identificazione di Maria con la «Figlia di Sion» nella scena dell'Annunciazione. Si dice da molti: è proprio sicuro che Luca, usando quei termini, abbia voluto alludere di proposito ai testi di Sofonia, Gioele e Zaccaria? Era davvero cosciente di questo? Inoltre: la comunità per la quale egli scriveva era in grado di riconoscere un riferimento così sottile a quegli oracoli? Erano essi tanto diffusi e conosciuti tra il popolo, da bastare un cenno anche indiretto per afferrarne il richiamo? Ogni italiano, ad esempio, non avrebbe esitazione a capire il senso di frasi come «Fratelli d'Italia, l'Italia s'è desta», oppure «Il Piave mormorava calmo e placido...». A pari, si può dire che gli ebrei del I secolo dopo Cristo conoscessero altrettanto bene i carmi della «Figlia di Sion» citati sopra?

Ecco: per ridurre il peso di un'obiezione come questa, vorrei recare un contributo nuovo⁵. Percorrendo infatti il giudaismo antico, ho trovato nove passi che citano e commentano Zc 9, 9 e il suo corrispondente in Zc 2, 14-15: un paio di brani, per l'appunto, che interessano il tema della «Figlia di Sion».

Zc 9, 9 suona così (lo suddivido nelle lettere *a-f* per riferirlo poi con maggior precisione):

a. «Esulta grandemente, figlia di Sion,

⁴ Si potrà consultare utilmente il consuntivo panoramico steso da N. LEMMO, *Maria, "Figlia di Sion", a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983), p. 175-258. Si veda la nota 4 del saggio precedente.

⁵ La trattazione approfondita dell'argomento è oggetto del primo tema di questo volume (*"Esulta, Figlia di Sion..."*). Qui ne riassumo le principali risultanze, perlopiù con le stesse parole e coi rispettivi riferimenti in nota. Mi scuso per questa scelta che sa di ripetitivo. Però mi è sembrata quella più pratica, anche se prolissa, per meglio aiutare il lettore a inquadrare le riflessioni che svilupperemo sulla pneumatologia di Lc 1, 35a.

- b. giubila, figlia di Gerusalemme.
- c. Ecco, a te viene il tuo Re.
- d. Egli è giusto e vittorioso,
- e. umile, cavalca un asino,
- f. un puledro, figlio d'asina».

Zc 2, 14-15 gli è parzialmente simile:

- v.14. «Gioisci, esulta, figlia di Sion,
perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te
— oracolo del Signore.
- 15. Nazioni numerose aderiranno
in quel giorno al Signore
e diverranno suo popolo
ed egli dimorerà in mezzo a te
...».

Passando poi alla letteratura cristiana del I-II secolo, ho fermato l'attenzione su cinque testi che danno la prima esegesi cristologica di Zc 9, 9.

Mette conto prendere atto di come ebrei e cristiani di quel periodo leggevano questi vaticini, indirizzati alla «Figlia di Sion». È una ricognizione che non mancherà di offrire nuove luci per la nostra inchiesta.

Il giudaismo antico

In quest'area letteraria ho reperito le seguenti nove citazioni di Zc 9, 9 o del suo parallelo in 2, 14-15:

1. *Oracoli Sibillini* III, 785-787 (sec. II a.C.; ambiente egiziano)⁶.
2. *Regola della Guerra di Qumràn* (1QM) XII, 13-14 (deserto di Giuda, I sec. circa d.C.)⁷.
3. *Regola citata*, XIX, 5-7⁸.
4. *Toseftà Targum Zc 2, 14-15* (forse del I sec. d.C., probabilmente di origine palestinese)⁹.
5. *Talmud babilonese, Sanhedrin* 99a (R. Giuseppe: tradizione del I sec. d.C.)¹⁰.

⁶ V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970, p. 216-217.

⁷ L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumràn*, [Torino, 1971], p. 315; J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de la lumière contre les Fils de Ténèbres...*, Paris, 1958, p. 182-185.

⁸ MORALDI, *op. cit.*, p. 325; CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 260-261.

⁹ P. GRELOT, *Une Tosephta Targumique sur Zacharie, II, 14-15*, in *Revue Biblique* 73 (1966), p. 197-211.

¹⁰ *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud. Sanhedrin, translated into English with notes, glossary and indices*. Chapters I-VI by J. Shachter; Chapters VII-XI by H. Freedman, under the Editorship of R.I. Epstein, New Edition, London, 1969.

6. *Cantica Rabbah* 1, 4.2 (datazione incerta)¹¹.
7. *Pirkè de Rabbi Eliezer*, 31 (circa prima metà sec. VIII)¹².
8. *Pesikà Rabbati* 34 (composta dopo il 250 circa)¹³.
9. *Pesikà Rabbati* 35 (databile dai sec. III-IV in avanti)¹⁴.

I documenti qui elencati sotto i numeri 2. 3. 4. 6. 7. 8 commentano Zc 9, 9 secondo i tre seguenti canoni di lettura.

1. *Usò parziale o integrale*. A volte si echeggia solo la prima parte (v. 9a-b: «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme»)¹⁵; più frequentemente si cita l'intero versetto, sia nella prima (v. 9a-b) che nella seconda parte (v. 9c-f)¹⁶.

2. *Rilettura escatologica*. L'oracolo è riferito concordemente alla Gerusalemme dei tempi ultimi, quando cioè Dio instaurerà il suo regno definitivo in Sion. La parte riguardante il re che viene, è interpretata in funzione del Messia che fa il suo ingresso nella Città Santa.

3. *Rimando a brani paralleli*. Per spiegare Zc 9, 9, si fa ricorso ad altri oracoli profetici consimili, che aiutano ad illustrarlo più diffusamente¹⁷.

Fra questi brani (per così dire) ausiliari e paralleli, emergono indubbiamente quelli isaiiani che celebrano *il pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme e il ritorno conseguente dei suoi figli dispersi*

¹¹ *The Midrash Rabbah translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of R. Dr H. Freedman...*, Maurice Simon, New compact Edition in Five Volumes, Volume four, *Lamentations, Ruth, Ecclesiastes, Esther, Song of Songs*, London-Jerusalem-New York, [1977], p. 49-50 (la versione del midrash alla Cantica è di M. Simon).

¹² G. FRIEDLANDER, *Pirkè De Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, London, 1916 (ristampa New York, 1971), p. 224-225.

¹³ W.G. BRAUDE, *Pesikà Rabbati. Discours for Feasts, Fast, and Special Sabbaths*, vol. II, New Haven and London, 1968, p. 662-667.

Uno studio assai approfondito è quello di A. GOLDBERG, *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinischen Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37)*, Frankfurt am Mein, 1978, p. 65-145 (testo originale, versione e commento).

¹⁴ BRAUDE, *op. cit.*, p. 669-675. In particolare la monografia di A. GOLDBERG, *Ich Komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische homilie zu Sacharja (Pes R 35)*, Frankfurt am Mein, 1977, p. 91, 1*-8* (testo originale), 21-30 (versione), 31-80 (commento).

¹⁵ 1QM XII, 13-14 e XIX, 5-7; *Pesikà Rabbati*, 34.

¹⁶ Talmud Babilonese, *Sanbedrin* 99a; *Pirkè de Rabbi Eliezer*, 31; *Ct R* 1, 4. 1; *Pesikà Rabbati*, 34.

¹⁷ Sono i seguenti: Is 60, 4c-d (*Ct R* 1, 4.2). 10b (1QM XII, 14 e XIX, 6). 11a. c. (1QM XII, 13-14 e XIX, 5-6). 14b-c. (1QM XII, 14 e XIX, 6); 61, 9a-b (*Pesikà Rabbati* 34, 1 ed. Braude). 10, a-b (*Ct R* 1, 4.1); *Zc* 2, 14a (*Ct R* 1, 4.1); *Gn* 22, 3 e *Es* 4, 20 (*Pirkè de Rabbi Eliezer*, 31); *Sl* 48, 12 oppure 97, 8 (1QM XII, 13 e XIX, 5).

in paesi stranieri¹⁸: è l'immagine della maternità universale di Gerusalemme!

Invece i testi corrispondenti ai numeri 1. 4. 9 fanno l'esegesi di Zc 2, 14-15. Anche a questo proposito, occorre notare che in concomitanza di tali versetti si invocano altri passi profetici¹⁹. E fra essi una parte preponderante è riservata a quegli oracoli del deutero-Isaia, ove si canta la Gerusalemme escatologica, quando Yahwéh raduna entro il suo seno tutti i popoli, e segnatamente gli ebrei esuli fra le nazioni²⁰.

A esemplificazione di quanto ho detto, cito la seguente pagina di *Cantica Rabbah* 1, 4.2. Per illustrare Ct 1, 4 ("...gioiremo e ci rallegreremo per te"), si porta questa comparazione:

«[Israele è simile] a una regina [lett. matrona], il cui marito (il re), i figli e i generi andarono in terra lontana [lett. nella regione del mare, *lmdynt bym*].

Quando essi tornarono, le fu detto: 'I tuoi figli sono tornati'. Ma ella rispose: 'Che importa a me? Gioiscano le mie nuore!'.

Fecero poi ritorno i suoi generi, e le fu annunciato: 'I tuoi generi sono qui'. Lei replicò: 'Che importa a me? Facciano festa le mie figlie!'.

Quando però le dissero: 'Il re, tuo marito, è tornato', ella disse. 'Questa sì che è gioia perfetta, e gaudio su gaudio!'.

Allo stesso modo, nel tempo futuro i profeti verranno e diranno a Gerusalemme: 'I tuoi figli vengono da lontano' (Is 60, 4c). La sua risposta sarà: 'Che importa a me?'.

Quando le sarà detto: 'E le tue figlie sono portate in braccio' (Is 60, 4d), ella risponderà: 'Che importa a me?'.

Ma nel momento in cui le annunceranno: 'Ecco, a te viene il tuo re, egli è giusto e vittorioso' (Zc 9, 9c-d), ella dirà: 'Questa davvero è una gioia!', secondo che sta scritto: 'Esulta grandemente, figlia di Sion!' (Zc 9, 9a); come anche è detto: 'Gioisci, esulta, figlia di Sion' (Zc 2, 14a).

In quel momento lei esclamerà: 'Io gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta nel mio Dio' (Is 61, 10a)²¹.

¹⁸ Is 60, 4c-d («I tuoi figli vengono da lontano e le tue figlie sono portate in braccio»). 10b («I loro re ti serviranno»). 11a-c («Saranno aperte sempre le tue porte... per lasciare introdurre in te le ricchezze dei popoli»). 14b-c («I figli dei tuoi oppressori ti si getteranno proni alle piante dei piedi»); 61, 9a-b («Sarà famosa tra i popoli la loro stirpe, i loro discendenti fra le nazioni»). 10a-b («Io gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta pienamente nel mio Dio»). Poi Zc 2, 14a («Gioisci, esulta, figlia di Sion»).

Per le rispettive fonti, cf. la nota precedente.

¹⁹ Si tratta di: Sof 3, 5.7c. 8b-f. 12. 13c-d. 15c (*Toseftà cit.*); Zc 1, 3b-c. 4d-e (*Toseftà*); 2, 9 (*Oracoli Sibillini* III, 706). 15a (*Pesiktà Rabbati* 35, 3 ed. Braude). 15d (*Oracoli Sibillini* III, 818); Is 11, 6-9 (*Oracoli Sibillini* III, 788-795); Mi 2, 13 (*Pesiktà Rabbati* 35, 4 ed. Braude).

Si veda poi la nota seguente.

²⁰ Is 49, 22e: «...le tue figlie saranno portate sulle spalle» (*Toseftà*); 52, 7: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunci che annuncia la pace, messaggero di bene che annuncia la salvezza, che dice a Sion: Regna il tuo Dio» (*Pesiktà Rabbati* 35, 4 ed. Braude); 60, 1: «...viene la tua luce...» (*Oracoli Sibillini* III, 787). 6c: «Tutti verranno da Saba portando oro e incensi...» (*Oracoli Sibillini* III, 772). 62, 6a: «Sulle tue mura, Gerusalemme, ho posto sentinelle...» (*Pesiktà Rabbati* 35, 2 ed. Braude); 66, 18b: «...tutti i popoli e tutte le lingue» (*Toseftà*). 20a: «Ricondurranno tutti i vostri fratelli...» (*Toseftà*).

²¹ *The Midrash Rabbah...*, vol. IV, p. 49-50 (cf. nota 11 qui sopra).

Questo commento, benché anonimo e di datazione incerta, è tuttavia istruttivo per il numero di citazioni che figurano accanto a Zc 9, 9. Vi troviamo Zc 2, 14a; Is 60, 4 e Is 61, 10a. Lo stesso metodo antologico si riscontra, ad es., nel libro terzo degli oracoli sibillini e a Qumràn. E tutto converge sulla Gerusalemme dell'era messianica. Con l'avvento del Messia entro le sue mura, si inaugura la maternità escatologica di Sion.

Echi del cristianesimo primitivo

Qualcosa dei canoni dell'ermeneutica giudaica su Zc 9, 9 sembra passare nei primi commenti cristiani del medesimo oracolo²². Essi sono desunti dal Vangelo di Matteo (21, 5) e di Giovanni (12, 15), più due brani di Giustino (*Dialogo*, 53; *Apologia* 1, 35) e uno di Ireneo (*Demonstratio*, 65). È una raccolta esigua, ma significativa, che discopre almeno le seguenti due consonanze col giudaismo.

1. *Le citazioni composite di Zc 9, 9.* Questo versetto di Zaccaria è abbinato ad un altro passo profetico. Il fenomeno interessa tutti e cinque i brani di cui ci occupiamo.

a. La formula introduttoria di Mt 21, 5a («Dite alla figlia di Sion: Ecco...») è presa manifestamente da Is 62, 11: «Ecco ciò che il Signore fa sentire all'estremità della terra: Dite alla figlia di Sion: Ecco, arriva il tuo salvatore; ecco, ha con sé la sua mercede, la sua ricompensa è davanti a lui». Ed è in gioco, in questo squarcio profetico, la restaurazione di Gerusalemme, col raduno dei dispersi nel suo grembo ad opera di Yahwéh (cf. il v. 10 con Is 49, 22).

b. La citazione di Ireneo (*Demonstratio*, 65) concorda esattamente con quella di Mt 21, 5²³. Egli, però, ascrive tutto il brano a Isaia.

²² Ai fini del presente saggio, per i primi due secoli dell'era cristiana è sufficiente considerare soltanto Zc 9,9.

Di Zc 2, 14-15 abbiamo una rilettura discretamente evocativa in Ap 21, 3.

Sof 3, 14-17 affiora nel modo col quale Giovanni (12, 15) e Giustino (*Apologia* I, 35) citano Zc 9,9.

Gl 2, 21-27 sembra rimanere completamente in ombra; salvo a riconoscere una debole eco di esso in At 2, 11. 13. 16-21.

Per l'approfondimento di quanto accennato qui, cf. le pp. 25-38 del primo saggio.

²³ *Patrologia Orientalis* (PO), 12, p. 709, 787.

c. Giovanni (12, 15a) combina i testi a questo modo: «*Non temere, figlia di Sion*: Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina».

È facile rendersi conto che mentre in *Zc* 9, 9a leggiamo: «*Esulta grandemente, figlia di Sion...*», in *Gv* 12, 15 troviamo una lieve variante: «*Non temere, figlia di Sion*». Questo invito a deporre il timore ricorre più volte, specialmente in Isaia, quando il Signore incoraggia ora il popolo²⁴, ora Giacobbe-Israele suo servo²⁵, oppure Gerusalemme²⁶, e sempre in contesto di restaurazione dall'esilio.

Altri pensano, e forse con più fondamento, che Giovanni risenta l'influsso di *Sof* 3, 16: «*Non temere, Sion*» (ebr. «'al tyr'y»; greco *θάρασει*)²⁷. Infatti poco sopra (al v. 15c) il profeta aveva detto: «*Re d'Israele il Signore è in mezzo a te*». La menzione di Yahwéh «*Re d'Israele*» in mezzo a Sion, potrebbe spiegare la preferenza di Giovanni per Sofonia (nel testo ebraico). L'evangelista, in effetti, racconta che la folla aveva salutato Gesù, al suo ingresso in Gerusalemme, col titolo di «*Re d'Israele*» (12, 13; cf. 1, 49). E conosciamo d'altronde l'ampio sviluppo che Giovanni concede alla regalità di Cristo nelle sequenze della passione (18, 33-37. 39; 19, 1-5. 12. 13-15).

d. Giustino sembra accreditare ulteriormente quest'ipotesi di una dipendenza di Giovanni (12, 15) da Sofonia (3, 16)²⁸.

Nell'*Apologia* I, 35 egli cita *Zc* 9, 9 (con qualche leggera modifica), come profezia relativa all'entrata di Gesù in Gerusalemme. Soprattutto è degno di nota il fatto che Giustino attribuisce il passo non a Zaccaria, bensì a Sofonia: per difetto di citazione

²⁴ *Is* 35, 4; 40, 9 (LXX); 51, 7. Il verbo è al plurale («Non temete»).

²⁵ *Is* 41, 10.13; 43, 1. 5; 44, 2 (idem in *Ger* 26, 27.28 nei LXX; ebr. 46, 27.28). Il verbo è al singolare («Non temere»).

²⁶ *Is* 54, 4: «Non temere». In *Gl* 2, 21.22 leggiamo: «Non temere, terra, ma rallegriati e gioisci... Non temete, animali della campagna...».

²⁷ E. D. FREED, *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John*, in *The Journal of Biblical Literature* 80 (1961), p. 336, 337; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, parte seconda, Brescia, [1977], p. 625; R.E. BROWN, *Giovanni*, I, Assisi, 1979, p. 596; P.C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zacharías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*, in *Estudio Agustiniiano* 8 (1973), p. 5.

Già i Settanta sembrano recare traccia di una fusione tra *Is* 62, 11 e *Sof* 3, 16. Difatti mentre l'ebraico di *Sof* 3, 16 legge: «In quel giorno *si dirà* («yèammèr») a Gerusalemme...», i Settanta traducono: «In quel tempo *dirà il Signore* a Gerusalemme...». Quest'ultima variante dei Settanta in *Sof* 3, 16 pare derivi da *Is* 62, 11: «Ecco ciò che *il Signore* fa sentire all'estremità della terra: *Dite alla figlia di Sion*: Ecco, arriva il vostro salvatore...».

²⁸ *Dialogo con Trifone*, 53 (PG 6, 591-594); *Apologia* I, 35 (PG 6, 383-386).

mnemonica? o per omonimia di contenuto con alcune parti di *Sof* 3, 14-17?

Riassumendo questo primo punto, possiamo dire che anche nelle prime comunità giudaico-cristiane l'uso di *Zc* 9, 9 è associato ad altri brani profetici, quali *Is* 62, 11 e (con discreta probabilità) *Sof* 3, 16.

2. *Maria, tipo della Nuova Gerusalemme-Madre*. Nei testi giudaici passati in rassegna poco sopra dicevamo che *Zc* 9, 9 (e anche *Zc* 2, 14-15) è riletto frequentemente in parallelo coi passi isaiani che descrivono Gerusalemme quale Madre nel cui grembo Yahwéh raduna tutti i popoli, cioè gli Ebrei reduci dalla dispersione e i Gentili loro oppressori.

Fra le testimonianze cristiane qui recensite, è appunto Giovanni che — dopo aver citato *Zc* 9, 9 — trascrive in chiave cristologica anche questo motivo, così strettamente apparentato al «raduno dei dispersi». Difatti le parole che Gesù rivolge alla Madre dalla croce (*Gv* 19, 26), sono l'eco di un noto vaticinio di Isaia (ripreso poi da Baruc), ove si celebra la rinnovata maternità di Gerusalemme, nel giorno in cui Yahwéh fa ritornare i dispersi entro le sue mura. Lo dimostra il seguente prospetto:

Gv 19, 26b: «Ecco il tuo figlio».

Is 60, 4b-d (LXX): «Vedi i tuoi figli radunati insieme. Ecco: tutti i tuoi figli vengono da lontano, e le tue figlie sono portate in braccio».

Bar 4, 37a.c.d.: «Ecco: ritornano i tuoi figli... ritornano riuniti insieme... alla parola del Santo...».

5, 5d. : «Vedi i tuoi figli riuniti...».

Solo che — e la differenza è quanto mai sensibile! — Giovanni converte tutto a livello di assoluta novità cristiana. Il posto di Gerusalemme-Madre di tutti i popoli è assunto ora da Maria-Madre di tutti i credenti in Cristo, figurati nel discepolo amato, presente accanto alla croce. Maria, allora, rappresenta la Chiesa-Madre, entro la quale il Cristo Messia raduna «i dispersi figli di Dio», ebrei o pagani che siano (cf. *Gv* 11, 51-52)²⁹.

²⁹ Per le questioni toccate in questi ultimi paragrafi, mi sia permesso rinviare al mio opuscolo *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia giovannea* (*Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma, 1978, p. 94-103. Con esposizione più tecnica, ho sviluppato il medesimo argomento in *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27, Roma, 1977, p. 303-429.

Concludendo questa rassegna sintetica su Zc 9, 9 e 2, 14-15 nell'antica letteratura giudaica, e su Zc 9, 9 in quella cristiana del I-II secolo, possiamo fissare tre risultanze.

1. Già attorno ai tempi del Nuovo Testamento, i due brani suddetti erano discretamente diffusi e riletti con riferimento al Messia, tanto nell'ambiente egiziano ellenistico che in quello palestinese.

In tal senso, la maggior forza probativa sembra provenire da Gv 12, 14-16. Nei vv. 14-15 è citato Zc 9, 9 con la formula «...come *sta scritto*», a commento dell'azione di Gesù che, trovato un asinello, vi siede sopra per entrare in Gerusalemme (v. 12). E poi Giovanni soggiunge: «Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo *era stato scritto* di lui e questo gli avevano fatto» (v. 16). Con questa annotazione, l'evangelista ci fa capire che la Chiesa da lui conosciuta aveva familiarità con quel testo, poiché vi ritorna sopra per intendere appieno il mistero pasquale.

2. Per l'attualizzazione messianica di Zc 9, 9 e 2, 14-15 erano invocati contestualmente altri brani profetici dello stesso tenore, soprattutto alcuni passi isaiani relativi al rinnovamento di Gerusalemme nel post-esilio babilonese³⁰.

3. Aumenta quindi non poco la probabilità che Luca, nella pericope dell'Annunciazione, abbia echeggiato volutamente gli oracoli della «Figlia di Sion» e che la comunità per la quale egli scriveva fosse realmente in grado di percepire quelle risonanze, benché tacite. L'intenzione di Luca, pertanto, sarebbe quella di indicare Maria come la «Figlia di Sion», cioè la personificazione di Gerusalemme e dell'intero popolo di Israele, per il quale Dio compie le sue promesse di redenzione³¹.

³⁰ Per Zc 9, 9 sono citati: Zc 2, 14a; Is 60, 4c-d. 10b. 11a. c. 14b-c; 61, 9a-b. 10a-b. Per Zc 2, 14-15 ci si richiama a: Sof 3, 5.7c. 8b-f. 12. 13c-d. 15c; Zc 1, 3b-c. 4d-e; 2, 9. 15a. d; Mi 2, 13; Is 11, 6-9; 49, 22e; 52, 7; 60, 1. 6c; 62, 6a; 66, 18b. 20a.

Per le rispettive fonti in cui appaiono queste citazioni, cf. le note 17, 19, 20 qui sopra.

³¹ S. Bernardo, ad es., dava questa parafrasi di Lc 1, 28: "Et accersito protinus Gabriele: 'Vade', inquit, 'dic filiae Sion: Ecce Rex tuus'. Festinavit ille et ait: 'Adorna thalamum tuum, Sion, et suscipe Regem'", (In Annuntiatione sermo 1, 14; cf. S. Bernardi opera, V, Romae 1968, p. 28).

E anche nei *Sermones in laudibus Virginis Matris, Homilia IV*, 8: "Audisti, Virgo, factum, audisti et modum: utrumque mirum, utrumque iucundum. Iucundare, filia Sion, et exsulta satis, filia Ierusalem [Zach 9, 9]. Et quoniam auditui tuo datum est gaudium et laetitia, audia-

Se questo preambolo risponde a verità, per *Lc 1, 35* si dischiuderebbe un'ottica di lettura più dilatata sull'Antico Testamento. Come dire: questo versetto dovrebbe essere compreso anche alla luce di quei passi veterotestamentari ove alla «Figlia di Sion», ossia la comunità reduce dall'esilio, è promessa l'effusione dello Spirito del Signore. Ciò che vien detto di Maria, vale anche per il popolo di Dio nella sua totalità³².

È quanto cercheremo di fare subito appresso, attenendoci al seguente criterio-guida.

Per prima cosa risaliremo all'Antico Testamento per evidenziare alcuni temi di pneumatologia, utili alla comprensione di *Lc 1, 35*. Essi sono: la «nube» dello Spirito, segno della «Presenza divina»; uno Spirito «creatore»; uno «Spirito nuovo» per un'«Alleanza nuova»; uno Spirito di «testimonianza profetica».

In una seconda fase mostreremo in che modo gli stessi motivi siano poi effettivamente confluiti nell'opera lucana (*Vangelo-Atti*), con speciale riguardo a *Lc 1, 35*.

1. LA NUBE DELLO SPIRITO SEGNO DELLA «PRESENZA DIVINA»

Lo Spirito Santo, posandosi quale mistica nube sulla Vergine di Nazaret, fa di lei l'arca (o il tempio) entro la quale viene a dimorare la Presenza incarnata di Dio.

Sia l'uno che l'altro di questi temi ebbero una preparazione remota nell'Antico Testamento, là dove si parla di Yahwéh che abita in mezzo al suo popolo.

mus et nos a te responsum laetitiae quod desideramus, ut iam exsulent ossa humiliata" (Cf. *S. Bernardi opera*, IV, Romae 1966, p. 53).

S. Lorenzo da Brindisi (1559-1619), che spesso attinge alla grande tradizione patristica, commenta così il saluto dell'angelo a Maria: «Quare Angelus Virginem hoc modo salutans, indicavit quod summo gaudio et exultatione perfundi deberet; sicut divinus vates Zacharias ad Ecclesiam ait: *Exulta satis valde, filia Sion, iubila, filia Ierusalem: ecce rex tuus venit tibi; summa tibi est, inquit, causa laetitiae et exultationis, quoniam rex tuus, Deus bonorum omnium auctor, venit ad te summa felicitate donandum*» (*Mariale, In Salutationem angelicam sermo 1, 3*; cf. *S. Laurentii a Brundisio... opera omnia...*, vol. 1, *Mariale*, denuo typis exscriptum, Patavii, 1964, p. 169).

³² K. STOCK, *Die Berufung Marias (Lk 1, 26-38)*, in *Biblica* 61 (1980), p. 471-476; in particolare p. 474. La versione italiana di questo articolo è pubblicata in *Marianum* 45 (1983), p. 94-126 ("La vocazione di Maria: *Lc 1, 26-38*"). Le pagine qui citate di *Biblica* corrispondono alle pagine 108-112 e 110.

A) L'AT: La «nube-spirito» e la «Shekinâh»

Già nella letteratura veterotestamentaria incontriamo i precedenti del simbolismo «nuvola-spirito del Signore» in rapporto alla Dimora («Shekinâh») di Yahwéh fra il popolo d'Israele. In due distinti paragrafi illustriamo entrambi i soggetti.

1. Lo «spirito del Signore» in forma di «nube»

Questo genere figurativo è collegato al verbo ἐπισχιάζω (quello usato da *Lc* 1, 35), che significa: «stendere l'ombra» — «avvolgere con l'ombra» — «fare ombra» (σχιάζω), «sopra» (ἐπί) qualcuno o qualcosa.

Questo verbo è associato al sostantivo «nube» in *Es* 40, 35: «...la nube dimorava (ἐπεσχιάζειν) su di essa» [la tenda del convegno].

Inoltre il verbo sinonimo σχιάζω descrive la nube che di giorno si posava sulla Dimora (*Nm* 9, 18.22) o su Israele in marcia nel deserto (*Nm* 10, 36)³³.

Ma quando *Is* 63, 14 rilegge questi passi dell'Esodo e dei Numeri, converte l'immagine della «nube» nello «spirito del Signore». Dice il profeta:

- v.11. «...
Dov'è...
13. Colui che li fece avanzare tra i flutti
come un cavallo nella steppa?
Non inciamparono,
14. come armento che scende per la valle:
lo spirito del Signore li guidava al riposo
(κατέβη πνεῦμα παρὰ κυρίου και ὠδήγησεν αὐτούς).
Così tu conducesti il tuo popolo,
per farti un nome glorioso».

Questa equazione tra «spirito di Dio» e «nube»³⁴ sembra potersi ricavare anche dal confronto tra *Gen* 1, 2 e *Gb* 38, 9. Leggiamo in *Gen* 1, 2:

³³ S. LYONNET, *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, in *La Scuola Cattolica* 82 (1954), p. 436-444; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris [1957], p. 73-79; H. CAZELLES, *L'Esprit saint et l'Incarnation d'après le développement de la révélation biblique*, in *Études Mariales*, 26 (1969), p. 17; R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981], p. 440-442.

³⁴ Il tema passerà quindi nella letteratura patristica. Per un saggio sintetico si potrà consultare utilmente l'opera di J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, Roma, 1973, p. 234-245 (Apéndice. - El Espíritu Santo y la Nube).

«Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso, e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπερέετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος...).

E *Gb* 38, 8-9 trascrive così il versetto citato:

- v.8. «Chi ha chiuso tra due porte il mare,
quando erompeva dal seno materno,
9. quando lo circondavo di *nubi* per veste
(ἐθέμεν δὲ αὐτῇ νέφος ἀμφίαισιν)
e per fasce di *caligine folta?*» (ὀμίχλη)

Come si vede, lo «spirito di Dio» che aleggiava sulle acque (*Gen* 1, 2), diviene in *Gb* 38, 9 «nube» (νέφος) e «caligine folta» (ὀμίχλη)³⁵.

2. La «nube» e la «Shekinâh»

Negli oracoli dell'Antico Testamento diretti alla «Figlia di Sion», vi è la promessa di un'abitazione stabile di Dio fra il suo popolo.

Per bocca dei profeti, Dio parla così: «Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad *abitare in mezzo a te*» (*Zc* 2, 14) — «Non temere, Sion... Il Signore tuo Dio *in mezzo a te* è un salvatore potente» (*Sof* 3, 16b. 17a) — «...*Porrò il mio santuario in mezzo a loro* per sempre. *In mezzo a loro sarà la mia dimora...*» (*Ez* 37, 26b-27a).

Ora: questa Presenza (la «Shekinâh»), questa Dimora di Yahwéh in mezzo al suo popolo, nell'Antico Testamento è simboleggiata dalla nube in tre brani assai noti, che riguardano rispettivamente il Sinai, la Tenda del convegno e il Tempio di Gerusalemme.

Il Sinai. È scritto in *Es* 24, 16: «*La Gloria del Signore* scese a dimorare sul monte Sinai, e *la nube* (ἡ νεφέλη) lo coprì per sei giorni».

La Tenda di convegno. Racconta *Es* 40, 34-35: «*Allora la nube* (ἡ νεφέλη) coprì la tenda del convegno e *la Gloria del Signore* riem-

³⁵ P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, in *Biblica* 45 (1964), p. 502-504.

Il p. Beauchamp (*ib*) è propenso ad estendere anche a *Sap* 19, 7 l'assimilazione dello «spirito di Dio» alla «nuvola-caligine». Infatti, secondo egli, il libro della Sapienza (in 19, 6-21) celebra l'esodo egiziano come una replica della prima creazione (cf. il v. 6: «Tutta la creazione assumeva da capo, nel suo genere, nuova forma, obbedendo ai tuoi comandi, perché i tuoi figli fossero preservati sani e salvî»). Pertanto diversi brani del racconto genesiaco sono echeggiati in *Sap* 19, 6-21, con elaborazione tipicamente midrashica. Nell'economia di queste corrispondenze allusive, la *nuvola* che copriva l'accampamento degli Israeliti (*Sap* 19, 7: σκιάζουσα νεφέλη) rievoca *Gn* 1, 2: «...e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».

pì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda di convegno, perché *la nube* dimorava su di essa (*ἐπεσκιάζεν ἐπ' αὐτήν ἢ νεφέλη*), e *la Gloria del Signore* riempiva la Dimora».

Il Tempio di Gerusalemme. Così narra *1 Re* 8, 10-12: «Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario, *la nube* (*ἡ νεφέλη*) riempì il tempio e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della *nube*, perché *la Gloria del Signore riempiva il tempio*. Allora Salomone disse: il Signore ha deciso di *abitare sulla nube*» [i LXX: «Il Signore, che ha fatto conoscere il sole nel cielo, ha detto di voler abitare nella nube»]. Nella versione parallela di *2 Cr* 5, 13b, i Settanta usano una formula che diverrà poi classica nel giudaismo: «Allora il tempio si riempì della *nube della Gloria del Signore*» (*νεφέλης δόξης κυρίου*).

Commenta opportunamente J. Luzarraga: «Il Tempio [di Gerusalemme] è in stretta relazione con l'Arca e il Sinai; la sua consacrazione deve ricalcare le stesse linee della discesa di Dio sul Sinai e sull'Arca; il denominatore che li unisce consiste nella presenza della *nube*»³⁶.

B) *Lo Spirito-nube su Maria, nuova arca*

Ambedue i temi veterotestamentari delineati poco sopra, ricompaiono in *Lc* 1, 35.

1. *Lo Spirito, in figura di «nube»*

Lc 1, 35 recepisce il simbolismo «nube-Spirito». L'evangelista, infatti, usa il verbo *ἐπισκιάζω*; e nel racconto della Trasfigurazione ripete lo stesso verbo, dandogli la «nuvola» come soggetto: «Mentre [Pietro] parlava così, venne una *nuvola* e li *avvolse*» (*Lc* 9, 34: *νεφέλη... ἐπεσκιάζεν*; cf. *Mc* 9, 7 e *Mt* 17, 5)³⁷.

È ragionevole, pertanto, dedurre che l'uso di *ἐπισκιάζω* in *Lc* 1, 35 insinui l'equivalenza simbolica «nube = Spirito Santo».

2. *Maria, «arca» dei tempi nuovi*

Dio che, nel suo spirito, scese a dimorare sul monte Sinai, poi nell'Arca e quindi nel Tempio sotto forma di *nube*, riposa

³⁶ LUZARRAGA, *op. cit.*, p. 177-178 (traduco dallo spagnolo).

³⁷ LYONNET, *art. cit.*, p. 440; LAURENTIN, *op. cit.*, p. 75-76.

ora nel grembo di Maria di Nazaret. Ella, avvolta dalla nube che è lo Spirito, Potenza dell'Altissimo, è ripiena della Presenza incarnata del Santo Figlio di Dio³⁸.

In effetti, questo è uno dei motivi soggiacenti alla pericope lucana della visita di Maria ad Elisabetta (Lc 1, 39-45. 56). È notevole il numero di esegeti (specie della scuola francese) che ravvisano in questo episodio il ricalco di un'altra scena dell'Antico Testamento, cioè il trasporto dell'arca da Baalà di Giuda a Gerusalemme (2 Sam 6). Con questo procedimento midrashico Luca vuol insegnare che l'arca dei tempi nuovi non è più un tempio di legno, ma il grembo di Maria di Nazaret³⁹.

Dunque: le linee sparse del simbolismo «nube — Spirito — dimora di Dio» si congiungono in fascio nella persona di Maria, al momento dell'Annunciazione. Anche da quest'angolo di visuale, i punti nodali dell'esperienza di Israele approdano in lei, «Figlia di Sion».

2. UNO SPIRITO «CREATORE»

L'intervento dello Spirito Santo su Maria all'Annunciazione

³⁸ LYONNET, *art. cit.*, p. 442-444; LAURENTIN, *op. cit.*, p. 74-79.

A prolungamento di queste indicazioni bibliche, occorrerebbe intensificare almeno due piste di ricerca nella Tradizione.

La prima dovrebbe studiare il simbolismo del monte Sinai in rapporto a Maria. Cantava s. Efreim: «Come il monte Sinai io ho Te ricevuto, né rimasi bruciata dal fuoco tuo violento: poiché tu occultasti quel fuoco tuo affinché non mi nocesse; e non bruciò la tua fiamma che i serafini riguardar non possono» (s. Efreim Siro, *Inni alla Vergine*, tradotti dal siriano da G. Ricciotti, Torino [1939], p. 92, inno XVIII; oppure S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, II, Burgos [1970], p. 514, par. 1392 n. 4). Altre referenze orientative sull'argomento sono raccolte da J.J. BOURASSÉ, *Summa Aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae...*, t. IX, Paris, 1866, col. 1474-1487; XIII, Paris, 1866, col. 1021-1022. [Nel saggio n. 7, *Dimensioni ecclesiali...*, p. 339, ho raccolto altre testimonianze].

La seconda pista potrebbe essere dedicata alla «nube» come simbolo dello «Spirito Santo» che scende sulla Vergine all'Annunciazione (LUZARRAGA, *op. cit.*, p. 234 nota 1042, cita Giovanni il Monaco: «Splendida lucis nubes ex iliis tuis, o Virgo, suscitavit solem gloriae, splendoribus increatae divinitatis, omni creaturae apparentem, fraudemque impietatis tollentem» [Joannis Monachi hymni sex, *Hymnus in Sanctum Basilium*, in PG 96, 1372C]).

³⁹ È la tesi proposta da E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, London [1940], p. 47-48, e LAURENTIN, *op. cit.*, p. 79-81.

Molti esegeti l'accettano. Per le riserve, cf. BROWN, *op. cit.*, p. 464-465.

L'accostamento tra Davide che danza davanti all'arca e Giovanni Battista che balza nel seno materno in presenza di Maria, nuova arca, era già intuito, ad es., da: s. Gregorio Nazianzeno (+ 389/390), *Discorso 38*, 17 (PG 36, 330); s. Giacomo di Sarug (+ sec. VI), *Omelia III*, vv. 189-245; VI, vv. 463-534 (C. VONA, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, Roma, 1953, pp. 157-159, 210-212); Pietro di Blois (+ 1204 ca.), *Sermo de Assumptione Beatae Mariae* (PL 207, 660)...

è un *atto creativo*, che riguarda sia la persona di Cristo, sia il popolo della Nuova Alleanza. Infatti l'azione dello Spirito dà vita anzitutto all'umanità del Figlio di Dio nelle viscere di Maria; e poi determina l'inizio della creazione del nuovo popolo di Dio, in quanto Gesù è Re-Signore del medesimo, nonché principio e via del suo rinnovamento escatologico.

Ma già l'Antico Testamento insegnava che lo spirito di Yahwéh avrebbe fatto di Israele un popolo nuovo, richiamandolo in vita dal suo annichilamento morale. E simile gesto è posto in parallelismo con l'attività dello spirito alle origini della creazione, quando trasformava il caos informe nella mirabile armonia degli esseri viventi.

A) L'AT: lo Spirito di Yahwéh «ricrea» Israele...

Il messaggio dei profeti dichiara che lo spirito di Yahwéh è all'opera nel «ricreare» il suo popolo reduce dall'esilio, lo «rifà» dal di dentro, lo «rinnova» nell'intimo.

L'annuncio viene elaborato in un duplice momento. Prima si denuncia lo stato peccaminoso del popolo infedele al suo Dio; le immagini che lo dipingono sono quelle di «desolazione», «deserto arido», «sepolcro» e «morte». Poi, su questa visione funerea, si dispiega l'azione dello Spirito, che «vivifica», che «risuscita».

Ascoltiamo cosa dicono Isaia ed Ezechiele.

* Is 32, 15 [contesto: vv. 9-20]

Le donne dell'alta società di Gerusalemme (cf. Is 3, 16-24), già baldanzose e gaie, porteranno presto il lutto e faranno lamento (vv. 9-12a). Infatti è vicina l'invasione nemica, che seminerà rovine su rovine, in tutta la terra del popolo di Dio: nelle campagne, nei vigneti, e specialmente in Gerusalemme; nella parte sud della collina di Sion ove sorgono le fortificazioni (vv. 12b-14).

Ma poi tutto rifiorirà, ad opera dello spirito.

- v.15. *«Ma infine in noi sarà infuso uno spirito dall'alto*
(*ἕως ἄν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ*);
allora il deserto diventerà un giardino
e il giardino sarà considerato come una selva.
16. Nel deserto prenderà dimora il diritto
e la giustizia regnerà nel giardino.
17. Effetto della giustizia sarà la pace,
frutto del diritto una perenne sicurezza...».

* Is 44, 3c [contesto: 43, 22-28; 44, 1-5]

Tutto Israele ha stancato Dio col suo peccato; perciò il Signore l'ha votato all'escrazione (43, 22-28), all'aridità (44, 3a-b). Eppure Dio, grazie al suo spirito, vivifica Giacobbe-Israele e la sua discendenza (44, 1-5).

- 44,1. «Ora ascolta, Giacobbe mio servo,
Israele da me eletto.
2. Così dice il Signore che ti ha fatto,
che ti ha formato dal seno materno e ti aiuta:
'Non temere, Giacobbe mio servo,
Iesurun da me eletto,
3. poiché io farò scorrere acqua sul suolo assetato,
torrenti sul terreno arido.
Spanderò il mio spirito sulla tua discendenza
(ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου),
4. cresceranno come erba in mezzo all'acqua,
come salici lungo le acque correnti.
5. Questi dirà: Io appartengo al Signore,
quegli si chiamerà Giacobbe;
altri scriverà sulla mano: Del Signore,
e verrà designato con il nome di Israele'».

* Ez 37, 5-6. 9-10. 14 [contesto: vv. 1-14]

Il popolo d'Israele, esule in terra di Babilonia, somiglia ad un'immensa distesa di ossa aride (vv. 1-2. 11a). I deportati sono come dei morti: non hanno più speranza, sono perduti (v. 11b).

Ed ecco: là dove sembra imperare la morte, lo spirito del Signore fa rifiorire la vita, in abbondanza. Dal sepolcro dell'esilio il popolo risuscita, cioè tornerà, rinnovato, alla sua terra, al paese d'Israele (vv. 3-10. 12-14).

- v.5. «Dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, *io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete* (ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς).
6. *...infonderò in voi lo spirito e rivivrete* (καὶ δώσω πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς, καὶ ζήσεσθε): saprete che io sono il Signore.
- ...
9. Egli [il Signore] aggiunse: Profetizza allo spirito, profetizza figlio dell'uomo e annunzia allo spirito: Dice il Signore Dio: *Spirito, vieni dai quattro venti e soffia su questi morti, perché rivivano* (καὶ εἶπον τῷ πνεύματι... ἔλθε καὶ ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους, καὶ ζήσάτωσαν).
10. Io profetizzai come mi aveva comandato, e lo spirito entrò in essi e ritornarono in vita (καὶ εἰσήλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα, καὶ ἔζησαν);

e si alzarono in piedi; erano un esercito grande, sterminato.

...

13. Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi risusciterò dai vostri sepolcri, o popolo mio.
14. *Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete (καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς, καὶ ζήσεσθε);* vi farò riposare nel vostro paese; saprete che io sono il Signore. L'ho detto e lo farò. Oracolo del Signore».

Fino a qui il linguaggio di Isaia e di Ezechiele prospetta il ritorno degli esuli come una rinascita alla vita, quasi una risurrezione operata dallo spirito del Signore. Quel ritorno, si noti bene, non è soltanto materiale, alla stregua di una semplice inversione di marcia rispetto al viaggio coatto verso Babilonia. I profeti, al contrario, lo considerano come effetto di un altro «ritorno» più profondo, vale a dire la «conversione» al Signore e alla sua Legge.

...come alle origini diede vita al cosmo

Ma altrove quel cambiamento insperato di sorti è paragonato implicitamente all'esodo egiziano e alla stessa *creazione del mondo*, quella primordiale. Rileggiamo *Is 51, 9-11*, che sembra il brano più articolato in proposito.

- v.9. «Svegliati, svegliati, rivestiti di forza,
o braccio del Signore.
Svegliati come nei giorni antichi,
come tra le generazioni passate.
Non hai tu forse fatto a pezzi Raab,
non hai trafitto il drago?
10. Forse non hai prosciugato il mare,
le acque del grande abisso
e non hai fatto delle profondità del mare una strada,
perché vi passassero i redenti?
11. I riscattati dal Signore ritorneranno
e verranno in Sion con esultanza;
felicità perenne sarà sul loro capo;
giubilo e felicità li seguiranno;
svaniranno afflizione e sospiri».

Il v. 11 (che richiama *Is 35, 10*) profetizza manifestamente la liberazione dalla schiavitù babilonese. Il v. 10 allude al passaggio del Mar Rosso. Invece il v. 9c-d — «Non hai tu forse fatto a pezzi Raab, non hai trafitto il drago (lett. *tannin*)?» — non è del tutto perspicuo. A che cosa va riferito: alla creazione o ancora all'esodo egiziano? L'incertezza deriva dal fatto che la menzione

dei due mostri mitici Rachab e Tannîn nell'Antico Testamento è applicata ora alla creazione primordiale, intesa come vittoria sulle forze caotiche delle origini⁴⁰, ora alla nazione egiziana⁴¹.

Pertanto non riesce agevole riferire il v. 9b soltanto alla prima creazione. È più sicuro ritenere che esso può già designare l'esodo attraverso il Mar Rosso, ammettendo però che i termini ivi usati (Rachab e Tannîn) altrove sono impiegati per indicare l'origine della terra e delle acque, descritta in *Gen* 1, 2. 6-10⁴². La dottrina espressa in *Is* 51, 9-11 sarebbe allora questa: la potenza che Yahwéh esplicò nella prima creazione è la medesima potenza che fu attiva nell'esodo egiziano (vv. 9b-10); ed è la stessa energia che sarà nuovamente all'opera nell'esodo babilonese (v. 11).

Qui siamo giunti al tema di nostra pertinenza. Ossia: se l'esodo babilonese sta in rapporto di continuità con il gesto creativo di Dio che chiama all'esistenza il mondo mediante il suo spirito, dovrebbe riapparire l'azione del medesimo spirito anche nell'intervento di Yahwéh che libera il suo popolo dalla schiavitù di Babilonia.

Per quanto concerne la prima creazione, leggiamo infatti in *Gen* 1, 2: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava (ebr. *merachéfet*; greco: *ἐπεφέρετο*) sulle acque». Come ha inteso la tradizione biblica successiva⁴³, quello «spirito di Dio» è la forza di Yahwéh che, a somiglianza di un uccello, si libra sopra l'universo primordiale e si appresta a dargli ordine e forma⁴⁴.

⁴⁰ Rachab: *Sl* 89, 11; *Gb* 9, 13; 26, 12. Tannîn: *Is* 27, 1; *Gb* 7, 12.

⁴¹ Rachab: *Sl* 87, 4; *Is* 30, 7. Tannîn: *Sl* 74, 13 (drago del Mar Rosso); *Ez* 29, 3; 32, 2 (il Faraone-coccodrillo).

⁴² A. PENNA, *Isaia* [Torino-Roma, 1958], p. 516-517; J.L. MC KENZIE, *Second Isaiah*, Garden City, New York, 1968, p. 123; S. VIRGULIN, *Isaia*, Roma, 1968, p. 278; P. BONNARD, *Le Second-Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, 1972 («Études Bibliques»), p. 251-252.

L'opinione espressa da questi commentari è avvalorata dal fatto che anche i termini «mare» (*Yâm*) e «abisso» (*tehôm*) del v. 10 sono oggetto di una duplice applicazione nell'Antico Testamento. Ora significano l'oceano primordiale (*Yâm*: *Gen* 1, 1; *Gb* 7, 12; 26, 12 [con Raab]; 38, 8) e l'abisso genesiaco (*Tehôm*: *Gen* 1, 2; *Sl* 104, 6; *Pr* 8, 27). Ora, invece, passano a designare il Mar Rosso (*Yâm*: *Es* 14, 2. 9. 16...) e i suoi gorgi (*Tehôm*: *Sl* 106, 9; *Is* 63, 13). Cf. BONNARD, *l.c.*

⁴³ Cf. *Gen* 1, 2 e 2, 7 con: *Sl* 33, 6. 9; 104, 30; 147, 18; 148, 5; *Gb* 27, 3; 32, 8; 33, 4; *Pv* 8, 22 ss.; *Sap* 7, 22-8, 1; 15, 11; *Gdt* 16, 14...

⁴⁴ L'attività di Yahwéh in soccorso di Israele al tempo dell'esodo egiziano, è ugualmente paragonata a quella di un uccello: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi [i LXX: quasi] su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me» (*Es* 19, 4) - «Come un'aquila che veglia la sua nidata, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali, il Signore lo guidò da solo» (*Dt* 32, 11-12a; cf. *Is* 63, 14). Ma in questi passi manca l'equiparazione tra «uccello» (nel caso, l'aquila) e «spirito di Dio».

A riguardo invece dell'esodo babilonese, *Is* 51, 9-11 non accenna allo spirito di Yahwéh quale autore di cosa tanto meravigliosa. Bisognerà rifarsi ai testi di Ezechiele commentati poco sopra (37, 5-6. 9-10. 14), per trovarvi una correlazione indubbia di causa ed effetto fra la rinascita di Israele, schiavo in Babilonia, e lo spirito del Signore. Isaia, dal canto suo, dice questo esplicitamente in 63, 14, quando rievoca l'uscita dall'Egitto verso la terra di riposo. E siccome l'esodo egiziano è invocato come pegno e prototipo di quello babilonese (*Is* 43, 16-21; 46, 3-4; 51, 9b-11; 63, 7-64, 11...), si può concludere (ma solo come tenue deduzione indiretta) che lo stesso spirito di Dio sia all'opera quando Israele è sottratto al giogo di Babilonia.

B) *Lo Spirito «crea» in Maria l'umanità di Cristo,
Re-Signore del Nuovo Israele*

La conseguenza immediata della discesa dello Spirito su Maria è la germinazione di un Essere divino nel suo grembo, senza che vi sia concorso d'uomo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te...; precisamente per questo Colui che nascerà sarà chiamato 'Santo' e 'Figlio di Dio'» (*Lc* 1, 35). Dall'antichità cristiana fino ai nostri giorni sono moltissimi gli esegeti che interpretano questo effetto dello Spirito in Maria come una «nuova creazione»⁴⁵.

⁴⁵ La «nuova creazione» effettuata dallo Spirito che stende la sua ombra su Maria è posta in risalto da numerosissimi biblisti, di scuole diverse. Mi limito ad alcune referenze orientative, ricche però di ulteriori citazioni.

H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala, 1945, p. 124-127; C.K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, 1947, p. 5-24; A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 46-47, 49, 53, 54, 56-57; ID., *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean...*, [Paris], 1974, p. 21-22, 119, 167, 207, 208; L. LEGRAND, *Fécondité virginale selon l'Esprit*, in *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962), p. 793, 794; ID., *L'Annonce à Marie (Lc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile*, Paris, 1981 («Lectio Divina», 106), p. 323-328; B. CORSANI, «Pneuma» nell'Evangelo di Luca, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 5 (1969), p. 245; J. MC HUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London, [1975], p. 57; G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1975 («Lectio Divina», 81); R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981; ed. originale inglese, New York, 1977], p. 417-424; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, 1978, p. 122-127; K. STOCK, *Die Berufung Marias (Lk 1, 26-38)*, in *Biblica* 61 (1980), p. 491 (cf. *Marianum* 45 [1983], p. 126); X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo (Hech. 1, 14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*, in *Estudios Trinitarios*, 15 (1981), p. 29-30; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, Garden City, New York, 1981 («The Anchor Bible», 28), p. 229.

Generalmente, il rimando biblico più invocato come vero parallelo veterotestamentario di *Lc* 1, 35 è *Gen* 1, 2. Ma si guarda anche a *Is* 32, 15 (Feuillet, Brown...), 44, 3-5 (Barret, Feuillet...), *Ez* 36 (Feuillet; cf. Fitzmyer, p. 229...) e 37 (Barrett, Feuillet, Legrand...).

Al tempo medesimo, però, tale gesto creativo dall'umanità di Cristo si estende al nuovo popolo di Dio. Infatti anche la teologia lucana considera Cristo fin dalla sua concezione come Re e capostipite di un popolo, che egli rinnoverà radicalmente con la sua salvezza. Gesù è inscindibile dal popolo che è venuto a redimere. Pertanto lo Spirito Santo che crea l'umanità di Cristo in Maria è lo stesso Spirito che, operante in Cristo, ricrea il popolo di Dio. Riassumiamo in tre punti questa dottrina di Luca, riguardante i rapporti di Gesù con Israele dei tempi nuovi.

1. *Gesù, Re-capostipite del popolo della Nuova Alleanza*

L'angelo dice a Maria: «...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, 32b-33; cf. 22, 29-30).

La casa di Giacobbe, sulla quale Cristo è costituito Re, comprende il popolo della Nuova Alleanza (cf. *Lc* 22, 20), replica delle dodici tribù dell'antico Israele (cf. *Lc* 22, 30). Esso abbraccia tutti i popoli (*Lc* 2, 31; 3, 6), Ebrei e Gentili (*Lc* 2, 32; cf. *At* 11, 18; 13, 46-48; 15, 8-9; 19, 10. 17; 20, 21; 26, 20.23; 28, 23-29).

È un popolo che appartiene a Cristo (*Lc* 1, 77; cf. 1, 17; *At* 18, 10), al suo nome (*At* 15, 15). È una Chiesa che si è acquistata col proprio sangue (*At* 20, 28). Egli è Re (cf. *At* 17, 7), Signore di tutti (*At* 10, 36). Il Regno di Dio si attua ormai nel nome di Gesù (*At* 8, 12; cf. 28, 23.31). Dio lo ha costituito giudice dei vivi e dei morti (*At* 10, 42).

La stretta comunione di Cristo col suo popolo è significata anche dai titoli che riconoscono a lui un «primato». Egli è colui che, risorgendo per primo dai morti (*At* 26, 23), per primo, a seguito dell'esaltazione presso la destra del Padre (*At* 2, 33; 5, 31; 7, 56), apre le vie della vita (*At* 3, 15: τὸν... ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς; cf. 2, 28), le vie della salvezza (*At* 5, 31: ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα; cf. *Eb* 2, 10: τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας; 12, 2). Se poi teniamo conto della tipologia di Cristo prefigurato da Mosè, Gesù è anche ἄρχων, cioè «capo» del popolo che dev'essere liberato (*At* 7, 27.35).

2. *Gesù «rinnova» il suo popolo mediante lo Spirito Santo*

Negli scritti della tradizione lucana non si incontrano mai i

termini «novità», «rinnovamento», «nuova creazione» in rapporto all'azione che Cristo esplica a riguardo del suo popolo⁴⁶. Tuttavia gli stessi concetti, nei loro contenuti, sono sviluppati sotto diverse angolature, che corrispondono ad altrettante locuzioni⁴⁷. Ognuna di esse coglie aspetti più o meno comprensivi del modo col quale Cristo strappa l'uomo alla sua condizione di miseria, di negatività, per immettere in lui energie di vita nuova. Qualche esempio.

a. Luca afferma che Gesù è venuto a portare la «salvezza» di Dio al suo popolo (*Lc* 1, 69 [cf. 1, 71]; 3, 6 [cf. *At* 28, 28]), è venuto a salvare ciò che era perduto (*Lc* 19, 10; cf. 15, 32c). Egli è «Salvatore» (*Lc* 1, 47; 2, 11; 5, 31; 13, 23), e Salvatore universale (*At* 4, 12; 13, 47-48).

Da che cosa ci salva? Dai nostri peccati (*Lc* 1, 77 [cf. *Mt* 1, 21]; 24, 47; *At* 2, 38; 5, 31; 13, 38; 26, 18). Di qui la necessità della penitenza, quale requisito previo per conseguire la liberazione dal peccato (*Lc* 24, 47; *At* 2, 38; 5, 31; 11, 18; 17, 30; 20, 21...).

Perciò gli Atti qualificano la predicazione del messaggio evangelico come «parola di salvezza» (*At* 13, 26), «via della salvezza» (*At* 16, 17). E Dio purifica il cuore di quanti accolgono con fede il suo appello (*At* 15, 9), lava i loro peccati (*At* 22, 16) li fa passare dalle tenebre alla luce⁴⁸, dal potere di satana a Dio (*At* 26, 18).

b. In positivo, la trasformazione messa in opera dalla fede in Cristo, che rende giusti (cf. *At* 13, 39), è definita ripetute volte come «vita» (*At* 5, 20; 11, 18), «vita eterna» (*At* 13, 46. 48; cf. *Lc* 10, 25; 18, 18). Già nella parabola del figliol prodigo, la conversione era concepita in termini di passaggio dalla morte alla vita: «...questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita...» (*Lc* 15, 32). I sentieri di tale vita, che conduce alla comunione con Dio oltre la morte, ci sono stati aperti dalla risurrezione di Gesù (*At* 2, 28; 3, 15).

c. Infine è da considerare il ruolo dello Spirito in questo pro-

⁴⁶ Svolge la stessa osservazione FITZMYER, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁷ FITZMYER, *op. cit.*, p. 222-226 (l'autore studia i termini chiave del rinnovamento escatologico in Luca).

⁴⁸ Questo passaggio dalle tenebre alla luce, che qualifica la conversione a Cristo mediante la fede, potrebbe echeggiare *Is* 42, 6-7. Nella tradizione paolina, è posto in parallelismo con la prima creazione: «E Dio che disse: *Rifulga la luce dalle tenebre*, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (*2 Cor* 4, 6).

cesso di rinnovamento che si instaura nella persona del credente. La teologia lucana ha qualche accenno anche a questo riguardo.

Cristo risorto, esaltato alla destra di Dio, effonde sulla Chiesa il dono pentecostale dello Spirito, che egli riceve dal Padre (*At* 2, 33). Di questo «battesimo nello Spirito» avevano parlato Giovanni Battista (*Lc* 3, 16) e poi Gesù (*At* 1, 5). Il Pneuma divino, a guisa di fuoco (cf. *Lc* 3, 16; *At* 2, 3), è una potenza che, scendendo dall'alto, avvolge i discepoli (*Lc* 24, 49: ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν), e tra gli effetti santificanti che produce mediante la fede, vi è anche la purificazione dei cuori⁴⁹ (*At* 15, 8-9; cf. 3, 17: «...purificherà la sua aia...»).

Il rinnovamento escatologico del popolo di Dio, messo in opera dallo Spirito effuso da Cristo risorto, era già adombrato in profetia dalla discesa dello Spirito su di lui, al momento del battesimo al Giordano⁵⁰. Luca è il solo a notare che il battesimo di Gesù avviene in concomitanza con quello di tutto il popolo (*Lc* 3, 21: ...ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος...).

Potrebbe avere attinenza con questa dimensione comunitaria evidenziata da Luca anche la visualizzazione dello Spirito in forma di colomba (*Lc* 3, 22: σωματικῶς εἶδει ὡς περιστρῶν). Com'è risaputo, la colomba era una delle raffigurazioni simboliche più diffuse di Israele, come popolo eletto⁵¹. È verosimile, allora, che l'impiego di tale mezzo simbolico nel racconto del battesimo di Gesù abbia questa intenzione dottrinale: Gesù farà di Israele un popolo nuovo, mediante lo Spirito che scende sulla propria persona⁵².

⁴⁹ S.A. PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro all'Assemblea Apostolica. II. Parola, fede e Spirito* (*At* 15, 7-9), Bologna, 1977, p. 365-375 (la fede che purifica i cuori, secondo *At* 15, 8-9).

⁵⁰ HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église...*, p. 173; J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament*, London, 1975, p. 135-196; A. SALAS, *El «Pneuma» y la misión de Jesús en el tercer evangelio*, in *Estudios Trinitarios* 15 (1981), p. 201.

⁵¹ H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München, 1922, p. 123-124; E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 8 [New York, 1958], p. 26-27, 38-39, 42-46.

Per la simbolica della colomba nei racconti del battesimo di Gesù, cf. A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du Baptême*, in *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), p. 535-537; F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1970, p. 170-183; FITZMYER, *op. cit.*, p. 483-484; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi [1982], p. 156 nota 37: «Le ipotesi avanzate sull'uno o sull'altro dettaglio sono varie, ma lasciano il discorso aperto».

⁵² È l'ipotesi di FEUILLET, *art. cit.*, p. 538: «...la colombe du baptême de Jésus... préfigurerait le fruit principal de l'irruption de l'Esprit, la constitution de l'Israël nouveau, de la communauté parfaite de l'ère de grâce».

3. Una «nuova creazione», rispetto a quella delle origini

Luca, dopo aver narrato il battesimo di Gesù (*Lc* 3, 21-22), ricorda l'inizio del ministero di lui (v. 23a: ἦν... ἀρχόμενος), e ne stende poi l'albero genealogico; esso va da Giuseppe, padre putativo, fino ad Adamo, per culminare in Dio medesimo (vv. 23b-28).

È dunque evidente che l'evangelista — con questa genealogia che sale a ritroso sino alle origini dell'umanità — vuole insinuare un parallelismo tra Adamo e Cristo; meglio diremmo, tra due «inizi» creativi. Adamo, creato immediatamente da Dio, fu capostipite dell'umanità primordiale (*Gen* 1, 26-28; 2, 7). Cristo, benché fosse ritenuto figlio di Giuseppe (v. 23b: ὡς ἐνομιζέτο), in realtà è stato concepito direttamente dallo Spirito, Potenza di Dio (*Lc* 1, 35); ed è il punto di partenza di un popolo nuovo, che comprende tutta l'umanità rigenerata. Quel «principio» della sua vita pubblica, quell'ἀρχή (cf. il v. 23a: ἀρχόμενος), cominciava ad attuare il rinnovamento del nuovo popolo di Dio, al quale Gesù era chiamato fin dal concepimento nel seno materno (cf. *Lc* 1, 31-33; 22, 20.29-30 [cf. *Mt* 19, 28: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ])⁵³.

In base al parallelismo Adamo-Cristo (insinuato discretamente anche da *Lc* 3, 23-38), la riflessione teologica susseguente, specie dall'alto medioevo in poi, ha visto in Maria come la nuova creazione vergine, contrapposta a *Gen* 1, 2. Vale a dire: come alle origini lo spirito di Yahwéh si posava sulla massa informe delle acque, per destare la varietà degli esseri che ornano il cosmo, così ora avvolge Maria per far germinare in lei l'umanità del Figlio di Dio. Salvo però a dire che Maria, lungi dall'essere una creatura inerte, è una persona libera, consapevolmente aperta al dialogo col suo Dio, il Dio dell'Alleanza. La Vergine di Nazaret, insomma, rappresenta l'apice espressivo dell'azione santificatrice che Dio —

⁵³ FITZMYER, *op. cit.*, p. 498: «Now, as the Period of Jesus is about to be begun, it is seen as related to the course of history stemming not only from Israel but from humanity and ultimately from God himself. God's purpose in creating humanity in the beginning is seen to reach a new stage in the *arché* of the Period of Jesus itself»; ORTENSIO DA SPINETOLI, *op. cit.*, p. 162: «Non è a caso che [Luca] fa risalire l'ascendenza di Gesù fino ad Adamo; ciò risponde alla preoccupazione di presentare il messia come capo di una nuova umanità. In lui la storia ricomincia dalle sue origini, ma su basi più sicure».

«...molte volte e in diversi modi» (*Eb* 1, 1) — aveva esercitato a riguardo di Israele e del mondo⁵⁴.

La conclusione pertinente al nostro tema, in stretta aderenza alla catechesi di Luca, sarà allora la seguente. Lo Spirito che discende sulla Vergine all'Annunciazione, è uno Spirito «creatore». Egli, che fu all'opera nella creazione del mondo e nella rinascita dell'antico popolo di Dio, adesso crea nel grembo di Maria le sembianze umane del Cristo, Messia divino; e Cristo, in virtù del medesimo Spirito, compirà la seconda creazione, che consiste nel rinnovamento escatologico del nuovo popolo di Dio, di cui egli è principio, Re e Signore.

3. UNO «SPIRITO NUOVO» PER UN'«ALLEANZA NUOVA»

Lo Spirito Santo che stende la sua ombra su Maria fa vibrare l'intimo di lei, tocca le corde del suo cuore. Il «fiat» è già frutto del cuore nuovo che lo Spirito plasma nella Vergine. E il consenso da lei prestato rende possibile l'Alleanza nuova, che ha il suo inizio con l'incarnazione del Figlio di Dio.

L'Antico Testamento, in specie i profeti, avevano elaborato questa duplice dottrina, applicandola specialmente all'Israele dei tempi ultimi. L'intonazione è quindi ecclesiale ed escatologica.

A) *L'AT: lo spirito di Yabwéh, anima di un'alleanza più perfetta*

Una delle promesse fatte a tutta la casa d'Israele nella mirabile restaurazione del post-esilio, è quella di «uno *spirito* nuovo», in ordine ad «un'*alleanza* nuova».

Il brano forse più organico è quello di *Ez* 11, 19-20 e 36, 27-28.

* *Ez* 11, 19-20 [contesto: vv. 14-21]:

v.14. «Figlio dell'uomo, ai tuoi fratelli, ai deportati con te, a tutta la casa d'Israele...
...

⁵⁴ A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, I, Roma, 1966³, p. 46: «Lo Spirito è potenza creativa di Dio che chiama Gesù all'esistenza... Comincia una cosa nuova, che è in tutto e per tutto indice della potenza di Dio. Un nuovo capostipite sorge per libero atto creativo di Dio, ma con la cooperazione della vecchia umanità attraverso Maria» (il corsivo è mio).

17. Riferisci: così dice il Signore Dio: Vi raccoglierò in mezzo alle genti e vi radunerò dalle terre in cui siete stati dispersi e a voi darò il paese d'Israele.
18. Essi vi entreranno e vi elimineranno tutti i suoi idoli e tutti i suoi abomini.
19. Darò loro un cuore nuovo e *uno spirito nuovo* (καὶ πνεῦμα καινόν) metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne,
20. perché seguano i miei decreti e osservino le mie leggi e li mettano in pratica; *saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio* (καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν).

* Ez 36, 27-28 [contesto: vv. 16-37]:

- v.24. «Vi prenderò dalle genti, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò nel vostro suolo.
25. Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli;
26. Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi *uno spirito nuovo* (πνεῦμα καινόν), toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne.
27. Porrò *il mio spirito* (τὸ πνεῦμά μου) dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi.
28. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; *voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio* (καὶ ἔσασθέ μοι εἰς λαόν, καγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν).

La concatenazione di queste promesse è triplice:

- a. Il Signore dona un cuore nuovo, frutto di uno *spirito nuovo* (Ez 11, 19a; 36, 26a. 27a);
- b. l'effetto di questo dono sarà l'osservanza della Legge divina (Ez 11, 20a; 36, 27b);
- c. e così sarà possibile la ripresa dell'Alleanza fra il Signore e il suo popolo (Ez 11, 20b; 36, 28b: «...saranno [sarete] il mio popolo e io sarò il loro [vostro] Dio»).

Ezechiele parla di «un'alleanza di pace» e di «un'alleanza eterna», che Yahwéh farà col suo popolo (37, 26). E poi il notissimo oracolo di Geremia (31, 31.33) sul Patto nuovo:

«Ecco, verranno giorni — dice il Signore — nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda io concluderò un'alleanza nuova (38, 31 LXX: διαθήκην καινήν)... Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo».

La rigenerazione morale d'Israele dopo l'esilio di Babilonia è dunque determinata dallo «spirito» che il Signore effonderà sopra il suo popolo. Rin vigorito da questa energia divina, Israele si rinoverà dall'intimo, il cuore di pietra si convertirà in un cuore di carne, per accogliere docilmente e con adesione spontanea le vie di Dio, segnate nella Legge di Mosè. Un tale stile di obbedienza caratterizza l'era di un rapporto più profondo, più cordiale col Signore. Sono i tempi dell'*alleanza nuova*, ardentemente sospirata dai profeti.

B) *Lo Spirito inaugura in Maria l'Alleanza nuova*

Un'attuazione esemplare dei suddetti oracoli è da ravvisare appunto nell'evento dell'Annunciazione.

Interroghiamo allora il testo lucano, per enucleare gli eventuali fondamenti di questo duplice rapporto: lo Spirito Santo e il «fiat» di Maria; il «fiat» di Maria, come porta d'ingresso della nuova Alleanza.

1. *Lo Spirito Santo e il «fiat» di Maria*

L'energia dello Spirito non soltanto dà vita all'umanità del Figlio di Dio nel grembo di Maria, ma dispone anche, e prima di tutto, l'anima della Vergine ad accogliere la proposta che Dio le rivela mediante l'angelo. L'intervento dello Spirito all'Annunciazione non va limitato unicamente alla sfera carnale-biologica (la concezione verginale), ma attinge in primo luogo lo spirito di Maria, si rende attivo cioè in quella zona della sua persona in cui ella si apre all'ascolto e al dialogo col suo Dio⁵⁵.

⁵⁵ Com'è noto questa tesi è stata oggetto costante di una lunga e appassionata riflessione dei Padri e dei teologi, sia d'oriente che d'occidente. Essi parlano di una «prepurificazione» e «santificazione» prodotta dallo Spirito Santo in Maria, al momento dell'Annunciazione.

Per alcune referenze sintetiche, cfr. M. CANDAL, *La Virgen Santísima «pre-purificada» en su Anunciación*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965), p. 241-276; M. JOURJON - J.-P. BOUTHOT, *Luc 1, 35 dans la Patristique grecque*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 65-76; T. STROTMANN, *Le Saint-Esprit et la Théotokos dans la Tradition orientale*, *ib.*, p. 77-91; H. BARRE, *Marie et l'Esprit dans la Tradition occidentale jusqu'à saint Thomas d'Aquin (+ 1274)*, *ib.*, p. 93-126 (in particolare p. 105); J. PINTARD, *Le principe «prius mente quam corpore...» dans la Patristique et la Théologie latines* in *Études Mariales* 27 (1970), p. 25-58; E. TONIOLO, *Orientamenti patristici sull'Immacolata*, in *Riparazione Mariana* 61 (4/1976), p. 133-141; del medesimo, *La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica tradizione cristiana (sec. II-IV)*, in *Maria e lo Spirito Santo*, Roma-Bologna 1984, p. 201-244.

È Luca medesimo che suggerisce di incamminarci per questa direzione⁵⁶. Difatti, in relazione anche al concepimento ad opera dello Spirito, Maria dirà poco dopo: «*Grandi cose* (μεγάλα) ha fatto in me il Potente» (Lc 1, 49a). Ora a proposito del concetto di «grandi cose» è indispensabile risalire alla dottrina dell'Antico Testamento, e ritornare poi alla tradizione lucana in vista anche della pneumatologia di Lc 1, 35. In altra sede ho cercato di approfondire la semantica di μεγάλα in Lc 1, 49a, partendo soprattutto dall'Antico Testamento dei Settanta⁵⁷. Qui riprendo le risultanze principali, utili ad una comprensione meno angusta dei testi di Luca.

Le «grandi cose» di Dio nell'AT

L'espressione «grandi cose» (μεγάλα) conta un numero copioso di occorrenze nei libri veterotestamentari, con riferimento privilegiato a Yahwéh quale autore delle medesime. Tale rilievo statistico diviene più manifesto se teniamo presente che le «grandi cose» fatte da Dio hanno degli equivalenti sinonimi in altre locuzioni, come: «cose meravigliose» (θαυμαστά, θαυμάσια)⁵⁸, «cose terribili» (φοβερά)⁵⁹, «cose gloriose» (ἔνδοξα)⁶⁰, «cose buone» (ἀγαθά)⁶¹.

Della ricca teologia emergente dai rispettivi brani, pongo in evidenza i seguenti quattro aspetti.

Il pensiero di una larga corrente patristica orientale e occidentale è felicemente condensato, ad es., in questa sentenza di RUPERTO DI DEUTZ (1075-1130), *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, Turnholti, 1979 (CCL, continuatio mediaevalis 29), p. 27: «...beata Maria caelum illud est, de quo fuerat praescriptum: *Et ianuas caeli aperuit, et pluit illis manna ad manducandum*. Si enim cuiuslibet iusti anima caelum est, quanto magis haec singularis Dei habitatio vel sedes? Quot autem vel quae sunt ianuae caeli, quas Dominus aperuit? Duae, altera mentis, altera ventris. *Ianuam mentis Deus aperuit, quia beata haec credidit quae dicta sunt ei: Ianuam ventris aperuit, quia sine viro concepit, virgo peperit et post partum virgo permansit*» (il corsivo è mio).

⁵⁶ Per quanto mi risulta, questo è l'aspetto più trascurato nell'esegesi contemporanea di Lc 1, 35. Vedrei qui un saggio concreto di ermeneutica, quanto ai rapporti fra Scrittura e Tradizione. Mi spiego: se la Tradizione viva della Chiesa universale, a riguardo di Lc 1, 35 è stata così intensa nel dichiarare l'azione dello Spirito sull'anima, oltretutto sul grembo di Maria, è mai possibile che la Scrittura non offra, almeno in germe, i presupposti di tale dottrina? Ruperto di Deutz, per es., nel brano citato alla nota precedente si appella a Lc 1, 45: «*Beata quae credidisti...*».

⁵⁷ «*Fecit mihi magna*» (Lc 1, 49a). *Una formula comunitaria?* (è il tema n. 4 della presente miscellanea).

⁵⁸ *Sl* 106, 21b-22.

⁵⁹ *Sl* 106, 21b-22.

⁶⁰ *Dt* 10, 21; *Es* 34, 10; *Gb* 5, 9; 9, 10.

a. Le «grandi cose» di Dio (e locuzioni sinonime) designano i memorabili interventi di grazia che egli ha compiuto nella storia del suo popolo, in ogni tempo.

b. I destinatari di queste «meraviglie» sono: o tutto il popolo, a partire dai suoi padri fino alle generazioni del tempo presente⁶²; oppure singole persone, a vantaggio però dell'intera comunità di Israele⁶³. I «magnalia Dei» sono pertanto di natura «ecclesiale». Si rivolgono sempre, in definitiva, alla salvezza del popolo eletto tutto quanto.

c. È poi di estrema importanza *la dimensione morale, interiore* delle gesta grandi e stupende realizzate da Dio. Qui ci soffermiamo un po' più a lungo, in relazione a quanto dovremo dire su *Lc 1, 35*.

Nelle «grandi cose» divine non v'è nulla di miracolistico; al contrario, esse sono concepite a servizio dell'uomo, della sua conversione e della sua fedeltà all'alleanza con Yahwéh. In breve: le «grandi cose» del Signore consistono nell'incontro tra la potenza misericordiosa di Dio che opera il prodigio, e la fede dell'uomo che fa spazio a lui, lo serve, lo teme e vive la sua parola. Come sempre, anche nell'economia dei *μεγάλα τοῦ θεοῦ* l'alleanza esige che la libertà di Israele sia sollecitata, non sostituita o mortificata. Di norma, la fede (come apertura dell'uomo di fronte a Dio) o precede le «grandi cose», oppure ne è il frutto consequenziale.

Qualche esempio. Per quale motivo — si chiede il deuteronomista — il popolo fu spettatore degli interventi meravigliosi coi quali Dio lo sottrasse alla schiavitù egiziana? La risposta è: «Perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui... Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandamenti...» (*Dt 4, 35. 40*; cf. *6, 22-24*).

E a quale scopo — secondo il messaggio profetico — Yahwéh si impegna a spezzare il giogo della prigionia in Babilonia? Perché

⁶¹ *Ger 33 (LXX 40), 3. 9.*

⁶² *Sf 78, 12; 98, 1.3; 105, 5-6; 106, 7. 21; 111, 4. 6; 126, 2-3; Dt 6, 22; 10, 21... Cf. Sap 19, 22; Sir 50, 22.*

⁶³ Questa seconda serie di casi comprende i nomi, per es., di Abramo (*Gen 12, 2*), Giuseppe (*Gen 50, 20*), Mosè (*Dt 34, 12 [LXX]; Sir 45, 2. 3*), Davide (*2 Sam 7, 21. 25-26; 22, 51*), Salomone (*1 Re 1, 37. 47*; cf. *1 Cr 29, 25; 2 Cr 1, 1*), Geremia (*Ger 33 [LXX 40], 3*), Ester (*Est 10, 3f*), Giuditta (*Gdt 15, 8. 10*), Elisabetta (*Lc 1, 58*; cf. *1, 16-17. 80*)...

La verifica di ognuna delle suddette citazioni, col loro contesto, conduce puntualmente a questa conclusione: quando Dio fa «grandi cose» anche verso una persona individua, lo fa in vista del bene che deriverà a tutto il popolo o a tutto il gruppo di cui quella persona fa parte.

Israele sia rinnovato dall'intimo. Il «ritorno» in Palestina sarà conseguenza e segno del «ritorno-conversione» degli esuli a Dio. È la trasformazione morale così preconizzata per bocca di Ezechiele (36, 26-27.33):

«Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi... Quando vi avrò purificati da tutte le vostre iniquità, vi farò riabitare le vostre città e le vostre rovine saranno ricostruite» (cf. *Sof* 3, 17: «...ti rinnoverà con il suo amore»).

Nel caso di Abramo, Giuseppe, Davide, Tobia, Giuditta, Ester, Elisabetta..., il Signore fa cose grandiose in premio alla loro obbedienza⁶⁴, alla loro pietà⁶⁵, o (come si dirà più tardi) per soccorrere la loro «povertà nello spirito», intesa come fedeltà indiscussa al Signore e alla sua Legge⁶⁶. Anzi, nei tempi ormai prossimi al Nuovo Testamento le «grandi cose» della redenzione messianica saranno attese come la risposta di Dio alla conversione perfetta di Israele verso la Legge di Mosè⁶⁷.

d. Il rapporto tra *lo spirito di Yahwéh* e le «grandi cose» di cui egli è l'autore, si può ricavare indirettamente da *Ez* 36, 26-27, letto in connessione con altri passi dell'Antico Testamento relativi alle «meraviglie» di Dio.

Ez 36, 26-27 (l'abbiamo visto poco sopra) profetizza il rinnovamento dei cuori operato dallo spirito del Signore, quando gli esuli di Babilonia sarebbero tornati in patria. Ora, alcuni testi dell'Antico Testamento al di fuori di Ezechiele celebrano l'esodo babilonese come una delle «cose grandi» (*Sal* 126, 2.3; *Gl* 2, 21), «gloriose» (cf. *Is* 12, 4: il ritorno dall'Assiria), una delle «meraviglie» che scandiscono l'itinerario della redenzione di Israele (*Gl* 2, 26; *Mi* 7, 15; *Sal* 136, 4. 23-24). Benché Ezechiele non usi questi termini, ne conosce però la sostanza, soprattutto nei passi frequenti ove Yahwéh promette di «santificare il suo nome» (36, 21.22.23 ... cf. *Lc* 1, 49a-b: «grandi cose» ... «santo è il suo nome»).

⁶⁴ Abramo (*Gen* 12, 2-3; cf. 22, 16. 18); Giuseppe (*Gen* 50, 20; cf. 39, 2. 9).

⁶⁵ Davide (2 *Sam* 7, 21; cf. 7, 1-3; *Sl* 132, 1 [LXX. 2-5]).

⁶⁶ Tobia (*Tb* 11, 15 in AB; cf. 1, 3-22; 4, 5-21; 5, 1...); Giuditta (*Gdt* 15, 8. 10; cf. 8, 4-8. 28-31; 9); Ester (*Est* 10, 3f; cf. 4, 17f); Elisabetta (*Lc* 1, 58; cf. 1, 6. 52).

⁶⁷ Cf. *Dt* 30, 2; *Tb* 13, 5-6; 14, 7-8 (in S); 1QM XVIII, 6-8. 10-11; 1QH V, 14-19; *Lc* 3, 8.10-14...

Le «grandi cose» di Dio nella tradizione lucana

I precedenti dottrinali dell'Antico Testamento sui «magnalia Dei» ci mettono sulla via per ritrovare le medesime costanti negli scritti di Luca. Essi toccano questi argomenti quando parlano delle «grandi cose» compiute da Gesù, dagli apostoli e discepoli, e infine di quelle operate da Dio nella madre di Gesù. Vediamo ciascuno dei tre suddetti casi.

Gesù. — Luca scrive che «...la folla esultava per tutte le meraviglie (ἐνδόξους) da lui compiute» (Lc 13, 17; cf. 19, 37).

a. Queste «meraviglie» (ἐνδοξα) — stando al vocabolario greco dei LXX — sono sinonimo di «grandi cose», e si riferiscono ai vari prodigi che il Signore andava facendo per sollevare gli oppressi nel corpo e nello spirito (cf. 5, 26: παράδοξα; 19, 37: δυνάμειν)⁶⁸.

b. Quei miracoli, anche se compiuti per singoli individui, avevano uno scopo *pubblico, sociale*. Dovevano, infatti, stimolare il popolo di Israele alla fede in Gesù come Messia. Perciò hanno come spettatrice «la folla» (Lc 13, 17; cf. 5, 26: ἅπαντας; 19, 37: τὸ πλῆθος).

Erano, in effetti, la prova tangibile che Dio aveva visitato *il suo popolo* (Lc 7, 16; cf. 24, 19). Dirà Pietro nel discorso di Pentecoste: «Uomini di *Israele*, ascoltate queste parole: Gesù di Nazareth — uomo accreditato *presso di voi* (εἰς ὑμᾶς) per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò *in mezzo a voi* (ἐν μέσῳ ὑμῶν) per opera sua, come voi ben sapete —...» (At 2, 22). E Paolo, dinanzi a Festo: «Il re è al corrente di queste cose e davanti a lui parlo con franchezza. Penso che niente di questo gli sia sconosciuto, poiché *non sono fatti accaduti in segreto*» (At 26, 26)⁶⁹.

⁶⁸ Esempi concreti in Lc 13, 11-16; 8, 26-39. 40-56; 7, 1-10. 11-17. 36-50; 6, 6-11; 5, 12-15. 17-26; 4, 31-37. 38-39. 40-41... Cf. At 2, 22: «...Gesù di Nazaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di *miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò* fra di voi per *opera sua*, come voi ben sapete...».

⁶⁹ La dimensione «pubblica» delle cose prodigiose compiute da Gesù, nell'ambito della tradizione lucana, è lungamente accentuata da G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München, 1975 (ad es., p. 33-62). Versione it., *La raccolta di Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, ed. Marietti, Casale Monferrato, 1983.

Dalla tradizione giovannea si potrebbe citare Gv 11, 42: «...ma l'ho detto per la *gente che mi sta d'attorno*, perché credano che tu mi hai mandato»; 12, 37: «Sebbene avesse compiuto tanti segni *davanti a loro*...»; 15, 24: «*Se non avessi fatto in mezzo a loro* opere che nessun altro ha mai fatto...»; 18, 20: «Io ho parlato *al mondo apertamente*... e non ho mai detto nulla di nascosto» (cfr. Is 45, 19: «Io non ho parlato in segreto, in un luogo d'una terra tenebrosa»; 48, 16: «Fin dal principio non ho parlato in segreto»).

c. Inoltre, a somiglianza delle «grandi cose» di Yahwéh nell'Antico Testamento, anche le «meraviglie» operate da Gesù tendono a *rifare la persona dal di dentro*, ne interpellano la coscienza perché accolga la salvezza che viene dall'adesione al Cristo Messia. Esse sono la risultanza della fede dell'uomo e della virtù taumaturgica di Gesù: «La tua fede ti ha salvato», dichiara Gesù alla peccatrice (Lc 7, 50), all'emorroissa (Lc 8, 48), al lebbroso samaritano (Lc 17, 19) e al cieco di Gerico (Lc 18, 42). La fede è il prerequisito perché sia donata la salvezza (Lc 8, 50 [per il contrario, cf. il v. 12]; At 16, 30-31). Essa permette a Gesù di passare «...beneficando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo...» (At 10, 38b). Anche Paolo guarirà il paralitico di Lистра, dopo aver notato che l'infelice «...aveva fede di essere salvato» (At 14, 10).

d. Le guarigioni di Gesù sono la manifestazione della potenza dello *Spirito Santo*, presente e operante nella sua persona.

Partiamo da Lc 5, 17: «E la potenza del Signore (δύναμις Κυρίου) gli faceva operare guarigioni»⁷⁰. In questa «potenza del Signore» vi è l'eco di Lc 4, 14 («Gesù tornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo») e 4, 18 («Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo... mi ha mandato...»). Sappiamo, in effetti, che lo Spirito Santo più volte dal terzo evangelista è presentato come δύναμις, cioè «energia», «potenza» (Lc 1, 35; 4, 15; At 1, 8; 10, 38). Essa testimoniava che «...Dio era con lui», con Gesù (At 10, 38c). Come l'olio era usato per tonificare l'organismo, così il Padre corroborava l'umanità del Figlio con l'unzione arcana dello Spirito (cf. At 10, 38a).

Gli apostoli e i discepoli. — La virtù taumaturgica che era propria di Gesù quando compiva «meraviglie» (Lc 13, 17; cf. 19, 37), passa ora ai Dodici e ai loro stretti collaboratori (At 4, 29-30).

a. Per mano degli apostoli avvengono molti «miracoli e prodigi» (τέρατα καὶ σημεῖα: At 2, 43 [gli apostoli]; σημεῖα καὶ τέρατα: At 5, 12 [gli apostoli]; 14, 3 [Paolo]; δυνάμεις: At 19, 11 [Paolo]). Ma anche per mano di Barnaba, oltre che di Paolo, a Iconio il Signore opera «segni e prodigi» (At 14, 3). E a Gerusa-

⁷⁰ Circa le varianti testuali di questo versetto (αὐτόν / αὐτοῦς), cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, Garden City, New York, 1981 («The Anchor Bible», 28), p. 581-582.

lemme, Stefano «...pieno di grazia e di potere, faceva *grandi prodigi e miracoli...*» (At 6, 8; *τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα*). In tutti questi interventi meravigliosi, che consistevano prevalentemente in guarigioni (At 3, 1-9; 4, 30b; 14, 3. 8-12; 19, 11-12...), si manifestava, per mezzo degli apostoli e discepoli, la mano potente di Dio (At 4, 30a; 15, 12; 19, 11) e l'energia possente del Signore risorto (At 3, 6. 16; 4, 30; 14, 3).

b. A somiglianza delle meraviglie che operava Gesù, anche quelle dei Dodici e dei discepoli hanno un carattere *pubblico*. Esse, in effetti, accompagnavano la predicazione del Vangelo, che aveva manifestamente una destinazione aperta e universale (At 1, 8; 4, 10; 10, 42...).

Luca, pertanto, avrà cura di annotare che il fenomeno della glossolalia, il mattino di Pentecoste, ebbe luogo davanti a «...giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo» (At 2, 5.9-11). Poi sarà *tutto il popolo* che vede camminare lo storpio guarito da Pietro (At 3, 9.11.16: «...alla presenza di tutti voi»); come dovranno riconoscere perfino i membri del sinedrio, si trattava di «...un miracolo evidente... talmente noto a *tutti gli abitanti di Gerusalemme* che non possono negarlo» (At 4, 16; cf. il v. 10).

Dal canto suo, Stefano esplicava la sua attività di taumaturgo «...tra il popolo» (At 6, 8). Più tardi, *tutti gli abitanti di Lidda e del Saron* videro che Pietro aveva guarito Enea (At 9, 35); come pure *tutta la città di Giaffa* verrà a sapere che egli aveva risuscitato Tabita (At 9, 42).

c. Se i prodigi operati da Gesù erano ordinati alla *fede*, altrettanto si dica di quelli che accadevano ad opera degli apostoli e dei loro associati. Mediante quei segni, il Signore «...rendeva testimonianza alla predicazione della sua grazia» (At 14, 3).

Terminato il primo discorso di Pietro a Gerusalemme, conseguente al segno della glossolalia, gli uditori «...*si sentirono trafiggere il cuore* e dissero a Pietro e agli altri apostoli: Che cosa dobbiamo fare fratelli? E Pietro disse: *Pentitevi* e ciascuno di voi *si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo*, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo» (At 2, 37-38).

Dopo aver fatto camminare lo storpio, Pietro attesta che «...la *fede in lui* [Cristo risorto; cf. il v. 15] ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione alla presenza di tutti voi» (At 3, 16).

A Lidda e nel Saron, tutti gli abitanti videro che Pietro aveva sanato Enea, paralitico da otto anni, «...e *si convertirono* al Signo-

re» (At 9, 35).

A Joppe, ove l'apostolo aveva risuscitato Tabita, «...molti *credettero* nel Signore» (At 9, 42).

A Pafo, l'esecrazione di Saulo provoca l'accecamento temporaneo del mago Elima, e il proconsole Sergio Paolo «...*credette*, colpito dalla dottrina del Signore» (At 13, 12).

A Listra, Paolo guarisce uno dei suoi ascoltatori, un paralitico «...che aveva *fede* di essere risanato» (At 14, 9).

E così, un po' ovunque, «...la parola del Signore cresceva e si rafforzava» (At 19, 20; cf. 6, 7; 12, 24).

d. Nelle meraviglie che faceva il Gesù pre-pasquale, si rivela *la potenza dello Spirito Santo*, dito di Dio (cf. Lc 11, 20 con Mt 12, 28). Quella potenza, adesso, è comunicata al collegio apostolico e al gruppo dei discepoli. Essa è dono che il Cristo risorto ha ricevuto dal Padre ed effonde sulla Chiesa (Lc 24, 49; At 1, 8; 2, 33).

Non «...per nostro *potere* (*δύναμις*) e pietà», confesseranno Pietro e Giovanni (At 3, 12), lo storpio ha ripreso a camminare; bensì «...nel nome di Gesù Cristo il Nazareno... costui vi sta innanzi sano e salvo» (At 4, 10). Insomma: nei gesti meravigliosi degli apostoli, la Chiesa poteva ravvisare *l'energia di Dio* (At 4, 24 nel cod. D), ossia la «*grande forza*» (*δύναμις*) *dello Spirito Santo* (At 4, 33; 1, 8; Lc 24, 49). Se Stefano faceva prodigi e miracoli grandiosi, ciò avveniva in grazia dello *Spirito Santo* di cui era ricolmo (At 6, 5.8). E anche Paolo, pieno di *Spirito Santo*, provoca la cecità dell'incantatore Elima (At 13, 9).

La somma di queste indicazioni sparse qua e là nelle pagine degli Atti, permette di concludere che i segni prodigiosi realizzati dagli apostoli e dai discepoli facevano parte della testimonianza che essi rendevano alla Parola di Dio, in virtù dello Spirito.

Il che avveniva soprattutto nella predicazione. Lo dimostra il fatto, ad es., che i primi discorsi di Pietro a Gerusalemme commentano il significato di prodigi quali il parlare in lingue (At 2, 14-15 ss.) e la guarigione dello storpio (At 3, 12 ss.; 4, 8-9 ss.). La stessa cosa ha luogo a Listra, dopo che Paolo (in compagnia di Barnaba) ha risanato lo zoppo. Siccome la folla li scambiava per divinità incarnate, essi prendono la parola per dare la retta esegesi del miracolo compiuto (At 14, 9-10. 14-15 ss.). Oppure la cronaca degli Atti fa vedere come i segni confermano il messaggio della predicazione: è, questo, il caso della glossolalia in casa

di Cornelio (At 10, 44-48) e della privazione momentanea della vista inflitta al mago Elima (At 13, 12).

Alla radice di quel potere che confortava la testimonianza apostolica, vi era il Signore risorto (At 14, 3), il quale si rendeva presente ai suoi *col vigore del suo Spirito*: «Di questi fatti — affermava Pietro a nome degli Undici — siamo testimoni noi e *lo Spirito Santo*» (At 5, 32).

La madre di Gesù. — «Grandi cose ha fatto in me il Potente» (Lc 1, 49a). Così canta la Vergine nel «Magnificat».

a. Le «grandi cose» che il Potente (ὁ δυνατός) ha fatto in Maria (Lc 1, 49a), includono certamente anche *il prodigio della concezione verginale*, dovuto alla «Potenza» (δύναμις) dell'Altissimo (Lc 1, 35). Una meraviglia come questa comprova davvero che nulla è «impossibile» (οὐκ ἀδυνατήσει) a Dio (Lc 1, 37).

b. A prolungamento della strategia divina già rivelatasi nell'Antico Testamento, anche per Maria le «grandi cose» di cui è stata favorita nel concepimento del Figlio di Dio comportano degli *effetti santificanti* per la sua persona. Con la potenza dello Spirito (abbiamo già detto) Dio non solo suscita l'umanità del Verbo nel seno della Vergine senza che ella conosca uomo. Oltre a questo, e prima di questo, egli dispone la mente e il cuore della fanciulla di Nazaret ad acconsentire al piano dell'incarnazione «...con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 5).

Luca ci è di guida per questa affermazione. Egli infatti, per bocca di Elisabetta, qualifica come un atto di *fede* la risposta di Maria all'angelo: «E beata colei che *ha creduto* (ἡ πιστεύσασα) nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 45). In questo atteggiamento di fede consiste essenzialmente la «povertà» di Maria, che attira lo sguardo divino (v. 48); ed è una fede che conduce alla *salvezza*, poiché Maria risponde: «...il mio spirito esulta in Dio, mio *salvatore*» (Lc 1, 46). Luca anticipa in Maria il binomio «fede - salvezza» che poi metterà in luce nel seguito del Vangelo, quando dà notizia delle «meraviglie» operate da Gesù.

c. Se la Vergine è oggetto della compiacenza divina, che suscita in lei «grandi cose», lo è tuttavia *per il bene del popolo di Dio*.

Come diremo subito appresso, il «fiat» di Maria è pronunciato a nome di Israele. E poi la stessa dinamica strutturale del «Magnificat» evidenzia questa dimensione ecclesiale-comunitaria della madre di Gesù. All'interno del cantico avvertiamo perlomeno un tri-

plice passaggio dall'individuale (Maria) al collettivo (Israele). Difatti: soccorrendo «la povertà di Maria» (Lc 1, 48), Dio esalta «i poveri» (v. 52); Maria, in quanto «serva del Signore» (v. 48), sente di essere in comunione con tutto «Israele, servo del Signore» (v. 54); posando lo sguardo sulla «povertà di Maria» (v. 48) e operando «in lei grandi cose» (v. 49), Dio realizza la promessa fatta ad «Abramo e alla sua discendenza» (v. 55).

d. Ed eccoci al punto formale della nostra argomentazione: chi è l'autore delle «grandi cose» che scendono tanto in profondità nella persona di Maria? Luca ci consente di rispondere: è *lo Spirito Santo*.

Notiamo infatti un richiamo di termini tra Lc 1, 35b e Lc 1, 49a. Nel v. 35b lo Spirito Santo è definito come «potenza» (*δύναμις*) dell'Altissimo; nel v. 49a Maria proclama che «il Potente» (*ὁ δυνατός*) ha fatto in lei grandi cose. Da questa connessione di vocaboli possiamo quindi concludere che il Potente (v. 49a) — cioè Dio-Salvatore (v. 47), l'Altissimo (v. 35a) al quale niente è impossibile (v. 37) — opera le grandi cose dell'incarnazione del suo Figlio in Maria, facendo discendere su lei *la potenza del suo Spirito* (v. 35a.b)⁷¹.

2. Il «fiat» di Maria, aurora della nuova Alleanza

Oggigiorno cresce il numero di esegeti che si accordano sulla tesi seguente: per l'interpretazione di Lc 1, 26-38 non basta invocare i modelli biblici degli annunci, sia di una nascita⁷², sia di una missione⁷³. Non v'è dubbio che la pericope lucana dell'Annunciazione abbia marcate analogie col suddetto genere di brani⁷⁴.

⁷¹ Sottolinea molto bene questa connessione verbale tra Lc 1, 49 e Lc 1, 35 C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, 1978, p. 169-170.

⁷² Ismaele (*Gen* 16, 7-13) Isacco (*Gen* 17, 1.3.15-22; 18, 1-2. 10. 13-15), Sansone (*Gdc* 13, 2-24), l'Emmanuele (*Is* 7, 14-17; 9, 5-6), Giovanni Battista (*Lc* 1, 5-25), Gesù (*Mt* 1, 20-21; *Lc* 1, 26-38).

⁷³ Mosè (*Es* 3-4), Gedeone (*Gdc* 6, 11-24).

⁷⁴ J.-P. AUDET, *L'annonce à Marie*, in *Revue Biblique* 63 (1956), p. 346-374; S. MUÑOZ-IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, in *Estudios Bíblicos* 16 (1957), p. 329-382.

Per un giro d'orizzonte complessivo sulla questione, cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, Assisi [1976], p. 95-100 (ed. originale: Brescia, 1967); G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins. The Interpretation of Luke 1: 34*, Rome, 1968, p. 68-80 (molto dettagliato).

Eppure l'insieme di Lc 1, 26-38 costituisce qualcosa di proprio, di inconfondibile⁷⁵.

Per esempio, molti osservano (e non senza ragione) che negli annunci di nascita o di missione riferiti dai Libri Sacri, la risposta dei rispettivi destinatari o non è menzionata, oppure non ha gran rilievo. Al contrario, la risposta di Maria (v. 38a: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga a me quello che hai detto») è una chiave di volta nella struttura dell'Annunciazione⁷⁶. Pertanto c'è chi propone di caratterizzare Lc 1, 26-38 come il racconto della «vocazione» alla quale Dio chiama Maria di Nazaret⁷⁷.

Questa definizione mi sembra esatta, però alquanto incompleta. Rimane infatti da chiedersi: a «quale» compito è chiamata la Vergine? Risponderei così: la vocazione di Maria inerisce profondamente alla nuova Alleanza che Dio vuol sancire col suo popolo; lei è scelta per servire questo disegno, col divenire madre del Figlio di Dio, nel quale sarà concluso il Patto nuovo.

A conforto di questa tesi, potremmo elencare diversi motivi di «alleanza» presenti sia nella pericope dell'Annunciazione (Lc 1, 26-38), sia in quella della Visitazione (1, 39-56), intimamente congiunta alla precedente. Ecco alcuni dei motivi suaccennati.

a. Il nascituro da Maria è Re di un popolo, di una casa; è il Re messianico del popolo di Dio: «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, 32b-33).

Cristo — dirà il seguito del terzo Vangelo — è venuto per raccogliere i figli di Gerusalemme, come una gallina raduna la sua covata sotto le ali (cf. Lc 13, 34 e il parallelo in Mt 23, 37-39).

⁷⁵ P. GÄCHTER, *Der Verkündigungsbericht Lk 1, 26-38*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 91 (1969), p. 362: «... stellen wir fest, dass ein literarisches Schema, dem diese Perikope [= Lc 1, 26-38] nachgebildet wäre, im AT nicht nachgewiesen worden ist».

⁷⁶ Di tanto in tanto ritorna questo appunto. Cf. per es., M. ALLARD, *L'annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament*, in *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), p. 733; S. LYONNET, *L'annonciation et la mariologie biblique*, in *Maria in Sacra Scriptura*, IV, Roma, 1967, p. 62-63; A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 48-49; GRAYSTONE, *op. cit.*, p. 77, 147; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, 1978 («Biblioteca de Estudios Bíblicos», 19), p. 76-77; K. STOCK, *Die Berufung Marias (Lk 1, 26-38)*, in *Biblica* 61 (1980), p. 485-487 (versione italiana in *Marianum* 45 [1983], p. 120-122).

⁷⁷ W.C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula*, in *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson*, [Manchester, 1959], p. 289: «This is the story of Mary's calling»; STOCK, *art. cit.*, p. 465 (cf. *Marianum* 45 [1983], p. 102); F.O. FEARGHAIL, *The Literary Forms of Lk 1, 5-25 and 1, 26-38*, in *Marianum* 43 (1981), p. 329-330, 330-344.

Versando il proprio sangue, egli dà compimento alla nuova Alleanza (Lc 22, 20; cf. 1 Cor 11, 25).

Perciò Elisabetta saluta in Maria «...la madre del *mio Signore*» (Lc 1, 43). Questo titolo cristologico professa che Gesù è il «Re-Signore» del suo popolo, come lo era Yahwéh nell'antico Patto. Le parole di Elisabetta preludono a quelle di Tommaso: «*Signore mio e Dio mio*» (Gv 20, 28). Gesù è il Signore-Dio della nuova Alleanza, come lo era Yahwéh nell'antica.

b. L'angelo offre a Maria, quale segno dell'onnipotenza divina, il concepimento di Giovanni da parte di Elisabetta, la sterile (Lc 1, 36). E quando Giovanni è circonciso, Zaccaria proclama nel suo cantico che il Signore si è ricordato del «...suo *Patto* (δικαίωσις) santo» (1, 72): del giuramento, cioè, fatto ad Abramo e alla sua discendenza, ai padri del popolo eletto (1, 73.55).

c. La risposta di Maria (Lc 1, 38a) — come ho tentato di dimostrare altrove⁷⁸ — trova l'equivalente nelle parole di fede con le quali il popolo di Dio, in risposta al discorso del mediatore, dava il proprio consenso al patto sinaitico⁷⁹, oppure alle successive rinnovazioni del medesimo⁸⁰. In tali circostanze, l'assemblea di Israele esprimeva il proprio assenso con formule differenziate quanto ai termini, ma identiche quanto al contenuto. Ad esempio: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo»⁸¹;

⁷⁸ *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Roma, 1977 («Scripta Pont. Facultatis Theologicae 'Marianum'», nova series [3], p. 139-173. Un'esposizione più sintetica si può trovare in *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia giovannea* (Gv 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma, 1978, p. 30-34; e nell'articolo *L'Annunciazione a Maria* (Lc 1, 26-38). *Un formulario di Alleanza?*, in *Parole di Vita* 25 (3/maggio-giugno 1980), p. 164-171.

⁷⁹ Es 19, 3-7 (discorso del mediatore); v. 8 (risposta del popolo). Es 24, 3-7 (discorso del mediatore, che spiega la legge); vv. 3.7 (risposta del popolo).

⁸⁰ Gs 1, 1-13 (Dio parla a Giosuè e Giosuè al popolo); vv. 16-18 (risposta del popolo).

Gs 24, 1-15 (Giosuè parla al popolo); vv. 16. 21. 22-24 (risposta del popolo, seguita dalle obiezioni di Giosuè, che intende così illuminare ulteriormente l'assemblea).

2 Re 23, 1-8 (Giosia legge il libro dell'Alleanza davanti al popolo); v. 3 («...E tutto il popolo entrò nell'alleanza»).

Ger 42, 7-22 (discorso di Geremia); vv. 5. 6. 20 (risposta del popolo).

Esd 10, 9-11 (discorso di Esdra); vv. 12. 16 (risposta del popolo).

Nee 5, 7-11 (discorso di Neemia); v. 12 (risposta del popolo).

Nee 9 (discorso di Neemia, in forma di preghiera); 10, 29-30 (risposta del popolo).

1 Cr 15, 1-7. 9-11 (Asa, esortato dal profeta Azaria, induce il popolo a rinnovare l'Alleanza).

1 Mc 13, 2-6 (Simone parla al popolo); vv. 7-9 (risposta del popolo).

⁸¹ Fc 19, 8; 24, 3. 7; Ger 42, 20.

oppure: «Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce»⁸²; o anche: «Faremo come tu dici»⁸³, cioè secondo la parola del mediatore, che è poi quella di Dio stesso. E così Maria acconsente alla parola dell'angelo, in quanto latore di un messaggio che veniva da Dio.

Giunti a questa tappa determinante nella 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 Nazaret⁸⁴, nel cui grembo Dio ha scelto di rivestire la nostra carne, quale segno iniziale della nuova ed eterna Alleanza. E la risposta di fede che era tipica del popolo d'Israele in ordine all'alleanza con Yahwéh, è ora trasposta sulle labbra di Maria. Realmente ella è «figlia di Sion»!

d. Nelle tradizioni dell'Antico Testamento, il concetto di «Alleanza» è strettamente associato a quello di «Tempio». E ciò a partire dal Sinai, culla del Patto. Difatti in *Es* 19-24 è narrata l'Alleanza fra Yahwéh e Israele, sulla base della Legge da lui donata. Poi — in *Es* 25, 8 — Dio ordina a Mosè: «Essi mi faranno un santuario, e io abiterò in mezzo a loro».

Qualcosa di simile si riscontra in *Lc* 1, 26-56. Prima vi è l'Annunciazione (*Lc* 1, 26-38) come proposta di *Alleanza*, accettata da Maria quale «figlia di Sion». Poi segue la visita di Maria a Elisabetta (vv. 39-54): episodio in cui Luca, per via midrashica, intende presentare Maria come l'*Arca nuova* in cui dimora la Presenza incarnata di Dio⁸⁵.

⁸² *Gs* 24, 21. 24.

⁸³ *Esd* 10, 12; *Nee* 5, 12; *1 Mc* 13, 9.

⁸⁴ Sottolinea molto bene il carattere libero e personale del «fiat» di Maria, per es., STOCK, *art. cit.*, p. 478 («Gott kennt keine blossen Werkzeuge, sondern nur Personen»; cf. *Marianum* 45 [1983], p. 114: «Dio non conosce semplici strumenti ma solo persone»); p. 487 («Aber die Mutterschaft Mariens wird nicht rein instrumental gesehen, sondern als personaler Dienst, zu dem sie von Gott bestimmt und befähigt wird»; cf. *Marianum cit.*, p. 122: «Ma la maternità di Maria non è vista in modo meramente strumentale, ma come servizio personale, al quale viene determinata e stabilita da Dio»).

X. PIKAZA, molto felicemente, qualifica come «trasparenza personale» l'atteggiamento di Maria all'Annunciazione. E spiega: «Se trata de una visión que todavía no ha cuajado plenamente en los autores. Es más un deseo que una línea exegética, más un presentimiento que una visión sistemática... la presencia del Espíritu en María implica una serie de rasgos de diálogo interpersonal y libertad, de llamada y de respuesta, de amor y de obediencia que desborda las imágenes anteriores... [María] no es un instrumento mudo, no es un medio inerte que Dios se ha limitado a utilizar para que nazca el Cristo... ella es la persona que en dialogo de libertad con Dios... vive y actualiza... la presencia del Espíritu de creación y de maternidad de Dios» (X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo* (*Hech.* 1, 14. *Apuntes para una mariología pneumatológica*), in *Estudios Trinitarios* 15 (1981), p. 30, 31, 31-32).

⁸⁵ Esprimevo questa ipotesi in *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 172-173.

Possiamo dunque fare il punto sull'argomento sviluppato in questo terzo paragrafo della nostra relazione.

Abbiamo fatto ricorso alla preparazione remota dell'Antico Testamento, nei punti in cui Dio, tramite il profeta, promette di effondere uno «spirito nuovo» sulla casa di Israele, nel rinnovamento conseguente al post-esilio babilonese. In tal modo si avrà un'«Alleanza nuova».

La teologia lucana offre sufficienti basi testuali per affermare che il consenso di Maria, pronunciato a nome di Israele, è già frutto dello Spirito Santo che scende su di lei. Da quell'atto di fede scaturisce l'Alleanza nuova, significata dall'incarnazione del Figlio di Dio.

Il cuore di Maria è già quel «cuore nuovo», frutto di uno «spirito nuovo», che — al dire di Ezechiele — accoglie e vive i precetti del Signore, e apre la via alla comunione della nuova Alleanza⁸⁶.

4. UNO SPIRITO DI «TESTIMONIANZA PROFETICA»

Lo Spirito Santo, artefice primo dell'incarnazione, rende Maria anche la testimone illuminata di tanto mistero. Ne è prova il «Magnificat», l'inno in cui la Vergine fa l'esegesi orante delle grandi cose profuse in lei da Dio, Salvatore onnipotente (*Lc* 1, 46. 47.49).

⁸⁶ Recentemente, questa proposizione (che è di ascendenza patristica, almeno quanto alla sostanza) è stata ripresa con particolare calore dal pastore protestante H. CHAVANNES, *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, in *Études Mariales* 27 (1970), p. 73-93. Citiamo testualmente i brani seguenti.

A p. 81: «L'instant du *Fiat* nous paraît aujourd'hui aussi d'une importance capitale. Si, comme nous l'avons déjà dit, cet instant représente l'entrée de Marie dans la nouvelle alliance, il signifie que le Saint-Esprit agissait déjà en elle au moment où elle a prononcé le mot décisif et que c'est par lui qu'elle a reçu le coeur nouveau qui lui a permis de consentir au plan de Dieu. Son humilité était une oeuvre de Dieu en elle» [*e qui cita Lc 1, 45*].

A p. 83: «Nous retrouvons ici la particularité de l'alliance de Dieu avec son peuple: le lien qui unit les deux partenaires repose sur un libre choix réciproque, sans que cette réciprocité entraîne entre eux une égalité absolue. Marie répond à l'élection divine et manifeste par une acceptation sans réserve et sans hésitation qu'elle est bien celle que Dieu veut. Elle ne ressent pas comme une contrainte imposée du dehors l'obéissance qu'elle doit au plan divin... Dieu lui demande tout et elle donne tout, par amour. Cet amour manifeste qu'en elle, en ce moment, furent réalisées pleinement les anciennes prophéties relatives au don du coeur nouveau».

A p. 85: «...nous dirons que la révélation biblique nous oblige à affirmer que les prophéties de Jérémie et d'Ezéchiél relatives au don du coeur nouveau ont reçu une réalisation parfaite en Marie au moins au moment de l'annonciation. A l'instant où elle a consenti à devenir la mère du Fils de Dieu sur la terre, la Vierge Marie était entièrement sous l'influence de l'Esprit saint qui lui a permis de donner un acquiescement libre et joyeux au plan de Dieu».

Si realizza qui un'istanza delle promesse antiche, quando dicevano che lo Spirito del Signore avrebbe fatto di Israele un popolo di testimoni, di profeti.

A) *L'AT: spirito di Yahwéh e testimonianza nel popolo di Dio*

Per la dottrina veterotestamentaria su questo tema, ci saranno di guida i presagi del Secondo-Isaia⁸⁷ e di Gioele.

* Is 43, 10.12.21 [contesto: vv. 1-21]

L'oggetto di questi carmi è il raduno di Giacobbe-Israele da tutte le regioni in cui l'esilio l'aveva disperso; da ogni angolo della terra Dio farà venire i suoi figli e le sue figlie (vv. 1. 5-6), quelli cioè — dice il Signore — «...che portano il mio nome e che per la mia gloria ho creato e anche compiuto» (v. 7).

Questo meraviglioso intervento di grazia farà intendere a Israele che Yahwéh, suo Dio, è l'Unico; le divinità adorate dalle altre nazioni sono un niente, e perciò votate all'impotenza. Israele — pur essendo cieco e sordo agli avvenimenti della sua storia (v. 8; cf. 42, 18-20) — dovrà rendere testimonianza di questo:

- v.10. «*Voi siete miei testimoni* (γένεσθέ μοι μάρτυρες)
— oracolo del Signore —
i miei servi, che io mi sono scelto
perché mi conosciate e crediate in me
e comprendiate che sono io.
Prima di me non fu formato alcun dio
né dopo ce ne sarà.
11. Io, io sono il Signore,
fuori di me non v'è salvatore.
12. Io ho predetto e ho salvato,
mi sono fatto sentire
e non c'era tra voi alcun dio straniero.
Voi siete miei testimoni (ὕμεις ἐμοὶ μάρτυρες)
— oracolo del Signore —
e io sono Dio,
sempre il medesimo dall'eternità.
...».

Il profeta continua col dire che la «cosa nuova» dell'esodo babilonese (Is 43, 19), replica delle «cose antiche» (v. 18b) avvenute durante l'esodo egiziano (vv. 16-17), darà motivo al popolo eletto

⁸⁷ I testi di Is 43, 8. 10 e 44, 8 per l'esegesi di Lc 1, 35 sono utilizzati, ad es., da A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 53.

di sciogliere la lingua in cantici di gaudio. La testimonianza fiorisce in preghiera:

v.21. «Il popolo che io ho plasmato per me
celebrerà le mie lodi (τὸς ἀρετὰς μου διηγείσθαι)».

* Is 44, 3.8c [contesto: vv. 1-8]

Il tenore consolatorio del capitolo precedente è qui nuovamente elaborato. Che Israele sia sottratto alla potenza babilonese è cosa insperata, impossibile ai calcoli umani. Ma Dio è colui che riesce a trasformare perfino il deserto in suolo irrigato e verdeggiante: «Non temere, Giacobbe mio servo, Iesurun da me eletto, poiché io farò scorrere acqua sul suolo assetato, torrenti sul terreno arido» (vv. 2-3; cf. 42, 19c-d). Echeggiando poi quanto aveva già preconizzato in 32, 15-20, il profeta dichiara che a questo cambiamento di sorti si accompagna l'effusione copiosa dello spirito del Signore; egli sta alla radice di ogni conversione:

v.3c-d «Spanderò il mio spirito (ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου)
sulla tua discendenza,
la mia benedizione sui tuoi posteri;
4. cresceranno come erba in mezzo all'acqua,
come salici lungo acque correnti.
5. Questi dirà: Io appartengo al Signore...».

Ancora una volta, ciò che fa Yahwéh in soccorso del suo popolo, al di là di ogni umana aspettativa, comprova che lui, e lui solo è Dio, «il primo e l'ultimo» (v. 6). Egli aveva preannunziato questo evento di salvezza, ed ora ne realizza il compimento. Non così gli altri dei! (v. 7). Israele ha visto tali cose; le ha sperimentate, è stato corroborato dallo *spirito del suo Signore*. Perciò è in grado di *testimoniare* che egli è l'Unico:

v.8. «Non siate ansiosi e non temete:
non forse già da molto tempo
te l'ho fatto intendere e rivelato?
Voi siete miei testimoni (μάρτυρες ὑμεῖς ἔστε).
C'è forse un dio fuori di me
o una Roccia che io non conosca?».

* Gl 3, 1-2

Questo oracolo è la continuazione immediata di Gl 2, 21-27. Lì il profeta invitava alla gioia sia la terra d'Israele (v. 21a), sia i figli di Sion (v. 23), per le grandi cose operate dal Signore (v. 21c), per le meraviglie da lui compiute «...con voi» (v. 26c).

A coronamento di tutto, ecco la promessa dello spirito, aperta sul futuro dell'era escatologica:

- 3,1. «Dopo questo,
io effonderò il mio spirito
(καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου)
sopra ogni uomo
e diverranno profeti (καὶ προφητεύσουσιν) i vostri
figli e le vostre figlie;
i vostri anziani faranno sogni,
i vostri giovani avranno visioni.
2. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave,
in quei giorni,
effonderò il mio spirito
(ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου)».

Lo spirito di Yahwéh è dunque all'origine del carisma profetico, che sarà elargito ad ogni membro del popolo di Dio, quando Israele godrà la comunione perfetta col suo Signore.

La sostanza del messaggio di Isaia e di Gioele, nei passi esaminati, è che Yahwéh si rivela compiendo opere grandiose in Israele nei giorni della redenzione dal giogo babilonese; mediante *il vigore del suo spirito* egli trasforma il popolo da lui prescelto. In risposta, Israele è chiamato a celebrare i tanti gesti di grazia del suo Dio; è invitato, cioè, a dare *testimonianza profetica* che egli è il Solo, perché è l'Unico che agisce, che salva.

Siamo agli albori di un tema caro a Luca.

B) *Maria, con la Chiesa, testimone nello Spirito*

In effetti, Luca associa il motivo della «testimonianza» a quello dello «Spirito», a riguardo sia della Chiesa (apostoli e discepoli) che di Maria.

1. *La Chiesa (apostoli e discepoli)*

a. Quando Gesù, dopo la risurrezione, apparve agli Undici e a quanti erano con loro (Lc 24, 33.36), disse (vv. 44-48):

«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 e disse: Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. *Di queste cose voi siete testimoni* (v. 48: ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων)».

Di quali cose? Evidentemente quelle enunciate da Gesù immediatamente prima, vale a dire: egli doveva patire e risorgere il terzo giorno (v. 46b); nel suo nome sarebbe stata predicata a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, a cominciare da Gerusalemme (v. 47); tali cose erano state preannunciate intorno a lui nelle Scritture (vv. 45. 46a); pertanto era necessario che tutto ciò si adempisse (vv. 44b.46b).

Stando a questo programma dettato da Gesù stesso, la testimonianza implica non solo i fatti della sua missione salvifica, che culmina nella morte e risurrezione. Oltre a ciò, occorre aver compreso, alla luce delle Scritture, che in quegli avvenimenti si realizzava il disegno divino della redenzione universale. Perciò Gesù apre la mente degli apostoli e dei discepoli all'intelligenza delle Scritture (v. 45).

b. Di fatto, però, Gesù introdurrà i suoi alla comprensione delle cose che lo riguardavano inviando *lo Spirito Santo*: «È io manderò su di voi *quello che il Padre mio ha promesso...* restate in città finché non siate rivestiti di *potenza dall'alto*» (Lc 24, 49).

Con formulazione ancor più stringente, il nesso tra «Spirito» e «testimonianza» è ribadito in At 1, 8, ove Gesù dice: «...avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi (λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς) e *mi sarete testimoni* (καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες) a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra».

Rivestiti della potenza dello Spirito (Lc 24, 49), gli apostoli diverranno testimoni di Gesù annunciando la Parola in varie forme — come la lode carismatica (At 2, 4.11), la preghiera (4, 24-31; 6, 4a), la predicazione (2, 14-40; 4, 6b)... — e facendo continuo appello alle Scritture⁸⁸.

2. *Maria*

a. La s. Vergine si rivela *testimone* delle vie di Dio quando, sulle montagne della Giudea, pronuncia il suo cantico.

⁸⁸ G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1975 («Lectio Divina», 81), p. 93-116; E. NELLESSEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff*, Köln, 1976 («Bonner Biblische Beiträge»), p. 123-128, 179-180, 279; A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19. 51b*, Roma, 1982 («Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae 'Marianum'», nova series 8), p. 193-194, 244-247.

Proprio lì, con l'illuminazione delle Scritture, ella mostra di saper interpretare le «grandi cose» che l'Onnipotente ha effuso nella sua persona. Maria, infatti, invoca le «rivelazioni» (*Lc* 1, 55a: *καθὼς ἐλάλησεν*) fatte ai Padri, ad Abramo e alla sua discendenza (v. 55). Entra dunque in gioco l'intero piano salvifico dell'Antico Testamento, che inizia da Abramo e si prolunga nel popolo che da lui discende. Maria si scopre in situazione. Ella si rende conto che le promesse fatte ai Padri giungono ora a compimento anche mediante quello che Dio fa in lei e per mezzo di lei. La madre di Gesù, come serva del Signore, nella povertà (v. 48a), è cosciente di essere stata scelta per la redenzione di tutti i poveri d'Israele, servo di Yahwéh (vv. 52b. 54a). Perciò tutte le generazioni l'acclameranno beata (v. 48b).

Per aver sposato esemplarmente la volontà del Signore (*Lc* 1, 38a) e aver perseverato nella fede (v. 45), Maria può affermare che la strategia divina non muta. Dio — ieri, oggi, sempre (v. 50) — è Colui che soccorre quanti si riconoscono bisognosi della sua salvezza (vv. 52b.53a), mentre confonde coloro che rimangono prigionieri delle loro false sicurezze (vv. 51. 52a. 53b).

Potremmo dire, insomma, che il «Magnificat» è la versione euologica di vari temi che gli apostoli svolgono nella testimonianza resa con la predicazione. Sarebbe interessante mettere a confronto i contenuti del cantico di Maria con la dottrina condensata nei discorsi degli Atti.

b. Ma è lo *Spirito Santo* che dona a Maria l'intelligenza genuina delle cose di Dio e la grazia di poterla testimoniare nell'inno del «Magnificat».

Per la verità, Luca non afferma che la Vergine pronunciasse il suo cantico sotto l'influsso dello Spirito Santo (cf. *Lc* 1, 46)⁸⁹.

⁸⁹ A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris, 1978, p. 460 nota 5 (non sembra convincente, tuttavia, la ragione addotta; il «Magnificat» è profezia, in quanto situa gli avvenimenti del presente nel piano di Dio e apre anche degli sguardi sul futuro, come nel v. 48b: «...tutte le generazioni mi chiameranno beata»); C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, 1978 («Biblioteca de estudios bíblicos», 19), p. 81.

Questa omissione, tuttavia, è solo apparente. In realtà — e questa argomentazione è prodotta fin dall'età patristica⁹⁰ — nel momento in cui la Vergine effondeva il suo animo nella lode esultante, era già ripiena dello Spirito che l'aveva adombrata nell'Annunciazione (v. 35). Questo rilievo ha valore per almeno due motivi.

α). Elisabetta, invasa dalla pienezza dello Spirito (Lc 1, 41), rivolge parole di benedizione a Maria (vv. 42-45). La stessa effusione pneumatica investe Zaccaria quando emette il suo cantico (1, 67. 68-79). Anche Simeone, che benedice Dio per aver visto il Messia (vv. 29-32) e profetizza sul futuro doloroso tanto del Bambino che della Madre (vv. 34-35), era un uomo guidato dallo Spirito (vv. 25.26.27).

A maggior ragione, si dovrà riconoscere l'influsso dello Spirito sulla Vergine, quando esalta il Signore con accenti di gaudio e di profezia (vv. 46-55).

⁹⁰ Ad es., s. Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II, 23: «Exsultavit Iohannes, exsultavit et Mariae spiritus. Exsultante Iohanne repletur Elisabet, Mariam tamen non reperi spiritum, sed spiritum eius exsultare cognovimus - incomprehensibilibus enim incomprehensibiliter operabatur in matre - et illa post conceptum repletur, *ista ante conceptum*» (CCL 14/IV, p. 41; PL 15, 1641).

Altra splendida testimonianza è quella di Ruperto di Deutz, *De sancta Trinitate* XXVII. In *Isaiam* I, 34: «Haec ergo prophetissa, ad quam propheta iussus accedit, sancta est Maria, cuius in utero omnium prophetarum sanctorum completa est prophetia. *Nec enim quod carne concepit, mente ignorare potuit*. Ad hanc prophetissam propheta iste, immo et omnes accesserunt, omnes prophetae sancti, omnium quippe *Spiritus* et omnium Verbum ad uterum eius tendit» (CCL, *Continuatio Mediaevalis* 23, p. 1500; PL 167, 1307). Poi *De sancta Trinitate* 34. *De operibus Spiritus Sancti* I, 9: «Omnes omnino ad illam convenerunt, omnium enim et singulorum divisivae gratiae, particulares prophetiae, in istam prophetissam simul convenerunt, simul *Spiritu sancto superveniente* concurrerunt... Neque enim beata haec Virgo particularem ut singuli illorum verbi gratiam, sed universam *isto Spiritu sancto superveniente* suscepit ex eo Verbi substantiam, et *prophetissa singularis facta est plenam sancti Spiritus gratiam suscipiens*, totum Dei Verbum, Deum Verbum prius mente quam ventre concipiens» (CCL, *Continuatio Mediaevalis* 24, p. 1830-1831; PL 167, 1578-1579). Questi brani sono segnalati da H. BARRÉ, *Marie et l'Esprit dans la Tradition Occidentale jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (+ 1274), in *Études Mariales* 25 (1968), p. 110-111.

Anche s. Lorenzo da Brindisi (1559-1619), che spesso sintetizza i Padri, scrive nel *Mariale*, sermone IV sul *Magnificat*: «Non dicitur hic Maria repleta Spiritu Sancto, sicut Elisabeth, ne putaretur nunc primum repleta; *iam Spiritus Sanctus in eam supervenerat, iam Deo plena erat*» (cf. *S. Laurentii a Brundisio Opera omnia...*, vol. I, *Mariale*, Patavii, 1964², p. 272). Per alcuni altri testi di s. Bernardo sul «*superveniet*» di *Le* 1, 35, si veda BARRÉ, *art. cit.*, p. 107-109.

Un concetto analogo a quello di s. Ambrogio, espresso con linguaggio figurativo, è reperibile nella Bibbia Paolina (scritta nel sec. IX in ambiente francese, presso la corte di Carlo il Calvo, ed ora custodita a Roma, presso la basilica di S. Paolo). La c. 295^v reca una miniatura molto suggestiva sulla Pentecoste. Il globo di fuoco, simbolo dello Spirito, si posa su ciascuno dei discepoli nel cenacolo, non però su Maria, che rimane assisa in posizione centrale: ella aveva già ricevuto lo Spirito!

β). Vi è una discreta analogia tra l'Annunciazione e la Pentecoste⁹¹, anche per ciò che riguarda la discesa dello Spirito e gli effetti che ne conseguono. Lo si può vedere dal seguente prospetto.

<i>Annunciazione</i>	<i>Pentecoste</i>
— Lo Spirito Santo, energia dell'Altissimo (Lc 1, 35: δύναμις ὑψίστου), viene sopra Maria (Lc 1, 35a: ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ).	— L'energia dello Spirito Santo dall'alto (Lc 24, 29: ἐξ ὑψους δύναμις) scende sopra gli apostoli (At 1, 8: ἐπελθόντος... ἐφ' ὑμᾶς); tutti ne furono ripieni (At 2, 4);
— E Maria disse (εἶπεν): «L'anima mia magnifica (μεγαλύνει) il Signore...» (v. 46); «...Grandi cose (μεγάλα) ha fatto in me il Potente...» (v. 49a).	— e cominciarono ad <i>annunziare</i> (λαλεῖν: At 2, 4.6.7.11; ἀποφθέγγεσθαι: vv. 4.14) in altre lingue le grandi opere di Dio (v. 11: τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ), come lo Spirito donava loro di esprimersi (v. 4).

Il parallelismo di entrambe le situazioni pare sia questo⁹². Da

⁹¹ Per questo parallelismo, cf.: R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, 1970³, p. 289-290; A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 52-54; B. PRETE, *Il sommario di Atti 1, 13-14 e suo apporto per la conoscenza della Chiesa delle origini*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973), p. 98-100 (a p. 99: «L'esegeta, per quanto prudente e guardingo, deve prendere atto di questo parallelismo essenziale e di questa analogia di fondo esistente tra gli inizi del Vangelo e quello degli Atti, tra l'inizio della vita di Gesù e l'inizio della vita della Chiesa, perché detto parallelismo trova una giustificazione negli stessi testi»); A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean...*, [Paris], 1974, p. 22, 117, 125, 222; PIKAZA, *art. cit.*, p. 32-35.

Al riguardo si potrebbe citare la *Lumen Gentium*, 59: «...vediamo gli Apostoli prima del giorno della Pentecoste... e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già adombrata nell'Annunciazione»; e il decreto *Ad Gentes*, 4: «Fu dalla Pentecoste, infatti, che cominciarono gli 'atti degli Apostoli', allo stesso modo che, per l'opera dello Spirito Santo nella Vergine Maria, Cristo era stato concepito, e, per la discesa ancora dello Spirito Santo in lui che pregava, Cristo era stato spinto a svolgere il suo ministero (cfr. *Luc* 3, 22; 4, 1; *Act* 10, 38)».

⁹² LAURENTIN, *op. cit.*, p. 289-290; PRETE, *art. cit.*, p. 99.

una parte Maria, adombrata dallo Spirito nell'intimo della propria persona (Lc 1, 35), erompe quasi all'esterno, sulle montagne della Giudea (v. 39)⁹³, per annunciare le grandi cose compiute in lei dall'Onnipotente (vv. 46. 49). Dall'altra la Chiesa apostolica di Gerusalemme, corroborata dal vigore dello Spirito (Lc 24, 49; At 1, 8) mentre erano radunati all'interno della casa (At 2, 2), lascia il suo ritiro per proclamare pubblicamente le grandi opere del Signore (At 2, 4.6.7.11.14).

A modo di riepilogo, riassumiamo così. Secondo la tradizione dell'Antico Testamento, è obbligo far conoscere i mirabili interventi di Dio, bisogna rendere testimonianza alle sue «grandi cose», grazie allo spirito col quale egli rinnova il cuore del suo popolo⁹⁴.

Dopo la Pasqua, come aveva promesso Gesù, questo avviene in forza dello Spirito Santo che egli avrebbe mandato sulla Chiesa, quale dono del Padre (Lc 24, 48-49; At 1, 4.8.; 2, 33)⁹⁵.

Maria, anche stavolta in anticipo sulla Chiesa, è compartecipe della medesima economia. Ripiena dello Spirito che l'ha adombrata all'Annunciazione, ella celebra le opere del suo Signore nel «Magnificat»; l'inno in cui la Vergine, a somiglianza dello scriba sapiente «...ricolmo di spirito di intelligenza...», fa [] piovere i detti della sua sapienza e lod[a] il Signore nella preghiera» (Sir 39, 6).

CONCLUSIONE

Stimo superfluo ritornare (anche solo per cenni sintetici) sui contenuti sin qui esposti. Un sommario dei medesimi si trova nelle righe che introducono e chiudono ciascun paragrafo.

⁹³ La visita di Maria a Elisabetta sembra un'eco lontana di Is 52, 7, riletto sovente in chiave messianica ai tempi del Nuovo Testamento (cf. Rom 10, 15): «Come sono belli *sui monti* (ἐπι τῶν ὄρεων; cf. Lc 1, 39: εἰς τὴν ὄρεινήν) i piedi del messaggero di pace, messaggero di bene (ἀγαθῶν; cfr. 1, 53: ἀγαθῶν), che annunzia la salvezza (σωτηρίαν; cf. 1, 47: σωτήρι μου), che dice a Sion (cf. 1, 39: εἰς πόλιν Ἰούδα): Regna il tuo Dio» (βασιλεύσει σου ὁ Θεός; cf. 1, 43: τοῦ Κυρίου μου, Gesù è un Messia Divino-Regale).

⁹⁴ Per le gesta divine da proclamare, cf.: Dt 4, 9; 11, 18-19; 32, 46; Is 43, 10. 12. 21; Gl 1, 2-3; Tb 12, 7. 11; Sl 22, 22. 25; 40, 10-11; 44, 2; 78, 3-7; 105, 1; 116, 18... Per il tema «spirito» e «testimonianza», cf.: Is 44, 3. 8; Gl 3, 1-2.

⁹⁵ Lo stesso motivo, sempre in versione cristologica, è ripreso da 1 Pt 2, 9: «Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce».

Preferisco invece ripiegare su una considerazione di metodo, suggerita anche dal dibattito che poi seguì in aula. Si obiettava (ma con intelligenza costruttiva) fino a che punto fosse lecito scoprire tanti richiami all'Antico Testamento in *Lc* 1, 35. La stesura integrale della mia argomentazione vorrebbe essere la risposta che intende colmare le lacune inerenti, di solito, ad un intervento orale. Affido così al lettore ogni ulteriore valutazione su luci e ombre dell'esegesi proposta.

In ogni caso, faccio mio volentieri il giudizio formulato qualche anno fa da K. Stock: «La luce che si irradia dall'AT sul testo lucano [di *Lc* 1, 26-38] può essere in qualche modo troppo concentrata e troppo densa. Ma non sembra darsi altra via per una giusta valutazione e considerazione degli elementi del testo lucano che il confronto con i modi di dire dell'AT, strutturalmente e contenutisticamente paralleli. In questo confronto viene precisato il loro tenore. Perciò vi possono essere sovraccarichi espressivi, ma difficilmente oscurità od errori di interpretazione. *Oscurità e decurtazioni del testo potranno tuttavia verificarsi, qualora si consideri troppo poco lo sfondo veterotestamentario*»⁹⁶.

⁹⁶ STOCK, *Die Berufung Marias...*, in *Biblica* 61 (1980), p. 477, nota 41 (il corsivo è mio). Cf. *Marianum* 45 (1983), p. 113 nota 41.

CAPITOLO TERZO

MARIA, "...PROFONDAMENTE PERMEATA DELLO SPIRITO DEI «POVERI DI JAHVÈ»" (REDEMPTORIS MATER, 37).

Testimonianze biblico-giudaiche sul trinomio
"Fedeltà alla legge di Dio - Preghiera -
Liberazione"*.

Il mio contributo è un commento solo indiretto alla "Redemptoris Mater" di Giovanni Paolo II (25 marzo 1987). Infatti metterò in evidenza non tanto ciò che l'enciclica dice, ma piuttosto *ciò che si può dire partendo da un'indicazione della medesima*.

Mi riferisco in concreto al n. 37 della "Redemptoris Mater". Con riferimento al "Magnificat", il Papa scrive:

"Il Dio dell'Alleanza, cantato nell'esultanza del suo spirito dalla Vergine di Nazaret, è insieme colui che «rovescia i potenti dai troni e innalza gli umili, ...ricolma di beni gli affamati, e rimanda i ricchi a mani vuote, ...dispersa i superbi ...e conserva la sua misericordia per coloro che lo temono». Maria è profondamente permeata dello spirito dei «poveri di Jahvé», che nella preghiera dei Salmi attendevano da Dio la loro salvezza, riponendo in lui ogni fiducia (cf. *Sal* 25; 31; 35; 55)".

E al capoverso seguente, egli afferma che "...si tratta di temi e problemi organicamente connessi col *senso cristiano della libertà e della liberazione*".

Il tema che ha sollecitato la mia riflessione è proprio questo: "Maria è profondamente permeata dello spirito dei «poveri di Jahvé»"; e questa "povertà nello spirito" è un motivo connesso alla "libertà-liberazione". Vorrei dunque approfondire il legame che vi è tra la "povertà nello spirito" e la "liberazione-salvezza". E lo

* Articolo edito in *Marianum* 50 (1988), p. 193-289.

farò dal punto di vista biblico, col seguente metodo. Prenderò in esame alcuni dei libri più tardivi dell'AT, quali: Tobia, 1 e 2 Macabei, Giuditta, Ester, Daniele, Sapienza. A questi documenti della Bibbia canonica aggiungo vari testi della letteratura giudaica extra-biblica dei secoli II a.C.-I d.C., come: gli scritti di Qumràn, le "Antichità Bibliche" dello pseudo Filone, le "Antichità Giudaiche" di Giuseppe Flavio, e da ultimo (per le ragioni che dirò) il Targum. Per ciascuna di queste opere biblico-giudaiche darò una sobria nota introduttiva, che serva a collocarle entro gli estremi cronologici più probabili. Premesso questo, sarà mio intento principale porre in risalto una tesi che ritorna costantemente in questo genere di letteratura, vale a dire: la "povertà" del genuino israelita è concepita particolarmente come *fedeltà alla Legge del Signore*, unita ad una *preghiera* perseverante e confidente che si eleva al Signore soprattutto nell'ora del pericolo e dell'angustia; e sia l'una che l'altra sono finalizzate alla *liberazione o salvezza* da quanti opprimono il popolo di Dio oppure qualcuno dei suoi membri. L'esame previo di questi punti ci consentirà di vedere come le medesime aspirazioni confluiscono poi negli «*anawîm*» ricordati da Luca, con speciale inclusione per Maria di Nazaret.

Nella conclusione del saggio — che sarà condotto in base a citazioni essenziali di testi, senza corposi apparati bibliografici — vorrei perlomeno accennare all'attualità permanente di questi valori. Anche oggi tutti, individui e società, gemiamo sotto il giogo di schiavitù multiformi. La *fedeltà alla Parola evangelica*, sostenuta da un'intensa *preghiera*, daranno sempre più vigore e credito all'impegno che ogni leale discepolo di Cristo deve intraprendere, per la propria e altrui *liberazione*.

TOBIA

L'autore di questo libro scrive tra la fine del IV, o durante il III secolo. Incerto è il luogo d'origine. Le opinioni degli esperti si dividono tra la diaspora babilonese, quella egiziana, o la Palestina stessa. Scopo della composizione è quello di inculcare agli ebrei della diaspora l'amore alle proprie tradizioni religiose, anche in terra straniera.¹ La conversione e la fedeltà alla Legge Mosaica,

¹ *Tobia*. Versione, introduzione e note di S. Virgulín, [Roma 1978], p. 1-27, in particolare p. 15-18, 26.

nonché la preghiera, sono finalizzate appunto al raduno dei dispersi entro i confini d'Israele.

1. *“Conversione-fedeltà alla Legge” e “ritorno alla terra dei Padri”*

Tobi vive esule fuori Palestina. Ma l'aspirazione a ritornare alla propria terra, a Gerusalemme, è viva quanto mai in cuor suo e in tutti gli Israeliti dispersi in mezzo ai Gentili.

Nella solitudine dell'esilio Dio ha parlato al cuore della sposa, Israele (cf. Os 2, 16); le ha fatto capire che la causa della sua dispersione è stata l'infedeltà alla Torah donata per mezzo di Mosè. Essi non hanno camminato nella “verità” segnata da quella Legge (cf. Tb 3, 4-5). Quindi la condizione previa per il ritorno in Palestina è un altro “ritorno”, di natura morale, ossia la “conversione” al Signore, “con tutto il cuore e con tutta l'anima” (13, 6b). Occorre operare la giustizia e la verità davanti a lui (13, 6b. 8c in S). Allora il Signore volgerà di nuovo il suo sguardo su questi “figli dei giusti”; userà ancora misericordia verso di loro e Gerusalemme si rallegherà di essi (13, 10 in BA. 15a).

In una parola: saranno radunati nel grembo di Gerusalemme e abiteranno tranquilli il paese di Abramo quegli Israeliti che si ricorderanno di Dio e lo ameranno con sincerità, servendolo nella verità e facendo ciò che a lui piace (14, 7-9 in S). Se Dio troverà queste disposizioni nel suo popolo, allora lo glorificherà (14, 7 BA). Invece coloro che commettono il peccato e l'ingiustizia, spariranno dalla terra, non potranno dimorare su quel suolo benedetto (14, 7 S). Essi sono nemici della propria vita (12, 10); l'iniquità, infatti, conduce alla morte (14, 11 S).

La perfetta osservanza della Torah è sicuramente il contrassegno più marcato della fisionomia spirituale di Tobi. In apertura del libro, leggiamo questa sua candida confessione:

“Io, Tobi, passavo i giorni della mia vita *seguendo le vie della verità e della giustizia...*” (1, 3).

Già da quando abitava in patria, nella tribù di Neftali, al tempo dello scisma di Geroboamo, egli era l'unica persona che avesse continuato a considerare Gerusalemme come il solo centro di culto. Si affrettava a salire verso la Città Santa per offrire le decime ai sacerdoti, ai leviti e ai poveri (1, 4-8), poiché così prescriveva la Legge di Mosè: Legge che Tobi, rimasto orfano di mamma, aveva appreso dalla nonna Debora (1, 8).

Deportato poi a Ninive, egli rimase attaccato a Dio con tutto il cuore (1, 12). Esprimeva la sua pietà facendo elemosine copiose ai suoi fratelli e compatrioti (1, 3. 17; 2, 1-2). Mentre essi mangiavano i cibi dei pagani, Tobi si atteneva scrupolosamente alle norme della Legge Mosaica (1, 10-11). E dava onorevole sepoltura ai propri connazionali, gettati dietro le mura di Ninive (1, 17-19). Per questo incorse nella disgrazia del re Sennacherib (1, 19-20). Riabilitato in seguito per mezzo del nipote Achicar, perseverò ugualmente in quella pia pratica, nonostante la derisione degli stessi Israeliti (2, 3-9), ai quali risponde: “Non parlate in tal modo, siamo figli di santi e attendiamo la vita che Dio darà a quelli che non mutano la propria fede in lui” (2, 18 Volgata).

Divenuto cieco, illumina però la sua casa con gli esempi di rettitudine: “Da dove hai preso questo capretto? — dice alla moglie — Non sarà stato rubato? Restituiscilo ai padroni, poiché non abbiamo il diritto di mangiare alcuna cosa rubata” (2, 13). Ma la moglie stessa lo disprezza: “Dove sono le tue elemosine? Dove sono le tue opere? Ecco, lo si vede bene dal come sei ridotto!” (2, 14). La solitudine di Tobi è al colmo. Egli è ricco unicamente della fedeltà al suo Signore.

Tale eredità egli sa trasmettere al figlio Tobia, quando gli raccomanda:

“Ogni giorno, figlio mio, ricordati del Signore; non peccare né trasgredire i suoi comandi. Compi opere buone in tutti i giorni della tua vita e non metterti per la strada dell’ingiustizia. Se agirai conforme alla verità, riusciranno le tue azioni...”

Poni attenzione, o figlio, in quanto fai e sii ben educato in ogni tuo comportamento... *Conserva nella mente questi comandamenti, non lasciare che si cancellino dal tuo cuore”* (4, 5-6. 14. 19).

Ecco, poi, l’esortazione conclusiva, autentica perla della tradizione biblica sulla povertà nello spirito:

“Non temere se siamo diventati poveri (ἐπιτωχεύσαμεν). Tu avrai grande ricchezza, se avrai il timore di Dio, se rifuggirai da ogni peccato e farai ciò che piace al Signore tuo Dio” (4, 21).

Simili raccomandazioni rivelano la statura morale di Tobi. Giustamente Raguele e Gabael saluteranno Tobia come “...figlio di un padre ottimo (καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ)... [di] un uomo giusto e largo di elemosine” (7, 6; 9, 6 in S). Persone come lui garantiscono in seno al popolo di Israele una discendenza di specchiata virtù (5, 14: καλή καὶ ἀγαθή).

Ammaestrato dagli esempi paterni, Tobia propone di vivere la sua unione con Sara, "...non per lussuria, ma con rettitudine d'intenzione" (8, 7: ἐπ' ἀληθείας), secondo la Legge di Mosè (8, 6; cf 6, 13; 7, 12 in S. 13. 14 in S), così come dal cielo è stato stabilito (7, 12 in S).

2. La "preghiera", via di "salvezza"

Tobi, ormai cieco, incompreso e quasi insultato dalla stessa moglie, sperimenta l'amarezza di una solitudine che non ha confini. Si rifugia allora nella preghiera intrisa di lacrime (3, 1). Egli riconosce davanti al Signore che la spogliazione di ogni conforto è conseguenza dell'infedeltà d'Israele:

"Violando i tuoi comandi, abbiamo peccato davanti a te. Tu hai lasciato che ci spogliassero dei beni; ci hai abbandonati alla prigionia, alla morte e ad essere la favola, lo scherno, il disprezzo di tutte le genti, tra le quali ci hai dispersi" (3, 4-5).

In più, l'abbandono da parte della stessa consorte. Unico rimedio a tanta desolazione sembra essere la morte, invocata come estrema liberazione (3, 6).

Ed ecco: in una terra lontana e ignota a Tobi, un'altra persona (Sara) è assalita da un'angoscia mortale, perché insultata ingiustamente da una serva di suo padre. Lo sconforto è tale che pensa di togliersi la vita (3, 10a). Ma poi, trattenuta dalla pietà verso il padre, si rianima nella preghiera:

"Farò meglio a non impiccarmi e a *supplicare il Signore* che mi sia concesso di morire, in modo da non sentire più insulti nella mia vita" (3, 10).

E in quell'istante levò il proprio lamento al Signore suo Dio, confessando la sua innocenza di vita in un paese d'esilio (3, 11-15). Nello stesso momento, la preghiera di Tobi e Sara — benché lontani e ignoti l'uno all'altra — fu accolta presso Dio, il quale manda il suo angelo Raffaele a guarirli. Tobi vedrà la luce di Dio, e Sara sarà liberata dal demone Asmodeo (3, 16-17).

Tobia, seguendo il suggerimento di Raffaele (7, 18), entra nella stanza nuziale ed esorta Sara:

"Sorella, alzati! *Preghiamo e domandiamo al Signore che ci dia grazia e salvezza...*" (8, 4-8).

Alla loro serena confidenza si contrappone la sfiducia di Raguele, che ordina ai suoi servi di scavare una fossa per ambedue

(8, 10-11a). Invece la vita prevale su quella mesta rassegnazione di morte. Al vedere i due giovani illesi, torna a fiorire la preghiera di benedizione sulle labbra di Raguele:

“*Tu sei benedetto, perché hai avuto compassione dei due figli unici...*” (8, 11b-17).

E poi ordina che la tomba, simbolo di morte, fosse riempita prima che si facesse giorno (8, 18). Per lui è già spuntata la luce di una risurrezione, che si esprime nella letizia del banchetto protratto per due settimane (8, 19-21).

L'orazione dei giusti muove il Signore a manifestare la sua misericordia:

“Buona cosa è *la preghiera* col digiuno... Quando tu e Sara eravate *in preghiera*, io presentavo il memoriale della vostra preghiera davanti alla gloria del Signore...” (12, 8. 12).

A conclusione di questa vicenda di grazia, Tobi e Tobia fondono gli animi

“...*benedicendo, celebrando e ringraziando Dio* per queste grandi opere... poiché Egli stesso castiga e usa misericordia, fa scendere fino all'abisso più profondo della terra, e fa risalire dalla grande Perdizione” (12, 22; 13, 2).

Ciò che il Signore ha fatto con essi, è figura di quanto può fare verso i dispersi d'Israele. Quando i deportati ritorneranno al loro Dio mediante la conversione, allora Egli li sollevierà dalla prostrazione dell'esilio, per allietarli in Gerusalemme ricostruita dalle rovine (13, 6. 8. 10-11). È una speranza che rinvigorisce nella preghiera.

I° MACCABEI

Il libro — scritto originariamente in ebraico, ma conosciuto soltanto attraverso una versione greca — vide la luce in Palestina verso gli ultimi anni del sec. II, ad opera di un fervente giudeo.

Racconta le complesse vicende della riscossa maccabaica contro l'ellenizzazione imposta con la forza da Antioco IV Epifane. La narrazione copre un arco di 40 anni, che vanno dalla salita di Antioco IV al trono dei Seleucidi (175 a.C.) fino alla morte di Simone, avvenuta nel 134 a.C.

Nell'ammirazione entusiasta per le famiglie dei Maccabei, l'autore fa trasparire un attaccamento profondo e commosso alle tradizioni religiose del suo popolo e dei suoi Padri.²

1. I "superbi" e gli "empi" contro i "pii", osservanti della Toràh

a. Antioco fu la "radice perversa" (1, 10) che ordinò la distruzione totale della nazione giudaica (3, 42), costringendola ad "estirpare le tradizioni che erano in vigore dai tempi antichi" (3, 29; cf. 1, 44-62). Una "superbia smisurata" (ὕπερρηφανίαν μεγάλην: 1, 24) fu l'anima delle sue imprese sacrileghe contro il Tempio (1, 21) e delle stragi perpetrare nei riguardi della popolazione (1, 21). All'arroganza di Antioco faceva riscontro quella dei suoi subalterni in genere (2, 47) e di Nicanore in specie (7, 34. 47). Fu quello il tempo in cui imperversò la superbia e l'ingiustizia (2, 49).

Tra i figli d'Israele, vi furono molti che "...si allontanarono dalla santa alleanza, si unirono alle nazioni pagane e si vendettero per fare il male..., accettarono di servire [il re] e sacrificarono agli idoli e profanarono il sabato" (1, 15. 43). Costoro sono definiti:

- "trasgressori, παράνομοι (1, 11; 10, 61; 11, 21);
- "senza legge, rinnegati", ἄνομοι (2, 44; 3, 5; 9, 23. 58.69; 11, 25);
- "i rinnegati e gli empi d'Israele", ἄνομοι καὶ ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραήλ (7, 5);
- "traditori (ἐγκαταλείπ[οντες]) delle leggi" (1, 52);
- "traditori (καταλιπόν[τες]) della legge e dei comandamenti" (10, 44);
- "gli empi d'Israele", ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραήλ (3, 15; 7, 9; 6, 21; 9, 25. 73);
- "perturbatori (ταράσσοντες) del popolo" (3, 5; 7, 22);
- "peccatori", ἁμαρτωλοί (2, 44).

I partigiani di Antioco, sia pagani che giudei, sono qualificati come: "peccatori" (1, 34; 2, 48. 62); "senza legge (ἄνομοι) e operatori di iniquità" (ἀνομίας): 2, 6; "gente peccatrice (ἁμαρτωλοί) e uomini scellerati" (παράνομοι): 1, 34; "empi", ἀσεβεῖς (3, 8); "pieni di insolenza e di iniquità" (ὑβρεως καὶ ἀνομίας: 3, 20).

b. Sul versante opposto, troviamo una folta schiera di Giudei

² I Maccabei. Libro primo, versione, introduzione e note di A. Sisti, [Roma 1968], p. 7-35, 42-53.

che, con eroica determinazione, seppero *mantenere la propria fede immune da contaminazione*. Prima attorno a Mattatia, e poi sotto la guida di Giuda Maccabeo si raccolse, per così dire, questo “santo resto d’Israele”, ossia quello “stuolo di fedeli” (3, 13: ἐκκλησίαν πιστῶν), “amanti del Signore” (4, 33: ἀγαπώντων σε), “suoi santi” (7, 17: ὁσίων); “pronti a vivere o morire gloriosamente” (4, 35). In una parola, essi sono “i poveri del popolo” (ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ: 14, 14).

2. La “fedeltà alla Legge”: un programma di riscossa

Nel turbinio delle vessazioni antiggiudaiche escogitate da Antio-co IV Epifane,

“...molti in Israele si fecero forza e animo a vicenda per non mangiare cibi immondi e preferirono morire pur di non contaminarsi con quei cibi e non disonorare la santa alleanza (καὶ μὴ βεβηλώσωσιν διαθήκην ἁγίαν); così appunto morirono” (1, 62-63).

A capo di questi fedelissimi venne a trovarsi il sacerdote Mattatia, che aveva cinque figli, tra i quali Giuda Maccabeo (2, 1-14). Mattatia si levò in armi gridando:

“Io, i miei figli e i miei fratelli *cammineremo nell'alleanza dei nostri padri*; ci guardi il Signore dall'abbandonare la legge e le tradizioni; non ascolteremo gli ordini del re per deviare dalla nostra religione a destra o a sinistra... *Chiunque ha zelo per la legge e vuol difendere l'alleanza mi segua!*” (2, 20-22. 27).

Il suo appello fu accolto da “molti che ricercavano la giustizia e il diritto” (2, 29; cf. 6, 59). Costoro scesero nel deserto, ove preferirono lasciarsi uccidere dalle milizie del re piuttosto che combattere in giorno di sabato (2, 31-38).

Vennero a ingrossare le file di Mattatia

“...un gruppo di *Asidei* (συναγωγὴ Ἀσιδαίων)³, i forti d’Israele, e *quanti volevano mettersi a disposizione della legge*; inoltre quanti fuggivano davanti alle sventure si univano a loro e divenivano loro rinforzo” (2, 42-43).

Sul punto di morire, Mattatia dettò il testamento spirituale ai suoi figli:

³ Si veda la nota 9.

“Mostrate zelo per la legge — disse loro — e date la vita per l'alleanza dei nostri padri” (2, 50).

Quindi propose il ricordo di molti fra i loro Padri che furono soccorsi dal Signore in premio della fedeltà al suo volere. Tali furono: Abramo, Giuseppe, Pinecas, Giosuè, Caleb, Davide, Elia, Anania, Azaria, Misaele, Daniele. I loro esempi stanno a dimostrare che “...di generazione in generazione... quanti hanno fiducia in lui non soccombono” (1 Mac 2, 51-61). La punta dell'esortazione di Mattatia converge nella seguente raccomandazione:

“Figli, *siate valorosi e forti nella Legge, perché in questa sarete glorificati*” (2, 64: ἀνδρίζεσθε καὶ ἰσχύσατε ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐν αὐτῷ δοξασθήσεσθε).

Poi designò il figlio Giuda come suo successore nel guidare la lotta contro i pagani, e disse loro:

“Voi, dunque, radunate intorno a voi *quanti praticano la legge* e vendicate il vostro popolo; rendete il meritato castigo ai pagani e applicatevi all'*ordinamento della legge*” (1, 67-68).

Lo zelo per la legge stava al centro delle preoccupazioni di questi “pii” d'Israele. Nella Torah essi trovavano un conforto più valido di qualsiasi alleanza umana (12, 9; cf. 3, 48). È “il libro dell'Alleanza” (1, 57; cf. il v. 55: “i libri della legge”). Ma, è ovvio dirlo, la legge compendia i valori tipici di Israele come popolo di Dio. E in effetti sotto la penna dell'autore di questa cronaca si moltiplicano grappoli di termini che derivano dal Patto del Sinai e colgono le istanze di fondo cui deve rimanere fedele ogni genuino israelita. Passando in rassegna i singoli capitoli in ordine di successione numerica, si rilevano i seguenti gruppi di sostantivi connessi all'Alleanza:

- la legge e ogni istituzione (1, 49; cf. 10, 14);
- il libro dell'Alleanza e la Legge (1, 57);
- il popolo, la città santa, il santuario (2, 7);
- il culto dei padri, l'alleanza dei nostri padri, la legge e le tradizioni, la nostra religione (2, 19-22);
- la legge e l'alleanza (2, 26-27);
- la nostra vita, le nostre leggi, la terra (2, 40);
- la legge, la vostra vita, l'alleanza dei nostri padri (2, 50);
- la legge e il popolo (2, 67);
- la nostra vita e le nostre leggi (3, 21);
- il nostro popolo e i nostri luoghi santi, cioè il Tempio (1, 46; 3, 43; cf. 3, 58-59; 13, 6; 15, 9);

- le leggi e il santuario (13, 3);
- i poveri del popolo, la legge, il tempio (14, 14);
- il santuario, la legge, il popolo (14, 29);
- Gerusalemme e il suo santuario (15, 7).

Riflettendo sulle combinazioni di termini or ora elencate, vorrei fissare per un momento l'attenzione su un binomio che ritorna con discreta frequenza. Per sette volte almeno, *il Tempio e il popolo* sono ricordati congiuntamente (1, 46; 3, 43. 58-59; 7, 37; 13, 6; 15, 9). Uno dei motti programmatici dei giudei insorti suona proprio così: "Facciamo risorgere il popolo dalla sua rovina e combattiamo *per il nostro popolo e per il nostro santuario*" (3, 43: τῶν ἁγίῳ)⁴. Tempio e popolo sono reciprocamente solidali nel disegno divino concernente l'Alleanza: "Tu hai scelto *questa casa* perché su di essa fosse invocato il tuo nome e fosse casa di orazione e di supplica *per il tuo popolo*" (7, 37). Simile comunanza di sorti persevera sia nell'ora della minaccia eversiva (1, 46; 2, 8. 12; 3, 58-59; 13, 6), sia nei momenti di esaltazione (cf. 15, 9).

Enorme fu l'esultanza per la purificazione del tempio ordinata da Giuda Maccabeo (4, 36-59). Egli volle che il rito fosse eseguito da sacerdoti "incensurati, osservanti della legge" (4, 42: ἀμώμους θελητὰς νόμου). Verso la fine del libro, il sommo sacerdote Simone è lodato per la fede dimostrata anche nelle premure che egli ebbe per la casa del Signore (14, 25-26. 35-37. 42). Il Tempio è la bellezza e la gloria d'Israele (cf. 2, 12). Il secondo libro dei Maccabei offrirà altri approfondimenti su questa intercomunione fra Tempio e popolo.

3. La "preghiera", propiziatrice di "salvezza"

Percorrendo i 16 capitoli di I Mac, una emergenza colpisce immediatamente, e cioè *il ricorso puntuale e reiterato alla preghiera nell'ora della tribolazione*. Su otto episodi, sei riguardano Giuda Maccabeo e due suo fratello Gionata.

Giuda è solito animare i suoi combattenti, esortandoli alla preghiera prima di affrontare il nemico. Il che avviene:

- a Bet-Coròn, quando dovette sostenere l'urto di Seron (3, 18-22);

⁴ Si tratta del Tempio, spesso denominato col plurale τὰ ἅγια. In 3,45 vi è il sostantivo neutro τὸ ἅγιασμα

— a Masfa, di fronte a Gerusalemme, quando Tolomeo, Nicanore e Gorgia si accamparono vicino a Emmaus (3, 38-40). Giuda e tutta l'assemblea pregarono coralmente, per chiedere pietà e misericordia (3, 42. 43-53). A Emmaus, vicini a sferrare l'attacco, Giuda invitò tutti a levare la voce al Cielo: "Si accorgeranno tutti i popoli che c'è uno che riscatta e salva Israele" (4, 8-11);

— a Bet-Zur, faccia a faccia con l'accampamento di Lisia (4, 30-33);

— nella regione di Galaad, ove le truppe di Giuda irrupero alle spalle di quelle di Timoteo, "diedero fiato alle trombe e innalzarono grida e invocazioni" (5, 31-33);

— a Gerusalemme, nel tempio, il giorno in cui i sacerdoti, in lacrime, supplicarono il Signore perché Nicanore aveva reclamato la consegna di Giuda (7, 36-38);

— in Adasa, in occasione della battaglia in cui Nicanore fu sconfitto e ucciso (7, 40-42).

Gionata, poi, venuto a confronto con Bacchide sulle sponde del Giordano, dice ai suoi: "Alzate ora le vostre grida al Cielo, perché possiate scampare dalla mano dei vostri nemici" (9, 44-46). Anni più tardi, dovendo fronteggiare nella pianura di Casòr (presso il lago di Genezaret) l'esercito inviato da Demetrio II, visto che molti dei suoi si erano dati alla fuga, "...si stracciò le vesti, si cosparsè il capo di polvere e si prostrò a pregare" (11, 71).

Il contesto degli episodi recensiti qui sopra pone in luce alcune costanti che fanno da supporto alla preghiera. Ad es.:

— la disparità di forze tra gli israeliti e i pagani (3, 17-18; 4, 6.8. 18-30; 5, 30; 7, 27; 9, 45; 11, 63. 70);

— la fiducia incrollabile nell'"aiuto di Dio" (3, 18-19. 53; 9, 15), certi — diceva Giuda — che "...il Cielo farà succedere gli avvenimenti secondo quanto è stabilito lassù" (3, 60);

— la tipologia di Israele davanti al Mar Rosso, mentre lo insegue l'esercito del Faraone (4, 7-25;⁵ 9, 456);

⁵ Sembra che *1 Mac* 4,7-25 sia ricalcato su *Es* 14-15:

- avvistamento del nemico (*Es* 14,10; *1 Mac* 4, 7);
- esortazione a non aver paura (*Es* 14,13; *1 Mac* 4,8);
- vi è un "salvatore" per Israele (*Es* 14,13.18; *1 Mac* 4,11);
- la preghiera di Mosè (*Es* 14,15) e di Giuda (*1 Mac* 4,10);
- la vittoria-liberazione (*Es* 14,16-31; *1 Mac* 4,12-13);
- la divisione del bottino (*Es* 14,30 [cf. *Sap* 10,10]; *1 Mac* 4,23);
- l'inno di giubilo (*Es* 15; *1 Mac* 4,24-25).

⁶ La tradizione giudaica, con ripetute variazioni, afferma che non c'era possibilità di scampo per gli Israeliti in faccia al Mar Rosso: davanti a loro si distendevano le acque profonde; dietro

— l'anamnesi di alcune circostanze del passato, nel corso delle quali Dio — in memoria dell'alleanza coi Padri (4, 10) — salvò il suo popolo privo di ogni speranza. Ritornano alla memoria orante: il passaggio del Mar Rosso (4, 9), Davide e Golia (4, 30), Giunata e i Filistei (4, 30), la disfatta dell'esercito di Sennacherib (7, 41);

— l'inno conclusivo di benedizione e di ringraziamento (4, 24-25. 55-56; 7, 48).

II° MACCABEI

Il racconto di questo libro si estende per 15 anni circa, che vanno dalla fine del regno di Seleuco IV Filopatore (attorno al 176) fino alla morte di Nicanore (160 a.C.). I fatti narrati corrispondono ai capitoli 1-7 di 1 Mac.

L'autore — che afferma di compendiare un'opera composta da un certo Giasone di Cirene — scrive probabilmente verso il 124 a.C., facilmente ad Alessandria o quanto meno in Egitto. Lo scopo che si prefigge è quello di offrire "utilità a tutti gli eventuali lettori" (2, 25): un'utilità schiettamente religiosa. La sua preoccupazione dominante, infatti, è quella di inculcare una fedeltà assoluta ai valori del Giudaismo, al di là delle obiettive fragilità presenti in seno ad esso⁷. La santità del popolo ravviva la speranza che Dio voglia presto radunarlo "da ogni regione posta sotto il cielo, nel luogo santo... [ricordandosi] della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe suoi servi" (2, 18; 1, 2; cf. 8, 15). Siamo in

erano inseguiti dagli Egiziani; a destra e a sinistra li minacciava il deserto infestato di serpenti. Cf. per es., Tg Ct 1,9 e 2,14; Mekiltà di R. Ismaele, *Besballach* 3 a Es 14,13; Es R 21,5 a 14,15; Ct R 2,14.2 a 2,14... La stessa tipologia sembra riflettersi nella situazione descritta da 1 Mac 9,45: "Ecco abbiamo i nemici di fronte a noi e alle spalle, dall'uno e dall'altro lato l'acqua del Giordano o la palude o la boscaglia, non c'è possibilità di sfuggire".

Appartengono al medesimo genere narrativo brani quali: *Gdt* 7,19-22 (gli Israeliti assediati da Oloferne); *Est* 1h; 4,3. 171.t (i Giudei minacciati da Aman); *Dan* 3,19-23 (i tre giovani nella fornace); 6,18 (Daniele nella fossa dei leoni); 13,22 (Susanna circondata dai due anziani); *Mt* 27,60.64-66 (il sepolcro di Gesù ostruito dalla grossa pietra e vigilato dai soldati); *At* 12,4-7 (il carcere di Pietro, custodito dalle guardie dentro e fuori); 16,23-24 (Paolo e Sila in prigione, sotto ferrea guardia)...

⁷ *I Maccabei. Libro secondo*, introduzione e note di A. Sisti, [Roma 1969], p. 8-9, 17-32, 32-47, 47-59.

pieno tema escatologico riguardante “la riunione dei dispersi figli di Dio”⁸.

1. I “superbi” e gli “empi” contro i “pii”

a. La “superbia” (ὕπερηφανία) è il contrassegno tenebroso dei pagani che opprimono e ingiuriano il popolo di Dio (1, 28). Essa è appannaggio degli “empi” (ἀσεβεῖς: 8, 2; ἀσεβεῖν: 1, 17; 4, 38; 6, 13; δυσσεβοῦμτας), ed è all’origine della violenza iniqua consumata contro le istituzioni del Giudaismo (cf. 8, 17: ἀνόμως... ὕβριν).

Antioco IV Epifane si direbbe “il superbo” per eccellenza (5, 21; 7, 36; 9, 7. 4. 11. 12A). Nella sua “empietà” (10, 10) scatenò la campagna di ellenizzazione del popolo giudaico (11, 24). Con l’arroganza di un superuomo (9, 8. 12) volle combattere contro Dio, inventando ogni male contro gli Ebrei e alzando le mani contro i figli del Cielo (7, 19. 31. 34). Fino all’ultimo si ostinò a voler fare di Gerusalemme un cimitero (9, 14). Non diversamente da lui, anche i suoi strateghi — come Filippo, Tolomeo, Nicanore — progettarono di sterminare radicalmente la razza dei Giudei (8, 9).

L’imposizione coatta delle usanze pagane da parte di Antioco IV Epifane determinò la defezione di molti Giudei, che adottarono usanze sacrileghe (cf. 4, 11: παρανόμους ἐθισμούς; 6, 21), comportandosi empicamente contro la Legge (4, 17: ἀσεβεῖν). Fra questi “traditori” (cf. 10, 22: προδότας) vi furono dei sacerdoti, i quali “...tenendo in poco conto le glorie patrie, stimarono nobilissime le glorie elleniche” (4, 14-15). Disgraziatamente, il miraggio dell’ellenismo non risparmiò neppure due sommi sacerdoti: Giasone, “apostata delle leggi” (5, 8: ἀποστάτης), “falso ed empio” (4, 13: ἀσεβοῦς), e Menelao, “traditore delle leggi e della patria” (5, 15: προδότην). Di Giasone è detto che non appena ottenne il potere da Antioco, “...si diede subito a trasformare i suoi connazionali secondo i costumi greci... e sradicando le leggi cittadine inaugurò usanze perverse” (4, 10.11). Così, alla “superbia” e all’empietà di Antioco e dei suoi emissari pagani si aggiungeva l’“empietà” dei Giudei apostati “dalla città santa e dal regno” (1, 7).

b. Nella bufera della persecuzione scatenata da Antioco IV

⁸ SERRA A., *Contributi dell’antica letteratura giudaica per l’esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977, p. 304-429.

Epifane, ecco sorgere il partito di coloro “che erano rimasti fedeli al Giudaismo”, formato da circa seimila uomini (8, 1). Essi erano chiamati “Asidei”, cioè “pii”, ed avevano come capo Giuda il Maccabeo (14, 6; cf. 8, 1)⁹. Il loro ideale era quello di rimanere “incontaminati” (cf. 5, 27: *μη μετασκειν του μολισμου*), cioè fedeli in tutto alle istituzioni di Israele e alla spiritualità che esse incarnavano. Perciò, con entusiasmo, si impegnarono a lottare per la patria (14, 18). Anche a prezzo della vita!

Il seguito dei fatti — commenta l'autore di 2 Mac — dimostrò che il Signore aveva permesso quelle tribolazioni per correggere il suo popolo, senza tuttavia abbandonarlo (6, 12-17). Per breve tempo egli si sdegnò per i loro peccati (5, 17; 6, 13; 7, 18. 32. 36; cf. *Ap* 12, 12). Ma presto si mostrò placato al suo popolo (7, 37). Antioco, invece, subì il giusto castigo della sua superbia (7, 36). I Giudei che erano passati dalla sua parte ebbero quali “avversari e punitori proprio coloro le cui istituzioni seguivano con zelo e a cui cercavano di assomigliare in tutto” (4, 16). E Nicanore, braccio destro di Antioco, fu “umiliato (*ταπεινωθεις*), con l'aiuto di Dio, da coloro che egli aveva ritenuto esseri insignificanti” (8, 35: *ελαχιστων*).

2. “Fedeltà all'Alleanza” e “salvezza” dagli oppressori pagani

Come già abbiamo avuto occasione di osservare per il 1 Mac, anche l'autore del secondo libro omonimo è solito nominare congiuntamente — con due, tre, quattro e anche cinque termini — i valori costitutivi del Giudaismo. Gli Asidei, stretti attorno a Giuda Maccabeo (14, 6; cf. 8, 1), sono risolti a difendere strenuamente i capisaldi della loro fede nel Dio dell'Alleanza, e cioè:

- la città santa [Gerusalemme] e il regno (1, 7);
- il tempio, la terra (di Palestina), la città (di Gerusalemme), le leggi (2, 22);
- la città santa, le leggi, il luogo santo che è il tempio (3, 1-2);

⁹ *I Maccabei. Libro secondo...*, p. 283: “Pare che il loro gruppo sia sorto in concomitanza con la persecuzione scatenata da Antioco Epifane e come naturale reazione ad essa. Si distinguono per il loro rigorismo nell'osservanza della legge mosaica. Diedero il loro appoggio fattivo al gruppo dei Maccabei, ma ne rimasero sempre separati, conservando la propria autonomia (cfr. *1 Mc* 2,42; 7,13). Si ritiene generalmente che da essi siano derivati i Farisei o, almeno, che ne siano stati i precursori”.

- il tempio, le leggi, la patria (5, 15);
- il luogo (= il tempio) e il popolo (5, 19-20)¹⁰;
- le leggi, il tempio (6, 1-2);
- il popolo, il tempio, la città (8, 2-3);
- il luogo santo, la città, l'ordinamento politico degli antenati (8, 17);
- le leggi e la patria (8, 21);
- il tempio e la città (10, 1; cf. 15, 17: la città, le cose sante, il tempio);
- le leggi, il popolo, il tempio, le tradizioni degli antenati (11, 25);
- il popolo, la legge, la patria, il tempio (13, 10);
- le leggi, il tempio, la città, la patria, le istituzioni (13, 14)¹¹.

Fra le istituzioni dell'ebraismo recensite qui sopra, l'autore parla della Legge e del Tempio con accenti di ammirazione calda e devota.

a. La Legge — In 2 Mac la Torah è ricordata con diverse denominazioni. La più comprensiva sembra essere questa: "La Legge che è stata data ai nostri Padri per mezzo di Mosè" (7, 30). Considerata poi come "dono" di Dio, la sua menzione è accompagnata da aggettivi quali: "santa legge stabilita da Dio" (6, 23), "leggi venerande e sante" (6, 28), "leggi divine" (4, 17; 6, 1), "le sue leggi" (7, 9. 11. 23). In relazione a Israele, si incontrano espressioni quali: "leggi dei Padri" (6, 1; 7, 2. 37), "gli usi paterni" (7, 24), "le tradizioni dei loro antenati" (11, 25), "le proprie leggi" (11, 24), "le loro leggi" (11, 31). Più semplicemente: "la legge" (10, 26; cf. 4, 14), "le leggi" (4, 2; 5, 8; 6, 5), "i libri dei re, dei profeti e di Davide" (2, 13).

Per vivere degnamente l'Alleanza occorre avere la Legge del Signore nel profondo del cuore. Questo anelito intenso e puro è percepibile nel messaggio augurale che i Giudei di Palestina inviarono ai loro fratelli della diaspora egiziana:

¹⁰ In 2 Mac 15,24 il cod. Veneto (sec. VIII) legge "tempio" invece di "popolo": confusione tra *ναόν* e *λαόν*? Anche in *Eccli* 36,13b il greco ha "popolo", mentre l'ebraico legge "tempio".

¹¹ Queste agglomerazioni di termini per esprimere con formule sintetiche i valori del Giudaismo, sembrano preludere alla nota enumerazione di Paolo in *Rom* 9,4-5: "Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne..."

“[Dio] conceda a tutti voi volontà di *adorarlo e di compiere i suoi desideri con cuore generoso e animo pronto; vi dia una mente aperta ad intendere la sua legge e i suoi comandi*, e volontà di pace” (1, 3-4).

Dal che si deduce che la genuina “adorazione” del vero israelita consiste nel vivere secondo la Legge di Dio e le sue prescrizioni “corde magno et animo volenti” (1, 3 Volgata). Il sommo sacerdote Onia — uomo eccellente (15, 12: *ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθόν*) — con la sua “pietà” (*εὐσέβεια*) e la sua avversione al male (*μισοπονερία*) aveva consolidato i Giudei in questo vitale proposito (3, 1; cf. 15, 12). Allorché Antioco vorrà distrarli con metodi oppressivi e tecniche cruenti dalla pratica della Legge (6, 1; 7, 24), Giuda e i suoi si leveranno unanimi a battersi per il Giudaismo e ristabilire le leggi (2, 21. 22). Si apre qui la teoria dei martiri, che suggellarono col sangue la propria fedeltà a quel codice venerando e santo! Per quanto esso rappresentava, non esitarono ad “affrontare la morte prontamente e generosamente” (6, 28; cf. 8, 21; 13, 14).

Splendono fra tutti le figure di martiri singoli o di gruppo, quali:

— le due mamme precipitate dalle mura di Gerusalemme, per aver circonciso i loro bambini (6, 10);

— il numero di pii osservanti che si erano raccolti nelle caverne per celebrare il sabato. Denunciati a Filippo, sovrintendente di Antioco a Gerusalemme (5, 22), vi furono bruciati dentro, non volendo opporre resistenza “per il rispetto a quel giorno santissimo” (6, 11; cf. *1 Mac* 2, 32-38; poi *2 Mac* 8, 26; 12, 38; 15, 3-4).

— Eleazaro, uomo dalla “condotta irreprensibile tenuta fin da fanciullo, e degno specialmente delle sante leggi stabilite da Dio” (6, 23; cf. i vv. 18-31);

— i sette fratelli “Maccabei” che, assieme alla madre, sacrificarono “il corpo e la vita per le patrie leggi” (7, 37; cf. i vv. 2. 9. 11. 23), e passarono all’altra vita “pur[il], confidando pienamente nel Signore” (7, 40; cf. il v. 20);

— Razis, “padre dei Giudei”, il quale “...si era attirata l’accusa di Giudaismo e realmente per il Giudaismo aveva impegnato corpo e anima con piena generosità” (14, 35. 38). Cercato a morte da Nicanore, egli stimò più vantaggioso togliersi la vita anziché cadere in mano agli empi (14, 37-46).

Riflettendo sull’epopea gloriosa di quegli anni, l’autore del li-

bro giunge a concludere — per bocca dello stesso Nicanore, uno dei persecutori —.

“...che i Giudei avevano un difensore, che i Giudei erano per questa ragione invincibili, perché *obbedivano alle leggi stabilite da lui*” (8, 36: διὰ τὸ ἀκολουθεῖν τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ προτεταγμένοις νόμοις).

Veramente le parole della Legge e dei Profeti sono la “forza” d’Israele.¹² Esse danno conforto più degli scudi e delle lance (8, 23; 15, 9. 11. 17).

b. Il Tempio — La venerazione e l’affetto coi quali gli Ebrei di allora guardavano al Tempio traspaiono già dai titoli che gli sono attribuiti in quest’opera. Come sede di Dio, il Tempio è “la sacra dimora dell’Onnipotente” (15, 32), “il suo luogo” (3, 30; 10, 7; 15, 34): lì risiede veramente una potenza divina (3, 38-39), che conserva inviolata la sua casa (14, 36; 15, 34). È un luogo santo (3, 12. 18; 9, 16), dal carattere sacro e inviolabile (3, 12). Anzi, è “il massimo e santo tempio dei templi” (14, 31; cf. 14, 13), “il più santo di tutta la terra” (5, 15), famoso e venerato nel mondo intero (2, 22; 3, 12). Quando furono in pericolo Gerusalemme, le cose sante e il tempio, la prima e principale preoccupazione degli uomini di Giuda Maccabeo era non tanto per le mogli e i figli, per i fratelli e i parenti, quanto per il tempio consacrato (15, 17-18).

Come già abbiamo osservato per il 1 Mac, anche questo libro insegna che fra *il Tempio e il popolo* intercorre una misteriosa solidarietà. Leggiamo in 5, 19-20: “Il Signore aveva eletto non già il popolo a causa di quel luogo, ma quel *luogo* a causa del *popolo*. Perciò anche il luogo, dopo essere stato coinvolto nelle sventure piombate sul popolo, da ultimo ne condivise i benefici”. Il tema passerà nel vangelo di Giovanni (11, 48): “Verranno i Romani e distruggeranno *il nostro luogo e la nostra nazione*”. Lo stesso evangelista conferirà la massima densità cristologica a questo motivo, quando afferma che in Gesù, nuovo Tempio, saranno radunati “i dispersi figli di Dio” (cf. *Gv* 2, 19-22; 11, 51-52; 12, 32-33)¹³.

3. “Preghiera” e “liberazione”

Nell’anno 124 a.C. gli Ebrei residenti in Gerusalemme e nella

¹² Svilupperemo questo tema nella sezione del Targum, 2: *La Torab*, “forza” d’Israele.

¹³ SERRA, *Contributi...*, p. 370-371.

regione della Giudea scrivevano ai loro fratelli di fede sparsi nell'Egitto:

“*[Dio] esaudisca le vostre preghiere e vi sia propizio e non vi abbandoni nell'ora dell'avversità. Noi qui appunto preghiamo per voi*” (1, 1. 5-6. 9).

L'augurio e la speranza così formulata era avvalorata dall'esperienza che essi medesimi avevano fatto:

“Nelle calamità e nelle angosce che ci hanno colpiti in questi anni da quando Giasone e i suoi partigiani hanno apostatato dalla città santa e dal regno, incendiando il portone e versando sangue innocente, *noi abbiamo pregato il Signore e siamo stati esauditi*” (1, 7-8).

Effettivamente, la cronaca dei capitoli successivi mostra all'evidenza come nella bufera della persecuzione scatenata da Antioco IV Epifane, il popolo giudaico fece ricorso a Dio nella preghiera, e fu salvato da grandi pericoli per l'intervento del Signore (1, 11. 17; 2, 17. 18). Corroborati da questa tangibile prova dell'assistenza divina, essi potevano concludere: “Noi poniamo in Dio speranza che egli ci usi presto misericordia e voglia presto radunarci, da ogni regione posta sotto il cielo, nel luogo santo” (2, 18; cf. 7, 37).

Volendo passare in rassegna i casi concreti di fiducia riposta nella preghiera, avremmo il seguente elenco di nomi e circostanze.

Quando Eliodoro decise di depredare i tesori del tempio di Gerusalemme, i sacerdoti con a capo il sommo sacerdote Onia, assieme a tutto il popolo,

“...*con le mani protese al Cielo... supplicavano l'onnipotente Signore che volesse conservare intatti in piena sicurezza i depositi...*” (3, 13-22).

Dio intervenne con la celebre apparizione del cavaliere e di altri due giovani (3, 24-34).

Il caso di gran lunga più frequente è quello di Giuda Maccabeo. Già al momento dell'insurrezione contro i pagani, egli e i suoi compagni

“...*alzarono suppliche al Signore, perché riguardasse il popolo da tutti calpestato, avesse pietà del tempio..., usasse misericordia alla città...*” (8, 2-3).

Ma poi, prima di ogni scontro armato coi nemici, la preghiera precede regolarmente. Così avviene nell'imminenza delle battaglie contro: Nicanore (8, 16-24), Gorgia e gli Idumei (10, 16-17; 12, 36), Timoteo (10, 25-33; 12, 22-23), Lisia (11, 6-12), gli abitanti

di Giaffa (12, 5-6), i cinquemila Arabi (12, 11), la città di Casfin (12, 13-16), Antioco e Lisia (13, 10-17). Infine la battaglia contro Nicanore. Avviandosi verso la chiusura del libro, il redattore sembra voler moltiplicare le sue insistenze sulla preghiera, quale coefficiente primo per la liberazione dei Giudei. All'arrivo di Nicanore, tutti supplicano il Signore (14, 15); altrettanto fanno i sacerdoti, allorché Nicanore intimò loro di consegnargli Giuda (14, 34-36). Inoltre lo scrittore si diffonde nel mettere in evidenza la fiducia che il Maccabeo nutriva circa la protezione da parte del Signore e come egli stesso sapeva trasmetterla ai suoi, prima di affrontare Nicanore (15, 7-11). Ai soldati ricordò la visione che egli ebbe del sommo sacerdote Onia e del profeta Geremia, i quali intercedevano per tutta la nazione giudaica e per la città santa (15, 11-14). Prima di ingaggiare l'attacco frontale, invocò ardentemente il Signore (15, 21-24); e quindi i suoi uomini

"...con invocazioni e preghiere si gettarono nella mischia... combattendo con le mani e pregando Dio con il cuore... rallegrandosi grandemente per la manifesta presenza di Dio" (15, 26-27).

Questo continuo rifugiarsi nella preghiera è chiaro indice che i pii d'Israele ponevano a fondamento della speranza nella liberazione l'"aiuto di Dio", invocato come parola d'ordine (8, 23; poi 8, 35; 12, 11; 13, 13; 15, 35). La loro forza risiede primariamente nella "potenza di Dio" (3, 28; 11, 4), nella "protezione del Signore" (13, 17; 15, 7) che marcia alla loro testa (10, 1) e combatte al loro fianco (11, 13), mostrando più volte il suo sensibile intervento per mezzo di apparizioni straordinarie dei suoi messaggeri (2, 21; 3, 24-25; 5, 1-4; 10, 29-30; 11, 6. 8. 10), dei suoi santi e profeti (cf. 15, 12-16).

Nell'ottica religiosa dell'autore, la contrapposizione è indubbia: se i nemici del popolo eletto confidano nello strapotere dei loro apparati bellici, i Giudei fedeli invocano "il grande Signore del mondo, il quale senza arieti e senza macchine ingegnose aveva fatto cadere Gerico al tempo di Giosuè" (12, 15; cf. 11, 4; 15, 11). "Vittoria di Dio" è un'altra parola d'ordine (13, 15). In suo volere sta la riuscita sulle forze avverse (12, 16), ed egli la concede "a coloro che ne sono degni, secondo il suo giudizio" (15, 21).

La speranza che Giuda e i suoi guerrieri nutrivano nell'assistenza del Cielo era rafforzata sia dalla memoria di quanto il Signore fece in passato contro Gerico (12, 15), Sennacherib (8, 19; 15, 22) e i Galati in Babilonia (8, 20), sia dal ricordo dell'aiuto

divino che loro stessi avevano sperimentato nelle battaglie trascorse (15, 8).

E al Signore, ricco di misericordia verso il suo popolo (2, 18; 6, 16; 7, 6; 8, 29; 11, 9...), sale puntualmente l'inno di benedizione e di giubilo per la salvezza ottenuta (1, 17; 3, 30; 8, 27. 29; 10, 38; 11, 9; 15, 29. 34).

Commuovono soprattutto i brani ove apprendiamo che perfino il martirio è soffuso di preghiera. È ciò che avvenne nella testimonianza suprema resa da Eleazaro, dall'ultimo dei fratelli Maccabei e da Razis.

Eleazaro, il santo vegliardo, mentre stava per morire sotto i colpi, mormora a fior di labbra il suo estremo atto di fede, che ha il valore di un'implicita preghiera. Disse, infatti, tra i gemiti:

“Il Signore, cui appartiene la sacra scienza, sa bene che, potendo sfuggire alla morte, soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di lui” (6, 30).

Il più giovane dei sette fratelli Maccabei dice al tiranno:

“Anch'io, come già i miei fratelli, sacrifico il corpo e la vita per le patrie leggi, supplicando Dio che presto si mostri placato al suo popolo e che tu fra dure prove e flagelli debba confessare che egli solo è Dio».

Così anche costui passò all'altra vita puro, confidando pienamente nel Signore” (7, 37. 40).

L'anziano Razis, padre dei Giudei,

“...ormai completamente esangue, si strappò gli intestini e prendendoli con le mani li gettò contro la folla; morì in tal modo invocando il Signore della vita e dello spirito perché di nuovo glieli restituisse” (14, 46).

Il martirio dunque, vittoria suprema riportata sulle forze del male, è fecondato dall'orazione.

Non solo. La preghiera è considerata quale mezzo di espiazione per le colpe dei defunti “che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà” (12, 44. 45). Perciò Giuda ordinò il sacrificio a Gerusalemme in suffragio dei soldati caduti contro le truppe di Gorgia (12, 38-41). La risurrezione dei morti, nella quale Giuda credeva fermamente (12, 44), introduce all'eterna vita nell'Alleanza con Dio (cf. 7, 36). È l'estrema liberazione, frutto anch'essa di preghiera! Le ultime parole di Gesù (*Lc 23, 46*: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”) non sono anch'esse un'accorata invocazione al Padre, Signore della vita? (cf. *At 2, 28*).

GIUDITTA

Giuditta significa “la [donna] giudea”. La scelta di questo nome è intenzionale da parte dell'autore del libro omonimo. Nella figura di questa donna, infatti, egli vuole incarnare un'altra “donna”, cioè la comunità giudaica del suo tempo. L'educazione di Giuditta, le sue parole e i suoi comportamenti esprimono al vivo la spiritualità, le aspirazioni, gli ideali degli ebrei viventi in Palestina verso la metà del sec. II a.C., nel clima di fervore nazionalista e religioso suscitato dalla rivolta dei Maccabei¹⁴.

L'identificazione di Giuditta con la nazione “giudea” è palese soprattutto nel cantico finale, ove Giuditta dichiara i legami che la stringono al suo popolo, dicendo: “Il mio paese... i miei giovani... i miei lattanti... i miei fanciulli... le mie vergini... i miei poveri... i miei deboli... il mio popolo...” (16, 4. 11. 17). Al tempo stesso, però, ella sa di appartenere a Dio, suo Signore (16, 1. 12), poiché Israele è il popolo dell'Alleanza.

1. I “superbi” e i “poveri”

Nel libro di Giuditta, i “superbi” (*ὑπερηφανία, ὑπερηφάνοι*) sono gli invasori assiri e i loro alleati, capeggiati da Oloferne (6, 19; 9, 9). Essi confidano nello spiegamento ingente di forze militari e nella quantità innumerevole di combattenti (2, 19-20; 7, 2. 4. 17-18; 9, 7. 11; 16, 3). Oloferne giura che nessuna delle sue parole andrà a vuoto (6, 9). Ma egli ignora che il Signore disperde le guerre (9, 7).

Di contro, stanno i “poveri” (*ταπεινοί*), cioè gli Israeliti affranti e angosciati per l'assedio del nemico strapotente (6, 19; 13, 20; 16, 11). Sono disprezzati dagli invasori, che dicevano: “Vedete: è un popolo nel quale non ci sono esercito né forze armate per un valido schieramento. Dunque avanziamo presto e saranno pascolo di tutto il tuo esercito, o sovrano Oloferne” (5, 23-24). Si profila un ritorno alla condizione servile della schiavitù egiziana (5, 11). Gli Israeliti, però, levano il loro grido a Dio. Tutti si umiliarono grandemente, nel digiuno e nella preghiera (4, 9: *ἐταπείνωσαν*). La loro voce è quella di Giuditta, che invoca il Signore Dio d'Israele dicendo (9, 11):

“La tua forza non sta nel numero, né sugli armati si regge il tuo regno: tu

¹⁴ *Giuditta*. Versione, introduzione e note di S. Virgulin, [Roma 1970], p. 7-27, in specie p. 19: “...l'opera si situa eccellentemente nel periodo maccabaico”.

sei invece il Dio dei *poveri* (ταπεινῶν), il soccorritore dei *derehitt* (ἐλαττόνων), il rifugio dei *deboli* (ἀσθενούντων), il protettore degli *sfiduciati* (ἐπεγνωσμένων), il salvatore dei *disperati* (ἀπληπισμένων)”.

I cinque sinonimi accumulati in questa finale del versetto (“poveri”, “derehitt”, “deboli”, “sfiduciati”, “disperati”) descrivono bene la condizione dei “poveri” di fronte al loro Signore. I nemici li avevano circondati da ogni parte e non c’era modo di passare in mezzo a loro (7, 19).

2. “Fedeltà alla Legge” e “liberazione”

La fisionomia spirituale di Giuditta è indubbiamente quella dei “poveri nello spirito”. Ella non ha più il conforto di un marito, essendo vedova da tre anni e quattro mesi. Ma teme molto Dio; osserva il digiuno quotidiano, eccetto nei giorni di festa per Israele. Nessuno poteva dire una sola parola maligna a suo riguardo (8, 1-8). Anzi — testimonia Ozia, capo della città di Betulia — da lunga data tutto il popolo riconosce la saggezza e la prudenza di lei, così come l’ottima indole del suo cuore (8, 29). Una convinzione profonda sorregge questa donna, figlia d’Israele: *la salvezza del suo popolo dipende essenzialmente dalla fedeltà assoluta alla Legge del Signore*. Difatti ella ricorda ai suoi concittadini:

“Realmente in questa nostra generazione non c’è mai stata, né esiste oggi una tribù o famiglia o popolo o città tra di noi, che adori gli dei fatti da mano d’uomo, come è avvenuto nei tempi passati. Per questo motivo i nostri padri furono abbandonati alla spada e alla devastazione e caddero rovinosamente davanti ai loro nemici. *Noi, invece, non riconosciamo altro Dio fuori di lui e per questo speriamo che egli non trascurerà noi e neppure la nostra nazione*” (8, 18-20; cf. 11, 10 e 5, 17-21).

Giuditta sa che suo padre Simeone sconfisse i Sichemiti perché mosso da zelo per la volontà del Signore e gridò a lui chiamandolo in aiuto (9, 2. 4; cf. Gen 34). Perciò, da parte sua, è sollecita nell’osservare le prescrizioni mosaiche sulla purità legale, in fatto di cibi e di abluzioni (10, 5; 12, 2-4. 7-9). Ella è donna “pia”, *εὐσεβής* (8, 31): un aggettivo, questo, che ben qualifica i poveri nello spirito secondo la tradizione biblica. Lei stessa si autodefinisce come un’israelita “religiosa” (*θεοσεβής*), che serve (*θεραπεινούσα*) notte e giorno il Dio del cielo” (11, 17). E — afferma ella — “chi teme il Signore è sempre grande” (16, 16).

Difatti la liberazione che Giuditta realizza per il suo popolo è una ricompensa alla sua religiosità fervente e pura. Tale è il ricono-

scimento che le rivolge ancora Ozia:

“Tu hai sollevato il nostro abbattimento (ταπεινώσιν), *comportandoti retamente davanti al nostro Dio*” (13, 20: ἐπ’ εὐθείαν πορευθεῖσα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν).

Le parole di Ozia suonano in realtà come un voto augurale: se Israele, a somiglianza di Giuditta, vive fedelmente al cospetto del suo Dio, allora Egli lo riscatta dall’oppressione dei nemici, dei superbi.

3. “Preghiera” e “liberazione”

Si può affermare con tutta evidenza che la preghiera ritma le vicende connesse alla liberazione operata per mano di Giuditta.

Quando si diffuse la notizia dell’invasione ormai imminente di Oloferne,

“...ogni Israelita levò il suo grido a Dio con fervida insistenza e tutti si umiliarono con grande impegno” (4, 9).

A Gerusalemme, centro della preghiera di Israele,

“...ogni uomo o donna israelita e i fanciulli... *si prostrarono davanti al tempio* e cosparsero il capo di cenere e, vestiti di sacco, *alzarono il loro grido al Dio d’Israele tutt’insieme senza interruzione*” (4, 11-12).

Il sommo sacerdote Ioakim, tutti gli altri sacerdoti e tutti i ministri del culto divino, coi segni esteriori della penitenza, offrivano i sacrifici,

“...e invocavano a piena voce il Signore, perché provvedesse benignamente a tutta la casa di Israele” (4, 14-15).

La Volgata ha un’aggiunta assai significativa. Scrive che il sommo sacerdote Eliachim percorse tutto il territorio d’Israele, dicendo:

“Sappiate che il Signore esaudirà *le vostre preghiere*, se sarete perseveranti nei digiuni e nelle *suppliche davanti al Signore*.

Ricordatevi di Mosè, servo del Signore. Amalec confidava nella sua forza e potenza, nel suo esercito e nelle sue armi, nei suoi carri e cavalieri. Mosè lo sconfisse non combattendo con la spada, ma *in virtù delle sue sante preghiere*. La stessa sorte toccherà a tutti i nemici d’Israele, se sarete costanti nell’opera iniziata” (vv. 11-14)¹⁵.

¹⁵ “Tunc Eliachim sacerdos Domini circumivit omnem Israel adloquutusque est eos dicens:

Dopo che Achior riferì al popolo i piani insolenti di Oloferne, tutti si prostrarono in adorazione e gridarono:

“Signore, Dio del cielo, guarda la loro superbia, e abbi pietà dell’umiliazione della nostra stirpe e accogli benigno in questo giorno la presenza di coloro che sono consacrati a te” (5, 17-19).

E per tutta quella notte invocarono l’aiuto del Dio d’Israele (5, 21). Alla preghiera del popolo — elevata in sintonia col servizio liturgico del tempio di Gerusalemme — fa riscontro la preghiera di Giuditta. Già nel discorso fatto dinanzi a Cabri e Carmi, anziani della città, ella esortava:

“Attendiamo fiduciosi la salvezza che viene da lui, supplichiamolo che venga in nostro aiuto e ascolterà il nostro grido se a lui piacerà” (8, 17).

E gli anziani si affidarono al potere dell’intercessione di questa donna saggia e prudente:

“Ma ora prega per noi, tu che sei donna pia (εὐσεβής), e il Signore invierà la pioggia a riempire le nostre cisterne, e non continueremo a venir meno” (8, 31).

Rimasta sola nella propria tenda, Giuditta

“...cadde con la faccia a terra e sparse cenere sul capo e mise allo scoperto il sacco di cui sotto era rivestita e, nell’ora in cui veniva offerto nel tempio di Dio in Gerusalemme l’incenso della sera, Giuditta supplicò a gran voce il Signore: ‘Signore Dio del padre mio Simeone...’” (9, 1-2).

La preghiera di Giuditta costituisce l’intero capitolo 9 del libro omonimo (9, 2-14). In essa sono condensati — in sintesi orante — i motivi che animano il grido dei poveri nello spirito. Nella voce di Giuditta confluisce il gemito di tutti i giusti di Israele, che confidano unicamente nel loro Signore:

“Dà a tutto il tuo popolo e ad ogni tribù la prova che sei tu il Signore, il Dio di ogni potere e di ogni forza, e non c’è altri fuori di te, che possa proteggere la stirpe d’Israele” (9, 14).

Scitote quoniam exaudivit Dominus preces vestras, si manentes permanseritis in ieiuniis et orationibus in conspectu Domini. Memores estote Moysi servi Domini, qui Amalec confidentem in virtute sua et in potentia sua et in exercitu suo et in clipeis suis et in curribus suis et in equitibus suis non ferro pugnando sed precibus sanctis orando deiecit. Sic erunt universi hostes Israel, si perseveraveritis in hoc opere quod coepistis. Ad hanc igitur exhortationem eius deprecantes Dominum permanebant in conspectu Domini, ita ut etiam qui offerebant Domino holocausta, praecincti ciliciis offerrent sacrificia Domino, et erat cinis super capita eorum. Et ex toto corde suo omnes orabant Deum, ut visitaret populum suum Israel” (4,11-17).

Durante i tre giorni di permanenza nell'accampamento degli Assiri, ella chiede a Oloferne di poter uscire per la preghiera (12, 6) e

“...risalita dal lavacro, *pregava il Signore* Dio d'Israele di dirigere la sua impresa al ristabilimento dei figli del suo popolo” (12, 8).

E, infine, il gesto decisivo. Esso è descritto con minuzia di particolari che concorrono tutti a celebrare un esito grandioso ottenuto con mezzi fragilissimi. L'autore del racconto fa notare che “...nessuno, piccolo o grande, era rimasto nella parte più interna della tenda” di Oloferne (13, 4a). Come Davide di fronte a Golia, Giuditta rimane sola in presenza di Oloferne; ma sola col suo Dio, fidente nella forza che viene dall'intimità della preghiera:

“*Signore, Dio d'ogni potenza, guarda propizio* in quest'ora all'opera delle mie mani per l'esaltazione di Gerusalemme. È venuto il momento di pensare alla tua eredità e di far riuscire il mio piano per la rovina dei nemici che sono insorti contro di noi... *Dammi forza, Signore Dio d'Israele, in questo momento*” (13, 4b-5. 7).

Giustamente conclude la Bibbia di Gerusalemme: “La vittoria di Giuditta è una ricompensa alla sua preghiera, alla sua scrupolosa osservanza delle regole di purità legale”¹⁶.

ESTER

Il libro di Ester fu scritto verso la prima metà del sec. II, alla fine dell'epoca persiana o all'inizio del periodo ellenistico¹⁷.

Mardocheo, zio di Ester, in sogno ebbe un presagio. Su Israele, popolo dei giusti, sta per addensarsi un giorno di tenebre e di caligine, di tribolazione e di angustia, di malessere, di grande agitazione (prologo lg). Il sogno riguarda la minaccia di estinzione inflitta ai Giudei ad opera di Aman.

¹⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB-Borla, Bologna [1974], p. 866.

¹⁷ *Il Messaggio della salvezza*, vol. II, *Antico Testamento*, parte II: dall'esilio a N.S.G.C., Torino-Leumann [1966], p. 369-371 (G. Marocco). A p. 370: “Il tempo dei Maccabei, che già ricordano il «giorno di Mardocheo» (2 Mac 15,36), conviene meglio di ogni altro alla composizione di Ester ebraico”.

1. “Superbi” e “poveri”

Il volumetto di Ester narra come “...gli *umili* (οἱ ταπεινοί) furono esaltati e divorarono i *superbi* (τοὺς ἐνδόξους: 1, 1k)”. I “*superbi*” sono Aman (4, 17d: τὸν ὑπερήφανον) e quanti si sono coalizzati con lui per sterminare i Giudei. Gli “*umili*”, i “*poveri*” sono i Giudei (1k), questa “nazione dei giusti” (1, 1f.h). Tra essi, in particolare, emergono Mardocheo ed Ester, i due protagonisti della salvezza d’Israele.

2. La “fedeltà alla Legge”, garanzia di “liberazione”

Esiliati da Gerusalemme e investiti dalla bufera della persecuzione di Aman, sia Mardocheo che Ester confidano che la salvezza del loro popolo dipende dall’osservanza integra della Legge Mosai-
ca.

Mardocheo. Tradotto in esilio da Gerusalemme con Ieconia re di Giuda al tempo di Nabucodonosor, vive ora alla corte del re Assuero (prologo 1, b-c; 2, 6). Nonostante questo, egli si regola in tutto secondo la Legge del Signore. La sua integrità di “giudeo” rifiuse soprattutto quando Aman volle che tutti i ministri del re piegassero il ginocchio e si prostrassero davanti a lui. Mardocheo si rifiutò, proprio in quanto “giudeo” (3, 1-6). Egli così protesta la rettitudine delle proprie intenzioni nella preghiera:

“Tu conosci tutto; tu sai, Signore, che non per orgoglio, non per superbia né per vanagloria ho fatto il gesto di non prostrarmi davanti al superbo Aman, perché avrei anche baciato la pianta dei suoi piedi per la salvezza d’Israele.

Ma io ho fatto ciò per non porre la gloria di un uomo al di sopra della gloria di Dio; non mi prostrerò mai davanti a nessuno se non davanti a te, che sei il mio Signore, e non farò così per superbia” (4, 17d-e).

Mardocheo è dunque l’incarnazione tipica del “giudeo” osservante (3, 4; 5, 13; 8, 7). Come tale, diviene segno di contraddizione. Per Aman, infatti, i Giudei sono “...un popolo ostile, diverso nelle sue leggi da ogni altra nazione” (3, 13d); una nazione che è “...l’unica ad essere in continuo contrasto con ogni essere umano, differenziandosi per uno strano tenore di leggi” (3, 13e). Assuero, invece, una volta che ha potuto accertare le macchinazioni di Aman, stima che i Giudei, lungi dall’essere malfattori, “...si reggono con leggi santissime, sono figli del Dio altissimo, massimo, vivente (8, 12 p-q).

Ester. Rimasta orfana di padre e di madre, crebbe sotto le cure dello zio Mardocheo, il quale la prese come propria figlia (2, 7) e la educò in tutto secondo la tradizione religiosa d'Israele (4, 17m). Lo zio le aveva raccomandato assai di temere Dio e di osservare i suoi comandamenti. Ester mantenne intatta questa sua condotta anche quando fu scelta come sposa prediletta del re Assuero (2, 17. 20 nei LXX).

Nel segreto della preghiera, a tu per tu col suo Dio, ella dichiara la sua innocenza:

“La tua serva da quando ha cambiato posizione fino ad oggi, *non ha gioito di nulla, se non di te, Signore, Dio di Abramo*” (4, 17y).

Da lei, piccola sorgente, scaturì come un fiume dalle acque impetuose, che travolse le nazioni radunatesi per distruggere il nome dei Giudei (prologo 1, 1i; 10, 3c.e). E questo avvenne per opera di Dio (10, 3a), il quale aveva guardato la “povertà” (*ταπεινωσις*) di Ester, sua serva (cf, 4, 8a. 14. 17x.y). Quel giorno, “...invece di segnare la rovina della stirpe eletta, Dio, signore di ogni cosa, lo ha cambiato in giorno di gioia” (8, 12t).

3. “Preghiera” e “liberazione”

La fiducia totale riposta nel Dio dell'Alleanza attinge l'espressione privilegiata nel ricorso alla preghiera.

Mardocheo, avvertito il pericolo estremo, esorta la regina Ester:

“*Invoca il Signore, parla al re in nostro favore e liberaci dalla morte*” (4, 8).

Ambedue si rimettono anzitutto alla forza dell'orazione:

“*Signore, Signore, sovrano dell'universo* — supplica Mardocheo — tutte le cose sono sottoposte al tuo potere, e nessuno può opporsi a te nella tua volontà di salvare Israele” (4, 17b).

Alla preghiera prolungata di Mardocheo (4, 17a-h) si associarono tutti gli Israeliti, i quali

“...gridarono con tutta la forza, perché la morte stava davanti ai loro occhi” (4, 17i; cf. prologo 1h).

Ester, dal canto suo, cercò rifugio presso il Signore, stretta da angoscia mortale. Indossate le vesti della penitenza e praticando il digiuno, effonde l'animo in una invocazione accorata al Si-

gnore, che veglia su tutti e li salva (4, 17k-z). Ella si sente immersa in una solitudine sconfinata:

“Mio Signore, nostro re, tu sei l’unico! Vieni in aiuto a me che sono sola e non ho altro soccorso se non te, perché un grande pericolo mi sovrasta... Salvaci con la tua mano, e vieni in mio aiuto, perché sono sola e non ho altri che te, Signore!” (4, 17l.t).

Il seguito degli eventi manifesta quanto sia efficace il grido dei poveri. A liberazione avvenuta, Mardocheo disse:

“La mia nazione è Israele, quelli cioè che avevano gridato a Dio e furono salvati. Sì, il Signore ha salvato il suo popolo, ci ha liberati da tutti questi mali, e Dio ha operato segni e prodigi grandi quali mai erano avvenuti tra le nazioni” (10, 3a.f).

DANIELE

Oggi vi è un largo consenso tra i critici nell’ammettere che il libro di Daniele risalgia all’epoca dei Maccabei. Esso avrebbe visto la luce nel periodo più cruciale della persecuzione di Antioco IV Epifane, quando il tiranno, fatto cessare il sacrificio quotidiano offerto al Signore nel Tempio di Gerusalemme, introdusse un culto sacrificale pagano (cf. *Dan* 7, 25; 8, 11-12; 9, 27; 11, 31; 12, 7). Questo lasso di tempo va dal 7 dicembre 167 a.C. (cf. *2 Mac* 10, 5 e *1 Mac* 1, 59) ai primi di dicembre del 164 (cf. *1 Mac* 4, 52 e *2 Mac* 10, 1-8).

Ricorrendo ad una finzione letteraria, l’anonimo compositore di questo libro si nasconde sotto lo pseudonimo di Daniele: un personaggio che la tradizione ebraica (già echeggiata in *Ez* 14, 14 e 28, 3) considerava come un sapiente e un giusto, esperto nell’arte di interpretare ogni specie di visioni e di sogni (*Dan* 1, 4.17). Sotto le sembianze dello pseudo Daniele, l’autore istruisce la moltitudine del suo popolo, cercando di leggere gli avvenimenti dolorosi di quegli anni alla luce dei disegni divini su Israele, ed esortando i suoi a vivere secondo lo spirito dell’Alleanza (cf. *Dan* 11, 32.33; 12, 3)¹⁸.

¹⁸ Per l’insieme delle questioni relative al libro di Daniele, cf. *Daniele*. Versione, introduzione e note di G. Bernini, [Roma 1976], p. 5-81. Per la datazione, p. 36-39, 58-61.

1. I “superbi” contro i “santi dell’Altissimo”

Concordemente ai due libri dei Maccabei, anche quello di Daniele vede in Antioco IV il tipo del “superbo” che si erge contro Dio e il suo popolo. L’“avversione alla santa alleanza” era l’obiettivo da lui perseguito (11, 28), con l’aiuto dei giudei infedeli alle loro pratiche religiose, perché lusingati dal miraggio delle abitudini ellenistiche (11, 30. 32). Come avverrà poi a Qumràn, i giudei rinnegati sono definiti “coloro che agiscono empientemente contro il patto” (11, 32: *mšy’y bryt*). Nella sua politica di ellenizzazione, Antioco pensò “...di mutare i tempi e la legge... tolse il sacrificio quotidiano e fu profanata la santa dimora” (7, 25; 8, 11). Ebbro di potenza, proferì parole di alterigia (7, 11. 20), insultò l’Altissimo e inferì contro il popolo a lui consacrato (7, 25). Tale fu la sua prevaricazione da esaltarsi sopra tutti: sopra l’Unico Dio e Signore di Israele e sopra ogni altra divinità pagana (11, 36-37).

Ma il Re del cielo, che “...può *umiliare* coloro che camminano nella *superbia*” (4, 34), pose un termine alla sfrontatezza di Antioco. Essa non poteva durare sempre, ma solo “...un tempo, due tempi e la metà di un tempo”, cioè per un periodo limitato (7, 25). Se il numero sette indica totalità, il tre e mezzo simboleggia una totalità dimezzata. Satana, dirà l’Apocalisse (12, 12), sa che gli resta “poco tempo”. Anche per Antioco “...giungerà la fine e nessuno gli verrà in aiuto” (11, 45). L’Antico dei giorni, invece, conferirà il Regno, per i secoli eterni, al Figlio dell’uomo, che rappresenta i *santi dell’Altissimo*, ossia i membri del popolo eletto (7, 13-14. 18).

2. “Fedeltà al Signore” e “preghiera”, come requisiti di “salvezza”

Il libro di Daniele, che riflette le tormentose vicende della persecuzione di Antioco IV, descrive varie scene di giusti esposti a pericoli mortali, ma *liberati* dal Signore in premio della loro *fedeltà alla sua Legge* e della loro confidente *preghiera*. Possiamo rilevare i seguenti casi.

Daniele, Anania, Misaele e Azaria minacciati di morte

Daniele e i suoi tre compagni sono i giovani israeliti prescelti ad entrare al servizio del re Nabucodonosor. Daniele, però,

“...decise in cuor suo di *non contaminarsi* con le vivande del re e con

il vino dei suoi banchetti e chiese al capo dei funzionari di *non farlo contaminare*" (1, 8).

A nome anche dei suoi tre coetanei, Daniele chiede al capo dei funzionari di mangiare semplicemente dei legumi e di bere soltanto acqua per dieci giorni. Passati i quali "...si vide che le loro facce erano più belle e più floride di quelle di tutti gli altri giovani che mangiavano le vivande del re" (1, 11-15). Ammessi quindi al servizio del sovrano, "...in qualunque affare di sapienza e intelligenza su cui il re li interrogasse, li trovò dieci volte superiori a tutti i maghi e astrologi che c'erano in tutto il suo regno" (1, 20). Dio aveva loro concesso quel dono (1, 17).

Accadde poi che il re Nabucodonosor ordinasse di sterminare i sapienti di Babilonia, perché incapaci di ricordargli il sogno avuto per darne la spiegazione. Anche Daniele — assieme ad Anania, Misaele e Azaria — correva pericolo di morte (2, 1-16). Daniele, a quel punto, corse a casa sua e informò della cosa i suoi compagni

"...perché implorassero misericordia dal Dio del cielo..., sicché non venissero messi a morte... insieme agli altri sapienti di Babilonia" (2, 17-18).

A Daniele fu rivelato il sogno in una visione notturna, ed egli benedì il Dio del cielo:

"*Sia benedetto il nome di Dio* di secolo in secolo, perché a lui appartengono la sapienza e la potenza.

...

Gloria e lode a te, Dio dei miei padri,
che mi hai concesso la sapienza e la forza,
mi hai manifestato ciò che ti abbiamo domandato
e ci hai illustrato la richiesta del re" (2, 19. 20. 23).

I tre giovani nella fornace

Sadràch, Mesàch e Abdènego si rifiutarono di adorare la statua d'oro fatta innalzare dal re Nabucodonosor (3, 12). Accusati e condotti davanti a lui, essi dichiarano:

"Sappi che *il nostro Dio, che serviamo*, può liberarci dalla fornace con il fuoco acceso e dalla tua mano, o re. Ma anche se non ci liberasse sappi, o re, che *noi non serviremo mai i tuoi dei e non adoreremo la statua d'oro che tu hai eretto*" (3, 17-18).

La professione di fede dei tre giovani, oltreché adesione ferma al Signore, sembra esprimere anche la speranza che egli può salvarli al di là della morte. Essi non conoscono le vie di questa salvezza,

ma ne percepiscono misteriosamente la possibilità (cf. *Dan* 11, 35; 12, 2).

Nabucodonosor, infuriato, ordinò di gettarli dentro ad una fornace ardente. L'impossibilità di scampo, nell'arte del narratore, è dipinta a tinte vivaci. La fornace fu riscaldata sette volte più del solito; il comando di legare i tre condannati fu affidato ad alcuni degli uomini più forti dell'esercito regio; e furono legati vestiti com'erano, con i mantelli, i calzari, il copricapo e gli abiti, e gettati nel rogo delle fiamme (3, 19-23). Ma essi passeggiavano in mezzo alla fornace

“...lodando e benedicendo il Signore” (3, 24 LXX).

Azaria, in piedi,

“...così pregò e aperta la sua bocca in mezzo al fuoco disse: «Benedetto sei tu, Signore, Dio dei nostri padri...»” (3, 25-26 LXX).

Nella sua lode prolungata, egli confessa che i peccati di tutto il popolo sono stati la causa della desolazione presente (vv. 27-33. 37 LXX). Nonostante questo, Azaria invoca il Signore perché non rompa la sua alleanza fatta con Abramo, Isacco e Giacobbe (vv. 34-36 LXX), e supplica:

“Signore, noi siamo diventati più piccoli (*ἔσμηκρύνθημεν*) di qualunque altra nazione, ora siamo umiliati (*ταπεινοί*) per tutta la terra...

Potessimo essere accolti *con il cuore contrito e con lo spirito umiliato* (*ἐν ψυχῇ συντετριμμένη καὶ πνεύματι τεταπεινωμένῳ*; vv. 37. 39 LXX).

In positivo, questa “contrizione del cuore e umiliazione dello spirito” si converte in un ritorno al Signore:

“E ora ti seguiamo con tutto il cuore, ti temiamo e cerchiamo il tuo volto
...
Salvaci con i tuoi prodigi...” (3, 41-43 LXX).

Allora Israele tornerà ad essere un'assemblea di “*santi e umili di cuore*” (cf. *Dan* 3, 87 LXX: *ὅσιοι καὶ ταπεινοὶ καρδίᾳ*).

La candida fiducia dei tre giovani martiri sembra attizzare l'accanimento dei loro oppositori, i quali “...non cessarono di aumentare il fuoco nella fornace, con bitume, stoppa, pece e sarmenti. La fiamma si alzava quarantanove cubiti sopra la fornace” (3, 46-47 LXX).

La salvezza si manifesta secondo vie che infrangono le sicurezze degli empi ed esaltano il Signore (cf. il v. 44 LXX): a lui niente è impossibile (cf. *Gen* 18, 14). La fiamma bruciò i Caldei che stavano vicino alla fornace, mentre l'angelo del Signore l'allontanò

dai tre giovani, “...e rese l’interno della fornace come un luogo dove soffiasse un vento pieno di rugiada. Così il fuoco non li toccò affatto, non fece loro alcun male, non diede loro alcuna molestia” (vv. 48-50; cf. il v. 94 LXX).

In risposta all’intervento salvifico del Signore, Sadràch, Mesàch e Abdènego si misero a lodare e glorificare e benedire Dio nella fornace:

“*Benedetto sei tu, Signore, Dio dei nostri padri, degno di lode e di gloria nei secoli...*” (vv. 51-90 LXX).

Ma anche Nabucodonosor prese a dire:

“Benedetto il Dio di Sadràch, Mesàch e Abdènego, il quale ha mandato il suo angelo e *ha liberato i servi che hanno confidato in lui*; hanno trasgredito il comando del re e hanno esposto i loro corpi per *non servire e per non adorare alcun altro dio che il loro Dio*.”

Perciò io decreto che chiunque, a qualsiasi popolo, nazione o lingua appartenga, proferirà offesa contro il Dio di Sadràch, Mesàch e Abdènego, sia tagliato a pezzi e la sua casa ridotta a un mucchio di rovine, poiché *nessun altro dio può liberare in tal maniera*” (3, 95-96).

La narrazione si direbbe modellata su *Es* 14, 1-15, 21. Per Israele inseguito dal Faraone non v’era possibilità di evasione. Mosè e il popolo si rifugiarono nella preghiera, e il Signore — contro ogni previsione umana — aprì una via in mezzo al mare. Seguì, infine, il cantico corale di Mosè con gli israeliti e di Myriam con le donne. Lo stesso Faraone e tutti gli egiziani seppero in tal modo chi era il Signore (cf. *Es* 14, 4).

Daniele nella fossa dei leoni

Daniele *serviva il suo Dio con perseveranza* (6, 17, 21). Benché vi-
vesse in terra d’esilio (secondo la finzione letteraria del libro omonimo), egli mostra un amore indefettibile per Sion, la città santa. A Babilonia egli ha fatto proprie le parole del salmista: “Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato se lascio cadere il tuo ricordo, se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia” (*Sal* 137, 5-6). Nella sola preghiera del cap. 9, Gerusalemme è nominata ripetute volte, in connessione col popolo e col Tempio:

- “...Gerusalemme, tua città..., il tuo monte santo e il tuo popolo...” (v. 16);
- “...il tuo nome è stato invocato sulla tua città, Sion, e sul tuo popolo, Israele” (v. 19 LXX);

- “...il monte santo del mio Dio” (v. 20; cf. 11, 45: “il bel monte santo”);
- “...per il tuo popolo e per la tua santa città” (v. 24);
- “...la città e il santuario” (v. 26).

Quando il re Dario decretò di gettare in pasto alle fiere chiunque avesse pregato un altro dio o un uomo all’infuori di lui (6, 7-10), Daniele — secondo il suo solito — si ritirò in casa:

“Le finestre della sua stanza si aprivano verso Gerusalemme e tre volte al giorno *si metteva in ginocchio a pregare e lodava il suo Dio...*” (6, 11).

I funzionari del re, accortisi che Daniele “...stava pregando e supplicando il suo Dio... tre volte al giorno” (6, 12. 14), lo accusano presso il re, e questi (suo malgrado) ordinò di eseguire il suo decreto. Anche in questo caso ogni via d’uscita era preclusa, poiché “...fu portata una pietra e fu posta sopra la bocca della fossa: il re la sigillò col suo anello e con l’anello dei suoi grandi, perché niente fosse mutato sulla sorte di Daniele” (6, 18). Il re trascorse la notte insonne. Al mattino di buon’ora si recò in fretta al luogo della condanna, chiamò Daniele (9, 19-21). E Daniele rispose rivelando al re il motivo della propria incolumità:

“Il mio Dio ha mandato il suo angelo che ha chiuso le fauci dei leoni ed essi non mi hanno fatto alcun male, *perché sono stato trovato innocente davanti a lui*” (6, 23: *δικαιοσύνη ἐν ἐμοὶ εὐρέθη*, LXX; *εὐθύτης ἠύρεθη μοι*, Th).

La *rettitudine morale*, congiunta alla *preghiera*, sono titoli di salvezza. Anche in tale circostanza, il re Dario dovette confessare che “...il Dio di Daniele... è il Dio vivente... Egli salva e libera” (6, 27. 28).

Susanna

La bellezza che rifulgeva sul volto di questa figlia d’Israele investiva tutto il suo essere, corpo e spirito. Ebbe infatti il dono di una rara avvenenza, ed era anche

“... *timorata di Dio* (*φοβουμένη τὸν κύριον*). I suoi genitori, che erano *giusti* (*δίκαιοι*), avevano educato la figlia secondo *la legge di Mosè*” (vv. 2-3 Th).

Caduta nei lacci dei due anziani, ella sceglie senza esitazione la strada dell’integrità, anche a prezzo della morte:

“Sono alle strette da ogni parte. Se cedo è la morte per me; se rifiuto, non potrò scampare dalle vostre mani. *Meglio per me cadere innocente nelle vostre mani che peccare davanti al Signore*” (vv. 22-23).

Portata quindi in giudizio in mezzo al popolo, Susanna

“... piangendo alzò gli occhi al cielo, con il cuore pieno di fiducia nel Signore” (v. 35).

E protesta la sua innocenza, esclamando ad alta voce:

“*Dio eterno*, che conosci i segreti, che conosci le cose prima che accadano, tu lo sai che hanno deposto il falso contro di me” (v. 42-43).

Il Signore ascoltò la sua voce (v. 44). Suscitò infatti il suo santo spirito nel giovanetto Daniele, che dimostrò l'innocenza di Susanna (vv. 45. 46-59).

Tutta l'assemblea

“... diede in grida di gioia, e benedisse Dio che salva coloro che sperano in lui” (v. 60).

I genitori di Susanna, insieme con la figlia e il marito Ioakim e tutti i suoi parenti,

“...resero grazie a Dio ... per non aver trovato in lei nulla di meno onesto” (v. 63).

Ancora una volta, *innocenza e preghiera* attirano la compiacenza del Signore che salva.

Sarà utile osservare che al v. 22 la versione di Teodoziona recita: “*Susanna*, piangendo, disse...”; invece i LXX leggono: “E disse loro *la Giudea* (ἡ Ἰουδαία)...”. Per i LXX, quindi, Susanna rappresenta il modello ideale della *donna giudea* che è, in definitiva, la comunità stessa del popolo di Dio. A somiglianza di Susanna “figlia di Giuda”, l'assemblea d'Israele non sopporta l'iniquità (cf. il v. 57).

LIBRO DELLA SAPIENZA

Lo pseudo Salomone scrive molto probabilmente in Egitto, forse ad Alessandria, verso il 50 a.C. Egli si propone di sorreggere la fede dei suoi fratelli ebrei, esposti a soprusi e tentazioni in mezzo ad una società pagano-ellenistica¹⁹.

¹⁹ *Sapienza*. Versione, introduzione, note di M. Conti, [Roma 1975], p. 12-13.

La comunità giudaica ivi residente — in sintonia peraltro con la chiesa-madre di Palestina — era pervasa dalle ansie di liberazione. La fedeltà alla Legge di Mosè (nella quale si esprime la “sapienza”, ossia il disegno di Dio sul suo popolo) era la premessa indispensabile per conseguire le attese di salvezza, perché si avverasse (diciamo così) quel “nuovo esodo”.

1. “Giusti” ed “empi”

Al binomio “superbi” e “poveri”, il libro della Sapienza preferisce quello di “giusti” ed “empi”.

a. Con frequenza del tutto particolare, i “giusti” (δικαιοι) per antonomasia sono gli ebrei schiavi in Egitto (10, 20; 11, 14; 16, 17. 23; 18, 7. 20; 19, 16), oppure alle prese con le popolazioni cananee (12, 9). Essi sono definiti anche come:

- “santi” (ῥοιοι: 10, 17; 18, 1.5. 9a; ἄγιοι: 18, 9d);
- “un popolo santo e una stirpe senza macchia” (10, 15);
- “un popolo figlio di Dio” (18, 13);
- “figli di Dio” (12, 7. 19. 20. 21; 16, 10. 26; 18, 4; 19, 6; cf. 9, 4. 5. 7).

Nei capitoli iniziali dell’opera, i “giusti” sono tutti coloro che rimangono fedeli alla legge del Signore, nonostante gli oltraggi subiti, e sono premiati dopo morte con l’immortalità (2, 16; 3, 1; 5, 15). La Sapienza entra in queste “anime sante” (7, 27); perciò Dio li annovera tra “i suoi santi” (4, 15).

L’appellativo “giusto”, al singolare, designa: Noè (10, 4), Abra- mo (10, 5), Lot (10, 6. 10; 19, 17), oppure chiunque si comporta secondo la Legge del Signore e soffre persecuzione da parte dell’empio (2, 10. 12. 18; 4, 7. 16; 5, 1). Costui è il giusto “povero” (2, 10: πένητα), “figlio di Dio” (2, 18).

b. Gli “empi” (ἄσεβεις) — nella maggioranza dei casi — sono gli egiziani che tennero in schiavitù gli israeliti al tempo del Faraone (10, 20; 11, 9; 16, 16. 18; 19, 1). Essi divengono quasi gli esponenti di coloro che non conoscono la Sapienza. Sotto la medesima categoria sono compresi anche gli abitanti di Sodoma (10, 6) o di Canaan (12, 9).

In senso più immediato e attualizzato, sono “empi” coloro che disprezzano la Sapienza del Signore e tendono insidie al giusto (1, 16; 3, 10; 4, 3. 16). La stessa voce al singolare (l’“empio”, ἀσεβής), ritiene la medesima accezione (1, 9; 5, 14). Il loro atteggiamento di sicurezza sprezzante è definito come ὑπερηφανία, cioè “superbia”

(5, 14). È il contrassegno tipico di quanti si ergono contro Dio: tali furono, ad es., i giganti al tempo di Noè (14, 6; cf. *Gen* 6, 4).

Agli empi sia dei tempi passati che di quelli presenti sono riferiti anche i titoli di “peccatori” (4, 10; 19, 13) e “ingiusti” (al plurale: 14, 31; 16, 24; al singolare: 3, 19; 4, 16; 10, 3; 16, 19; in forma avverbiale: 12, 23; 14, 28).

2. “Santità” e “liberazione”

Da un’attenta considerazione sugli avvenimenti dell’esodo egiziano (cf. *Sp* 19, 18d-e), lo pseudo Salomone arriva a scoprire quale fosse la causa meritoria di quella prima redenzione che Dio mandò al suo popolo (cf. *Sl* 111, 9). La Sapienza, afferma egli,

“...liberò un popolo *santo* (ἁγίων) e una stirpe *senza macchia* (ἄμωπτον) da una nazione di oppressori.

...
Diede ai *santi* (ἁγίοις) la ricompensa delle loro pene” (10, 15. 17a).

In altre parole: Dio liberò gli israeliti dalla tirannia del Faraone, in premio della loro condotta integra, senza difetto. A imitazione di Abramo, “il giusto... senza macchia davanti a Dio” (*Sp* 10, 5c: δίκαιον ... ἄμωπτον), gli israeliti erano “un popolo santo e senza macchia”. La rettitudine d’animo degli ebrei si rese manifesta anche nel momento di uscire verso la libertà; infatti gli egiziani “...erano loro grati perché [gli ebrei] offesi per primi, non facevano loro del male” (*Sp* 18, 2).

Il primo esodo è dunque la riprova di come “...la sapienza liberò i suoi devoti dalle sofferenze” (*Sp* 10, 9). Culto della sapienza (ossia *fedeltà alla Legge del Signore*) e *liberazione*, vanno di pari passo.

3. “Preghiera” e “salvezza”

A dimostrare quanto sia potente la preghiera in ordine alla liberazione dalle angustie, lo pseudo Salomone fa memoria di Giacobbe e Aronne.

Di *Giacobbe*, fra l’altro, egli ricorda che la Sapienza

“...gli assegnò la vittoria in una lotta dura, perché sapesse che *la pietà* (εὐσέβεια) è *più potente di tutto*” (*Sp* 10, 12c-d).

Il passo qui citato allude manifestamente a *Gen* 32,23-32. L’essere misterioso col quale lottò Giacobbe è identificato con Dio

in *Gen* 32,29 (*Os* 12,5 parla di un “angelo”). Se il combattimento di Giacobbe ebbe luogo con Dio, non si trattò di una lotta fisica, sembra dire l'autore della Sapienza, ma di un atteggiamento morale-spirituale nei confronti del Signore. La “pietà”, infatti, implica normalmente una relazione con Dio. Giacobbe aveva “pregato” il suo antagonista sconosciuto, dicendo: “Non ti lascerò, *se non mi avrai benedetto*” (*Gen* 32,27). Giacobbe, quindi, confessò la sua dipendenza totale a riguardo di quella persona, che si rivela poi essere Dio stesso. Il patriarca riconobbe che la sicurezza sua e dei suoi discendenti consisteva soprattutto nella “benedizione di Dio”, invocata con la preghiera. La sua, pertanto, fu un'esperienza di “pietà”, la quale è più forte di tutto. Essa sta alla base di ogni vittoria del popolo d'Israele, delle dodici tribù che discesero da Giacobbe. La sicurezza d'Israele sta nella sua capacità di abbandono ossequiente al suo Dio. Tale è la *εὐσέβεια* di cui diede prova Giacobbe in lotta con l'angelo.²⁰ Il *Tg Ct* 3,6 conserva l'eco di questo midrash, quando scrive: “Per essa [la nazione eletta] sono stati operati prodigi, per *la pietà di Giacobbe*, che lottò con lui fino al sorgere dell'aurora, e prevalse su di lui, e da lui fu risparmiato, insieme con le dodici tribù”.²¹

Quanto ad *Aronne*, il libro della Sapienza rievoca il flagello che colpì gli israeliti per aver mormorato contro di lui e Mosè (*Num* 17,6-15):

“...un uomo [Aronne] incensurabile (*ἀμεμπτος*) prese le armi del suo ministero, *la preghiera* (*προσευχήν*) e il sacrificio espiatorio dell'incenso; si oppose alla collera e mise fine alla sciagura, mostrando che era tuo servitore.

Egli superò l'ira divina non con la forza del corpo, né con l'efficacia delle armi; ma con *la parola* (*λόγω*) placò colui che castigava, ricordandogli i giuramenti e le alleanze dei padri” (*Sp* 18,21-22).

La forza di Aronne nel porre termine allo sterminio consisteva nella “parola”, ossia nella preghiera di intercessione, avvalorata dalla sua santità personale (v. 21a) e dai meriti dei Padri, i cui nomi erano scritti sui quattro ordini di pietre preziose che ornavano la veste sacerdotale di Aronne (18,24b-c; cf. *Es* 28,17-21.29). Di tal genere furono le “armi” (vv. 21b.22b) impugnate da Aronne per far indietreggiare lo sterminatore.

²⁰ LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, vol. II, Paris 1984, p. 634-635.

²¹ NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 117.

I TESTI DI QUMRÀN

La comunità di Qumràn, costituitasi attorno alla metà del sec. II a.C. in aperto contrasto col giudaismo ufficiale, era convinta di vivere nell'era escatologica. Sotto la guida dei loro interpreti, i membri di quel sodalizio indagavano le parole di Mosè e dei profeti per discernere in esse i segni della lotta apocalittica, della catastrofe finale che stava avvicinandosi. Come "figli della luce", i qumraniani si preparavano con intensa purezza a quell'evento che avrebbe inaugurato la loro liberazione dai "figli delle tenebre".

Per le finalità immediate della presente ricerca, prescindendo dalle varie questioni generali connesse ai ritrovamenti di Qumràn.²² In linea di massima farò riferimento alla *Regola della comunità* (1QS), alla *Regola della guerra* (1QM), all'*Apocrifo della Genesi* (1QGenAp), agli *Inni* (1QH), al *Commento sul salmo 37* (4QpPs37) e al *Commento su Abacuc* (1QpAb).

Quanto ai vari tentativi di datazione espressi dai critici, rinvio alla sintesi che ne fa L. Moraldi nel suo egregio volume su *I Manoscritti di Qumràn* (Torino 1971).²³ Per mia utilità, mi attengo alla proposta da lui avanzata, che assegnerebbe entro i seguenti estremi approssimativi i testi sopra elencati: 1QM, 4 a.C.-68 d.C.;²⁴ 1QS e una parte di 1QH, metà sec. II a.C.;²⁵ 1QGenAp, 50 a.C. - 70 d.C.;²⁶ 4QpPs37, 31 a.C. - 4 a.C.;²⁷ 1QpAb, 4 a.C. - 68 d.C.²⁸

Dello stesso autore è anche la versione dei brani che citerò.²⁹

1. *Gli "empi", "figli delle tenebre", contro i "poveri", "figli della luce"*

L'universo spirituale riflesso negli scritti di Qumràn è diviso

²² Per le questioni introduttive e la versione dei testi, mi servirò dell'ottimo lavoro di MORALDI L., *I manoscritti di Qumràn*, [Torino 1971].

²³ p. 122-123 (1QS), 281-283 (1QM), 350-352 (1QH), 606-609 (1QGenAp), 108 (4QpPs37), 109 (1QpAb).

²⁴ MORALDI, *op. cit.*, p. 109.

²⁵ *op. cit.*, p. 107.

²⁶ *op. cit.*, p. 606-609.

²⁷ *op. cit.*, p. 108.

²⁸ *op. cit.*, p. 109.

²⁹ I passi riferiti tra parentesi quadra sono quelli proposti dalle ipotesi dei critici. Il corsivo è mio.

in due schieramenti: “i figli delle tenebre” e “i figli della luce”.

a. I “*figli delle tenebre*” sono tutti coloro che stanno fuori della cerchia ristretta della comunità (1QS I,10; 1QM I,1). Appartengono a questo emisfero i nemici del popolo di Dio, accomunati sotto i nomi simbolici di: “esercito di Belial, milizia di Edom, di Moab, dei figli di Ammon, [gli Amaleciti e il popolo] della Filistea, le milizie dei Kittim di Assur..., dei Kittim in Egitto (1QM I,1-2.4 ...).³⁰

Al loro fianco si sono aggiunti “coloro che agiscono empianamente contro il patto” (1QM I,2; 1QH XIV,21-22).³¹ Questi ultimi sono gli ebrei dissidenti dalle idee politico-religiose dei qumraniani: “gli uomini dell’arroganza che sono a Gerusalemme, sono essi che hanno ripudiato la legge di Jahwéh e hanno disprezzato le parole del Santo d’Israele” (4QIsb I, 6-8; 4QpIsc, frammento 23,10-14 ...).³²

L’attributo di “*empi-empio*” (רס / רס’ym) designa assai frequentemente questo presunto spazio di tenebra (4QpPs37, II,5-8.17; III,7; IV,1.8; 1QpAb XII,2-8; 1QM I,2; 1QH XIV,24. XV,17 ...).

b. Fanno parte dell’altro emisfero “*i figli della luce*”, i membri del partito religioso di Qumràn (1QS I,9; 1QM I,1): “i figli di lui, i figli di Giuda e i figli di Benjamin, gli esuli del deserto... gli esuli... dal deserto dei popoli...” (1QM I,2-3).³³

Fra i vari titoli che la comunità monastica di Qumràn applica a se stessa, vi sono quelli ispirati al vocabolario della “*povertà*”. Incontriamo allora autodefinizioni del seguente tenore: “i poveri”,³⁴ “l’assemblea dei poveri”,³⁵ “il popolo degli umili”,³⁶ “i poveri della benevolenza”,³⁷ “gli umili”,³⁸ “gli umili [di Giuda]”.³⁹ Infatti gli asceti di Qumràn si consideravano gli eredi spirituali dei “poveri”, così spesso nominati nell’AT.

Vi è, in particolare, una citazione dei loro scritti che serve

³⁰ MORALDI, *op. cit.*, p. 290-291.

³¹ *op. cit.*, p. 291, 443.

³² *op. cit.*, p. 527, 534-535.

³³ *op. cit.*, p. 291.

³⁴ ‘bywnym: 1QpAb XII,3.6.10; 1QM XIII,14; XVIII,8...; ‘bywn: 1QH II,32; V, 16.18...; ‘ny: 1QH V,13 (cf. 1QM XVIII,8)...

³⁵ ‘dt h’bywnym: 4QpI’s37 II,9; III,10...

³⁶ ‘m ‘nwym: 1QH V,22...

³⁷ ‘bywnym hsd: 1QH V,23...

³⁸ ‘ny: 11QPsa XVII, 17.

³⁹ ‘nwy: 4QpI’sa, frammenti 8,9,10, linea 3.

a illustrare questa loro autocoscienza. Si tratta del commento (*pšr*) al salmo 37. Prendiamo i vv. 9a.11:

“«Ma coloro che sperano in Jahwéh erediteranno la terra»”.

La sua interpretazione è: [5] costoro sono l'assemblea del suo eletto, coloro che compiono la sua volontà.

...

[7] ... «Ma gli *umili* erediteranno la terra e godranno il piacere di molta pace».

La sua interpretazione si riferisce [9] all'*assemblea dei poveri* che accettano il tempo determinato dell'afflizione e saranno liberati da tutte le insidie [10] di Belial; poi tutti gli [abitanti] della terra godranno e [saranno preservati da tutte le abominazioni] [11] della carne” (4QpPs37,II).⁴⁰

La spiegazione attualizzata dei suddetti versetti del salmo mostra come i qumraniani riferissero alla propria comunità quella composizione. Sono loro “l'assemblea del suo eletto, coloro che compiono la sua volontà” (II,4-5).⁴¹ Negli “*umili* (*'nwīm*) che erediteranno la terra” essi vedono la propria congregazione, concepita come “l'assemblea dei poveri” (II,9: *'dt h'bywnym*). Essi, “che praticano la legge” (II,14), ora soffrono persecuzioni da parte degli oppressori del patto. “Ma Dio li libererà dalla loro mano” (II,13.18-19).⁴²

Questa amorosa sottomissione alla volontà di Dio, espressa nella Legge di Mosè, è definita dagli scritti di Qumràn come “*povertà (umiltà) nello spirito*”:

III. “[8] ... dallo *spirito* di rettitudine e di *umiltà* («wbrwḥ ywšr w'nwh») è espiato il suo peccato; nell'“*umiltà*” della sua “*anima*” («wb'nwt npšw») verso tutti gli statuti di Dio è purificata la sua carne...”

IV. [2] ... (Lo *spirito* di verità) illumina il cuore dell'uomo, appiana davanti a lui tutte le vie della vera giustizia, infonde nel suo cuore il timore dei giudizi [3] di Dio, lo *spirito di umiltà* («rwḥ 'nwh») e longanimità...” (1QS).⁴³

La “*povertà nello spirito*” si esprimeva poi in rapporti di carità e dolcezza verso tutti i membri della comunità:

II. [24] Tutti siano invece in comunione di fedeltà, di *umiltà* («'nwt») fruttuosa, di amore benigno e di intenzione giusta...

⁴⁰ MORALDI, *op. cit.*, p. 518.

⁴¹ *ib.*

⁴² *op. cit.*, p. 519-520.

⁴³ *op. cit.*, p. 140, 143-144.

V. [25] ... Nessuno parli [al suo fratello] con ira, con brontolamenti, [26] col collo [inflexibile o con cuore duro] o con spirito malvagio" (1QS).⁴⁴

A Qumràn, dunque, il "povero nello spirito" è colui che compie la volontà di Dio, rivelata per mezzo di Mosè e dei profeti. Questi è il genuino 'nw.⁴⁵

2. "Fedeltà alla Legge", impegno prioritario dell'attesa "liberazione" escatologico-messianica

Il fervore ascetico dei solitari di Qumràn era chiaramente informato all'aspettativa della "fine dei giorni" (1QS^a I, 1). In prosimità di quel termine, la setta guardava fra l'altro "alla venuta del profeta e del Messia di Aronne e di Israele" (1QS IX, 11). Dio avrebbe fatto "nascere il Messia in mezzo a loro" (1QS^a II, 11-12)⁴⁶. La comunità era tutta protesa verso il giorno in cui avrebbe avuto luogo la guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre (1QM I, 1). Allora sarebbe spuntata l'aurora della nuova era. Quei monaci così pregavano: "Oh, Adonai, in conformità delle meraviglie (che) tu compi da una eternità [11] a un'altra eternità, si allontani da noi la tua collera e il tuo furore. Guarda [la nostra miseria], [12] la nostra pena e la nostra oppressione! Libera il tuo popolo, [Israele, da tutti] [13] i paesi, vicini e lontani, ove tu l'hai relegato!" (4QDibrê VII)⁴⁷

Frattanto i qumraniani concretizzavano la loro attesa in un impegno di *radicale conversione-ritorno alla Legge del Signore*. Essi, infatti, aspiravano a

"...cerca[re Dio nei suoi statuti] e giudizi, e facendo ciò che è bene e retto dinanzi a lui, come [3] ha ordinato per mezzo di Mosè e per mezzo di tutti i suoi servi i profeti; affinché amino [quanto] egli ha scelto e odino quanto egli ha respinto; affinché si tengano lungi da ogni male [5] e si applichino a tutte le opere buone; affinché praticino [6] sulla terra la verità, la giustizia e il diritto" (1QS I)⁴⁸.

⁴⁴ *op. cit.*, p. 138, 149.

⁴⁵ VALENTINO C., *Il tema della povertà nei manoscritti di Qumràn e la povertà ("tapéinósis") di Maria in Lc I-II*, tesi dattiloscritta presentata alla Pont. Facoltà Teologica "Marianum", Roma 1975-1976.

⁴⁶ Sull'evoluzione dell'attesa messianica a Qumràn, si veda la ricca nota riassuntiva di MORALI, *op. cit.*, p. 188-191.

⁴⁷ *op. cit.*, p. 651.

⁴⁸ *op. cit.*, p. 131-132. Cf. anche 1QS IX,13.

Il motto programmatico scelto dal movimento era l'antico motto del profeta: "Nel deserto preparate la via del Signore, appiannate nella steppa la strada per il nostro Dio" (*Is* 40, 3). L'eco che essi recepivano di quella voce lontana è fissato nei termini seguenti:

"Questa (via) è appunto lo studio della legge che egli ha promulgato per mezzo di Mosè affinché si compia tutto ciò che è stato rivelato di tempo in tempo, [16] come hanno rivelato i profeti per mezzo del suo spirito santo" (1QS VIII)⁴⁹.

Un fatto meraviglioso stava accadendo entro il perimetro di quell'austero complesso monastico. Là, nel deserto di Giuda, Dio aveva attirato quel manipolo di "generosi verso la sua volontà" (cf. 1QS I, 11). Là egli parlava al loro cuore (cf. *Os* 2, 16)⁵⁰.

Dall'assidua frequentazione della Torah, meditata giorno e notte, maturavano frutti di opere sante: e queste sono un requisito essenziale perché Dio mandi la salvezza al suo popolo. L'assemblea di Qumràn è del tutto consapevole che il Signore avrà pietà di Israele, riconducendolo dai paesi d'esilio, a patto che Israele ritorni a lui, obbedendo alla sua voce, in conformità a tutto ciò che egli ha prescritto nella Legge di Mosè.⁵¹ Nella cosiddetta *Apostrofe a Sion* è detto a Gerusalemme:

"Elimina di mezzo a te la violenza, la falsità [7] e l'ingiustizia siano da te recisi. I tuoi figli gioiranno dentro di te e i tuoi cari saranno uniti a te" (11QP^s, XXII)⁵².

E il famoso testo di *Ab* 2, 5: "Mentre il giusto vivrà per la fede", è riletto a questo modo:

"L'interpretazione si riferisce a tutti coloro che praticano la legge nella casa di Giuda: [2] Dio li libererà dalla casa del giudizio a motivo della loro afflizione e della loro fede [3] nel maestro di giustizia" (1 QpAb VII, 18 - VIII, 1-3)⁵³.

Sarà compito del Messia, quale messaggero di pace, recare il lieto annunzio della liberazione a Sion, come sta scritto in *Is* 52, 7: "Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti an-

⁴⁹ *op. cit.*, p. 160.

⁵⁰ Cf. 4QpOsa (= 4Q 166).

⁵¹ 4Q Dibrè (*Parole dei Luminari*) V, 6-14.

⁵² 1QpAb VII,18-VIII,1-3 (MORALDI, *op. cit.*, p. 562-563).

⁵³ *op. cit.*, p. 562-563.

nunzi, che annunzia la pace, messaggero di bene che annunzia la salvezza, che dice a Sion: «Regna il tuo Dio». In seno alla comunità, questo vaticinio è così interpretato. Il messaggero di pace è il Messia (11QMelch 18-19). Sion, alla quale è recato il gioioso messaggio, rappresenta "...tutti coloro che sostengono il patto..., quelli che si sono distolti dal camminare sulle vie del popolo" (*ib*, 24-25). I "monti" sui quali poserà i suoi piedi graziosi sono "i loro prodotti" (*ib*, 17), cioè (possiamo ipotizzare) le "opere", i frutti di penitenza che propiziano l'avvento della redenzione d'Israele⁵⁴.

Variano le espressioni, ma permane identico il motivo conduttore della speranza ebraica: se Israele si converte alla fedeltà verso la Legge, allora Dio volgerà lo sguardo su di lui, e gli concederà la salvezza perfetta, mediante il suo Messia.

3. La "preghiera", come forza di "salvezza"

Il "corpus" letterario di Qumràn conta numerosi testi eucologici. La sezione poetica degli Inni (1QH) e del rotolo dei Salmi (11QPs^a) è quella più cospicua. L'alto numero di pezzi di preghiera rinvenuti a Qumràn testimonia nettamente in favore del clima orante in cui viveva la comunità.

Due casi mi sembrano particolarmente istruttivi per il rapporto che passa tra *preghiera* e *salvezza*. Il primo fa parte del ciclo di Abramo in Egitto, quando prega il Signore perché Sara gli sia restituita incontaminata; il secondo s'inquadra nel rituale della guerra escatologica.

La "preghiera" di Abramo per la "liberazione" di Sara

L'*Apocrifo della Genesi* (1QGenAp) riprende anche la storia di Abramo in Egitto, narrata in *Gen* 12, 10-20. Con libera parafrasi del testo biblico, il suddetto apocrifo racconta che Horqa-

⁵⁴ *op. cit.*, p. 580.

Nel pensiero giudaico, specie il rabbinismo, le "opere di giustizia" sono assimilate ai "monti", come suggerisce il *Sal* 36,7 ("La tua giustizia come i monti più alti"). Cf. per es., *Gen* R 33,1 a 8,1 (R. Gionata b. Eleazaro, + 220 ca., in nome di R. Giosia, metà sec. II); *Lv* R 27,1 a 22,27. Inoltre i "monti" e le "colline" divengono simbolo, rispettivamente, dei "meriti" dei Padri e delle Madri d'Israele, che valgono a sollecitare da Dio la redenzione dei loro figli e figlie (Cf. SERRA A., *Le Madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la madre di Gesù, Prospettive di ricerca*, cf. il presente volume, p. 426-428, 461 nota 137, 464-465, 466-467. Del medesimo, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2,1-12 e 19,25-27, Roma 1977, p. 342-343 nota 14).

nôsh e gli altri due funzionari del Faraone di Soan magnificarono la bellezza di Sara davanti al Faraone, e questi volle che gli fosse subito condotta. Abramo pianse in quella notte (XIX, 10-XX, 11), e *supplicò il Signore* pieno di afflizione e lacrime:

“... ..
Sii tu benedetto, Dio altissimo, mio Signore per tutti [13] i secoli ... Adesso, [14] o mio Signore, davanti a te porto la mia lamentazione contro il faraone di Soan, re d’Egitto, giacché mia moglie mi fu tolta con la forza! Fammi giustizia contro di lui e mostrami la tua grande mano [15] contro di lui e contro tutta la sua casa: in questa notte egli non abbia il potere di contaminare mia moglie, che egli mi portò via, e si sappia, o mio Signore, che tu sei il Signore di tutti i re [16] della terra” (XX, 12-16)⁵⁵.

In quella stessa notte il Signore colpì il Faraone e tutta la sua casa con uno spirito malefico che durò per due anni, durante i quali non poté avvicinarsi a Sara. Siccome non valsero a guarirlo le cure degli incantatori e dei medici d’Egitto, Horqanôsh chiese ad Abramo di pregare per il Faraone e di imporre le mani su di lui. Abramo accondiscese alla richiesta⁵⁶, il Faraone riacquistò la salute con tutta la sua famiglia, restituì Sara e fece scortare Abramo fuori dall’Egitto (XX, 16-32).

L’orazione di Abramo non solo salvò Sara, ma poté intercedere anche per la guarigione del Faraone.

“Preghiera” e “vittoria” nella guerra escatologica

Lo scontro finale con l’esercito di Belial è descritto nella *Regola della guerra* (1QM). Esso è preceduto da lunghe preghiere, inni e incitamenti alla fiducia nel proprio Dio.

Prima della battaglia — a norma di *Dt* 20, 1-4 (1QM X, 2-4) — i sovrintendenti parleranno “a tutti coloro che sono prossimi al combattimento per corroborare nella potenza di Dio i cuori generosi” (X, 5)⁵⁷. Il loro discorso, in realtà, assume il tono e la forma di *una prolungata interpellanza rivolta al Signore* (X, 8-XII, 18), che sembra avere il suo nucleo ispiratore in *Dt* 3, 24:

X. “[8] *Chi mai in [cielo] e in terra è come te, Dio d’Israele, da uguagliare le tue grandi opere [9] e la tua gagliarda potenza?*”⁵⁸.

⁵⁵ MORALDI, p. 622-623.

⁵⁶ Forse l’apocrifo fonde *Gen* 12,18-19 con 20,17 ove si dice che “Abramo pregò Dio e Dio guarì Abimelech...”.

⁵⁷ MORALDI, *op. cit.*, p. 310.

⁵⁸ *op. cit.*, p. 311.

Segue, poi, la memoria delle imprese meravigliose compiute dal Signore nei tempi antichi; essa ridesta la speranza per l'esito felice del confronto che sta per scoccare:

XI. "[1] Golia il Gattita, uomo valoroso, [2] tu l'hai consegnato in mano del tuo servo David il quale aveva posto la sua fiducia nel tuo grande nome, non nella spada e nella lancia. Tua infatti è la guerra! [3] Egli ha pure umiliato mille volte i Filistei in virtù del tuo santo nome, e tu ci hai salvato mille volte per mezzo della mano dei nostri re [4] in virtù della tua misericordia, non in virtù delle nostre azioni...
...

[8] ...sarai glorificato sui nostri nemici abbattendo le milizie di Belial, sette [9] popoli da nulla, per mano dei *poveri* ('bywnym) che hai liberato con la [forza] e con la pace, (manifestando) un'ammirabile potenza...".⁵⁹

E qui, puntuale come motivo d'obbligo, torna il confronto con l'antico Israele inseguito dal Faraone. I "poveri", costretti a misurarsi in un duello impari coi potenti, sono nuovamente soccorsi dal loro Signore, che si rivela "santo" agli occhi dei popoli.

XI. "[9] Verso di loro hai agito come verso il Faraone [10] e come verso gli ufficiali dei suoi carri nel Mare dei [Giunchi]. *Quanti hanno lo spirito abbattuto* (nk'y ruh) [li farai bruciare] come una torcia di fuoco nella paglia: essa divorerà l'iniquità e non si ritirerà fino a quando [11] la colpevolezza non sarà sterminata
...

[13] Giacché nella mano dei *poveri* consegnerai i [nemici] di tutti i paesi, e nella mano di coloro che si curvano nella polvere, per umiliare i forti dei popoli...

[15] ...per dimostrarti grande e santo agli occhi del resto dei popoli...".⁶⁰

La ragione ultima di tanta fiducia è tutta qui:

XII. "[8] ...Giacché Adonai è santo, e il re della gloria è con noi, popolo di santi, e le potenze dell'esercito degli angeli sono tra i nostri recensiti, [9] il forte in combattimento è nella nostra assemblea...".⁶¹

All'esortazione orante fin qui sintetizzata, farà seguito il coro di tutti i membri dell'assemblea, i quali benediranno Dio e malediranno Belial (XIII, 1-XIV, 1), e confessano nuovamente il motivo della loro audace confidenza:

XIII. "[13] ...Chi eguaglia la tua forza, Dio d'Israele? [14] Con i *poveri* ('bywnym) è la potenza della tua mano".⁶²

⁵⁹ *op. cit.*, p. 311-312.

⁶⁰ *op. cit.*, p. 312-313.

⁶¹ *op. cit.*, p. 314. "Il forte in combattimento" è Dio (cf. *Es* 15,3).

⁶² *op. cit.*, p. 317.

Dopo che i nemici saranno stati annientati, è previsto il rientro nell'accampamento, cantando "tutti insieme con gioia l'inno del ritorno" (XIV, 2). E al mattino seguente ritorneranno sul campo di battaglia per benedire coralmemente, in gaudio prolungato, il Dio d'Israele (XIV, 2-XV, 2). È il cantico dei "poveri nello spirito" (XIV, 7: *'nvy rwḥ*), di questo "popolo santo" che celebra "la redenzione eterna", ossia la propria liberazione elargita come dono del Dio dell'Alleanza (XIV, 4-5. 12; XV, 1).

La sezione finale della *Regola della guerra* (XV, 2-XIX, 13) contempla (potremmo dire) una seconda recensione del rituale da seguire per la battaglia risolutiva contro i Kittîm. Questo "duplicato" sarebbe un indizio del carattere composito della Regola in questione. Secondo A. Dupont-Sommer⁶³ e Th. H. Gaster⁶⁴, essa sarebbe il risultato di due regole: una primitiva (I-XIV) e l'altra aggiunta in un secondo tempo ad opera di un autore diverso (XV-XIX).

Questo secondo pezzo detta le norme da seguire per "tutti coloro che sono pronti alla guerra, andranno a porre l'accampamento di fronte al re dei Kittîm e di fronte a tutto l'esercito di Belial, schierati attorno a lui per il giorno della [vendetta] per mezzo della spada di Dio" (XV, 2-3)⁶⁵.

Il ruolo guida spetta al sacerdote-capo. Davanti a lui staranno gli altri sacerdoti, i leviti e tutti gli uomini della comunità. Ritto in piedi,

XV. "...egli leggerà alle loro orecchie [5] *la preghiera* per il tempo stabilito per la guerra, [secondo il tenore] del libro della regola del suo tempo con tutte le parole dei loro inni; e quivi disporrà [6] tutte le linee di combattimento".⁶⁶

Poi il sacerdote designato fortificherà gli animi pronunciando un vero e proprio discorso di guerra, a norma di quanto prescrive *Dt* 20, 2-4:

XV. "[12] Siate forti, coraggiosi e uomini valorosi... dimostratevi forti

⁶³ DUPONT-SOMMER A., *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1960², p. 181.

⁶⁴ GASTER TH.H., *The Dead Sea Scriptures*, Garden City 1964, p. 276 ss. Altre opinioni sono riferite da MORALDI, *op. cit.*, p. 280-281.

⁶⁵ MORALDI, *op. cit.*, p. 319.

⁶⁶ *op. cit.*, p. 320.

nella guerra di Dio... [13] *Con la sua mirabile potenza, il Dio d'Israele alzerà la sua mano* [14] *contro ogni spirito di empietà...*⁶⁷

Nelle prime fasi della battaglia, i figli della luce subiranno alcuni rovesci. Allora il sacerdote-capo dovrà intervenire per incoraggiare le schiere con la sua parola:

XVI. “[16] [Dio] ...mette con giudizio alla prova il cuore del suo popolo...”

XVII. [1] Voi ricordatevi del giudizio [su Nadab e Abiu] figli di Aronne, attraverso il cui giudizio si è mostrato santo agli occhi [di tutto il popolo] [3] e ha confermato per sé Eleazaro e Itamar con un patto di [sacerdozio] eterno...
...

[6] ...Al partito della sua [redenzione] egli ha inviato un aiuto eterno... [9] Voi, figli del suo patto, siate forti nel crogiolo di Dio, fino a che egli agiti la sua mano portando a compimento le sue prove, i suoi misteri, circa la vostra esistenza”⁶⁸

Al tramonto del sole, in quel fatidico giorno, dopo la disfatta dei Kittîm, tutti, guidati dal sacerdote-capo, benediranno il Dio d'Israele:

XVIII. “[6] *Benedetto sia il tuo nome Dio degli dei*, giacché [7] per il tuo popolo hai compiuto meravigliosamente cose grandi, hai mantenuto verso di noi il tuo patto di un tempo... [8] Noi, [infatti], eravamo *poveri* (*nynw*)... [10] Giacché, [nella tua potenza], tu hai compiuto tra noi cose stupende e meravigliose...”⁶⁹

Al mattino del giorno seguente è prescritto il ritorno sulle linee di combattimento, a lodare il Signore davanti alla moltitudine dei Kittîm caduti ad opera della spada di Dio. Rientrati quindi alle proprie abitazioni, ancora una volta scioglieranno il cantico di lode (XIX, 9-13).

LE “ANTICHITÀ BIBLICHE” (PSEUDO FILONE)

È un'opera anonima, assai importante per la conoscenza del giudaismo del I sec. d.C. Scritta originariamente in ebraico, ci è giunta attraverso una versione latina, ricavata a sua volta da una traduzione greca⁷⁰. Con tutta probabilità, il libro fu compo-

⁶⁷ *op. cit.*, p. 320-321.

⁶⁸ *op. cit.*, p. 322.

⁶⁹ *op. cit.*, p. 324.

sto in Palestina, avanti la distruzione del Tempio (70 d.C.)⁷¹. Sembra essere un'antologia di tradizioni popolari fiorite in margine al testo biblico, letto in sinagoga. Il materiale ivi raccolto poteva servire appunto per le omelie pronunciate nel quadro della liturgia sinagogale, a edificazione dei fedeli.

Benché mostri affinità notevoli con le dottrine dei circoli Fari-saici, lo scritto riflette più che altro lo spirito del giudaismo comune a quell'epoca. Uno dei temi conduttori è l'Alleanza di Dio con Israele. La fedeltà al Patto, comprovata mediante l'osservanza della Legge, è questione di vita per il popolo eletto⁷². Soprattutto quando incalza l'oppressione dei nemici, *la santità* e *la preghiera*⁷³ costituiscono le ragioni della sua speranza di *liberazione*. I due motivi perlopiù si intrecciano. Sono assai istruttivi, in tal senso, gli esempi di Mosè, Cenez, Iefte e Davide.

Mosè

Quando l'esercito del Faraone raggiunse gli Israeliti accampati in faccia al Mar Rosso, il popolo gridò al Signore e disse a Mosè: "Ecco: l'ora della nostra perdizione è giunta. Infatti davanti a noi sta il mare; dietro vi è la moltitudine dei nemici, e noi siamo nel mezzo..." (10, 2). Presi dal panico, i figli d'Israele si divisero in tre partiti. Le tribù di Ruben, Issachar, Zabulon e Simeone volevano gettarsi in mare. Quelle di Gad, Aser, Dan e Neftali stimavano più vantaggioso consegnarsi agli egiziani, per divenire nuovamente loro schiavi. Le tribù di Levi, Giuda, Giuseppe e Beniamino proponevano di ingaggiare battaglia, fiduciosi nell'aiuto di Dio (10, 3).

Mosè, da parte sua,

"...levò il grido verso il Signore e disse: «Signore, Dio dei nostri padri, non hai tu forse detto a me: 'Va, e dì ai figli di Lea: Il Signore mi ha mandato a voi?'... Signore, ricordati del tuo nome»" (10, 4)⁷⁴.

⁷⁰ Pseudo-Philon, *Les Antiquités Bibliques*, t. II, introduction littéraire, commentaire et index, "Sources Chrétiennes" (SC) n° 230, p. 75-77 ("Langue originelle", di D.J. Harrington).

⁷¹ *op. cit.*, pp. 66-74 («La datation», di P.-M. Bogaert. Sono recensite anche altre opinioni).

⁷² *op. cit.*, p. 66-74 (questioni varie, trattate da C. Perrot, con informazioni abbondanti sulle posizioni di altri autori).

⁷³ Si rileva giustamente che tutta l'opera dello pseudo Filone è punteggiata da "preghiere". Il loro elenco è offerto da C. Perrot, in *op. cit.*, p. 50-51 nota 7.

⁷⁴ *op. cit.*, t. I, SC n° 229, p. 116-117 (testo latino e versione francese di J. Cazeaux). La traduzione italiana è mia.

E il Signore rispose:

«Siccome *hai gridato verso di me*, prendi la tua verga e percuoti il mare, ed esso si seccherà»...

Mosè fece tutto questo, e Dio ordinò al mare e il mare si seccò... e Israele passò attraverso l'asciutto in mezzo al mare" (10, 5-6).⁷⁵

In quell'ora drammatica, l'invocazione rivolta da Mosè al Signore fu risolutiva.

Cenez

Lo pseudo Filone racconta che Cenez volle scendere in campo contro gli Amorriti da solo, senza i 300 cavalieri che erano stati arruolati per sferrare l'attacco (27, 5-6). Cenez così pregò:

"Signore, Dio dei nostri padri..., mostra al tuo servo una delle tue meraviglie, e così vincerò i tuoi nemici, affinché sappiano — loro, tutte le nazioni e il tuo popolo — che il Signore libera non in virtù di un esercito numeroso, né per la forza dei cavalli..." (27, 7).⁷⁶

Dopo aver pregato con queste e altre parole, mosse contro gli Amorreii, e li sconfisse con l'aiuto di due angeli mandati dal Signore, mentre i 300 armati erano sprofondati nel sonno (27, 8-12). Tutto il popolo ebreo, venuto a conoscenza del mirabile evento, andò incontro a Cenez, benedicendo il Signore che aveva agito per mano di lui (27, 13-14). Ed esclamarono:

"Ora sappiamo che il Signore ha deciso di salvare il suo popolo; egli non ha bisogno del numero, ma della santità" (27, 14b).⁷⁷

Iefte

Prima di attaccare battaglia contro gli Ammoniti, Iefte raduna tutto il popolo e ricorda loro che gli Ammoniti hanno indotto Israele a servire divinità straniera; perciò Israele è caduto sotto la loro oppressione. E conclude esortando:

"Ora, dunque, i vostri cuori siano attaccati alla Legge del Signore Dio vostro, e preghiamolo unanimi; allora potremo combattere contro i nostri nemici, confidando e sperando nel Signore, poiché egli non ci abbandonerà per

⁷⁵ *op. cit.*, p. 116-117.

⁷⁶ *op. cit.*, p. 214-217.

⁷⁷ *op. cit.*, p. 222-223: "Nunc scimus quoniam constituerit Dominus facere salutem populo suo; non indiget multitudine sed sanctificatione".

sempre. Benché i nostri peccati sovrabbondino, tuttavia la sua misericordia riempie la terra” (39, 6).⁷⁸

Come si vede, due sono le condizioni indicate da Iefte per conseguire la liberazione dalla servitù degli Ammoniti: la conversione alla Legge del Signore e la preghiera confidente.

Accogliendo l'esortazione di Iefte, tutto il popolo — uomini, donne e i bambini lattanti — pregarono unanimi:

*“Guarda, Signore, al popolo che hai eletto, e non permettere che si corrompa la vigna piantata dalla tua destra... [È] questa la gente che ti sei scelta fin dall'inizio, che hai sempre preferito e per la quale hai preparato luoghi di abitazione e hai introdotto nella terra che tu le avevi promesso con giuramento... E non abbandonarci davanti a coloro che ti odiano”.*⁷⁹

E Dio si pentì della sua collera, e confortò lo spirito di Iefte (39, 7-8). Disse inoltre:

“Sì, libererò il mio popolo in questa circostanza non tanto in grazia di lui [di Iefte e del suo voto], quanto in virtù della preghiera che Israele ha elevato” (39, 11).⁸⁰

Davide

Nei paragrafi che lo pseudo Filone dedica al confronto tra Davide e Golia, ricompaiono (se pur in forma indiretta) i temi della “santità” e della “preghiera”.

La “santità”. L'autore anonimo delle “Antichità Bibliche” attribuisce la vittoria di Davide anche *ai meriti dei Padri e delle Madri* del popolo eletto. Difatti Davide (scrive egli) prese sette pietre per colpire il gigante e scrisse sopra di esse i nomi dei suoi Padri (Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè e Aronne), più il suo e quello del Potente (61, 6). Inoltre disse a Golia:

“Tua madre era Orpa, mentre la mia era Rut. Orpa scelse gli dei stranieri e andò dietro a loro; ma Rut scelse per sé le vie del Fortissimo e camminò in esse” (61, 6).⁸¹

Quindi Davide sconfisse Golia anche in virtù della giustizia di Rut. Per ottenere l'affrancamento dagli oppressori, Israele sa di po-

⁷⁸ *op. cit.*, p. 274-275.

⁷⁹ *op. cit.*, p. 276-277.

⁸⁰ *op. cit.*, p. 278-279.

⁸¹ *op. cit.*, p. 370-371.

ter contare sulla vita santa dei suoi Padri e delle sue Madri.

La "preghiera". Al riguardo sarà utile un'osservazione preliminare.

Secondo il testo biblico di *1 Sam 17*, Davide disse a Golia: "Tu vieni a me con la spada, con la lancia e con l'asta. Io vengo a te *nel nome del Signore degli eserciti, Dio delle schiere d'Israele*, che tu hai insultato. In questo stesso giorno... tutta questa moltitudine saprà che *il Signore non salva per mezzo della spada o della lancia, perché il Signore è arbitro della lotta* e vi metterà certo nelle nostre mani" (vv. 45-46a. 47).

Ora il Siracide (inizio sec. II a.C.) rilegge così l'episodio:

"Poiché *aveva invocato il Signore altissimo*, egli concesse alla sua destra la forza di eliminare un potente guerriero e riaffermare la potenza del suo popolo" (47, 5).

Rispetto all'ebraico di *1 Sam 17*, 45, il Siracide rende più esplicita l'invocazione al Signore che Davide premise al duello con Golia. Un'eco di questa tradizione è passata in un codice della 'Vetus Latina' che recita al v. 49:

"Misit in fundibulum. Circumducens in gyrum manum suam *invocavit nomen Domini: «Domine Deus, mitte nuntium tuum qui praecedat lapidem fundibuli huius»*".⁸²

Ma già prima della 'Vetus Latina', lo pseudo Filone sembra conservare il ricordo di quella preghiera. Infatti egli afferma che Dio mandò l'angelo Zervihel, preposto alla forza (61, 5). E Davide, appena colpito Golia, disse a lui:

"« Prima di morire, apri i tuoi occhi, e guarda chi ti ha ucciso »".

E lo straniero, guardando, vide un angelo e disse: «Non sei stato tu a uccidermi, ma accanto a te c'era uno, il cui aspetto non è come quello di un uomo!». E allora Davide gli troncò il capo" (61, 8).⁸³

Questo midrash haggadico sta in linea di continuità con altre testimonianze riferite sopra. Vale a dire: non tanto i carri e i cavalli, non già l'arco o la spada, quanto piuttosto l'aiuto di Dio impetrato nella preghiera è il vero titolo di sicurezza per Israele in faccia al nemico.

⁸² Cf. RAHLFS A., *Septuaginta*, I, Stuttgart [19627], p. 536 nota al v. 49.

⁸³ *Les Antiquités Bibliques...*, t. I, p. 372-373.

GIUSEPPE FLAVIO

Nelle “Antichità Giudaiche”, scritte verso la fine del I sec. d.C., è noto che G. Flavio narra la storia dell’AT, rileggendola però con la sensibilità di un ebreo del suo tempo.⁸⁴ Di quest’opera segnalò almeno tre passi relativi all’argomento di nostra pertinenza.

1. “Preghiera” e “liberazione”

Quando il Faraone decretò di uccidere i neonati maschi degli Ebrei, Amrà̀m, padre del nascituro Mosè, fu assalito da angoscia profonda, poiché prevedeva l’estinzione radicale della sua gente. Inoltre era fortemente angustiato per la moglie Yochebed, che era incinta di Mosè.

Amrà̀m, allora

“...fece ricorso alla preghiera verso Dio, supplicandolo di avere ormai pietà di uomini che nulla avevano trascurato di quanto riguardava il culto a lui dovuto (ἀνθρώπων μηδὲν τῆς εἰς αὐτὸν θρησκείας παραβηκότων), e di concedere loro una via di scampo dalle tribolazioni del presente e dall’incombente minaccia di sterminio della loro razza.

Il Signore ebbe compassione di lui. *Mosso infatti dalla sua preghiera*, gli apparve in sogno, esortandolo a non disperare del futuro. Gli disse, anzi, che ricordava bene la loro *pietà* (εὐσέβειαν) e che sempre l’avrebbe debitamente ripensata, come già aveva fatto coi loro antenati, quando concesse loro di diventare un popolo così numeroso, mentre non erano che poche persone”.⁸⁵

Pertanto: *culto* e *pietà* commuovono Dio a chinarsi sulle sorti travagliate del suo popolo. Erano forse diverse le ammonizioni di Giuditta, quando diceva: “Attendiamo fiduciosi la salvezza che viene da lui, supplichiamolo che venga in nostro aiuto e ascolterà il nostro grido... Realmente in questa nostra generazione non c’è mai stata, né esiste oggi una tribù o famiglia o popolo o città tra di noi, che adori gli dèi fatti da mano d’uomo... Per questo speriamo che egli non trascurerà noi e neppure la nostra nazione”? (*Gdt* 8, 17.18.20).

⁸⁴ *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. I, *Agli inizi dell’era cristiana*, [Roma 1976], p. 170-172 (P. Grelot).

⁸⁵ *Antichità Giudaiche* II, 9,3 (mia è la versione italiana). Per il testo originale greco cf. NIESE B., *Flavii Iosephi opera*, I, Berolini 1887, p. 126.

2. “Santità” e “liberazione”

Questo tema era già espresso nella preghiera di Amràn e nella risposta che a lui diede il Signore. Adesso citiamo altri tre episodi relativi alla *condotta integra del popolo*, quale requisito preliminare della *sua liberazione dai nemici*.

a. Venendo a narrare il passaggio del Mar Rosso, G. Flavio è preoccupato di conciliarsi la credibilità dei suoi lettori per un evento così denso di meraviglia. E ricorda a questo punto un episodio vagamente simile che si legge anche nelle imprese di Alessandro Magno. A noi interessano le parole con le quali egli introduce quella menzione:

“Non vi sia chi si meravigli della novità eccezionale del racconto, vale a dire che uomini degli antichi secoli e *di vita innocente* (καὶ πονηρίας ἀπει-
γοῦς) abbiano trovato in mezzo al mare una via di salvezza...”⁸⁶.

Per G. Flavio, l’attraversata del Mar Rosso fu la risposta di Dio all’integrità morale degli Israeliti. Sembra qui di udire l’eco di *Sap* 10, 15.18: “Essa [la Sapienza] liberò un popolo *santo* e una stirpe *senza macchia* da una nazione di oppressori... Fece loro attraversare il Mar Rosso, guidandoli attraverso molte acque...”.

b. Del testamento di Mattatia morente (narrato in *1 Mac* 2, 51-61. 64), G. Flavio dà la seguente versione:

“Siccome siete miei figli, io desidero che voi rimaniate tali, e che sappiate essere al di sopra di qualsiasi forza e costrizione, *pronti nello spirito a dare perfino la vita, se necessario, per le leggi*. Considerate bene questo: *se la Divinità trova in voi simili disposizioni, non vi abbandonerà; ché anzi, presa da ammirazione per la vostra virtù, vi restituirà le leggi, vi darà di nuovo la libertà* in cui vivrete sicuri, nell’esercizio dei costumi a voi propri... E ammettete nel vostro numero tutti i giusti e i timorati di Dio, e aumenterete la loro forza” [cioè di Simone e di Giuda Maccabeo].⁸⁷.

c. L’esortazione di Giuda Maccabeo ai suoi combattenti prima di ingaggiare battaglia contro Seron (*1 Mac* 3, 18-22), è così trascritta da G. Flavio:

“[Giuda] incominciò a incoraggiarli, dicendo che vincere o dominare sui nemici non dipende dal numero, bensì *dall’essere pii verso Dio* (ἀλλ’ ἐν τῷ πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείῃ).

⁸⁶ *Ant. Giud.* II,16.5 (NIESE, *op. cit.*, p. 155).

⁸⁷ *Ant. Giud.* XII,6.3 (NIESE, *op. cit.*, III, Berolini 1892, p. 120-121).

Di questo, essi potevano riscontrare l'esempio più evidente nei loro antichi Padri, i quali sovente sconfissero parecchie decine di migliaia *a motivo della loro giustizia* (δικαιοσύνην) e delle loro lotte in difesa delle proprie leggi e dei propri figli. Poiché *nel non fare il male vi è grande forza* (τὸ γὰρ μὴδὲν ἀδικεῖν ἰσχυρὰ δύναμις)⁸⁸.

Evidentemente, G. Flavio si prende la libertà di accentuare *la pietà verso Dio, la giustizia, l'ardore per la Legge* come il miglior avvocato presso Dio stesso. La parafrasi citata ribadisce lo spirito della consegna lasciata da Mattatia morente: "Figli, siate valorosi e forti nella legge, perché in questa sarete glorificati" (1 Mac 2, 64).

IL TARGUM

Per ultimo, diamo uno sguardo alle traduzioni aramaiche della Bibbia, cioè il targum. Siccome esse pongono lo spinoso problema della datazione⁸⁹, a ragion veduta ho preferito prenderle in esame dopo le altre fonti sicuramente datate fra i secoli II a.C. e I d.C. Questa scelta di metodo ha perlomeno il vantaggio di mostrare che le tradizioni contenute nel targum sono quasi tutte documentate dalle altre fonti fin qui recensite. Simile constatazione offre un ulteriore indizio a favore della effettiva antichità dei temi confluiti nelle versioni targumiche.

Esse, inoltre, sorprendono per l'alta capacità di sintesi. Il targum, infatti, che era un sussidio destinato all'uso liturgico-sinagogale, raccoglie in forma più catechetica elementi sparsi qua e là negli altri testi del giudaismo. Ancora una volta, pertanto, la liturgia si rivela come l'alveo privilegiato entro il quale scorre placida la fede del popolo di Dio.

1. "Conversione" alla Torah e "liberazione" dall'esilio

Il Dt 30, 2-3 stabiliva questo principio:

⁸⁸ Ant. Giud. XII,7.1 (NIESE, *op. cit.*, III, p. 122).

⁸⁹ LE DÉAUT R., *Introduction à la littérature targumique*, première partie, *ad usum privatum*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1966, p. 149-181.

Nella presente sezione, faremo uso di alcune abbreviazioni: N (= codice Neofiti 1 della Biblioteca Vaticana, contenente il targum palestinese del Pentateuco); O (= targum di Onkelos); TJ I (= targum gerosolimitano I, o dello pseudo Gionata); TJ II (= targum gerosolimitano II, o frammentario).

“Se ti convertirai al Signore tuo Dio e obbedirai alla sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore e con tutta l’anima, secondo quanto oggi ti comando, allora il Signore tuo Dio farà tornare i tuoi deportati, avrà pietà di te e ti raccoglierà di nuovo da tutti i popoli, in mezzo ai quali il Signore tuo Dio ti aveva disperso”.

Fedele allo spirito di questa dichiarazione, lo pseudo Gionata (TJ I) offre la seguente esortazione aggiuntiva:

“Felici voi, giusti, che *fate penitenza!* Poiché: se, dopo aver peccato, vi pentite, *il vostro pentimento giunge sino al trono della Gloria di Yahvé, vostro Dio... La sua Parola accoglierà con favore il vostro pentimento*, egli avrà pietà di voi e vi radunerà di nuovo...” (TJ I Dt 30, 2.3).⁹⁰

Nel suo complesso, il targum applica sovente il suddetto principio. Le citazioni sarebbero davvero tante. Ne scelgo tre fra le più espressive. Esse riguardano: la schiavitù egiziana, le vittorie dei Giudici e il ritorno dall’esilio babilonese.

La schiavitù egiziana

Il testo biblico di Es 2, 25 scrive: “Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero”.

Il targum trascrive così il versetto citato:

“Davanti a Yahvé fu manifestata l’angoscia della schiavitù dei figli d’Israele, e fu rivelata davanti a lui *la penitenza che essi facevano in segreto*, di modo che essi non sapessero niente l’uno dell’altro” (TJ I Es 2, 25).⁹¹

Stando a questa interpretazione, Dio guardò alla miseria degli israeliti in Egitto a causa della *penitenza* che essi praticavano all’insaputa l’uno dell’altro. Ma quale penitenza? Il targumista non lo dice.

Potremmo forse connettere al TJ I Es 2, 25 il TJ I Dt 7, 7-8, ove è specificato il motivo che indusse il Signore a liberare Israele dalla mano del Faraone. Mettiamo a confronto l’ebraico con la versione targumica.

⁹⁰ Il targum di O al v. 2 traduce: “Se tu ritorni al timore di Yahwéh, tuo Dio, e obbedisci alla sua Parola...”. La recensione del cod. N ai vv. 2.3 è molto simile: “Se voi ritornate all’insegnamento della Legge di Yahvé, vostro Dio... la Parola di Yahvé vostro Dio accoglierà la vostra penitenza...”. Cf. *Targum du Pentateuque*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. IV, *Deutéronome*, Paris 1980 (SC 271), p. 246, 247.

⁹¹ *op. cit.*, t. II, *Exode et Lévitique*, Paris 1979 (SC 256), p. 27.

testo biblico

Dt 7,7. "Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli

— siete infatti il più *piccolo* («*bm'ts*») di tutti i popoli —

versione targumica

«Il Signore ha preferito voi e vi ha scelti, non perché foste eminenti su tutte le altre nazioni,

ma perché voi eravate *i più umili di spirito e i più modesti* («*mkyky rwh' w'ynwtnyn*») tra tutti i popoli".⁹²

8. ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente... dalla condizione servile, dalla mano di Faraone re d'Egitto".

[*idem*]

Il Signore, quindi, riscattò i figli d'Israele dall'Egitto perché mosso dall'*umiltà (povertà) di spirito* che egli riscontrò in loro. La penitenza che essi facevano (cf. TJ I Es 2, 25) era il segno dimostrativo di questa "umiltà di spirito", che attirò la compiacenza del Signore⁹³.

Le imprese vittoriose dei Giudici

Un motivo conduttore soggiace all'intero libro dei Giudici: la conversione dall'idolatria, col ritorno all'Unico Dio, muoveva a pietà il Signore, che suscitava dei condottieri per liberare Israele dai suoi oppressori (*Gdc* 2, 10-18...).

Il targum ritiene lo stesso motivo, dando però un'enfasi speciale alla fedeltà verso la Legge del Signore. Porterò due esempi.

a. Uno dei brani più diffusi nel senso che ho indicato, è certamente il targum del cantico di Debora. I seguenti versetti contengono un programma vero e proprio di conversione alla Torah, come premessa di liberazione.

⁹² *op. cit.*, t. IV, *Deutéronome*, Paris 1980 (SC 271), p. 81, 83.

La nota marginale del cod. N porta la stessa ragione: "[Non] per causa dei vostri meriti vi ha scelto la Parola di Yahwéh e si è compiaciuta di voi perché siete *umili* («*mn bgll d'twn 'nwwtynyn*»)». Cf. DíEZ MACHO A., *Neophyti 1. Targum Palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana*, t. V, *Deuteronomio*, Madrid 1978, p. 78 nota 9.

⁹³ Il midrash si domanda perché mai la *Shekináh* scese a parlare con Mosè in mezzo a un rovetto (*Es* 3,2). Risponde R. Eliezer: "Come il rovetto è il più basso degli alberi che sono al mondo, così Israele era *modesto e umile* («*splym yrwdym*») in Egitto; perciò Dio rivelò se stesso e li redense, come sta scritto: «Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto»" (*Es R* 2,5 a 3,2). Cf. *The Midrash Rabbah*, vol. II, *Exodus. Leviticus*, London-Jerusalem-New York [1977], p. 53-54.

testo biblico

Gdc 5, 1. "In quel giorno Debora, con Barak, figlio di Abinoam, pronunciò questo canto:

4.

Quando uscivi da Seir

... ..

8. Si preferivano divinità straniere

e allora la guerra fu alle porte,

9.

Il mio cuore si volge ai comandanti d'Israele, ai volontari

tra il popolo;

benedite il Signore!"

versione targumica

"In quel tempo Debora, con Barak, figlio di Abinoam, pronunciò questa lode, e disse:

... ..

«Quando trasgrediscono la Legge che tu donasti loro, a Israele, le genti dominano su di essi. *Quando, invece, ritornano ad osservarla, sono loro a prevalere sui nemici.*

... ..

Quando la casa d'Israele volle servire nuovi idoli escogitati di recente, e ai quali non si applicarono i loro padri,

vennero i popoli contro di essi e li cacciarono dalle loro città.

Ma quando ritornarono ad osservare la Legge, [i popoli] non ebbero il sopravvento su di essi...».

Disse Debora, in profezia:

"Io sono stata mandata a lodare gli scribi di Israele, i quali, *al sopraggiungere di quella tribolazione, non cessarono dall'interpretare la legge...*

e sedevano nelle sinagoghe alla testa degli esiliati per insegnare le parole della Legge,

per benedire e ringraziare davanti al Signore»".⁹⁴

b. La seconda citazione è presa dal Tg Ab 3, 7. Messo in parallelo col testo ebraico, sfocia nella seguente parentesi didattica:

testo biblico

Ab 3 ,7. "Ho visto i padiglioni di Cusàn in preda a spavento.

versione targumica

«Quando la casa d'Israele ha servito gli idoli, io li ho abbandonati nelle mani di Cushan il peccatore. *Ma*

⁹⁴ *Targum Jonathan of the Former Prophets*. Introduction, translation and notes by D.J. Harrington, and A.J. Saldarini, Edinburgh [1987], p. 66-67. Gli stessi concetti appaiono anche nei vv. 2 e 3 del medesimo capitolo e nel Tg Ez 2,10; 15,7...

Sono agitate le tende di Madian”.

quando si sono convertiti per osservare la Legge, io ho compiuto per loro segni e prodigi.

Io li ho liberati dalla mano dei Madianiti, per mezzo di Gedeone, figlio di Joas”.⁹⁵

La liberazione dall'esilio babilonese

I passi che citeremo rileggono il messaggio dei profeti secondo lo spirito di Dt 30, 2-3: Israele “ritornerà” alla sua terra se “ritornerà” al suo Dio.

Il targum di Isaia, già a partire dal capitolo 1, rielabora così il celebre v. 27:

testo biblico

Is 1, 27. “Sion sarà riscattata con la giustizia,

i suoi convertiti

con la rettitudine».

versione targumica

«Sion sarà riscattata quando il giudizio sarà fatto su di lei, e coloro che hanno osservato la Legge ritorneranno a lei nella rettitudine”.⁹⁶

Un'altra significativa dichiarazione è riproposta in 10, 22:

testo biblico

Is 10, 22. “Poiché anche se il tuo popolo, o Israele, fosse come la sabbia del mare, solo un suo resto

ritornerà».

versione targumica

«Poiché anche se il tuo popolo, o Israele, fosse numeroso come la sabbia del mare, un resto che non ha peccato e che si è pentito della colpa, per essi sono compiuti prodigi, fatti con potenza ed eseguiti con giustizia”.⁹⁷

⁹⁵ POTIN J., *La Fête Juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. I, Commentaire, Paris 1971, (“Lectio Divina” 65), p. 167, 175.

⁹⁶ STENNING J.F., *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949, p. 6-7.

⁹⁷ *op. cit.*, p. 38-39.

Coloro, dunque, che avranno adempiuto la Legge “con cuore perfetto faranno ritorno in Sion” (Tg *Is* 26, 2).⁹⁸ Rimettendo al futuro *Is* 40, 31, il targumista ricava una profezia di questo tipo sul raduno degli esuli:

testo biblico

Is 40, 31. “Ma quanti sperano nel Signore

riacquistano forza,

mettono ali
come aquile,
corrono
senza affannarsi,
camminano
senza stancarsi».

versione targumica

«Quanti sperano
nella salvezza del Signore,
saranno ricondotti dalla loro
schiavitù,
riprenderanno vigore,
si rinnoverà la loro giovinezza
come penne nuove
che crescono su ali di aquile.
Correranno
senza affannarsi,
cammineranno
senza stancarsi».⁹⁹

Se gli occhi della casa d'Israele erano chiusi alla luce della Torah, il Servo del Signore, identificato col Re Messia, guarirà la loro cecità, e li trarrà fuori dall'oscurità dell'esilio. Il Signore esalterà, confortandoli, quanti osservano la sua Legge (Tg *Is* 42, 7. 21; cf. *1 Mac* 2, 64).

A causa dell'infedeltà alla Legge, gli Israeliti erano ripiombati nel caos di un “non popolo”. Ora, però, grazie alla conversione, sono glorificati e di nuovo saranno chiamati “popolo del Dio vivo” (Tg *Os* 1, 9. 10).

Il Tg *Ger* 31, 18-19. 21-22 arriva a formulare preziosi principi che stanno alla base della liberazione messianica. Confrontata con l'originale ebraico, l'interpretazione targumica rivela la dinamica della rilettura che essa racchiude. È un breviario della spiritualità giudaica, fiorente dai tempi del post-esilio babilonese:

⁹⁸ *op. cit.*, p. 80-81.

⁹⁹ *op. cit.*, p. 134-135.

testo biblico

Ger 31, 18. "...Fammi tornare e io ritornerò, perché tu sei il Signore mio Dio.

19. Dopo il mio smarrimento, mi sono pentito,

...

21. Ritorna,

vergine d'Israele, ritorna alle tue città.

22. Fino a quando andrai vagando, figlia ribelle?

poiché il Signore crea una cosa nuova sulla terra: la donna cingerà l'uomo".

versione targumica

«Ora convertiti al tuo servizio¹⁰⁰, e noi ci convertiremo, perché tu sei il Signore nostro Dio.

Infatti *quando ritorniamo alla Legge, riceviamo la consolazione*

...

...Ora, dunque, *convertiti alla Legge,*

o assemblea d'Israele, e *ritornerai alle tue città.*

Fino a quando ti ostinerai a convertirti, o assemblea dalle molte trasgressioni?

Poiché ecco: il Signore ha creato una cosa nuova sulla terra:

e il popolo della casa d'Israele *si applicherà alla Legge*".¹⁰¹

È indubbiamente suggestiva la rielaborazione di *Ger 31, 22d* fatta dal targumista: la "cosa nuova" operata dal Signore è la ritrovata fedeltà di Israele verso la Legge!¹⁰² Quando si avvera questa premessa — in cui ha gran parte l'opera del Messia! — allora giungeranno "gli anni della consolazione", col ritorno alla terra d'Israele (*Tg Ger 30, 21; 31, 6*). Il *Tg Ct* condensa il tutto scrivendo:

testo biblico

Ct 8, 10.

"Io sono un muro

versione targumica

«L'Assemblea d'Israele risponde e dice:

Io sto salda nei precetti della Legge come un muro,

¹⁰⁰ Annota B.D. Chilton: "SERVICE (*pwlbh'*, cf. the verb «serve», *plb*) in Aramaic may bear the general meaning of work done, especially subservient work. But within the Targum, context makes it plain that the conduct of worship in the Temple is chiefly in mind. As such, it approximates the term '*bwdb* in the Mishnah...". Cf. *The Isaiah Targum*. Introduction, translation, apparatus and notes by B.D. Chilton, Edinburgh [1987], p. LVI del glossario.

¹⁰¹ SPERBER A., *The Bible in Aramaic*, based on old manuscripts and printed texts, vol. III, *The latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden-Brill 1962, p. 207-208.

¹⁰² Ritorneremo poco più innanzi sul probabile motivo per cui il *Tg Ger 31,22* abbia tratto "...si applicherà alla Legge" (cf. il paragrafo 2, *La Torah, "forza" di Israele*).

e i miei seni
sono come torri!
Così sono ai suoi occhi

come colei che ha
trovato pace”.

e i figli miei
sono forti come una torre.
*Allora, l'Assemblea d'Israele
troverà misericordia agli occhi
del Signore,*

e tutti gli abitanti della terra
le augureranno pace”.¹⁰³

Le gesta gloriose dei Maccabei

Abbiamo già visto come i due libri dei Maccabei rendessero omaggio alla fedeltà eroica dei “pii” d'Israele verso la Torah. Ebbene: l'eco di quella testimonianza radiosa e intemerata risuona nel seguente brano del Tg Ct 6, 9:

testo biblico

Ct 6, 9. “Unica è la mia colomba,
la mia perfetta,

unica per la sua madre,
eletta per la sua genitrice”.

versione targumica

«A quel tempo, l'Assemblea d'Israele, che è come colomba perfetta, con cuore uno *rendeva culto al suo Sovrano.*

e aderiva alla Legge,
e con cuore perfetto
studiava i precetti della Legge,
e le sue opere di giustizia
erano come quando ella uscì dall'Egitto.

Allora i figli degli Asmonei e Mattatia e tutto il popolo d'Israele uscirono ad attaccare battaglia contro i loro nemici, e il Signore li consegnò nelle loro mani”.¹⁰⁴

All'epoca dei Maccabei un'ansia incontenibile ardeva nel cuore della Sposa, cioè la nazione giudaica: *rendere culto all'Unico Sovrano e vivere di tutto cuore la sua Legge.* Quindi *la preghiera* (con al vertice il servizio liturgico al tempio) e *l'osservanza integrale dei comandamenti* costituivano la forza dei poveri d'Israele, faccia a faccia col pericolo dirompente dell'ellenismo.

¹⁰³ NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 184.

¹⁰⁴ *op. cit.*, p. 156-157.

2. La Torah, "forza" d'Israele

Dalla spiritualità "nomistica" di cui è permeato l'intero targum, nasce un canone singolare: la Torah è considerata come l'autentica "forza" d'Israele; nella pratica di essa consiste il "vigore" del verace israelita. Poiché (afferma il Tg *Sal* 37, 9) "coloro che si comportano da iniqui, saranno sterminati; quelli invece che *confidano nella Parola del Signore* erediteranno la terra"¹⁰⁵.

La Torah, "forza" donata da Dio a Israele

L'assimilazione "Torah = forza" concessa dal Signore al suo popolo, è ottenuta più volte mediante un fenomeno di sostituzione che il targum introduce rispetto al testo ebraico. Vale a dire: in diversi brani ove l'ebraico ha il termine 'z, oppure 'wz ("forza") riferito a Dio, la parafrasi targumica pone la "Torah", intesa come dono del Signore. Se, ad es., il salmo 105, 4 esorta: "Cercate il Signore e la sua *potenza* («w'zw»)", il targum traduce: "Cercate l'insegnamento del Signore e la sua *Legge*"¹⁰⁶. Oppure mentre il salmo 29, 11 recita: "Il Signore darà *forza* («'z») al suo popolo", la versione targumica interpreta: "Il Signore darà *la Legge* al suo popolo"¹⁰⁷.

La Torah, sorgente di "forza" per il pio israelita

Vivendo la Legge, Israele diviene "forte", specialmente di fronte ai nemici. Questa convinzione è ribadita dal targum in vari passi ove la Bibbia ebraica usa la voce *gbwr* ("forte") e simili. Accennerò ad alcune di queste trasposizioni semantiche.

La discendenza dei giusti "si rafforzerà" nella Legge¹⁰⁸. Il Si-

¹⁰⁵ DIEZ MERINO L., *Targum de Salmos*. Edición príncipe del ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1982, p. 103, 222.

Analoga interpretazione in 4QpPs37 1,5: "...costoro sono l'assemblea del suo eletto, coloro che compiono la sua volontà". MORALDI L., *I manoscritti di Qumrân*, [Torino 1971], p. 518.

¹⁰⁶ DIEZ MERINO, *op. cit.*, p. 158, 289, 328.

¹⁰⁷ *op. cit.*, p. 97, 215.

Altri esempi: Tg *Sal* 78,61 (ebr. 'zw); Tg *Sal* 132,8: l'ebraico ha "...tu e l'arca della tua *potenza* («'zkk»); il targum: "...e l'arca ove è riposta la tua *legge*". Cf. *op. cit.*, p. 180, 313.

¹⁰⁸ Tg *Sal* 112,2 ("Saranno forti *nella Legge* i suoi figli"). L'ebraico legge: "Potente («gbwr») sulla terra sarà la sua stirpe". Cf. *op. cit.*, p. 166, 297.

gnore, infatti, è “scudo” per quanti confidano nella sua Parola¹⁰⁹. Egli dona “sapienza” ai retti che si affaticano nelle parole della Legge¹¹⁰. La ricompensa per coloro che si sono dedicati ad essa fin dalla tenera età, è paragonabile a delle frecce in mano ad un eroe¹¹¹. Questa fu la sorte del giovane Davide: quando Dio lo scelse come vindice del suo popolo, egli era già “fortificato” dall’osservanza della Legge¹¹². Pertanto il popolo della casa d’Israele ripone la propria fiducia nell’insegnamento della Torah impartito dal capo della scuola: in battaglia usciranno vittoriosi come se tenessero in pugno ogni genere di armi¹¹³. È così che Israele “prevale” (= *mtgbryn*) sui nemici, a somiglianza di torrenti che straripano; le sue città, infatti, come giardini piantati lungo le sorgenti d’acqua, produrranno sapienti esperti nella Legge¹¹⁴. Questo è il frutto maturato nelle sinagoghe, ove è studiata la Torah¹¹⁵.

Anche nell’umiliazione dell’esilio, il popolo, convertendosi alla Legge, troverà in essa il suo “vigore”. Tale deduzione emerge ponendo a fronte *Ger* 31, 22 col rispettivo targum. Là ove il profeta diceva: “La donna cingerà l’uomo («gbr»)”, il targumista inserisce la menzione della Torah: “Il popolo della casa d’Israele si applicherà alla Legge”¹¹⁶. La ragione che ha suggerito al targumista di tradurre il termine ebraico *gbr* (“uomo”) con quello di “Legge”, potrebbe essere proprio questa. La radice *gbr*, oltre a significare l’“uomo”, il “maschio”, indica pure la “virilità”, cioè la “forza”. E siccome la vera “forza” d’Israele sta nella “Legge”, la versione targumica ha interpretato il sostantivo *gbr* nel senso già spiegato: ritornando alla pratica della Legge, la donna-Israele ritrova il “vigore” perduto.

¹⁰⁹ Tg I *Sam* 22,31 (ebr. *mgn*). Filone affermava: “La metropoli più veneranda, più sicura e più eccellente, e non una semplice città, è la Parola di Dio. È assai proficuo cercare rifugio anzitutto in essa” (*De fuga et inventione*, 94; cf. l’edizione curata da E. Starobinski-Safran, Paris 1970, p. 170-171).

¹¹⁰ Tg *Is* 40,29. L’ebraico recita: “Egli dà forza («kh») allo sposato”.

¹¹¹ Tg *Sal* 127,4 (ebr. “byd *gbwr*”).

¹¹² Tg *Sal* 89,20 (ebr.: “Ho portato aiuto a un *prode*, «l’ *gbwr*”).

¹¹³ Tg *Ct* 4,4. Ebr.: “Come la torre di David il tuo collo, costruita a guisa di *fortezza* («tlpwyw»). Mille scudi vi sono appesi, tutte armature di *prodi* («hgbwrym»)”. Cf. NERI, *op. cit.*, p. 126, con le note 32-36. Inoltre si veda il Tg *Sal* 68,31.

¹¹⁴ TJN *Num* 24,6 (DÍEZ MACHO A., *Neophyti* I, t. IV, *Números*, Madrid 1974, p. 233); TJ II *Num* 24,6 (*Targum du Pentateuque*, t. III, *Nombres*, Paris 1979, SC 261, p. 231).

¹¹⁵ TJ N, glossa marginale a *Num* 24,5; TJ II a *Num* 24,6 (SC 261, p. 230-231).

¹¹⁶ Cf. la nota 101 e 102.

3. "Preghiera" e "giustizia" per la "redenzione d'Israele"

La letteratura targumica presenta una ricca serie di testimonianze relative alla *preghiera* quale requisito per la salvezza d'Israele dai suoi nemici. E la preghiera, si noti bene, è accompagnata da un altro requisito: la *giustizia*, ossia la fedeltà alla Legge del Signore, comprovata da uno studio intenso della medesima e dalle opere buone (i "meriti").

Le citazioni cui faremo riferimento non sono complete. Tuttavia saranno sufficienti per evidenziare l'importanza che assume la preghiera unita alle opere buone, perché Israele sia liberato dai nemici: in genere, oppure in circostanze particolari come in faccia al Mar Rosso o in tempo d'esilio.

La vittoria sui nemici in genere

È assai prezioso il principio enunciato dal Tg *Dt* 32, 30-31 nelle recensioni N e TJ I. Le citiamo, mettendole a raffronto col testo ebraico:

<i>ebraico</i>	<i>TJ N</i>	<i>TJ I</i>
<i>Dt</i> 32, 30. "Come può un uomo solo inseguirne mille, o due soli metterne in fuga diecimila?"	«Quando Israele era intento allo studio della Legge e ne osservava i precetti, uno solo fra di loro inseguiva mille (nemici), e due fra di loro (ne) mettevano in fuga diecimila.	«Come potrebbe un solo nemico inseguire mille fra di loro [israeliti] e due mettere in fuga diecimila fra di loro,
Non è forse perché la Roccia li ha venduti,	Siccome hanno peccato e provocato la sua collera, il Forte li ha abbandonati,	se non perché il loro Forte li ha consegnati (in balia dei nemici),
il Signore li ha consegnati?	e la Parola di Yahvé li ha consegnati nella mano dei loro nemici.	e Yahvé li ha consegnati?
v. 31. Perché la loro roccia non è come la nostra	Perché le sicurezze delle nazioni non sono come le nostre sicurezze;	Perché gli idoli delle nazioni non sono come il Forte d'Israele. Infatti, il Forte d'Israele, quando essi [israeliti] peccano, fa venire su di essi il castigo; ma quando es-

e i nostri nemici ne sono testimoni”.

i nostri nemici sono divenuti i nostri giudici, per il fatto che noi abbiamo peccato e abbiamo provocato la sua collera».

si alzano le loro mani in preghiera, egli risponde e li salva. Al contrario, gli idoli delle nazioni non sono di alcuna utilità. I nostri nemici sono divenuti nostri testimoni e nostri giudici, per il fatto che noi abbiamo provocato la sua collera e *non siamo ritornati al suo culto*”.¹¹⁷

Il principio generale così formulato mette in evidenza *la fedeltà alla Legge* (N, TJ I) e *la preghiera* (TJ I), quali condizioni previe per conseguire vittoria sui nemici.

Dal principio teorico, il targum scende a un'esemplificazione assai pertinente: è il caso di Giacobbe in lotta con gli Amorrei. Secondo il testo biblico di *Gen 48, 22*, Giacobbe, vicino a morire, disse a Giuseppe: “Quanto a me, io dò a te, più che ai tuoi fratelli, un dorso di monte, che io ho conquistato dalle mani degli Amorrei con la spada e l'arco”. Ma il codice N e Onqelos (= O) leggono:

“...io ti dò inoltre una parte di più che ai tuoi fratelli, Sichem, che io ho preso dalle mani degli Amorrei in virtù *dei miei meriti e delle mie opere buone*, che per me sono migliori della mia spada e del mio arco”.

E una variante di O recita:

“...in virtù della *mia preghiera* e della *mia supplica*”.¹¹⁸

Israele, incalzato dagli Egiziani sulle sponde del Mar Rosso

Quando gli Israeliti si videro inseguiti dall'esercito del Faraone, “...ebbero grande paura e gridarono al Signore” (*Es 14, 10*). Il targum specifica che essi

“...si misero a pregare davanti a Yabvé” (TJ I e II).¹¹⁹

¹¹⁷ *Targum du Pentateuque*, t. I, *Deutéronome*, Paris 1980 (SC 271), p. 274-275.

¹¹⁸ *Targum du Pentateuque*, t. I, *Genèse*, Paris 1978 (SC 245), p. 430. Un concetto analogo si trova anche nei Šalmi di Salomone (17,37.38) e nel Tg 1 *Cron 2,55*.

¹¹⁹ *op. cit.*, t. II, *Éxode et Lévitique*, Paris 1979 (SC 256), p. 110-113.

Riferendo una tradizione analoga a quella che abbiamo incontrato nello pseudo Filone (10, 3), il targumista racconta che il popolo si divise in quattro partiti circa la soluzione da prendere in quel momento di angoscioso smarrimento. Mosè diede una risposta rassicurante a ciascuno dei quattro partiti: “Non abbiate paura di niente, ma disponetevi alla redenzione che Yahvé compirà per voi oggi” (TJ I e II *Es* 14, 13-14). Fu allora che Dio disse a Mosè:

“Fino a quando starai (là) a pregare davanti a me? Ecco: la tua preghiera è stata ascoltata davanti a me. Del resto, la preghiera dei figli d’Israele ha preceduto la tua. Parla ai figli d’Israele, che si mettano in marcia...” (TJ N *Es* 14, 15).¹²⁰

Mi sono attardato in queste referenze per mostrare come il targum, in termini ancor più immediati che non il testo biblico, attribuisca alla preghiera del popolo e di Mosè la salvezza avvenuta al passaggio del Mar Rosso.

V’è poi il targum della Cantica che rievoca la scena di *Es* 14, 10 con toni fortemente drammatizzati.

testo biblico

Ct 2, 14. “Colomba mia!

nelle spaccature della roccia,

nel nascondiglio del dirupo,

versione targumica

«E quando l’empio Faraone inseguiva il popolo d’Israele, l’Assemblea d’Israele fu come una colomba chiusa nelle spaccature d’una roccia

e il serpente cerca di colpirla dal di dentro, e l’avvoltoio di colpirla dal di fuori.

Così l’Assemblea d’Israele: essa era chiusa dai quattro lati del mondo: davanti a loro il mare, dietro a loro inseguiva il nemico, e ai lati, deserti pieni di serpenti infuocati, che li colpiscono e uccidono con il loro veleno i figli dell’uomo.¹²¹

¹²⁰ *op. cit.*, t. II, p. 112-115. Il TJ II *Es* 14,15 traduce: “Perché stai là a pregare davanti a me. Ecco che la preghiera del mio popolo ha preceduto la tua” (*op. cit.*, p. 115).

¹²¹ Anche la Mekiltà di R. Ismaele a *Es* 14,13 dà questo commento: “A che cosa somigliavano, in quell’ora, i figli d’Israele? A una colomba che, sfuggita all’avvoltoio, è entrata nel cavo di una roccia, e le sibila contro un serpente. Se entra dentro c’è il serpente, e se esce fuori c’è l’avvoltoio. Così era Israele in quell’ora” (*Beshallach*, 3; versione di NERI, *op. cit.*, p. 107 nota 131).

fammi vedere il tuo volto,
fammi udire la tua voce!
Perché la tua voce è soave,
e bello è il tuo volto».

Subito, allora, essa aprì la sua bocca *in preghiera* davanti al Signore; e uscì una voce dai cieli dell'alto, che disse così: Tu, Assemblea d'Israele, che sei come la colomba pura, nascosta nella chiusura di una spaccatura di roccia e nei nascondigli dei dirupi, fammi vedere il tuo volto e *le tue opere rette*, fammi udire la tua voce! Perché la tua voce è soave quando *preghi nel santuario*, e bello è il tuo volto *nelle opere buone*». ¹²².

Le armi di cui dispone Israele oppresso dal Faraone sono *la preghiera e le opere sante*. La Mekiltà di R. Ismaele dà questa sentenza concisa a riguardo di *Es* 14, 13: "...Perché la tua voce è soave *nella preghiera* e il tuo volto è bello *nell'opera buona*". ¹²³

La battaglia contro Amalek

Es 17, 8-16 è un brano classico per la preghiera di intercessione: Mosè alza le mani sul monte, mentre il popolo combatte contro Amalek. Mosè disse a Giosuè: "Scegli per noi alcuni uomini ed esci in battaglia contro Amalek. Domani io starò ritto sulla cima del colle con in mano il bastone di Dio" (v. 9).

Il targum dello pseudo Gionata (TJ I) dà questa parafrasi del versetto citato:

"Scegli per noi degli uomini *validi e forti nell'osservanza dei precetti e vittoriosi in battaglia*... Domani io starò ritto, in digiuno, appoggiato *sui meriti dei padri*, i capi del popolo, e *sui meriti delle madri*, che sono paragonabili alle colline, e terrò in mano il bastone col quale sono stati operati prodigi davanti al Signore". ¹²⁴

¹²² NERI, *op. cit.*, p. 107-108.

¹²³ *Beshalach*, 3 (versione di NERI, *op. cit.*, p. 108 nota 134).

¹²⁴ *Targum du Pentateuque*, t. II, *Exode et Lévitique*, Paris 1979 (SC 256), p. 143.

Dunque l'equivalenza traspositiva è chiara: dove il testo biblico parla della "cima del colle", il targum scorge in quella cima i meriti dei Padri e delle Madri, che fanno da supporto alla preghiera di Mosè.

La recensione del codice N traduce il v. 12 nei termini seguenti:

"Mentre le mani di Mosè erano alzate in preghiera, essi presero una pietra, la collocarono sotto di lui ed egli vi si sedette. Poi Aronne e Cur presero le sue mani, uno da una parte e l'altro dall'altra, e le mani di Mosè rimasero alzate in preghiera, ricordando la fede dei padri giusti, Abramo, Isacco e Giacobbe, e ricordando la fede delle madri giuste: Sara, Rebecca, Rachele e Lia, fino al tramonto del sole".¹²⁵

Lo pseudo Gionata, ricollegandosi alla parafrasi che aveva fatto del v. 9, mantiene la stessa dottrina nel v. 12:

"... le sue mani rimasero stese nella fede, nella preghiera e nel digiuno, sino al tramonto del sole".¹²⁶

In conclusione: il targum mette ripetutamente in chiaro che il gesto di Mosè con le mani alzate era un atteggiamento di orazione; un'orazione resa più valida dal suo digiuno, nonché dai meriti e dalla fede sia dei Padri che delle Madri.

La liberazione dall'esilio

La deportazione in terra straniera fu l'annichilamento morale e politico d'Israele. Sradicato dalla propria terra, dopo la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, Israele tornò ad essere un "non popolo" (cf. *Os* 2, 9), come al tempo della schiavitù egiziana.

La risurrezione da quello stato di morte (cf. *Ez* 37, 1-14) — insegna il targum — avvenne in grazia del ritorno-conversione alla *Torah*, accompagnato da una fervente preghiera. Diversi brani del

¹²⁵ *op. cit.*, p. 144.

Il ms. ebraico 110 della Biblioteca nazionale di Parigi legge: "...ricordando la fede dei tre padri giusti che sono paragonabili ai monti: Abramo, Isacco e Giacobbe, e la fede delle quattro madri giuste, che sono paragonabili alle colline: Sara, Rebecca, Rachele e Lia, e le sue mani rimasero alzate in preghiera fino al tramonto del sole" (*op. cit.*, p. 144 nota o).

Si muovono entro lo stesso indirizzo teologico: la Mekiltà di R. Ismaele, *Amalek* 1 a *Es* 17,9,12 (R. Eleazaro di Modi'in, + 135 ca.) e 17,10; la Mekiltà di R. Simeone b. Yochai, *Beshballach* a *Es* 17,12; la *Pesiktà de Rab Kahana*, piskà 3 e la *Pesiktà Rabbati*, piskà 12 (cf. SERRA A., *Le Madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, p. 466-467 del presente volume).

¹²⁶ *Targum du Pentateuque*, t. II, p. 145.

‘corpus’ targumico esprimono a meraviglia quest’anima della religiosità giudaica, quando si volge all’esilio dei tempi passati (specie quello di Babilonia) per proiettarsi nell’attesa della redenzione escatologico-messianica del popolo di Dio.

Cominciamo dalla parafrasi che il targum conduce sul testo biblico di *Ct* 1, 8:

testo biblico

Ct 1, 8. “Se tu non lo sai,
o bella fra le donne,
esci sulle orme del gregge,
e pascola i tuoi capretti
presso le tende dei pastori”.

versione targumica

«E il Santo — benedetto Egli sia — disse al profeta Mosè: Io ne andrò in cerca per mettere fine al loro esilio.
L’Assemblea, che è bella come una fanciulla e che l’anima mia amerà, *camminerà nelle vie dei giusti, e ordinerà la preghiera* secondo la norma dei loro pastori e delle guide della loro generazione;
e insegnerà ai suoi figli, che sono come capretti,
ad andare alla sinagoga e alla casa di studio.
In merito a ciò si provvederà a loro nell’esilio, fino a quando io manderò il re Messia: egli li guiderà con dolcezza alle loro tende, cioè al santuario che per loro costruirono Davide e Salomone, pastori d’Israele”.¹²⁷

I “pastori”, nella trasposizione del targum citato, sono le guide del popolo, che hanno il compito di “istruire” i loro fratelli e sorelle nella Torah. Le “tende dei pastori” si convertono di conseguenza nella “sinagoga” e nella “casa di studio”, ove i pastori esplicano il loro compito di “dottori - maestri”, in quanto insegnano la *Legge* e presiedono alla *preghiera*.

Operando in bene secondo la Legge e pregando, l’Assemblea d’Israele si adorna di quella “bellezza” fulgida che lo Sposo desidera ammirare in lei. In risposta (“in merito di ciò...”), egli porrà fine all’esilio, inviandole il Messia liberatore.

¹²⁷ NERI, *op. cit.*, p. 87-88.

Più innanzi, il targumista interpreta così Ct 6, 1-2a:

testo biblico

Ct 6, 1.

«Dov'è andato il tuo diletto,
o bella fra le donne?
Dove si è volto il tuo amato,
e lo cercheremo con te?

2. Il mio amato scese nel suo giardino...».

versione targumica

«E i profeti, quando udirono la lode del Signore dalla bocca dell'Assemblea d'Israele, risposero dicendo così:

Per quale peccato se n'è andata di mezzo a te la Dimora del Signore, o tu che per le tue opere sei più bella di tutte le nazioni?

E dove si è volto il tuo amato, quando si è allontanato dal tuo santuario? L'Assemblea d'Israele disse: Fu per i peccati, rivolte e ribellioni che in me furono trovati!

Dissero i profeti: *Pentiti, ora, e convertiti!* E, tu e noi, ci alzeremo e *pregheremo davanti a lui*, e con te cercheremo il suo amore.

E il Sovrano del mondo accolse in beneplacito *la loro preghiera*: e scese a Babilonia sul Sinedrio dei sapienti, e diede sollievo al suo popolo, e li fece uscire dall'esilio...".¹²⁸

Pertanto: *la conversione alla Legge*, promossa dal magistero dei sapienti del Sinedrio, e *la preghiera*, muovono il Signore a pietà del suo popolo, esule in Babilonia.

Ascoltiamo ancora l'ardente lirismo di quest'altra rilettura, fatta su Ct 7, 12:

testo biblico

Ct 7, 12.

«Vieni, mio diletto,
andiamo nei campi,
passiamo la notte nei villaggi».

versione targumica

«Quando il popolo della casa d'Israele peccò, il Signore li esiliò nella terra di Seir, eredità di Edom.

Ti supplico, o Sovrano di tutto il mondo, accogli la mia preghiera, che io rivolgo a te nelle città del mio esilio,

nelle terre delle nazioni!"¹²⁹

¹²⁸ *op. cit.*, p. 150-151.

¹²⁹ *op. cit.*, p. 171.

È agevole, in questo brano, avvertire l'intimo connubio tra *conversione e preghiera*. La conversione comporta una rinnovata fedeltà verso lo Sposo, l'Amato. Ed è proprio nella preghiera che si realizza esemplarmente la ritrovata comunione della Sposa (Israele) con lo Sposo (Dio). Quel "pernottamento nei villaggi" dell'originale ebraico, è una pudica allusione all'intimità nuziale. Il targum vi scorge *la preghiera* che il popolo eleva al suo Signore nelle città del proprio esilio: "È la preghiera la consolazione dell'esilio, il grido che ne affretta il termine".¹³⁰

Esattamente questo è il sospiro col quale si conclude il poemetto della Cantica nella reinterpretazione targumica (Tg Ct 8, 14):

"E al tempo dell'angoscia, quando *noi preghiamo davanti a te...*, tu prenditi cura di noi, e dai cieli eccelsi *riguarda la nostra angustia e la nostra afflizione*, fino al tempo che non sia su di noi il tuo beneplacito, e che tu ci redima e ci faccia salire al monte di Gerusalemme: là i sacerdoti offriranno davanti a te incenso di aromi".¹³¹

La stessa congiuntura fra *la meditazione intensa della Legge e la preghiera*, in vista dell'affrancamento dall'esilio, compare nel Tg Lam 2, 19:

testo biblico

Lam 2, 19. «Alzati, grida nella notte, quando cominciano i turni di sentinella;

...

alza verso di lui [il Signore] le mani,
per la vita dei tuoi bambini...».

versione targumica

«Alzati, o Assemblea d'Israele, che abiti in esilio, *sii intenta alla lettura durante la notte*, poiché la maestà del Signore sta innanzi a te; [*applicati*] alle parole della Legge, quando cominciano i turni di sentinella.

Alza verso di lui le tue mani in preghiera,
per la vita dei tuoi giovani...".¹³²

¹³⁰ *op. cit.*, p. 67.

¹³¹ NERI, *op. cit.*, p. 187.

¹³² SPERBER, *The Bible in Aramaic...*, vol. IV/A, *The Hagiographa*, Leiden 1968, p. 145.

La stessa eco si percepisce nel Tg Sal 86,5: "Poiché tu, Signore, sei buono verso i giusti e perdoni coloro che si convertono alla Legge, e moltiplichi la benevolenza verso tutti coloro che pregano davanti a te". Cf. DIEZ MERINO, *Targum de Salmos*, p. 144, 272.

Altra suggestiva parafrasi è quella del Tg Is 41, 17:

testo biblico

Is 41, 17. «I miseri e i poveri cercano acqua, ma non c'è;

la loro lingua è riarso per la sete; io, il Signore, li ascolterò;

io, Dio d'Israele, non li abbandonerò”.

versione targumica

«I miseri e i poveri che *cercano l'insegnamento [della Legge]*, come un assetato che brama l'acqua e non la trova;

e il loro spirito geme nell'afflizione.

Io, il Signore, ascolterò

la loro preghiera;

Io, Dio d'Israele, non li dimenticherò”.¹³³

Così Dio accoglie *l'implorazione* di quanti lo cercano, anelando alla *conoscenza della sua Legge*. Quindi *amore alla Torah e preghiera* sono i connotati degli “afflitti nello spirito”. Dio ascolta il loro grido, poiché promette a Israele suo servo:

“Nel tempo in cui *fate la mia volontà*, io ascolterò *le vostre preghiere*” (Tg Is 49, 8).¹³⁴

Mardocheo, ad es., era “...un uomo *pio e pregava* davanti al Signore in favore del suo popolo” (Tg Est 2, 5).¹³⁵ Ma anche le altre fonti biblico-giudaiche sin qui esaminate ci hanno mostrato diverse figure di *giusti* la cui *preghiera* è accettata davanti al Signore. Basterà ricordare esplicitamente il sommo sacerdote Onia, “...uomo eccellente *...occupato fin dalla fanciullezza in quanto riguardava la virtù*, [che] *con le mani protese pregava* per tutta la nazione giudaica” (2 Mac 15, 12).

Questo indirizzo di spiritualità avrà poi il suo coronamento in splendide testimonianze del Nuovo Testamento. Giacomo esorta col dire che

“...molto vale *la preghiera del giusto*, fatta con insistenza” (Gc 5, 16).

¹³³ STENNING, *The Targum of Isaiah*, p. 138-139.

¹³⁴ *op. cit.*, p. 166-167. Si noterà che il targum applica a tutto Israele-servo del Signore ciò che il testo biblico di Is 49,8 riferisce al solo Servo sofferente di Yahwéh (“Al tempo della misericordia *ti* ho ascoltato”).

¹³⁵ *The first Targum to Esther* according to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliothèque Nationale, by Bernard Grossfeld, New York, N.Y. [1983], p. 10, 45 e p. 91 per i paralleli. Al cap. 5,2 lo stesso targum dice che Ester “...con gli occhi in lacrime e *guardando il cielo*, trovò subito misericordia...” (*op. cit.*, p. 58-59).

Per bocca del cieco guarito da Gesù, l'evangelista Giovanni ci fa sapere qual era la dottrina del giudaismo circa l'esaudimento della preghiera:

“Ora noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è *timorato di Dio e fa la sua volontà*, egli lo ascolta” (Gv 9, 31: “θεοσεβῆς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῆ”).

Gesù fa sempre ciò che è gradito al Padre (Gv 8, 29; cf. 4, 34). Perciò il Padre lo esaudisce sempre (Gv 11, 42). Nell'agonia del Getsemani, Gesù pregava:

“Padre, *se vuoi*, allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma *la tua volontà*” (Lc 22, 42; cf. Gv 12, 27-28).

Da vero “povero nello spirito”, Gesù è immerso nel Padre. Lo rivelano sia le prime che le sue ultime parole: “Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del *Padre mio*?” (Lc 2, 49) — “*Padre*, nelle tue mani consegno il mio spirito” (Lc 23, 46).

La risurrezione fu l'esaudimento più alto che il Padre concesse alla preghiera riverente del Figlio. Ce lo ricorda la commovente testimonianza della lettera agli Ebrei:

“Nei giorni della sua vita terrena egli offrì *preghiere e suppliche* con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte, e *fu esaudito per la sua pietà*” (Eb 5, 7: ἀπὸ τῆς εὐλαβείας).

Riepilogo degli scritti biblico-giudaici extralucani

Prima di passare alla sezione di Luca, sarà utile sintetizzare alcuni dei principali risultati emersi dall'analisi fin qui condotta, dai libri dei Maccabei a Giuseppe Flavio, compresa la letteratura targumica. Questo schema riassuntivo ci prepara forse ad una comprensione più adeguata di alcuni testi lucani.

1. Il popolo di Dio nel suo insieme, oppure qualche singolo membro del medesimo, ha conosciuto spesso l'oppressione ad opera di altri popoli o di persone individue.

In simili contingenze, gli oppressori sono chiamati “*superbi*”, “*empi*”, “*figli delle tenebre*” (Qumrân)... Al contrario, gli Israeliti oppressi sono definiti “*giusti*”, “*santi*”, “*santi dell'Altissimo*” (Dan 7, 18. 22. 25. 27), “*pii*”, “*figli della luce*” (Qumrân), “*timorati di Dio*”, “*innocenti*”, “*senza macchia*”, “*osservanti della Legge*”, “*convertiti alla Legge*”... Fra questi titoli, a volte compare anche

quello di “*poveri*”:¹³⁶ il che avviene specialmente negli scritti di Qumrân, ove i membri di quella comunità si autodefiniscono come “i poveri”, “l’assemblea dei poveri”, “il popolo degli umili”, “i poveri della benevolenza”, “gli umili”, “gli umili di Giuda”;¹³⁷ e la loro sottomissione alla volontà di Dio è qualificata come “povertà (umiltà) nello spirito”¹³⁸.

2. Nei giorni della tribolazione e dell’angoscia, quando ogni sbocco sembra precluso, il popolo d’Israele o il singolo israelita ricorre al Signore suo Dio, il Dio dell’Alleanza, per impetrare la *liberazione*. Questo anelito di “salvezza” si accompagna ad un fermo proposito di *fedeltà alla Legge del Signore* ed ad una *accorata preghiera* individuale o collettiva.

3. Nella letteratura biblico-giudaica dei secoli II a.C. - I d.C., si rileva *una fioritura di “suppliche”* — quasi un secondo salterio — disseminate nei racconti di cronaca. Come già avveniva per i Salmi della Bibbia canonica, anche in questo genere di preghiere non di rado si fa memoria del soccorso che il Signore prestò in passato ai suoi fedeli, quando incombeva il pericolo¹³⁹. Non solo. A volte, ricordando gli episodi della storia salvifica, si dà speciale enfasi alla preghiera come forza di liberazione, anche aggiungendo vere e proprie orazioni là dove il testo biblico rimaneva più generico¹⁴⁰.

In tal modo l’assemblea d’Israele professava la sua “povertà nello spirito”, dichiarata nel celebre oracolo di *Sf* 3, 12-13:

“Farò restare in mezzo a te
un popolo *umile e povero*;
confiderà nel nome del Signore
il resto d’Israele.

¹³⁶ *I Mac* 14,14; *Gdt* 6,19; 9,11; 13,20; 16,4.11.17; *Dan* 3,37.39.87; *Sap* 2,10; Qumrân (vedi le note 34-39); *TJ I Dt* 7,7...

¹³⁷ cf. le note 34-39.

¹³⁸ *1QS* II,24; III,8; IV,3.

¹³⁹ Ecco alcuni fatti esemplari di cui si fa memoria nelle suddette invocazioni: la vendetta di Simeone sui Sichemiti (*Gdt* 9,2.4); Israele al Mar Rosso (*I Mac* 4,7-25; 9,25; *1QM* XI, 9-10); la sconfitta di Amalec (*Gdt* 4,11-14 nella Volgata); Davide e Golia (*I Mac* 4,30; cf. *Tg Sal* 89,20; *1QM* XI, 1-2); Davide e i Filistei (*1QM* XI,3); Gionata e i Filistei (*I Mac* 4,30); la presa di Gerico (*2 Mac* 12,15; cf. 11,4; 15,11); la sconfitta di Sennacherib (*I Mac* 7,41; *2 Mac* 8,19; 15,22); la disfatta dei Galati in Babilonia (*2 Mac* 8,20: episodio di difficile identificazione)...

¹⁴⁰ *Eccli* 47,5 (cf. *1 Sam* 17,45 nella Volgata); *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello pseudo Filone, 47,5; *1QGenAp* XX, 12-16; *Tg O Gen* 48,22; *TJ I e II Es* 14,10; *TJ N Es* 14,15; *TJ N e TJ II Es* 17,12; *Tg Ct* 2,14; 6,1; 7,12...

*Non commetteranno più iniquità
e non proferiranno menzogna;
non si troverà più nella loro bocca
una lingua fraudolenta.
Potranno pascolare e riposare
senza che alcuno li molesti.
Gioisci, figlia di Sion...”*

LUCA

A trent'anni circa dalla fine del primo secolo, Luca consegna alla Chiesa il suo dittico, composto dal terzo Vangelo e dagli Atti degli Apostoli¹⁴¹.

Tutti riconoscono l'interesse di Luca per gli «'anawîm» d'Israele, per coloro cioè che aspettavano la salvezza del Messia con animo da “poveri”. In verità, ora possiamo renderci conto in quale misura l'evangelista abbia recepito le tradizioni fin qui riscontrate. Voglio dire: *la giustizia e la preghiera*, come disposizioni che propiziano *la liberazione* da parte del Signore.

Il discorso procederà in due tempi. Nel primo, vedremo la spiritualità dei “giusti” israeliti, che sospiravano di vedere i giorni del Messia; nel secondo, ci soffermeremo sulla figura di Maria, la donna “povera” che si prepara ad accogliere il dono di Dio, “suo Salvatore”.

A. *I “giusti” d'Israele, che attendono la salvezza del Signore*

Il quadro compositivo di Luca, specie nei primi due capitoli del suo vangelo, si anima della presenza di varie persone che incarnano al vivo le istanze migliori del mondo giudaico. In quegli anni, “...il popolo era in attesa... ed essi credevano che il regno di Dio dovesse manifestarsi da un momento all'altro” (*Lc* 3, 15; 19, 11). Stava per spuntare sull'orizzonte il Sole che scendeva dall'alto (cf. *Lc* 1, 79), “il Sole di giustizia” (*Mt* 3, 20). Un forte impegno di *fedeltà alla Leg-*

¹⁴¹ *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. II, *L'annuncio del Vangelo*, [Roma 1976], p. 130-132, per il Vangelo (X.Léon-Dufour); p. 257-259 per gli Atti (C. Perrot).

ge, sorretto da una perseverante orazione, caratterizzava la spiritualità degli «'anawîm».

1. “Fedeltà alla Legge del Signore” e “redenzione d’Israele”

L'ondata di entusiasmi per la purezza del giudaismo, levatasi già dall'epoca dei Maccabei, rifluiva sui contemporanei di Giovanni Battista e di Gesù. Luca tratteggia il profilo spirituale di personaggi che vivevano con assoluta integrità la Legge del Signore, mentre attendevano la liberazione messianica.

Ecco Zaccaria ed Elisabetta:

“Essi erano giusti davanti a Dio (δίκαιοι ... ἐναντίον τοῦ θεοῦ), osservavano irepresibili tutte le leggi e le prescrizioni del Signore” (Lc 1, 6)¹⁴².

Zaccaria spinge lo sguardo verso la redenzione della casa di Davide (Lc 1, 68-69); egli scruta il tempo in cui Israele, liberato dai nemici, possa servire il Signore suo Dio senza timore, *in santità e giustizia* (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη), per l'intera durata dei giorni (Lc 1, 74-75).

Ecco Simeone, il santo profeta del Tempio. Egli è ricordato come

“...uomo giusto e timorato di Dio (δίκαιος καὶ εὐλαβής), che aspettava la consolazione d’Israele” (Lc 2, 25).

E i suoi occhi videro “la salvezza del Signore” (cf. Lc 2, 30 e 3, 6).

E quindi Anna, anch'essa in vigile attesa della redenzione di Gerusalemme (cf. Lc 2, 38). Di lei Luca attesta che

“...era molto avanzata in età, aveva vissuto col marito sette anni dal tempo in cui era ragazza, ed era poi rimasta vedova e ora aveva 84 anni. Non si allontanava mai dal tempio, *servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere*” (Lc 2, 36-37).

Questa veneranda anziana sembra compendiare l'attesa di tutto il popolo; attesa che Paolo formulerà in questi termini davanti al re Agrippa:

“...[la] speranza nella promessa fatta da Dio ai nostri padri, e che le nostre

¹⁴² BROWN R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981], p. 356: “Sommando su di sé le origini sacerdotali e osservanza della Legge, Zaccaria ed Elisabetta rappresentavano per Luca il meglio della religione d’Israele; e come un resto che ha ricevuto la «buona novella» (1,19), essi personificano la continuità nella storia della salvezza”.

dodici tribù sperano di vedere compiuta, *servendo Dio notte e giorno con perseveranza*” (At 26, 6-7).

Ecco, in particolare, Giovanni Battista, suscitato dal Signore perché, con lo spirito e la forza di Elia, possa

“...ricondere i cuori dei padri verso i figli e i ribelli alla saggezza dei *giusti* e preparare al Signore *un popolo ben disposto*” (Lc 1, 17. 77).

Tale, in effetti, apparirà Giovanni, quando darà inizio alla sua predicazione. A tutto il popolo, che era in vibrante aspettativa del Messia, egli raccomandava:

“Fate dunque *opere degne della conversione*” (Lc 3, 8. 10-17).

A questa condizione “...ogni uomo vedrà la salvezza di Dio” (Lc 3, 4-6). Perfino Erode — apprendiamo dal vangelo di Marco:

“...temeva Giovanni, sapendolo *uomo giusto e santo*” (Mc 6, 20: ἀνδρα δίκαιον και ἅγιον).

Ecco, inoltre, un membro del Sinedrio, Giuseppe di Arimatea, al quale sono attribuiti titoli di religiosità fervente. Luca dice che era

“...*persona buona e giusta* (ἀνὴρ ἀγαθὸς και δίκαιος). Non aveva aderito alla decisione e all’operato degli altri ...*e aspettava il regno di Dio* (Lc 23, 50. 51; cf. 19, 11).

Fuori dai confini della Palestina, ecco Anania, un giudeo abitante a Damasco,

“...*uomo osservante della Legge* (ἀνὴρ εὐλαβῆς κατὰ τὸν νόμον) e in buona reputazione presso tutti i Giudei colà residenti” (At 22, 12).

A lui, giusto, sarà affidato il compito di accogliere Paolo, appena reduce dalla visione sulla via di Damasco, e confermarlo circa il senso di quella singolare chiamata: “Il Dio dei nostri padri ti ha predestinato a conoscere la sua volontà, e vedere il Giusto ed ascoltare la voce dalla sua stessa bocca...” (At 22, 13-14).

E fuori dallo stretto ambito del giudaismo, ecco infine Cornelio, un centurione romano,

“... *uomo pio e timorato di Dio* (εὐσεβῆς και φοβούμενος τὸν Θεόν) con tutta la sua famiglia, [che] faceva molte elemosine al popolo” (At 10, 2).

Cornelio, pur essendo pagano, simpatizza per il giudaismo. Non è circonciso, però siccome “...*teme Dio e pratica la giustizia*... è a

lui accetto” (cf. *At* 10, 35). Il cuore di Cornelio è già simile al terreno buono, che accoglierà con frutto il seme della parola evangelica (cf. *Lc* 8, 15; *At* 10, 33).

2. La “preghiera” dei giusti per la “liberazione d’Israele”

La cornice entro la quale Luca ambienta i “pii” d’Israele che attendono la consolazione del Messia, è soffusa di *orazione*.

Il Tempio, come il luogo più santo del *culto israelitico* (cf. *Gv* 4, 20), occupa una rilevanza del tutto speciale in *Lc* 1-2.

La scena del capitolo iniziale si apre con la presentazione di un sacerdote, Zaccaria, che è di turno nel prestare il servizio al tempio. E lì, alla destra dell’altare dell’incenso, gli appare l’angelo Gabriele (1, 5. 8-23). All’interno del tempio siamo ricondotti quando vi è presentato il Bambino Gesù (2, 23-39) e quando Gesù stesso, al suo dodicesimo anno, vi sale in pellegrinaggio pasquale coi genitori (2, 41-51a).

Il tempio, per così dire, è testimone della preghiera dei “giusti” d’Israele. Entro quel perimetro, tutto il popolo *prega* nell’ora in cui Zaccaria offre l’incenso (1, 10). Alla destra dell’altare l’angelo Gabriele annuncia all’anziano sacerdote:

“*La tua preghiera è stata esaudita*, e tua moglie Elisabetta ti darà un figlio, che chiamerai Giovanni” (1, 13; cf. i vv. 24. 57-58).

Nel tempio Simeone benedice Dio per aver visto il suo Messia:

“*Ora lascia, o Signore*, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola...” (2, 28-32).

Anna, poi,

“...che non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno *con digiuni e preghiere*, sopraggiunta in quel momento, si mise anche lei *a lodare Dio*” (2, 37-38).¹⁴³

Fuori dal tempio, vediamo Zaccaria che scioglie il suo inno profetico:

“*Benedetto il Signore Dio d’Israele*, perché ha visitato e redento il suo popolo...” (1, 67-79).

¹⁴³ Per questa cosiddetta “religiosità del Tempio”, cf. BROWN, *op. cit.*, p. 355 nota 13; 474, 478.

Alla nascita di Gesù, la moltitudine dell'esercito celeste, con l'angelo apparso ai pastori,

"... lodava Dio e diceva: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (2, 13-14).

E i pastori se ne tornarono

"...glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano udito e visto, com'era stato detto loro" (2, 20).

Lontano da Gerusalemme, a Damasco, v'è il pio Anania, osservante della Legge (*At* 22, 12), anch'egli uomo di *preghiera* (cf. *At* 9, 10-16).

Ma anche al di fuori dell'area istituzionale dell'ebraismo, incontriamo il centurione Cornelio,

"...uomo pio e timorato di Dio con tutta la sua famiglia, [che] faceva molte elemosine al popolo e *pregava sempre Dio*" (*At* 10, 2).

Mentre egli stava in orazione alle tre pomeridiane, l'angelo di Dio lo chiama per dirgli:

"*Le tue preghiere e le tue elemosine sono salite, in tua memoria, innanzi a Dio*" (*At* 10, 4).

E in quei giorni, mediante il ministero di Pietro, Cornelio e la sua famiglia arrivarono a conoscere Gesù di Nazaret come Salvatore, ricevendo il dono dello Spirito da lui promesso (*At* 10, 5-48).

B. Maria, la "serva-povera", "salvata" dal Signore

In comunione di fede e di speranza con gli «*anawîm*» presentati da Luca, va situata la persona di Maria. Le testimonianze che Luca ci trasmette su di lei permettono di affermare che la fisionomia interiore della Vergine ripeteva i lineamenti spirituali tipici di quel "resto santo d'Israele"¹⁴⁴. L'icona di Maria di Nazaret disegnata da Luca s'illumina anch'essa di *fedeltà* alla voce del Signore e di *preghiera* confidente.

¹⁴⁴ BROWN, *op. cit.*, p. 473-474. Il Vaticano II (*Lumen Gentium*, 55) insegna che Maria "...primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza".

I. "Fedeltà" di Maria alla volontà di Dio

Nei confronti del Dio d'Israele, il Dio dell'Alleanza, v'è uno stile di obbedienza da parte di Maria che si manifesta (ad esempio) nel suo dialogo con l'angelo Gabriele e nell'osservanza della Legge di Mosè.

1. *Nell'annunciazione*, allorché l'angelo le rivela il disegno che Dio ha concepito su di lei (Lc 1, 28-33), la Vergine pronuncia la sua prima parola ponendo un interrogativo: "Come avverrà questo, dal momento che non conosco uomo?" (v. 34). La domanda di Maria non è inficiata da mancanza di fede, come nel caso di Zaccaria (Lc 1, 18. 20). L'anziano sacerdote, esperto delle Scritture in virtù del suo ufficio, conosceva la vicenda di donne sterili che furono guarite per intervento divino, e divennero feconde unendosi ai loro mariti¹⁴⁵. Egli, a rigore, non poteva mettere in dubbio che la sua preghiera era già stata esaudita, come gli aveva assicurato l'angelo (v. 13).

La situazione di Maria diverge notevolmente. Essa non ha precedenti in assoluto: come può concepire e generare un figlio lei, che in cuor suo coltiva il desiderio di restare vergine, pur essendo sposata a Giuseppe? Perciò, di fronte alla proposta dell'angelo, Maria chiede ulteriore illuminazione sul *come* potrà collaborare a ciò che Dio vuole da lei. L'angelo, a quel punto, la introduce nella grande rivelazione: "Lo Spirito Santo scenderà su di te..." (vv. 35-37). Allora Maria può donare il suo consenso, responsabile e gioioso: "Eccomi, sono la serva del Signore. Oh sì, avvenga di me secondo la tua parola" (v. 38a).

È sintomatico che la prima parola di Maria, assunta al dialogo con Dio in un momento determinante della storia salvifica, non sia il "*fiat*", ma il "quomodo *fiet* istud?". Non un "sì", ma un'obiezione. Ella, dunque, come figlia d'Israele aveva appreso ad amare il Signore suo Dio "...con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (Dt 6, 5). La fede mobilita e nobilita ogni risorsa della persona. Del resto, la vivacità, la freschezza del comportamento di Maria verso l'angelo riflettono la maniera libera e consapevole con la quale l'assemblea d'Israele dialogava con i suoi me-

¹⁴⁵ Sara (Gen 15,2-4; 16,1-2; 17,16.20; 18,10-15; 21,1-7), Rebecca (Gen 25,21), Rachele (Gen 30,1-2.22-24; 35,16-20), la madre di Sansone (Gdc 13,2-3.7.24-25), Anna madre di Samuele (1 Sam 1,2.5.6.8.11.19-20.27; 2,5-6).

diatori, quando era in gioco l'Alleanza con Dio e le sue esigenze nei momenti cruciali della propria storia. Dio, che propone senza imporre, così aveva educato il suo popolo ad obbedire alla sua Parola¹⁴⁶.

2. *La Legge di Mosè* era per Maria il termine immediato di riferimento per entrare in contatto con la volontà di Dio. In quel codice venerando anche lei (come tutto Israele) poteva ascoltare la voce del suo Signore. Verso quelle norme e quelle prescrizioni, è da presumere che Maria avesse contratto un'abitudine di ossequio, appresa fin dai teneri anni: chè tale era la prassi nella società domestica di Israele (cf. *Dt* 4, 5-6. 9; *Est* 4, 17m; 2 *Tm* 1, 5...). Questa ipotesi diviene ancor più plausibile qualora si faccia attenzione alla testimonianza che Luca rende alla pietà di Maria e di Giuseppe, suo sposo, anch'egli uomo "giusto" (cf. *Mt* 1, 19: *δίκαιος*).

Per ben cinque volte, nel solo capitolo secondo del suo vangelo, Luca ricorda distintamente che il padre e la madre di Gesù adempirono le prescrizioni della Torah riguardanti il Bambino, come la circoncisione (*Lc* 2, 21-22), il rito della purificazione congiunto a quello della presentazione (vv. 22-24). Più tardi, quando Gesù avrà raggiunto i dodici anni, lo porteranno con loro in occasione del pellegrinaggio annuale al Tempio, per la festa di Pasqua (*Lc* 2, 41-42). Luca annota, a modo di ritornello, che Maria e Giuseppe compivano i suddetti ordinamenti

"...com'è scritto nella *Legge del Signore*... come prescrive la *Legge del Signore*... per adempiere la *Legge*... secondo l'*usanza* (vv. 23.24.27.42).

A somiglianza di Gioacchino e Anna, che erano "...giusti davanti a Dio, e osservavano irreprensibili tutte le leggi e le prescrizioni del Signore" (*Lc* 1, 6), così Maria e Giuseppe, da veri figli d'Israele,

"...compif[vano] tutto *secondo la Legge del Signore*" (*Lc* 2, 39).

In una parola: essi avevano ereditato la migliore tradizione degli 'anawîm, questa porzione singolare del popolo eletto, giunta alle soglie della redenzione messianica.

¹⁴⁶ SERRA A., *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 7-17.

II. *Maria, l'“orante” che ottiene “salvezza”*

Il “Magnificat” è l’epifania della preghiera di Maria, è la rivelazione della sua apertura a Dio nell’intimità del colloquio personale con Lui. Le copiose risonanze dell’AT racchiuse in questa composizione dimostrano quanto la Vergine fosse educata nella fede del suo popolo, dei suoi Padri e delle sue Madri. In quella fede essa crebbe, e da quel flusso salutare che si trasmetteva di generazione in generazione anch’ella trasse alimento per la redenzione sospirata da ogni genuino israelita. Maria è cresciuta in mezzo a queste attese e ne è partecipe. Come “figlia di Sion”, il suo profilo è quello di una donna ebrea calata nel gioco delle sorti del suo popolo; anche lei si sente coinvolta dalle tensioni fra “poveri” e “superbi”.

Maria di Nazaret, infatti, celebra Dio come “suo salvatore” (cf. *Lc* 1, 47). Questo attributo che ella rivolge al suo Signore lascia intendere che lei pure — in sintonia coi suoi fratelli e sorelle di fede — “pregava” per la “salvezza” d’Israele: una salvezza che avrebbe portato a compimento la promessa fatta ai Padri, ad Abramo e alla sua discendenza (*Lc* 1, 54-55). Ed è cosciente che Dio concede misericordia “a coloro che lo temono” (*Lc* 1, 50), cioè ai “poveri” che in lui confidano (*Le* 1, 52). La “povertà dei suoi servi” è dunque lo spazio fecondo ove il Signore realizza le sue “grandi cose” (*Lc* 1, 49).

All’opposto di Maria, “serva-povera” del suo Signore, e dei “poveri” d’Israele in genere (*Lc* 1, 48a. 52b. 53a), stanno i “superbi” (*ὕπερφάνους*) che Dio disperde nei pensieri del loro cuore (*Le* 1, 51b); i “potenti” (*δυνάστας*), che egli rovescia dai troni (*Lc* 1, 52a) e i “ricchi” (*πλουτοῦντας*), da lui rimandati a mani vuote (*Lc* 1, 53b). I verbi dei versetti citati sono tutti all’aoristo. Quindi sembra che si tratti di un intervento che Dio ha già compiuto a confusione di quanti si oppongono a lui, perché opprimono i suoi “piccoli”, i suoi “poveri”. Chi dobbiamo ravvisare in questi “superbi-potenti-ricchi”? Sono forse quegli israeliti che, pur facendo parte del popolo eletto, non vivono secondo la legge dell’Alleanza? Sono forse le categorie agiate che, prigioniere di una falsa sicurezza e chiuse nel loro benessere, spadroneggiano sui poveri? Sono forse le forze del male che si coalizzarono contro Gesù, provocandone la morte? (cf. *At* 4, 25-28). E non potremmo includere tra essi i rappresentanti della potenza di Roma, che dominava in Palestina col favore dei collaborazionisti locali?

Di riflesso, chi sono i “poveri” (*ταπεινούς*: Lc 1, 52b) e di qual genere sarà la loro “umiliazione”? (*ταπείνωσιν*: Lc 1, 48a).

Le risposte degli esegeti non sono monocordi; dipendono, anzi, dalle variegata opinioni assunte circa l'origine del “Magnificat”. Gli interrogativi non sono pochi in proposito. Questo cantico — ci si domanda — fu realmente pronunciato da Maria in uno slancio lirico della sua pietà informata alle tradizioni d'Israele? Oppure si può ritenere che, al suo nascere, fosse un rendimento di grazie per un fausto evento (forse una vittoria militare) accaduto al tempo dei Maccabei, e posto sulle labbra della Vergine per rivelarne i pensieri nascosti? È da chiedersi inoltre: nell'intenzione di Luca, la lode esultante di Maria va riferita anche al mistero pasquale, come suprema liberazione che Dio, in Cristo, ha inviato al suo popolo? Saremmo quindi in presenza di una comunità giudeo-cristiana, alle probabili dipendenze dalla chiesa-madre di Gerusalemme?¹⁴⁷

Non è mio compito rispondere a questo cumulo di quesiti. Attenendomi all'oggetto formale del mio contributo, voglio semplicemente riaffermare che anche la speranza della Vergine nella salvezza d'Israele si nutrive di *fedeltà alla Legge del Signore* e di *immersione nella preghiera*.

Tenendo poi in conto il parallelismo fra Zaccaria e Maria, conscientemente elaborato da Luca, si intravede anche la diversità con la quale Dio accoglie la supplica di entrambi.

Zaccaria aveva pregato per avere un figlio, nonostante la sterilità di Elisabetta e l'età avanzata di ambedue; ed è esaudito secondo le consuete modalità della natura: Elisabetta diviene feconda congiungendosi al marito (Lc 1, 13. 23-25).

Maria si rivolge a Dio “suo salvatore” (Lc 1, 47); ma Dio la sorprende nel modo col quale presta ascolto alla sua preghiera. Difatti egli non scioglie la verginità del suo grembo, ma *rende feconda la povertà di quel seno mediante l'energia dello Spirito*. Si direbbe che il Padre offre qui un preludio della maniera con la quale

¹⁴⁷ BROWN, *op. cit.*, p. 478-480; VALENTINI A., *Il canto della Chiesa in cammino*, in *Seminarium*, nuova serie 27 (1987), p. 550-559, specialmente p. 556-558. Del medesimo autore si vedrà in particolare la splendida monografia su *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegesi*, Bologna [1987], p. 82-95 (argomentazione assai articolata circa il “Sitz im Leben” del cantico di Maria, ben sintetizzata a p. 94). Egli pensa “...debba trattarsi di un componimento sorto in ambito liturgico, in una comunità giudeopalestinese delle origini... La lingua originale, per conseguenza, dovrebbe essere semitica...” (p. 95).

risponderà alla preghiera del Figlio nell'ora della passione (Lc 22, 44; 23, 46; Eb 5, 7). Egli esaudirà la supplica di Gesù non esimendolo dalla morte, ma risuscitandolo dai morti, ossia *vivificando il nulla della tomba con l'azione possente dello Spirito*. E tanto la Madre che il Figlio elevano un inno di grazie per così ineffabili prodigi. Al "Magnificat" di Maria, Madre-Vergine (Lc 1, 46-55), fa riscontro il "Magnificat" di Cristo, Risorto a vita nuova (cf. At 2, 25-33; Eb 2, 11-12).

III. La "povertà" di Maria secondo Lc 1, 48a. *Scrittura e Tradizione a confronto*

La serie di elementi fin qui raccolti sia dalle fonti biblico-giudaiche, sia dall'opera lucana in specie, credo che ci metta in grado di precisare forse meglio il senso della "povertà" di Maria in Lc 1, 48a: "Poiché ha posato lo sguardo sulla *povertà* della sua serva". Non dirò cose propriamente nuove: offrirò invece qualche argomentazione in più per confortare un'opinione già emersa fin dall'antichità cristiana. Ossia: la "povertà" di Maria, dichiarata in Lc 1, 48a, consiste nell'*obbedienza generosa che ella presta a Dio e alla sua Parola*; in pratica, essa corrisponde alla *sua fede espressa nel "fiat"* (cf. Lc 1, 38a. 45).

Dico subito che nell'ambito di tale definizione possono essere integrate opportunamente le sentenze di quei commentatori che identificano la "povertà" di Maria col suo proposito di non conoscere uomo;¹⁴⁸ oppure la riducono alla sua condizione sociale, in quanto (ad es.) lei e Giuseppe presentarono l'offerta dei meno facoltosi per il riscatto di Gesù (Lc 2, 24; cf. Lv 12, 8 e 5, 7)¹⁴⁹. In queste spiegazioni v'è una parte di verità¹⁵⁰: l'aspirazione di Maria a restare vergine e la sua effettiva collocazione tra i meno

¹⁴⁸ Come prova di questa spiegazione si fa presente, fra l'altro, che nell'AT la "sterilità" di Lia (Gen 29,32) e di Anna madre di Samuele è chiamata *ταπεινωσις* (1 Sam 1,11). Colpisce, in particolare, il parallelismo tra 1 Sam 1,11 ("...ἔαν ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν τῆς δούλης σου) e Lc 1, 48 (ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ). Ora, si argomenta, l'inclinazione di Maria alla "verginità" sarebbe una specie di "sterilità" volontaria. La "verginità", pertanto, al pari della "sterilità", si configurerebbe come una "povertà". Cf. MUÑOS IGLESIAS S., *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, Madrid 1983, p. 130-132. Per altri nominativi, cf. VALENTINI, *Il Magnificat...*, p. 140-142.

¹⁴⁹ VALENTINI, *op. cit.*, p. 143.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 143: "Queste ed altre interpretazioni serie non devono tuttavia essere scartate, ma integrate in una visione globale del significato di *ταπεινωσις* nel contesto dell'Antico Testamento e della letteratura giudaica dell'epoca...".

abbienti sono alcuni aspetti della consegna totale che ella fece di se stessa a Dio. Ma non sono gli unici. Come ho già detto poco sopra, credo sia più esatto pensare che la *ταπεινωσις* di Maria secondo *Lc 1, 48a* abbia un'accezione più larga¹⁵¹. In favore di questa tesi, abbiamo visto abbastanza per esteso come nel tardo AT biblico-giudaico vi fosse un'evoluzione semantica più allargata del concetto di "povertà". In aggiunta a quanto abbiamo detto, porterò altre due motivazioni, e cioè: il contesto prossimo di *Lc 1, 48a* e poi un buon numero di voci dell'antica tradizione ecclesiale.

1. Il contesto prossimo di *Lc 1, 48a*

Vi è un nesso immediato tra *Lc 1, 48a* con i versetti 38a e 45 dello stesso capitolo.

Il richiamo di *Lc 1, 38a* in *Lc 1, 48a* appare evidente dall'uso del termine *δούλη* sia nell'una che nell'altra espressione. In entrambi i casi, Maria si autodefinisce come "serva del Signore": "Ἰδου ἡ δούλη Κυρίου (*Lc 1, 38a*) — "Ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (*Lc 1, 48a*). La povertà di Maria, si deduce, è quella di una "serva di fronte a Dio". È il suo "servizio", la sua pronta docilità verso il Signore dell'Alleanza.

In secondo luogo, *Lc 1, 38a* va letto alla luce di *Lc 1, 45*, ove Elisabetta esclama: "E beata *colei che ha creduto* (ἡ πιστεύουσα) nell'adempimento delle parole del Signore". Le "parole del Signore" sono chiaramente quelle pronunciate dall'angelo Gabriele come inviato di Dio (*Lc 1, 26. 28. 30-33. 35-37. 38b*). La "fede" professata da Maria è ovviamente il "fiat", il "sì" a quanto ha detto l'angelo da parte del Signore. La sua risposta si qualifica allora come un atteggiamento di "fede".

Sommando gli elementi che emergono dal raccordo tra *Lc 1, 45* e *Lc 1, 38a-b*, possiamo concludere: *la "povertà" di Maria (Lc 1, 48a) è l'obbedienza di "fede" (Lc 1, 45) che ella, come "serva", presta alle parole del suo Signore (Lc 1, 38a).*

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 139-152. Dello stesso parere sono ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna [1988], p. 93-108; MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore nella Bibbia, nel Vaticano II e nel postconcilio*, Bologna [1988], p. 253-267.

Numerosi altri sviluppi si potranno individuare consultando opere, quali: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*. Atti della XXIV settimana biblica italiana, Brescia 1978; FARINA M., *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare*, Roma [1986]...

2. Uno sguardo alla Tradizione (secc. III-XIII)

Servendomi di vari repertori biblico-patristici¹⁵², ho raccolto un discreto numero di commenti a *Lc* 1, 48a, provenienti da Padri e Scrittori ecclesiastici che vanno da Origene (+ 253/254) fino al sec. XIII. Il denominatore comune che mi è sembrato di cogliere nelle loro sentenze è appunto questo: la “povertà” di Maria testimoniata da *Lc* 1, 48a, più che un aspetto parziale o una virtù singola della Vergine, è considerata piuttosto come *la sintesi della sua fisionomia spirituale*.

Esporrò in cinque titoli le risultanze del rapido sondaggio da me compiuto.

a. Origene (+ 253/254): un precursore in varie direzioni

Stimo opportuno radunare in un paragrafo unitario l'esegesi di Origene su *Lc* 1, 48a¹⁵³. Essa, infatti, benché sobria, dischiude già diverse linee di interpretazione che si ritrovano poi nei secoli seguenti.

L'“umiltà-povertà” di Maria, secondo Origene, equivale *all'atteggiamento di lei verso Dio in senso globale*; sarebbe, dunque, *la personalità religiosa della Vergine nel suo complesso*. Origene, infatti, nell'omelia ottava sul vangelo di Luca identifica la *ταπείνωσις* di Maria con la giustizia, la temperanza, la forza e la sapienza. Sono, queste, le quattro virtù cardinali dei Greci.

Uno potrebbe obiettare, scrive Origene: “Comprendo che Dio guardi alla giustizia e alla sapienza della sua serva: ma mi riesce alquanto oscuro il capire come Dio possa prestare attenzione all'umiltà”. Origene risponde che l'umiltà è una delle virtù lodate dalla S. Scrittura. Dice, infatti, il Salvatore: “Imparate da me che sono

¹⁵² Ho consultato gli indici della *Biblia Patristica* (3 volumi, Paris 1975, 1977, 1980), del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), del *Corpus Christianorum* (serie latina: CCL; serie greca: CCG), della *Patrologia Orientalis* (PO), del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), delle *Sources Chrétiennes* (SC). Mi sono stati molto utili i cinque volumi del *Corpus Patristicum Marianum*, compilati da S. Alvarez Campos, che vanno dal sec. II al sec. VII (Burgos 1970, 1974, 1976, 1979, 1981). Qua e là ho inserito i risultati di alcune mie ricerche personali.

¹⁵³ PALMA J.M., *Tapéinōsis-virtud, Tapéinōsis-estado. Orígenes y la exégesis moderna de Luc 1, 48*, in *Diakonia Pisteos*, miscelanea offerta al p.J.A. de Aldama, Granada 1969, p. 51-67.

A p. 67: “Orígenes... establece inequívocamente el sentido ético del termino en ese contexto [del Magnificat]. Directa o indirectamente influidos por él los exegetas de trece siglos aceptarán casi unánimemente tal interpretación”.

mite e umile di cuore, e troverete riposo per le anime vostre” (Mt 11, 29). Del resto, soggiunge Origene, la virtù dell’umiltà di cui Dio si compiace, è quella stessa che i filosofi chiamano *ἀτυφία*, cioè “assenza di orgoglio (gonfiore)”, e *μετριότης*, ossia “misura, modestia”. Si potrebbe dunque ricorrere a questa perifrasi per definire l’umiltà: essa corrisponde alla situazione di chi non si gonfia, ma si abbassa da solo. Chi si gonfia d’orgoglio, dice l’Apostolo, cade nella stessa condanna del diavolo (1 Tm 3,6). La rovina di Satana, in effetti, cominciò dal vantarsi e dal montare in superbia. Maria, al contrario, esclama: “Ha posato lo sguardo sull’umiltà della sua serva” (Lc 1,48a). Quasi dicesse: “Dio ha guardato me perché sono umile, e cerco la virtù della mansuetudine e dell’abbassamento”. E siccome il Signore ha promesso che “chiunque si umilia sarà esaltato” (Lc 14, 11), ecco che Dio ha guardato l’umiltà di Maria, e per questo ha compiuto in lei grandi cose: Lui, il Potente, il cui nome è Santo.¹⁵⁴

Di questa esegesi origeniana, metterei in evidenza almeno tre punti.

1. Il grande maestro considera l’“umiltà-povertà” di Maria non come un aspetto singolo e riduttivo della figura di lei. Egli, invece, vede in questa virtù come *lo specchio dell’anima della Vergine, la sintesi della sua immersione in Dio, quasi l’abbandono incondizionato col quale Maria si affidò a Lui.*

Confortano questa lettura — oltre a quanto ho detto sopra — anche alcuni frammenti greci di Origene al vangelo di Luca. A riguardo di Lc 1,38, egli definisce il “fiat” di Maria “la professione di fede della Vergine” (*τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως τῆς παρθένου*) e poi svolge la risposta di Maria facendo uso della seguente parafrasi: “«Ecco — dice ella — la serva del Signore». È come se dicesse: «Io sono una tavoletta da scrivere. Lo scrittore vi scriva quello che vuole. Faccia pure quello che desidera, il Signore dell’universo»”.¹⁵⁵ Questa spiegazione, sappiamo, divenne meritatamente celebre. La ritroviamo in Eusebio (+ 339),¹⁵⁶ Atanasio (+ 373),¹⁵⁷ Teofilatto (+ 1108 ca.)¹⁵⁸...

¹⁵⁴ Origene, *In Lucam*. Hom. VIII, 5-6 (SC 87, p. 168-171).

¹⁵⁵ Origene, *Frammento 17* (SC 87, p. 476-477).

¹⁵⁶ *Commentaria in Lucam* 1, 38 (PG 24, 531-534).

¹⁵⁷ *Fragmenta in Lucam* 1, 38 (PG 27, 1391-1392).

¹⁵⁸ *Enaratio in Evangelium Lucae* 1, a 1, 38 (PG 123, 707-708).

Abbinando ciò che Origene scrive nell'omelia 8 su Luca e nei due frammenti citati, potremmo concludere che l'umiltà di Maria, per lui, consiste appunto nella consegna fiduciosa che fece di tutto il suo essere a Dio, suo Signore e Salvatore. È, in verità, l'"umiltà" di una "serva" (Lc 1,38a.48a).

2. L'"umiltà" di Maria è posta in antitesi con la "superbia" del diavolo. Il contesto del passo allude alla scena dell'Eden (Gen 3,1 ss.), poiché Origene afferma che dalla superbia ebbe inizio la rovina di Satana. Riannodando il discorso all'Eden, è aperta la strada per il parallelismo tra la superbia di Eva e l'umiltà di Maria.¹⁵⁹ E ciò che troveremo nei secoli successivi.

3. Infine l'"umiltà" di Maria è posta in connessione con l'"umiltà" di Cristo, a norma di Mt 11,29. Anche questa è una direttrice perseguita dagli autori che vedremo.

b. Lc 1,48a e Lc 1,38a

La "povertà-umiltà" di Maria (Lc 1,48a) è in diretto rapporto con il suo "fiat" (Lc 1,38a).

Ambrogio (+ 397) è uno fra i primi a istituire la suddetta connessione, sebbene lo faccia per via indiretta. In primo luogo egli detta le seguenti riflessioni intorno al "fiat di Maria":

"Quale *umiltà*, quale devozione!... mentre viene scelta per madre, si professa ancella del Signore, e non si lascia esaltare dall'improvvisa promessa. Parimenti, chiamandosi ancella non si arroga alcun privilegio, che pur le proveniva da un dono così grande, e volle semplicemente fare quanto le veniva imposto; e poiché doveva dare alla luce Colui che è mite e umile, anch'essa doveva dar prova della sua *umiltà*. «Ecco l'ancella del Signore, avvenga a me secondo la tua parola». Ecco la sua obbedienza, ecco il suo desiderio; infatti le parole: «Ecco l'ancella del Signore» significano che essa è pronta a servire; «mi avvenga secondo la tua parola» esprimono che il desiderio si è avverato"¹⁶⁰.

Riassumendo: per Ambrogio, il "sì" di Maria all'angelo è un'espressione di *umiltà*, di ossequio a ciò che Dio le richiedeva. E

¹⁵⁹ Del resto, nella 1 Tm 2, 14 — e quindi poco prima di 1 Tm 3, 6 — si fa cenno alla caduta di Eva.

¹⁶⁰ S. Ambrogio, *Opere esegetiche IX/II. Esposizione del Vangelo di Luca*, introduzione, note e indici di G. Coppa, Milano 1978, p. 160-161 (II, 16).

con questa disposizione di umiltà, fatta di obbedienza-servizio, anticipava nella propria persona la mansuetudine e l'umiltà del Figlio che avrebbe dato alla luce (cf. *Mt* 11,29).

Più avanti, in altro contesto, Ambrogio afferma che

“...il Signore guarda all'umiltà, poiché «ha guardato all'umiltà della sua ancella»”.¹⁶¹

Unendo i due passi riferiti, a modo di conclusione deduttiva e indiretta, potremmo dire che Ambrogio opera un raccordo tra *Lc* 1,38a e 1,48a. Difatti egli qualifica il “fiat” della Vergine (*Lc* 1,38a) come professione di umiltà, e poi — sebbene in un passo più remoto — cita *Lc* 1,48a per confermare l'assioma che il Signore si compiace dell'umiltà.

Altri scrittori proseguono in questa direzione. Ambrogio Autperto (+ 784) dichiara che l'umiltà di Maria attirò su di lei lo Spirito Santo il quale, assieme al Padre e al Verbo, formò la carne del Verbo nel suo grembo. Ecco l'effetto della sua umiltà: essendo serva del suo Creatore (cf. *Lc* 1,38) divenne madre e sposa di lui.¹⁶² L'umiltà di Maria fu la scala celeste, attraverso la quale Dio scese sulla terra.¹⁶³

Bruno di Segni (+ 1123) interpreta così *Lc* 1,48a:

“[La Vergine] amò sempre Dio, a lui aderì con tutti i suoi sentimenti e si votò al suo servizio al di sopra di tutto. E giustamente il Signore *posò lo sguardo sull'umiltà di lei*”.¹⁶⁴

Ruperto di Deutz (+ 1130), a commento di *Ct* 1,12 (“Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo”), elabora la seguente applicazione mariana:

“Mentre [il Verbo] era nel seno, ossia nel cuore del Padre, da quell'altissima sede *posò lo sguardo sulla mia umiltà*... e, deliziato dal profumo del mio nardo, discese nel mio grembo”.¹⁶⁵

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 370-373 (V, 10).

¹⁶² *In Apocalypsin* II, a 2, 9 (CCLM 27, I, p. 116-117).

¹⁶³ *De Adsumptione*, 10 (CCLM 27/B, p. 1033-1034).

¹⁶⁴ *Commentaria in Lucam* I, 3 (PL 165, 345).

Nel suo commento al “Magnificat” (1556), scriveva R. Benzoni: “Dum dicitur: *Respexit humilitatem ancillae suae, ceterae virtutes Deiparae in illis verbis intelligantur*”. Cf. BENZONI R., *Commentariorum ac Disputationum in Beatissimae Virginis Canticum Magnificat libri quinque...*, Venetiis 1556, liber II, caput XVI, dubium 4^{um}, p. 103-104. Quest'opera monumentale di Rutilio Benzoni, vescovo di Loreto e Recanati, è straordinariamente ricca di citazioni patristiche.

¹⁶⁵ *In Canticum Cantorum* I, a 1, 12 (CCLM 26, p. 30).

Quel profumo, evidentemente, non può essere che la fragranza del “fiat” di Maria.

Giovanni da Forda (+ 1214) ricava lo stesso motivo da *Ct* 1,12. Dal seno del Padre, il Verbo *vide l'umiltà di Maria*. E lui, che è Figlio dell'Altissimo, concesse a lei — umilissima sua serva — il privilegio singolare e ineguagliabile di diventare sua madre. Dio, che è eccelso, dall'alto guarda le cose umili, poiché egli ha disposto con legge immutabile che chiunque si umilia sarà esaltato. Gli umili e i piccoli attirano lo sguardo di Gesù e la discesa dello Spirito Santo.¹⁶⁶

c. *La “povertà-umiltà” di Maria contrapposta alla “superbia” di Eva*

Non sono poche le voci della tradizione patristica che pongono in antitesi la “povertà-umiltà” di Maria (secondo *Lc* 1,48a) con la “superbia” di Eva.

Questo parallelismo di contrasto (insinuato, dicevamo, già da Origene) è dichiarato lucidamente da Beda il Venerabile (+ 735). Egli scrive, a proposito di *Lc* 1,48a:

“Come a causa della *superbia della nostra prima madre* la morte entrò nel mondo, così era conveniente che l'ingresso della vita fosse nuovamente aperto per mezzo dell'*umiltà di Maria*”.¹⁶⁷

Ruperto di Deutz (+ 1130) — prendendo ispirazione da *Ct* 1,12 (“Mentre il re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profu-

¹⁶⁶ *Sermo* 18, 2 (CCLM 17, p. 165-166). Stessa interpretazione in BENZONI, *op. cit.*, liber II, cap. XIV, p. 94: “In his autem verbis: *Ancillae suae*, ostendit praecipuum tempus, quo humilitatem exercuit, et eius retributionem praecipuam obtinuit. Alludit enim ad verba consensus, ob quae impleta est in eius utero filij altissimi Conceptio; nimirum, *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*”.

Anche s. Lorenzo da Brindisi (+ 1619), ottimo conoscitore della Tradizione, più volte connette *Lc* 1, 48a a *Lc* 1, 38a (*Mariale*, sermo octavus, IV; sermo sextus, II: ed. Padova 1928, p. 288, 278).

Tra i moderni, PENNA R., *Il Canto di Maria in Luca* 1, 46-55, in *Mater Ecclesiae* 13 (1977/1, gennaio-aprile), p. 82: “Anche il termine ‘serva’ (v. 48; cf. 1, 38) non indica certo l'appartenenza alla classe sociale degli schiavi, ma soltanto *la totale e incondizionata disponibilità a servire responsabilmente i disegni del Signore*” (mio è il corsivo); VALENTINI, *op. cit.*, p. 148: “La sua *ταπεινωσις* è quella della *δουλή* del Signore (v. 38), dell'umile Vergine di Nazaret chiamata Maria (v. 27). È la povertà inadeguatezza assoluta della serva di fronte all'onnipotenza di Dio (v. 37) che la invita a collaborare ai suoi misteriosi e grandiosi disegni”.

¹⁶⁷ In *Lucam* 1, a 1, 48 (CCL 120, p. 37).

mo”) — sviluppa il seguente commento (in parte già citato sopra):

“Mentre [il Verbo] era nel seno, cioè nel cuore del Padre, da quelle sue altissime sedi *posò lo sguardo sulla mia umiltà*... Tale era la sua sede, quando «il mio nardo diffuse il suo profumo» (*Ct* 1,12). Ed egli, deliziato da questo profumo, discese nel mio grembo.

Nei tempi remoti, egli ricevette offesa dall'odore sgradevole della *superbia di Eva*, e per questo si era allontanato dal genere umano. Ora invece, compiaciuto dal soave odore emesso dal nardo della *mia umiltà*, è ritornato al genere umano...

O amici, questa è l'esperienza fatta da me. Egli *avvertì la mia umiltà* da quella sede, *vi posò sopra lo sguardo*, si compiacque assai di trovare tanta *umiltà* in questo sesso: in questo sesso, dico, dal quale sopravvenne al genere umano il principio della superbia, che corrippe tutta la massa (cf. *1 Cor* 5,6).¹⁶⁸

Il commento di Ruperto si diffonde ulteriormente nell'approfondire l'umiltà di Maria. Per il nostro scopo basterà aver osservato che essa è identificata in pratica col “fiat” della Vergine, il quale redime a sua volta il “no” di Eva.

Ugo da s. Vittore (+ 1141) insegna che Maria, grazie alla sua umiltà, recuperò al mondo quella compiacenza divina che l'umana natura aveva perso a causa della superbia dei nostri progenitori. Dio guardò l'umiltà di Maria e concesse a lei, in virtù della medesima, di concepire e generare nella sua carne il Salvatore di tutti.

Quella di Maria, prosegue Ugo da s. Vittore, è l'umiltà di una “serva”, della “serva del Signore”. Tutti noi, essendo creati da Dio, dobbiamo “servire” a lui, obbedendo alle sue disposizioni e seguendo i suoi comandi. Servire, quindi, è insito nella condizione stessa della creatura rispetto al Creatore. Qui Adamo ed Eva fallirono quando, sviati dalla superbia, rifiutarono di sottomettersi a Colui che li aveva creati. Eva, gonfiata dalla vanità, volle considerarsi uguale a Dio; Maria, invece, si dichiarò “serva”, sottomettendosi umilmente al suo Creatore. Perciò Dio respinse Eva e scelse Maria: mise da parte la superba e guardò all'umile; e ciò che perdette la superba, fu riacquistato dall'umile.¹⁶⁹

¹⁶⁸ *In Canticum Canticorum* I, a 1, 12 (CCLM 26, p. 30). Più innanzi, spiegando *Ct* 5, 16, scrive: “Prior enim ille me amavit, et respexit humilitatem ancillae suae, amicis oculis, et hinc illum ego dilexi, quia magna fecit mihi; magna, inquam, quae vere sunt amici” (*op. cit.*, p. 131).

¹⁶⁹ *Explanatio in Canticum Beatae Mariae*, in PL 175, 421-424 (ho sintetizzato la diffusa esposizione dell'autore).

Altri autori, pur non facendo apertamente il nome di Eva, sembrano tuttavia alludere al dramma dell'Eden quando affermano che l'umiltà di Maria aprì il paradiso;¹⁷⁰ oppure quando dicono che la causa della nostra rovina è tutta nella superbia, mentre la sorgente della redenzione sta tutta nell'umiltà.¹⁷¹ L'umiltà di Maria è tale, spiega Ambrogio Autperto (+ 784), che nella sua povertà possiede tutto, e da sola vince le astuzie dell'antico avversario (Satanà) e dei suoi gregari, e fa completo affidamento sulla fiducia in Dio.¹⁷²

d. *Lc 1,48a e Is 66,2*

Altre volte, per spiegare *Lc 1,48a* i Padri ricorrono a *Is 66,2*: “Su chi poserò lo sguardo (LXX: ἐπιβλέψω), se non sul povero? (ταπεινόν)”. Possiamo citare i nomi di: Pier Crisologo (+ 451/458),¹⁷³ Ambrogio Autperto (+ 784),¹⁷⁴ Raterio da Verona (+ 974),¹⁷⁵ Bruno di Segni (+ 1123)¹⁷⁶...

Il richiamo a *Is 66,2* per illustrare *Lc 1,48a* pare illuminante, poiché in quel brano del profeta il “povero” è “colui che teme la parola del Signore”. Vi è inoltre l'incontro verbale dei due termini ἐπιβλέπειν e ταπεινός come in *Lc 1,48a*: ἐπέβλεψεν e ταπεινώσιν.

e. *Lc 1,48a e Mt 11,29*

Non di rado, l'“umiltà” di Maria secondo *Lc 1,48a* è spiegata invocando il detto di Gesù riferito da *Mt 11,29*: “Imparate da

¹⁷⁰ Ambrogio Autperto (+ 784), *Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, 10 (CCLM, 27/B, p. 1033-1034).

¹⁷¹ Raterio da Verona (+ 974), *Praeloquia* II, 18 (CCLM, 46/A, p. 60).

¹⁷² In *Apocalypsin* II, a 2, 9a (CCLM 27/I, p. 117).

Gregorio Magno (+ 604) cita *Lc 1, 52* (“Ha deposto i potenti dai troni ed ha esaltato gli umili”), e poi dà questo commento: “Il Signore depone i potenti dal trono, quando respinge i superbi *disobbedienti*; ed esalta gli umili, poiché glorifica [esalta] con la gloria eterna coloro che *obbediscono*” (In *librum I Regum* VI, 35 a 15, 23; cf. CCL 144, p. 571). Quindi s. Gregorio identifica l'“umiltà” con l'obbedienza a Dio. Al contrario, i potenti sono i “superbi”, ossia coloro che si oppongono alle vie di Dio.

¹⁷³ *Sermo* 143, 2 (CCL 24B, p. 871-872).

¹⁷⁴ In *Apocalypsin* II, a 2, 9a (CCLM 27/I, p. 117); *De Adsumptione*, 10 (CCLM 27/B, p. 1033-1034). A. Autperto segue la lezione: “Super quem *requiescet Spiritus meus*, nisi super humilem...”; il che facilita ancor più l'accostamento con *Lc 1, 35*: “*Spiritus Sanctus superveniet in te...*”.

¹⁷⁵ *Praeloquia* II, IX. 18 (CCL 46/a, p. 60).

¹⁷⁶ *Commentaria in Lucam* I, 4 a 1, 48 (PL 165, 345).

me che sono mite e *umile* di cuore”. Così fanno, ad es., Origene (+ 253/254),¹⁷⁷ Ambrogio da Milano (+ 397),¹⁷⁸ Ambrogio Autperto (+ 784),¹⁷⁹ Ruperto di Deutz (+ 1130)¹⁸⁰...

Ruperto di Deutz associa i due passi nel corso di un brano ricco però di altre variazioni. Commentando *Mt* 1,1, egli dimostra che anche Maria, come Gesù, era figlia di Abramo e di Davide, poiché di Abramo e di Davide ebbe sia la fede che l'umiltà. La fede: infatti come Abramo credette a Dio che gli parlava mediante l'angelo, così Maria credette prontamente a Dio che, per mezzo dell'angelo, le annunciava cose mai udite da tutti i secoli. L'umiltà: come Abramo si professava “polvere e cenere” davanti al Signore (*Gen* 18,27) e Davide paragonava se stesso a “un cane morto, [a] una pulce” (*1 Sam* 24,15), così Maria dette prova di umiltà quando disse: “Ecco la serva del Signore” (*Lc* 1,38a). Dio, invisibile, aveva educato all'umiltà Abramo e Davide, poiché da loro doveva nascere in forma visibile Colui che avrebbe detto di sé: “Imparate da me che sono *mite e umile di cuore*” (*Mt* 11,29). Allo stesso modo, egli si era preparato una madre che potesse dire con tutta verità: “*Ha guardato l'umiltà della sua serva*” (*Lc* 1,48a).¹⁸¹

Breve riepilogo su Luca

Riassumiamo ora quanto abbiamo esposto in quest'ultima sezione dedicata a Luca (Vangelo e Atti). Fissiamo due punti in particolare.

1. L'evangelista è specialmente sensibile alla pietà (*εὐσέβεια*) degli “*anawîm*” d'Israele. Essi *vivono conforme alla Legge del Signore e si abbandonano a lui nel calore della preghiera*. In questo modo si esprimeva il loro impegno per ottenere *la redenzione d'Israele* dall'oppressione del potere straniero. Tali erano, del resto, i canoni salienti della spiritualità giudaica, affermatasi da circa due secoli addietro.

¹⁷⁷ In *Lucam. Hom.* VIII, 4-5 (SC 87, p. 168-171).

¹⁷⁸ Cf. la nota 160.

¹⁷⁹ In *Apocalypsin* II, a 2, 9a (CCLM 27/I, p. 116).

¹⁸⁰ In *Canticum Canticorum* I, a 1, 12 (CCLM 26, p. 31).

¹⁸¹ *De Gloria et honore Filii Hominis. Super Matthaeum* I, a 1, 1 (CCLM 29, p. 6).

2. Maria di Nazaret, anche sotto questo riguardo appare come figlia del suo popolo. Ella è *attenta alle indicazioni del Signore* quando le parla per mezzo dell'angelo Gabriele (Lc 1,29.34.38a.45); assieme a Giuseppe *adempeva le prescrizioni della Legge Mosaica* (Lc 2,23.24.27.39.42), e si rivolge a Dio come *suo Salvatore*, che depone i potenti ed esalta gli umili (Lc 1,47.51.52).

La "povertà" di Maria (Lc 1,48a) sta tutta nell'obbedienza di fede che riempiva il suo cuore e guidava i suoi passi. Al seguito di Luca, autorevoli testimoni della Tradizione ecclesiale hanno poi insegnato che Maria era "povera" in quanto compiva generosamente la volontà del suo Dio e Signore. La sua "povertà" era il suo "*fiat*", mai revocato!

CONCLUSIONE

L'itinerario della nostra rivisitazione biblico-giudaica ha percorso circa tre secoli, che vanno dal tempo dell'insurrezione dei Maccabei (167 a.C.) fino allo spirare dei primi cento anni d.C. In questo arco di tempo il popolo ebraico era tutto proteso a liberare la propria nazione dal potere straniero, prima da quello seleucida e poi da quello romano.

Una convinzione è saldamente radicata nel popolo di Dio: anche la *liberazione* dai nemici sta in rapporto con l'Alleanza; essa è un dono che Dio concede a condizione che Israele viva in comunione con Lui. Tale comunione si esprime nella *fedeltà alla Sua Legge* e in un *forte impegno di preghiera*. Questi due connotati si imprimono sul volto dei "poveri nello spirito", degli «*anawîm*». Di essi fa parte anche Maria, come donna ebrea che partecipa alle attese di redenzione vissute dalla sua gente.

Noi, discepoli di Cristo, siamo consapevoli che la pienezza della liberazione ci è stata donata in Lui, che ha detto: "*La Verità vi farà liberi... Il Figlio vi farà liberi... Senza di me non potete fare nulla*" (Gv 8,32.36; 15,5). Pertanto la primissima forma di *liberazione* sarà quella di *convertirci senza sosta al suo Vangelo* e di approfondire la nostra comunione con lui nella *preghiera*. Quando la Chiesa abbia rivestito questa "povertà nello spirito", ogni progetto di liberazione riceve l'impulso decisivo e la destinazione giusta. Il coefficiente di promozione umana, con sofferto riferimento alla redenzione dei poveri, è dato non dalla quantità di macchine, di ciminiera, di armi..., ma dalla capacità di intessere

rapporti interpersonali ispirati alla Parola di Gesù e alla sua Presenza fra noi. Non saremo salvi se non diventeremo “poveri” al punto di pregare per i nostri nemici, di perdonare a chi ci ha fatto del male, di fare comunione con gli esclusi da questo mondo...

L’“Istruzione su libertà cristiana e liberazione”, emessa il 22 marzo 1986 dalla Congregazione per la dottrina della fede, insegna: “I «poveri di Jahvé» sanno che la comunione con lui è il bene più prezioso, in cui l’uomo trova la vera libertà. Per essi il male più tragico è la perdita di tale comunione. Per questo motivo la loro lotta contro l’ingiustizia acquista il suo più profondo significato e la sua efficacia nella volontà di essere liberati dalla schiavitù del peccato” (n. 47).¹⁸²

La medesima istruzione ci ricorda inoltre che “la Vergine generosa del *Magnificat*... avvolge la Chiesa e l’umanità con la sua preghiera” (n. 100).¹⁸³ E un altro passo, mutuato poi anche dalla “*Redemptoris Mater*” 37, svolge questo commento, che ritengo assai appropriato come chiusura del nostro discorso: “Totalmente dipendente da Dio e tutta orientata verso di lui per lo slancio della sua fede, Maria, accanto a suo Figlio, è l’icona più perfetta della libertà e della liberazione dell’umanità e del cosmo” (n. 97).¹⁸⁴

¹⁸² Per il testo ufficiale latino, cf. *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987), p. 573.

¹⁸³ *Ib.*, p. 599.

¹⁸⁴ *Ib.*, p. 597.

CAPITOLO QUARTO

«FECIT MIHI MAGNA» (Lc 1, 49a) UNA FORMULA COMUNITARIA?*

Che il «Magnificat» (Lc 1, 46-55) sia l'eco di molti temi dell'A.T., è un fatto concordemente riconosciuto. Monografie e articoli apparsi finora offrono riferimenti veterotestamentari abbastanza copiosi su questo cantico nel suo insieme.¹

Meno sistematico e approfondito appare invece lo studio dei singoli temi ivi enunciati. Ad es.: la «lode gioiosa» (vv. 46b-47a),

* Articolo apparso in *Marianum* 40 (1978), p. 305-343.

¹ Per un sommario bibliografico, cf.: HAMP V., *Der alttestamentliche Hintergrund des Magnificat*, in *Bibel und Kirche*, 8 (1953), p. 17-23; LAURENTIN R., *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1964⁴ (I ed. 1957), p. 82-86; FORESTELL J.T., *Old Testament Background of the Magnificat*, in *Marian Studies*, 12 (1961), p. 205-244 (per il tema «grandi cose-santità» di Dio, cf. p. 212-213); SCHNACKENBURG R., *Das Magnificat. Seine Spiritualität und Theologie*, in *Geist und Leben*, 38 (1965), p. 344-357 (versione italiana: *Il «Magnificat», la sua spiritualità e la sua teologia*, in *La vita cristiana. Egesi in progresso e in mutamento*, del medesimo autore, [Milano 1977], p. 215-234); ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, Brescia [1967], p. 84-85); JONES D., *The Background and Character of the Lucan Psalms*, in *The Journal of Theological Studies*, 19 (1968), p. 19-50 (per il «Magnificat», cf. p. 20-28); ROSCHINI G., *Il «Magnificat», cantico della Vergine*, in *Marianum*, 31 (1969), p. 260-323 (in particolare p. 285-308); LAURENTIN R., *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, [Roma 1970³], p. 403-404; DALBESIO A., *La Vergine del Magnificat (Lc 1, 46-55)*, in *Rivista di Scienze per l'educazione*, 13 (1975), p. 335-377, in specie p. 348-351; DUPONT J., *Le Beattitudini. Vol. II. Gli Evangelisti* [Alba 1977], p. 288-300; BROWN R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, London [1977], p. 336-338, 355-366 (a p. 358-360, tav. XII: «The Background of the Magnificat»; ed it. *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981, p. 484-486); MEES M., *Il Magnificat alla luce del Vecchio Testamento*, in *Mater Ecclesiae*, 13 (1977), p. 13-23; PENNA R., *Il Canto di Maria in Luca 1, 46-55*, in *Mater Ecclesiae*, 13 (1977), p. 73-85.

la «salvezza» che Dio concede a Maria (v. 47b), la «povertà» della Vergine (v. 48a), il suo «servizio» (*ib*), le «grandi cose» compiute in lei dal Potente, che rivela così la sua «santità» e il suo «amore» (v. 49); la strategia divina che umilia i superbi e innalza i poveri (vv. 51-53); Israele, «servo di Yahwéh» (v. 54a); il favore misericordioso promesso ad Abramo e alla sua discendenza (vv. 54b-55).

Ognuno di questi argomenti richiede uno studio articolato perlomeno in due fasi. Prima si dovrebbe risalire alla tradizione dell'A.T., espressa nei libri canonici e nei commenti vivi che ne fa la letteratura giudaica intertestamentaria. Poi bisognerebbe verificare come ognuno dei motivi suelencati si realizzi nella Vergine, tenendo conto e della sintesi lucana in specie e del N.T. in genere. Il risultato globale di questa esplorazione sarebbe un contributo notevole alla conoscenza dell'animo di Maria, là dove ella medesima si apre all'intimità orante col suo Signore.

Il proposito di queste pagine è appena una tessera del mosaico qui progettato. Voglio semplicemente analizzare la natura ecclesiale-comunitaria della frase «Fecit mihi magna» (ἐποίησέν μοι μεγάλα, «mi ha fatto grandi cose»)² La tesi, in parole più chiare, sarebbe questa: secondo il linguaggio biblico, quando Dio «opera grandi cose», lo fa in vista di tutto il suo popolo, pur servendosi anche di persone singole.

La conclusione che si delinea è ovvia. Se il Potente ha fatto «grandi cose» in Maria, ciò vuol dire che Maria è scelta come strumento di grazia per l'intero popolo di Dio, dell'Antica e della Nuova Alleanza. E allora eccoci nuovamente, per altra via, nell'ambito dei rapporti Israele-Maria-Chiesa.

La ricerca che segue procede in tre momenti. Prima considero la genesi della frase suddetta nell'A.T., secondo la versione dei Settanta (le citazioni, però, saranno fatte abitualmente secondo il TM); poi raccolgo alcuni appunti dalla letteratura intertestamentaria; infine vedremo se da questa proiezione retrospettiva, il «fe-

² L'argomento è stato oggetto di uno studio da parte di SÁNCHEZ DE MIGUEL R., «...Fecit mihi magna qui potens est», Roma 1970, 19 pp. (tesina per il diploma in mariologia, presso la Pont. Facoltà Teologica «Marianum» di Roma; mod. A. Serra).

Nella prima parte, l'autore esamina i concetti di «Deus Potens» e «magnalia Dei» nell'A.T. (p. 3-8); nella seconda (p. 9-10) applica il tema a Maria (*Le* 1, 49), e nella terza alla Chiesa (p. 11-12). La mia ricerca coincide con la prima parte di questo lavoro, concernente i «magnalia Dei», e ne divide sostanzialmente la conclusione: «Estas dos palabras: *gedólôt* y *niflaôt*, que corresponden literalmente a *mirabilia* e *megala*, usadas en sentido colectivo o plural, se pueden considerar como expresiones técnicas destinadas a significar la portentosa acción de Dios, en medio de su Pueblo» (p. 8).

cit mihi magna» di *Lc* 1, 49a si arricchisca di qualche nuova risonanza.

1. L'A.T. NELLA VERSIONE DEI SETTANTA

Divido questa prima parte in tre questioni, che corrispondono ai tre termini della frase «Fecit mihi magna» (ἐποίησέν μοι μεγάλα).

Prima vediamo la semantica di *μεγάλα*; poi i verbi che reggono questo sostantivo, in cui si esprime l'azione divina; infine i destinatari di queste «grandi cose» compiute da Dio.

Prendo come testo di riferimento la versione greca dei Settanta, in vista appunto della terminologia greca di *Lc* 1, 49a: ἐποίησέν μοι μεγάλα.

A. LA SEMANTICA DI Μεγάλα.

È importante, anzitutto, impostare un metodo di ricerca per giungere a precisare il senso di *μεγάλα* nei Settanta, in misura sufficientemente comprensiva. A tale scopo seguirò questa via.

Oltre al neutro plurale *μεγάλα*, considerato come sostantivo e come aggettivo, vedremo alcuni sinonimi della stessa radice, quali *μεγαλεία* (= cose grandi), *μεγαλωσύνη* (= grandezza, magnificenza) e il verbo *μεγαλύνω* (= agire in maniera grandiosa). Poi allargheremo l'indagine ad alcuni altri aggettivi sostantivi neutri, che si trovano in parallelismo diretto oppure in contesto prossimo con *μεγάλα* e composti della stessa radice. Essi sono: *θαυμαστά* e l'equivalente *θαυμάσια* (= cose meravigliose), *φοβερά* (= cose terribili),³ *ἔνδοξα* (= cose gloriose),⁴ *ἀγαθά* (= cose buone).⁵

* Μεγάλα

Conta 39 referenze, di cui 14 come sostantivo e 25 come aggettivo. Per 10 volte è applicato all'uomo: 7 in forma di aggettivo⁶

³ Nel *SI* 106, 21b-22 si ha il parallelismo sinonimico tra *μεγάλα*, *θαυμαστά* e *φοβερά*.

⁴ *Dt* 10,21 (τὰ μεγάλα - τὰ ἔνδοξα), *Es* 34,10 (ἔνδοξα - θαυμαστά); *Gb* 5, 9; 9, 10 (μεγάλα καὶ ἀνεξικνίστα, ἔνδοξα τε καὶ ἐξάϊσια).

⁵ *Ger* 33 (LXX 40), 3,9: μεγάλα - μεγαλειότητα (μεγαλωσύνη in S) - ἀγαθά. W. GRUND-MANN, nel *Grande Lessico del N.T.*, vol. VI [Brescia 1970], col. 1431-1476, riunisce le voci μέγας, μεγαλειον, μεγαλειότης, μεγαλοπρεπής, μεγαλύνω, μεγαλωσύνη, μέγεθος.

⁶ *Ger* 26 (LXX 33), 19; 51 (LXX 44), 7; *I Esd* 1, 51 (*III Cron* 36, 18); *Gb* 1, 3; *Dan* LXX 7, 17; *Dan* Th 2, 48; 7, 3.

e 3 di sostantivo.⁷

Negli altri 29 casi, *μεγάλα* è riferito a Dio: 11 volte come sostantivo⁸ e 18 volte come aggettivo.⁹

A motivo dell'oggetto specifico della presente ricerca, ci occuperemo solo dei brani in cui *μεγάλα* e sinonimi hanno per soggetto Dio.

1. L'*aggettivo sostantivo* *μεγάλα*, dicevamo, è usato 11 volte in relazione a Yahwèh.¹⁰

In tre passi del libro di Gioele esso indica «le grandi cose» che il Creatore dispiega nella varietà della sua opera. Tutto obbedisce al suo comando: la pioggia (*Gb* 5, 9.10), la terra, il mare, il firmamento, stelle e astri (9, 5-9.10); lampi, tuoni, vento, neve, ghiaccio, nubi, cielo, oscurità, luce... (37, 2-4.6-13.15-18.21-22). In altri due passi del medesimo libro, sono definiti come «cose grandiose» i disegni divini nel loro complesso (*Gb* 42, 3a.d), come ad es. l'azione di Dio che esalta gli umili e gli oppressi (5, 10.11.15), mentre sovverte le vie degli empi (5, 12-14). Tutto questo è il libro delle «meraviglie» di Dio (37, 14 nel TM). Sono realtà incomprensibili (5, 9; 9, 10; 37, 7; 42, 3), senza numero (5,9; 9, 10).

In *II Re* 8, 4 si fa menzione di «tutte le grandi cose» operate da Eliseo, cioè di come egli avesse risuscitato un morto (v. 5). Ma è chiaro che il potere taumaturgico del profeta gli viene esclusivamente da Dio.

Nei rimanenti sei casi, per *μεγάλα* si intendono i prodigiosi interventi di grazia che Dio ha compiuto in favore del suo popolo.

Il Siracide, in apertura del suo libro, scrive che Israele è stato gratificato di «molte e *grandi cose*» mediante la Legge mosaica (*Eccli*, prologo v. 1). E dopo aver rievocato diffusamente la storia dei padri d'Israele (44, 1-50, 21), egli conclude che Dio opera «cose grandi» per i suoi «in ogni tempo» (50, 22). Una meditazione come questa, dice egli, porta a riconoscere che realmente Dio «...ha esaltato i nostri giorni fin dalla nascita, ed ha agito con noi secondo la sua misericordia» (50, 22.a. c-d; cf. *Sp* 19, 22). Di qui nasce

⁷ *Ger* 45,5 (LXX 51,35); *Dan* LXX 7,8.20. I brani di *Dan* 7 riguardano le bestie descritte nelle visioni concesse al profeta.

⁸ Cf. la nota 10.

⁹ Cf. la nota 10.

¹⁰ *Dr* 10,21; *II Re* 8,4; *Sl* 106,21; *Ger* 33 (LXX 40), 3; *Eccli* prologo v. 1; 50,22; *Gb* 5,9; 9,10; 37,5; 42,3; *Sp* 3,5. Traduce l'ebraico *gdwht*.

la speranza che Dio mostri ancora la sua misericordia nei giorni presenti, riscattando il suo popolo (50, 24), riunendo i dispersi d'Israele (36, 1-17).

Della storia d'Israele, tuttavia, il sostantivo *μεγάλα* puntualizza due momenti di straordinaria importanza, e cioè: l'uscita dall'Egitto (*Dt* 10, 21) e la liberazione dalla schiavitù di Babilonia (*Ger* 33 [LXX 40], 3).

Per riscattare il suo popolo dalla mano del Faraone, Yahwéh fece «cose grandi e tremende» (*τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἐνδοξα*), sotto i loro occhi (*Dt* 10, 21). Essi furono spettatori di tali «prove, segni e prodigi», affinché riconoscessero che Yahwéh è l'unico Dio e non ve n'è altri fuori di lui (*Dt* 4, 34-35.39). Detto in altre parole, Israele deve confessare la «santità» di Yahwéh, come dire: la sua unicità. Questo è possibile se il popolo fa memoria di quei fatti. Ricordandoli assiduamente (ecco la «contemplazione»), ogni generazione di Israele ne diviene come testimone oculare (*Dt* 10, 21; 4, 35). Al contrario, la dimenticanza di quelle «grandi cose» avvenute in Egitto (*Sl* 106, 21.22) causa l'idolatria, che è la somma di tutte le infedeltà d'Israele (*Sl* 106, 13-20).

Anche la distruzione di Gerusalemme e la riunificazione di Giuda e d'Israele dopo il ritorno da Babilonia, è un'altra delle «cose grandi e potenti», grazie alle quali Dio viene in soccorso del suo popolo (*Ger* 33 [LXX 40], 3.4-7).

E dalla storia alla metastoria. Questa volta la testimonianza ci è offerta dal libro della Sapienza, che dista solo qualche decennio dal N.T. A seguito di una storia di Alleanza con Dio, ormai plurisecolare, anche la sorte dei buoni nella sfera ultraterrena esce dalla penombra verso una luce più distinta. Dopo un breve patire, terminati i loro giorni, i giusti saranno ricolmi di «cose grandi», ossia di benefici senza misura (*Sp* 3, 5a). Siccome Dio li ha trovati degni di sé, nel giorno del giudizio risplenderanno, avranno in retaggio il governo dei popoli, e il Signore regnerà per sempre su di loro: «poiché grazia e misericordia sono riservate ai suoi eletti» (3, 5b-c.6-8.9c).

Già da questo breve sommario, risulta che la nozione di *μεγάλα* — come poi in *Lc* 1, 49 — richiama altre nozioni strettamente apparentate. La loro interdipendenza può esprimersi in questo schema: «grandi cose - potenza - santità - misericordia (amore)». Il tutto con riferimento a Dio. Semplicemente, egli è «colui che opera grandi cose» (*Eccli* 50, 22b).

2. Come *aggettivo* riferito a Dio, *μεγάλα* conta 18 referenze,¹¹ e sempre sottolinea la grandiosità delle opere di Yahwéh, sia nella creazione, sia nelle vicende storiche d'Israele.

Oltre i casi di *Gn* 1, 21 e *Sl* 136, 7 — ove si dice che Dio ha creato i grandi mostri marini e i due luminari maggiori (sole e luna) — l'aggettivo *μεγάλα* si incontra unito all'espressione *σημεῖα καὶ τέρατα* e, inoltre, coi sostantivi *θαυμάσια*, *ἔργα*, *πράγματα*, *κακά*.

a. La frase *σημεῖα καὶ τέρατα* [τὰ] *μεγάλα* si incontra 5 volte.¹² In tre brani del Deuteronomio essa qualifica tutto ciò che di grande e portentoso Dio fece contro l'Egitto, il Faraone e tutta la sua casa per liberare Israele (*Dt* 6, 22; 7, 19; 29, 2).

Così pure la salvezza dei Giudei per mezzo di Ester e Mardocheo è attribuita a Dio, che interviene con «*segni e prodigi grandiosi*, quali mai erano accaduti fra le nazioni» (*Est* 10, 3f; cf. *Es* 34, 10).

Per ultimo, anche le esperienze fatte dal re Nabucodonosor sono chiamate da lui stesso «*segni e prodigi*» (*Dan Th* 4, 2; cf. il v. 37 nei LXX). Egli vuole annunziare a tutti i popoli della terra quanto siano «...*grandi e potenti*» (*Dan Th* 4, 3a).

b. Le «*grandi meraviglie*» (τὰ *θαυμάσια* [τὰ] *μεγάλα*) di Yahwéh — celebrate 4 volte con questa espressione¹³ — abbracciano la creazione (cielo, terra, sole, luna) e la storia d'Israele, dall'esodo egiziano fino al raduno degli esuli da Babilonia (*Sl* 136, 4.5-24), con una menzione aggiuntiva per il prodigio quotidiano del provvedere il cibo ad ogni vivente (v. 25). Yahwéh, e lui solo, è capace di cose tanto stupende (v. 4).

Il Deuteronomio si chiude ricordando le «*grandi meraviglie*» che Mosè fece in Egitto davanti a tutto Israele (*Dt* 34, 12), come inviato del Signore (v. 11).

Nabucodonosor riconosce che l'Altissimo, creatore di tutto, è il Re dei re e il Signore supremo (*Dan LXX* 4, 37), perché lui

¹¹ *Gn* 1, 21; *Dt* 6, 22; 7, 19; 29, 2; 34, 12; *Sl* 111, 2; 136, 4.7; *Ger* 32 (LXX 39), 42; *Ba* 2, 2 (varianti A R); *Dan LXX* 4, 37a (bis). c; 9, 12; *Dan Th* 4, 3; *Gb* 36, 24; *Tb* 12, 22; *Est* 10, 3f.

L'ebraico ha *gdwl* - *gdwlh*, *gdwlym* - *gdwlwt*, eccetto l'aramaico di *Dan* 3, 33 (*rbrbyn*).

¹² *Dt* 6, 22; 7, 19; 29, 2; *Est* 10, 3f; *Dan Th* 4, 2.3a. Traduce l'ebraico 'utt *wmptym*, e l'aramaico 'ty' *wmby*' di *Dan* 3, 32.

¹³ *Dt* 34, 12 (ebr. *hmwr*); *Sl* 136, 4 (ebr. *np'wt*); *Dan LXX* 4, 37a.c.

solo opera segni e meraviglie grandiose (v. 37a.c.). Tali — dice il re — sono gli eventi sublimi che Dio ha compiuto «in me», facendo venire «su di me» avvenimenti grandiosi (v. 37a).

c. Anche la frase τὰ ἔργα [τὰ] μεγάλα registra 4 occorrenze,¹⁴ e designa tutta quanta l'opera di salvezza che Yahwéh ha mostrato verso il suo popolo (*Sl* 111, 2.3-9).

Di questa pedagogia divina sono ricordati, in specie, i segni e i prodigi di cui Israele fu testimone durante l'esodo egiziano e la peregrinazione nel deserto, fino alle soglie della Palestina (*Dt* 11, 2-6.7). Poi l'assistenza accordata a Tobia e Tobi, mediante l'apparizione dell'angelo (*Tb* 12, 22). E infine l'azione misteriosa di Dio (*Gb* 36, 24.22-23.25-26), quale si manifesta nei fenomeni atmosferici: nubi, pioggia, tuono (*Gb* 36, 27-33).

d. Unito a πράγματα, l'aggettivo μεγάλα si trova una sola volta (*Dan* LXX 4, 37a). Si tratta ancora delle grandi rivelazioni che Dio concede a Nabucodonosor (cf. il v. 37c).

e. In opposizione a questi grandi segni della benevolenza di Dio per Israele, stanno «i grandi mali» (κακὰ μεγάλα: 5 volte),¹⁵ che egli infligge al suo popolo (*Ger* 32 [LXX 39], 42. cf. *II Cron* 21, 14), a Gerusalemme (*Ger* 22, 8; *Dan* 9, 12; *Ba* 2, 2 nelle varianti A R).

Meglio si direbbe: è il popolo stesso che, peccando, attira questi castighi su di sé (*Ger* 44 [LXX 51], 7; *Dan* 9, 11; *II Mc* 7, 18; cf. *Dt* 28, 59).

* Μεγαλεῖα.

Appare 9 volte nei Settanta, e unicamente in relazione a Dio.¹⁶

In *Dt* 11, 2 i μεγαλεῖα di Yahwéh stanno in parallelismo con «le grandi cose» del Signore (v. 7), e comprendono i segni prodi-

¹⁴ *Dt* 11, 7; *Sl* 111, 2 (l'ebraico ha *m'sb*); *Gb* 36, 24 (ebraico *p'lw*); *Tb* 12, 22.

¹⁵ *Ger* 32 (LXX 39), 42; 44 (LXX 51), 7; *Dan* LXX e Th: 9, 12 (l'ebraico ha *r'b*); *Ba* 2, 2 (varianti A R).

¹⁶ *Dt* 11, 2 (ebraico *gdw*); *Sl* 71, 19 (ebraico *gdwht*); 105, 1: variante di S (ebraico *'lylwyw*); 106, 21: variante di A^c (ebraico *gdwht*); *Tb* 11, 15: aggiunta di B A (cf. 12, 22); *Eccli* 17, 10; 18, 4; 36, 7; 42, 21.

giosi da lui manifestati in Egitto, poi lungo la peregrinazione nel deserto, fino al momento di entrare nella terra promessa (vv. 3-6).

Una variante del *Sl* 106, 21 (LXX, Ac), per *μεγαλειᾶ* intende ancora l'epopea dell'esodo egiziano. Invece il *Sl* 105, 1 (LXX, variante di S) allarga gli estremi iniziali, risalendo su su fino ad Abramo. I *μεγαλειᾶ* cominciano già dall'Alleanza che il Signore strinse con lui, poi si estendono a tutta la storia susseguente, fino al possesso della Palestina (vv. 9-45).

L'orante del *Sl* 71 — carico di anni e di sventure (vv. 9.18.20) — rammenta queste «cose grandiose» (v. 19), che equivalgono in pratica alle «meraviglie» del Signore (v. 17). Sono esse che provano la potenza di Yahwéh (vv. 16. 18) e la sua unicità (v. 19); una potenza che è chiamata anche «giustizia» (vv. 15.18 [v. 19 nel TM]), in quanto Dio mostra di tenere fede alle sue promesse di salvezza: nel passato come nel presente (vv. 15.24).

Tobia, narrando al padre quanto gli è accaduto in Media, parla di *μεγαλειᾶ* (*Tb* 11, 15 in B A): segno evidente che in quei fatti egli ha riconosciuto la mano provvidenziale di Dio.

* *Μεγαλωσύνη*.

Ricorre 32 volte, di cui 7 in riferimento alla grandezza dei regni umani¹⁷ e 25 in rapporto alla magnificenza dovuta a Dio, oppure da lui manifestata.¹⁸

Per il nostro scopo può essere di qualche utilità il brano di *II Sm* 7, 21, che ha il suo corrispondente in *I Cron* 17, 19. Il contesto riguarda la preghiera di Davide, dopo la rivelazione fattagli dal Signore per mezzo del profeta Natan. Davide prega così: «Per amore della tua parola e secondo il tuo cuore, hai compiuto tutte queste *grandi cose* (*ἐποίησας πᾶσαν τὴν μεγαλωσύνην ταύτην*), manifestandole al tuo servo» (*II Sm* 7, 21; TM: 't kl *hgdlwlh* hzwt»).

Questo è il solo caso nel quale si dice che Dio favorisce della sua *μεγαλωσύνη* un uomo. Sul valore comunitario della frase, torneremo più avanti.¹⁹

¹⁷ *Zc* 11, 3; *Dan* LXX 4, 37b; *Dan* Th 4, 22.36; 7, 27; *I Esd* 4, 46; *I Mc* 9, 22.

¹⁸ *Dt* 32, 3; *II Sm* 7, 21.23; *I Cron* 17, 19; 22, 5; 29, 11; *Tb* 12, 6; 13, 4.8 (A B). 9 (A B); 14, 2 (S); *Sl* 79, 11; 145, 3.6; 150, 2; *Ger* 33 (LXX 40), 9; *Dan* LXX 2, 20; *Dan* Th 5, 18.19; *Pv* 18, 10; *Eccli* 2, 18; 18, 5; 39, 15; 44, 2; *Sp* 18, 24.

¹⁹ Cf. p. 206-207.

* Μεγαλύνω.

Questo verbo, nella forma attiva, è usato 24 volte. In 7 casi ha per soggetto l'uomo.²⁰ Negli altri 17 è applicato a Yahwéh, in quanto «agisce in maniera grandiosa» verso il popolo d'Israele²¹ o verso persone singole.²²

a. Verso il popolo d'Israele.

In *I Sm* 12, 24 Samuele si serve di questo verbo per rifarsi a tutti gli atti salvifici (= «la giustizia»; cf. il v. 7) che il Signore ha compiuto — dice il profeta — «con voi» (v. 24), «con voi e con i vostri padri» (v. 7). Questi fatti sono ricordati distintamente nei vv. 7-12. Sono in gioco l'esodo egiziano e i vari episodi di liberazione documentati nel libro dei Giudici.

Per mezzo di un'azione simbolica compiuta da Ezechiele (24, 3-8.10-12), Dio minaccia di «rendere grande» il rogo in cui Gerusalemme sarà arsa (v. 9). L'esilio è alle porte, e sarà purificazione della città infedele (vv. 13-14).

Il Siracide per 4 volte usa questo termine, e con sviluppi dottrinali considerevoli. Egli si rifà al gesto creativo di Dio, e ragiona così. Il Creatore ha infuso nell'uomo il lume dell'intelligenza, per fare di lui un essere capace di aprirsi alla rivelazione della «grandiosità» delle sue opere (*Eccli* 17, 8.13: τὸ μεγαλεῖον; cf. *II Mc* 7, 17). Vero è che nessuno è in grado di sondarne appieno il contenuto (18, 4b). La potenza, la grandezza, la misericordia di Dio, le sue meraviglie potrebbero mai trovare un esegeta che ne faccia emergere le potenzialità infinite? È chiaro che no (18, 4a.5.6b; 43, 31-32). Eppure il Creatore vuole che l'uomo narri tanta magnificenza (17, 10b), anche se il suo canto ne carpisce appena una scintilla (42, 22b; 43, 32b).

Pur conscio di queste limitazioni, il Siracide esalta allora le «cose grandi» della sapienza divina (42, 21), come si esprimono nella vita della natura (43, 1-33) e nella storia d'Israele (44, 1-50,

²⁰ *Gn* 19, 19; *Num* 15, 3.8; *Am* 8, 5; *Gioe* 2, 20; *Eccli* 43, 31.

²¹ *I Sm* 12, 24; *Sl* 126, 2-3; *Ez* 24, 9; *Gioe* 2, 21 (l'ebraico ha sempre la forma *hiphil* del verbo *gdh*); *Sp* 19, 22.

²² *Gn* 12, 2; *II Sm* 22, 51 (cf. *Sl* 18, 51); *I Re* 1, 37.47; *I Cron* 29, 12.25; *II Cron* 1, 1; *Ger* 31 (LXX 38), 14 solo nei LXX; *Eccli* 45, 2; *Gb* 7, 17. L'ebraico ha il verbo *gdh*, eccetto *Ger* 31, 14 (*wrwyty*).

21). E dalla memoria dei *μεγαλεῖα* d'un tempo si rianima la speranza che Dio affretti l'ora (il *καιρός*) in cui Israele venga radunato dalla diaspora (50, 23-24; 36, 7a. 10-17). Sarà quello il tempo in cui Dio rinnova i suoi segni e prodigi (36, 5a); allora saranno manifestate nuovamente le sue «gesta grandiose» (36, 2), e riconosceranno anch'esse la sua santità (vv. 3-4).

Eccoci, pertanto, ancora una volta allo schema: grandi cose (*Eccli* 36, 7) — potenza (v. 2) — santità di Dio (vv. 3-4). Non sfugga il tenore escatologico di quest'attesa. Non mancherà di avere le sue incidenze sui tempi del N.T.

Per 4 volte, poi, *μεγαλύνω* vuole celebrare il ritorno dall'esilio babilonese.

Nel *Sl* 126, 2.3 si ha la costruzione *ἐμεγάλυνεν κύριος τοῦ ποιῆσαι μετ' αὐτῶν [μεθ' ἡμῶν]*. Nel v. 2 questa esclamazione è posta sulle labbra degli altri popoli, che commentano con stupore la liberazione di Israele.²³ Nel v. 3 lo stesso grido di commozione è fatto proprio dal salmista, a nome dell'assemblea. Analogamente a quanto fa il Siracide (*Eccli* 50, 24), anche l'autore di questo salmo prende motivo dal ricordo emozionante di questo evento per rinnovare la speranza che il Signore metta fine del tutto alla dispersione d'Israele (v. 4).

Al rientro degli esuli in Sion, Yahwéh renderà grandi i sacerdoti figli di Levi, perché il popolo sia ricolmo dei suoi beni (*Ger* 31 [LXX 38], 4: solo nei LXX).

Nell'oracolo di *Gioe* 2, 21 ricorre un'altra volta la costruzione *ἐμεγάλυνεν κύριος τοῦ ποιῆσαι*. Più avanti, al v. 26, l'azione divina è descritta come un complesso di «meraviglie»: *...ἃ ἐποίησεν μεθ' ὑμῶν εἰς θαυμάσια*. Il Signore gratifica così i figli di Sion (v. 23), che sono il suo popolo (vv. 18b.19.27). Stavolta, però, il popolo è interpellato congiuntamente alla terra (vv. 18.21.23), che è la terra di Yahwéh (v. 18). Anzi, il tenore cosmico di questo invito alla gioia emerge anche dal fatto che proprio il suolo, per primo e in posizione enfatica, è invitato a deporre il timore per

²³ Di solito il Salmo 126 è riferito al ritorno degli ebrei da Babilonia e alla situazione in cui vennero a trovarsi dopo il rientro. Cf. CASTELLINO G., *Libro dei Salmi*. Torino-Roma ([1960]², p. 842-843; KRAUS H.J., *Psalmen* 2, Neukirchen 1961, p. 853-857. Più generico rimane invece DAHOOD M., *Psalms III (101-150)*, Garden City, N.Y. [1970], p. 217-221 (a p. 217: «A hymn of thanksgiving composed for one of the religious festivals... At any rate, the date of composition need not be post-Exilic»). Egli si fonda su una iscrizione aramaica del sec. VIII, e su altri aramaismi del salmo. Cf. anche la nota 121.

aprirsi all'esultanza trepida, «...poiché *grandi cose ha fatto* il Signore» (v. 21).

A conclusione dell'oracolo è dichiarata l'intenzione dell'agire divino: «Voi riconoscerete che io sono in mezzo a Israele, e che sono io il Signore vostro Dio, e non ce ne sono altri» (v. 27). In formulazione equivalente riecheggia, dunque, il motivo della «santità» di Dio, cioè la sua trascendenza, e quindi la sua unicità.

A pochi anni di distanza dal N.T., l'autore del libro della Sapienza concluderà la sua meditazione sulla storia della salvezza da Abramo all'Esodo, dichiarando che il Signore «...*ha magnificato* in tutti i modi il suo popolo» (*Sp* 19, 22a).

b. *Verso persone singole.*

Dio si compiace di rendere grande anche il singolo uomo. Così è di Abramo (*Gn* 12, 2), Mosè (*Eccli* 45, 2), Davide (*II Sm* 22, 51; cf. *Sl* 18, 51), Salomone (*I Re* 1, 37.47; *I Cron* 29, 25; *II Cron* 1, 1), ciascuna persona, di cui Giobbe è il tipo (*Gb* 7, 17).

Più avanti riprenderemo il discorso su questi atti di grazia concessi a singoli individui, per metterne in luce la finalità comunitaria.²⁴

Questi incessanti gesti salvifici di Dio, profusi e sull'intera famiglia di Israele e su qualcuno dei suoi membri, documentano davvero che in sua mano c'è forza e potenza, e che da lui dipende il fare ogni cosa grande e forte (*I Cron* 29, 12).

* *Θαυμαστά.*

Conta 15 referenze, di cui 9 come sostantivo²⁵ e 6 come aggettivo.²⁶ In soli due casi è applicato all'uomo,²⁷ mentre in tutti gli altri è sempre in diretto rapporto con Yahwéh. Come il suo sinonimo *θαυμάσια*, anche *θαυμαστά* è quindi un termine caratteristico dell'azione divina nella vita d'Israele. Dio è autore di fatti

²⁴ Cf. I/C.2.

²⁵ *Gs* 3, 5; *Giudc* 13, 19; *Sl* 98, 1; 106, 22; *Am* 3, 9; *Mi* 7, 15; *Dan* Th 8, 24; *Dan* LXX 12, 6; *Gb* 42, 3.

L'ebraico ha *npl'wt*, eccetto *Giudc* 13, 19 (*wmpl' l'swt*); *Am* 3, 9 (*mbwmt*); *Dan* 12, 6 (*pl'wt*).

²⁶ *Es* 34, 10 (ebr. *npl't*); *Is* 25, 1 (ebr. *pl'*); *Sl* 119, 129 (*pl'wt*); *Tb* 12, 22; *Eccli* 11, 4; *Sp* 19, 8 (cf. 10, 17).

²⁷ *Am* 3, 9 (i tanti disordini di Samaria muovono a raccapriccio); *Dan* Th 8, 24 (Antioco causerà rovine inaudite).

che suscitano ammirazione.²⁸ Imperscrutabili sono i suoi disegni (*Gb* 42, 3; *Eccli* 11, 4).

All'origine di tutto sta sempre l'esperienza redentrice del primo esodo. La memoria d'Israele rimase fortemente impressa da quelle meraviglie, come le piaghe d'Egitto (*Sl* 106, 22), il passaggio del Mar Rosso (*Sp* 19, 8; cf. 10, 17); le opere stupende che Dio promette di fare a Mosè, davanti al popolo, dal Sinai fino a tutto il periodo del deserto (*Es* 34, 10; cf. il v. 11); il passaggio del Giordano (*Gs* 3, 5); l'assistenza concessa a Tobia, mediante l'angelo (*Tb* 12, 22). Veramente Yahwéh è colui che, smentendo le apparenze, semina stupore, umiliando i potenti ed esaltando gli umili (*Eccli* 11, 4). La Torah, nel suo insieme, rende testimonianza a questa mirabile economia di Yahwéh col suo popolo (*Sl* 119, 129).

Come sempre nello stile biblico, il ricordo del primo esodo dà impulsi nuovi alla speranza. Michea, ad es., considera quei fatti lontani come il tipo delle meraviglie che il popolo vedrà, quando il Signore gli vorrà concedere redenzione piena nei giorni del post-esilio babilonese (*Mi* 7, 14-15).²⁹

Tuttavia la meraviglia suprema, quella che pone coronamento a tutto, sarà la risurrezione dei morti (*Dan* LXX 12, 6). Ma qui la storia decolla per la metastoria, quella dei «cieli nuovi e terra nuova».

* Θαυμάσια

Il suo impiego è documentato 57 volte nei Settanta:³⁰ 3 come aggettivo³¹ e 54 come aggettivo sostantivato.

In ben 52 casi, *θαυμάσια* serve per indicare le «meraviglie» di Dio.³² Negli altri 5 è riferito all'uomo.³³ Di questi ultimi, però,

²⁸ *Giudc* 13, 19; *Is* 25, 1; *Sl* 98, 1; cf. *Es* 15, 11.

²⁹ Per la critica testuale di *Mi* 7, 15b (*r'nw* oppure *br'nw*?), cf. RENAUD B., *La formation du livre de Michée*, Paris 1977, p. 362, 366-367.

³⁰ Vedi le note 32 e 33.

³¹ *Sl* 139, 14; *Eccli* 43, 25; 48, 14.

³² *Es* 3, 20; *Num* 14, 11; *Dt* 34, 12; *Gs* 3, 5; *Giudc* 6, 13; *I Cron* 16, 9.12.24; *II Esd* 19, 17 (*Nee* 9, 17); *Sl* 9, 1; 26, 7; 40, 6; 71, 17; 72, 18; 75, 2; 77, 12.15; 78, 4.11.12.32; 86, 10; 88, 11.13; 89, 6; 96, 3; 105, 2.5; 106, 7.22 (varianti): 107, 8.15.21.24.31; 111, 4; 119, 18.27; 136, 4; 145, 5; *Ger* 21, 2; *Gioe* 2, 26; *Dan* LXX e *Th*: 3, 43; *Dan* LXX 4, 37a; *Dan* *Th* 12, 6; *Gb* 37, 5; *Eccli* 17, 8; 18, 6; 36, 5; 38, 6; 42, 17; 43, 25.

Normalmente *θαυμάσια* corrisponde a *npl'wt*, oppure ai sinonimi *pl'* (*Sl* 77, 12; 78, 12; 88, 13; 89, 6); *'wt* (*Num* 14, 11); *'lylwt'w* (*Sl* 78, 4); o anche all'espressione *'sb pl'* (*Sl* 77, 15; 88, 11), *'sb lbply'* (*Gioe* 2, 26) e *bmur' hgdwl'* (*Dt* 34, 12).

³³ *Sl* 131, 1; *Ab* 1, 5; *Eccli* 31, 9; 48, 4.14.

si tenga presente che in *Eccli* 48, 4.14 si parla dei prodigi fatti dai profeti Elia ed Eliseo; mentre in *Ab* 1, 5 l'endiadi *θαυμάσατε θαυμάσια* sta a significare lo stupore intenso che desta l'invasione dei Caldei, inviati da Yahwéh.

Se si eccettua poi il passo piuttosto incolore del *Sl* 131, 1c-d («...non vado in cerca di cose grandi [*ἐν μεγάλοις*], o *superiori* [*ἐν θαυμασίοις*] alle mie forze»), la conclusione è che soltanto una volta si dice che l'uomo opera «cose meravigliose». È il caso del ricco virtuoso, il quale viene proclamato beato, perché ha compiuto «meraviglie» in mezzo al suo popolo (*Eccli* 31, 9).

Il sostantivo *θαυμάσια*, pertanto, è riferito in maniera pressoché esclusiva all'azione divina. In 6 passi si inneggia alle meraviglie che Yahwéh creatore ha profuso nell'universo: cielo, sole, luna, terra, mare, fenomeni atmosferici...³⁴ Ma negli altri 47 brani, considerati nel loro contesto prossimo o remoto, il discorso ha per oggetto Dio, in quanto opera attivamente nella storia del suo popolo.

Si ricorda, ad es., il Patto che egli strinse con Abramo, Isacco e Giacobbe, promettendo loro la terra di Canaan (*Sl* 105, 5.8-15; cf. *I Cron* 16, 9.12.15-18.24), la storia di Giuseppe (*Sl* 105, 5.16-24), l'uscita dall'Egitto,³⁵ la marcia nel deserto (*Sl* 105, 5.40-42; 136, 4.16-20; *Nee* 9, 12-15), il passaggio del Giordano (*Gs* 3, 5: variante A), l'ingresso in Palestina (*Sl* 105, 5. 44-45).

Poi le «meraviglie» del secondo esodo, ossia la liberazione dalla schiavitù babilonese (*Sl* 136, 4.23-24). Levando lo sguardo profetico su questo evento redentore, Gioele (2, 26) diceva che i figli di Sion avrebbero sciolto allora un canto di lode, perché il Signore avrebbe fatto cose meravigliose per loro.

Ritornati in patria, tuttavia, gli Israeliti si affliggono ancora, perché molti dei loro fratelli rimangono dispersi fra i Gentili, e nella stessa Palestina sono tributari di potenze straniere (cf. *Nee* 9, 36). Il giudaismo ripete allora la supplica che il Signore voglia rinnovare le meraviglie di un tempo, col radunare la dispersione d'Israele (*Eccli* 36, 5.10-13; cf. *Dan* LXX e *Th*: 3, 42; *Sl* 106, 47).

* Φοβερά

È adoperato 4 volte: due come sostantivo (*Sl* 106, 22; 145, 6)

³⁴ *Sl* 89, 6; 96, 5; 136, 4; *Eccli* 42, 17; 43, 25; *Gb* 37, 5.

³⁵ *Es* 3, 20; *Giudc* 6, 13; *Sl* 105, 5.26-39; 106, 7.22.8-12; 136, 4.10-15; *Nee* 9, 17.10-11.

e due come aggettivo (*Sl* 66, 3; *Dan* LXX 4, 37a).³⁶ Si predica sempre delle opere di Dio.

Nel *Sl* 106, 22b sta in parallelismo con *μεγάλα* e *θαννασπά*, ed ha un chiaro riferimento ai fatti dell'esodo egiziano, segnatamente il passaggio del Mar Rosso. Il *Sl* 66, 3 esorta a celebrare come «terribili» le gesta del Signore, e si tratta anche lì del prodigio del Mar Rosso, al quale viene abbinato il transito del fiume Giordano (v. 6).

Nabucodonosor rende omaggio all'Altissimo, creatore dell'universo, perché ha operato in lui segni e prodigi, grandi e «tremendi» (*Dan* LXX 4, 37a).

Da una generazione all'altra, in seno al popolo eletto, si tramanda il memoriale delle opere divine nella storia della salvezza (*Sl* 145, 4-7). Questa ininterrotta contemplazione si espande nella preghiera salmodica (v. 2), ove l'orante — in comunione con tutte le generazioni d'Israele — esalta la potenza che emana dai *φοβερά* di Yahwéh. Ma non è il *tremendum* delle divinità pagane. È, piuttosto, la bontà immensa del Signore, che si china con tenerezza su tutte le creature (vv. 7-9).

*"Ἐνδοξα.

È usato 12 volte, e sempre come aggettivo sostantivato. In 8 passi è applicato a Dio,³⁷ nei rimanenti 4 all'uomo³⁸.

Nel libro di Giobbe, *ἔνδοξα* è accoppiato con *ἐξαισία*, e vuole significare le meraviglie senza numero che Dio sparge nella sua creazione (*Gb* 5, 9; 9, 10),³⁹ o di cui dà prova nella sua molteplice provvidenza verso l'uomo (34, 24).

Negli altri casi, *ἔνδοξα* indica quello che Dio ha fatto per sottrarre il suo popolo dall'oppressione egiziana. Di quei fatti tutto Israele è stato testimone oculare (*Dt* 10, 21; cf. i vv. 19.22). Poi i tanti episodi in cui Dio, tramite Mosè, manifestò la sua potenza per Israele, lungo l'itinerario che va dal Sinai alla terra promessa (*Es* 34, 10; cf. *Dt* 2, 7).

³⁶ L'ebraico legge *nur'wt* (*Sl* 106, 22; 145, 6) e *nur'* (*Sl* 66, 3).

³⁷ *Es* 34 10; *Dt* 10, 21; *Is* 12, 4; 48, 9; 64, 2; *Gb* 5, 9; 9, 10; 34, 24.

L'ebraico ha *npl'wt* (*Es* 34, 10; *Gb* 5, 9; 9, 10), *nur'wt* (*Dt* 10, 21; *Is* 64, 2), *'lytyw* (*Is* 12, 4), *ihlty* (*Is* 48, 9).

³⁸ *Num* 23, 21; *Na* 3, 10; *Is* 64, 10; *I Esd* 1, 53 (*II Cron* 36, 19).

³⁹ in *Gb* 5, 9 e 9, 10 *ἔνδοξα* sta in parallelismo con *μεγάλα*.

Il ricordo delle cose portentose che Dio, in passato, fece per la casa d'Israele (*Is* 64, 2; cf. 63, 7-9.11-14), fa sì che il campo semantico di ἐνδοξα si estenda dal primo all'altro esodo, vale a dire al ritorno degli ebrei in Sion, da tutti i paesi in cui l'esilio li aveva dispersi. Sono queste le «cose gloriose» (*Is* 12, 4), eccelse (v. 5), che il Santo d'Israele compie in mezzo agli abitanti di Sion (v. 6).

Per amore del suo nome egli farà questo (*Is* LXX 48, 9), e sarà una novità in assoluto (*Is* 42, 9; 43, 19; 48, 6: καινά). E alle meraviglie sempre rinnovate dell'amore di Yahwéh (*Lam* 3, 23; cf. i LXX in R), Israele risponde con un canto nuovo (*Sl* 98, 1b.2-3; *Is* 42, 10).

* Ἀγαθά.

Per 9 volte⁴⁰ i Settanta impiegano questo sostantivo per indicare il complesso dei benefici che Dio concede al suo popolo, per mezzo anche di persone singole.

Questi passi riguardano: la provvidenza paterna con la quale il Signore circondò Giuseppe, in vista di far sopravvivere un popolo numeroso (*Gn* 50, 20); la liberazione dall'Egitto (*Es* 18, 9); i favori che Yahwéh vorrà riservare al suo popolo, durante la marcia nel deserto (*Num* 10, 32);⁴¹ la vittoria di Giuditta su Oloferne (*Giudt* 15, 8); i benefici elargiti a Tobi e Tobia (*Tb* 12, 6 in S); e, da ultimo, l'annuncio del raduno degli esuli da Babilonia in Sion (*Is* 52, 7; *Ger* 29 [LXX 36], 32; 32 [LXX 39], 42; 33 [LXX 40], 9).

Tra i titoli di Yahwéh vi è anche questo: egli è colui che «ricolma Israele di beni» (*I Sm* 2, 32 in TM; LXX, rec.0+: ἀγαθὺν εἶ).

B. I VERBI CHE REGGONO Μεγάλα

Più d'uno sono i verbi che hanno per oggetto μεγάλα e i termini sinonimi recensiti più sopra, nella lettera A. Essi definiscono l'azione di Yahwéh, in quanto artefice di «grandi cose».

⁴⁰ *Gn* 50, 20; *Es* 18, 9; *Num* 10, 32; *Giudt* 15, 8; *Tb* 12, 6 (S); *Is* 52, 7; *Ger* 29 (LXX 36), 32; 32 (LXX 39), 42; 33 (LXX 40), 9.

Il TM ha *tob* in *Num* 10, 32; *Is* 52, 7; *Ger* 29, 32 e *tobb* negli altri casi.

⁴¹ Nel v. 29 vi è il sinonimo καλά; cf. *Eccli* 39, 16: Τὰ ἔργα κυρίου ... καλὰ σφόδρα.

Ai fini della presente inchiesta, tengo conto solo dei brani nei quali sono specificati chiaramente i destinatari di queste grandiose gesta di Yahwéh. Ometto invece quelli ove si afferma che Dio opera «grandi cose», ma in assoluto, senza cioè determinare in favore di chi esse siano compiute.⁴²

Fatta questa premessa di metodo, dobbiamo dire che il verbo *ποιέω* è quello di gran lunga più frequente in simili contesti. Lo si direbbe quasi d'obbligo. Si possono contare, in tal senso, almeno 36 referenze.⁴³

Seguono poi i verbi: *μεγαλύνω*⁴⁴ o *μεγαλύνω τοῦ ποιῆσαι*⁴⁵ (= agire in maniera grandiosa), *δείκνυμι* (= mostrare),⁴⁶ *ἀπαγγέλλω* (= annunciare),⁴⁷ *δίδωμι* (= dare, offrire),⁴⁸ *ἄγω*,⁴⁹ *ἐπάγω* (= riversare, indurre),⁵⁰ *ἀγαθύνω* (= operare in bene),⁵¹ *ἀγαθοποιέω* (= elargire favori),⁵² *βουλεύομαι εἰς* (= decretare),⁵³ *εὐαγγελίζομαι* (= recare un lieto annuncio),⁵⁴ *γνωρίζω* (= far conoscere),⁵⁵ *ἀλλοιόω* (= rinnovare, dare ulteriori prove),⁵⁶ *εὐεργετέομαι* (= essere gratificato).⁵⁷

C. I DESTINATARI DELLE «GRANDI COSE» DI DIO

Se ora ci domandiamo in grazia di chi Yahwéh opera le sue

⁴² Cf., ad es., *Giudc* 13, 19; *I Cron* 16, 9; *Sl* 40, 6; 71, 19; 136, 4; *Is* 25, 1; *Gb* 5, 9; 9, 10; 34, 24; 36, 24; 37, 5; 42, 3...

⁴³ *Gn* 50, 20; *Es* 3, 20; 18, 9; 34, 10; *Dt* 10, 21; 29, 1; 34, 12 (cf. il v. 11); *Gs* 3, 5; *II Sm* 7, 21.23 (cf. *I Cron* 17, 19); *Nee* 9, 17 (LXX *II Esd* 19, 17); *Giudt* 15, 8.10; *Tb* 12, 6 (S); *Est* 10, 3f; *Sl* 78, 12; 98, 1 (cf. il v. 3); 105, 5 (cf. il v. 6); 106, 22 (cf. i vv. 7a.21a); 107, 8.15.21.24; 111, 4 (cf. il v. 6); *Ger* 21, 2 (TM); 29 (LXX 36), 32; 33 (LXX 40), 9; 44 (LXX 51), 7; *Gioe* 2, 26; *Dan* LXX 3, 42; 4, 37a.37b (οὕτως ἐποίησε μετ' ἐμοῦ); *Dan* Th 3, 42; 4, 2; *Eccli* 50, 22b.

L'ebraico ha regolarmente *šb*, eccetto *Gn* 50, 20 (*bšb*), e l'aramaico di *Dan* 3, 32 (*'bd*).

⁴⁴ *Gn* 12, 2; *I Sm* 12, 24; *II Sm* 22, 51 (cf. *Sl* 18, 51); *I Re* 1, 37.47; *I Cron* 29, 12.25; *Ez* 24, 9 (cf. i vv. 2-3); *Eccli* 45, 2; *Sp* 19, 22.

L'ebraico ha il verbo *gdl*, nella forma *piel* o *hiphil*.

⁴⁵ *Sl* 126, 2.3; *Gioe* 2, 21 (cf. i vv. 18.19.23). L'ebraico ha *hgyl*.

⁴⁶ *Sl* 78, 11 (ebr. *br'm*); *Eccli* 17, 8.

⁴⁷ *Ger* 33 (LXX 40), 3 (cf. il v. 4). L'ebraico ha *w'gydb*.

⁴⁸ *Dt* 6, 22 (ebr. *wym*).

⁴⁹ *Ba* 2, 2 (varianti A R).

⁵⁰ *Is* 48, 9 (ebr. *'hym*); *Ger* 32 (LXX 39), 42 (bis; ebr. *hb'ty* e *mby*); *Dan* LXX e Th 9, 12 (ebr. *hb'y*).

⁵¹ *I Sm* 2, 32 (LXX, rec. 0+). L'ebraico legge *yytyb*.

⁵² *Num* 10, 32 (ebr. *yytyb*).

⁵³ *Gn* 50, 20 (ebr. *hšbh lšbh*).

⁵⁴ *Is* 52, 7 (ebr. *mbsr*).

⁵⁵ *II Sm* 7, 21 (ebr. *'šyt... lbwdy*).

⁵⁶ *Dan* LXX 4, 37a; *Eccli* 36, 5.

⁵⁷ *Sp* 3, 5.

«grandi cose», la risposta è duplice: in favore di tutto il suo popolo, oppure di persone singole che hanno però stretti legami con tutta la comunità d'Israele.

Vediamo separatamente i due casi. Resta fermo che l'indagine si applica a *μεγάλα* e sinonimi, come già detto sotto la lettera A di questa prima sezione.

1. Israele, come popolo eletto

Secondo la tradizione dell'A.T., il destinatario abituale delle «grandi cose» compiute da Yahwéh è, indiscutibilmente, *il popolo d'Israele come tale*. Questo tenore ecclesiale-comunitario di *μεγάλα* e sinonimi si rileva nella stragrande maggioranza dei casi, nei quali i beneficiari di questi favori divini sono dichiarati esplicitamente.⁵⁸

La comunità del popolo eletto è designata con espressioni differenziate, tutte però di valore equivalente e complementare. Sono così nominati: «i nostri padri»;⁵⁹ «la stirpe di Abramo, i figli di Giacobbe»;⁶⁰ «le tribù di Giacobbe»;⁶¹ «la casa d'Israele»;⁶² «Israele»;⁶³ «il suo popolo»;⁶⁴ «il tuo popolo»;⁶⁵ «le anime dei giusti»;⁶⁶ «la sua terra... il suo popolo... figli di Sion»;⁶⁷ «Sion»;⁶⁸ «le case di questa città [Gerusalemme] e le case del re di Giuda»;⁶⁹ «abitanti di Sion».⁷⁰

Un'altra maniera per indicare Israele come destinatario dei *μεγάλα* di Yahwéh, è quella di interpellare l'assemblea del popolo eletto quale testimone oculare dei medesimi. Si incontrano allora

⁵⁸ Cf. i passi citati nelle note 43-57.

⁵⁹ *Sl* 106, 7a (cf. il v. 21).

Per riconoscere quali sono i verbi usati nei passi citati qui nelle note 59-100, si può fare il debito controllo ricorrendo alle note 44-57.

⁶⁰ *Sl* 105, 6 (cf. il v. 5).

⁶¹ *Eccli* 36, 10 (cf. il v. 5).

⁶² *Sl* 98, 3 (cf. il v. 1); *Is* 63, 7 (cf. 64, 2).

⁶³ *Num* 10, 29; *I Sm* 2, 32 (variante rec. 0 + dei LXX); *Giudt* 15, 8.10.

⁶⁴ *Sl* 111, 6 (cf. il v. 4); *Est* 10, 3f. In *Is* 29, 14 del TM si ha la costruzione «...con questo popolo».

⁶⁵ *Sp* 19, 22.

⁶⁶ *Sp* 3, 1 (cf. il v. 5).

⁶⁷ *Gioe* 2, 18.19.23 (cf. il v. 21).

⁶⁸ *Is* 52, 7; *Eccli* 36, 13.

⁶⁹ *Ger* 33 (LXX 40), 4 (cf. il v. 3). Vedi inoltre *Ez* 24, 9.

⁷⁰ *Is* 12, 6 (cf. il v. 4).

formule come queste: «davanti a tutto Israele»;⁷¹ «davanti a tutto il tuo popolo»;⁷² «innanzi ai loro padri»;⁷³ «davanti a noi»;⁷⁴ «davanti a voi».⁷⁵

Una terza variazione dello stesso schema fa uso di un pronome personale, con o senza preposizione, per designare Israele come termine sul quale si esercita l'azione divina.

Ecco le rispettive combinazioni: «in te»,⁷⁶ «in mezzo a te»,⁷⁷ «su di te»,⁷⁸ «noi»,⁷⁹ «con noi»,⁸⁰ «sopra di noi»,⁸¹ «a voi»,⁸² «con voi»,⁸³ «in voi»,⁸⁴ «sopra di voi»,⁸⁵ «a loro»,⁸⁶ «con loro»,⁸⁷ «su di loro».⁸⁸

2. Persone singole, in funzione però di tutto Israele

In altri casi, invece, non al popolo eletto, ma a *persone singole* sono diretti gli interventi grandiosi di Yahwéh.

Esse sono: Abramo (*Gn* 12, 2), Giuseppe (*Gn* 50, 20), Mosè (*Dt* 34, 10; *Eccli* 45, 2), Davide (*II Sm* 7, 21; 22, 51; cf. *I Cron* 17, 19 e *Sl* 18, 51), Salomone (*I Re* 1, 37.47; cf. *I Cron* 29, 25; *II Cron* 1, 1), Geremia (*Ger* 33 [LXX 40], 3), Giobbe (*Gb* 7, 17), Giuditta (*Giudt* 15, 8.10), Tobia (*Tb* 11, 14 in A B), Nabucodonosor (*Dan* LXX 4, 37a).

In questa seconda serie di brani, i verbi che esprimono l'azione divina sono seguiti dalle seguenti determinazioni, per indicarne i

⁷¹ *Dt* 34, 12 (il TM — qui e in *Dt* 6, 22; 29, 1 — legge «...davanti agli... occhi...»).

⁷² *Es* 34, 10.

⁷³ *Sl* 78, 12.

⁷⁴ *Dr* 6, 22.

⁷⁵ *Dt* 29, 1.

⁷⁶ *Dt* 10, 21: ἐν σοί (ebr. 'ik).

⁷⁷ *Is* 12, 6: ἐν μέσῳ αὐτῆς (cf. il v. 4). L'ebraico legge *bqrbk*.

⁷⁸ *Is* 48, 9: ἐπὶ σοί (ebr. *lk*).

⁷⁹ *Num* 10, 32: ἡμᾶς (ebr. 'mnw).

⁸⁰ *Sl* 126, 3: μεθ' ἡμῶν (ebr. 'mnw); *Dan* LXX e Th: 3, 42; *Eccli* 50, 22d (cf. il v. 22b).

Nel TM di *Ger* 21, 2 si ha 'tmw, che nei LXX scompare.

⁸¹ *Dan* LXX e Th: 9, 12 (ἐφ' ἡμᾶς; ebr. 'lymw); *Ba* 2, 2 (varianti A R).

⁸² *Ger* 29 (LXX 36), 32; ὑμῖν (ebr. *l'my*).

⁸³ *I Sm* 12, 24; *Gioe* 2, 26: μεθ' ὑμῶν (ebr. 'mkm); *Tb* 12, 6 (S); 13, 7.

⁸⁴ *Gs* 3, 5: ἐν ὑμῖν (ebr. *bqrbkem*).

⁸⁵ *Ger* 44 (LXX 51), 7: ἐπὶ ψυχαῖς ὑμῶν (ebr. 'l nps'kkm).

⁸⁶ *Es* 18, 9 (αὐτοῖς; ebr. *lysr'd*); *II Sm* 7, 23 nel TM (*lkem*); *Sl* 78, 11 (αὐτοῖς; ebr. *br'm*);

Ger 33 (LXX 40), 3: αὐτοῖς (ebr. 'tm).

⁸⁷ *Sl* 126, 2: μετ' αὐτῶν (ebr. 'm 'lh); *II Esd* 19, 17: μετ' αὐτῶν (*Nee* 9, 17: 'mbm).

⁸⁸ *Ger* 32 (LXX 39), 42: ἐπὶ αὐτοῦς (ebr. 'lyhm).

destinatari: «in me»,⁸⁹ «su di me»,⁹⁰ «con me»,⁹¹ «a mio riguardo»,⁹² «a te»,⁹³ «al tuo servo»,⁹⁴ «il tuo nome»,⁹⁵ «lui»,⁹⁶ «a lui»,⁹⁷ «le vittorie del suo re»,⁹⁸ «Salomone»,⁹⁹ «il suo trono». ¹⁰⁰

Ciò che sorprende in simili contesti, è la funzione comunitaria che rivestono le suddette persone. Ciò che Dio fa per loro, lo fa in vista di tutto Israele, suo popolo. Esaminiamo ora i diversi casi, uno per uno.

Ad *Abramo* Dio promette di magnificare il suo nome (*Gn* 12, 2c); da lui, infatti, uscirà un grande popolo (v. 2a); in lui saranno benedette tutte le famiglie della terra (v. 3c).

Giuseppe fu vittima dell'invidia dei fratelli, ma il Signore convertì tutto in bene per lui, affinché un popolo grande fosse salvato (*Gn* 50, 20).

Mosè fu elevato in grandezza da Dio per atterrire i nemici di Israele, e gli fu concessa autorità sul popolo (*Eccli* 45, 2.3).

La magnificenza che Dio vuole riservare a *Davide* (*II Sm* 7, 21) è la promessa di rendere stabile la sua casa e il suo regno, per sempre (*II Sm* 7, 11-12.16.19). Dal seguito della preghiera, Davide comprende che tale beneficio non termina alla sua persona, ma ridonda a favore di tutto Israele: «Ora, Signore, la parola che hai pronunciato riguardo *al tuo servo e alla tua casa*, confermalà per sempre e fa come hai detto. Allora il tuo nome sarà magnificato per sempre così: Il Signore degli eserciti è il *Dio d'Israele. La casa del tuo servo Davide* sia dunque stabile davanti a te» (*II Sm* 7, 25-26).

Quando poi Davide consegue vittorie strepitose e pegni di benevolenza da parte del Signore, ciò gli è accordato per sé e per i suoi discendenti, in ogni tempo (*II Sm* 22, 51; cf. *Sl* 18, 51).

E, quasi a conferma immediata della sua promessa, il Signore

⁸⁹ *Dan* LXX 4, 37a: ἐν ἐμοί (TM 3, 32: 'my).

⁹⁰ *Dan* LXX 4, 37a: ἐπ' ἐμοί.

⁹¹ μετ' ἐμοῦ: *Dan* Th 4, 2; cf. *Dan* LXX 4, 37b (ὅτι οὕτως ἐποίησε μετ' ἐμοῦ). c (... τὸς παῖδες, ὡς ἐποίησε μετ' ἐμοῦ).

⁹² *Gn* 50, 20 (περὶ ἐμοῦ). Manca nell'ebraico.

⁹³ *Es* 34, 10: σοί (ebr. 'mk); *Ger* 33 (LXX 40), 3: σοί (ebr. lk).

⁹⁴ *II Sm* 7, 21 (cf. *I Cron* 17, 19).

⁹⁵ *Gn* 12, 12.

⁹⁶ *II Cron* 1, 1 (αὐτόν; ebr. wygdllw); *Eccli* 45, 2; *Gb* 7, 17 (αὐτόν; ebr. tgdllw).

⁹⁷ *Tb* 11, 15 in B A: αὐτῶ.

⁹⁸ *II Sm* 22, 51 (ibidem in *Sl* 18, 51).

⁹⁹ *I Cron* 19, 25.

¹⁰⁰ *I Re* 1, 37.47.

rese grande *Salomone* di fronte a tutto Israele (*I Cron* 29, 25a; *II Cron* 1, 1), tanto che lo splendore del suo regno superò quello dello stesso Davide, suo padre (*I Re* 1, 37.47; cf. *I Cron* 29, 25b).

A *Geremia* il Signore rivela che Gerusalemme cadrà sotto i colpi dei Caldei (*Ger* 33 [LXX 40], 3.4-5), ma poi egli ristabilirà le sorti del paese (v. 11), curerà la piaga del suo popolo, cioè di Giuda e d'Israele (vv. 6-7).¹⁰¹ Questo gesto di grazia suscita l'ammirazione di tutti i popoli (v. 9) e riempie di gioia Israele che, nel tempio ricostruito, tornerà a inneggiare al Signore onnipotente, «...perché è buono, perché eterna è la sua misericordia» (vv. 10-11).

Ma se la grandezza di Dio si fa tanto vicina all'uomo, magari anche solo per metterlo alla prova ad ogni istante, allora — si chiede *Giobbe* — «chi è mai l'uomo, che tu ne fai tanto conto?» (*Gb* 7, 17: *ἔμεγάλυνας*). È manifesto che *Giobbe*, con questo interrogativo, è conscio di identificarsi con tutti i suoi fratelli che abitano «case di fango» (*Gb* 4, 19).

Per mezzo di *Giuditta*, il Signore mostra quanto sia grande la sua bontà verso Israele (*Giudt* 15, 8.10).

Tobia, al ritorno dal suo viaggio, racconta al padre «le grandi cose» che gli erano accadute nella Media (*Tb* 11, 15 in B A; 12, 6 in S).

Il libro di *Tobia*, si sa, è di genere didattico. Vuol insegnare che Dio si prende cura degli Israeliti anche in terra d'esilio, purché siano osservanti della sua Legge (cf. 13, 3-9.10-22; 12, 12-14). Se la «dispersione» dell'esilio fu provocata dai peccati del popolo (13, 5), la «conversione», cioè il ritorno alla Legge di Mosè, attirerà lo sguardo del Signore (13, 6). Egli avrà pietà del suo popolo e lo ricondurrà al paese d'Israele (14, 5). Tornati dall'esilio, ricostruiranno Gerusalemme e il Tempio (14, 5), e la città santa sarà meta del pellegrinaggio di tutti i popoli, che si convertono a Yahwéh e salgono al suo santuario (14, 6; 13, 13).

Perché avvenga il prodigio della «riunione dei dispersi», occorre dunque «ricordarsi di Dio con sincerità... servirlo nella verità e fare ciò che a lui piace» (14, 7-8 in S).

¹⁰¹ Si fa notare che la versione di *Ger* 33 (LXX 40), 9 nei Settanta è più restrittiva, in senso nazionalistico. Difatti l'originale ebraico dice: «Ciò sarà per me titolo di gioia, di lode e di gloria tra tutti i popoli della terra, quando sapranno tutto il bene che io faccio loro...». I Settanta, invece: «Ciò sarà motivo di gioia, di lode e di gloria per tutto il popolo della terra...». Commenta W. Grundmann: «I LXX... omettono *li* [= per me] e al plurale 'popoli' sostituiscono il singolare 'popolo'. Il significato cambia perciò totalmente: il bene che Dio compie ridonda non a sua gloria, ma a gloria del popolo (giudaico)». Cf. *Grande Lessico del N.T.*, VI [Brescia 1970], col. 1468.

Sotto il velo della finzione letteraria, in questo poemetto si esprime l'anima del giudaismo post-esilico, prigioniero di governi pagani, in patria e fuori patria. Un'intuizione di fede emerge chiaramente da quelle pagine: la liberazione avverrà se il popolo si converte al Signore «con tutto il cuore e con tutta l'anima» (13, 6; cf. *Dt* 30, 2-3).

Sullo sfondo di questo genere letterario, Tobi e Tobia appaiono allora come il simbolo di tutti i «giusti» d'Israele. Padre e figlio, pur vivendo in esilio, godono della protezione divina, mediante l'angelo. Le «grandi cose» manifestate per venir loro in aiuto — e per giunta in un paese straniero, «nella Media» (11, 15) — hanno un valore di segno per tutti gli Israeliti che vivono «dispersi» sotto potenze straniere, in Palestina e fuori. Se vivono da giusti, il Signore compirà nuovamente «cose grandiose», riconducendoli in terra d'Israele. E in quel giorno, come Tobi e Tobia, celebreranno «le opere grandi e meravigliose di Dio» (cf. 12, 22 in B A).

Quanto poi a *Nabucodonosor*, egli riconosce che Dio ha fatto segni e prodigi, grandi e potenti (*Dan Th* 4, 2.3a; cf. il v. 37 nei LXX), «con me» (*Dan Th* 4, 2), «in me» (*Dan LXX* 4, 37a). Siamo dunque in presenza di eventi operati sì in favore di un individuo, ma il loro effetto ha un'eco universale: tutti i popoli devono riconoscere che l'Altissimo — il Dio degli Ebrei (*Dan LXX* e *Th*: 2, 47; 6, 27-28) — domina sul regno degli uomini (*Dan Th* 4, 1.17). Fra gli dei delle nazioni non ve n'è uno simile a lui (*Dan LXX* 4, 37a).

Il Siracide pregava:

- 36, 2. «Alza la tua mano sulle nazioni straniere, perché vedano la tua potenza.
3. Come ai loro occhi ti sei mostrato santo in mezzo a noi, così ai nostri occhi *mostrati grande fra di loro* (*μεγαλυνθείης ἐν αὐτοῖς*).
4. Ti riconoscano, come noi abbiamo riconosciuto, che non c'è un Dio fuori di te, Signore.
5. *Rinnova i segni e compi altri prodigi* (*ἐγκαίνισον σημεῖα καὶ ἀλλοίωσον θαυμάσια*),...».

Si direbbe che l'autore del libro di Daniele abbia voluto darci una drammatizzazione personificata di questa preghiera. Entrambi i testi respirano la stessa spiritualità. Nabucodonosor è il simbolo immaginario di quelle potenze straniere, fra le quali Yahwéh si rivela «santo», cioè l'unico vero Dio, rinnovando i segni prodigiosi d'un tempo in aiuto al suo popolo.

Volendo ora fare il punto su questa rassegna dell'A.T., possiamo formulare la seguente conclusione.

Sotto la penna dei Settanta, il plurale neutro *μεγάλα*, assieme

al verbo *μεγαλύνω* e ad altri neutri plurali della stessa area semantica, divengono termini quasi tecnici, di indubbio tenore comunitario-ecclesiale. Essi, infatti, designano puntualmente il complesso dei benefici che Yahwéh concede in ogni tempo al suo popolo, oppure a qualcuno dei suoi membri, a vantaggio però di tutti.

L'esodo egiziano rimane l'archetipo delle «grandi cose» di Dio. A questa esperienza primigenia ritorna la contemplazione d'Israele, quando invoca e ottiene da Dio nuovi gesti di grazia. Dalla rilettura dell'esodo, scaturisce anche la fede nel prodigio della creazione, considerata come la prima delle «grandi meraviglie» che Yahwéh compie nella storia dell'Alleanza. Dispiegando così la sua «potenza» in soccorso dell'uomo, egli dimostra anche la propria «santità»: lui solo è Dio.

Nel periodo più tardo dell'A. T., la speranza si concentra nell'attesa che Dio ricomponga la dispersione del suo popolo. È un fremito ormai incontenibile. È questo l'epilogo delle «grandi cose» che Israele aspetta dal suo Signore.

2. APPUNTI DALLA LETTERATURA INTERTESTAMENTARIA

Su *μεγάλα* e sinonimi negli scritti cosiddetti «intertestamentari», oltre a qualche citazione frammentaria reperita qua e là,¹⁰² mi sembra conveniente segnalare alcuni brani dei Salmi di Salomone, e soprattutto di Qumran e del Targum.

¹⁰² Ad es., FLAVIO G., *Antichità Giudaiche* 9, 8.6: Eliseo «...θαναστά... καὶ παράδοξα διὰ τῆς προφητείας ἐπέδειξαν ἔργα»; (cf. RENGSTORF K.H., *A complete Concordance to Flavius Josephus*, II, Leiden 1975, p. 318); PSEUDO FILONE, *Antiquitates Biblicae* 9, 7: «...et per eum [Mosè] faciam *mirabilia* in domo Jacob, et faciam per eum signa et prodigia populo meo que non feci ulli»; 26, 5: “Et iens Cenez... re congregavit ad se omnes populos et dixit ad eos: Ecce vos vidistis omnia *mirabilia* que ostendit *nobis* Deus usque in hodiernum diem...”; 30, 7: “Propter quod faciet in vos *mirabilia* Dominus, et tradet in manus vestras inimicos vestros”; 32, 13: “Non est oblitus Fortissimus sponsionum minima quas disposuit vobis dicens: Multa faciam *miracula* cum *filiis vestris*”; 51, 6: “Himniza, filia Batuel. in *mirabilibus* tuis que fecit Deus *tecum*. Que est Anna, quoniam ex ea propheta est? Aut que est filia Batuel, ut pareret lumen *populis*?”; 53, 8: “...elegi tunc mihi prophetam Moysen famulum meum et feci per eum *prodigia* populo meo...” (cf. «Sources Chrétiennes» n. 229, pp. 110-111, 206-207, 236-237, 250-251, 324-337, 344-345); III *Libro dei Maccabei*, 7, 22: «...τὰ μεγάλα τοῦ μεγίστου θεοῦ ποιήσαντος τελείως ἐπὶ σωτηρίᾳ αὐτῶν»; *Apocalisse greca di Baruc* 4, 1: Dio rivela al veggente *μεγάλα καὶ θαναστά*.

A. I SALMI DI SALOMONE

In queste composizioni — che risalgono al I sec. a.C. — per tre volte la redenzione d'Israele e di Gerusalemme è chiamata [τὰ] ἀγαθὰ Ἰσραήλ (11, 7; 17, 44), τὰ ἀγαθὰ κυρίου (16, 6).

Dio ha promesso questa somma di beni al suo popolo, per i secoli eterni (11, 7). L'alba di quel giorno spunterà con l'apparizione del Re Messia, dalla stirpe di Davide (17, 21-18, 12). Certo: solo il Signore conosce il *καίρος* da lui fissato per far sorgere il Messia, e manifestare la sua misericordia a Israele, suo servo (17, 21; 18, 5). La preghiera, tuttavia, vuol quasi affrettare il compimento di questa promessa su Israele e Gerusalemme (11, 8-9; 17, 45-46; 18, 5).

In quel giorno, Dio purificherà Gerusalemme dai pagani che la opprimono (17, 22), e radunerà i suoi figli dall'oriente e dall'occidente (11, 2-3). Mediante il Re Messia, egli radunerà le tribù del popolo santo (17, 26.44). Si udrà allora in Gerusalemme la voce del messaggero di gioia: «Dio ha avuto pietà d'Israele e l'ha visitato» (11, 1; cf. *Is* 52, 7).

Così si adempiranno perfettamente gli oracoli dei profeti.¹⁰³ E beati coloro che vivranno in quei giorni!¹⁰⁴ Essi contempleranno i benefici che il Signore concederà alle generazioni future d'Israele, quando ne radunerà le tribù disperse (17, 44; 18, 6).¹⁰⁵

B. QUMRAN

Percorrendo le concordanze del Kuhn,¹⁰⁶ risulta che nei testi di Qumran troviamo per 5 volte l'aggettivo *gdwlym* in relazione a Yahwéh, per ricordare i suoi «grandi giudizi» contro gli empi (1QS 5, 12-13; 1QH 15, 19), o per esaltare le sue «opere grandi» (1QM 10, 8), «grandi e meravigliose» (1QH 7, 33; 10, 11).¹⁰⁷

¹⁰³ Cf. *Is* 60, 1-5; 66, 20; *Ba* 4, 37-5, 9 con *Salmi di Salomone* 11, 1-7 e 17, 31.

¹⁰⁴ Lo stesso motivo sembra echeggiare in *Mt* 13, 16-17: «Ma beati i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché sentono. In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, e non l'udiranno!» (cf. il parallelo in *Lc* 10, 23-24).

Sulla probabile derivazione di questo tema dal Targum palestinese del Pentateuco, riferisce MC NAMARA M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Romae 1966 (Analecta Biblica, 27), p. 240-245.

¹⁰⁵ VITEAU J., *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, p. 313-315, 350-369, 371-373.

¹⁰⁶ KUHN K.G., *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960; del medesimo, *Nachträge zur «Konkordanz zu den Qumrantexten»*, in *Revue de Qumran*, 14 (1963), p. 163-234.

¹⁰⁷ KUHN, *Konkordanz...*, p. 42.

Neppure una volta compare il sostantivo *gdwlwt* (= cose grandi), secondo l'accezione già vista nell'A.T.

Il verbo *gd*, nella forma *hiphil* (= *hgdyl*, fare grande), è usato 3 volte rispetto all'uomo (1QH 4, 29; 5, 24.25) e una con riferimento a Dio (1QM 18, 7).¹⁰⁸ Quest'ultimo caso è proprio quello che ci interessa, a motivo del suo particolare contesto.

Volgendo alla conclusione, la «Regola della guerra» descrive il trionfo decisivo del popolo santo di Dio (14, 12) — che è un popolo di «poveri» (11, 9.13; 13, 14) — contro tutto l'esercito di Belial (17, 10-18, 4). Distrutti al completo gli accampamenti dei Kittim, all'ora del tramonto di quel giorno fatidico, il sacerdote capo, con gli altri sacerdoti, coi leviti e con tutti i combattenti, benediranno il Dio d'Israele (18, 5-6), dicendo:

6. «Benedetto sia il suo nome Dio degli dèi, giacché
7. *Per il tuo popolo hai compiuto meravigliosamente cose grandi* («ky' hgdlt h 'm 'mk[h] lhply'»), hai mantenuto verso di noi il tuo patto di un tempo. Molte volte ci hai aperto le porte della salvezza
8. a motivo del tuo patto — noi [infatti] eravamo dei *poveri* — conformemente alla tua bontà verso di noi. E tu, Dio di giustizia, hai agito per il tuo nome!
- 9.
10. Giacché, [nella tua potenza], tu hai compiuto tra noi cose stupende e meravigliose («[ky' bgbwr]tkh hplth 'mnw hpl' wpl'»), e fin dall'antichità non vi fu mai nulla di simile; tu, infatti, conosci il tempo stabilito per noi, ed oggi tu sei apparso
11. a noi [in luce perfetta e ci hai mostrato] la mano delle tue benevolenze verso di noi e la mano della tua potenza, con una redenzione eterna, eliminando per sempre [la dominazione del nemico].¹⁰⁹

Anche a Qumran, dunque, l'espressione «fare cose grandi-stupende», quando il discorso ha per soggetto Yahwéh, assume una chiara tensione escatologica. Essa, infatti, è riferita alla vittoria definitiva che Yahwéh concede all'assemblea dei suoi «poveri», contro i guerrieri dei Kittim, contro la moltitudine di Assur e l'esercito di tutte le nazioni che si erano unite ad essi (1QM 19, 10-11).

¹⁰⁸ *ib.*

¹⁰⁹ Versione di MORALDI L., *I Manoscritti di Qumran*, [Torino 1971], p. 324. Le parole tra parentesi quadre indicano le integrazioni proposte dagli studiosi alle lacune del testo originale (il Moraldi le cita in corsivo).

Cf. SUKENIK E.L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955, tav. 33; YADIN Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, translated from the Hebrew by Batya and Chaim Rabin, Oxford 1962, p. 345; CARMIGNAC J., *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre le fils des ténèbres*, Paris 1958, p. 250-252.

Ancora una volta si ripete il paradosso della potenza divina che si rivela nella debolezza umana: come già avvenne col Faraone e il suo esercito, così ora Dio manifesta la sua stupenda potenza («lgbwrt pl'»), abbattendo le milizie di Belial per mano dei poveri (1QM 11, 8-10). Compiendo prodezze («hyl») tra i santi del suo popolo (1QM 6, 6), Dio si mostra grande e santo agli occhi di tutti i popoli (1QM 11, 15).

2. Quanto al termine «meraviglie», è noto che esso è molto frequente a Qumran, specie negli Inni. Si possono contare una ventina di referenze per *npl'wt*,¹¹⁰ 18 per il verbo *pl'* nella forma «hiphîl» (= *hply'*, fare cose meravigliose),¹¹¹ e 41 per il sostantivo *pl'*, con valore pratico di aggettivo.¹¹²

Il contesto dei vari passi, specie negli Inni, dà l'impressione di restare nel generico. Riesce difficile puntualizzare fatti e circostanze cui riannodare queste «meraviglie».

V'è tuttavia un brano che sembra attirare l'attenzione per il nostro studio. Voglio dire di 1QH 5, 14-19:

14. «Ma tu, mio Dio,
hai chiuso i loro denti
affinché non dilaniassero l'anima
dell'umile e del bisognoso,
e hai fatto rientrare la loro lingua
15. come spada nel suo fodero,
senza che [colpisse] l'anima del tuo servo,
per mostrare in me la tua potenza
davanti ai figli di Adamo,
hai compiuto meraviglie
16. *per il povero* («hplth b'bywn»):
l'hai fatto entrare nel crogiolo
[per raffinarlo come l'oro] sotto l'azione del fuoco
e come l'argento raffinato
nella fornace dei soffiatori
per purificarlo sette volte.
17. Contro di me si affrettavano
gli empi dei popoli con i loro tormenti
e tutto il giorno opprimevano l'anima mia.

¹¹⁰ KUHN, *Konkordanz...*, p. 144; *Nachträge...*, p. 210.

¹¹¹ KUHN, *Konkordanz...*, p. 176.

¹¹² KUHN, *Konkordanz...*, p. 176-177; *Nachträge...*, p. 210.

18. Ma tu, mio Dio, hai trasformato
 l'uragano in una brezza leggera
 e liberato l'anima del povero
 come [un pastore che strappa] la preda
 dalla forza
19. dei leoni». ¹¹³

Chi è l'orante di questo salmo? e di quali «meraviglie» intende egli parlare?

È nota la differenza di opinioni circa il primo quesito. È comunque diffusa l'impressione che «...negli *Inni* "l'io" è... il salmista che ha saputo, nella scia dei suoi grandi predecessori, identificarsi con il suo tempo e la sua comunità, con le sofferenze, le aspirazioni, gli ideali: quindi "l'io" è pienamente ogni membro della comunità, purché ne viva veramente la vita e ne segua il grande processo di isolamento, purificazione, elevazione, ecc.; "l'io" è la comunità come il "tu" del decalogo è Israele, come in Egitto c'era ogni membro del popolo anche se storicamente ne dista secoli». ¹¹⁴

Se questo fosse vero, si potrebbe sviluppare l'ipotesi che le «meraviglie» compiute da Yahwéh «nel povero» sono di ordine escatologico: esse, cioè, verrebbero ad identificarsi con la vittoria finale dei figli della luce contro tutti i figli delle tenebre.

In favore di questa supposizione si potrebbero invocare alcune rassomiglianze tra la «Regola della guerra» e questo Inno. Nell'uno come nell'altro testo, infatti, la comunità parla del proprio esilio (1QM 1, 2-3; 1QH 5, 5.7-8), dei suoi nemici senza numero (1QM 1, 1-2 ...; 1QH 5, 6-8.13.17), dei poveri che la compongono (1QM 11, 9; 13, 14; 1QH 5, 13.14.16.18) e ai quali Yahwéh concede la vittoria splendida e risolutiva (1QM 1, 4-13; 18-19; 1QH 5, 12-15.18), nel tempo da lui determinato (1QM 1, 4.5.8.10.12; 18, 10 ...; 1QH 5, 11-12).

C. IL TARGUM

Per quanto riguarda la versione aramaica del Targum, mi soffermo su alcune aggiunte e varianti che essa presenta rispetto al

¹¹³ Versione di MORALDI, *op. cit.*, p. 389-390. Cf. LICHT J., *The Thanksgiving Scroll*, Jerusalem 1957, p. 102; SUKENIK, *op. cit.*, tav. 39.

¹¹⁴ MORALDI, *op. cit.*, p. 337.

TM e ai LXX. Si tratta di brani che toccano il tema delle «grandi cose» compiute da Dio per salvare il suo popolo.

Sintetizzo le suddette aggiunte e varianti in due brevi punti: il binomio *nsn wgbwrn* (= segni e cose potenti) e il termine *pryšn* (= cose meravigliose). Ripeto: prendo in considerazione solo quei brani del Targum che divergono dal TM e dai LXX.

1. Il binomio *nsn wgbwrn* (= segni e cose potenti) si incontra più volte. Esso fa riferimento all'insieme delle «cose grandi, meravigliose, terribili, gloriose...» operate dal Signore per soccorrere i suoi: ad es., quando Israele uscì dall'Egitto (*Tg Os* 7, 4; *Tg Ct* 1, 3) e quando fu liberato dai Madianiti per mezzo di Gedeone (*Tg Ab* 3, 7).

Inoltre il suddetto binomio descrive gli interventi miracolosi che Dio promette di manifestare, nel giorno in cui riconurrà in patria gli esuli del suo popolo. Quei segni saranno come la replica di quelli operati al tempo dell'esodo egiziano e lungo la marcia nel deserto (*Tg Os* 2, 14.15; *Tg Zc* 10, 10-11).¹¹⁵

La destinazione comunitaria di questi benefici è regolarmente espressa dal verbo 'bd (= fare), più il pronome *lhwn* (= per loro), cioè per il popolo di Israele.

2. Il termine *pryšn* (= cose meravigliose) compare, fa l'altro, nei due seguenti brani perifrastici: *Tg Es* 34, 10 (pseudo-Gionata) e *Tg Is* 53, 8.

Il primo (*TJ I Es* 34, 10) rilegge così l'ebraico: «Ed egli [Dio] disse: “Ecco, io concludo un patto. Non cambierò questo popolo sicché divenga un altro popolo. Nondimeno da te usciranno moltitudini di giusti. E davanti a tutto il popolo io farò cose mirabili («*pryšn*») per loro, allorquando andranno in schiavitù sui fiumi di Babilonia. Infatti io li farò risalire di là, e li farò abitare sull'altra sponda del fiume Sambatyon.¹¹⁶ E di cose meravigliose come queste non sono accadute fra tutti gli abitanti della terra, né in alcuna nazione. E tutto il popolo in mezzo al quale abiti, in quel giorno

¹¹⁵ Anche in un frammento del *Seder* pasquale trovato nella Gheniza del Cairo, si legge una benedizione che celebra Dio come colui che opera «segni e cose potenti» ('šb... *nsyn wgbwrwt*).

Il brano è di sapore molto antico e differisce dalle recensioni comuni. Cf. LE DÉAUT R., *La Nuit Pascale*, Rome 1963, p. 279, nota 43, ove è citato GOLDSCHMIDT E.D., *The Passover Haggadah*, Jerusalem 1960, p. 5-6 e 75.

¹¹⁶ Su questo fiume leggendario, si vedano le notizie raccolte dalla *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalem [1971], col. 762-764, a firma di A. Rothkoff.

vedrà l'opera del Signore, perché è terribile quello che io farò con te"». ¹¹⁷

Il testo in corsivo rappresenta l'aggiunta che lo pseudo-Gionata fa nei confronti dell'originale ebraico. A norma di questa interpolazione, il ritorno da Babilonia riassume le «cose meravigliose» che Dio promette di fare al suo popolo. E quando quel giorno verrà — commenta il *Tg Is* 52, 8 — i condottieri d'Israele scioglieranno un inno di lode, poiché vedranno «le cose [gesta] potenti» (= *gbwm*) compiute dal Signore nel momento in cui stabilirà nuovamente la sua dimora in Sion. ¹¹⁸

Il secondo passo è il *Tg Is* 53, 8. Esso fa parte delle note riletture cui vengono sottoposti i carmi del Servo sofferente di Yahwéh nell'interpretazione targumica. Non già un Servo umiliato e dolorante, ma un Messia vittorioso sui nemici d'Israele.

Questa, dunque, è la versione di *Is* 53, 8 nel Targum: «Egli libererà i nostri esuli dai castighi e dall'afflizione, e chi potrà narrare le cose meravigliose che saranno compiute per noi ai suoi giorni? («*pryšn dyt'bdy lnw bywmwhy*»). Poiché egli scuoterà il dominio dei popoli dalla terra d'Israele, e farà ricadere su di loro i peccati di cui si è macchiato il mio popolo». ¹¹⁹

Certo, non è agevole fissare con determinazione assoluta la data di queste interpretazioni. Comunque possiamo osservare che in molte altre pagine il Targum rilegge i testi antichi, sotto la spinta animatrice della speranza messianica. Almeno qualcuno di questi casi ha serie probabilità di riflettere tradizioni precristiane. ¹²⁰ Per quanto concerne il nostro argomento specifico, quello cioè delle «grandi cose», è istruttivo prendere atto di questa proiezione del-

¹¹⁷ RIEDER D., *Pseudo-Jonathan. Targum Jonathan Ben Uziel on the Pentateuch copied from the London Ms. Brit[ish] Museum Add. 27031...*, [Jerusalem 1974], p. 135.

La recensione del codice Neophyti legge *nsyn wpl'yn* (cf. DIEZ MACHO A., *Neophyti 1. Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana*, II, Éxodo, [Madrid-Barcelona 1970], p. 226-227).

¹¹⁸ STENNING J.F., *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949, p. 176-179.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 180-181; LEVEY S.H., *The Messiah: an Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974, p. 63-67. A p. 67 questo autore ricorda che il Churgin applicava senza esitazione il *Tg Is* 53, 5 a Bar Kokhba (132-135 d.C.). Cf. CHURGIN P., *Targum Jonathan to the Prophets*, New Haven 1907, p. 26.

¹²⁰ Per alcuni saggi, cf. il mio studio sui *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esgesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27, Roma 1977, p. 349-367.

l'esodo babilonese nel futuro della redenzione messianica (*Tg Sl* 126, 1-2).¹²¹

E le «cose meravigliose» che Dio mostrerà al suo popolo — come quando uscì dall'Egitto — sono attese «... per il mondo che dev'essere rinnovato» (*Tg Mi* 7, 14.15).

Queste poche risultanze dell'intertestamento sono pervase dalla tensione escatologica, così vibrante nell'era immediatamente precristiana. Le tradizioni giudaiche di questo periodo registrano un apporto nuovo rispetto ai testi dell'A.T. Esse guardano decisamente al Messia come all'artefice del riscatto d'Israele dai suoi nemici. È lui l'intermediario dei «beni», delle «cose grandi, potenti, meravigliose» che Dio si degnerà rinnovare «nei giorni della consolazione» (cf. *Tg Os* 6, 2 e *Lc* 2, 25).

3. IL N.T. IN GENERE E LC 1, 49A IN SPECIE

Abbiamo fin qui esaminato lo sviluppo della semantica di $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ e termini analoghi nei Settanta, con qualche accenno alla tradizione intertestamentaria. Rimane ora l'ultima tappa della nostra inchiesta. Vediamo, cioè, se questo esame previo offra nuovi spunti di lettura per il N.T. nel suo insieme, e in particolare per *Lc* 1, 49a.

Lo svolgimento di questa terza parte ricalca l'articolazione della prima, quella relativa all'A.T. Come sguardo panoramico, vedremo innanzitutto quante volte e con quale significato appare l'aggettivo sostantivo $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ e le parole che appartengono alla stessa zona semantica. Come secondo punto, segue un elenco dei verbi che reggono i termini suddetti. Per ultimo, i destinatari delle «grandi cose di Dio», con speciale riguardo per la figura di Maria.

¹²¹ Nel TM e nei LXX i verbi del *Sl* 126, 1.2 sono al passato (= ritorno da Babilonia), ma il Targum li trasforma in futuro (= redenzione escatologico-messianica di Israele): «Quando *convertet* (aram. *ytyb*) Dominus captivitatem Sion, *erimus* (aram. *nhwy*) similes dormientibus qui *evigilant* a somniis suis. Tunc *replebitur* (aram. *ytml'*) risu os nostrum...». Così la Poliglotta di Anversa, t. I, 1573, p. 508. Anche la versione latina della Poliglotta di Walton (t. III, Londini 1656, p. 292), ha i verbi futuri *erimus* (aram. *huyyn'* invece di *nhwy*) e *replebitur* (aram. *ytml'*).

A Qumran, tuttavia, è stato ritrovato il Salmo 126, e non presenta variazioni rispetto al TM. Cf. SANDERS J.A., *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QP^s)*, Oxford 1965, p. 25 («Discoveries in the Judaean Desert of Jordan - IV»).

Come abbiamo fatto per l'A.T., è utile premettere un bilancio statistico della frequenza di *μεγάλα* e voci apparentate nel N.T., per cogliere il senso dei termini. Considerata la natura di questa ricerca, rivolgiamo l'attenzione più immediata a quei contesti che hanno Dio come soggetto attivo.

* *Μεγάλα* (*μεγαλειᾶ*) e *μεγαλύνω*

Μεγάλα è adoperato 9 volte, di cui 5 come aggettivo¹²² e 4 come sostantivo.¹²³

In 4 passi il discorso è riferito all'uomo (*Mt* 24, 24; *Gc* 3, 5), o alle bestie in quanto simbolo della malvagità umana (*Ap* 13, 5 [cf. *Dan* LXX e *Th*: 7, 8.11] 13).

Negli altri 5 riguarda Dio, del quale si ricordano le grandi opere in genere (*At*, 2, 11: *μεγαλειᾶ*; *Ap* 15, 3), oppure quelle fatte in Maria (*Lc* 1, 49: *μεγαλειᾶ* nelle varianti),¹²⁴ i miracoli compiuti mediante Stefano (*At* 6, 8), o anche i segni del cielo che presagiscono la catastrofe di Gerusalemme (*Lc* 21, 11).

Μεγαλύνω è usato in 6 brani nella forma attiva (quella che ci interessa): 1 volta rispetto a Dio (*Lc* 1, 58) e 5 per l'uomo.¹²⁵

* *Θαυμαστά*, *θαυμάσια*, *ἔνδοξα*, *φοβερά*.

Θαυμαστά si trova unicamente come aggettivo in *Ap* 15, 3 per celebrare il disegno salvifico di Dio.

Anche *θαυμάσια* (*Mt* 21, 15) e *ἔνδοξα* (*Lc* 13, 17) sono impiegati appena una volta, in rapporto ai miracoli di Gesù.

Φοβερά (nella forma *φοβετρά*, o *φοβεθρά*: var.) ricorre solo in *Lc* 21, 11: sono i «terrori» che precedono la fine di Gerusalemme.

¹²² *Mt* 24, 24 (*σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα*); *Lc* 21, 11 (*σημεῖα μεγάλα*); *At* 6, 8 (*τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα*; cf. 8, 13: *σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας*); *Ap* 13, 3; 15, 3 (*μεγάλα καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου*).

¹²³ *Lc* 1, 49; *At* 2, 11; *Gc* 3, 5; *Ap* 13, 5.

¹²⁴ In *Lc* 1, 49a leggono *μεγάλα* i codici B S* L W D e le versioni latine (meno il cod. Palatino). Gli altri hanno *μεγαλειᾶ* (forse per l'influsso di *At* 2, 11?). Cf. MERK A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae 1964⁹, p. 191.

Μεγαλωσύνη, invece, conta tre referenze, ma sempre come attributo di Dio Padre (*Eb* 1, 3; 8, 1; *Gd* 25).

¹²⁵ In contesto di preghiera: *Lc* 1, 46; *At* 10, 46; 19, 17. Lode del popolo per i cristiani di Gerusalemme: *At* 5, 13. Gli Scribi e i Farisei che dilatano i filatteri: *Mt* 23, 5.

* Ἀγαθά.

Ha 14 presenze: 2 come aggettivo (*Mt* 7, 11 e par. in *Lc* 11, 13) e 12 come sostantivo;¹²⁶ 5 in relazione a Dio¹²⁷ e 9 in relazione all'uomo.¹²⁸

Nei contesti ove ἀγαθά è riferito a Dio, la sua semantica acquista una tonalità escatologica: i «beni» sono, in pratica, la salvezza definitiva offerta da Dio in Cristo. Le istituzioni culturali dell'A.T. erano figura dei «beni futuri», ora divenuti presenti nella sua persona (*Eb* 9, 11; 10, 1). È necessario, pertanto, bandire il lieto annuncio di queste promesse realizzate (*Rom* 10, 15; cf. *Is* 52, 7). Sono questi i beni di cui Dio ricolma gli affamati (*Lc* 1, 53). La loro somma, in definitiva, è lo Spirito Santo (cf. *Mt* 7, 11: ἀγαθά con *Lc* 11, 13 ove ἀγαθά è sostituito da πνεῦμα ἄγιον).

B. I VERBI CHE REGGONO Μεγάλα E VOCI AFFINI

I verbi che descrivono l'intervento di Dio (o dei suoi inviati) quando compiono «grandi cose», sono i seguenti nel N.T.: ποιέω (= fare),¹²⁹ μεγαλύνω (= magnificare),¹³⁰ γίνομαι (= essere fatto),¹³¹ εἰμί (= accadere),¹³² εἶμι (= essere),¹³³ δίδωμι (= dare),¹³⁴ ἐμπίμπλημι (= riempire).¹³⁵

Per completare l'elenco, potremmo aggiungere λαλέω (*At* 2, 11) ed εὐαγγελίζομαι (*Rom* 10, 15; cf. *Is* 52, 7). Ma in questi due brani il soggetto è costituito dai membri della comunità di Pentecoste, quando proclamano le «grandi cose» di Dio (*At* 2, 11), e dai predicatori del vangelo, la cui opera è necessaria perché gli uomini giungano a conoscere i «beni» della salvezza effettuata da Cristo (*Rom* 10, 15; cf. *Is* 52, 7).

¹²⁶ *Mt* 7, 11; 12, 35; *Lc* 1, 53; 12, 18.19; 16, 25; *Gv* 5, 29; *Rom* 3, 8; 10, 15; *Gal* 6, 6; *Eb* 9, 11; 10, 1.

¹²⁷ *Mt* 7, 11 (cf. *Lc* 11, 13); *Lc* 1, 53; *Rom* 10, 15 (cf. *Is* 52, 7); *Eb* 9, 11; 10, 1.16.25; *Gv* 5, 29; *Rom* 3, 8; *Gal* 6, 6.

¹²⁸ Si tratta di beni materiali o morali: *Mt* 7, 11; 12, 35; *Lc* 11, 13; 12, 18.19; 16, 25; *Gv* 5, 29; *Rom* 3, 8; *Gal* 6, 6.

¹²⁹ *Mt* 21, 15; *Lc* 1, 49; *At* 6, 8.

¹³⁰ *Lc* 1, 58.

¹³¹ *Lc* 13, 17.

¹³² *Lc* 21, 11.

¹³³ *Ap* 15, 3 (il verbo è sottinteso).

¹³⁴ *Mt* 7, 11 (cf. *Lc* 11, 13).

¹³⁵ *Lc* 1, 53.

C. I DESTINATARI DELLE «GRANDI COSE» DI DIO

Come già nell'A.T., anche nel Nuovo si nota che Dio (o i suoi inviati, come Gesù, Stefano, gli Apostoli) operano «grandi cose» per il suo popolo, oppure in favore di persone singole, che hanno però una funzione sociale per l'intera comunità dei credenti.

1. *La comunità dell'Antico e del Nuovo Israele*

a. Per «comunità dell'Antico Israele» (a scopo unicamente funzionale) intendiamo il popolo ebraico, in mezzo al quale opera il Gesù prepasquale. Due sono i passi a questo proposito: *Lc* 13, 17 e 21, 11.

Al vedere le meraviglie compiute da Gesù, tutta la folla esultava (*Lc* 13, 17). I suoi miracoli sono la prova tangibile che «...Dio ha visitato *il suo popolo*» (*Lc* 7, 16; cf. 24, 19). Negli Atti, poi, Luca ritorna sull'idea che i prodigi di Gesù erano un segno per tutto Israele. Dice infatti Pietro nel suo discorso di Pentecoste: «Uomini di *Israele*, ascoltate queste parole: Gesù di Nazareth — uomo accreditato *presso di voi* (*εἰς ὑμᾶς*) per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò *in mezzo a voi* (*ἐν μέσῳ ὑμῶν*) per opera sua, come voi ben sapete —...».

I «terrori e i segni grandi dal cielo» (di cui *Lc* 21, 11), sono quelli profetizzati da Gesù, per la catastrofe che incombe su Gerusalemme (vv. 20.24), su «questo popolo» (v. 23), ossia gli Israeliti che hanno rifiutato il Cristo (*Lc* 19, 41-44).¹³⁶

b. Con la denominazione di «comunità del Nuovo Israele» intendiamo la Chiesa di Cristo, quella che nasce in virtù della Risurrezione. La Pasqua, infatti, inaugura l'economia degli ἀγαθὰ τοῦ κυρίου, cioè dei beni escatologici. Essi, per natura loro, sono destinati all'intera Chiesa.

Questi beni, da «futuri» che erano, divengono realtà presente in Cristo, nel sacrificio della sua stessa persona (*Eb* 9, 11; 10, 1). Da ora in avanti il suo sangue purifica la nostra coscienza dalle

¹³⁶ Luca mette spesso in evidenza il carattere «pubblico» del ministero di Gesù e della Chiesa apostolica. Sull'argomento si può vedere, ad es., DILLON R.I., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Rome 1978 (Analecta Biblica, 82), p. 113-114. Sono citati: *Lc* 1, 10; 2, 10.31.52; 3, 21; 4, 14.43; 5, 17; 6, 17; 7, 29; 8, 47; 9, 13; 17, 21; 18, 43; 19, 37; 20, 45; 24, 19; *At* 2, 22.47; 3, 9.11; 4, 10; 5, 34; 10, 37.40; 26, 26.

opere morte (*Eb* 9, 14); mediante l'oblazione della sua volontà al Padre, nello Spirito, siamo santificati (*Eb* 9, 14; 10, 10). Una via, nuova e vivente, è inaugurata per noi (*Eb* 10, 20).

A tutti, Giudei e Greci, è necessario annunciare tali beni (*Rom* 10, 15 [cf. *Is* 52, 7].12), affinché tanto gli uni che gli altri possano invocare Cristo, che è il Signore di tutti (*Rom* 10, 12.9).¹³⁷

Veniamo pertanto alla cronaca degli Atti, ove tale annuncio è narrato nella sua effettiva realizzazione. Ebbene: anche in quelle pagine la proclamazione delle «grandi cose» di Dio e le «meraviglie» che l'accompagnano, hanno come scenario la moltitudine del popolo di Dio. Un evento ecclesiale è sempre in atto.

Nel mattino di Pentecoste, gli Apostoli celebrano i «magnalia Dei» alla presenza di una folla immensa di Giudei osservanti, che provenivano «da ogni nazione che è sotto il cielo» (*At* 2, 5-11). V'è indubbiamente un afflato ecumenico in questa rappresentazione lucana della pentecoste. I *μεγαλεία τοῦ θεοῦ* — spiegherà Pietro nel suo discorso — sono ordinati alla salvezza universale, aperta a Ebrei e Gentili (*At* 2, 39).

Di Stefano si afferma esplicitamente che «...pieno di grazia e di forza, faceva grandi prodigi e miracoli tra il popolo» (*At* 6, 8: *μεγάλα ἐν τῷ λαῶ*). La virtù taumaturgica di Gesù — che è poi la potenza dello Spirito (*At* 1, 8) — è trasmessa ora ai discepoli (*At* 3, 6.12.16; 4, 30; 6, 8 nelle varianti). E come i prodigi di Gesù (cf. *Lc* 13, 17), anche quelli di Stefano hanno un effetto nei confronti della comunità.

La stessa cosa è detta ugualmente dei *σημεῖα καὶ τέρατα* operati dagli Apostoli. Essi sono compiuti «tra il popolo» (*At* 5, 12). Dopo che Pietro ha guarito lo storpio, «tutto il popolo» è fuori di sé per lo stupore (3, 11). Un senso di religiosa paura si diffonde in ciascuno (2, 43). E anche a seguito della morte di Anania e Saffira, un grande timore subentrò in tutta la Chiesa e in quanti venivano a sapere queste cose (5, 11). E il popolo magnificava la nuova comunità dei credenti (5, 13), la quale era confortata dai

¹³⁷ Dalla superficie dei testi di *Mt* 7, 11 e del parallelo di *Lc* 11, 13 non sembra emergere con evidenza immediata il valore comunitario dei «beni» (*Mt*) o dello «Spirito» (*Lc*) che il Padre comunica a chi glieli chiede.

Potremmo comunque osservare che il «dono dello Spirito», in Luca, è di natura fortemente ecclesiale (vedi *At* 2, 38; 10, 45; 11, 17 nei rispettivi contesti). Cf. PANIMOLLE S.A., *Il Discorso di Pietro all'Assemblea Apostolica. I. Il concilio di Gerusalemme (Atti 15, 1-35)*, Bologna 1976, p. 136-137.

numerosi segni e prodigi che avvenivano per mezzo degli Apostoli (5, 11).

In questa esaltazione corale degli «altri» verso la Chiesa (*At* 5, 13; cf. 19, 17), v'è forse l'eco escatologica di un tema già accennato nell'A.T.: quando Dio opera «grandi cose» per Israele, gli altri popoli esaltano la maestà di Yahwéh (*Sl* 126, 2; *Ger* 33 [LXX 40], 3.9 ...).

Infine la visione di *Ap* 15, 2-4 contempla l'epilogo ultraterreno delle opere «grandi e mirabili» del Signore Dio onnipotente (v. 3). Esse — cantano i vincitori della bestia — hanno come effetto la conversione di tutte le genti, adunate nell'unico Regno di Cristo (vv 3c-4).

2. Persone singole, in funzione del popolo di Dio

Nel N.T., soltanto di due persone si dice che il Signore ha operato in maniera grandiosa verso di loro. Si tratta di due donne: Elisabetta e Maria. Tuttavia ciò che Dio fa in esse, tocca le sorti del popolo suo.

1. Di *Elisabetta* è scritto che Dio «...ha esaltato verso di lei la sua misericordia» (*Lc* 1, 58: ἐμεγάλυνεν ... τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς). Difatti ella ha concepito un figlio, nonostante fosse sterile e, al pari del marito, avanzata in età (*Lc* 1, 7.18.24.25.36-37.57-58).

Abbiamo visto che nel vocabolario dei LXX, il verbo *μεγαλύνω* è riferito a Dio per significare che egli si compiace di operare grandi cose in favore del suo popolo, o di alcune persone individue che hanno però uno stretto legame con l'intero Israele.

Ora, se nel caso di Elisabetta l'evangelista impiegò una formula che già aveva acquisito una risonanza comunitaria nel linguaggio dei LXX, è da presumere che quanto avviene per questa donna abbia un rapporto col popolo di cui fa parte.

E difatti Giovanni Battista, da lei generato, ha una missione che interessa tutto Israele. Molti si rallegreranno per la sua nascita (*Lc* 1, 14). Egli convertirà al Signore loro Dio la moltitudine dei figli d'Israele; volgerà il cuore dei padri verso i figli e i ribelli alla saggezza dei giusti, per preparare così al Signore un popolo ben disposto (1, 16.17) e dargli la conoscenza della salvezza, come profeta dell'Altissimo (1, 76.77). In virtù di tale missione, Giovanni Battista è destinato quindi ad essere manifestato a Israele (1, 80). A sua volta — dice la tradizione giovannea (*Gv* 1, 31) — egli avrà il compito di rivelare il Messia a questo popolo.

2. Ed eccoci, per ultimo, a *Maria*. Nel suo cantico ella esalta il Potente dicendo: «Mi ha fatto grandi cose» (ἐποίησέν μοι μεγάλα: *Lc* 1, 49a).

Stando al contesto immediato, le «grandi cose» compiute da Dio in *Maria* convergono nella concezione verginale di Gesù. Essa è opera del Potente (1, 49: ὁ Δυνατός), al quale niente è impossibile (1, 37: οὐκ ἀδυνατήσει ...πᾶν ῥῆμα).

La scelta della formula ἐποίησέν μοι μεγάλα ha un'intenzione didattica in *Luca*. Egli vuol dirci che *Maria* è cosciente di portare nella propria persona i destini del popolo di Dio. Ella sa di essere canale di grazia per tutti i figli dell'Alleanza (cf. *At* 3, 25). Ciò che Dio fa in lei, lo fa per lei e per loro insieme.

La portata ecclesiale di questa frase anche in *Lc* 1, 49a è confortata dalle seguenti ragioni.

a. Anzitutto l'insieme della Scrittura. Abbiamo visto che tanto nell'A.T. biblico-giudaico come nel Nuovo, il sostantivo *μεγάλα* coi rispettivi sinonimi assume una chiara pregnanza comunitaria. Di solito dice relazione ai gesti di salvezza operati dal Signore per il suo popolo. Nei tempi più prossimi al N.T., per *μεγάλα* e termini affini si intendeva la redenzione definitiva, politica e religiosa insieme, che Dio avrebbe concesso a Israele mediante il suo Cristo. Di essa era tipo l'esodo egiziano e quello babilonese.

b. La stessa dinamica strutturale del «Magnificat» mette in luce la dimensione comunitaria della figura di *Maria*. Difatti all'interno del cantico si avverte perlomeno un triplice passaggio dall'individuale (*Maria*) al collettivo (Israele): la «povertà» di *Maria* e i «poveri» in genere; *Maria* «serva» e Israele «servo»; *Maria* e i «padri» del popolo eletto.

Soccorrendo *la povertà di Maria* (1, 48: ταπεινωσις), Dio esalta *i poveri* (1, 52: ταπεινούς). Costoro sono gli *'anawîm*, ossia coloro che riponevano tutta la propria confidenza in Yahwéh, unica forza e ricchezza del suo popolo, con la rinuncia conseguente ad ogni apparato di sicurezza umana che fosse in contrasto con la sua Legge. Questa era la porzione privilegiata del popolo eletto proteso verso la salvezza (cf. *Sf* 2, 12-13).¹³⁸

¹³⁸ Sul concetto di «povertà» nel *Magnificat*, mi permetto di rinviare al mio articolo divulgativo *Il «Magnificat»: messaggio di liberazione e promozione umana* (*Lc* 1, 48a.52), in *La Madonna* 24 (dicembre 1976), p. 47-56.

Maria, in quanto *serva del Signore* (1, 48: τῆς δούλης αὐτοῦ), si scopre in comunione con tutto *Israele, servo del Signore* (v. 54: Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ). Al pari di Maria, anche Israele è partecipe della misericordia divina (v. 54: ἀντελάβετο; cf. il v. 48: ἐπέβλεψεν).

Posando lo sguardo sulla povertà di *Maria* (v. 48) e operando in *lei* grandi cose (v.49), Dio gratifica *Israele*, secondo la promessa fatta ad *Abramo e alla sua discendenza* (v. 55).

c. Il confronto con Elisabetta. È a tutti noto come il racconto di *Lc 1-2* sia redatto secondo un parallelismo tra Giovanni Battista e Gesù. Persone e situazioni legate ai due personaggi centrali si corrispondono in forma di dittico e in maniera tale, però, che emerga la superiorità di Gesù rispetto al Battista.

In questa economia stilistica di *Le 1-2*, avviene che la «magnificenza» della misericordia divina mostrata a Elisabetta (*Lc 1, 58: ἐμεγάλυνεν ... μετ' αὐτῆς*), richiama le «grandi cose» fatte del Potente a Maria (*Lc 1, 49a: ἐποίησέν μοι μεγάλα*). Ora: se la maternità di Elisabetta si annuncia come un evento di rilevanza sociale per Israele,¹³⁹ altrettanto dovrà dirsi della maternità di Maria.

Con una differenza, però. Mentre Elisabetta riceve le congratulazioni *dei vicini e dei parenti* (1, 58), Maria, invece, profetizza che *tutte le generazioni la chiameranno beata* (1, 48). È ancora la novità assoluta di Cristo che provoca questo sconfinamento dal particolare all'universale. Qui c'è uno che è più grande di Salomone! (*Lc 11, 31*). Se Giovanni è inviato a Israele (*Lc 1, 16.80*), Gesù viene per la salvezza di tutti i popoli (*Lc 2, 30-31*; cf. *Ap 21, 3*), Ebrei o Gentili che siano: «...luce per illuminare *le genti* e gloria *del tuo popolo, Israele*» (*Lc 2, 32*).

CONCLUSIONE

Ponendoci in ascolto dell'Antico Testamento biblico-giudaico, abbiamo tentato di percepire la risonanza ecclesiale della frase «mi ha fatto grandi cose» (*Lc 1, 49a*). I «magnalia Dei», abitualmente, hanno per scopo la fondazione e la crescita del Popolo di Dio, an-

¹³⁹ Cf. quanto detto poco sopra, al n. 1.

che quando il loro beneficiario immediato è una persona singola. Individuo e comunità sono reciprocamente solidali. Fra l'uno e l'altra v'è una dinamica di interazione, poiché entrambi sono coinvolti nell'unico progetto di salvezza.

Così è per Maria, a titolo singolare. Come «creatura dei trapassati», ella si interpone fra l'Antico e il Nuovo popolo di Dio. Le «grandi cose» profuse in lei dall'Onnipotente, da una parte sono il coronamento di una lunga storia di grazia che va dagli albori della creazione ad Abramo, da Abramo a Israele; dall'altra sono come la prefazione ai magnifici doni veicolati all'umanità dal Dono per eccellenza, Cristo (cf. *Gv* 4, 10).¹⁴⁰

Molto dovremmo aggiungere sulla natura delle «grandi cose» elargite al Signore a questa figlia di Eva: quali sono? qual è la loro estensione? Noi abbiamo appena sfiorato il discorso, limitandoci al solo contesto letterale immediato di *Lc* 1, 49a. La concezione del Verbo ad opera dello Spirito è sicuramente primizia dei favori stupendi concessi a Maria. Ma già questa «genesì» del Verbo — come d'altronde la «genesì» del mondo e la «genesì» di Israele a popolo di Yahwéh — fa splendere l'«amore» (*Lc* 1, 50), la «potenza» (1, 49a, 51a), la «santità» di Dio (1, 49b). Dio agisce perché ama. Ma è un amore che non conosce barriere, nemmeno quelle frapposte dall'egoismo o dall'impotenza umana: ecco lo specifico dell'*onnipotenza* divina! Egli crea il mondo «dal nulla»; di un «non popolo», qual era Israele in Egitto, forma un popolo di elezione; dal grembo di una vergine, «senza ch'ella conosca uomo», suscita l'umanità del Verbo. Solo Dio riesce ad amare a tal punto. Perciò egli si rivela *santo*, cioè come l'unico vero Dio.

Esiste, dunque, un'interdipendenza, un interscambio di temi collegati a quello delle «grandi cose». Basti per ora aver detto che il «fecit mihi magna» di Maria è anch'esso in rapporto alla Chiesa di entrambe le Alleanze.

Così Dio ha pensato la Santa Vergine. Così noi vorremmo accoglierla.

¹⁴⁰ SEMMELROTH O., «Grosses hat an mir getan der Mächtige. Sein Erbarmen währt vom Geschlecht zu Geschlecht». *Um die rechte Perspektive in die Marienverehrung, in Geist und Leben* 35 (1962), p. 86-95.

CAPITOLO QUINTO

«...E LO AVVOLSE IN FASCE...» (LC 2, 7b). UN «SEGNO» DA DECODIFICARE*

ALCUNE PREMESSE

Il memoriale della nascita del Redentore è affidato a sette versetti appena del vangelo di Luca (2, 1-7). L'ultimo di essi suona così: «[Maria] diede alla luce il suo figlio primogenito, *lo avvolse in fasce* (ἐσπαργάνωσε αὐτόν) e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo» (Lc 2, 7).

In omaggio affettuoso al confratello D. Domenico Bertetto (ardente servitore di s. Maria, con gli scritti e con la vita!), ho pensato di svolgere una riflessione alquanto prolungata su quel gesto della Vergine, che avvolge il Bambino (v. 7b). Lo faceva ogni mamma, anticamente, e anche nei nostri ambienti sino a qualche decennio fa era in vigore tale consuetudine.

In proposito, per quanto riguarda l'antichità, possiamo citare alcune referenze tratte dall'A.T. e dalla letteratura greco-latina.

L'Antico Testamento

L'usanza di avvolgere in fasce il corpicino di un neonato è

* Articolo apparso in *Virgo fidelis*, miscellanea di studi mariani in onore di D. Domenico Bertetto, S.D.B., a cura di F. Bergamelli e M. Cimosà, Roma. ed. Liturgiche (via Pompeo Magno, 21) 1988, pp. 81-133

menzionata in tre passi dell'A.T.

Il primo è quello di *Ez* 16, 4 (contesto: vv. 4-5). Il Signore dice a Gerusalemme:

4. «Alla tua nascita, quando fosti partorita, non ti fu tagliato l'ombelico e non fosti lavata con l'acqua per purificarti; non ti fecero le frizioni di sale, né fosti avvolta in fasce (LXX: καὶ σπαργάνοις οὐκ ἐσπαργανώθης).
5. Occhio pietoso non si volse su di te per farti una sola di queste cose e usarti compassione, ma come oggetto ripugnante fosti gettata via in piena campagna, il giorno della tua nascita».

Il targum di questo passo, al v. 4, recita così: «E anche quando i vostri padri discesero in Egitto, come abitanti in una terra straniera, oppressi e afflitti dalla schiavitù, l'assemblea d'Israele era simile *ad un bambino* («lwld») gettato via in campagna, al quale non fu tagliato l'ombelico, non fu lavato con l'acqua per purificarlo, non gli fecero frizioni di sale, né fu avvolto in fasce («wb'swryn l' t'sr»)».

Il secondo testo è quello di *Sap* 7, 4 (contesto: vv. 1a. 3-6), ove lo pseudo Salomone dice che anch'egli, nonostante la sua dignità regale, è nato a questo mondo alla stregua di qualsiasi altro pargoletto, debole, fragile, bisognoso di assistenza:

- 1a. «Anch'io sono un uomo mortale come tutti ...
3. Anch'io appena nato ho respirato l'aria comune e sono caduto in una terra uguale per tutti, levando nel pianto uguale a tutti il mio primo grido.
4. E fui allevato in fasce (ἐν σπαργάνοις ἀνετρέφην) e circondato di cure;
5. nessun re iniziò in modo diverso l'esistenza.
6. Si entra nella vita e si esce alla stessa maniera».

V'è inoltre un terzo brano (*Gb* 38, 9b; contesto: vv. 8-9), di natura poetico-figurativa. Con immaginazione colorita, infatti, Giobbe fa dire al Signore, a riguardo della formazione degli oceani:

8. «Chi ha chiuso tra due porte il mare, quando erompeva uscendo dal seno materno,
9. quando lo circondavo di nubi per veste e per fasce di caligine folta? (ὀμίχλη δὲ αὐτὴν ἐσπαργάνωσα)».

L'autore del libro di Giobbe paragona qui la creazione del mare da parte di Dio alla nascita di un bimbo. Come una madre stringe in fasce il proprio neonato, così anche il mare, appena chiamato all'esistenza, è oggetto della sollecitudine paterna di Dio,

il quale gli provvede le nubi per veste e la caligine come fasce in cui avvolgerlo.

L'antichità greco-latina

Ma anche nella letteratura antica della Grecia e di Roma è attestata frequentemente l'abitudine di irrobustire le tenere membra di un bimbo nei primi mesi di vita avvolgendo delle fasce attorno al suo corpo.

Ne parlano, o vi accennano:¹ l'inno omerico a Hermes (sec. VII-V a.C.),² Esiodo (prima del sec. VI a.C.),³ Pindaro (+ 438 a.C.),⁴ Eschilo (+ 456/453 a.C.),⁵ Euripide (+ 406 a.C.),⁶ Sofocle (+ 406 a.C.),⁷ Ippocrate (+ 375/351 a.C.),⁸ Platone (+ 348/347 a.C.),⁹ Aristotele (+ 322 a.C.),¹⁰ Menandro (+ 292 a.C.),¹¹ Plauto (+ 184 a.C.),¹² Plutarco (+ dopo il 120 a.C.),¹³ Sorano (prima metà sec. II d.C.),¹⁴ Galeno (+ 201 d.C.),¹⁵ Longo (+ fine sec. II d.C.),¹⁶ Erodiano lo storico (+ 250 ca. d.C.),¹⁷ Temistio (+ 388 ca. d.C.)...¹⁸

¹ Ho tratto le seguenti referenze, in massima parte, da: J.J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum editionis receptae ...*, vol. I, Amsterdam 1751, p. 660; *Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus*, vol. II, Parisiis 1833, col. 688-689 (voce γνῶρισμα); vol. VII, Parisiis [1851?], col. 553-554 (voci σπάρρανον, σπαργανῶν); FORCELLINI E., *Totius Latinitatis Lexicon ...* t. II, Prati 1861, pp. 512-513 (voce «crepundia»); J.H. MOULTON - G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930, p. 582 (voce σπαργανῶν); H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1953 (ristampa della nona edizione), p. 1624 (voce σπαργανῶν); J. PREUSS, *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1923², pp. 466-470 (citato da G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924, p. 45, nota 2).

² *Inni Omerici*, a Hermes, vv. 151, 237, 268, 306, 388 (cf. l'edizione di F. CASSOLA, *Inni Omerici*, [Milano 1975], p. 197).

³ *Teogonia*, 485.

⁴ *Pitica* IV, v. 114; *Nemea* I, v. 38.

⁵ *Agamennone* (rappresentato nel 458), v. 1606; *Coefore* (del 458), v. 755.

⁶ *Ione* (rappresentato nel 418 ca.), v. 955.

⁷ *Edipo Re* (rappresentato tra il 415-412), v. 1035.

⁸ *Sulle fratture*, 22; *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 21.

⁹ *Leggi* VII, 789.

¹⁰ *Storie degli animali* VII, 4.

¹¹ *Perikeiromenê* I, 15.

¹² *Rudens* IV, 4.100; *Cistellaria* IV, 2.69.82.

¹³ *Symposiakôn* II, 3; *De Alexandri Magni fortuna aut virtute oratio* II, 5; *Quaestiones Romanae* V: *Icurgo* 16.

¹⁴ *Delle malattie delle donne* I, 29.83 (cf. *Sorani Gynaeciorum vetus translatio latina nunc primum edita cum additis graeci textus reliquiis ...*, nunc recognitis a Valentino Rose, Lipsiae 1882, p. 30, 253-254).

¹⁵ *De sanitate tuenda* I, cap. 7.

¹⁶ *Pastorali* proemio n. 2.

¹⁷ *Storia dell'Impero* I, 5.5.

¹⁸ *Orazione* I, 12a; III, 47d; IX, 121a.

Platone scrive che una mamma dovrà fasciare il suo piccino fino all'età di due anni.¹⁹ Per tutti, possiamo citare i consigli codificati dal celebre medico greco-romano Claudio Galeno (129-201 d.C.). Per proteggere la salute di un bimbo appena nato, Galeno suggerisce di *avvolgere in fasce* il suo corpicino (... νεογενὲς παιδίον ... πρῶτον ... σπαργανούσθω). Prima, però, occorre frizionarlo tutto con una misura conveniente di sale, perché la pelle divenga più densa e più solida delle membra interne. A differenza, infatti, di quand'era nell'utero, ora che è venuto alla luce è posto a contatto col freddo, col caldo e con diversi altri corpi più robusti del suo. È necessario, perciò, che gli si prepari un'adeguata copertura, che lo renda il più immune possibile. Quindi, dopo *aver fasciato* (σπαργανωθέντα) i neonati di integra costituzione, bisognerà dar loro il latte per cibo e lavarli in acque salubri.²⁰

E quanto a Lc 2, 7b?

Se, dunque, era tanto diffuso il costume di avvolgere in fasce un bimbo appena venuto alla luce, non c'è pericolo di ricamare troppo su *Lc 2, 7b?* Quale senso recondito potrebbe nascondersi nel gesto di Maria, quando strinse in pannolini il suo primogenito, subito dopo averlo partorito?

L'obiezione ha il suo peso. Eppure l'invito a soffermarsi su questa tessera del mosaico natalizio ci viene dallo stesso Luca. Difatti, poco più dinnanzi, al v. 12, l'evangelista fa dire all'angelo che appare ai pastori: «Questo per voi *il segno* (σημεῖον): troverete *un bambino avvolto in fasce* (βρέφος ἐσπαργανωμένον), che giace in una mangiatoia».

Stando a queste parole, i pannolini di cui Maria ricoperse il Bambino assumono un valore di «segno»; rimandano, cioè, ad una realtà più profonda, che appartiene al messaggio del Natale.

Lo avvertiva recentemente R.E. Brown in questi termini: «...I particolari sull'*avvolgimento in fasce* e la mangiatoia vengono ripetuti più avanti (vv. 12.16), per cui *devono avere un significato*. La maggior parte delle riflessioni popolari sul v. 7 *non* hanno, comunque, saputo cogliere l'intenzione di Luca».²¹ Analogo rilievo vie-

¹⁹ Leggi VII, 789.

²⁰ *De sanitate tuenda* I, cap. 7. Cf. C.G. KÜHN, *Claudii Galeni opera omnia*, t. VI. Hildesheim 1965, p. 31-33.

²¹ R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981], pp. 567-568 (mio è il corsivo).

ne fatto da parte di S. Cantore: «Questo particolare non ricordato da Luca per Elisabetta nei riguardi di Giovanni, è ricordato invece due volte per Gesù: lo si riprenderà infatti nelle parole dell'angelo ai pastori: "Troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia" (2, 12). La doppia sottolineatura sembra dare un significato più profondo a questa che potrebbe essere altrimenti considerata una normale, amorosa premura materna».²²

E che Luca voglia anettere una portata anche figurativa ai pannolini della mangiatoia di Betlemme, lo potrebbe confermare indirettamente il simbolismo che la Bibbia in genere, e Luca in specie, riconoscono sovente all'abito, alla veste in quanto tale.

Valore simbolico della «veste» nella Bibbia e, in particolare, negli scritti lucani

In una pregevole monografia sul simbolismo delle vesti nella S. Scrittura, E. Haulotte afferma: «Dappertutto, in maniera esplicita o meno, dalle tuniche di pelle della Genesi fino agli abiti bianchi dell'Apocalisse, la veste nella Bibbia è il segno di situazioni particolari dell'umanità».²³

Del simbolismo variopinto connesso all'abito nella S. Scrittura, uno spicca tra gli altri. La veste, cioè, spesso è *il simbolo esteriore di una condizione materiale o spirituale della persona*. Dice bene R. Laurentin: «In questo ambiente culturale, il *nome* è l'*essere*, come l'*abito* è la *persona*».²⁴

Non è questo il luogo per diffondersi sulla Bibbia tutta quanta per comprovare l'esattezza di questa conclusione. Il volume di E. Haulotte la documenta a fondo. Sostiamo, invece, sugli scritti di Luca almeno per un momento, per rilevare come anche nel terzo Vangelo e negli Atti la veste sia il distintivo o il riflesso di uno stato particolare della persona che la porta. Veniamo agli esempi.

a) La veste può identificarsi con la virtù taumaturgica di colui che la indossa. Perciò l'emorroissa si accosta alle spalle di Gesù,

²² S. CANTORE, *Maria mette al mondo il Primogenito* (Lc 2, 7), in *Parola, Spirito e Vita* 6 (luglio-dicembre 1982), p. 111.

²³ E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, [Paris 1966] p. 330. Vedere anche pp. 330-331.

²⁴ R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica. Storicità e teologia* [Roma-Milano 1985; ed. orig. Paris 1982], p. 213.

tocca il lembo del suo mantello e si sente guarita (Lc 7, 44): «Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me», fa sapere Gesù (v. 46).

b) Il vestito è anche l'emblema di un comportamento abituale di vita: «Coloro che portano vesti sontuose e vivono nella lussuria, stanno nei palazzi dei re», diceva Gesù facendo l'elogio del Battista, il quale non era certo «... un uomo avvolto in morbide vesti» (Lc 7, 25).

c) Colpisce, inoltre, il passaggio da uno stato ad un altro. Si tratti di guarigione, di conversione, di trasformazione dell'essere..., l'abito vi è puntualmente implicato. L'indemoniato di Gerasa da molto tempo girava nudo. Ma dopo che Gesù lo guarì, la gente accorsa lo trovò «vestito e sano di mente» (Lc 8, 27.35). Quando il figliol prodigo si converte dal suo stato di abiezione, il padre dice ai servi: «Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi» (Lc 15, 22). Nel momento in cui Gesù cambiò aspetto sul monte della Trasfigurazione, «... la sua veste divenne candida e sfolgorante» (Lc 9, 29; cf. Mc 9, 3 e Mt 17, 2); quel nitore straordinario dell'abito era come il riflesso radioso della sua gloria (Lc 9, 32), preludio profetico della gloria pasquale (Lc 24, 4.26). E anche lo Spirito Santo che Gesù Risorto invierà ai discepoli è concepito come una «veste», simbolo della forza che li invaderà per trasformarli in testimoni coraggiosi del loro Maestro: «Di queste cose voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti (ἐνδύσεσθε) di potenza dall'alto» (Lc 24, 48-49; cf. At 1, 8; 2, 3-4 più Lc 3, 16 e Mt 3, 11). Altri passi paolini, volendo esprimere il cambiamento di personalità messo in atto dalla fede, impiegano frasi di questo tipo: «rivestire Cristo» (Rom 13, 14; Gal 3, 27); «vestire l'uomo nuovo» (Ef 4, 22; Col 3, 10), «rivestire viscere di misericordida ...» (Col 3, 12); oppure l'Apostolo dice, in riferimento alla risurrezione finale, che «rivestiremo l'incorrusione ... l'immortalità» (I Cor 15, 53; cf. 2 Cor 5, 1-5).

d) Nell'opera di Luca sono poi contemplati altri gesti momentanei o circostanziali, il cui senso è sottolineato dall'uso degli abiti. Uno che dorme (come Pietro in carcere) si alleggerisce delle vesti (At 12, 6-8); un condannato a morte (come Stefano) è spogliato (At 7, 58; 22, 20), e anche a Paolo e Barnaba, fatti fustigare dai

magistrati romani a Filippi, sono strappati gli indumenti di dosso (At 16, 22). Strapparsi i vestiti significa orrore, indignazione, come nel caso di Paolo e Barnaba che vogliono scongiurare la folla di Listra a non scambiarli per dei (At 14, 14). A Corinto, Paolo scuote le vesti per protestare la sua innocenza nei confronti dei Giudei oppositori (At 18, 6). A Gerusalemme, saranno ancora i Giudei a reclamare la sua eliminazione: urlando, gettando via i mantelli e lanciando polvere in aria (At 22, 23).

Di contro, sta la mansuetudine raccomandata da Gesù ai discepoli: «A chi ti percuote sulla guancia, porgi l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica» (Lc 6, 29). Di questa mite fierezza darà prova Gesù medesimo nell'ora della passione; a coloro che lo hanno spogliato anche delle vesti, egli risponde invocando il perdono del Padre (Lc 23, 34).

Una dichiarazione di metodo

Veniamo ora direttamente a Lc 2, 7b. Per scoprirne la pregnanza semantica, ho creduto opportuno interpellare l'esegesi patristica, partendo dall'antichità cristiana fino al sec. XIII. Allo scopo di reperire il maggior numero di testi che commentano Lc 2, 7b entro i secoli qui indicati, ho percorso al completo i cinque volumi del *Corpus Patristicum Marianum* compilati da S. Alvarez Campos, che vanno dal sec. II al sec. VII,²⁵ e l'*Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum* preparato da D. Casagrande (Roma 1974). Inoltre, ho consultato gli indici della *Biblia Patristica*²⁶ e delle seguenti collezioni: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL); *Corpus Christianorum*, serie latina e greca (CCL, CCG); *Patrologia Orientalis* (PO); *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO); *Sources Chrétiennes* (SC). In più ho integrato alcune altre mie ricerche personali liturgico-patristiche. I materiali emergenti da questa esplorazione sono stati ordinati secondo i temi espressi dai testi medesimi. Infine, a ciascun tema faccio seguire una nota intitolata «Fondamenti biblici?», nella quale mi domando se la dot-

²⁵ S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, vol. I, Burgos [1970]; II, Burgos [1970]; III, Burgos [1974]; IV/1, Burgos [1976]; IV/2, Burgos [1979]; V, Burgos [1981].

²⁶ *Biblia Patristica. Index des citations bibliques dans la littérature patristique*. Vol. I, «Des origines à Clément d'Alexandre et Tertullien» (Paris 1975); vol. II, «Le troisième siècle (Origène excepté)», Paris 1977; vol. III, «Origène» (Paris 1980).

trina intuita dai Padri e dagli Scrittori ecclesiastici abbia il debito radicamento nella Sacra Scrittura.

Si potrà discutere sulla validità di questa scelta metodologica, che parte dalla Tradizione per risalire alla Scrittura. Sta di fatto, però, che la dovizia dei temi toccati dai Padri è tale e tanta che obbliga a interrogare il testo biblico assai in profondità. Devo confessare francamente che l'esame della sola Scrittura (Antico e Nuovo Testamento) non mi avrebbe suggerito tutte le piste individuate poi dalla Tradizione viva della Chiesa dei primi tredici secoli circa.

Esaurita questa premessa, passiamo alla trattazione vera e propria, secondo l'impostazione or ora annunciata.

Lc 2, 7b NELL'ESEGESI CRISTIANA DEI SECOLI IV-XIII. TRADIZIONE E SCRITTURA A CONFRONTO

Alcune referenze dei Padri qualificano le fasce del presepio di Betlemme come un «mistero» (Gregorio di Nissa, + 395 ca.),²⁷ un «sacramento» (Cromazio di Aquileia, + 407/408;²⁸ Omeliario Toledano del sec. VII).²⁹

Oltre all'impiego di termini come questi, c'è il complesso della tradizione patristica dei secc. IV-XIII che mette a punto diverse angolazioni di questo «segno» rappresentato dalle fasce in cui Maria avvolse il Bambino. La tematica che ne risulta è ricca, e sempre ispirata alle Sacre Scritture. In quelle fasce i Padri ora vedono come l'emblema della condizione umana, povera e fragile, che il Verbo ha voluto assumere facendosi uno di noi; ora si compiacciono di contrapporre l'umiltà dell'Incarnazione, significata dalle fasce, ai titoli della Divinità che competono al Figlio di Dio. Cielo

²⁷ *In diem Natalem Christi*: «... hortatur nos Evangelium ut in Bethleem oratione revertamur, et quae in antro sicut *mysteria* videamus. Quidnam est hoc? *Puer pannis involutus* et positus in presepio ...» (PG 46, 1141-1142B; cf. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, II, Burgos [1970], p. 291, n. 971).

²⁸ *De Natale Domini Sermo* 32, 3: «Habent tamen haec ipsa Domini gesta etiam mystica sacramenta. *Pannis involutus est* quia ...» (CCL 9A, p. 145).

²⁹ *Homiliare Toletanum* (sec. VII). *Homilia* 6. *Sermo de Nativitate Domini*: «Sed totum hoc, karissimi, via est, stabulum, *panni* et praesepeum. Quatuor ista magna quatuor sunt nostra sacramenta: que quatuor velut quadrigam celestem ac divinam intelligendo, corde ascendamus, ut ad ipsum filium virginis perveniamus» (PL Supplementum, IV, 1939).

e terra coesistono sotto le sembianze dimesse del Bimbo di Betslem.

Ed ecco le principali risultanze dei loro scritti, messe a confronto — dicevamo — con la dottrina biblica.

1. Le «fasce» e la «gloria del Signore»

Sovente i Padri mettono a confronto le *fasce che avvolgono il Bambino* (Lc 2, 7b: ἐσπαργάνωσεν) e la *gloria di Dio che circonda i pastori* (v. 9b: περιέλαμψεν).

S. Cirillo di Alessandria (+ 444) detta il seguente commento sul v. 7b:

«Al vedere *il Bambino stretto in fasce*, guardati bene dal fissare la tua mente soltanto sulla nascita di lui secondo la carne! Cerca piuttosto di elevarti alla contemplazione della sua gloria, quella che conviene a Dio. Sali al cielo, e così lo vedrai nelle altezze supreme, circondato di gloria sublime. Lo vedrai assiso su un trono eccelso. Udrai i serafini che inneggiano a lui, proclamando che il cielo e la terra sono pieni della sua gloria.

Ma anche sulla terra è accaduta la stessa cosa. Infatti “la gloria di Dio circonfuse (περιήστραψε) i pastori. E vi era una moltitudine dell’esercito celeste che glorificava Cristo” (cf. Lc 2, 9.14).

Invero, molti profeti nacquero al loro tempo; eppure nessuno di loro ebbe mai l’onore di essere glorificato da voce di angeli: erano, infatti, uomini e autentici servitori di Dio, ma sempre nell’ambito delle potenzialità umane.

Non così Cristo! Egli è Dio. Egli è il Signore. Egli è colui che manda i santi profeti ... Lui è Figlio del Padre secondo natura, anche quando divenne carne: rimase infatti ciò che era e assunse ciò che non era». ³⁰

Per non discostarci dai confini dell’Oriente, ecco altre due testimonianze della liturgia bizantina, ispirate a *Fil. 2,5ss.*:

«Tu prendi la forma di Adamo, tu che sei di natura Divina ... Come potrò *rinchiuderti in fasce* a guisa di un infante?» ³¹

«Il Figlio unigenito si mostra giacente come un mortale in una povera mangiatoia, e il Signore di gloria è *avvolto in fasce*». ³²

³⁰ *Explanatio in Lucae Evangelium* (2, 7), in PG 72, 491-492B.

³¹ Liturgia del 30 dicembre, stichirà dei Vespri (*Antholôgion tû olû eniautâ*, vol. I, Roma 1967, p. 1313).

³² Vigilia di Natale, idiòmèlon di Terza (citato da J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia del Natale e dell’Epifania* [Milano 1960], p. 90, nota 5). Cf. *Antholôgion* ..., I, Roma 1967, p. 1238.

S. Leone Magno (+ 461) insegna che, fin dai suoi primordi, nell'unica e identica persona del Figlio di Dio si rende manifesta sia l'umiltà dell'uomo sia la maestà di Dio. Se la culla lo rivela Bambino, il cielo e gli esseri celesti lo riconoscono come loro Creatore.³³ Fin dal suo nascere, i cieli narrano la gloria di Dio, e in tutta la terra si diffuse il suono della verità; e questo avvenne quando l'esercito degli angeli apparve ai pastori per annunziare la nascita del Salvatore, e quando la stella precedette i Magi per condurli ad adorarlo.³⁴ I pastori sono circondati dal fulgore delle schiere celesti, perché non avessero dubbi circa la maestà del Bambino che avrebbero visto nel presepio, e non pensassero che fosse soltanto uomo colui a servizio del quale scendevano le schiere dall'alto.³⁵ Conclude il santo dottore, esortando:

«Riconosci la condizione dello schiavo, che *di panni si ricopre* e giace nella mangiatoia, ma confessa la condizione del Signore che gli Angeli annunziano, gli elementi dimostrano e i Magi adorano».³⁶

Questi motivi della grande patristica ricompaiono nelle sintesi del tardo Medioevo. Ruperto di Deutz (+ 1130) condensa tutto in questa frase:

«La gloria del Figlio di Dio è sempre preceduta dall'umiltà dell'uomo e medesimo Figlio dell'uomo ...[Mentre] è *fasciato di panni*, è osannato dagli angeli che cantano: "Gloria nel più alto dei cieli". Posto a giacere in un angusto presepe, è annunciato nell'immensità della volta celeste dal fulgore della stella...».³⁷

E s. Bernardo (+ 1153):

«Il mediatore fra Dio e gli uomini, fin dai primi istanti della sua nascita congiunge l'umano al divino, il basso all'alto ... *È stretto in fasce*, ma proprio quei pannolini godono l'onore delle lodi angeliche».³⁸

Quattro secoli dopo, nell'opera compilatoria del Gaetano

³³ *Tractatus 37, 1. De Epiphania*. In CCL 138A, p. 200: «...apparet in una eademque persona et humana humilitas et divina maiestas. Quem cunae testantur infantem, caelum et caelestia suum loquuntur auctorem».

³⁴ *Tractatus 32, 1. De Epiphania* (CCL 138, p. 165).

³⁵ *Tractatus 35, 1. De Epiphania* (CCL 138, p. 188-189). Dirà s. Agostino (+ 430): «Per carnem tacet, per Angelos docet» (*Sermo* 190, 3; PL 38, 1008).

³⁶ *Tractatus 46. De ieiunio Quadragesimae*, 2 (CCL 138A, p. 271).

³⁷ *In Johannis Evangelium II*, a 2, 1-2 (CCL, Cont. Med. IX, p. 97).

³⁸ *Sermo 2. In Circumcisione*, 2. Cf. *Sancti Bernardi opera*, vol. IV, Roma 1966, p. 279: «Mediator ... Dei et hominum, qui ab ipso nativitatis suae exordio divinis humana sociat, ima summis ...».

(+ 1533) incontriamo la stessa dottrina, ma in cornice mariana. Scrive infatti il card. De Vio che la Vergine esercitava la contemplazione confrontando le cose dette a lei con quelle dette ai pastori, e ponendo a raffronto *la povertà del presepio* con *la dignità eccelsa degli angeli* che annunziavano la nascita di Cristo.³⁹

Fondamenti biblici?

La contrapposizione che i Padri vedono tra la «gloria del Signore» e le «fasce» deriva effettivamente dal testo lucano stesso. Infatti, da una parte vi è «la gloria del Signore» che «avvolge» i pastori (*Lc 2, 9: περιέλαμψε*); dall'altra vi sono le «fasce» che «avvolgono» il Bambino (v. 12.: *εσπαργανωμένον*).

Quel Bambino è, sì, di natura divina, è il «Salvatore-Cristo-Signore» (*Lc 2, 11*): tre titoli che Luca attribuisce chiaramente a Cristo Risorto (*At 5, 31 e 13, 23*: Salvatore; *At 2, 36*: Signore-Cristo). E «la gloria del Signore» (*Lc 2, 9*) nel vocabolario lucano è sempre connessa, in qualche modo, alla glorificazione pasquale di Gesù. Pertanto è «la sua gloria», cioè quella del Cristo Signore (*Lc 9, 26, 31.32*;⁴⁰ *24, 26*), del Figlio dell'Uomo (*Lc 21, 27*) esaltato alla destra del Padre (*At 7, 55*); è la stessa gloria che in un altro giorno «investirà-circonderà» Paolo con una luce intensa, sulla via di Damasco (*At 22, 11.6: περιαστρέψαι*).

Eppure, della natura gloriosa del Bambino cosa traspare all'esterno? Nulla! Ora che egli è nato per noi, per tutto il popolo (*Lc 2, 10.11*), si rende solidale con la nostra condizione. Non è circondato di «gloria», di «splendore». Se, come Dio, egli si ammantava di luce (cf. *Sal 104, 2*), adesso, come figlio dell'uomo, è ricoperto di pannolini, alla stregua di ogni piccino, fragile e debole.

Di solito, probabilmente a seguito degli apocrifi, i nostri presepi ci hanno abituato a raffigurare gli angeli osannanti sulla grotta di Betlemme. Ma, a dire il vero, non è questa la scena suggerita dal racconto evangelico. Lo fa notare R. Laurentin (1982): «La gloria... di Dio appare visibilmente in forma di luce nella notte e avvolge i pastori nella campagna, ma non il Messia, adagiato nella

³⁹ Thomae a Vio Caietani Card. In *iii Evangelia ... Commentarii luculentissimi, ad sensum literalem quam maxime accomodati* ..., Lugduni 1558, p. 215.

⁴⁰ Il Maldonado, ad es., abbina *Lc 2, 9* con *Lc 9, 31.32*. Cf. *Ioannis Maldonati ... Commentariorum in quatuor Evangelistas t. II, in Lucam et Joannem*, Mussiponti 1597, col. 105.

greppia e privo di ogni irradiazione». ⁴¹ L'osservazione, come vedremo, conserva tutto il suo peso in ordine al messaggio racchiuso nel «segno» del Bimbo avvolto in fasce. La «gloria» di Dio si nasconde nella «povertà»!⁴²

2. La «ristrettezza delle fasce» e l'«immensità dei cieli»

La volta celeste, sconfinata, e l'angusto ricettacolo delle fasce: ecco altri due poli opposti, che si toccano nel Bambino di Betlemme. Il paradosso è ripetuto in diverse formulazioni, ed ha lo scopo di rilevare che nulla potrebbe circoscrivere e delimitare Colui che è più grande dei cieli. Il finito non può contenere l'Infinito.

Ammonisce s. Ambrogio (+ 397):

«Ma non dobbiamo confinare tutta la condizione della divinità entro le consuetudini del corpo. Altra cosa è la natura della carne, altra cosa è la natura della divinità. Per te la debolezza, ma in se stesso era la potenza; per te la miseria, ma in se stesso era l'opulenza. Non valutare quanto vedi, ma riconosci di essere stato redento.

*Tu lo vedi avvolto in fasce, ma non vedi che sta in cielo. Odi i vagiti di un bambino, ma non odi il muggito del bue, che riconosce il Signore...».*⁴³

S. Pier Crisologo (+ 450 ca.) condensa nel seguente aforisma il mirabile scambio avvenuto con l'Incarnazione:

«*Giace tra i panni, ma regna nei cieli; si abbassa nella culla, ma tuona fra le nubi*».⁴⁴

Esichio di Gerusalemme (+ dopo il 450) si domanda, stupito:

⁴¹ R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo ... op. cit.*, p. 168 (mio è il corsivo).

⁴² R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 174: «Lo spazio teofanico, lo spazio della manifestazione di Dio tra gli uomini, si realizza nell'umiltà di Gesù in mezzo ai poveri»; p. 323: «... le teofanie hanno luogo in una povertà, che non è abolita ma diventa il nuovo segno di Dio»; p. 326: «Gesù riempirà il tempio della gloria escatologica (2, 32), ma in forma di bambino muto»; p. 331: «L'abbassamento di Nazaret si collega a quello della greppia».

Osservava anche J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1977), p. 105: «Das eigentliche Paradoxon liegt jedoch in der Armut und man ist versucht zu sagen: in der "Banalität" der Umstände. Für die "Armen in Lande", an die sich Lk ja in besonderer Weise wendet, ist eine solche Erzählung sicher hilfreich; Maria selbst freilich, die einzig und allein im Vertrauen auf das Wort des Engels lebt, wird auf eine harte Probe gestellt».

⁴³ *In Lucam 2*, 42 (CCL 14/4, p. 49). Versione di G. COPPA, *Santi Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Milano-Roma 1978, p. 184-185.

⁴⁴ *Sermo 140 ter, De Natale Domini [secundus]*, 3 (CCL 24B, p. 856): «Iacet in pannis, sed regnat in caelis».

«Come può essere avvolto in fasce Uno che sta alla guida dei carri dei Cherubini?». ⁴⁵ Poi si introduce col *Sal* 132, 8 («Alzati, Signore, verso il luogo del tuo riposo») e ne fa questa applicazione:

«Alzati! Da dove? “Dal seno del Padre”, non per separarti dal Padre (sarebbe disdicevole dirlo o pensarlo!), ma per dare compimento al piano salvifico ...Verso il luogo del tuo riposo, quello che hai preordinato sulla terra e fissato in Betlemme: la stalla, il presepio, le fasce ...». ⁴⁶

L'eco di queste meditazioni è percepibile secoli dopo nel commento al vangelo di Luca, composto da s. Bruno di Segni (+ 1123):

«Dio si fa uomo, l'Eterno si cala nel tempo; l'immenso, l'immortale diviene passibile; colui che la maestà dei cieli non riesce a contenere, è avvolto in fasce». ⁴⁷

È ovvio che la fede espressa dagli scritti dei Padri confluisca nella liturgia.

Il Messale Gotico (690-710 ca.) si atteggia così davanti al mistero:

«Colui che ha dato forma a tutte le cose
riceve la forma di schiavo;
colui che era Dio,
è generato nella carne;
ecco, è avvolto in fasce
colui che era adorato nel firmamento;
ecco, riposa in una mangiatoia
colui che regnava nel cielo». ⁴⁸

Dal Messale di Bobbio (VIII sec.) citiamo la seguente «contestatio» (o prefazio):

«Era coricato, avvolto in fasce,
e brillava fra le stelle;
nella sua carne era avvolto in fasce,
nella sua divinità era servito dagli angeli;
riposava nella mangiatoia,
ma la sua potenza operava nei cieli». ⁴⁹

⁴⁵ *Sermo in Annuntiationem* (PG 93, 1455-1456D). Anche Filosseno di Mabbûg (+ 552 ca.) pone questo interrogativo: «Come poté essere avvolto in fasce, dal momento che niente può abbracciare la sua natura?» (*Commentaire du Prologue johannique*, 40; in CSCO 381, p. 92).

⁴⁶ *Sermo in Annuntiationem* (PG 93, 1463-1464C).

⁴⁷ *Commentaria in Lucam* I, 6 (a 2, 7); in PL 165, 352D.

⁴⁸ Messa di Natale, “collectio” n. 14. Cf. L.C. MOHLBERG, *Rerum ecclesiasticarum Documenta*, Series maior, Fontes, V, *Missale Gothicum* (Vat. Reg. lat. 317), Roma 1961, p. 6.

⁴⁹ PL 72, 464 e CCL 161C, p.241, n° 793 (VD).

La liturgia bizantina proclama:

«Colui che sorpassa i limiti del cielo
e della terra, è avvolto in fasce.
Senza allontanarsi dal Padre,
ha preso posto nella santa grotta».⁵⁰

Fondamenti biblici?

L'accostamento delle fasce, come luogo ristretto, con l'immensa distesa dei cieli poteva già essere suggerito dal racconto di Luca. L'evangelista, infatti, mette in scena l'angelo del Signore che appare ai pastori (Lc 2, 9) e poi, col medesimo angelo, «... una moltitudine dell'esercito *celeste* che lodava Dio e diceva: "Gloria a Dio *nel più alto dei cieli* e pace in terra agli uomini che egli ama"» (vv. 13-14). Alla fine, gli angeli si allontanano per tornare *al cielo* (v. 15).

Chiaramente, *il cielo* si china sulla terra per la nascita del Figlio dell'Altissimo (cf. Lc 1, 32). Da questa angelofania, che parte dai *cieli altissimi*, era agevole per i Padri rimandare ai tanti brani dell'Antico Testamento, ove il cielo, nella sua vastità, è descritto come la sede di Dio, Re e Signore dell'intera creazione.

Alcuni brani più evocativi potrebbero essere i seguenti:

- Is 40, 22: «Egli *siede sopra la volta del mondo...*
egli stende il cielo come un velo...»
- Is 66, 1: «Così dice il Signore: "Il cielo è il mio trono,
la terra lo sgabello dei miei piedi"».
- Is 2, 4a: «Se ne ride *chi abita nei cieli...*».
- Sal 8, 1-4: «*Sopra i cieli* si innalza la tua
magnificenza...
Se guardo *il cielo*, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate...».
- Sal 18, 10-11: «*Abbassò i cieli* e discese... cavalcava
un cherubino e volava...».

Al tempo stesso, però, vediamo che la Scrittura demitizza questi moduli rappresentativi. Leggiamo infatti in 1 Re 8, 27: «Ecco, *i cieli e i cieli dei cieli non possono contenere te* [o Signore], e tanto

⁵⁰ Natale-Epifania, ufficio della notte, 1, 3 (testo citato da J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia del Natale e dell'Epifania*, [Milano 1960], p. 94 nota 14).

meno questa casa che io ho costruita». Dio è sempre più grande della sua creazione. Rettamente dirà l'autore della Lettera agli Ebrei: «Abbiamo un grande sacerdote, che *ha attraversato i cieli*, Gesù, Figlio di Dio... separato dai peccatori ed *elevato sopra i cieli*» (Eb 4, 14; 7, 26).

La scienza spaziale, oggi, offre al credente motivi fino a ieri impensabili per accostarsi al presepio con lo stupore estatico già intuito dal salmista: «Se guardo il cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cos'è l'uomo perché tu te ne ricordi, e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8, 4-5). Se il Creatore della volta celeste ci onora al punto da farsi uno di noi, allora cos'è mai questo figlio dell'uomo? La terra, che è quanto un granello di sabbia sperso tra gli astri, è però al centro dell'atlante di Dio!

3. È cinto di «fasce» Colui che è «Sole-luce-fuoco»

Un secondo elemento che fa da contrasto con le «fasce» del presepio è costituito dalla categoria *luce*.⁵¹ Essa si articola nella triade «Sole-luce-fuoco (fiamma)».

a) Cristo è il vero «Sole di giustizia» (Mt 3, 20).

Romano il Melode (+ 560 ca.) ricorre alla metafora del Sole in questa ninna-nanna di Maria, china sul Bambino:

«Sole, o Figlio mio,
come ti ricoprivò di fasce?».⁵²

A Mt 3, 20 si ispira ancor più esplicitamente s. Giacomo di Sarug (+ 521):

«Il Sole grande di giustizia radunò i suoi raggi,
ed una fanciulla lo portò nel seno suo santamente».⁵³

⁵¹ B. BAGATTI, *La «luce» nell'iconografia della Natività di Gesù*, in *Liber Annuus* 30 (1980), p. 233-250.

⁵² J.B. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. I, Paris 1876, p. 229.

⁵³ *Omelia sulla Natività di Nostro Signore*, vv. 211-212 (C. VONA, *Omelie mariologiche di s. Giacomo di Sarug*, introduzione, traduzione dal siriano e commento, Roma 1953, p. 256). Cf. anche i vv. 113-114, 123-124:

«L'uomo il cui nome Oriente è scritto nella profezia,
è il Figlio di Dio, che è il Sole di Giustizia.

... Ciò che è detto: «dalle tenebre splenderà la luce»,
ecco, dal popolo per i popoli il Sole nacque
dal quale sono stati illuminati» (*op. cit.*, p. 253).

Verso il 1100, un carme di Pietro il Pittore svolge lo stesso tema:

«Il Sole di giustizia, apparso al mondo,
una stella fulgida oggi annunzia.
Ma questo neonato,
posto nel presepio
sotto una luce scintillante,
in spregevole copertura [in spregevoli panni]
si umilia». ⁵⁴

Con l'affettuosa umanità che lo distingue, s. Bernardo (+ 1153) dice alla Vergine:

«Nascondi..., o Maria, il fulgore del nuovo Sole; deponilo nel presepio, *avvolgi in panni* il Bambino, poiché proprio quei panni sono la nostra ricchezza... La povertà di Cristo è più ricca di tutti i beni e di tutti i tesori». ⁵⁵

b) Dal sole scaturisce la *luce*, che è l'attributo principe di Dio. Egli, dice il salmista, «si ammantava di luce come di un vestito» (*Sal* 104, 2). Ma con l'Incarnazione, i bagliori della Divinità sembrano attutiti sotto i panni del presepio. Un lontano presagio di questo nascondersi di Dio si leggeva in alcuni manoscritti della versione greca di *1 Re* 8, 12-13: «Il Signore, che ha fatto conoscere il *sole*, ha detto di voler abitare nella *nube*». Dirà allora s. Efrem (+ 373):

«Il gran Sole si è contratto e raccolto
dentro a una nube rifulgente;
essa, la giovinetta, è divenuta madre di colui
che ha generato Adamo e il mondo... ⁵⁶
Come potrò toccare le tue *fasce*,
o Fanciullo soffuso di splendore?». ⁵⁷

Crisippo di Gerusalemme (+ 479) trascrive così *Lc* 2, 7b:

«[Maria] *avvolse in pannolini*
Colui che si riveste di luce
come di un abito». ⁵⁸

⁵⁴ *Petri Pictoris Carmina*, XV, *Carmen de aparicionem Domini*, in CCL, Cont. Med. 25, p. 119: «Ortum mundo *solem iusticiae* / stella clara declarat hodie / ... Sed hic puer nuper natus / in presepe collocatus, / Rutilo sub lumine / vili sordet tegmine».

⁵⁵ In *Vigilia Nativitatis sermo* 4, 6 (*S. Bernardi opera*, IV, Romae 1966, p. 224).

⁵⁶ Cf. S. Efrem, *Inni alla Vergine*, tradotti dal siriano da G. RICCIOTTI, Torino 1939², p. 107 (XIX, 4). Nell'Inno 21, 6 sul Natale, Efrem scrive: «Il sole è entrato nel grembo della Madre, mentre i suoi raggi abitavano nell'alto e nel profondo» (CSCO 187, p. 95).

⁵⁷ *Inni sulla Natività*, V, 24 (CSCO 187, p. 42).

⁵⁸ *Oratio in Sanctam Mariam Deiparam*, 4 (PO 19, p. 342).

S. Giacomo di Sarug (+ 521) prima ripete il motivo di *Sal* 104, 2:

«Vestito di splendore, *in fasce avvolto* ed incomprensibile, occulto è sul trono e in presepio è posto, ed ininvestigabile». ⁵⁹

In seguito elabora anche *Eb* 1, 3 (cf. *Sap* 7, 26):

«Immagine del Padre e della divinità splendido raggio, ecco, nella caverna di *fasce di povertà si cinge*». ⁶⁰

S. Cirillo di Gerusalemme (+ 386) oppone, invece, l'umiltà del Natale di Betlemme alla gloria dell'avvento escatologico di Cristo:

«Duplice è la discesa [del Signore]: una nel nascondimento, senza strepito, a guisa di pioggia sul vello (cf. *Sal* 72, 6); l'altra, quella futura, sarà manifesta. Nella prima venuta *fu avvolto in fasce* nella mangiatoia; nella seconda si cingerà di luce come di un vestito». ⁶¹

Dei secoli seguenti, ecco l'ammirata esclamazione di Guericco d'Igny (sec. XII):

«Lo vedo *avvolto in panni*. E chi direbbe essere questi Colui che si ammanta della gloria e dell'onore di una luce inaccessibile, e che si circonda tutto all'intorno di fulgore, a guisa di veste?». ⁶²

c) Da ultimo, *il fuoco (la fiamma)* come componenti del campo semantico «luce». Le citazioni interessano prevalentemente s. Giacomo di Sarug (+ 521). Egli è affascinato al pensiero che umili pannolini possano racchiudere il fuoco solare della Divinità:

«Tutte le cose tue son superiori
alle cose consuete, alle cose naturali; e chi ti comprende?
Il sole (è) nel presepio, e *tra fasce è avvolto* il fuoco» ⁶³.

... ..

Di fasce è circondato, e umilmente latte sorbisce,

...

di fiamma è avvolto e le ruote muove veementemente». ⁶⁴

⁵⁹ *Omelia sulla Natività del Salvatore nostro in carne. Omelia VI*, vv. 855-856 (C. VONA, *op. cit.*, p. 224).

⁶⁰ *Omelia sulla Natività di Nostro Signore*, vv. 299-300 (C. VONA, *op. cit.*, p. 259).

⁶¹ *Catechesi XV*, 1. *De secundo Christi Adventu* (PG 33, 869-870A).

⁶² *Sermo tertius de Nativitate* 2 (SC 166, pp. 190-191).

⁶³ *Omelia sulla Natività di Nostro Signore*, vv. 69-71 (C. VONA, *op. cit.*, p. 251).

⁶⁴ *Omelia seconda sulla Natività*, vv. 9-10 (C. VONA, *op. cit.* p. 237). Questi versi del Sarugense sembrano ricalcare la visione della «merkabâh» di Ezechiele: «Il fuoco risplendeva ... Io guardavo quegli esseri ed ecco sul terreno una ruota al loro fianco, di tutti e quattro ... Lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote» (Ez. 1, 13.15.21). L'incarnazione è la nuova «merkabâh».

All'ardore di quella fiamma, saranno consunti rovi e spine, cioè le angustie mortali della condizione umana:

«Visione nuova! poiché *tra le fasce* è la fiamma,
che venne a bruciare, dalle regioni, le spine della terra.
Chi è che tenne lo spirito nelle mani se non qui,
perché fuoco e spirito è tenuto da mani e *fasce*⁶⁵.

... ..

Lo splendore della sua luce, dalla casa di David,
sulle creature apparve,
e cominciò a diradare le loro tenebrose nuvole.
Tra le fasce si avvolse il fuoco vivo,
e rovi e spine che di lui si accorsero, da lui fuggirono».⁶⁶

Un esegeta sicuramente imbevuto di Tradizione, qual era Cornelio a Lapide (+ 1637), poteva riassumere il tutto in questo commento a *Lc* 2, 19: «[Maria] poneva a confronto le realtà estremamente umili che vedeva con l'eccelsa Maestà di cui era a conoscenza: [confrontava] la stalla col cielo: *le fasce* con le parole del Profeta, nel *Sal* 103 (v. 2 nella Volgata): "Si circonda di luce come di un vestito"; il presepio col trono di Dio; gli animali coi Serafini».⁶⁷

Fondamenti biblici?

Per la triade «sole-luce-fuoco», i Padri avevano reminiscenze bibliche derivanti o dalla Scrittura in genere, o direttamente dagli scritti lucani.

a) *Sole* - Un testo facilmente evocabile, abbiamo detto, era quello di *Mal* 3, 20: «Per voi, invece, cultori del mio nome, sorgerà *il sole di giustizia* con raggi benefici...». A questo passo si rifanno apertamente s. Giacomo di Sarug e Pietro il Pittore.⁶⁸

Efrem sembra versificare *1 Re* 8, 12-13, secondo l'addizione di alcuni codici dei Settanta: «Il Signore che ha fatto conoscere *il sole* nel cielo, ha detto di voler abitare nella *nube*». Nell'evento dell'Incarnazione, Maria è la nube fulgida entro la quale si è racchiuso il Sole-Cristo.

⁶⁵ *Omelia cit.* vv. 151-154 (C. VONA, *op. cit.*, p. 254).

⁶⁶ *Omelia seconda sulla Natività*, vv. 53-56 (C. VONA, *op. cit.*, p. 240).

⁶⁷ *Commentaria in Scripturam Sacram R. P. Cornelii a Lapide ...*, accurate recognovit ac notis illustravit Augustinus Crampon, t. XVI. Parisiis 1862, p. 67.

⁶⁸ Cf. la nota 53 e 54.

Ma non dobbiamo dimenticare che, proprio secondo *Lc* 1, 17, uno dei titoli messianici attribuiti a Cristo è quello di «Sole [Oriente] dall'alto». S. Giacomo di Sarug, ad es., abbina questo passo a quello di *Mt* 3, 20.⁶⁹

Matteo, poi, descrivendo la Trasfigurazione di Gesù, avverte che «... il suo volto splendette come *il sole*» (17, 2).

b) *Luce* - Diversi Padri si valgono del *Sal* 104, 2: «Si ammanta di *luce* come di un vestito». Così fanno s. Cirillo di Gerusalemme, Crisippo vescovo della stessa città, s. Giacomo di Sarug...⁷⁰.

Però anche la tradizione lucana associa la «gloria del Signore (= Cristo)» alla nozione di «luce». Questo avviene in *Lc* 2, 10 (il verbo *περιλάμπω* denota uno splendore intenso), in *Lc* 9, 29.32 (la veste di Gesù è di un nitore sfolgorante, come l'abito dei due araldi della risurrezione in *Lc* 24, 4), e ancor più chiaramente nell'apparizione di Gesù a Paolo sulla via di Damasco (*At* 22, 6.9.11). Anche Matteo precisava che le vesti di Gesù trasfigurato divennero «... bianche come *la luce*» (17, 2 nell'originale).

c) *Fuoco (fiamma)* - Specialmente a s. Giacomo di Sarug (+ 521), dicevamo, è caro il tema del fuoco vivo (= il Verbo incarnato) ravvolto tra le fasce.

Qui il linguaggio poetico sembra ispirarsi in certo qual modo alla teofania sinaitica del rovetto ardente, non consumato dalla fiamma (*Es* 3, 3). E proprio sul monte Sinai — afferma ripetutamente la tradizione dell'Antico Testamento — Dio si rivelò in mezzo al fuoco (*Es* 19, 18; *Dt* 4, 11; 5, 23 ...). «Il Signore tuo Dio è *un fuoco divoratore*, un Dio geloso», dichiara Mosè nel suo grande discorso (*Dt* 4, 24). Per il Nuovo Testamento, questo «fuoco divoratore» è il Cristo glorioso (*Eb* 12, 29), al quale l'Apocalisse attribuisce «... occhi fiammeggianti come fuoco» (*Ap* 1, 14; 2, 18; 19, 12). Luca, dal canto suo, riporta il detto di Gesù: «Sono venuto a portare *il fuoco* sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso!» (*Lc* 12, 49); egli, insegna ancora Luca, è venuto a portare un battesimo non di acqua, come quello di Giovanni Battista, ma di quel mistico *fuoco* che è lo Spirito Santo (*Lc* 3, 16; *At* 1, 5; 5; cf. *Mt* 3, 11).

⁶⁹ Cf. la nota 66.

⁷⁰ Cf. la nota 59.

4. Le «fasce» e la «stella dei Magi»

A rivelare la vera identità del Bambino tra le fasce, concorrono i Magi che, guidati dalla stella, lo adorano come Dio.

Abbinando qui il vangelo di Matteo (2, 2.7.9.10-11) con quello di Luca (2, 7.12), le testimonianze dei Padri giocano sul contrasto fra il Bimbo avvolto in fasce e la stella che conduce i Magi ad adorarlo. Un'altra scala di Giacobbe, si direbbe, si eleva fra cielo e terra.

Ascoltiamo s. Ilario di Poitiers (+ 365):

«Colui che nasce è il “Dio con noi”. Ai Magi è prodotta dal cielo la luce nuova della stella, e il segno celeste accompagna il Signore del cielo ...

Ed ecco: si presentano i Magi, adorano Colui che è avvolto in panni... Avviene così che attraverso i Magi è prestata l'adorazione alla povertà del presepio; il vagito [del Bimbo] è salutato dai divini gaudi degli angeli; al parto rende ossequio lo Spirito, che lo proclama mediante il profeta, l'angelo che lo annuncia e la stella che brilla di nuova luce...

Una cosa è quel che intendi e un'altra quel che vedi; una cosa ammiri con gli occhi e un'altra con l'animo. Partorisce una vergine, e il parto è da Dio. L'infante piange, e si odono gli angeli osannanti. Vili sono i panni, e Dio è adorato. Così non è vanificata la dignità del Potere, mentre è assunta l'umiltà della carne». ⁷¹

Anche s. Efrem (+ 373) nelle fasce della mangiatoia vedeva il simbolo dell'umiliazione, unito però alla confessione della Gloria, espressa dai Magi:

«Egli si circondò di fasce nell'abbassamento, e gli furono presentati dei doni» ⁷².

Nella sua diatriba con un giudeo, Proclo di Costantinopoli (+ 446) sussume:

«Tu dai importanza alla grotta e non guardi la stella? Fai molto caso al fatto che lui sia deposto nel presepio, e passi sotto silenzio il canto degli angeli? Disprezzi le fasce, e non tieni conto dell'adorazione dei Magi?». ⁷³

Commenta s. Pier Crisologo (+ 450):

«Oggi i Magi vedono chiaramente avvolto in panni Colui che tanto lungamente si accontentarono di contemplare in modo oscuro negli

⁷¹ *De Trinitate*, 27 (CCL 62, p. 63).

⁷² *Inni sulla Natività* 23, strofa 12 (CSCO 187, p. 109).

⁷³ *Sermo de S. Clemente Martyre*, VI (PG 65, 848D).

astri... In uno stesso corpo vedono darsi convegno la divinità e l'umanità».74

Fulgenzio di Ruspe (+ 532), sovrapponendo la testimonianza di Luca a quella di Matteo, può scrivere:

«Colui che i pastori vedono *fasciato in panni*, assai dimessi, i Magi lo riconoscono glorioso, offrendogli doni».75

Fondamenti biblici?

La visita dei Magi gode di una sicura testimonianza nel celebre passo di *Mt* 2, 1-12. Le perplessità, casomai, potrebbero interessare l'ermeneutica dei Padri, in quanto essi non hanno scrupolo di fondere la tradizione lucana (*Lc* 2, 7.12) con quella matteana (2, 1-12). Gli esegeti odierni consigliano di non estrapolare da una tradizione all'altra. Nel caso presente, essi sarebbero più propensi a interpretare *Mt* 2, 1-12 nell'ambito del primo vangelo, e *Lc* 2, 7b.12 in quello del terzo vangelo e degli Atti.

Per l'esegesi letterale quest'ultima metodologia è da preferire. I Padri, nel tipo di lettura esposto qui sopra, sono guidati da un criterio più allargato, di natura omiletico-pastorale, diremmo noi oggi. Essendo tutta la Scrittura come un libro solo, un brano di un autore può essere armonizzato con quelli di un altro autore. È sempre l'unico e medesimo Spirito che insegna mediante l'agiografo dei Libri Sacri. Profondamente radicati in questa convinzione,76 i Padri amavano connettere fra loro passi della Scrittura, sebbene appartenenti a penne diverse. Di norma, però, essi facevano questo dopo aver premesso il senso letterale-storico a fondamento dei susseguenti sviluppi. A queste condizioni, la loro esegesi non cessa di illuminare anche il biblista odierno, così sollecito nel definire anzitutto il senso letterale-storico di base.

5. È «fasciato» Colui che tutti «governa» e a tutti «provvede»

Una mamma che avvolge in fasce il suo neonato è l'espressione

⁷⁴ *Sermo* 160. *De Epiphania quartus*, 2 (CCL 248, p. 989-990).

⁷⁵ *De Epiphania* (PL Supplementum, III, 1341).

⁷⁶ H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale. I quattro sensi della Scrittura* [Roma 1962], p. 549-642.

vivida di cura amorevole, di sollecitudine tenera e provvida che conserva e protegge la vita.

Ed ecco il paradosso, ecco l'armonia dei contrasti. Il Bimbo che Maria ricopre di pannolini è Colui che a tutti procura una veste (cf. *Mt* 6, 28-33), dicono Efrem (+ 373)⁷⁷ e Beda (+ 735).⁷⁸ È Colui che fascia il mare di caligine (cf. *Gb* 38, 9), canta la liturgia bizantina.⁷⁹

Con reminiscenze discretamente allusive tratte dall'epistola agli Ebrei (1, 2.3), diversi Padri scorgono sotto quelle fasce la presenza inerme del Creatore provvidente, che sostenta l'universo. Egli, con la sua potenza, avvolge ogni creatura (Crisippo di Gerusalemme, + 479);⁸⁰ tutto mantiene in vita in forza della sua Parola (autore incerto del sec. V);⁸¹ regge la vastità del mondo (Proclo di Costantinopoli, + 446),⁸² stringendolo come in pugno (s. Pier Damiani, + 1072).⁸³

Esorta s. Giacomo di Sarug (+ 521):

«O Sapiente, vieni, *tra le fasce* il fanciullo vedi,
e lui considera, dal cui potere tutto il creato pende.
E miracolo che, mentre in Efrata nel presepio giace,
il mare e la terra governò col Genitore suo».⁸⁴

Fondamenti biblici?

Le suddette riflessioni dei Padri appaiono ispirate — dicevamo — a *Eb* 1, 2.3: «...per mezzo del quale [Figlio] ha fatto anche il mondo. Questo Figlio... sostiene tutto con la potenza della sua parola».

⁷⁷ *Hymni de Nativitate* 17, 4 (CSCO 187, p. 80).

⁷⁸ *In Lucam* 1, a 2, 7 (CCL 120, p. 49).

⁷⁹ Ufficio del 29 dicembre, tropario dei Vesperi (*Anthològhion tû olû eniautû*, vol I, Roma 1967, p. 1304). Cf. anche ANASTASIO IL SINAITA (+ dopo il 700), *Capita adversus Monotheletas* V, 81-82 (CCG 12, p. 101).

⁸⁰ *Oratio in Sanctam Deiparam*, 4 (PO 19, p. 342).

⁸¹ *In Annuntiatione sanctae Virginis Mariae* (PG 10, 1170B: «Virgo parit, et manibus gestat eum qui verbo res omnes creatas gestat [cf. *Eb* 1, 3] .. Locum non habebat, qui totam terram verbo fundavit [cf. *Eb* 1, 10]. Lacte virgo mater pascebat eum, qui omnem nutrit vivumque producit spiritum [cf. *Eb* 1, 7]. Fasciis involvebat eum, qui verbo omnem ligat creaturam [cf. *Eb* 1, 9]»).

⁸² *In Christi Natalem Diem* (PG 61, 737).

⁸³ *Sermo* 46. *In Nativitate Sanctae Mariae sermo secundus*, 9 (CCL, Cont. Med. 57, p. 280).

⁸⁴ *Omelia sulla Natività di Nostro Signore*, vv. 247-250 (C. VONA, *op. cit.* p. 257). L'auto-re echeggia *Eb* 1, 2-3.

Come eco più remota, si potrebbe pensare al Salmo 104, là dove inneggia agli splendori della creazione e alla provvidenza paterna di Dio. È Lui che procura il cibo ad ogni vivente: «Fai crescere il fieno per gli armenti e l'erba al servizio dell'uomo, perché tragga alimento dalla terra... Tutti da te aspettano che tu dia loro il cibo in tempo opportuno. Tu lo provvedi, essi lo raccolgono, tu apri la mano, si saziano di beni» (vv. 14.27-28). Se il Padre celeste — dirà Gesù — nutre così gli uccelli del cielo e veste l'erba del campo, quanto più farà per noi, gente di poca fede! (cf. *Mt* 6, 26.30).

E dunque: Colui che ammantava l'universo di sì amorosa cura, perché sussista, ora accetta di avere una mamma che lo fascia di pannolini...

6. Le «fasce», segno di «povertà-piccolezza-umiltà»

Prendendo carne dalla Vergine, il Verbo, che è Grande nella Divinità, si fa *piccolo-umile-povero* nell'umanità.

Il grembo di Maria, inneggia s. Efrem (+ 373), inverte l'ordine dei valori: «Il creatore di tutto vi entra da ricco ed eccelso, e ne esce povero, umile»;⁸⁵ dall'alto discese come «Signore», dal ventre di lei esce come «servo».⁸⁶ In Maria, Dio passa dalla grandezza all'infermità, dalla gloria all'ignominia.⁸⁷ Dalla porta del grembo fino alla porta del sepolcro, il Verbo porterà la carne debole e mortale, assunta dalla Vergine.⁸⁸

Nel pensiero dei Padri, le fasce in cui è avvolto il Bambino divengono il segno visibile e concreto della *povertà*, dell'*abbassamento* che il Verbo volle fare proprio divenendo uomo.

A suo modo, già l'eretico Marcione (sec. II) ravvisava la povertà del presepio. Difatti egli — ci informa Tertulliano (+ dopo il 220) — per negare la realtà dell'incarnazione di Cristo formulava obiezioni del seguente tenore:

⁸⁵ *Hymni de Nativitate* XI, 7 (CSCO 187, p. 162).

⁸⁶ *Hymni de Resurrectione* I, 8 (CSCO 249, p. 64).

⁸⁷ *Explanatio Evangelii concordantis* V, 7 (CSCO 145, p. 46).

⁸⁸ *Op. cit.*, XXI, 2 (CSCO 145, p. 222-223). Stesso concetto in s. Leone Magno (+ 461), *Tractatus* 37, 3. *De Epiphania*: «Perciò tutta la sostanza della dottrina cristiana ... consiste ... nell'umiltà sincera e volontaria, che il Signore Gesù Cristo si scelse ed insegnò dal seno materno fino al supplizio della croce ...» (CCL 138, p. 202; versione di T. MARIUCCI, *Omèlie, lettere di San Leone Magno*, [Torino 1969], p. 216). Poi Guerrico d'Igny (+ 1157), *Sermo tertius de Nativitate*: «...ut in nativitate minimum et in passione se exhiberet novissimum virorum, unde nec reputavimus eum» (SC 166, pp. 190-191).

«Portami via, dice, questo censimento di Cesare, sempre così molesto, e quell'angusto ricovero e *quei miseri cenci* e quella dura mangiatoia.... Basandoti su questi ragionamenti, io credo che tu, Marcione, hai avuto il coraggio di distruggere tanti documenti originari di Cristo, perché non se ne potesse dimostrare la carne».⁸⁹

S. Efrem (+ 373), invece, fa dire a Maria, china sul Bambino:

«Sì, era sontuoso il palazzo d'avorio dei re del nostro popolo, ma più sfarzosa e più bella è la grotta ove io ti ho partorito. I pastori videro la tua Magnificenza *in fasce...*».⁹⁰

Si domanda s. Giovanni Crisostomo (+ 407):

«I Magi, quali insegne regali videro? Un tugurio, una mangiatoia e *un piccolo in fasce*, una madre povera».⁹¹

Ancora un anonimo, forse del sec. V-VI, parafrasa così la domanda dei Magi (*Mt* 2, 2):

«Dov'è colui che seccò il mar Rosso, e si abbeverava di latte? Dov'è colui che percosse il Faraone, e cerca scampo da Erode? Dov'è colui che sommerse il dragone, e giace *nelle fasce?*».⁹²

Un ebreo muoveva la seguente difficoltà a Proclo di Costantinopoli (+ 446):

«Presso di voi non v'è nulla di tutto questo [che somigli cioè ai prodigi grandiosi dell'AT]; per voi c'è una grotta, un presepio, *dei pannolini*: tutte cose che dimostrano un'estrema indigenza e umiliazione».⁹³

E così è realmente, sussume altrove Proclo: il Re della gloria, in luogo di una veste di porpora, è *cinto di fasce*.⁹⁴

Questa particolare angolatura della «*kénosis*» trova un'espressione magistrale in s. Leone Magno (+ 461):

«Il nostro Salvatore nella sua misericordia e onnipotenza regolava l'asunzione dell'umana natura agli stessi suoi inizi; nascondendo sotto il velo della nostra debolezza la potenza della divinità, inseparabile certo dall'uomo cui si univa, fu giocata l'astuzia tranquilla del nemico. Egli pensò che la nascita del bambino, generato per la salvezza del

⁸⁹ *De carne Christi* II, 1 (CCL 2, II, p. 874). Versione di C. MORESCHINI, *Opere scelte di Quinto Settimio Florente Tertulliano*, [Torino 1974], p. 722.

⁹⁰ *Hymni de Nativitate* XIX, 12 (CSCO 187, p. 91).

⁹¹ *In Matthaëum Homilia* VI, 6 (PG 57. 63).

⁹² *In Christi Natalem diem* (PG 61, 738). Cf. D. CASAGRANDE *Enchiridion Marianum Patristicum*, Romae 1974, p. 1851.

⁹³ *Sermo de S. Clemente Martyre*, VI (PG 65, 848C).

⁹⁴ *Oratio IV in Natalem diem Domini*, II (PG 65, 711-712B).

genere umano, era senz'altro a lui soggetta al pari di quella di tutti gli altri bambini.

Lo vide infatti vagire e piangere, lo vide *avvolto nei panni* e sottoposto alla circoncisione. Più tardi scorse in lui le forme ordinarie di sviluppo dell'età infantile e fino agli anni della maturità non dubitò della sua crescita secondo natura...».⁹⁵

S. Pier Crisologo (+ 450 ca.), citando l'Apostolo che dice: «Da ricco che era si è fatto povero» (2 Cor 8, 9), precisa: «Essendo ricco nella sua Divinità, è divenuto povero nella nosta carne». E poi illustra la sua affermazione parafrasando nei termini seguenti la domanda dei Magi:

«Dov'è il Re dei Giudei che è nato?» (Mt 2, 2). Questo equivale a dire: «Come mai il Re dei Giudei giace in un presepio e non riposa nel Tempio»? Perché non si adorna di porpora, ma *è svilito in panni*? Perché è nascosto in una spelonca e non appare pubblicamente nel Santuario? Degli animali lo hanno accolto in una mangiatoia, mentre voi non l'avete ricevuto in casa vostra».⁹⁶

Anche s. Giacomo di Sarug (+ 521) svolge con ardente lirismo la domanda posta dai Magi:

«Dove ti trovi?...

... ..

Sul dorso dei Cherubini sei tu? colà ti vedrò?
O sulle ginocchia della fedele abitò la tua grandezza?
Su ali di fuoco, dense ali, ti si può trovare,
o sulle braccia della madre fanciulla sei tu portato?
O sulle ginocchia della fedele abitò la tua grandezza?
Tra le legioni di fiamme di fuoco è il tuo splendore,
o *sei cinto di fasce* nel presepio, come un povero?».⁹⁷

Ed ecco in che modo si trasforma sotto la sua penna l'indicazione dell'angelo ai pastori (Lc 2, 12):

«Orsù, andate ed il re vedete, che il popol suo venne a salvare, sprezzato ed umiliato, e con la quiete restaurerà la terra.
Lancia e spada non ha nelle mani sue, essendo egli il Salvatore:
né trono ornato egli ha, ancorché sia Re.
Né carro serve alla sua gloria su cui sia portato,

⁹⁵ *Tractatus* 22, 4 (*item alius de Natale Domini*), in CCL 138, p. 96 (versione di T. MARIUCCI, *op. cit.*, p. 126).

⁹⁶ *Sermo* 156. *De Epiphania*, 8 (CCL 248, p. 973). Anche QUODVLTIDEUS (+ 445-455), *Liber promissionum* III, V. 6 (SC 102, p. 511).

⁹⁷ *Omelia* VI. *Della Natività del Salvatore nostro in carne*, vv. 23. 29-32 (C. VONA, *op. cit.*, p. 196).

in vile presepio *di fasce è cinto* ed è posto come pargolo.
In questa forma lui vedrete, che è disprezzabile,
questo è il segno suo; non dubitate quando lo vedrete». ⁹⁸

Mano a mano che la tradizione avanza, le fasce che ricoprono il Bambino Gesù sono celebrate come segno tangibile di povertà, in opposizione alle ricchezze smodate che insidiano la vita presente.

Sentiamo la voce di Raterio da Verona (+ 974), acceso da veementi propositi di riforma della chiesa. Tradotto in prigione a Pavia negli anni 935-937, dal chiuso di quelle mura si preoccupa di dettare salutari consigli ad ogni condizione di persone, nei suoi «Praeloquia». Ai vescovi, in particolare, raccomanda un tenore di povertà evangelica. Se la vanità mondana li tenta di procurarsi sontuose camere da letto, pensino essi al presepio del Divino Infante, *di quali panni era ricoperto* e in quale alloggio venne a trovarsi lui «... che non ha dove posare il capo» (*Lc* 9, 38). ⁹⁹

Dionisio Bar Salibi (+ 1171), erede della tradizione siriana tanto assorta nel mistero del Natale, ribadisce che il Salvatore volle essere *ricoperto di fasce* per offrire in se stesso l'esempio di quella povertà che avrebbe poi predicato ai discepoli. ¹⁰⁰

Per s. Bruno di Segni (+ 1123) le «fasce» del presepio suggeriscono la seguente trasposizione simbolica, applicata alla «lettera» che avvolge le sacre Scritture:

«Oh! se i Giudei accogliessero questo segno, e cercassero Cristo assieme a noi? Sebbene egli sia *avvolto in panni* e rimanga nascosto sotto il velo della lettera, lo troverebbero, se lo cercassero; lo capirebbero, se credessero.

Pertanto, chiunque tu sia che voglia vedere Gesù, accostati a questo presepio, scruta le Scritture, rimuovi *le fasce*, caccia la lettera che uccide, mentre lo Spirito dà vita (*2 Cor* 3, 6). Allora vedrai ciò che non riuscivi a vedere». ¹⁰¹

È noto poi come nei secc. XII-XIII assistiamo alla fioritura

⁹⁸ *Omelia cit.*, vv. 909-910. 913-918 (C. VONA, *op. cit.*, p. 226). Anche nell'Omelia VIII sulla Natività del Signore, al v. 300 si legge: «Ecco, nella caverna *di fasce di povertà si cinge*» (C. VONA, *op. cit.*, p. 259).

⁹⁹ *Ratherii Veronensis Praeloquiorum libri VI, Praeloquia V, 10* (CCL, Cont. Med. 46A, p. 149). Anche s. Chiara d'Assisi (+ 1253) stabilirà che le suore devono vestire indumenti umili, in memoria del Bimbo avvolto in fasce e della sua Madre santissima (*Regola* II, 24; in SC 325, pp. 126-131).

¹⁰⁰ *Commentarii in Lucam* 2, 7 (CSCO 114, p. 219).

¹⁰¹ *In Lucam* I, 6 a 2, 12 (PL 165, 354A).

di Ordini monastico-mendicanti, che assumeranno la povertà come punto capitale del ritorno al Vangelo. Non meraviglia, pertanto, che la scena di *Lc 2, 7* facesse vibrare le corde di «Madonna Povertà». Sono commoventi alcune pagine, ad es., di s. Bernardo, s. Bonaventura, s. Alberto Magno.

Nel Natale — dichiara s. Bernardo (+ 1153) — hai la conferma dell'umiltà. Lì [Dio]

«... spogliò se stesso, assumendo la condizione umana...» (*Fil 2, 7*).¹⁰² Forse obietterai: «Ma che tipo di Mediatore è uno che nasce in una stalla, è posto in una mangiatoia, è avvolto in panni come gli altri, piange come tutti, e giace come qualsiasi altro Bambino?...». Sì, è un Infante, ma è il Verbo-Infante...».¹⁰³

Prendendo inoltre l'avvio da *Lc 6, 24* («Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione!»), s. Bernardo ricava questa riflessione:

«L'infanzia di Cristo non consola i gaudenti; le lacrime di Cristo non sono di conforto a quelli che ridono; *i suoi panni* non recano consolazione a quelli che vestono di lusso; la stalla e il presepio non incoraggiano quelli che amano i primi seggi nelle sinagoghe.

Al contrario, [questi aspetti della nascita di Cristo] recheranno consolazione piena, in misura perfetta, a quanti aspettano il Signore in silenzio, a coloro che piangono, ai poveri coperti di cenci. Del resto, prestiamo attenzione al fatto che gli stessi angeli non consolano altri che questi. Il gaudio della nuova luce, infatti, è annunciato ai pastori che «vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge» (*Lc 2, 8*). Ad essi è rivelata la nascita del Salvatore. Il giorno santo splendetevi non su di voi, o ricchi, che avete la vostra consolazione..., ma sui poveri e sugli affaticati».¹⁰⁴

I panni in cui Maria avvolse il Bambino, commenta il s. Dottore,

«...sono la nostra ricchezza. Infatti *i panni del Salvatore* sono più preziosi di qualsiasi porpora; questo presepio è più glorioso dei troni laminati d'oro. In una parola: la povertà di Cristo vale più di tutte le ricchezze e di tutti i tesori».¹⁰⁵

Questa inaudita condescendenza della strategia divina faceva concludere a s. Bernardo non già: « *Grande* è il Signore e degno

¹⁰² *Sermo in Vigilia Nativitatis*, 6 (*Sancti Bernardi opera*, IV, Romae 1966, p. 224).

¹⁰³ *Sermo quintus de Nativitate*, 1 (cf. *op. cit.*, p. 226).

¹⁰⁴ *Sermone cit.*, 55 (*op. cit.*, p. 269).

¹⁰⁵ *Sermo in Vigilia Nativitatis*, 6 (*op. cit.*, p. 224).

di ogni lode», come voleva il salmista (*Sal* 48, 2), ma bensì: «Piccolo è il Signore e sommamente amabile; sì, piccolo, Colui che è nato per noi». ¹⁰⁶

S. Bonaventura (+ 1274), con frasi pertinenti al simbolismo delle vesti, spiega:

«Si è nascosto pienamente nell'Incarnazione, ossia scendendo nel grembo verginale, occultando cioè la sua maestà sotto il manto della pochezza, della nostra umanità: "E lo avvolse in panni e lo depose nel presepio" (*Lc* 2, 7). [Nascose] la sua reale identità sotto la tenda della nostra opacità: "Troverete un bambino avvolto in fasce che giace in una mangiatoia"» (*Lc* 2, 12). ¹⁰⁷

Da questa lettura cristologica di fondo, s. Bonaventura passa ad un'altra decodificazione, che vede in *Lc* 2, 7b un documento dell'estrema povertà in cui versavano Maria e Giuseppe. ¹⁰⁸ Ma la penuria dei genitori ridonda su Cristo medesimo il quale, nascendo povero, ci libera dall'avarizia per orientarci alla povertà. ¹⁰⁹ Quelle fasce, inoltre (secondo una spiegazione che abbiamo già incontrato in s. Bruno di Segni), sono figura della modestia di cui si riveste la Parola stessa del Salvatore:

«Il Cristo che insegna, benché fosse umile nella carne, era tuttavia Grande nella Divinità. Era conveniente, pertanto, che lui e la sua dottrina unissero l'umiltà della parola alla profondità dell'insegnamento; di modo che, come Cristo fu avvolto in fasce, così la Sapienza di Dio nelle Scritture si nasconde sotto apparenze umili». ¹¹⁰

Alle testimonianze di s. Bernardo e s. Bonaventura aggiungiamo quella di s. Alberto Magno (+ 1280). Anche lui sottolinea che *i pannolini di cui fu rivestito Gesù* erano vecchi e sdrusciti: dal che egli trae una lezione di povertà e di rigore per noi. ¹¹¹

¹⁰⁶ *Super Cantica Sermo* 48, 2,3 (cf. *Sancti Bernardi opera*, II, Romae 1958, p. 69: «Magnus Dominus et laudabilis nimis, sed parvulus Dominus et amabilis nimis, parvulus utique, qui natus est nobis»).

¹⁰⁷ *Sermones de Tempore. Dominica de Passione, Sermo IV* (cf. *S. Bonaventurae ... opera omnia*, t. IX, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1901, p. 241).

¹⁰⁸ *Quaestiones disputatae. De perfectione evangelica. Quaest. II, art. 1, 13* (cf. *op. cit.*, V, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1891, p. 126).

¹⁰⁹ *Commentarium in Evangelium Joannis*, cap. 4, 54, n° 82 (*op. cit.*, VI, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1893, p. 304-305).

¹¹⁰ *Breviloquium. Prologus*, par. 4 (*op. cit.*, V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1891, p. 206).

¹¹¹ *Beati Alberti Magni ... Commentarii in Lucam*, riconosciuti per R.A.P.F. Petrum Jammy, t. X, Lugduni 1551, p. 351. S. Alberto, a termine della sua sentenza, cita *2 Cor* 8; *Mt* 11, 8 e *Gb* 28. Stessa opinione in: *Ioannis Maldonati ... Commentariorum in quattuor Evangelistas*, t. II, in *Lucam et Ioannem*, Mussiponti 1597, col. 102. Il Maldonado ricorda che Maria fece l'offerta dei poveri per il riscatto di Gesù (*Lc* 2, 24).

Fondamenti biblici?

Alla base di queste meditazioni dei Padri stanno chiaramente i noti brani di 2 *Cor* 8, 9 («Da ricco che era, [il Signore Nostro Gesù Cristo] si è fatto povero») e *Fil* 2, 6-8, frequentemente invocato nelle omelie sul Natale («[Cristo Gesù], pur essendo di natura divina..., apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte di croce»). Le fasce del presepio attestano che il Figlio di Dio, nascendo dalla Vergine, ha realmente sposato la nostra condizione di servi, dalla culla alla tomba.

Ai suddetti brani paolini si aggiungono i passi lucani concernenti la povertà effettiva di Gesù. Al momento della nascita, per i suoi genitori non c'è posto nell'albergo (*Lc* 2, 7); per il rito della presentazione, Maria e Giuseppe recano l'offerta dei meno abbienti (*Lc* 2, 24; cf. *Lv* 5, 7; 12, 8); nei giorni del ministero pubblico, Gesù «... non ha dove posare il capo» (*Lc* 9, 58). Sul Calvario, le sue vesti vengono divise e tirate a sorte (*Lc* 23, 34; cf. *Mc* 15, 24; *Mt* 27, 35; *Gv* 19, 23-25).

Soltanto una volta Gesù esce ricoperto di una veste splendida (*Lc* 23, 11: ἐσθῆτα λαμπράν). Non però di sua volontà, bensì per insulto e scherno da parte di Erode, che intendeva prendersi gioco delle pretese regali di lui (*Lc* 23, 3). Eppure sarà Dio a prendersi gioco di Erode! (cf. *Sal* 2, 4). Nel giorno della Risurrezione, il Padre donerà al Figlio una veste fulgida (cf. *Lc* 24, 4: ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ), come sul monte della Trasfigurazione (*Lc* 9, 29: ἱματισμὸς... λευκὸς ἐξαστράπτων). Ma per indossare quella veste di gloria, Gesù dovrà ripudiare le suggestioni di Satana (*Lc* 4, 5-8), per immergersi nella passione e morte (*Lc* 12, 50; 24, 26).

7. Le «fasce», segno del «parto verginale» di Maria

Il fatto che Maria stessa e non altri avvolga in pannolini il Bambino appena nato proverebbe che *il suo parto fu verginale*; fu esente cioè dai dolori, dalle lacerazioni organiche, dalle perdite di sangue cui va soggetta normalmente ogni donna che dà alla luce una creatura.

Per quanto ci risulta, è s. Girolamo (+ 419/420) che avanza per primo questo tipo di argomentazione. In polemica con Elvidio sulle questioni riguardanti la perpetua verginità di s. Maria, fra l'altro egli detta questo passo, con lo stile focoso che gli è proprio:

«La puerpera si macchi di sangue, le ostetriche accolgano il bimbo che vagisce; il marito sostenga una moglie spossata. Questo sia dunque l'avvio delle nozze, per paura che l'Evangelista abbia mentito. Ma no: lungi da noi dover fare una simile ipotesi riguardo alla madre del Salvatore e ad un uomo veramente giusto. Non ci fu presenza di nessuna ostetrica, né vi si prodigarono le cure di qualche donna assistente. *Lei stessa avvolse il neonato in pannolini*: lei stessa fu ad un tempo madre ed ostetrica.

“E lo depose — dice l'Evangelista — in una mangiatoia, perché non c'era posto per essi nell'albergo” (*Lc 2, 7*). Parole, che da un lato confutano le fantasie degli apocrifi, giacché *Maria stessa avvolse il neonato in pannolini*, e dall'altro lasciano insoddisfatto il desiderio di Elvidio, giacché nell'albergo non c'era posto, in ordine alle nozze».¹¹²

Quel che scrive s. Girolamo appare anche presso un anonimo del sec. VII-VIII¹¹³ ed è ripetuto lungo i secoli da moltissimi autori: ad es. Nicolò da Lira (+ 1349),¹¹⁴ G. Maldonado (+ 1583),¹¹⁵ A. Calmet (1736)...¹¹⁶

Fondamenti biblici?

Fra gli esegeti del nostro secolo, alcuni fanno propria la sentenza che fu già di s. Girolamo.¹¹⁷ Altri (e sembrano essere i più

¹¹² *De perpetua virginitate s. Mariae adversus Elvidium*, 8 (PL 23, 201BC). Versione di E. CAMISANI, *Opere scelte di San Girolamo*, I [Torino 1971], p. 252.

¹¹³ *Sermo in descriptione Deiparae*, 8 «... ipsa infatigabilis mater, ipsa obstetrix sine magistra, non permisit quemquam impuris manibus partum intemeratum contingere; ipsa per sese curavit eum, qui ex se et ante se, et propter se natus erat: “Et pannis eum involvit, et reclinavit eum in praesepio”» (PG 28, 955AB).

¹¹⁴ *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria ...*, t. V, Antverpiae 1634, col. 709: «Per seipsam. Ex hoc patet falsitas quae scribitur in libro de infantia Salvatoris, scilicet ipsam obstetrices habuisse in partu quae non requiruntur nisi propter afflictionem matris in partu, quae non habuit locum in virgine, quae peperit sine dolore, imo cum maximo gaudio et delectatione, et ideo per seipsam puerum natum recepit, involvit et reclinavit, ut hic dicitur».

¹¹⁵ *Ioannis Maldonati ... Commentariorum in quattuor Evangelistas*, t. II, in *Lucam et Ioannem*, Mussiponti 1597, col. 709.

¹¹⁶ A. CALMET, *Commentarius literalis in omnes Veteris et Novi Testamenti ...*Lucae 1736, p. 504.

¹¹⁷ Per es.: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1927³, p. 71: «εσπαργάσωσεν est bien un indice que Marie n'a pas éprouvé les douleurs de l'enfantement. Sans doute on peut citer des cas extraordinaires, comme cette femme de Bethléem de nos jours qui ayant accouché en ramassant du bois est revenue avec son enfant sans abandonner son fagot, mais les cas semblables ne sont pas ordinaires. Luc semble avoir voulu écarter du berceau de Jésus toute curiosité indiscreète, tout empressément gênant. Marie suffit a tout: *nulla ibi obstetrix...*»; W.J. HARRINGTON, *The Gospel according to St. Luke*, London-Doublin-Melbourne 1968, p. 61: «...though this last detail may also be Luke's way of suggesting that the manner of birth was miraculous».

Più circospetto è C. POZO, *Maria en la obra de la Salvación*, Madrid 1974, p. 254. «Si

numerosi) negano che da *Lc 2, 7b* si possa trarre una prova, o anche un indizio, in favore del parto verginale di Maria.¹¹⁸

Effettivamente, ad una prima lettura non si vede come il testo di Luca possa contenere un'affermazione del genere. Tale, almeno per noi lettori occidentali, è l'impressione più ovvia. Forse un'esplorazione più approfondita degli scritti giudaici potrebbe dischiudere nuovi sensi.

Riguardo al testo lucano in sé, credo sia doveroso, per completezza di esposizione, accennare all'ipotesi recente espressa da I. de la Potterie su *Lc 1, 35b*.¹¹⁹ Qui ne riassumiamo i contenuti essenziali, ripetendo ciò che ho già scritto per il Nuovo Dizionario di Mariologia.¹²⁰ Poi dirò in che senso l'esegesi del p. De la Potterie possa avere attinenza con *Lc 2, 7b*.

a) Quanto alla *costruzione grammaticale*, *Lc 1, 35b* ha conosciuto quattro tipi di lettura: I. «*Il Santo che nascerà*, sarà chiamato Figlio di Dio» - II. «*Ciò che nascerà santo*, sarà chiamato Figlio di Dio» - III. «*Ciò che nascerà, sarà (è) santo* e chiamato Figlio di Dio» - IV. «*Ciò che nascerà, sarà chiamato Santo, Figlio di Dio*».

Dei suddetti quattro modi di versione, il II è quello che risponde meglio all'economia intrinseca del testo lucano. La prima frase («*Ciò che nascerà santo*») è il soggetto della seconda, che funge da predicato («*sarà chiamato Figlio di Dio*»). Tra l'una e l'altra vi è una corrispondenza ritmica, ben evidenziata dalla Volgata: «...quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei».¹²¹

b) Nell'economia della versione qui adottata, «*santo*» è un ag-

en *Luc 2, 7* (donde se describe a Maria en actividad inmediatamente después del parto) quiere verse una alusión a que el parto había carecido de los dolores naturales, se encontraría aquí algo más en orden al *sentido* de la virginidad en el parto. Pero la alusión no es tal que signifique necesariamente un parto milagroso; parece, por tanto, que por sí sola no bastaría, si no se le añade el recurso a la Tradición».

¹¹⁸ Sono di questo parere: A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1908⁴ (ristampa), p. 53; J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, Brescia 1965, p. 91; R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981], p. 540; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (CI-IX)*, Garden City, New York [1983], 2nd printing, p. 394-395...

¹¹⁹ I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est» (Gv 1, 13)*, in *Marianum* 45 (1983), p. 127-174 (in particolare, per *Lc 1, 35b*, p. 163-171).

¹²⁰ *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES e S. MEO, [Roma-Milano 1985], voce *Vergine*, pp. 1446-1447.

¹²¹ Il P. De la Potterie si rifà all'articolo di J.M. BOVER, «*Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei*» (*Lc 1, 35*), in *Biblica* 1 (1920), pp. 92-94. Cf. *Il parto verginale ...* p. 164, nota 82.

gettivo che funge da predicato del verbo «nascere»: «Ciò che *nascerà santo...*». Simile punteggiatura sottolinea una circostanza della nascita. Anche in *Gv* 9, 2.19.20 incontriamo l'espressione «nato *cieco*». In italiano, del resto, siamo soliti dire: «È nato cieco, muto, povero, intelligente...». E così pure in altre lingue.

Circa la natura di questa «santità» dichiarata da *Lc* 1, 35b, dovremmo interrogare il libro del Levitico, specialmente nella sezione del «codice di santità» (*Lv* 17-26). Ivi il termine «santo» comporta l'assenza di contaminazione, anche di quella che derivava dal sangue sparso durante il ciclo mestruale o in occasione del parto (*Lv* 12, 2.5; 18, 9...).

Tenendo conto di queste risultanze, in *Lc* 1, 35 avremmo allora la seguente dinamica: (a) il nascituro sarà concepito in virtù dello Spirito Santo; (b) precisamente a causa di questa concezione verginale, egli nascerà in maniera *santa*, sarà cioè partorito *verginamente*, senza effusione di sangue da parte della madre; (c) e, come ultima conseguenza di tale concezione e di tale parto, Gesù sarà riconosciuto («sarà chiamato») come Figlio di Dio.

c) Di fatto, *alcuni Padri e autori medievali* trattano della nascita verginale di Cristo connettendola a *Lc* 1, 35. Fra costoro vi è ad es.: Cirillo di Gerusalemme (+ 386), Ambrogio (+ 397), l'Ambrosiastro (sec IV), Gregorio Magno (+ 604), Ildefonso di Toledo (+ 667), Aimone di Halberstadt (+ 853), la Glossa Ordinaria (assai autorevole per tutto il Medioevo)... Spiegando o alludendo a *Lc* 1, 35, essi definiscono la «nascita» di Gesù come «santa», vale a dire «pura», «incontaminata», «incorrotta», «monda», «immacolata». ¹²² In altri termini, il parto di Gesù avvenne senza quelle perdite di sangue che causavano l'impurità rituale di ogni partoriente, a norma della tradizione veterotestamentaria.

In base a queste premesse, De la Potterie conclude che *Lc* 1, 35 potrebbe essere così parafrasato: «La potenza dell'Altissimo stenderà su di te la sua ombra. Pertanto quello che (partorirai) nascerà *puro e immacolato*, e perciò verrà chiamato Figlio di Dio». ¹²³

Le future indagini diranno se e in quale misura sia accettabile la proposta di De la Potterie. Qualora essa risulti seriamente fon-

¹²² Sulla scorta dell'esegesi di *Lc* 1, 35 per il tempo patristico e medievale aveva già scritto lo stesso p. Bover in *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929), pp. 381-392 (cf. *art. cit.* di I. DE LA POTTERIE, p. 164 nota 82).

¹²³ I. DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 170.

data, si profila la seguente rilevazione per il nostro soggetto: il fatto che Maria stessa, e non altri, avvolga in fasce il neonato Gesù potrebbe insinuare che ella lo diede alla luce in maniera «santa», esente cioè dal trauma fisico cui va soggetta la donna nel parto.

Lasciamo l'interrogativo aperto. Almeno come verifica ossequiente ad un suggerimento che ci viene da una rispettabile tradizione.

8. *Le «fasce», segno di «un'Incarnazione verace», non illusoria*

Le fasce in cui Maria strinse il Bambino provano che Dio *ha «vestito»* (per così dire) *la condizione umana in maniera non fittizia, bensì reale*. In effetti: che cosa avrebbe potuto avvolgere Maria, se la carne assunta dal Verbo non avesse avuto una consistenza effettiva, tangibile, pari alla nostra?

L'osservazione sorgeva spontanea nel quadro di un'agitazione dottrinale che impegnò la chiesa fin dalle origini. Dagli scritti di s. Giovanni (fine sec. I) e di s. Ignazio di Antiochia (inizio sec. II) è noto che già sul cadere del sec. I serpeggiava l'eresia del «Docetismo». ¹²⁴ V'erano, cioè, di quelli che stimavano apparente, e quindi non passibile, la carne presa da Cristo «nel grembo» e «dal grembo» di Maria. La fede della Chiesa, di contro, professava che il corpo del Salvatore era verace, integro, soggetto alla sofferenza, poiché il Verbo si era fatto carne rendendosi in tutto simile a noi, eccetto che nel peccato (cf. *Eb* 4, 15).

In tale contesto vanno situati e compresi i pronunciamenti dei Padri che ci apprestiamo a riferire. Essi si alternano tanto in Oriente che in Occidente, almeno fino a tutto il sec. V.

a) Fra gli *Orientali*, s. Atanasio (+ 373) ragionava nel modo seguente per confutare le tendenze eterodosse che circolavano a Corinto:

«L'Apostolo dice che [Cristo] “della stirpe di Abramo si prende cura; perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli” (*Eb* 2, 16.17), e prendere un corpo simile al nostro... La Scrittura ricorda poi il parto [di Maria] e dice: “*Lo avvolse in fasce*” (*Lc* 2, 7b); inoltre sono proclamate “beate” le mammelle che lo hanno allattato... Ora è impossibile che

¹²⁴ G. BARDY, *Docétisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, col. 1461-1468.

un corpo sia allattato e *avvolto in fasce*, se prima non è stato partorito secondo natura...». ¹²⁵

S. Epifanio (+ 403) difende con vigore il realismo fisiologico della gestazione di Gesù nel grembo di Maria, e conclude:

«Egli, che era composto realmente di carne, anima e mente, uscì realmente attraverso le vie normali delle partorienti, realmente *fu avvolto in fasce*, deposto nel presepio e portato da Maria». ¹²⁶

Dal canto suo, s. Giovanni Crisostomo (+ 405) si pone nella stessa linea di pensiero. Prima stabilisce il principio così formulato: «Colui che è impalpabile, Essere semplice e incorporeo, è voltato e rivoltato da mani umane». ¹²⁷ Poi trae le conseguenze del passaggio del Verbo dalla sfera invisibile e trascendente a quella visibile e tattile:

«Lui, che è nel seno del Padre, volle assumere l'aspetto del servo e sottoporsi a tutto ciò che comporta la natura corporea: essere generato da una donna, essere partorito da una vergine, essere portato per nove mesi nel grembo, *essere avvolto in fasce*, essere creduto figlio di Giuseppe sposo di Maria, crescere a poco a poco, essere circonciso, offrire il sacrificio, avere fame e sete, provare la fatica e infine sopportare la morte di croce...». ¹²⁸

Dal momento che Dio — ribadisce Teofilo di Alessandria (+ 412) — nasce ed è *ricoperto di fasce*, ciò vuol dire che egli pensò di abbracciare in tutto la nostra somiglianza, fuorché il peccato. ¹²⁹

Teodoreto di Ciro (+ 458) sintetizza il paradosso dell'Incarnazione scrivendo:

«È nato secondo la legge di natura, e sopra la legge di natura. Che sia nato da una donna, è conforme alla natura umana; ma che sia nato da una vergine, è al di sopra della natura.

Non disdegnò *le fasce*, la circoncisione, il latte come cibo; offrì sacrifici, digiunò, provò la fame, la sete, la fatica...». ¹³⁰

¹²⁵ *Epistola ad Epictetum*, 5 (PG 26. 1057-1058BC). Per la versione siriana della medesima, cf. CSCO 258, p. 57.

¹²⁶ *Adversus Haereses*, lib. III, t. II, 35. Con effetto retorico, Epifanio usa ripetere in questi paragrafi l'espressione *ἐν ἀληθείᾳ* (= in verità, effettivamente), per rivendicare la «verità» dell'Incarnazione. Cf. PG 42. 693-694C.

¹²⁷ *In Natalem Christi diem*, 2 (PG 56, 389).

¹²⁸ *In Genesisim* 23, 6 (PG 53, 205).

¹²⁹ *Epistula Paschalis*, 6 (in S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Patristicum Marianum*, II, Burgos [1970], p. 458, n° 1296).

¹³⁰ *In Psalmum* 108, v. 21 (PG 80, 1726C).

Anche Nestorio (+ avanti il 451)¹³¹ e Filosseno di Mabbûg (+ 522 ca.)¹³² insegnano che Lc 2, 7b appartiene a quel genere di espressioni evangeliche attinenti all'economia della carne di Cristo.

La liturgia bizantina fa riscontro a questo canone della fede, e canta:

«In questo giorno nasce dalla Vergine Colui che nella sua mano tiene ogni creatura. Mortale, è avvolto in panni, lui per essenza inafferrabile».¹³³

b) Fra gli *Occidentali*, vi è Eusebio di Vercelli (+ 371) che, polemizzando con le dottrine manichee del suo tempo, interpella vivacemente i suoi contraddittori:

«Rispondete a me, o Manichei, figli delle tenebre... Voi non accettate che il figlio di Dio, cioè il Dio vero, abbia assunto un'umanità vera dalla Vergine Maria per la vostra salvezza, come sta scritto: "Ecco, la vergine concepirà..."» (Is 7, 14).

Se a te pare mera illusione che l'angelo Gabriele abbia rassicurato Maria col dire: "Non temere, Maria, hai trovato grazia presso Dio. Ecco, concepirai nel seno e darai alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù" (Lc 1, 30.31); oppure se tu giudichi fantasia quel che attesta l'evangelista in proposito: "E diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in panni e lo depose nella mangiatoia" (Lc 2, 7), allora dimmi: che cosa ha concepito, o che cosa ha partorito, o che cosa ha avvolto in fasce e deposto nel presepio?».¹³⁴

Sussume Arnobio il Giovane (+ dopo il 455):

«Che cosa [Maria] avrebbe potuto avvolgere in panni e deporre nel presepio, se Egli non fosse stato uomo perfetto?».¹³⁵

E s. Leone Magno (+ 461), con acume di sintesi, insegnava:

«Senza la potenza del Verbo la Vergine non potrebbe né concepire né partorire, ma senza la realtà della carne non avremmo il Bambino che giace avvolto nelle fasce».¹³⁶

¹³¹ *De Nativitate*: «Quando igitur infantem, o gentilis, in praesepio positum audieris *pannis involutum* ..., illius infantis cogita dignitatem ..., *involutum secundum carnem pannis...*» (cf. S. ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, IV/1, p. 9, n° 2926).

¹³² *Commentaire du Prologue johannique*, 84 (in CSCO 381, p. 202).

¹³³ Vigilia di Natale, idiomelon di Nona (citato da J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia del Natale e dell'Epifania*, [Milano 1960], p. 90 nota 6). Cf. *Antholôgion tû olû eniautû*, I, Roma 1967, p. 1251.

¹³⁴ *De Trinitate*, III, 59-60 (CCL 9, p. 46).

¹³⁵ *Confictus de Deo Uno et Trino*, lib. II, 11 (PL 53, 285B).

¹³⁶ *Tractatus 64, 4. De Passione Domini* (CCL 138A, p. 393; versione di T. MARIUCCI, *Omilie, lettere di San Leone Magno*, [Torino 1969], pp. 357-358).

Fondamenti biblici?

Alla veracità della carne di Cristo rende testimonianza l'intero messaggio del Nuovo Testamento. Giovanni, che aveva affermato: «E il Verbo si fece carne» (*Gv* 1, 14), scriverà poi: «Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio. Ogni spirito che vanifica Gesù, non è da Dio» (*Gv* 4, 2-3; cf. le varianti per il v. 3). Sarebbe inutile diffondersi in un elenco di citazioni bibliche, che risulterebbe interminabile.

Gli stralci dei Padri citati sopra, da una parte insistono sul realismo delle varie tappe di sviluppo dell'umanità di Cristo (concezione, nascita, allattamento, crescita; sopportazione della fatica, della fame, della sete, della morte...); in più si appellano a enunciazioni dottrinali, tipo quella di *Eb* 2, 16-17 (Atanasio), *Eb* 4, 15 (Teofilo di Alessandria), *Fil* 5, 7 (Giovanni Crisostomo)...

Un'osservazione integrativa potrebbe arricchire il repertorio di testi ausiliari per *Lc* 2, 7b in ciò che riguarda l'assunto di questo paragrafo. Del vangelo lucano, cade a proposito ciò che diceva Gesù Risorto ai discepoli stupiti e spaventati quando, di fronte alla sua apparizione, credevano di essere in presenza di un fantasma: «Perché siete turbati, e perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io. *Toccate-mi* e guardate; un fantasma non ha *carne e ossa come vedete che io ho*» (*Lc* 24, 37-39). Ebbene: in anticipo anche stavolta sui discepoli, a Maria fu concessa l'esperienza tattile della corporeità del Figlio di Dio quando, apparso uomo fra gli uomini a Betlem, ella lo cinse di fasce. «Ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il verbo della vita...» (*1 Gv* 1, 1).

9. Le «fasce», segno delle «cure materne di Maria»

Alcuni autori del sec. XII (per quanto mi risulta) danno un significato suggestivo alle fasce in cui Maria cinse il Bambino. Quei pannolini — ritengono i suddetti autori — sono segno delle *cure materne, affettuosissime, che la Vergine prestò al Figlio, dal suo primo vagito fino al sepolcro*.

Indubbiamente, questo genere di decodificazione espande la semantica simbolica di *Lc* 2, 7b a tutto l'arco dell'esistenza di Cristo, Verbo Incarnato, e coglie l'importanza della funzione materna di Maria in ordine alla crescita umana del Figlio di Dio.

Il testo più comprensivo (ed anche più patetico) sembra essere

quello di Ruperto di Deutz (+ 1130) quando spiega *Ct* 4, 11: «Il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano». Ruperto intende questa espressione come rivolta da Gesù alla Madre, e la traduce nella seguente parafrasi:

«Cosa dirò di *quei pannolini, coi quali mi avvolgesti* e mi adagiasti nella mangiatoia? [Dirò] appunto quel che è vero: “Il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano“ (*Ct* 4, 11): “Et odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris” [Volgata]). Quei pannolini, infatti, erano le primizie di tutte le altre vesti, ossia, delle buone opere che tu hai esplicito a mio riguardo, con amore materno e più che materno. Siccome poi tutto quello che facesti per me allora e fin d'allora era animato dal fuoco grande e possente della carità, misto alla dolcezza dell'umiltà, a ragione (direi) gli amici manifestano il loro plauso: “Il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano” (*Ct* 4, 11). Difatti, benché io fossi il tuo piccino e una minuscola creatura, tu, o madre e vergine fedele, mi servisti in tutto nella maniera che conveniva a Dio. Al quale solo è dovuto il profumo dell'incenso nell'ora del sacrificio».¹³⁷

Onorio di Autun (sec. XII) ha la stessa dottrina, quantunque impartita in termini più didascalici ed esplicativi rispetto a quelli or ora citati di Ruperto. Nel *Sigillum Beatae Mariae*,¹³⁸ Onorio prende a spiegare *Lc* 10, 38-42. Per lui, Marta rappresenta la vita attiva e Maria la vita contemplativa. Ora, afferma egli, la madre di Gesù coltivò in sommo grado sia l'uno che l'altro tipo di vita. Ella esercitava l'ufficio della contemplazione, poiché, stando come seduta ai piedi del Signore (*Lc* 10, 39), con l'occhio e col cuore anelava alle parole del Figlio; tutto conservava e approfondiva in cuor suo (cf. *Lc* 2, 19); continuamente bramava le cose celesti, meditando le realtà spirituali. Siccome la sorgente stessa della Sapienza aveva posto la sua dimora in lei, tutti i tesori della sapienza e della scienza erano celati in essa. Quanto poi alla vita attiva — soggiunge Onorio — va detto che Maria prestò a Gesù tutti i servizi di cui parla il Vangelo. A lui, infatti, esule per noi fin dall'infanzia e ospite in questo mondo, ella offrì l'asilo del proprio grembo. Lo nutrì al seno, quando aveva fame; lo consolava sulle ginocchia, quando piangeva. Fragile com'era, lo riscaldava con ablu-

¹³⁷ In *Canticum Canticorum*, III, a 4, 11 (CCL, Cont. Med. 26, p. 83-84).

¹³⁸ *Sigillum B. Mariae*, in PL 172, 497BCD. Altro testo, in parte analogo a questo, si trova in Guerrico d'Igny (+ 1157), In *Assumptione Beatae Mariae sermo quartus*, 1 (SC 202, pp. 458-461).

zioni; *nudo, lo avvolse in pannolini; quando vagiva, lo cingeva in fasce*;¹³⁹ quando le sorrideva, lo ricambiava con teneri baci. Alorché fuggì da Erode e ritornò sotto Archelao, molto si dava pensiero e di varie cose... Quando infine vide il Figlio catturato dagli empi, condotto a forza, legato, schiaffeggiato, malmenato, irriso, condannato coi malfattori a morire in croce tra gli stenti... volentieri avrebbe dato la propria vita per liberarlo.

V'è ancora Alano di Lilla (+ 1202/1203) che si avvicina a questo filone di pensiero. A commento di *Ct* 1, 7 («Dimmi, o amore dell'anima mia»), egli scrive:

«Con tutto il cuore ella [Maria] amò Cristo. A tal punto nutrì e crebbe la carne di lui da rivolgere tutti gli affetti del cuore alle sue necessità: quando nacque, quando prendeva il latte, quando vagiva, quando cresceva. per l'amore della carne di lui, ella appariva come non curante della propria.

Con tutta l'anima amò Cristo. L'aiuto dello Spirito Santo le diede tale vigore che la confortò in ogni opera buona e santa e la infiammò dell'amore di Cristo».¹⁴⁰

Questo genere di interpretazione, ripeto, estende senza dubbio di molto la portata simbolica di *Lc* 2, 7b. «Tutto quello che facesti per me *allora e fin d'allora...*», scrive Ruperto di Deutz. Con ciò si vuole evidenziare il ruolo insostituibile di Maria in quanto «madre» nello sviluppo della personalità del Figlio, dalla culla al sepolcro: un tema sul quale dovrebbero ritornare le moderne scienze dell'educazione! Il germe, lo diciamo subito, lo si può individuare già nelle Sacre Scritture.

Fondamenti biblici?

La decodificazione del segno delle «fasce», avanzata in partico-

¹³⁹ Potremmo ricordare, in proposito, *Le Coefore* di Eschilo (del 458 a.C.) ai vv. 749-760. La nutrice di Oreste così esclama: «...il caro Oreste, cura continua della mia vita, io lo allevai non appena dal grembo materno lo accolsi: allora, attenta alle sue acute grida che di notte mi facevano andare avanti e indietro nelle stanze, dovetti sopportare molte fatiche, e tutte invano per me. Chi non usa ragione, quale agnello, nutrire è d'uopo — come no? — si deve ragionare per lui. Non parole precise dice il bimbo, che è ancora in fasce (*ἐπ'ὼν ἐν σπαργάνοις*) se lo opprime fame o forse sete o il bagnato d'urina: infatti le viscere di un piccolo bimbetto a loro talento si comportano. Questi bisogni prevedevo ma spesso — lo credo bene — dal piccolo ero delusa, gli lavavo i panni: il compito di ripulirlo e quello di *fasciarlo* spettavano sempre a me» (ESCHILO, *Le tragedie*, vol. II, ed. critica con traduzione italiana e note di M. UNTERSTEINER [Milano 1947], pp. 364-367).

¹⁴⁰ *Elucidatio in Cantica Canticum*, 1, 7 (PL 210, 58D).

lare da Ruperto di Deutz, credo che abbia un discreto avvio nel testo biblico.

Ritorniamo un momento sui tre passi dell'AT introdotti e spiegati in apertura del nostro studio (*Ez* 16, 4, *Sap* 7, 4 e *Gb* 38, 9). In ciascuno di essi, abbiamo visto, il gesto di avvolgere in fasce un bimbo allorché viene alla luce è segno di cure amorevoli prestate da persone intime, quali sono i genitori; in particolare, la mamma. Tale, purtroppo, non fu il caso di Gerusalemme, poiché alla sua nascita in Egitto — dichiara a lei il Signore — «... *non fosti avvolta in fasce*; occhio pietoso non si volse su di te per farti una sola di queste cose e usarti compassione, ma come oggetto ripugnante fosti gettata via in piena campagna, il giorno della tua nascita» (*Ez* 16, 4-5).

E veniamo ora direttamene a *Lc* 2, 12.16. Un dettaglio di questi due versetti può conferire maggiore chiarezza al discorso che stiamo elaborando. In *Lc* 2, 12 l'angelo offre il «segno» ai pastori dicendo: «Troverete un bambino *avvolto in fasce* che giace in una mangiatoia». I pastori si muovono in fretta a verificare il segno loro indicato. E quando giungono sul posto, uno si attenderebbe che Luca scriva, in armonia col v. 12: «Trovarono il bambino avvolto in fasce, che giaceva in una mangiatoia». L'evangelista, invece, non dice esattamente così, ma riferisce (al v. 16) che i pastori «... trovarono *Maria e Giuseppe* e il Bambino che giaceva nella mangiatoia». Non è difficile accorgersi che qui al v. 16 in luogo del participio «avvolto in fasce» del v. 12 subentra la presenza di «*Maria e Giuseppe*». È casuale questa sostituzione? Forse no. Tenendo conto del simbolismo inerente al gesto di avvolgere in fasce un neonato, Luca sembra volerci dire che Gesù, fin dalla nascita, fu oggetto di cure tenerissime da parte di Maria e Giuseppe, suoi genitori. Sul primogenito Israele, abbandonato in aperta campagna nel giorno della nascita, si chinò amorevolmente Dio (*Ez* 16, 4-6). Sul primogenito Gesù, per il quale non c'è posto nell'alloggio comune, veglia la custodia amorosa di Maria¹⁴¹ e Giuseppe (*Lc* 2, 7.16).

¹⁴¹ E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, [Paris 1966], p. 201: «Dieu veille sur le Premier-né du Nouvel Israël. Une Mère virginale, assistée des pauvres et des riches humbles de ce monde, se penche en son lieu et place sur lui (comp. *Ez* 16, 3-5)». E a p. 327: «Pourtant ce premier geste de la Vierge penchée sur l'Enfant messianique (*Lc* 2, 7) prend une portée insoupçonnée, si, derrière lui, on voit en filigrane l'abandon sauvage où se débattit à ses origines l'humanité dont Dieu tira son peuple élu: [qui cita *Ez* 16, 3-5 e *Dt* 32, 10]. Le geste de Marie se profile sur un horizon messianique et la jeune Mère devient celle qui,

Maria ha concepito verginalmente il Bambino (Lc 1, 35), ne è gravida (Lc 2, 5-6), lo partorisce e l'avvolge in fasce (Lc 2, 7). Maria, però, è inseparabile da Giuseppe, che è suo sposo (Lc 2, 7) e padre legale del Bambino (Lc 1, 27; 2, 4; 4, 22). Per mezzo di Luca, la Chiesa riconosce in Maria e Giuseppe i primi testimoni dell'Incarnazione.¹⁴² Mediante i loro uffici materni e paterni, essi consentirono a Gesù di crescere e conseguire la propria maturità come «figlio dell'uomo».¹⁴³ All'insieme di tali premure di Maria e Giuseppe rimandano le «fasce» del presepio. Il ministero di Maria e Giuseppe, in quanto genitori, «avvolgeva», cioè accompagnava Gesù, che «...cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2, 52; cf. il v. 40).¹⁴⁴

Gli autori del sec. XII citati sopra guardano alle sollecitudini materne di Maria verso Gesù. Ma il testo lucano — mi sembra — ha delle aperture illuminanti anche sul ruolo educativo di Giuseppe.

au lieu et place de Yahwéh, prend soin du Premier-Né du nouvel Israël...».

Da notare che il targum dello pseudo Gionata a Es 15, 2 fa esclamare ai lattanti: «... al tempo in cui le nostre madri (dovevano) uscire in campagna per darci alla luce e abbandonarci là, Egli [Dio] mandava un angelo che ci lavava e ci avvolgeva in fasce» (SC 256, p. 121). Altri paralleli della letteratura giudaica relativi a questo midrash su Ez 16, 4-13 sono elencati da Etan B. Levine in A. DíEZ MACHO, *Neophytií*, t. III, *Levítico*, Madrid-Barcelona 1971, p. 443 (in particolare *Es Rabbah* 23, 8 a 15, 1). Però solo lo pseudo Gionata ha il dettaglio dell'avvolgimento in fasce.

R. Brown commenta: «L'avvolgimento in fasce... può essere un segno che il Messia d'Israele non è un reietto in mezzo al suo popolo, ma è accolto e assistito come si deve» (*La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi [1981] p. 569).

¹⁴² Cf. ORIGENE, *In Lucam* XIII, 7: «...invenerunt [pastores] Ioseph dispensatorem ortus Dominici et Mariam, quae Iesum fudit in partum, et ipsum Salvatorem iacentem in praesepe» (SC 87, pp. 214-215); alla nota 2, p. 214: «Ioseph dispensator: ce titre souligne bien le rôle de Ioseph dans la dispensatio, dans l'économie du salut». Stesso concetto nell'omelia *In Natali Domini* attribuita da molti a s. Giovanni Crisostomo (+ 407) e da altri a Severiano di Gabala (+ dopo il 408): «Ecce infans fasciis involvitur et in praesepe iacet: adest autem et Maria, quae virgo et mater est; aderat autem et Ioseph, qui pater appellatur». (Cf. PG 56, 392; S. ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, p. 439, 449 (n° 1271); M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Turnhout 1974, p. 558.

¹⁴³ S. CANTORE, *Maria mette al mondo il Primogenito* (Lc 2, 7), in *Parola, Spirito e Vita* n° 6 (luglio-dicembre 1982), p. 111: «La vocazione ad essere madre non si compie con il parto, implica il prendersi cura del figlio. Questa cura ora, per Maria, si concretizza nell'avvolgere nelle fasce Gesù... Avvolgere il neonato — secondo l'uso orientale con due pezze, una per la testa e l'altra per il corpo — è importante per proteggere il bimbo nella sua fragilità e per permettere a chiunque di prenderlo e portarlo senza pericolo. Fasciando suo figlio, Maria vuole solo proteggerlo o vuole renderlo aperto all'incontro? Questa fasciatura è solo "temporanea" o è il segno che Maria dà a suo figlio quel tipo appropriato di sicurezza che lo farà vivere in pienezza, capace di essere libero di determinare la propria vita, senza paura di fronte agli altri?». Le riflessioni qui citate intuiscono la gravidanza insita nel testo lucano.

¹⁴⁴ In questo paragrafo riprendo sostanzialmente quanto avevo già scritto in *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51b*, Roma 1982, pp. 210-213.

10. Le «fasce» della mangiatoia in rapporto alla «sepoltura e risurrezione» del Signore

I Padri leggono sovente il Natale alla luce della Pasqua. Una confessione di fede che sia davvero piena sempre dovrà congiungere i due estremi. Il Bimbo di Betlem, contemplato silente e fragile nel presepio, è Colui che un giorno rivelerà la sua origine divina risuscitando dai morti.

Sono vari i modi in cui i Padri uniscono l'entrata del Verbo in questo mondo e il suo esodo dal medesimo verso il Padre. Accenno semplicemente a qualche esempio di tale canone. Percorrendo la letteratura patristica, si incontrano passi abbastanza frequenti che mettono in rapporto il grembo di Maria e il sepolcro del Signore;¹⁴⁵ oppure la culla-mangiatoia in cui fu adagiato Gesù e la tomba ove egli fu deposto.¹⁴⁶ Sia il primo che il secondo degli accostamenti qui enunciati richiedono studi puntuali ed esaurienti.

Ma qui ci fermeremo ad una terza maniera con la quale i Padri connettono l'Incarnazione alla Pasqua. Essa riguarda esattamente «le fasce» entro le quali Maria strinse il Bambino. Quelle fasce, nel pensiero di non pochi Padri, hanno un riferimento con le bende della sepoltura del Signore, oppure con la nudità della sua Risurrezione. Svolgeremo adesso ambedue gli aspetti di questo parallelismo, e ci chiederemo poi se esso goda di un fondamento scritturistico.

a. Le «fasce del presepio» e le «bende del sepolcro»

Voci dell'Oriente e dell'Occidente ci intrattengono su questo connubio ideale tra la nascita e la morte del Signore Gesù.

¹⁴⁵ Su questo suggestivo accostamento (già insinuato dai vangeli!) si troveranno le debite referenze nell'opera di J.A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de Teología Patristica*, Granada 1963, p. 249-274 («El tema del sepulcro del Señor en la Teología Patristica de la Maternidad Virginal»). Oltre ai testi segnalati dal p. De Aldama, aggiungerei il passo di Ireneo (fine sec. II), *Adversus Haereses* III, 5.1: «Quemadmodum et David eam quae est ex Virgine generationem et eam quae est ex mortuis resurrectionem prophetans ait: "Veritas de terra orta est"» (SC 211, p. 52-55).

¹⁴⁶ Una delle attestazioni più antiche per tale richiamo sembra essere quella di Tertulliano (+ dopo il 220), *De carne Christi* V, 1: «Sicut plane et alia, tam stulta, quam pertinent ad contumelias et passiones dei. Aut prudentiam dic deum, crucifixum aut aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius. Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori? Carnem gestare an crucem? Circumcidi an suffigi? Educari an sepeliri? In presepe deponi an in monumento recondi? Sapientior eris si nec ista credideris» (CCL 2, p. 880).

1 - In *Oriente*, abbiamo le prime testimonianze di simile parallelismo in Efrem, sembra, e in Gregorio di Nazianzo.

S. Efrem (+ 373), in uno dei suoi inni sulla Natività, dà lode al Signore che ha voluto associare il suo splendore alla propria sofferenza. In lui l'abbassamento è unito all'esaltazione. Quattro esempi confermano questa economia di umiliazione e di gloria:

«Egli si circondò di fasce nell'abbassamento [della mangiatoia], e gli furono presentati dei doni [da parte dei Magi].

Indossò abiti da adulto, e ne uscirono aiuti prodigiosi [Mc 5, 25-34 e par.?).

Si vestì nell'acqua del battesimo, e bagliori luminosi emanarono all'intorno [cf. Mt 3, 15 nelle varianti].¹⁴⁷

Da morto fu avvolto in lini e il trofeo della vittoria li pervase di giorno.

La sua umiliazione va di pari passo con la sua esaltazione. Lode a colui che unì il suo fulgore alla sua passione.»¹⁴⁸

È sintomatico che il primo e l'ultimo di questo quadruplice riferimento siano rappresentati dal Bimbo avvolto nelle fasce del presepio, adorato dai Magi, e dal corpo esanime di Gesù ricoperto di bende e investito poi degli splendori della risurrezione. Secondo Efrem, così pare, tra questi due estremi della parabola umana di Cristo Incarnato v'è una sorta di richiamo, che sottintende un'analogia di situazioni.

S. Gregorio di Nazianzo (+ 389/390) è ancor più esplicito nello scoprire tale incontro. In un passo dei suoi discorsi teologici egli ricorda che il Verbo *fu stretto in fasce*, ma poi, risuscitando, *si svincolò dalle fasce sepolcrali*.¹⁴⁹

Più tardi, Romano il Melode (+ 560 ca.) immagina che le donne, passato il sabato, andassero al sepolcro dicendo l'una all'altra:

«Orsù, amiche, andiamo ad ungere con aromi il corpo vivificante e sepolto, la carne deposta nel sepolcro, che fa risorgere Adamo caduto. Presto, andiamo come già i Magi, adoriamolo e, a lui, *avvolto non più nelle fasce ma nella sindone*, portiamo in dono i profumi. Piangendo gridiamo: "Signore, risorgi, tu che ai caduti doni la risurrezione"».¹⁵⁰

¹⁴⁷ Stesso concetto in *Inni sulla Fede* 7, 3 (CSCO 155, p. 23).

¹⁴⁸ *Inni sulla Natività* 23, strofa 12 (CSCO 187, p. 109).

¹⁴⁹ *Discorsi teologici* 29, 19 (SC 250, p. 218-219).

¹⁵⁰ *La Risurrezione di Gesù* (I). *Le donne mirofore*, strofa 1 (cf. *Romano il Melode. Inni*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. GHARIB [Roma 1981], p. 404). Lo stesso accostamento tra le fasce del presepio e la sindone sepolcrale si ritrova nell'*Homilia II in Sabbato Magno*, dello ps.-Epifanio, databile tra i secc. VI-IX. Cf. PG 43, 443 e la *Clavis Patrum Graecorum* II, n° 3768, pp. 333-334.

Una sequenza del noto poema *Christus patiens*, che sembra essere opera di un autore bizantino del sec. XII, pone sulle labbra della Vergine un lamento come questo:

«Tu giaci ricoperto nel sudario,
tu che un giorno io avvolsi in fasce».¹⁵¹

2 - Per quanto riguarda l'*Occidente*, vi sono due brani di s. Massimo di Torino (+ 420), ove il santo vescovo indulge su un diffuso confronto tra Maria, il cui grembo verginale concepisce e genera Gesù, e Giuseppe di Arimatea, uomo giusto, che offre il proprio sepolcro nuovo, perché vi fosse accolto il corpo esanime del Salvatore.¹⁵² Scrive testualmente s. Massimo, nel secondo dei brani suddetti:

«Quale paragone può esservi tra il grembo [di Maria] e il sepolcro [offerto da Giuseppe d'Arimatea], dal momento che lei generò il figlio dai penetranti delle proprie viscere, mentre questi prestò soltanto un luogo per la sepoltura?».

Eppure — dico io — l'amore di Giuseppe non fu inferiore a quello di Maria. La ragione è che Maria concepì il Signore nell'intimo delle proprie membra; lui non [gli] negò il recesso del proprio corpo. *Ella avvolse in pannolini il Signore al momento della nascita; egli lo ricoprì di bende*. Lei cosparsa di olio il sacro corpo, e lui gli rese omaggio con aromi.

Dunque, se vi è una corrispondenza di ossequi, se c'è un concorso di premure affettuose, è giusto che vi sia anche una convenienza di merito. Salvo a dire che nel caso di Maria fu un angelo a consigliarle l'ossequio, mentre nel caso di Giuseppe fu soltanto la sua giustizia a persuaderlo».¹⁵³

Le mie ricerche sulla Patristica antico-medievale non hanno ri-

¹⁵¹ «*Christus patiens*», vv. 1464-1465 (SC 149, p. 246-247). Sull'intricata questione dell'autenticità di questa tragedia in versi, si diffonde lungamente A. Tuilier in SC 250, pp. 11-74. Sebbene la maggioranza dei critici la ritenga composta da uno scrittore bizantino del sec. XII, Tuilier sostiene che si può accettare come ragionevole un'attribuzione di fondo a s. Gregorio Nazianzeno.

Fra le testimonianze degli Orientali, non vorrei trascurare la menzione, almeno marginale, di Proclo di Costantinopoli (+ 446). In una omelia elogiativa tocca i vari aspetti dell'Incarnazione sposata dal Verbo. Fra l'altro esorta dicendo: «Contempla avvolto in fasce (σπαργανωθέντα) colui che, ad un suo comando, sciolse le fasce (τὰ σπάργανα) di Lazzaro» (*In sanctum Pascha et in illud «In principio erat Verbum»* V, in PG 65, 803-804B). È qui manifesto il richiamo tra *Lc* 2, 7 e *Gv* 11, 44. Tuttavia si potrebbe procedere anche ad un abbinamento tra *Lc* 2, 7 e *Gv* 19, 40 in quanto Gesù fu sepolto, afferma Giovanni, secondo l'usanza dei Giudei. Avremmo, quindi, un nesso che collega *Lc* 2, 7; *Gv* 11, 44 e *Gv* 19, 40. In una parola: le fasce della culla preludono alle fasce del sepolcro.

¹⁵² *Sermone* 38, 4 e 39, 1 (CCL 23, pp. 150, 152).

¹⁵³ *Sermo* 39.1. *De Sepulchro Domini Salvatoris* (CCL 23, p. 152).

levato altri testi così puntuali come quello di s. Massimo. Tuttavia, scendendo dall'epoca tardo medievale in giù, sembra maggiormente avvertito l'accostamento tra le fasce della culla e quelle del sepolcro. Tra le voci riscontrate, possiamo segnalare quelle di s. Alberto Magno (+ 1280),¹⁵⁴ s. Vincenzo Ferreri (+ 1419)...¹⁵⁵

b. *Le «fasce del presepio» e la «nudità della Risurrezione»*

Era costume degli antichi — e anche degli Ebrei (cf. *Gv* 11, 44; 19, 40) — avvolgere la salma in fasce funebri. Ora queste bende mortuarie si prestavano molto bene a simboleggiare la tirannia che la morte esercita sull'uomo. Non c'è che dire: un cavadere così composto, nella sua rigidità immobile, era la controfigura della vita, del moto.

Ma anche un neonato, fasciato dal collo ai piedi, con le braccia esili strette ai fianchi, dava la sensazione di una piccola mummia. Non a caso alcuni commentatori vedono una somiglianza tra Lazzaro nel sepolcro, con le mani e i piedi legati dalle bende funerarie (*Gv* 11, 44), e i bambini stretti in fasce. I medesimi autori, poi, non mancano di abbinare al passo di *Gv* 11, 44 quello di *Gv* 19, 40, ove l'evangelista assicura che Gesù fu sepolto secondo le usanze dei Giudei.¹⁵⁶

Non meraviglia, perciò, se diversi Padri vedono nelle fasce della mangiatoia di Betlemme un simbolo della *condizione mortale* di cui si è vestito il Figlio di Dio, quando si fece anche Figlio dell'uomo. Giorno verrà in cui il corpo di Gesù, calato esanime dalla croce, sarà avvolto in un lenzuolo, stretto attorno alla sua spoglia.

¹⁵⁴ *Beati Alberti Magni... Commentarii in Lucam*, recogniti per R.A.P.F. Petrum Iammy ... operum tomus X, Lugduni 1551, p. 351: «Dicitur autem munda [la sindone]: quia ad ultimum erat dealbata. Et hoc significabat candorem gratiae ipsius corporis... Sic enim et Virgo Mater albis castitatis viscerum suorum indutum et involutum Verbum protulit in mundum: et iam natum pannis involvit, et reclinavit in praesepio in pabulum iumentorum...».

¹⁵⁵ Citato da J.J. BOURASSÉ, *Summa Aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. II, Paris 1866, col 1469: «Quando vidit puerum Jesum natum et nudum, cogitavit in corde suo dicens: O vae Filius meus erit nudus in cruce; deinde pannis eum involvit cogitans, quod sic eius corpus involveretur sindone in ejus sepultura; deinde posuit eum in praesepio, cogitans quod sic suspenderetur in medio duorum latronum».

¹⁵⁶ *Hugonis Grotii operum theologicorum ... vol. I, continens adnotationes in quattuor Evangelia et Acta Apostolorum*, Amsterdam 1579, p. 534; A. CALMET, *Commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti ...*, Lucae 1736, p. 740. Fra gli antichi, cf. l'omelia sulla Pasqua di Giovanni di Berito [= l'odierna Beirut], della fine del sec. V: «Non è più legato in fasce colui che, con una sola parola, aveva sciolto i vincoli della morte» (SC 187, p. 296-297 per il testo; e pp. 303-304 nota 10 per il rinvio a *Gv* 11, 43-44).

Ma il mattino di Pasqua quelle bende rimarranno sole nella tomba, senza il corpo di Gesù, ormai rivestito dei fulgori della Gloria Divina.

Prima di citare le singole testimonianze in cui le fasce della mangiatoia sono correlate a quelle del sepolcro di Gesù, mi sembra opportuno far precedere la sintesi di un filone dottrinale dei Padri riguardante la veste di Adamo ed Eva e le vesti di Gesù. Sullo sfondo di questa premessa comprenderemo, in visione più allargata, quanto essi scrivono su *Lc 2, 7b*.

a) «Nudità» e «vesti» di Adamo ed Eva - Prima della colpa, i nostri progenitori erano rivestiti di gloria; indossavano l'ornamento dell'innocenza, della mansuetudine, dell'incorrusione.¹⁵⁷ L'amizizia con Dio era il loro manto.¹⁵⁸ Ma dopo la seduzione di Satana, Adamo ed Eva persero l'abito della gloria, scoprirono di essere nudi (*Gen 2, 25*) e vestirono una copertura di foglie (cf. *Gen 3, 7*). Non più, dunque, la stola primigenia della gloria, dell'immortalità, bensì un indumento vile, spregevole, conseguente alla condizione mortale soppraggiunta a seguito della caduta.¹⁵⁹ Erano, quelle, «foglie di ignominia».¹⁶⁰

b) «Vesti» e «nudità» di Cristo - Ecco, allora: i pannolini di cui la Vergine ricopre il Bambino (*Lc 2, 7b*) stanno in linea di continuità con la veste dimessa e rude che Adamo ed Eva portarono fuori dall'Eden, dopo aver perso il dono dell'immortalità (cf. *Gen 3, 7.21*). Le fasce che avvolgono Gesù nella mangiatoia sono povere, non splendenti. Esse stanno a significare che il Figlio di Dio, venendo in mezzo a noi, condivide anch'egli (al pari di noi) una forma di esistenza fragile, debole, avviata alla morte.¹⁶¹

¹⁵⁷ IPPOLITO (sec. II), *De Cantico Cantorum* 25, 5 (CSCO 264, p. 47); AMBROGIO (+ 397), *De Isaac vel anima* 43 (CSEL 32/1, p. 668).

¹⁵⁸ A dire il vero, già la tradizione giudaica insegnava che Adamo, avanti la colpa, era rivestito di gloria, mentre si scoprì nudo dopo la colpa. Cf. *Targum dello pseudo-Gionata* a *Gen 3, 7*; *Gen Rabbah* 11, 22 a 2, 3 e 20, 12 a 3, 21; *Pirké De Rabbi Eliezer*, n° 14; *Il libro di Adamo ed Eva* (S.C. MALAN, *The Book of Adam and Eve*, London 1882, p. 19-20); *La penitenza di Adamo*, 44 (versione armena del *Libro di Adamo*; in CSCO 430, pp. 14-15); *Midrash Tanchuma* a *Gen 2, 4*; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphia 1909, pp. 74, 97, 332; II, Philadelphia 1913, p. 139; V, Philadelphia 1925, pp. 42, 80, 97, 103, 104, 109, 276, 284, 366... Cf. p. 527, note 48-51 del presente volume.

¹⁵⁹ IPPOLITO (sec. II), *De Cantico Cantorum* 25, 5 (CSCO 264, p. 47); EFREM (+ 373), *Inno «Canterò per la tua grazia, [o Signore]»*, II, strofa 9 (cf. S. Efrem Siro. *Inni alla Vergine, tradotti dal siriano da G. Ricciotti*, Torino [1939], p. 18-19); AMBROGIO (+ 397), *De Isaac vel anima* 5, 43 (CSEL 32/1, p. 668). Vedi, inoltre, le note 164-166, 170-187.

¹⁶⁰ EFREM (+ 373), *Inni sul Paradiso* 2, 7 (CSCO 175, p. 6); 6, 9 (CSCO 175, p. 20); *Inni sull'Epifania* 12, 4 (CSCO 187, p. 173).

¹⁶¹ Citeremo i rispettivi testi poco più innanzi, sotto la lettera c..

Però, proseguono i Padri, nell'atto di morire e di risorgere Gesù depone quelle vesti. Infatti, prima di salire sulla croce fu spogliato dei suoi indumenti, che vennero gettati a sorte fra i soldati (*Mc* 15, 24; *Mt* 27, 35; *Lc* 23, 34; *Gv* 19, 23-24). Inoltre, quando Pietro e Giovanni si recano al sepolcro dopo l'annuncio delle donne, essi constatano che nella tomba giaceva non più il corpo del Signore Gesù, bensì soltanto le bende di cui era stato avvolto prima di essere consegnato alla sepoltura (*Lc* 24, 12; *Gv* 20, 5-7). Perché, dunque, quella «nudità»?

I Padri rispondono rifacendosi alla situazione dell'Eden avanti il peccato. Là, agli albori della prima creazione, Adamo ed Eva erano «nudi», spogli cioè di vesti materiali, ammantati però della gloria derivante dalla loro comunione con Dio. Ora Cristo Risorto è il primogenito della nuova creazione, è il nuovo Adamo ricreato dalle mani di Dio e introdotto nuovamente nell'Eden. Lì, in quel mistico giardino del Paradiso finalmente riaperto, Cristo entra «nudo», com'era Adamo. In altri termini: Gesù depone per sempre le nostre vesti, simbolo di una umanità limitata e mortale, e riveste in eterno gli splendori della Gloria di Dio, dell'immortalità, dell'incorrusione.¹⁶² La veste del Cristo Risorto è lo Spirito Santo. Essa è riconsegnata a tutto il genere umano, caduto in Adamo e rialzato da Cristo.

La dottrina qui condensata è sottesa alle seguenti referenze testuali.

Dopo la redenzione della Pasqua — insegna Ippolito (sec. II) — Eva depone la veste intessuta di foglie di fico per essere rivestita di Spirito Santo, l'abito genuino non soggetto a corruzione. Le vesti in cui fu avvolto il corpo del Signore rimasero giacenti nella tomba, ma il Signore non era nudo. E anche Adamo non era nudo prima di peccare, poiché portava l'ornamento dell'innocenza, della mansuetudine, dell'incorrusione. Dopo essere stato se-

¹⁶² J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia del Natale e dell'Epifania*, [Milano 1960], pp. 102-103: «Se l'Incarnazione è stata una realtà acquisita dal primo istante della concezione dell'Uomo-Dio nel seno della Vergine, — dove veramente si annodava quell'unione ipostatica che fu perfetta sin dal momento del *fiat* di Maria — è stato anche un mistero vissuto; tutti i suoi effetti sono stati acquisiti al mattino della Risurrezione, allorché quel corpo si è levato dalla tomba, libero per sempre dall'infermità adamitica. L'Incarnazione non poteva non sfociare ed effondersi nella gloria pasquale che trasfigura l'umanità santa, strappandola alla morte e a ogni debolezza».

dotto, si scoprì nudo. Adesso, però, torna ad essere vestito.¹⁶³

S. Efrem (+ 373) detta le seguenti riflessioni sulla duplice nudità di Cristo, crocefisso e risorto.

Prima di essere inchiodato sul patibolo, Gesù fu denudato; ma in quella spoliazione appare evidente che egli, assieme alle vesti, diede l'addio anche alla morte.¹⁶⁴ E prima di essere consegnato al sepolcro, il corpo del Signore fu ricoperto di bende funerarie. Tuttavia, osserva Efrem,

«... [Cristo] lasciò nel sepolcro il vestito delle sue fasce, perché Adamo potesse entrare in paradiso senza veste, così com'era prima di peccare. Siccome egli uscì [dall'Eden] vestito, doveva svestirsi al momento di ritornarvi».¹⁶⁵

In un altro passo, Efrem puntualizza sinteticamente il suo pensiero dicendo:

«La spoliazione del suo corpo sul legno della croce è la spoliazione della nostra morte. E la veste che è il suo corpo risorto dalla tomba comporta la spoliazione di quella vita che viene dal mondo».¹⁶⁶

Come si può dedurre dal contesto che precede immediatamente, per s. Efrem la «morte» o la «vita che viene dal mondo» corrisponde esattamente alla condizione dell'uomo in questo mondo, sul quale Satana vuole signoreggiare mediante il peccato e la morte.¹⁶⁷ Siamo largamente nell'ambito della dottrina giovannea, la

¹⁶³ IPPOLITO (sec. II), *De Canticis Cantorum* 25, 5 (CSCO 264, p. 47); AMBROGIO, (+ 397), *De Isaac vel anima*, 5, 43 (CSEL, 32/1, p. 668). Analoga dottrina anche nel *Vangelo di Verità* (sec. II), 20, 30: «Oh grande insegnamento! Si umiliò fino alla morte, colui che era rivestito di vita eterna! Spogliatosi dei *cenci corrutibili*, si rivestì di *immortalità* della quale nessuno lo può privare». Cf. *I Vangeli Gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. MORALDI, [Milano 1984], p. 32. In contesto più allargato, si veda anche CIRILLO DI GERUSALEMME (+ 386), *Catechesi mistagogica* II, 2 (SC 126, pp. 104-107).

¹⁶⁴ *Commento al Vangelo concordato*, XX, 17 (CSCO 145, p. 104-107).

¹⁶⁵ *Op. cit.*, XXI, 23 (CSCO 145, p. 233). Sulla ricorrenza del tema «Cristo, secondo Adamo — Maria, nuova Eva», in Efrem, cf. L. LEOIR, *Doctrines et Méthodes de s. Ephrem d'après son Commentaire de l'Évangile concordant (originel syriaque et version arménienne)*, in CSCO 220 (Subsidia, Louvain 1961), pp. 42-44.

¹⁶⁶ *Commento al Vangelo concordato*, XXI, 16 (CSCO 145, p. 230).

¹⁶⁷ Ecco il testo nel suo tenore letterale: «Il Verbo di verità è venuto nel mondo e ci insegnò a camminare con lui secondo la sua verità, portata a noi. *Stretta è la porta* (Mt 7, 14). Il Signore Nostro sfigurò se stesso, assumendo la natura umana, perché non avessero paura di lui, ed entrò nel mondo come colui che spoglia il mondo. Ma poi dimise nuovamente l'abito e i costumi del mondo, perché non avessero a trattenerlo qui nel mondo. *E presso di me*, dice egli, *non trova niente di suo* (Gv 14, 30). Perciò il mondo non poté sopportare la sua condotta neanche per un po' di tempo, perché nella breve durata in cui visse il Signore, i gusti del mondo erano già invecchiati e, quasi decrepiti, si avviavano alla dissoluzione: e assieme ad essi anche colui che regnava per mezzo loro [= Satana] voleva imprigionare ogni corpo. Ma il Signore volle indossare un corpo e, rivestendosi della morte, rese immortali i corpi» (*op. cit.*, 16, CSCO 147, p. 230).

quale sotto il nome di «mondo» intende spesso (ma non sempre) l'opposizione alla persona di Cristo e alla sua Parola.¹⁶⁸

S. Ambrogio (+ 397) riprende il pensiero di Ippolito, che abbiamo riferito poco sopra,¹⁶⁹ mentre si avvicina poi a s. Efrem quando commenta così *Lc* 23, 24:

«È necessario considerare in quali condizioni egli sale [in croce]. Lo vedo nudo: è così che deve salire colui che si prepara a vincere il mondo, cioè senza cercare l'aiuto del mondo.

Adamo, che cercò una veste, fu vinto, mentre vinse colui che ha deposto i suoi abiti. Egli sale così come la natura, autore Dio, ci ha formati: così il primo uomo aveva abitato nel paradiso, e così il secondo uomo è entrato in paradiso».¹⁷⁰

Già da questa prima serie di brani si fa luce la convinzione che la nudità di Cristo è una componente del mistero pasquale, indotta (lo diremo appresso) dalla stessa narrazione evangelica.

Qualche altra testimonianza susseguente, emersa alle mie ricerche, prosegue lo stesso filone teologico, talora con variazioni innovative.

Teodoro di Mopsuestia (+ 428), per es., conferma che le fasce funebri rimaste nel sepolcro di Gesù (cf. *Gv* 20, 5-7) recano una duplice testimonianza. Primo: che il Signore è risorto in maniera ineffabile, assumendo un corpo incorruttibile e un'anima non soggetta a mutazioni. Secondo: che egli non ha più bisogno di vesti umane, avendo assunto l'abito sublime e mirabile dell'immortalità.¹⁷¹

Anche Narsai di Nisibi (+ 503) rinalza scrivendo:

«È uscito dalla tomba, e ha lasciato le vesti a testimonianza del fatto che d'ora in avanti si è spogliato della morte, per rivestirsi di gloria».¹⁷²

A Severo di Antiochia (+ 538) dobbiamo il seguente passo,

¹⁶⁸ Mi sia permesso citare la mia nota: *La nozione di «mondo» negli scritti di Giovanni*, in *Servitium* 3 (1969), pp. 753-764 (pp. 756-759: «mondo: opposizione a Cristo»).

¹⁶⁹ *De Isaac vel anima*, 5, 43 (CSEL 32/1, p. 668).

¹⁷⁰ S. Ambrogio. *Commento al Vangelo di San Luca*, X, 110 (versione di R. MINUTI, vol. II, Città Nuova, [Roma 1966], p. 274).

¹⁷¹ *Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli*, in CSCO 116, p. 248. Simile concetto anche in Ciro di Edessa (metà sec. VI), *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. A Syriac Theologian of the Mid Sixth Century*, 5, 6 (in CSCO 356, p. 100: «God our Lord was aware that he would soon shake [this sleep] from him and elevate him to the highest heights where the apparel of clothes would be superfluous...»).

¹⁷² *Omelia sulla Risurrezione*, vv. 235-236 (in PO 40, p. 151).

ricco di elementi tradizionali. Spiega egli:

«Il fatto che Gesù sia risuscitato nudo, senza le bende, stabilisce innanzitutto che mai più sarà conosciuto secondo la carne, e non avrà più bisogno di cibo e di bevanda, né di vesti e di ornamenti, anche se, quando adempiva la sua economia, s'era sottomesso volontariamente a tali cose, dal momento che egli aveva condiviso la nostra stessa natura.

Inoltre, esso sta ad indicare il ritorno di Adamo al suo stato primordiale, quand'era nudo nel paradiso senza provarne vergogna.

D'altronde, come Dio, anche dopo l'Incarnazione egli era rivestito della gloria più degna di Dio: lui che, al dire del profeta Davide, si avvolge di luce come di un manto (cf. *Sal* 104, 2)». ¹⁷³

Si avverta, infine, il forte lirismo dottrinale di questa strofa di Romano il Melode (+ 560 ca.):

«Lasciata cadere nella tomba la sindone di Giuseppe [d'Arimatea],
tu hai tolto alla tomba colui che aveva creato Giuseppe.
Dietro a te venne Adamo, Eva poi seguì le tue orme.
Di Maria Eva è l'ancella.
Te tutta la terra adora,
intonando l'inno della vittoria: "È risorto il Signore"». ¹⁷⁴

E Romano il Melode, non dimentichiamolo, è colui che ha cantato:

«Betlem riapre tutte le porte dell'Eden,
dove Adamo torna a danzare». ¹⁷⁵

c) *Le «fasce della mangiatoia»* - Dopo aver delineato per cenni essenziali il pensiero dei Padri sulle vesti e la nudità sia del primo che del secondo Adamo, possiamo cogliere più facilmente le risonanze racchiuse in altre espressioni, relative alle fasce di cui Maria rivestì il suo primogenito.

1. - Le voci dell'*Oriente*, come al solito, sembrano quelle più attente e più diffuse anche su questa dimensione simbolica delle fasce del divino Infante.

¹⁷³ Omelia 77, «*In Christi Resurrectione*» (PO, t. 16, p. 820. In PG 46, 637-638B la stessa omelia è pubblicata sotto il nome di Gregorio Nisseno).

¹⁷⁴ *La Risurrezione di Gesù (II)*, strofa 20 (*Romano il Melode. Inni*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. Gharib, [Roma 1981], p. 418).

¹⁷⁵ *Sulla Natività (XXIX)*, strofa 56 (J.B. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. 1, Parisiis 1876, p. 233). Anche nella strofa 82 (*op. cit.*, p. 238): «Nunc... Edeni porta aperta est. Adam, exerce choream, Deus plasmator noster lubens efformatus est».

Da una «sughita» di s. Efrem (+ 373) in memoria della Madre di Dio, ricaviamo frasi del seguente tenore

«Abbiano per mezzo tuo, o Signore, consolazione
e conforto gli afflitti del giardino [dell'Eden],
che svestendosi della gloria
si rivestirono delle foglie;
a motivo di essi *in fasce ecco che sei avvolto*
— affinché essi ritornino nell'Eden». ¹⁷⁶

In un'altra «ninna nanna», il s. Dottore fa dire alla Vergine:

«I servi espulsi per mezzo tuo
in quella dovizia di cui furono spogliati;
una veste di gloria si appresti ad essi
per ricoprire la loro nudità». ¹⁷⁷

Romano il Melode (+ 560 ca.) pone queste parole sulle labbra del Neonato di Betlem:

«Io sono stretto nelle fasce, per causa di quanti avevano rivestito allora le tuniche di pelle. Mi allietta una grotta per causa di quanti avevano contravvenuto al mio comandamento di vita, ed io sono disceso sulla terra affinché essi possano avere la vita». ¹⁷⁸

Nel sec XII, il patriarca armeno Nerses il Grazioso (+ 1173) echeggia l'identico motivo:

«Grazie alle tue fasce, o Gesù, Figlio unico del Padre, tu hai abolito le sofferenze del primo uomo, coperto di foglie». ¹⁷⁹

La liturgia armena, inoltre, scioglie questa dossologia:

«Benediciamo l'inviato del Padre
che *si è avvolto in fasce* per noi
e ci ha salvati dalla maledizione di Adamo» ¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Inno XVIII. *Altra «sughita»: in memoria della Genitrice di Dio*, strofa 39 (S. Efrem Siro. *Inni alla Vergine*, tradotti dal siriano da G. Ricciotti, Torino [1939], p. 100; cf. CSCO 187, p. 183).

¹⁷⁷ Inno XIX. *Altra «sughita»*, strofa 23 (G. RICCIOTTI, *op. cit.*, p. 110). Anche nell'Inno II, 9 Efrem canta:

«La madre ch'era caduta [Eva],
fu sorretta dalla figlia sua [Maria],
e poiché quella si era rivestita,
questa intessé e dette a lei
una stola di gloria» (G. RICCIOTTI, *op. cit.*, p. 18-19).

¹⁷⁸ *Inno per la Natività (II). Adamo ed Eva alla Grotta*, strofa 14 (*Romano il Melode. Inni*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. GHARIB, [Roma 1981], p. 183).

¹⁷⁹ In SC 203, p. 104, strofa 330.

¹⁸⁰ Ufficio della notte, 1, 5, V giorno dell'Epifania (citato da J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore...*, p. 215, nota 39).

2 - Fra i *Latini* non è raro imbattersi in proposizioni di minor afflato poetico, che professano tuttavia la medesima dottrina in termini più concisi.

Essi dicono, ad esempio, che il Bambino si ricopre di fasce umili, spregevoli, per rivestire noi con «la veste (la stola) dell'immortalità»: così Ambrogio (+ 397)¹⁸¹, Agostino (+ 420)¹⁸², Cromazio di Aquileia (+ 407-408)¹⁸³, un autore ignoto del sec. IX¹⁸⁴, s. Pier Damiani (+ 1072)...¹⁸⁵. La *Glossa Ordinaria*, che tanta fortuna ebbe nel Medioevo, fa il punto scrivendo che quelle fasce restituiscono a noi «la stola primigenia»¹⁸⁶, quella cioè di Adamo, capostipite dell'umanità¹⁸⁷.

c. *Fondamenti biblici?*

Alcuni testi giovannei e lucani offrono effettivamente una base scritturistica al linguaggio dei Padri, quando vedono nelle fasce del Bambino di Maria il segno della «mortalità» ereditata da ogni uomo che viene a questo mondo, e anche un anticipo della «tomba vuota».

1 - La legatura di un neonato in pannolini evoca — dicevamo — un'immagine anche di morte, in quanto i defunti erano fasciati in panni funerari (un lenzuolo, il sudario...). Narrando la risurrezione di Lazzaro, Giovanni scrive che alla voce di Gesù «... il morto uscì *con i piedi e le mani avvolti in bende, e il volto coperto da un sudario*. Gesù disse loro: «*Scioglietelo (λύσατε)* e lasciatelo andare» (Gv 11, 44). Nell'atto di sciogliere il defunto dai legami che lo rendevano immobile è significato il ritorno di Lazzaro alla

¹⁸¹ *In Lucam* II, 41: «*Ille involutus in pannis, ut tu mortis sis laqueis absolutus*» (CCL XIV/IV, p. 49).

¹⁸² *Sermo* 109, 3: «*Pannis involvitur, sed immortalitate nos vestit*» (PL 38, 1009).

¹⁸³ *Sermo* 32 de Natale Domini, 2: «*Pannis involvitur qui immortalitatis vestimenta largitur*» (CCL 9A, p. 145).

¹⁸⁴ *Sermo de Nativitate Domini*, 2 (SC 161, p. 156-157): «*Non in sericis vel in auratis pannis, sed in vilibus involvi voluit, qui nobis immortalitatis stolam reddere venerat*».

¹⁸⁵ *Sermo* 46. *In Nativitate Sanctae Mariae sermo secundus*, 9: «*Vilibus tegebatur crepundiis, qui electos suos stola induit immortalitatis*».

¹⁸⁶ *Glossa Ordinaria*, t. V. Antverpiae 1634, col. 709.

¹⁸⁷ Sintetizza bene le posizioni della teologia patristica su questo argomento J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia del Natale e dell'Epifania*, [Milano 1960], p. 225-233. Si aggiunga la bella citazione di PIETRO DELLA CELLA (+ 1182), *De disciplina claustrali*, 27 (SC 240, p. 305).

vita, in virtù della parola di Gesù. In quella parola e in quel gesto si manifestava «la gloria di Dio» (cf. il v. 40).

Sempre nel quarto vangelo siamo informati che Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo «... presero il corpo di Gesù e *lo avvolsero in bende* (ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις) insieme con oli aromatici, così com'è usanza seppellire presso i Giudei» (Gv 19, 40). Ma il mattino di Pasqua, Pietro «... entrò nel sepolcro e vide *le bende che giacevano per terra, e il sudario*, che gli era stato posto sul capo, *non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte*. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e *vide e credette*. Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè *doveva risuscitare dai morti*» (Gv 20, 6-9).

L'esperienza pasquale di Pietro e Giovanni è messa in atto al vedere le bende e il sudario che giacevano lì nel sepolcro, in quel modo, senza più contenere il corpo di Gesù. V'è una correlazione tra il «segno» visibile delle bende afflosciate (v. 6: κείμενα; v. 7: ἐντετελυγμένον) e il «credere» nella risurrezione (v. 9). Gesù, risorgendo, si era liberato dai vincoli della morte, significati dalle bende sepolcrali da cui era «legato» il suo corpo (v. 40: ἔδησαν). Di questo si persuasero Pietro e Giovanni. Nella persona di Gesù Risorto rifulge ormai «la gloria del Padre» (cf. Gv 17,1 ...).

2 - Anche il vocabolario lucano degli Atti raffigura la morte di Gesù come un «dominio» dispotico esercitato su di lui, e la risurrezione come uno «scioglimento» da tale schiavitù. Infatti Pietro, nel suo primo discorso a Gerusalemme, così proclama (At 2, 23b-24): «Voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, *sciogliendolo* (λύσας) dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo *tenesse in suo potere* (κρατεῖσθαι ... ὑπ'αὐτοῦ)».

In maniera ancor più diretta Luca sembra voler sottendere un legame intenzionale fra i pannolini del presepio e le bende del sepolcro¹⁸⁸. In altra sede ho cercato di evidenziare alquanto diffusamente il rapporto che esiste tra il Natale e la Pasqua nell'ordi-

¹⁸⁸ Fra gli esegeti moderni, alcuni ammettono la possibilità di una correlazione tipologica fra Lc 2, 7 e Lc 23, 53. Ad es.: M.D. GOULDER - M.L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis*, in *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), p. 28, nota 1; S. CANTORE, *Maria mette al mondo il Primogenito* (Lc 2, 7), in *Parola, Spirito e Vita* n° 6 (luglio-dicembre 1982), p. 111: «...Luca vuole forse già vedere in questa fasciatura di Gesù alla nascita, l'altra fasciatura che il suo corpo riceverà dopo la morte».

tura teologica del terzo Vangelo¹⁸⁹. Qui restringo il discorso al punto che ci interessa, e cioè: secondo Luca, sia per la nascita di Gesù a Betlemme, sia per la sua nascita alla gloria della Resurrezione, è offerto un «segno».

Per la prima nascita, quella di Betlemme, l'angelo dice ai pastori: «Questo per voi *il segno* (σημείον): troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia» (Lc 2, 12).

Per la seconda nascita, quella di Pasqua, è Gesù stesso che offre il *segno*, quando dichiarava alle folle: «Questa generazione è una generazione malvagia: essa cerca un *segno* (σημείον), ma non le sarà dato nessun *segno* fuorché il *segno* di Giona. Poiché come Giona fu un *segno* per quelli di Ninive, così anche il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione» (Lc 11, 29-30). Dal contesto parallelo di Mt 12, 38-42 tale segno preconizzato da Gesù sarà il mistero pasquale: «Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (Mt 12, 40).

Detto questo, occorre aggiungere che tra i due «segni» v'è una marcata differenza. A Natale v'è un Bimbo stretto in fasce, che giace in una mangiatoia; a Pasqua avremo una tomba vuota, nella quale rimangono soltanto le bende funerarie. Perciò Luca ci rende attenti alle divergenze che contrassegnano la verifica dell'uno e dell'altro segno.

A Betlemme, infatti, i pastori «trovano» il Bambino (Lc 2, 12.16), lo «vedono» (Lc 2, 17). Al sepolcro, invece, le donne, Pietro e l'altro discepolo «non trovano» il corpo del Signore Gesù (Lc 24, 3.23.24), «non vedono il Signore» (Lc 24, 24).

A Betlemme, inoltre, Maria avvolge in fasce il Bambino e lo depone in una mangiatoia (Lc 2, 7). Per la sepoltura, anche Giuseppe di Arimatea avvolge il corpo di Gesù in un lenzuolo e lo depone nella tomba scavata nella roccia (Lc 23, 53). Ed ecco il parallelismo di contrasto tra i due natali: se a Betlemme il Bimbo «giaceva avvolto in fasce» (Lc 2, 7.12), a Pasqua invece «giacciono soltanto le bende» (Lc 24, 12), non già il corpo di Gesù, come al momento della sepoltura (Lc 23, 53).

La convergenza di termini qui rilevata fa dunque pensare — osserva J.-M. Guillaume¹⁹⁰ — che Luca scriva i due capitoli del-

¹⁸⁹ In: *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51b*, Roma 1982, p. 195-218.

¹⁹⁰ J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus*, Paris 1979, pp. 43, 90.

l'infanzia di Gesù pensando già al racconto della Risurrezione. Muovendo probabilmente anche da questi presupposti del terzo Vangelo, la successiva Tradizione della Chiesa ha poi enucleato la dottrina che abbiamo sintetizzato qui sopra.

11. È «legato in fasce» Colui che «scioglie» i peccati

Un bimbo stretto in fasce, mani e piedi, giace come immobilizzato, privo della capacità di muoversi. È una «legatura» paragonabile ad una quasi-schiavitù, se pur temporanea.

Ebbene, per molti Padri le fasce in cui Maria cinse Gesù appena nato simboleggiano un altro tipo di «legamento»; raffigurano, cioè, i «vincoli» del peccato¹⁹¹: questa ferrea dominazione che paralizzava la persona, lasciandola in balia di potenze tenebrose.

Come Bimbo fasciato, Gesù mostra, sì, di voler rivestire la natura umana, ma per liberarla dai condizionamenti cui l'ha sottoposta il peccato. Egli è venuto per sciogliere le catene delle nostre colpe.

Afferma s. Gregorio Nisseno (+ 392):

«È stretto in fasce, colui che si cinge dei vincoli dei nostri peccati»¹⁹².

E s. Giovanni Crisostomo (+ 407) esclama:

«Colui che spezza il laccio dei peccati, è rinchiuso in panni»¹⁹³.

Spiega inoltre Cromazio di Aquileia (+ 404-405):

«Egli è avvolto in pannolini, perché ha voluto portare su di sé i panni dei nostri peccati, come sta scritto: "Egli si è caricato dei nostri peccati, si è addossato i nostri dolori" (Is 53, 4). Perciò si è ricoperto di fasce per svestire noi dei panni del peccato e tessere la tunica preziosa della sua Chiesa, in virtù dello Spirito Santo»¹⁹⁴.

Il Bambino — scrive un anonimo del 430 ca. — è, sì, fasciato

¹⁹¹ Fin dal sec. III, anche le bende sepolcrali in cui è avvolto Lazzaro (Gv 11, 44) sono considerate simbolo dei legami del peccato. Cf. ORIGENE (+ 253/254), *In Joannem* 28, 6 (PG 14, 693-694C); AGOSTINO (+ 430), *In Joannis Evangelium* 49, 24 (CCL 36/VIII, p. 431); BRUNO DI SEGNI (+ 1123), *Commentaria in Joannem* II, 32 (PL 165, 545AB)...

¹⁹² *In diem Natalis Christi* (PG 46, 1141-1142CD). Per l'autenticità di quest'omelia, si vedano le referenze raccolte da S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Patristicum Marianum*, II, Burgos [1970], p. 260.

¹⁹³ *In Natalem Christi diem*, 2 (PG 56, 389).

¹⁹⁴ *De Natale Domini Sermo* 32, 3 (CCL 9A, p. 145).

di pannolini e sta reclinato nella mangiatoia, eppure egli è colui che «scioglie» i legami della colpa¹⁹⁵. Se nel giorno del suo Natale — specifica Proclo di Costantinopoli (+ 466) — *era circondato dai legami delle fasce*, nella teofania del Giordano toglie i vincoli dei peccati¹⁹⁶. Sembra inconcepibile — osserva Esichio di Gerusalemme (+ dopo il 450) — che *sia stretto in fasce* Colui che con la sua forza rimanda liberi i prigionieri (cf. *Sal* 68, 7)¹⁹⁷. Ugualmente s. Giacomo di Sarug (+ 521) celebra questa vittoria paradossale riportata dal Divino Infante, inerme e silente, contro la prepotenza del tiranno:

«Il nato solo che Maria *di fasce avvolse* tutti gli idoli della terra infranse e sterminò. Il tacito fanciullo, che *di fasce è cinto*, ed in rude preseppe giace, legò il tiranno e della sua ribellione umiliò la forza»¹⁹⁸.

Filosseno di Mabbûg (+ 522 ca.), in un frammento su *Lc* 2, 7 scopre un rapporto figurativo fra la grotta del Natale e la tomba di Cristo, tra la mangiatoia e la croce (o l'altare). Invece *le fasce* sono per lui segno dell'uomo vecchio che, al dire di Paolo, è stato inchiodato alla croce (*Col* 2, 14); egli, infatti, «... portò i nostri peccati sul suo corpo sul legno della croce» (*1 Pt* 2, 24)¹⁹⁹.

È di Fulgenzio di Ruspe (+ 532) la seguente esortazione, rivolta alla Chiesa:

«Quando vede lui che porta *nei panni* i nostri peccati, lo riconosca — mediante la stella — come colui che ci solleva alle zone celesti. Egli, infatti, che è disceso per noi, ci leva in alto: lui che per noi si è fatto figlio dell'uomo. Egli, *che ha indossato i panni dei nostri peccati*, dona all'uomo la grazia dell'adozione divina. È lui che purifica l'empio dal peccato. Egli, che giace nel presepio, esalta i credenti fino al cielo»²⁰⁰.

Secoli dopo, fa eco a queste sentenze Dionisio Bar Salibi (+ 1171), che dice:

«[Cristo] accettò di *essere avvolto in fasce*, perché queste sono indice

¹⁹⁵ *In Nativitatem Christi*, (PG 28, 961-962A; cf. S. ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, IV/1, Burgos [1976], p. 422, n° 3574).

¹⁹⁶ *In Sancta Teophania*, I (PG 65, 758D).

¹⁹⁷ *Sermo IV in Annuntiationem* (PG 93, 1455-1456D; cf. ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, p. 562-563, n° 3792).

¹⁹⁸ *Omelia seconda sulla Natività*, vv. 29-32 (C. VONA, *Omellerie mariologiche di s. Giacomo di Sarug*, Introduzione, traduzione dal siriano e commento, Roma 1953, p. 238).

¹⁹⁹ *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke* (CSCO 393, p. 33).

²⁰⁰ *De Epiphania*, in PL, Supplementum III, 1341.

dei nostri peccati, ossia del vecchio uomo che egli affisse alla croce»²⁰¹.

Ma anche in un omeliario Toledano del sec. VII leggiamo che i panni del presepio di Betlemme simboleggiano la condizione mortale della nostra carne. Del vestito che è la nostra umanità, Paolo afferma: «Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato» (*Rm* 6, 6)²⁰².

E Romano il Melode (+ 560 ca.) canta:

«Innalzo un inno a te, *Re avvolto in fasce*.
Tu sciogli il laccio dei miei peccati
e mi circondi di gloria purissima
e incorruttibile»²⁰³.

La liturgia bizantina traduce in termini oranti le intuizioni dei Padri. Un tropario della sesta ode del mattutino, nel giorno di Natale, recita così:

«È venuto Cristo incarnato, il nostro Dio,
generato dal Padre nel proprio seno
prima della stella del mattino...
Egli è fasciato in uno straccio,
ma scioglie le catene fortemente annodate
dei nostri peccati»²⁰⁴.

Fondamenti biblici?

Non v'è dubbio che il linguaggio dei Padri, in questa parte, sia di natura allegorico-figurativa: i pannolini che stringono un neonato non sono dei peccati; al massimo possono essere una metafora del peccato.

Per tale simbolismo, i Padri attingevano sicuramente alle categorie della Scrittura, nei punti in cui il peccato è presentato come una schiavitù che incatena la persona. Paolo, ad es., ne parla come

²⁰¹ *Commentarii in Lucam* 2, 7 (CSCO 114, p. 219).

²⁰² *Homiliare Toletanum* (sec. VII). *Homilia* 6. *Sermo de Nativitate Domini* (PL, Supplementum IV, 1939).

²⁰³ J.B. PITRA, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Paris 1876, p. 226, 20 (citato da J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore...*, p. 214).

²⁰⁴ *Antològhion tû olû eniautû*, I, Roma 1967, p. 1269, (J. LEMARIÉ, *op. cit.*, p. 214, nota 33. Egli aggiunge anche l'idiomelon della Vigilia: «...con le fasce, slega il laccio del peccato»; cf. *Antològhion...*, p. 1262).

di una potenza dispotica, che si comporta da «re» e «signore» sull'uomo (*Rom* 5, 21; 6, 12.14...) e lo riduce in «schiavitù» (*Rom* 6, 6; 17, 20...).

Di qui è facile il passaggio al concetto di liberazione, intesa come «scioglimento» dalle catene del peccato. Giovanni dice che «... il Figlio di Dio è apparso per *sciogliere* le opere del diavolo» (*1 Gv* 3, 8). E l'Apocalisse inneggia: «... Colui che ci ama e ci *ha sciolti* dai nostri peccati con il suo sangue...» (*Ap* 1, 5). Questa dossologia esultante che apre il libro dell'Apocalisse si accorda bene con la dottrina di Paolo, quando afferma che «... il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato» (*Rom* 6, 6; cf. *Col* 2, 14). La tradizione petrina attesta ugualmente: «Egli portò i nostri peccati sul suo corpo sul legno della croce..., dalle sue piaghe siete stati guariti» (*1 Pt* 2, 24).

In effetti, sono di tale natura i brani biblici riportati dai Padri a sostegno del simbolismo sopra descritto: *Is* 53, 4, riletto in consonanza della *1 Pt* 2, 24 (Cromazio di Aquileia); *Col* 2, 14 e *1 Pt* 2, 24 (Filosseno di Mabbûg e Bar Salibi). Le catene del male sono sciolte dal sangue di Cristo; dalla sua croce viene la nostra liberazione.

12. Le «fasce», simbolo della Chiesa, «tunica» di Cristo.

Di questa esegesi figurativa abbiamo un passo di Cromazio di Aquileia (+ 404-405). In un sermone sul Natale, egli scrive:

«*Si è ricoperto di fasce* per svestire noi dei panni del peccato e per tessere la tunica preziosa della sua Chiesa, in virtù dello Spirito Santo: sicuramente per questo motivo *fu avvolto in panni*, per invitare a Sé i diversi popoli dei credenti.

E difatti noi veniamo alla fede da varie nazioni, e circondiamo Cristo a guisa di panni. Noi, che sino a poco tempo fa siamo stati cenci, ora siamo diventati la tunica preziosa di Cristo»²⁰⁵.

²⁰⁵ *Sermo* 32. *De Natale Domini*, 3 (CCL 9A, p. 145). Nel Sermone 24, 3 Cromazio aveva detto: «...Dominus et Salvator noster variam tunicam habere cognoscitur, quia ecclesiam ex variis gentibus congregatam velut indumentum vestis accepit» (*op. cit.*, pp. 109-110).

In maniera alquanto analoga si esprime lo pseudo-Teofilo (+ 529 ca.). Egli dice: «*Pannis obvolvitur*, ut scissam humani corporis unitatem suo redintegret in corpore» (*Commentarius in quattuor Evangelia* I, 2; in PL, Supplementum III, 1284). Dal contesto di questo brano non è chiaro cosa intenda lo pseudo-Teofilo per «*humani corporis unitatem*». E forse la persona individua di ogni uomo, la cui unità armoniosa fra corpo e spirito è stata smembrata dal peccato? Oppure è il genere umano, frantumato dalla colpa di Adamo? (cf. *Gen* 4-11).

Prima di giungere alla fede, sembra dire Cromazio, eravamo come dei cenci spregevoli. Ma ora, con la vita di fede, l'energia dello Spirito Santo ci trasforma in veste splendida di cui si ammantava Cristo. Come l'abito è la persona, così la Chiesa (mistica tunica di Cristo) è una sola cosa col suo Signore.

Fondamenti biblici?

Nel complesso dell'opera lucana (Vangelo-Atti), non pare vi sia spazio per il simbolismo della veste di Cristo, assunta come emblema dell'unità della Chiesa.

È invece il vangelo di Giovanni che offre una base scritturistica per questa equivalenza simbolica. La tunica di Gesù non lacerata dai soldati (*Gv* 19, 23b.24) già per l'evangelista è simbolo dell'unità della Chiesa, operata dal Cristo che muore «...per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio» (*Gv* 11, 52). Questa unità ha il suo inizio esemplare proprio sul Calvario, nella scena che segue immediatamente (*Gv* 19, 25-27): l'intima comunione tra la Madre di Gesù e il discepolo amato costituisce il paradigma perfetto della Chiesa una e indivisa, in virtù del sacrificio di Cristo²⁰⁶.

La decodificazione della tunica come simbolo dell'unità della Chiesa è confortata da una perseverante tradizione patristica²⁰⁷, che ha il suo esponente in s. Cipriano (+ 258)²⁰⁸. È verosimile che Cromazio conoscesse questa corrente di pensiero: egli la estende alle fasce che avvolgono Gesù nella mangiatoia. Tra queste fasce e la tunica vi sarebbe una continuità sostanziale: è sempre la veste di Gesù! A lui, adolescente e poi adulto, Maria avrà intessuto una tunica: a somiglianza di Giacobbe che «... amava Giuseppe più di tutti i figli... e gli aveva fatto una tunica dalle lunghe maniche» (*Gen* 37, 3); e di Anna, che «... preparava una piccola veste [al figlioletto Samuele] e gliela portava ogni anno, quando andava con il marito a offrire il sacrificio annuale» (*1 Sam* 2, 19).

²⁰⁶ Per un'informazione sintetica sull'argomento, rinvio al mio opuscolo *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia giovannea* (*Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma 1978, pp. 85-89. Si aggiunga, inoltre: I. DE LA POTTERIE, *La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?*, in *Biblica* 60 (1979), pp. 255-269; del medesimo, *La tunique non divisée de Jésus, symbole de l'unité messianique*, in *The New Testament Age, Essays in Honour of Bo Reicke*, I, Mercer University Press, Macon 1984, pp. 127-138.

²⁰⁷ M. AUBINEAU, *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jn 19, 23-24*, in *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), I, Münster 1970, pp. 100-127.

²⁰⁸ *De Ecclesiae Catholicae unitate*, 7 (CCL III/1, p. 254-255).

Soltanto se ricollocata in un contesto così ampio, l'esegesi di Cromazio conserva una sua qualche validità. Se non altro, essa è un'ennesima riprova di come il mistero del Natale fosse rimeditato alla luce della Pasqua.

CONCLUSIONE

Il «tutto nel frammento»? Tale è l'impressione che si riceve dopo essere ritornati su *Lc 2, 7b*, affidandoci alla guida dei Padri.

Certamente, come abbiamo rilevato volta per volta, non tutti i loro commenti godono della stessa autorevolezza. Occorre situare ogni loro pagina al debito livello e valutarle di conseguenza. Ma il risultato globale è decisamente a favore della ricchezza racchiusa nelle sole otto parole di cui si compone *Lc 2, 7b*. Una ricchezza insospettata, almeno ad un primo contatto di superficie. Specialmente i Padri orientali — così prossimi alla Palestina, culla del nascente cristianesimo — si rivelano autentici maestri nel percepire i sensi mistici, già veicolati dal testo biblico. Per noi occidentali, ad es., è difficile scoprire un parallelismo tra le fasce del presepio (*Lc 2, 7b*) e le bende del sepolcro (*Lc 23, 53; 24, 12; cf. Gv 19, 40; 20, 5-7*). Questo tenue accostamento, che uno potrebbe avvertire nel racconto lucano, appare più convincente quando lo si vede confortato da una tradizione discretamente diffusa.

In verità, sta proprio qui il nucleo del «segno» natalizio offerto dall'angelo ai pastori: saper riconoscere la gloria del Figlio di Dio sotto le sembianze di un infante coperto di fasce, partecipe — al pari di tutti — di una condizione limitata, precaria, che ha il suo epilogo terreno con la morte. Così è fatto il nostro Dio! «Scandalo per i Giudei, stoltezza per i Gentili» (*I Cor 1, 23*) - «Sciocchi e tardi di cuore!... Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (*Lc 24, 25.26*).

Ma potremmo noi presumere di essere immuni da simile scandalo? Basterebbe osservare come tanti rinunciano a ricercare Dio nella «banalità del quotidiano», tipo: il gaudio per il sole che sorge o per un bimbo che viene alla luce; salute e malattia; lotte, speranze, angosce per costruire un mondo più pulito... il meriggio della gioventù e il crepuscolo dell'età anziana... E quanti altri, poi, ritengono stolto un Dio che trascorre il suo primo trentennio di vita nel grigiore di una bottega da falegname! (*Lc 2, 39-40.51-52; 3, 23*); un Dio che sta sottomesso a papà e mamma (*Lc 2, 51a*); un Dio che non invoca

il fuoco dal cielo per incenerire chi lo rifiuta (*Lc* 9, 51-56), ma sta in mezzo a noi come uno che serve (*Lc* 22, 27); un Dio che rifiuta la spada e non scende dalla croce (*Lc* 22, 49-51; 23, 35-37.39); un Dio che si avvolge nei panni della sua Chiesa, fatta di persone piuttosto feriali (*Lc* 6, 12-16; 22, 31-34 ; *At* 1, 6)... Dopotutto, sono queste le «fasce» di cui continua a rivestirsi Gesù, «Dio con noi».

Maria ci è donna-guida in quest'avventura della fede, che è sublime sapienza. Commenta il card. Martini: «Maria per prima ha capito che il Verbo di Dio può nascondersi in una realtà piccolissima, come quella di un bambino, e che servendo questa realtà si raggiunge la pienezza, la totalità del Verbo di Dio. Maria ha intuito il tutto nel frammento...»²⁰⁹.

²⁰⁹ C. MARTINI, *Vita di Mosè. Vita di Gesù. Esistenza pasquale*, [Roma 1981], p. 120-121. S. Agostino esclamava: «O manifesta infinitas, et mira humilitas, in qua sic latuit tota divinitas!» (*Sermo* 184, 3; PL 38, 907).

CAPITOLO SESTO

MARIA, SEGNO OPERANTE DI UNITÀ DEI «DISPERSI FIGLI DI DIO» (GIOV 11, 52)*

Il mio contributo al presente Simposio vorrebbe mostrare come la figura e la presenza di Maria nella Chiesa abbia un legame anche con la riconciliazione e l'unità della Chiesa stessa.

Il discorso sarà condotto su basi strettamente bibliche. Prenderò infatti il vangelo di Giovanni come testo di riferimento costante. Il punto d'avvio è il brano di *Giov* 11, 51-52, ove l'evangelista dice che Caifa, «...essendo sommo sacerdote di quell'anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione [ebraica], e non soltanto per la nazione, ma anche per *radunare nell'unità i dispersi figli di Dio*». Successivamente, intenderei dimostrare come «il raduno dei dispersi figli di Dio», operato dalla morte di Gesù (*Giov* 11, 52)¹, abbia relazione anche con «la maternità spirituale di Ma-

* Relazione tenuta al 2° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Facoltà Teologica «Marianum» di Roma, il 5 ottobre 1978. Cf. *Il Ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, ed. «Marianum», Roma 1979, p. 69-106.

¹ Per quanto mi consta, non esiste a tutt'oggi una monografia completa su questo tema. E esso, tuttavia, è di gran spicco nella storia della spiritualità ebraico-cristiana di ogni tempo, incluse le vicende che hanno portato alla fondazione del moderno Stato di Israele.

Per sintesi parziali cf. in ordine cronologico, SCHÜRER E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, Leipzig 1907, p. 626-628; TOUZARD J., *L'âme juive au temps des Perses*, in *Revue Biblique* 25 (1916), p. 299-341; 26 (1917), p. 451-488; 27 (1918), p. 336-402; 28 (1919), p. 5-88; 29 (1920) p. 5-42; 32 (1923) p. 59-79; *Les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme*, Paris [1929]; BONSIIVEN J., *Le Judaïsme palestinien au temps*

ria», proclamata dalle parole di Gesù medesimo: «Ecco il tuo figlio... Ecco la tua madre» (Giov 19, 26-27a)².

Detto in altre parole — che sarebbero poi quelle enunciate dal titolo della relazione — dovremmo studiare in che modo la funzione materna di Maria è segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio», cioè di tutti gli uomini chiamati alla fede in Cristo.

L'argomentazione procederà in tre momenti. Nel primo, interrogheremo l'A.T., per tracciare una sintesi essenziale della tematica concernente il «raduno dei dispersi figli di Dio». Nel secondo, mi soffermerò su qualche aspetto del Giudaismo cosiddetto intertestamentario, relativo al medesimo argomento. Nel terzo, vedremo in che modo il complesso dottrinale riguardante la riunione dei dispersi figli di Dio è recepito dal vangelo di Giovanni, con particolare attenzione per il ruolo che vi occupa la maternità spirituale di Maria.

de Jésus-Christ, I, *La théologie dogmatique*, Paris 1934, p. 412-417; VOLZ P., *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde...*, Hildesheim 1966 (ristampa dell'ed. di Tübingen 1934), p. 344-348; KLAUSNER J., *The Messianic Idea in Israel*, translated from the third Hebrew edition, London [1956]; MOWINCKEL S., *He that cometh*, Oxford 1956, p. 125-154, 145-147, 268-270; DAILL N.A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963, 38-42; SCHRAGE W., voce *synagóghè*, in *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart [1964], col. 798-850 [ed. it. *Grande Lessico del NT*, XIII, Brescia 1981, col. 7-147]; REAUD B., *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, Paris 1964, p. 74-86, 89-95, 95-100; idem, *La formation du livre de Michée*, Paris 1977, p. 149-287 (in particolare p. 165-181); CLERICI A., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgie-geschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5*, Münster 1966, p. 67-92; SCHMIDT K.L., voce *diaspora*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, [Brescia 1966], col. 997-1012; SERRA ZANETTI P., *Enósis - Epi to auto*, I, *Un «dossier» preliminare per lo studio dell'unità cristiana all'inizio del 2° secolo*, Bologna 1969, p. 70-73, 76-79, 114, 153; MOTTE R., voce *dispersione*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, diretto da X. Léon-Dufour, [Torino 1971⁴], col. 299-301; BRIGHT J., *A History of Israel*, London 1972², p. 360-460; MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, [Brescia 1977]; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 2-12 e 19, 25-27*, Roma 1977, p. 303-429 (in sintesi, del medesimo, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea [Gv 2, 1-12 e 19, 25-27]*, Roma 1978, p. 94-103).

² Dagli anni '50 in poi gli studi sulla pericope di Giov 19, 25-27 si sono succeduti con ritmo crescente, per numero e qualità.

Alcune fra le principali referenze bibliografiche, in ordine cronologico: GÄCHTER P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Wien-München [1953], p. 201-226; BRAUN F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953, p. 97-129; KÖHLER T., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales* 16 (1959), p. 119-155; DE GOEDT M., *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie*, in *Études Mariales* 16 (1959), pag. 35-53; KERRIGAN A., *Jn. 19, 25-27 in the light of the Johannine Theology and the Old Testament*, in *Antonianum* 35 (1960), p. 369-416; DE GOEDT M., *Un schéma de révélation dans le Quatrième Évangile*, in *New Testament Studies* 8 (1962), p. 142-150; THURIAN M., *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé 1962², pag. 212-260 (versione it.: *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa*, [Brescia] 1965², p. 158-191); FEUILLET A., *Les adieux du Christ à sa mère (Jo. 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), p. 469-489; idem, *L'heure de la*

1. L'ANTICO TESTAMENTO

Secondo l'A.T., i «dispersi figli di Dio» sono gli esuli del popolo d'Israele, che Yahwéh ha «disperso» fra i Gentili, a motivo dei loro peccati³. In modo particolare, si fa riferimento alle vicende dell'esilio babilonese. Lontani dalla terra promessa, gli esuli sono paragonati a dei «morti» scesi nella tomba, per aver dimenticato la Legge di Dio⁴. Questo è il crollo morale, che ha determinato la caduta e di Samaria e di Gerusalemme sotto i colpi del nemico⁵. L'esilio è la «perdizione» d'Israele⁶.

Esso, tuttavia, sarà un'esperienza purificatrice. Ammaestrato dalla voce dei profeti, il popolo si converte alla fedeltà verso la Legge del Signore⁷. A seguito allora di questo cambiamento di vita, Dio «attira» il suo popolo⁸, lo «risuscita»⁹, «raduna» cioè i suoi figli di mezzo ai Gentili fra i quali li aveva dispersi¹⁰. Mediante il suo Servo, il servo sofferente di Yahwéh¹¹, li riconduce alla loro terra¹². Delle tribù di Israele e di Giuda, già divise dallo scisma, farà nuovamente un solo popolo¹³, con un discendente di Davide come unico pastore¹⁴. Con essi stringe un'Alleanza

femme et l'heure de Jésus (Jo. 19, 25-27), in *Biblica* 47 (1966), p. 169-184, 361-380, 557-573; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica*, Bologna 1967³, p. 229-257; BROWN R.E., *The Gospel according to John*, II (chapters XIII-XXI), New York 1970, p. 902-910, 922-931, 961-962 [ed. it. *Giovanni 13-21*, Assisi 1979, p. 1120-1132, 1147-1160, 1201-1203]; DAUER A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, München 1972, p. 318-333; DE LA POTTERIE I., *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple* (Jn 19, 27b, in *Marianum* 36 (1974), p. 139; FEUILLET A., *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean...*, Paris 1974, p. 134-150, 216-221, 248, 266; MC HUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, p. 361-378, 380-387, 401-403, 502 (versione francese: *La Mère de Jésus dans le N.T.*, Paris 1977 [Lectio divina, 90]; MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni...*, p. 207-211; SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 303-429; idem, *Maria a Cana e presso la Croce...*, p. 79-115.

³ Dt 4, 25-27; 30, 1-4...

⁴ Dt 4, 26; 28, 62-63.66; 30, 15-19; Ez 37, 2.8.9.11.12.13; Dt 32, 39; Tb 13, 2.3.5; Bar 3, 10-12...

⁵ cf. 1 Re 17, 7-23.

⁶ Dt 4, 25-27; 28, 62-64 (cf. *Giudit* 5, 18); Is 11, 12; 27, 13; 49, 20; Ger 23, 1; 40 [LXX 47], 15; 50 [LXX 27], 6; Ez 34, 16.29...

⁷ Dt 4, 27-31; 30, 1-6...

⁸ Ger 31 [LXX 38], 3...

⁹ Dt 30, 6; Ez 37, 1-4; Dt 32, 39; Tb 13, 2.3.5...

¹⁰ Is 43, 5-6; 48, 21; 49, 10; Mi 2, 12 (cf. Is 40, 11); Ger 31 [LXX 38], 8-11; Ez 34, 13; 37, 12.13.19.21; Sf 3, 18.19.20; Zc 2, 10; 10, 8.10; Bar 4, 37; 5, 5.6.9...

¹¹ Is 49, 5-6.

¹² Is 14, 1; Ger 23, 8; Ez 34, 13.27; 37, 21; 39, 26.28...

¹³ Os 2, 2; Is 11, 11-13; Ger 3, 18; 30-31 [LXX 37-38]; 33 [LXX 40], 7; Ez 37, 15-23...

¹⁴ Ger 23, 5; 30 [LXX 37], 9; Ez 34, 23-24; 37, 24...

nuova¹⁵, di cui è mediatore il Servo¹⁶. I contraenti di questo nuovo Patto non saranno più soltanto gli Ebrei, ma anche tutti gli altri popoli che Yahwéh aggrega alla nazione eletta¹⁷. E su di loro uno spirito nuovo sarà effuso in abbondanza¹⁸.

Nel quadro di questa grandiosa restaurazione post-esilica, acquistano un rilievo singolarissimo *Gerusalemme* e il *Tempio*, ricostruiti dalle rovine. Essi divengono il centro ideale, ove sono radunati i dispersi figli di Dio, cioè gli Ebrei reduci dai paesi d'esilio, e i Gentili loro incorporati.

Il *Tempio* è il simbolo privilegiato della riunificazione¹⁹. Ebrei e Gentili si riconosceranno come un solo popolo, il popolo della Nuova Alleanza, in quanto sono radunati entro il medesimo Santuario, per adorare l'unico e medesimo Re-Signore²⁰.

Gerusalemme, poi, è salutata come «Madre» di questi figli innumerevoli, che Yahwéh ha convogliato entro il suo seno²¹. Desolata e sterile quale era divenuta, a causa dell'esilio²², conosce ora il gaudio e la sorpresa di una maternità prodigiosa e universale²³. Per questo evento inatteso della misericordia di Yahwéh, suo Sposo e Re, la figlia di Sion (cioè Gerusalemme) è invitata all'esultanza trepida: «Gioisci, esulta figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te... Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, sopra un puledro figlio d'asina» (*Zc* 2, 14; 9, 9; cf. *Sf* 3, 14-18 e *Gioe* 2, 21-27).

Anche da questo schizzo sommario²⁴, si può vedere quanto sia varia la gamma dei motivi che fanno capo al «raduno dei dispersi figli di Dio». Vedi, ad es., l'esilio considerato come «dispersione-

¹⁵ *Ger* 31 [LXX 38], 31-34; 32 [LXX 39], 37-40; *Ez* 34, 23-25; 36, 23-28; 37, 21-28; 39, 27-29; *Is*, 54, 10; 55, 3; 59, 21; 61, 8...

¹⁶ *Is* 42, 6; 49, 8; 59, 21.

¹⁷ *Is* 14, 1; 60, 3-4; 66, 18; 56, 4-7; 66, 18-21; *Ger* 3, 17; *Zc* 2, 15 (cf. *Ap* 21, 3)...

¹⁸ *Ez* 36, 26-27; 11, 19; 18, 31; 39, 29; cf. 37, 9.10.14; *Is* 59, 21...

¹⁹ *Ez* 37, 21.26-28; 40-47, 12 (cf. *Is* 12, 6; *Sf* 3, 14-18; *Gioe* 2, 27; *Zc* 2, 14.15: «in mezzo a te»); *Tb* 13, 11; 14, 5; *Il Mc* 1, 27-29; 2, 7-8.17-18; 3, 43.58.59; *Eccli* 36, 13-16.

²⁰ *Is* 56, 6-7; 66, 18-21; *Zc* 2, 15; *Tb* 14, 6-7.

²¹ *Is* 60, 1-9; 49, 19-20; *Tb* 13, 12-13; *Sl* 87...

²² *Is* 49, 14.21; 54, 1.4.6.8.; 60, 15.20; 62, 4; 64, 9; 66, 10; *Bar* 4, 12-16; 5, 1.

²³ *Is* 49, 18-23; 54, 1-3; 60, 1-22; 66, 7-13; *Bar* 4, 36-37; 5, 5-6...

²⁴ A ragion veduta parlo di «schizzo sommario». In effetti, attorno al «raduno dei dispersi» potremmo facilmente organizzare tutte le componenti della ricca dottrina sull'escatologia, elaborata nel post-esilio babilonese.

In questo abbozzo di sintesi, pongo l'accento su quegli aspetti che mi sembrano apparentati più da vicino con il tema dell'«unità».

morte-perdizione»; il ritorno, invece, come «attrazione-risurrezione»; poi la figura del Servo di Yahwéh, l'Alleanza nuova ed eterna con Ebrei e Gentili, l'effusione di uno spirito nuovo, l'unità di Israele e di Giuda sotto uno stesso principe davidico, la regalità di Yahwéh su tutti i popoli, il nuovo Tempio, la maternità universale di Gerusalemme... Già fin d'ora è bene aver preso atto di questo. Dall'esilio fino all'era messianica, la speranza d'Israele si alimenta a queste promesse. «Radunare i dispersi»: ecco delle semplici parole che acquistano tutta la forza evocativa di uno slogan! In quel motto si esprime l'anelito di un popolo che sospira la propria redenzione.

2. IL GIUDAISMO INTERTESTAMENTARIO

Quando gli esuli tornarono da Babilonia in Palestina (538 a.C.), la ricostruzione materiale e morale della nazione giudaica fu piuttosto modesta, non certo quale l'avevano prospettata i profeti²⁵. Vi furono le difficoltà dell'epoca persiana, successiva al ritorno (538-333 a.C.); poi la dominazione ellenistica (333-63 a.C.) e infine quella romana, inaugurata da Pompeo (63 a.C.). In mezzo a queste vicissitudini del post-esilio babilonese, gli Ebrei si sentivano ancora «dispersi», poiché in Palestina erano tributari di potenze straniere²⁶, e fuori Palestina obbedivano a governi pagani.

Eppure questo groviglio di situazioni politiche non diminuì la fede ebraica negli oracoli profetici²⁷. Semplicemente, la coscienza

²⁵ GRELOT P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, [Paris 1962], p. 339-346; FESTORAZZI F., *Teologia della storia della salvezza*, in *Il messaggio della salvezza*, A.T. 2, *Dall'esilio a N.S.G.C.*, Torino-Leumann [1966], p. 735-737; BRIGHT J., *A History of Israel*, London 1972, p. 365-373, 455-456. E soprattutto l'articolo di TOUZARD, *L'âme juive...*, in *Revue Biblique* 32 (1923), p. 59-79 («Les deceptions du retour au pays»).

²⁶ Di Giuda Maccabeo, per es., si dice che «... divenne celebre fino all'estremità della terra, perché radunò quelli che erano dispersi» (I Mc 3, 9). I «dispersi», almeno in questo caso, sono i Giudei di Palestina, schiavi sotto Antioco Epifane (I Mc 1, 10-64). Cf. inoltre *Nee* 9, 36.

²⁷ Tale fede, per es., è posta in bocca al vecchio Tobi con una finzione letteraria, quando esorta il figlio dicendo: «Io credo alla Parola di Dio che Nahum ha pronunziato su Ninive. Tutto dovrà accadere, tutto si realizzerà, sull'Assiria e su Ninive, come hanno predetto i profeti d'Israele, che Dio ha inviati; non una delle loro parole cadrà. Ogni cosa capiterà a suo tempo... Io so e credo che quanto Dio ha detto si compirà e avverrà e non cadrà una sola delle profezie. I nostri fratelli che abitano il paese d'Israele saranno tutti dispersi... Poi di nuovo Dio avrà pietà di loro e li ricondurrà nel paese d'Israele... Torneranno tutti dall'esilio, ricostruiranno Gerusalemme nella sua magnificenza e il tempio di Dio sarà ricostruito come hanno preannunziato i profeti d'Israele. Tutte le genti che si trovano su tutta la terra si convertiranno e temeranno Dio nella verità...» (Tb 14, 4.5.6). Cf. anche *Eccli* 36, 14b. 15b.

popolare giudaica ne rimandò l'attuazione ai tempi dell'atteso Messia. Egli avrebbe radunato i dispersi d'Israele. Ciò comportava l'affrancamento dai nemici e la conseguente riunificazione del popolo eletto nella sua patria, con Gerusalemme e il Tempio come luogo ove Ebrei e Gentili avrebbero adorato il solo vero Dio²⁸, «... senza timore, in santità e giustizia, per tutti i ...giorni» (Lc 1, 74). Il Messia, in altre parole, doveva essere attore di un terzo «esodo», ancor più glorioso di quello egiziano e babilonese²⁹.

Come risultato di questo rinvio dell'attesa del raduno dei dispersi, si ebbero numerose riletture dei brani che parlavano del ritorno degli esuli da Babilonia. Quello che i testi biblici (e specialmente i profeti) dicevano dell'esodo babilonese, il Giudaismo intertestamentario lo applicava all'esodo (cioè alla liberazione) che avrebbe operato il Messia. Perciò i vari temi ruotanti attorno al «raduno dei dispersi» sono rimeditati con l'occhio fisso al giorno in cui il Messia sarà rivelato al popolo d'Israele³⁰.

Di questi temi riletti in chiave messianica, ve n'è uno che interessa più da vicino il taglio specifico del nostro saggio. Mi riferisco all'osservanza della Legge Mosaica come fattore di unità del popolo eletto.

²⁸ Circa la natura al tempo stesso «politica» e «religiosa» della liberazione escatologico-messianica attesa dal Giudaismo, cf. l'esposizione riassuntiva di DE LA POTTERIE I., *La Vérité dans Saint Jean*, II, *Le croyant et la vérité*, Rome 1977, p. 805-816.

²⁹ BEASLEY-MURRAY G.R., *A Commentary on Mark thirteen*, London 1957, p. 90: «The assembling of the new Israel and uniting them with himself is the supreme task of the Redeemer Messiah».

³⁰ Per qualche esemplificazione, cf. SERRA, *Contributi...*, p. 337-367. Sono citati: Ez 36, 26-27; 37, 26-28; II Sam 7, 14; Os 2, 1 (p. 337-338, dal Libro dei Giubilei); Bar 4, 36-37; 5, 5 (p. 338-339, dai Salmi di Salomone); Sf 3, 14; Zc 2, 14; 9, 9; Is 8, 11; 52, 7 (p. 341-342, dai testi di Qumràn); Is 54, 1 (nell'interpretazione di Gal 4, 27); poi i brani targumici di Os 6, 1-3; 14, 8; Is 45, 8; Ct 8, 5; Is 66, 7-9; Sl 126 (p. 349-367). Per il Targum di Lam 2, 22 e 4, 22 cf. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, II, p. 814-815.

Si aggiunga inoltre il celebre passo di Is 40, 3: «Una voce grida: Nel deserto preparate la via del Signore». Questo è il motivo isaitano che annunciava la liberazione da Babilonia. Il Battista lo usa per proclamare la venuta imminente del Messia (Mc 1, 3; Mt 3, 3; Lc 3, 4-6; Gv 1, 23). E la comunità di Qumràn interpreta le stesse parole come un invito a «... preparare la via della verità... Questa via è lo studio della Legge... di Mosè» (IQS VIII, 12-16).

Come abbiamo detto nel saggio n° 1 (*Esulta, Figlia di Sion...*), anche gli oracoli indirizzati alla «Figlia di Sion» — che fanno parte del «raduno dei dispersi» — subiscono una rilettura cristologico-messianica nel N.T. Difatti Mt 21, 5 e Gv 12, 15 applicano Zc 9, 9 all'ingresso di Gesù in Gerusalemme. Luca, invece, ha reminiscenze di questi oracoli nella scena dell'annuncio a Maria (cf. Lc 1, 28.30.31.33 con Sf 3, 14.15.16.17; Gioe 2, 23.27; Zc 2, 14.15; 9, 9). Con l'incarnazione di Gesù Messia, scocca l'ora in cui Dio visita il suo popolo, accordandogli la salvezza definitiva (cf. Lc 1, 68-79).

Dall'insieme di queste «reinterpretazioni», si conclude che l'esodo babilonese e l'esodo messianico stanno in rapporto, si direbbe, di «tipo» e «antitipo».

Già l'A.T. diceva che il «ritorno» in Palestina sarebbe stato conseguenza di un altro «ritorno», cioè della «conversione» a Yahwéh, dell'«ascolto della sua voce... con tutto il cuore e con tutta l'anima» (Dt 4, 29-30; 30, 1-2; cf. *Giudit* 5, 19). Nella redazione finale del Deuteronomio, questo motivo aveva già assunto un timbro escatologico: «...negli ultimi giorni ritornerai a Yahwéh e ascolterai la sua voce» (4, 30). Nel giudaismo prossimo al N.T., la «conversione-ritorno» a Yahwéh ha un peso notevolissimo in ordine al raduno dei dispersi³¹.

Tornato in Palestina, il popolo ebraico, sotto la guida di Esdra, trovò nella Legge di Mosè il coefficiente della propria coesione e identità. La Torah diviene sempre più il vincolo d'unione per la comunità ebraica del post-esilio. Tutti e ciascuno aderiscono alla volontà del Signore, espressa in quel codice. Il singolo e la comunità si incontrano e si coagulano attorno al medesimo centro di convergenza³².

Nell'ambito dell'unico Giudaismo fiorivano sì delle sette: samaritani, farisei, sadducei, esseni, zeloti, erodiani, i gruppi battisti, la comunità di Qumràn... Tuttavia la Legge di Mosè era il denominatore comune. Tutti si rifacevano ad essa e tutti, ad eccezione dei sadducei, nutrivano attese escatologiche e aspirazioni politico-nazionalistiche³³.

In questo clima di fervida spiritualità, il Giudaismo guarda (come a modello ideale) alla comunità d'Israele radunata alle pendici del Sinai, per ricevere la Torah³⁴.

³¹ Per un sommario di citazioni orientative in proposito, cf. SERRA, *Contributi...*, p. 342, nota 14.

³² HANSON S., *The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians*, Uppsala [1946], p. 14-16; JAUBERT A., *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris [1963], p. 80-81 (periodo maccabaico), 337-338 (IV libro dei Maccabei), 408-411 (Filone); DAHL, *Das Volk Gottes...*, p. 118-127; BRIGHT, *op. cit.*, p. 432-433, 441-444; SERRA ZANETTI, *Enôsis - Epi to auto*, p. 8-9, 74; MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni...*, p. 82-83 (con le rispettive note documentarie).

Celebre, in proposito, il passo di *Apoc Baruc* 48, 24: «Perché noi, tutti noi, siamo un solo popolo, illustre, in quanto dall'Unico abbiamo ricevuto una sola Legge» (cf. anche 78, 4).

³³ SIMON M., *Les sectes juives aux temps de Jésus*, Paris 1960; DAHL, *op. cit.*, p. 128-140; CAZELLES H., *Les milieux religieux-social et politique de la Judée aux temps de Jésus*, in *Populus Dei. Studi in onore del card. Alfredo Ottaviani per il 50° di sacerdozio*: 18 marzo 1966, Roma [1969], p. 661-702 (per le sette, p. 673-696); MARZOTTO, *op. cit.*, p. 85-89.

³⁴ ROST L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine Wortgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1938, p. 13: «Aber die Beteiligung an dieser einzigartigen Versammlung war an Bedingungen geknüpft, die auch für alle Folgezeit massgebend bleiben mussten»; DAHL, *op. cit.*, p. 15-16; p. 15: «Die Versammlung des Gottesvolkes um Sinai ist die israelitische "Ursversammlung" von der die späteren Versammlungen gewissermassen Abbildun-

Già il testo biblico di *Es* 19, 8 e 24, 3 sottolinea l'unità corale di quella assemblea, poiché si dice che «... *tutto* il popolo rispose *unanime*,... *a una sola voce*: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo"»³⁵. In margine al testo biblico, poi, la tradizione giudaica elabora dei commenti che possono essere di ascendenza anche precristiana, almeno quanto alla sostanza³⁶.

Il Targum, per es., insiste nel dire che Israele pronunciò quelle parole «con cuore integro [sincero, retto, perfetto]»³⁷, «con amore» (*Targ Ct* 2, 4)³⁸.

Il midrash sviluppa considerazioni di questo genere. In Egitto, gli Ebrei caddero nei lacci dell'idolatria³⁹ e furono afflitti da inimicizie. Perfino quando lasciarono quel paese di schiavitù, le tappe del loro viaggio e dei rispettivi accampamenti furono turbate da discordie. Sta scritto, infatti, argomentano i rabbini, che «...gli Israeliti *partirono*... da Ramses e *si accamparono* a Succot» (*Num* 33, 5). L'uso del plurale («partirono», «si accamparono», ripetuto poi anche nei versetti seguenti) indica che tra le loro fila vi erano dissensi⁴⁰. Ma, giunti al Sinai, Dio volle operare un rinnovamento del suo popolo, guarendolo dalle sue infermità⁴¹. Con esegesi ingegnosa, tipica della loro scuola, i rabbini dicono che il termine *b ḥ d š* di *Es* 19, 1 non dev'essere vocalizzato *bahōdes* (che signifi-

gen und Darstellungen sind... Hier war das Volk zum ersten Mal vor Gott versammelt, und *was hier geschah, ist für die Gemeinde aller Zeiten konstituierend*) (il corsivo è mio).

Soprattutto si vedano le seguenti voci: HRUBY K., *Le concept de Révélation dans la théologie rabbinique. Étude de quelques aspects des rapports entre Ecriture et Tradition d'après les documents de la littérature rabbinique*, in *L'Orient Syrien* 11 (1966), p. 17-50, 169-198; idem, *Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition*, in *Judaica* 21 (1965), p. 230-256; 22 (1966), p. 167-191; 23 (1967), p. 30-48; POTIN J., *La fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. 1, Commentaire, Paris 1971, p. 203-230, specialmente p. 207-217; SERRA A., *Alleanza e comunione di Israele al Sinai, secondo la tradizione giudaica*, in *Servitium* 6 (1972), p. 513-522; MARZOTTO D., *Giovanni 17 e il Targum di Esodo 19-20*, in *Rivista Biblica Italiana* 25 (1977), p. 375-388, in particolare p. 382-384, 387-388.

³⁵ Per un'analisi dettagliata di questi tre brani, cf. SERRA, *Contributi...*, p. 140-154.

³⁶ *Op. cit.*, p. 358-362; POTIN, *op. cit.*, p. 207-217.

³⁷ *Targ Es* 19, 8 (cod. Neophyti e targum frammentario).

³⁸ Per la discussione di questi passi targumici, cf. SERRA, *Contributi...*, p. 192-194; POTIN, *op. cit.*, p. 56, 217.

³⁹ *Ct R* (= Cantica Rabbah) 2, 8.2.3 (R. Neemia, 150 ca., e i rabbini in genere); *Pesikta Kabana* 47a-47b, 50a-50b. Questi commenti del midrash si riferiscono molto probabilmente a *Ex* 20, 7; 23, 3.8.19.27...

Cf. BLOCH R., *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, in *Cahiers Sioniens* 8 (1954), p. 141-142, 146-147; POTIN, *op. cit.*, p. 207-208.

⁴⁰ *Lv R* 9, 9 a 7, 11-12 e *Perek Hashalom* 59b (R. Ezechia: di Acca, 350 ca., o b. Chiyya, 240 ca. [?]); *Lam R* (R. Alessandro, 270 ca.); *Eccle R* 10, 18.1; Mekiltà di R. Ismaele, Yitro, *Bachodesh*, par. 1 a 19.2.

⁴¹ I testi sono riferiti da SERRA, *Contributi...*, p. 199-202, 358-362 e POTIN, *op. cit.*, p. 210-217.

ca «nel [terzo] mese»), ma piuttosto *bahiddûš*, che essi traducono «venne (*ba*) il rinnovamento (*hiddûš*)»⁴².

Questa azione di grazia da parte di Dio ebbe come effetto *la riconciliazione degli Israeliti fra loro*⁴³. Approdati ai piedi del Sinai, «tutti» ritrovarono la via della concordia. La Scrittura, infatti, non dice più che essi «si accamparono», ma che «... Israele *si accampò* davanti al monte» (*Es* 19, 2). L'impiego del verbo al singolare («si accampò») sta a significare che le tribù divennero come una cosa sola⁴⁴. Scrive un celebre commento rabbinico all'Esodo, la Mekiltà (= misura) di R. Ismaele: «Quand'erano tutti insieme al monte Sinai per ricevere la Legge, erano tutti *un cuore solo* per accettare con gioia il Regno di Dio»⁴⁵. Anche il Targum dello pseudo-Gionata a *Es* 19, 2 è sulla stessa linea d'interpretazione, quando osserva che Israele piantò le tende al Sinai «*d'un sol cuore*»⁴⁶.

La gioia per l'unità così ricomposta si esprimeva in varie maniere. G. Flavio, per es., scrive che nei due giorni precedenti l'Alleanza gli Ebrei facevano banchetti e pasti più sontuosi⁴⁷. La commensalità era sicuramente segno di fraternità. Inoltre l'unione degli animi si espandeva in una grande veglia collettiva di preghiera: «... e supplicavano Dio affinché... desse a Mosè un dono che li facesse vivere felici»⁴⁸.

Il senso di questa riconciliazione è palese. L'Alleanza con Yahwéh, l'accettazione e l'adesione alla medesima Legge avrebbe crea-

⁴² I rispettivi passi (presi dal *Midrash Tanchuma*) sono riportati da BLOCH, *op. cit.*, p. 144-145 e HRUBY, *Le concept...*, p. 43-44. Cf. POTIN, *op. cit.*, p. 210.

⁴³ POTIN, *op. cit.*, p. 214-216; SERRA, *Alleanza e comunione...*, p. 515-518.

⁴⁴ *Lv* R 9, 9 a 7, 11-12; 19 a 15, 25 (R. Kohen, 330 ca [?]); *Lam* R proemio 20; *Perek Hasbalom* 59b (R. Ezechia; cf. nota 40); Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh*, par. 1 a 19, 2. Cf. i *Pirkê De Rabbi Eliezer*, cap. 41, e il Targum dello pseudo Gionata a *Es* 19, 2.

⁴⁵ Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro*, *Bachodesh*, par. 5 a 20, 2; cf. anche par. 1 a 19, 2 («... erano un cuor solo»).

Scrivono i *Pirkê De Rabbi Eliezer* (sec. VIII d.C.), n. 41: «Dal giorno in cui gli Israeliti uscirono dall'Egitto, viaggiarono e si accamparono in buona armonia, secondo che sta scritto: "Erano partiti [da Refidim] e si accamparono nel deserto" (*Es* 19, 2), finché giunsero *tutti* al monte Sinai, e fissarono *tutti* l'accampamento in faccia alla montagna, "come un solo uomo, d'un sol cuore", essendo scritto: "E Israele pose la tenda là, dirimpetto al monte" (*Es* 19, 2)».

Gli scritti giudaici impiegano sovente il collettivo «tutti» per meglio significare che *il popolo ebraico tutto quanto* prese parte all'esperienza del Sinai. Si tratta di una vicenda comunitaria.

Anche Paolo scrive: «... i nostri Padri furono *tutti* sotto la nuvola, *tutti* attraversarono il mare, *tutti* furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, *tutti* mangiarono lo stesso cibo spirituale, *tutti* bevvero la stessa bevanda spirituale...» (*I Co* 10, 1-4).

⁴⁶ POTIN *op. cit.*, p. 46, 48-49, 217.

⁴⁷ *Ant. Giud.* 3, 5.1-2.

⁴⁸ *Op. cit.*, 3, 5.1.

to dei vincoli indissolubili tra tutti i membri del popolo che stava per contrarre il Patto. Era tutta la comunità d'Israele come tale che vi si impegnava. Occorreva dunque sanare le divisioni esistenti e ristabilire la concordia⁴⁹.

Da questo coro di voci emerge un identico motivo di fondo: la solidarietà che si stabilisce fra i membri del popolo ebraico è fondata principalmente sull'unione degli spiriti e dei cuori nell'adesione alla Legge Mosaica. Essa è principio e fermento di unità⁵⁰.

3. IL VANGELO DI GIOVANNI

Venendo ora a parlare del quarto vangelo, vediamo in primo luogo, con abbozzo sintetico, come Giovanni recepisca la dottrina del raduno dei dispersi nel suo complesso. Poi scenderemo ad un esame più dettagliato di alcuni fra questi temi, in quanto hanno maggiore pertinenza con l'argomento che stiamo trattando.

A. SGUARDO D'INSIEME SULLA «RIUNIONE DEI DISPERSI» IN GIOVANNI

Giovanni — come del resto i Sinottici — comprese che le aspettative del popolo ebraico concernenti il raduno dei dispersi figli di Dio si avverarono compiutamente, e con un balzo imprevedibile di novità, col mistero pasquale di Cristo⁵¹.

Quando l'evangelista racconta l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, cita Zc 9, 9: «Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina». Questo brano, come abbiamo detto⁵², appartiene esattamente al novero degli oracoli sul «raduno dei dispersi». E poi l'evangelista commenta: «Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose, ma quando

⁴⁹ SERRA, *Alleanza e comunione...*, p. 515-516.

⁵⁰ MARZOTTO, *Giovanni 17...*, in *Rivista Biblica Italiana* 25 (1977), p. 388.

⁵¹ Per la sintesi di questo tema della teologia giovannea, mi sono servito, fondamentalmente, dei miei *Contributi...*, p. 370-429, e di MARZOTTO, *L'unità degli uomini...*, p. 97-104, 109-240.

In forma più riassuntiva, ho delineato lo stesso argomento nel mio opuscolo *Maria a Cana e presso la Croce*, Roma 1978, p. 84-118.

⁵² Cf. p. 288.

Gesù fu glorificato, si ricordarono che *questo era stato scritto di lui*, e questo gli avevano fatto» (*Giov* 12, 14-16).

Alla luce dell'evento pasquale Giovanni, per così dire, «cristologizza» ciascuno dei temi connessi alla riunione dei dispersi figli di Dio, preannunciati dall'A.T. ed elaborati dal giudaismo intertestamentario. Gesù, come Servo sofferente di Yahwéh (*Giov* 1, 29-36), è il Cristo-Messia (4, 25-26) che riconduce all'unità i dispersi figli di Dio (11, 52). Sono chiamati «dispersi» in quanto sono «morti» (5, 25; cf. *Ez* 37, 1-14), sono vittime del lupo, cioè del Maligno, che rapisce e disperde (10, 12; 16, 32). La loro dispersione verrà ricomposta nell'unità stessa del Padre e del Figlio (11, 52; cf. 10, 30): mistero dell'Alleanza divina con l'uomo, che diverrà manifesto nel giorno in cui Gesù passa da questo mondo al Padre (14, 20). E sono detti «figli di Dio» per anticipazione; diverranno tali, infatti, perché accoglieranno Gesù e la sua Parola (1, 12; *I Giov* 3, 1.2.9.10; 5, 1.2).

In luogo del Tempio di pietra, quello di Gerusalemme, subentra ora *il Tempio non costruito da mani d'uomo* (cf. *Mc* 14, 58), ossia *la Persona di Gesù Risorto* (*Giov* 2, 19-22). In lui sono «attratti» (12, 32) e «radunati» tutti coloro che adorano il Padre, accettando la Verità evangelica, sotto l'impulso dello Spirito Santo (4, 23). Questo è l'inizio della «risurrezione» (14, 19; 5, 25), che avrà poi il suo coronamento in quella finale (5, 28-29). E siccome Gesù è una sola cosa col Padre (10, 30), l'unità dei dispersi si realizza entro la unità stessa che esiste tra il Padre e il Figlio: «... Siano una sola cosa come noi siamo una cosa sola: io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità...» (17, 22-23). — «E non vidi alcun tempio in essa [= nella nuova Gerusalemme], perché *il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio...* Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà con loro ed essi saranno suoi popoli e Dio medesimo sarà con essi» (*Ap* 21, 22.3). Cessano dunque le categorie etnico-spaziali. L'unità del gregge di Cristo si edifica e cresce ovunque un uomo, ebreo o gentile, ascolta la sua voce: «Ed ho altre pecore che non sono di questo recinto [cioè, non provengono dal Giudaismo]; anche queste io devo condurre, e ascolteranno la mia voce e diverranno un solo gregge, un solo pastore» (*Giov* 10, 16). Tale, pertanto, è la natura della regalità universale di Cristo: «...Io sono re... Chiunque è dalla Verità, ascolta la mia voce» (18, 37).

In luogo, poi, di Gerusalemme-Madre dei dispersi radunati da Yahwéh entro le sue mura, e particolarmente nel Tempio, suben-

tra ora *Maria-Madre* dei dispersi figli di Dio, radunati da Gesù in quel mistico Tempio della Nuova Alleanza, costituito dall'unione del Padre col Figlio. Nell'economia del Patto Nuovo, sancito col mistero pasquale, la Madre di Gesù diviene la personificazione della Nuova Gerusalemme, cioè della figlia di Sion, alla quale i profeti indirizzavano i loro vaticini sui tempi ultimi. E siccome nel linguaggio biblico-giudaico Gerusalemme⁵³, come anche il popolo eletto⁵⁴, era raffigurata abitualmente sotto l'immagine di una «Donna», così si comprende perché Gesù si rivolga alla Madre con l'appellativo di «Donna». In Maria, Gesù addita la personificazione della Nuova Gerusalemme-Madre, cioè la Chiesa.

Detto altrimenti, abbiamo una trasposizione di immagini da Gerusalemme alla Madre di Gesù. Gerusalemme era *Madre universale* dei dispersi, adunati nel Tempio che sorgeva dentro il grembo delle sue mura. La Madre di Gesù è *Madre-universale* dei dispersi figli di Dio, unificati nel Tempio della Persona di Cristo, che ella ha rivestito della nostra carne nel suo grembo materno.

Essendo «Madre» di Gesù, ai piedi della croce Maria è chiamata «Madre» anche di coloro che sono una sola cosa con Gesù, a motivo della fede. Perciò in *Giov* 19, 25-27 l'evangelista non ricorda la Vergine col suo nome proprio («Maria»), ma coi titoli di «Madre di Gesù» e di «Donna»⁵⁵.

Pertanto, l'illuminazione retrospettiva che proviene dalla dottrina dell'A.T. circa la riunione dei dispersi conferisce una dimensione ecclesiale-ecumenica alla maternità spirituale di Maria. Sebbene non sia detto esplicitamente, il discepolo amato anche per

⁵³ Ez 16, 8; 23, 2-4; Ger 2, 2; Sl 86, 5 (LXX); Ap Bar 10, 7; IV Esd 9, 38-10, 57...

⁵⁴ Os 1-3; Is 26, 17-18 (cf. 1QH III, 3-12); Ger 31, 4.15; Targ Cant (per intero); Targ Sl 45, 11-17...

⁵⁵ Un'obiezione, tuttavia, potrebbe essere sollevata. Cioè: anche il discepolo amato è figura di tutti i discepoli di Cristo, e quindi della Chiesa; allora, che differenza vi è tra il ruolo rappresentativo di Maria e quello del discepolo?

La differenza sta qui. Il discepolo rappresenta tutti i credenti in Cristo, in quanto «discepoli», ossia in quanto persone che ascoltano la voce di Gesù e divengono un solo gregge e un solo Pastore (*Giov* 10, 16). Sotto questo profilo il discepolo è figura anche di Maria, poiché ella fu discepola esemplare nell'obbedire a Cristo: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (*Giov* 2, 5). Maria, invece, è figura della Chiesa in quanto «Madre», vale a dire in quanto comunità-famiglia entro la quale sono radunati e rigenerati in Cristo i dispersi figli di Dio (*Giov* 11, 52; 3, 5).

questa ragione è tipo di ogni altro discepolo amato da Gesù, a motivo della fede (cf. *Giov* 13, 1; 14, 21; 15, 12-15)⁵⁶.

Ecco, dunque, alcuni fondamentali biblici remoti del titolo «Maria, Madre della Chiesa»⁵⁷.

Tale, in visione panoramica, è l'insegnamento di Giovanni sul modo col quale Cristo adempie ciascuna delle speranze connesse al «raduno dei dispersi». Da questa sintesi, necessariamente generica, vorrei ora selezionare e approfondire alcuni aspetti che toccano più da vicino l'oggetto della presente relazione: il concetto di «dispersione», il concetto di «unità» e la mediazione della Chiesa nel raduno dei dispersi (i discepoli in genere, e particolarmente Pietro, e quindi la Madre di Gesù).

B. LA «DISPERSIONE»

Per l'A.T. biblico-giudaico, abbiamo detto, la «dispersione» è l'esilio inflitto da Dio al suo popolo, per aver trasgredito la Legge dell'Alleanza⁵⁸. È quindi il peccato che determina lo smembramento di questo popolo: sradicato dalla propria terra, lontano da Gerusalemme, privato del Tempio e del culto, Israele diventa «non popolo» (cf. *Os* 1, 9; 2, 25), un gregge sperduto senza pastore.

Giovanni, nel suo vangelo, usa per tre volte il verbo «disperdere» (10, 12 e 16, 32: *σκορπίζω*; 11, 52: *διασκορπίζω*). Dall'esame di ciascuno di questi brani, emergono indicazioni preziose circa la natura della «dispersione» di cui parla l'evangelista⁵⁹.

⁵⁶ Sugli argomenti in favore del carattere *tipico-rappresentativo* del «discepolo che Gesù amava», cf. SERRA, *Contributi...*, p. 412-416; oppure, *Maria a Cana e presso la croce...*, p. 103-106.

Il gesto del discepolo che accoglie la madre di Gesù presso di sé (*Giov* 19, 27b), è l'inizio di quell'*unità* esemplare della Chiesa, misticamente simboleggiata dalla tunica di Gesù *non lacerata* dai soldati. Tra le due scene vi è un legame stilistico e tematico. Cf. DE LA POTTERIE I., *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa* (*Gv* 19, 25-27), in *Gesù Verità. Studi di Cristologia giovannea* (del medesimo autore), [Torino 1973], p. 159, numero 2. Un'argomentazione ancor più approfondita è svolta da MARZOTTO, *op. cit.*, p. 207-211 [«La tunica inconsueta e la madre di Gesù»].

⁵⁷ Sulla figura di Maria, quale «Madre dei dispersi figli di Dio, radunati dalla morte di Gesù», cf. SERRA, *Contributi...*, p. 402-429; MARZOTTO, *op. cit.*, p. 207-211.

È bene avvertire che le ricerche mie e quelle di Marzotto, benché condotte per via indipendente, hanno raggiunto sostanzialmente gli stessi risultati, anche per quanto riguarda la dottrina mariana.

⁵⁸ Cf. le note 3-6.

⁵⁹ Indicazioni bibliografiche: DE LA POTTERIE I., *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple* (*Jn* 19, 27b), in *Marianum* 36 (1974), p. 30-32; MARZOTTO, *op. cit.*, p. 112-113, 131-140; SERRA, *op. cit.*, p. 370-376.

1. Cominciamo da 10, 12: «Il mercenario, e colui che non è pastore, al quale non appartengono le pecore, vede il lupo e abbandona le pecore e fugge, e il lupo le rapisce e le *disperde*».

Il «lupo» è figura di una potenza ostile alle pecore⁶⁰. Si discute se si debba considerare un elemento del tutto parabolico, oppure se rappresenti in allegoria l'uno o l'altro tipo dei nemici del gregge di Cristo: il demonio, gli eretici, i persecutori, i Romani, i falsi messia⁶¹... Si tratti di mera parabola o di allegoria, è sicuro comunque che il lupo è una forza dirompente e disgregatrice in seno al gregge. Prima «rapisce», cioè tenta di sottrarre le pecorelle alla tutela del pastore. La cosa gli riesce, se in luogo del pastore trova un mercenario, che è la controfigura del pastore. Fatto questo, il lupo «disperde» le pecore; infatti le trova prive di un loro centro di coesione; il mercenario, vedendo venire il lupo, abbandona le pecore e fugge.

Al contrario, il tentativo di «rapire» fallisce se in luogo del mercenario vi è Gesù, il Pastore buono: «... nessuno le *rapirà* dalla mia mano... Nessuno può *rapirle* dalla mano del Padre mio» (*Giov* 10, 28.29).

Come il lupo, anche il «ladro» è una forza dissolvitrice in mezzo alle pecore: «Il ladro viene⁶² solo per rubare, sgozzare e *perdere* (*ἀπολέση*). Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (10, 10).

Nel vocabolario dell'A.T., la «dispersione» e la «perdizione» sono vocaboli sinonimi, proprio in tema di «raduno dei dispersi»⁶³. E così anche nel linguaggio giovanneo del cap. 10. Se il lupo «disperde», il ladro fa «perdere» le pecorelle, in quanto tenta di distoglierle da Colui che dona loro la vita in abbondanza.

Giuda sembra essere l'incarnazione di questa forza tenebrosa. Giovanni lo presenta come *ladro*, «figlio della *perdizione*», e come uno degli agenti principali che causano la *dispersione* dei discepoli,

⁶⁰ Per questa tipologia del «lupo» nella tradizione pregiovannea, cf. *Ez* 22, 27; *Enoch* 89, 90; *Mt* 10, 16; *Lc* 10, 3; *At* 20, 29...

⁶¹ Per la rispettiva documentazione, cf. SIMONIS A.J., *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, Rom 1967, p. 281-288.

⁶² Il presente «viene» (greco ἔρχεται) — impiegato in questo versetto, a differenza dell'aoristo «sono venuti» (ἦλθον) nel v. 10 — sembra escludere riferimenti a persone o contingenze storiche del passato (Farisei, falsi messia, «anticristi»...). Cf. SIMONIS, *op. cit.*, p. 127-152. È «ladro» chiunque diventa motivo di «dispersione», per il suo rifiuto a Cristo. Per questo motivo, alcuni vedono nel «ladro», come già nel «lupo», Satana. Cf. KIEFER O., *Die Hirtenrede*, Stuttgart 1967, p. 60.

⁶³ Cf. p. 287.

«radunati» con Gesù nell'orto degli ulivi. L'evangelista ci tiene a dire che Giuda e i suoi fanno irruzione là dove «... spesso *si radunava* (συνήχθη) Gesù... insieme ai suoi discepoli» (18, 2). Giovanni sembra voler dire che Giuda, già vittima di una suggestione diabolica (13, 2.27; cf. 6, 70), tenta di portare scompiglio e fuga tra coloro che sono in comunione con Gesù⁶⁴.

2. L'effetto di questa sortita del traditore è, dunque, la «dispersione» dei discepoli, già profetizzata dal Maestro: «Ecco, viene l'ora — anzi è già venuta — in cui *vi disperderete* ciascuno agli interessi propri, e mi lascerete solo» (*Giov* 16, 32).

Gli «interessi propri», ai quali si volgono i discepoli in fuga, traduce l'originale greco τὰ ἴδια, che significa, letteralmente, «le cose proprie». Si tratta, certo, anche del luogo ove i discepoli avrebbero cercato riparo (cf. *Giov* 20, 19). Ma un'attenta analisi del contesto del brano e del neutro plurale τὰ ἴδια nel vocabolario di Giovanni⁶⁵, porta alla seguente conclusione. La profezia di Gesù, oltre a riguardare la fuga e la dispersione materiale dei discepoli, mette piuttosto l'accento sul motivo che l'ha determinata, cioè *la defezione nella fede*, il crollo della loro unità in Cristo. Abbandonando il Maestro, che era il centro e il vincolo della loro unione, «si disperdono» come pecore senza pastore. Essi non sono più discepoli di Gesù, quanto di se stessi, poiché ognuno si ripiega sugli interessi propri⁶⁶. Questa è la «proprietà» che rimane a chi fa naufragio nella fede: «Chi non *raccoglie* con me, *disperde*» (*Lc* 11, 23: ...ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει)..

3. La morte di Gesù — dice ancora *Giov* 11, 52 — avrà come effetto quello di «radunare nell'unità i *dispersi* figli di Dio».

I «figli di Dio», secondo la teologia giovannea, sono tutti coloro (Ebrei o Gentili) che diverranno tali in virtù della fede in Cristo: «A quanti l'hanno accolto, ha dato il potere di diventare *figli di Dio*, a quelli che *credono nel suo nome*...» (*Giov* 1, 12; cf. *I Giov* 3, 1.2.9.10; 5, 1.2).

⁶⁴ Già s. Agostino faceva questo commento: «Sciebat locum qui tradebat eum. Quia frequenter inquit, Iesus convenerat illuc cum discipulis suis. Ibi ergo lupus ovina pelle contactus, et inter oves alto patrisfamilias consilio toleratus, didicit ubi ad tempus exiguum dispereret gregem, insidiis appetendo pastorem» (*In Johannis Evangelium* 112, 2). Cf. *Corpus Christianorum series latina*, n. 36, p. 634; PL 35, 1930.

⁶⁵ Questa analisi è compiuta da DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 23-24.

⁶⁶ *Art. cit.*, p. 30-32.

Se in 10, 12 e in 16, 32 l'evangelista metteva l'accento sul Maligno come causa della «dispersione», in 11, 52 sottolinea la dimensione *escatologica* del raduno dei dispersi nell'unità. Solo a partire dalla morte glorificante di Cristo potrà compiersi l'unificazione dei credenti. Difatti il «luogo» dove Gesù radunerà i dispersi, è l'unità stessa del Padre col Figlio, è la Persona di Gesù, che forma una sola cosa col Padre (10, 30). Questo è il termine di approdo, verso il quale Gesù è incamminato. Nella casa del Padre, egli preparerà un posto per i suoi, affinché dove è lui siano anche loro (14, 2-3). Ma unicamente a partire dalla Passione gloriosa diverrà manifesta l'unità sostanziale di Gesù col Padre, e in pari tempo la comunione definitiva che lui e il Padre vorranno stabilire con gli uomini: «*In quel giorno conoscerete che io sono nel Padre, voi in me ed io in voi*» (14, 20).

Pertanto, fino a che Gesù non ha rivelato il «luogo» ove si realizza l'unità, si può dire che i «figli di Dio» sono «dispersi», non sono ancora adunati nell'unità personale di Gesù col Padre. Nella fase prepasquale, i Dodici sono già «con Gesù» (6, 66-70; 18, 2; cf. 16, 32). Tuttavia la loro unione col Maestro non è ancora perfetta, anche perché rimane ignota l'unità di Gesù col Padre, nella quale saranno integrati come tralci nella vite: «... io in loro e tu in me, affinché siano *perfetti* nell'unità» (17, 23; cf. 15, 5).

Dopo aver analizzato i tre passi in cui Giovanni parla della «dispersione», possiamo così concludere. Per i discepoli che già sono con Gesù, la «dispersione» indica l'abbandono del maestro per dedicarsi a quegli interessi che non derivano più dalla comunione con lui (16, 32). Questa fuga lascia Cristo solo, ma è causa di solitudine avvilente anche per l'uomo. Lontano da Cristo, svincolato da lui, il gregge è smembrato, non v'è più unità (10, 12). Sollecitato dal Maligno, ognuno per conto suo batte le vie del proprio tornaconto: ed è la «morte», la «perdizione» (10, 10).

Tuttavia, prima che Gesù morisse, tanto i discepoli da lui chiamati durante il ministero prepasquale, quanto i futuri credenti sono detti «dispersi» (11, 51). Infatti, non essendo ancora giunta la sua Ora, Gesù non ha rivelato perfettamente la sua comunione personale col Padre: questo mistico spazio, entro il quale sarà ricomposta la dispersione di tutti i figli di Dio.

Delineato così, non v'è dubbio che il tema della «dispersione» in Giovanni abbia un valore spiccatamente teologico⁶⁷.

⁶⁷ SIMONIS, *op. cit.*, p. 282, nota 94.

C. L'«UNITÀ»

Com'è noto, Giovanni dà ampio risalto alla dottrina sull'«unità». Tenendo presenti le risultanze degli studi più aggiornati sull'argomento⁶⁸, potremmo tracciare la seguente schematizzazione logica, articolata in cinque punti.

1. L'unità originaria e fontale, che sta alla base di tutto, è *l'unità stessa che esiste tra il Padre e il Figlio* (Giov 10, 30; 17, 10.11. 21-22), fin dall'eternità (17, 5.24; cf 1, 1-2).

Questa unità del Padre e del Figlio — che significa «amore», «dono», «manifestazione», «comunicazione» — costituisce *il «nome» del Padre* (17, 11.26), *la sua «gloria»* (17, 22; cf. 17, 1): cioè il suo proprio modo di essere, la sua natura più profonda, che è, in definitiva, la sua realtà di «Padre».

Viceversa, *il «nome» e la «gloria» del Figlio* consiste appunto nell'essere «Figlio», nell'essere «Logos-Parola» del Padre (1, 1-2), da lui amato prima che il mondo esistesse (17, 5.22.23.24) e a lui incessantemente rivolto avanti la creazione (1, 1b.2). In una parola, il Figlio si qualifica per la sua totale appartenenza e immersione nel Padre: dal Padre è uscito (17, 8), il Padre gli ha dato la vita (5, 26), da lui tutto ha ricevuto (3, 35; 17, 7.10), è una sola cosa con lui (10, 30; 17, 11), a lui è unito con obbedienza filiale e costante, fino alla morte (cf. 1, 18b).

3. Essendo amato dal Padre, *il Figlio è inviato nel mondo* (17, 3.8.18.21.23.25), *per rivelare al mondo il «nome»* (17, 6.26), *la «gloria»* (17, 1.22; 13, 31-32), *la «parola» del Padre* (17, 7.14.17; 12, 49.50; 14, 10...), vale a dire l'intima comunione d'amore che arde tra il Padre e il Figlio, da sempre.

Come Logos fatto carne (1, 14), Gesù diviene l'«esegeta», la

⁶⁸ Oltre l'opera base di MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, p. 109-240 (bibliografia a p. 271-273), si vedano gli apporti di: MC POLIN J., *The «Names» of the Father and of the Son in the Johannine Writings. An exegetical Study of the johannine Texts on «Onoma» with reference to the Father and to the Son*, Diss. dattiloscritta presentata al Pont. Istituto Biblico di Roma nel 1971, e pubblicata in parte a Roma nel 1972; DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean...*, Rome 1977, in due volumi: II, p. 724-734 («conservati nel tuo nome»); p. 734-758 («consacrati nella verità»); I, p. 364-367 e II, p. 880-881 (il «nome» di Gesù); I, p. 191-199 (la «gloria» di Gesù); SERRA, *Contributi...*, p. 377-401.

«rivelazione» per eccellenza (1, 18)⁶⁹. In ogni gesto e parola dell'«uomo che si chiama Gesù» (9, 11), in tutte le sue espressioni di Verbo-Incarnato, e specialmente nella passione-morte-risurrezione, diviene manifesta l'unione profonda e sostanziale che vive tra il Padre e il Figlio. Nella vicenda terrena di Gesù di Nazaret, dalla nascita alla risurrezione, ha luogo questa epifania: Gesù è nel Padre e il Padre è in Gesù (10, 38; 14, 10-11); l'unità operativa, abissale che esiste fra i Due rivela che Gesù è l'Unigenito Figlio (1, 18), uguale al Padre nella divinità: è Dio egli stesso (1, 1; 20, 28; 21, 22; cf. 5, 18; 10, 33).

4. Non solo. La rivelazione portata da Gesù al mondo, la Verità cui egli rende testimonianza (18, 37), non è soltanto qualcosa di teocentrico, un vertice di piramide verso il quale tutto sale e dal quale niente discende. E nemmeno si tratta di una predicazione meramente conoscitiva, che accresca cioè il numero di cognizioni che l'uomo può accumulare su Dio.

Al contrario, la luce della Parola rivelatrice di Cristo *ha degli effetti eminentemente «antropologico-esistenziali»*. In Gesù, il Padre fa conoscere il suo amore e la sua unità col Figlio (la sua «gloria»), affinché *il mondo stesso, gli uomini tutti siano coinvolti nella medesima corrente di vita* (17, 22.24.26). L'umanità tutta quanta è chiamata a divenire «una sola cosa» *nel Padre e nel Figlio* (17, 11.21.23.26; 14, 20; *I Giov* 2, 24), *col Padre e col Figlio* (*I Giov* 1, 3.6; *Giov* 14, 3; 17, 24; *Ap* 21, 3). Questa è la grande rivelazione che scaturisce dalla Pasqua: «In quel giorno [cioè nel mistero pasquale] voi conoscerete che io sono nel Padre, e voi in me ed io in voi» (*Giov* 14, 20).

S'avvera così il desiderio ardente di Gesù: «Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi una sola cosa in noi... La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi. Io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità... perché l'amore col quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (17, 21.22.23.26).

Questa è l'Alleanza nuova ed eterna di Dio con gli uomini. Essa ha il suo fondamento e la sua causa esemplare nell'amore del Padre e del Figlio. Dicono giustamente gli esegeti che l'avver-

⁶⁹ Dopo un accurato esame del verbo ἐξηγήσατο di *Giov* 1, 18., De la Potterie traduce così: «Le Fils unique, tourné vers le sein du Père, il fut, lui, la révélation» (*op. cit.*, I, p. 213-228; p. 228 per la versione qui citata; il corsivo è mio).

bio *καθώς* («come») in Giovanni non esprime solo un rapporto di «similitudine», ma indica anche la «causa»⁷⁰: *come* e *poiché* il Padre ama il Figlio, il Figlio ama coloro che il Padre gli ha donato, cosicché questi sono avvolti nell'amplesso del Padre per il Figlio. La vita divina, che è vita di comunione e d'amore, è trasfusa in noi tramite Gesù. Lui è la vite, noi i tralci (15, 5). Egli è via al Padre (14, 6).

L'unità del mondo, allora, prima di essere sforzo e conquista dell'uomo, è dono del Padre (la preghiera è sempre lì a ricordarcelo!). È lui che ci conserva «nel suo nome» (17, 11) e ci consacra «nella verità» (17, 19). Le due espressioni, è stato notato⁷¹, sono parallele. Con queste parole Gesù prega il Padre perché ci renda perseveranti e stabili in quella realtà di comunione e d'amore in cui essi vivono. E siccome il Padre è «più grande di tutti» (10, 29), niente può arrestare il cammino verso la concordia universale. L'amore di Dio, che agita e scuote le viscere del cosmo, è tanto più forte anche del nostro peccato!

5. Come già nell'A.T. e nel Giudaismo, il prerequisito perché avvenga il raduno nell'unità, è *l'ascolto della voce di Gesù*, è *l'accoglienza fatta alla sua Parola*: «Ed ho altre pecore che non sono di questo recinto; anche queste io devo condurre, e ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore» (10, 16).

In tal modo Cristo attrae tutti a sé (12, 32) e diviene quindi centro di convergenza dei «molti» verso l'«unità», verso l'«Uno».

Ma convergendo tutti verso il centro (Cristo), gli uomini realizzano anche l'unità fra loro stessi. Difatti, ascoltando tutti la voce di Gesù, essi sposano il medesimo progetto di vita, accettano di giocare l'esistenza sull'amore, poiché questo è il Comandamento lasciato dal Signore: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi» (15, 9) — «Amatevi l'un l'altro, come io ho amato voi» (13, 34).

Di questa norma suprema, Giovanni dà ancora un'altra versione: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo, e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il

⁷⁰ DINECHIN (DE) G., «*Kathôsis*: la similitudine dans l'évangile selon saint Jean, in *Recherches de Science Religieuse* 38 (1970), p. 195-236.

È nota la frequenza del *καθώς* giovanneo per designare la comunione tra Gesù e il Padre: 6, 57; 10, 15; 13, 34; 15, 9.10.12; 17, 11.14.18.21.22.23; 20, 21.

⁷¹ MARZOTTO., *op. cit.*, p. 180; soprattutto DE LA POTTERIE, *op. cit.*, II, p. 724-734, 734-758.

precetto che ci ha dato» (*I Giov* 3, 23). Il comandamento, così formulato, ha due parti: la prima riguarda la fede in Gesù Cristo in quanto «Figlio del Padre», cioè in quanto amato da lui; la seconda vuol rendere operativa nei nostri rapporti questa fede. Ossia: l'amore che esiste tra il Padre e il Figlio, dev'essere trascritto e rivissuto da persona a persona fra coloro che credono. Ortodossia e ortoprassi agiscono in simbiosi, grazie allo Spirito che ci è donato (*I Giov* 3, 24).

Compresa a questo modo, l'adesione alla medesima Legge di vita si trasforma in fermento di unità, di intercomunione, di scambio, di accettazione reciproca, di riavvicinamento dei singoli l'uno verso l'altro. «Più profondamente — scrive D. Marzotto — il dinamismo, col quale ciascuno si affida alla prospettiva aperta dalla rivelazione di Cristo, diventa operante nella propria esistenza, la trasforma e sollecita ciascuno a riconoscersi originato dall'altro, così come Gesù si riconosce originato dal Padre... Si scoprirà che al fondo c'è la relazione di Gesù col Padre... Il mistero del proprio essere diviene comprensibile nel riferimento all'altro che mi origina: il fratello immediatamente; l'amore di Dio più in profondità, perché è questo amore che ha dato origine a me e a lui, ci ha costituiti come relazione reciproca amante... Noi siamo donati a una nuova prospettiva, nella quale comprendiamo di essere dono»⁷².

D. LA MEDIAZIONE DELLA CHIESA NEL «RADUNO DEI DISPERSI»

Anche nell'opera di raduno, Cristo non è dissociabile dalla sua Chiesa. Egli stesso l'ha costituita continuatrice e mediatrice del suo ministero di riconciliazione, perché tutti gli uomini divengano una sola realtà, in lui e nel Padre. Nell'oggi della storia, Cristo ricompone le molteplici divisioni dell'umanità mediante la Chiesa. Egli, che afferma: «Io sono la luce del mondo» (*Giov* 8, 12; 9, 5), non esita poi a dire: «Voi siete la luce del mondo» (*Mt* 5, 14).

Tocchiamo qui assai da vicino il tema della mediazione, oggetto principale del nostro simposio. Mantenendoci sempre nell'ambito della dottrina giovannea, vediamo in che modo Cristo trasmetta alla Chiesa il compito di condurre gli uomini all'unità. A questo

⁷² MARZOTTO, *op. cit.*, p. 235-236.

proposito, Giovanni menziona il ruolo dei discepoli, di Pietro in particolare, e (nel modo che diremo) della madre di Gesù. I brani che ci interessano sono i seguenti: *Giov* 4, 35-38; 6, 12-13; 17, 20-21; 21, 1-23; 2, 1-12. Proviamo a leggerli con esegesi sobria ed essenziale, che presuppone gli studi analitici di base, citati di volta in volta nelle note.

* *Giov* 4, 35-38: *Gesù semina, i discepoli raccolgono*

Al pozzo di Giacobbe, dopo il dialogo con la samaritana, Gesù ha un colloquio coi discepoli (*Giov* 4, 31-38). Di queste parole a noi interessano i vv. 35-38, ove Gesù stesso fa capire ai discepoli di averli chiamati come collaboratori e mediatori della sua opera di raduno.

Leggiamo il testo: «Non dite voi: Ci sono ancora quattro mesi e poi viene la mietitura? Ecco, io vi dico: Levate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura. [36]. E chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna, perché ne goda insieme chi semina e chi miete. [37]. Qui infatti si realizza il detto: uno semina e uno miete. [38]. Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete lavorato; altri hanno lavorato e voi siete subentrati al loro lavoro»⁷³.

Al fine di raggiungere una comprensione più adeguata di questi versetti, facciamo due premesse: una sul nesso tra l'immagine della «mietitura» e «il raduno dei dispersi», nell'A.T. e nella tradizione sinottica; l'altra sull'esperienza missionaria della primitiva comunità cristiana in Samaria.

1. Nell'A.T., l'«adunata degli esuli» in Gerusalemme è profetizzata anche in termini di «mietitura» (*Is* 27, 12-13; cf. *Sl* 126, 5-6).

Per scoprire poi alcuni antecedenti del vocabolario di *Giov* 4, 36.38, osserviamo che il popolo radunato dall'esilio è chiamato «salario» (μισθός) di Yahwéh nel testo greco di *Is* 40, 10; 62, 11. Inoltre il Servo mandato da Dio per «riunire» (συνάγειν) a lui Giacobbe e Israele (*Is* 49, 5), esprime questo lamento: «Invano "ho faticato" (ἐκοπίασα), per nulla ho consumato le mie forze» (*Is* 49, 4).

⁷³ Indicazioni bibliografiche: SCIINACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. I Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 482-488 (ed. it. Brescia [1973], p. 662-670); DE LA POTTERIE I., *Gesù e i Samaritani*, in *Gesù Verità*, dello stesso autore, [Torino 1973], p. 50-52; MARZOTTO, *op. cit.*, p. 151-156.

Nel linguaggio dei sinottici, Gesù considera la propria missione come il tempo della mietitura (Mc 4, 29; cf. Gioe 4, 13). È, quindi, un evento escatologico. Una messe copiosa è giunta a maturazione. C'è bisogno di molti operai che mettano mano alla falce: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi. Pregate, dunque, il padrone della messe, perché mandi operai nella sua messe (Mt 9, 37; Lc 10, 2). Perciò Gesù elegge i dodici Apostoli (Mt 10, 1-4) e i 72 discepoli (Lc 10, 1a), e li invia come suoi collaboratori (Mt 10, 5; 11, 1; Lc 10, 1b).

Mette conto notare che nella redazione matteana questo invio degli Apostoli scaturisce dall'amore compassionevole di Gesù, il quale «... vedendo le folle, ne sentì pietà, poiché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore» (Mt 9, 36). E si tratta delle pecore perdute della casa d'Israele (Mt 10, 6).

Per Matteo, dunque, la messe abbondante è costituita dalle pecore perdute del popolo d'Israele; per radunarle (ecco la «mietitura») è necessario mandare operai. Pertanto, nell'orditura teologica di questa sezione del primo vangelo è riconoscibile la sequenza di questi tre concetti: «dispersione-perdizione» (9, 36, 10, 6); — «messe da raccogliere» (= raduno dei dispersi): 9, 37; — «invio-missione dei Dodici» (10, 1-5).

Matteo, infine, fa ricorso all'immagine della mietitura anche in chiave apocalittica, quando descrive l'atto conclusivo della storia umana come un «raduno» dei giusti nel Regno del Padre (Mt 13, 30.39-43; 25, 32)⁷⁴.

2. Quanto alla prima evangelizzazione della chiesa in Samaria, le notizie ci vengono dal cap. 8 degli Atti. Una violenta persecuzione si era scatenata contro i cristiani di Gerusalemme. Tutti, eccetto gli Apostoli, furono dispersi nelle zone della Giudea e della Samaria, e diffondevano la parola di Dio (At 8, 1.4). In particolare è ricordato il ministero del diacono Filippo. Sceso in una città della Samaria, egli cominciò a predicare il Cristo, e molti furono battezzati. Tra essi, il mago Simone. Gli Apostoli, che stavano in Gerusalemme, udito questo, mandarono Pietro e Giovanni, i quali imponevano le mani ai neo-battezzati e questi ricevevano lo Spirito Santo (vv. 5-17).

⁷⁴ Anche il IV Esd 90, 17-22 paragona ad una mietitura il ritorno dei dispersi, che avrà luogo nel mondo futuro, quello immutabile.

Più genericamente, in IV Esd 4, 28-32 e Ap Bar 70, 2 la mietitura significa la fine della storia umana.

Questa duplice premessa ci mette su una buona pista per chiarire il senso delle parole di Gesù in *Giov 4, 35-38*. *L'evangelista eredita immagini e termini già preparati dall'A.T. e presenti nella tradizione sinottica*. Egli, inoltre, ricordando l'incontro di Gesù con la samaritana, *rilegge quell'episodio alla luce di quanto era accaduto in Samaria, quando vi scesero i primi predicatori di Gerusalemme*. Ritorniamo, dunque, a *Giov 4, 35-38*.

«*Non dite voi: Ci sono ancora quattro mesi e poi viene la mietitura?*» (v. 35a). Più che la citazione di un proverbio agricolo corrente, in queste parole di Gesù vi è forse la risposta ad una riflessione dei discepoli. Guardando i campi all'intorno, essi gli avevano detto probabilmente che dovevano passare ancora quattro mesi prima della mietitura. Ma Gesù — secondo un metodo che gli è abituale — dal piano delle realtà materiali si eleva a quello delle realtà spirituali, di cui le prime sono figura. Egli vuol parlare di un'altra mietitura.

Lo fa capire già l'espressione: «*Ecco, io vi dico: "Levate i vostri occhi"...*» (v. 35b). Nell'A.T., questa frase è un invito rivolto a Israele perché contempi la grandezza di Dio riflessa negli astri (*Is 40, 26*); ad Abramo, quando Dio gli promette la terra di Palestina e una discendenza innumerevole (*Gen 13, 14*); e, in particolare, a Sion-Gerusalemme, nell'ora in cui i dispersi vengono radunati nel suo grembo (*Is 49, 18; 60, 4; Bar 5, 5-6*).

«*...e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura*» (v. 35c). Nell'intenzione di Gesù, i campi albeggianti rappresentano i samaritani, che stanno per sopraggiungere e lo accoglieranno nella fede (vv. 39. 41-42). Essi sono la primizia della mietitura messianica; la loro conversione segna l'inizio del raduno escatologico annunciato dai profeti. Anche per essi è giunto il tempo di udire la parola del Messia (4, 26) e di essere quindi aggregati al vero Israele, che adora il Padre non già nel tempio di Gerusalemme o in quello del monte Garizim, ma «*nello Spirito e nella Verità*» (4, 23), accogliendo cioè la Parola di Gesù sotto l'impulso dello Spirito.

«*E chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna, di modo che ne goda chi semina e chi miete*» (v. 36). Le due frasi stanno in parallelo: «*riceve salario*» - «*raccoglie frutto*». È netta la corrispondenza tra i due verbi «*ricevere-raccogliere*» e la coppia

dei sostantivi «salario-frutto»⁷⁵. Non meno evidente, poi, è la tensione escatologica dell'inciso finale: «... per la vita eterna».

Il «frutto» è quello prodotto dalla morte di Gesù, che è una semente gettata nel solco (*Giov* 12, 24). A partire dalla sua esaltazione in croce, egli «attira» tutti a sé (12, 32). Il Padre gli ha dato potere su ogni essere (17, 2). Da quell'Ora, perciò, ha inizio la stagione della mietitura.

La raccolta del «frutto» è concepita in termini di «raduno» (greco *συνάγει καρπόν*). Difatti Gesù muore per «... *radunare nell'unità* i dispersi figli di Dio» (11, 52).

E la «vita eterna» è quella che Gesù comunica a tutti coloro che il Padre gli ha dato (17, 2). Tutto si conclude nell'ambito della «glorificazione» di Gesù (17, 1). Quando egli passa da questo mondo al Padre, effonde il dono dello Spirito (7, 39; cf. 19, 30). Nell'intimo dei credenti scaturisce allora come una sorgente di acqua zampillante: è, questa, il dinamismo dello Spirito, che fa germinare in noi frutti di vita eterna (7, 38-39; 4, 14).

Per Giovanni, inoltre, la vita eterna è quella che esisteva presso il Padre e che ci è stata rivelata in Gesù (*I Giov* 1, 2). Detto altrimenti: essa è *la comunione delle Persone divine*, che diviene operante nei discepoli mediante la fede (17, 3), cosicché «... la nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*I Giov* 1, 3). Intesa a questo modo, anche la vita eterna si risolve in un «raduno nella unità».

E dalla comunione, la «gioia». Dice ancora Giovanni: «Queste cose vi scriviamo, perché *la nostra gioia* sia perfetta» (*I Giov* 1, 4). Ma il gaudio dei discepoli, non è altro che il gaudio di Gesù comunicato loro in pienezza (*Giov* 15, 11; 17, 13; cf. 4, 36b).

«*Qui infatti si realizza il detto: uno semina e uno miete*» (v. 37). Il seminatore è Gesù stesso; la sua parola, infatti, è un seme (*Lc* 8, 11). I mietitori, invece, sono gli apostoli.

«*Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete lavorato; altri hanno lavorato e voi siete subentrati nel loro lavoro*» (v. 38). Gesù ha inviato i discepoli a evangelizzare i samaritani non già nel periodo pre-pasquale (*Mt* 10, 5), ma in quello susseguente alla risurrezione (cf. *Mt* 28, 19-20; *Giov* 20, 21). Essi subentrano alla «fati-

⁷⁵ Per i termini *μισθός, συνάγειν* e *κοπιᾶω* in *Giov* 4, 36.38, cf. quanto detto a p. 305, numero 1.

ca» iniziata da altri, e mietono quindi dove non hanno «faticato». L'attività apostolica — come già nella tradizione paolina⁷⁶ — è indicata qui come un lavoro che è «fatica» (greco: κοπιᾶω).

Nel gruppo di questi «altri» che hanno «faticato» nell'annunciare il vangelo ai samaritani, dobbiamo ravvisare in primo luogo Gesù: un giorno, «affaticato» del viaggio (*Giov* 4, 6), egli sedette sul pozzo di Giacobbe e lì si rivelò alla donna che veniva ad attingere acqua (4, 7-26). Poi la donna stessa, poiché mediante la sua parola molti samaritani credettero in Gesù (v. 39), e confermarono ulteriormente la loro fede quando si posero all'ascolto delle parole di Gesù in persona (vv. 40-42). E infine, cosa molto probabile, coloro che da Gerusalemme scesero in Samaria e vi predicarono la parola, particolarmente il diacono Filippo (*At* 8, 1.4-13). Gli apostoli Pietro e Giovanni raccolsero i frutti di questa seminagione quando giunsero sul posto da Gerusalemme, e conferirono il dono dello Spirito ai neo-convertiti (*At* 8, 15-17).

Riassumendo, possiamo dire con R. Schnackenburg: «Gesù aduna il popolo di Dio per guidarlo nel regno di Dio, e manda i suoi discepoli per aiutarlo in quest'opera, o a continuarla»⁷⁷. Gesù è il seminatore. Come uomo tra gli uomini, si affida alle mani dei discepoli per la mietitura, che è un'opera di «raccolta-raduno». Egli li manda a creare spazi di comunione in lui e nel Padre, «... cosicché ne goda insieme chi semina e chi miete». Gesù vede con gioia che la propria missione si prolunga in quella della Chiesa, e la Chiesa si rallegra per la nuova dignità che le viene da questo mandato: essere, con Cristo, artefice di un mondo che si rinnova nell'unità.

* *Giov* 6, 12-13: *la raccolta dei frammenti*

Siamo nel capitolo sesto di Giovanni, ove è narrato il prodigio della moltiplicazione dei cinque pani e dei due pesci (vv. 1-15). In particolare, leggiamo nei vv. 12-13: «E quando furono saziati, [Gesù] disse ai discepoli: “*Raccogliete i pezzi avanzati, perché neanche uno vada perduto*” (συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται). Li raccolsero (συνήγαγον), dunque, e

⁷⁶ *Gal* 4, 11; *I Tess* 3, 5; 5, 12; *I Cor* 3, 8; 15, 10; 16, 16; *Filipp* 2, 16; *Col* 1, 29; *I Tm* 4, 10; 5, 17; *At* 20, 35...

⁷⁷ SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 484 (ed. it. Brescia [1973], p. 665).

riempirono dodici canestri con i pezzi dei cinque pani d'orzo, avanzati a coloro che avevano mangiato»⁷⁸.

Cominciamo col domandarci: «Di che cosa niente deve andare perduto?». Stando al tenore grammaticale del testo, il neutro *μή τι* (= niente, neanche uno) sembra concordare col neutro plurale *τὰ κλάσματα*, cioè i frammenti. Quindi: nessun frammento deve andare perduto.

Però il testo medesimo suggerisce un secondo livello di lettura. Si dice in effetti che quei *frammenti* erano gli avanzi dei cinque pani d'orzo di cui si erano nutriti *quegli uomini, quella folla numerosa* (v. 13c; cf. i vv. 5.10). Pertanto vi è un'assimilazione indiretta tra *i pezzi* rimasti e *la gente* che ne ha mangiato. Più chiaramente, *i frammenti avanzati sono figura degli uomini che se ne sono cibati*.

Allora il neutro *μή τι* significa non tanto «niente, nulla», quanto piuttosto «nessuno», vale a dire «neppure uno» di coloro che hanno mangiato quei pani⁷⁹.

A questo punto possiamo intuire il senso allegorico-spirituale insito nel comando di Gesù, quando ordina di raccogliere i frammenti. I pani della moltiplicazione sono figura del pane eucaristico, di quel «cibo che non perisce», ma che «dura per la vita eterna» (6, 27). E questo pane che Gesù darà, è la sua carne per la vita del mondo (6, 51): chiara allusione all'immolazione della croce. Ma è proprio in virtù della *sua morte* che Gesù raduna nell'unità i dispersi figli di Dio (11, 52). Di conseguenza l'eucaristia — strettamente congiunta con la *donazione cruenta* che Gesù fa della propria vita — ha il potere di *radunare nell'unità* coloro che ne mangiano, affinché nessuno *si perda*. Riappare qui, in versione cristologica, il binomio «perdizione (dispersione) - riunione», così tipico (come s'è visto) nell'A.T., quando si parla dei dispersi che devono essere radunati.

⁷⁸ Indicazione bibliografica: BRAUN F.-M. *Quatre 'signes' johanniques de l'unité chrétienne*, in *New Testament Studies* 9 (1962-1963), p. 147-155; p. 147-148 per Giov 6, 12-13; del medesimo, *L'Eucharistie selon saint Jean*, in *Revue Thomiste* 70 (1970), p. 5-29 (per la raccolta dei frammenti cf. p. 13-14, 27-29); BROWN R.E., *The Gospel according to John*, I (I-XII), Garden City, N.Y., [1966], p. 234, 248-249 [ed. it. *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, capp. 1-12, Assisi 1979, p. 304, 321-322]; MARZOTTO, *L'unità degli uomini...*, p. 157-167, 228.

⁷⁹ Del resto, proprio nei vv. 37.39 del cap.6 la totalità dei credenti, che Gesù deve riscattare dalla perdizione, è designata col neutro *πάν ὅ*: «*Tutto quello che (πάν ὅ)* il Padre mi dà, verrà a me...» (v. 37). - «E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda *nulla di quanto (πάν ὅ)* egli mi ha dato, ma lo risuciti nell'ultimo giorno» (v. 39).

Così va realizzandosi l'unità del nuovo Israele, la Chiesa⁸⁰, simboleggiata dai dodici canestri entro i quali vengono raccolti i frammenti.

Tuttavia, perché nessuno vada perduto, occorre un'opera di raduno, che Gesù affida ai suoi discepoli (6, 12)⁸¹. Nel disegno strutturale del miracolo dei pani, essi sono chiamati a collaborare al prodigio: «... fanno corona a Gesù, quando egli si siede sul monte (v. 3); partecipano [Filippo e Andrea] delle sue preoccupazioni e gli forniscono gli elementi materiali per operare il "segno" (vv. 5-9); preparano la folla a ricevere il dono del pane eucaristico (vv. 10-11); e soprattutto eseguono ciò che la morte di Gesù, simboleggiata dal pane appena distribuito, significa: radunare quei frammenti, che sono figura di tutti coloro che mangiano del suo corpo e bevono del suo sangue. È Gesù che "raduna", ma sono i suoi discepoli che compiono il gesto. La dinamica dell'unità intorno a Cristo, che è operata dalla sinassi eucaristica..., ha un punto di riferimento preciso: la comunità dei suoi discepoli...»⁸².

Quando Giovanni scriveva il suo Vangelo, la Chiesa viveva già il mistero dell'eucaristia, prefigurato nei pani della moltiplicazione. Ripensato alla luce di quanto già avveniva nella comunità cristiana, quel prodigio apparve agli occhi di Giovanni come un preludio della realtà inaugurata dalla Pasqua e vissuta dalla Chiesa. In effetti, quando i fedeli si radunano per celebrare l'eucaristia, sotto la presidenza dei loro legittimi pastori, si rinnova la scena del Cristo che vede radunarsi folle numerose attorno a sé (cf. *Giov* 6, 2). Esse lo riconoscono come il profeta del Padre venuto nel mondo (cf. 6, 14; 1, 18; 3, 34) e come Re che attrae tutti a sé (cf. 6, 15; 18, 37; 19, 14; 12, 32).

Ricordiamo da ultimo che la *Didachè*, la quale sembra attingere alla medesima tradizione del quarto vangelo, traduce in termini oranti il senso eucaristico di *Giov* 6, 12-13: «Come questo pane

⁸⁰ Cf. *Giov* 12, 13; Gesù, re d'Israele; 1, 47; Natanaele, «un vero israelita»; *Mt* 19, 28; le dodici tribù d'Israele.

⁸¹ Resta alquanto incerta l'identificazione precisa della frase «i suoi discepoli». Sono essi i discepoli in genere (come sembra ovvio nel vocabolario abituale di Giovanni), oppure si tratta dei Dodici Apostoli? Qualcuno è favorevole a questa seconda interpretazione, in quanto le ceste riempite sono appunto dodici; inoltre, nella pericope conclusiva del cap. 6 (vv. 60-71), i Dodici sono ricordati come un gruppo a parte, con particolare rilievo per l'apostolo Pietro (vv. 67-71). Cf. MARZOTTO, *op. cit.*, p. 164-165; BROWN, *op. cit.*, p. 638-684 [ed. it. *Giovanni* 13-21, Assisi 1979, p. 825-826].

⁸² MARZOTTO, *op. cit.*, p. 167.

spezzato (τοῦτο τὸ κλάσμα; cf. Giov 6, 12: τὰ ... κλάσματα) era prima sparso (διεσκορπισμένον) qua e là su per i colli e, raccolto, diventa una cosa sola (συναχθὲν ἐγένετο ἓν), così si raccolga (συναχθῆτω) la tua Chiesa dai confini della terra nel tuo regno» (9, 1-4)⁸³.

* Giov 17, 20-21: la parola dei discepoli, via all'unità

Rivolgendosi al Padre, Gesù dice: «Non prego soltanto per questi, ma anche per quelli che, mediante la loro parola (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν) crederanno in me, [21] perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, di modo che il mondo creda che tu mi hai mandato».

La «parola» dei primi discepoli che hanno creduto in Gesù è una mediazione necessaria fra Gesù e i credenti di tutti i tempi.

Come intendere questa «parola» dei discepoli? A prima vista, sembrerebbe ovvio che si tratti della *parola predicata oralmente, la parola dell'annuncio kerigmatico*: condizione preliminare perché il mondo si converta alla fede in Cristo (cf. Mc 16, 15; Mt 28, 19; I Cor 1, 17; Rom 10, 14-15). Tuttavia, se consideriamo a fondo la struttura letteraria e tematica dell'intero capitolo 17, questa «parola» dei discepoli sembra piuttosto *la loro testimonianza di vita, il loro radicamento nell'unità d'amore che esiste tra il Padre e il Figlio*⁸⁴.

Consigliano questa lettura le seguenti riflessioni. La «parola» dei discepoli è, in prima istanza, la «parola» stessa del Padre (17, 6.14.17). Questa parola primigenia è «verità» (17, 17); esprime, cioè, la vita d'unità e d'amore che intercorre tra il Padre e il Figlio, «prima che il mondo fosse» (17, 5). Questa, ancora, è la «parola» che Gesù, come rivelatore (1, 18), ha donato ai discepoli (17, 14). Ed egli prega il Padre che li renda perseveranti e indefettabili in questo spazio di esistenza, informato all'unità stessa delle Persone divine (17, 19: «...siano anch'essi santificati nella verità»). Vivendo come figli del Padre, in Cristo, essi rimangono saldi nella parola del Padre (17, 6).

⁸³ MOULE C.F.D., *A Note on Didache ix, 4*, in *The Journal of Theological Studies* 6 (1955), p. 240-243; CERFAUX L., *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè (Did., ix, 4)*, in *Biblica* 40 (1959), p. 943-958; MARZOTTO, *op. cit.*, p. 105-108, 162-163.

⁸⁴ Indicazione bibliografica: MARZOTTO, *op. cit.*, p. 180-182; DE LA POTTERIE, *La Vérité...*, II, p. 775-783.

Allora i discepoli andranno incontro a una duplice esperienza. Da una parte essi sono odiati dal mondo, cioè dal Maligno (17, 14). Dall'altra, però, rafforzandosi nell'unità dell'amore vicendevole, la loro fede diviene contagiosa. Infatti, mediante questa «parola di verità» testimoniata con l'amore (cf. *II Giov* 4), essi attraggono altri alla fede in Cristo (17, 20).

Lo scopo supremo di questa adesione a Gesù è che «tutti» i discepoli, presenti e futuri, divengano una sola cosa, in lui e nel Padre (17, 21). E come conseguenza di questo fermento di unità operante nella Chiesa, il mondo sarà indotto a riconoscere in Gesù l'inviato del Padre (17, 21). Egli è l'Amore rivelato.

* *Giov* 21, 1-23: *la rete che non si strappa*

Il capitolo 21 di Giovanni narra in che modo Gesù si manifestò ai discepoli per la terza volta, «... dopo essere risuscitato dai morti» (v. 14)⁸⁵. Con questo inciso conclusivo del v. 14, l'evangelista conferisce una tonalità chiaramente pasquale all'episodio. Con la Pasqua, è avvenuta l'esaltazione di Gesù, il quale diceva: «E io, quando sarò esaltato da terra, attirerò (ἐλκύσω) tutti a me. Questo, poi, diceva per indicare di quale morte doveva morire» (*Giov* 12, 32-33). Con la morte-risurrezione ha dunque inizio l'Ora in cui Gesù attira tutti a sé.

Ebbene, il redattore del capitolo 21 di Giovanni ricorda alla Chiesa questo insegnamento: Gesù risorto (v. 14), esaltato nella gloria del Padre, *attrae a sé tutti gli uomini mediante il ministero apostolico*; ministero significato dalla pesca dei 153 grossi pesci catturati nella rete, che viene poi tirata a riva, particolarmente da Pietro⁸⁶.

⁸⁵ Indicazione bibliografica: BISHOP CASSIAN, *John XXI*, in *New Testament Studies* 3 (1956-1957), p. 132-136 (p. 134-136 per i rapporti tematici del cap. 21 col cap. 10); BRAUN F.-M., *Quatre 'signes' johanniques de l'unité chrétienne*, in *Riv. cit.* 9 (1962-1963), p. 150-155 (la tunica di Gesù non stracciata e la rete che non si spezza); BROWN R.E., *The Gospel according to John, II (XIII-XXI)*, Garden City, N.Y. [1970], p. 1067-1122 [ed. it. *Giovanni* 13-21, Assisi 1979, p. 1343-1434]; SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. III (Kap 13-21)*, Freiburg-Basel-Wien 1976², p. 406-438 (ed. it. *Il Vangelo di Giovanni, III, cap. 13-21*, Brescia [1981], p. 580-609); MARZOTTO, *op. cit.*, p. 215-219.

⁸⁶ Scrive A. Feuillet: «Cette pêche n'est pas une action du Christ, mais un act de son Église, dont l'apostolat ne sera fructueux que grâce à l'assistance de son Fondateur, conformément à la parole: Sans moi vous ne pouvez rien faire (xv. 5)»; cf. *L'heure de Jésus à Cana*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 36 (1960), p. 13.

Il racconto si compone di due scene: la prima (vv. 1-14) descrive in che modo avvenne la pesca prodigiosa, con ripetuta menzione di Pietro (vv. 2.3.7.11); la seconda riferisce il dialogo di Gesù con Pietro, nel corso del quale il Signore Risorto affida all'apostolo la cura del suo gregge (vv. 15-17), e gli parla della sorte ultima che gli sarebbe toccata (vv. 18-23).

È opinione comune che il dialogo della seconda scena (vv. 15-23) voglia spiegare il senso dell'apparizione narrata nella prima (vv. 1-13). Anche in questa pagina, pertanto, avremmo l'articolazione tra «segno» e «parola», così caratteristica nel quarto vangelo.

Il tema del «raduno nell'unità» è percepibile, se facciamo attenzione a motivi e termini che appaiono nell'episodio.

a. I verbi «gettare» e «tirare» (greco: βάλλω - ἐκλύω)

Gesù dà ordine di gettare (βάλετε) la rete. I discepoli la *gettano* (ἔβαλον), ma non riescono a *tirlarla* (ἐκλύσαι) a riva per la grande quantità di pesci (v. 6). Infine, dopo un nuovo comando di Gesù (v. 10), Pietro sale sulla barca e *trae* (εἰλκυσειν) la rete piena dei 153 grossi pesci.

Ora, la presenza congiunta dei due verbi «gettare-tirare» rimanda alle parole di Gesù (Giov 6, 37.44): «Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me, e colui che viene a me non lo *getterò* fuori (ἐκβάλλω ἔξω)... Nessuno può venire a me, se il Padre che mi ha mandato non lo *attira* (ἐκλύσει)». E poi l'altra dichiarazione: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo *sarà gettato* fuori (ἐκβληθήσεται). E io, quando sarò esaltato da terra, *attirerò* (ἐκλύσω) tutti a me» (Giov 12, 31-32).

In altre parole, tanto nel cap. 21, 6.10 che nel cap. 6, 37.44 e 12, 31-32, ricorre la coppia dei verbi antitetici «gettare-tirare». Con questo binomio l'evangelista sintetizza la missione salvatrice di Gesù. L'atto di «gettare» la rete e di «tirlarla» a riva, sempre su comando di Gesù, esprime bene la volontà di Cristo che non vuole «rigettare» nessuno di coloro che il Padre gli dà, ma tutti vuole «attirare» a sé, mediante l'attrazione che il Padre medesimo esercita nel cuore dell'uomo, disponendolo ad accogliere le parole del Figlio.

Solo il Maligno è «gettato fuori» (12, 31). L'esclusione, in tal caso, è imputabile non a Cristo, ma alla libera decisione dell'uomo che si autocondanna, preferendo le tenebre alla luce (3, 17-19).

b. *I 153 grossi pesci.*

Molto si è scritto sul valore simbolico di questo numero⁸⁷. Tra le varie interpretazioni proposte, potremmo scegliere quella che vede in tale cifra una figura dell'ampiezza universale del raduno operato da Cristo (cf. 10, 16; 11, 52; 12, 32; 17, 20-21). La morte di Gesù, come il chicco di frumento che marcisce, porta «molto frutto» (12, 24).

c. *La rete che non si rompe*

Benché i pesci fossero tanti, la rete «*non si strappò*» (v. 11: οὐκ ἐσχίσθη). Questo particolare fa ricordare la crocifissione di Gesù, quando i soldati decisero di *non rompere* (μὴ σχίσωμεν) la tunica di Gesù (Giov 19, 24). Quella tunica era simbolo dell'unità della Chiesa, realizzata dalla morte di Gesù: lui, che doveva morire «... per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio» (11, 52). Egli attira a sé Ebrei e Gentili, perché divengano «...*un solo* gregge, *un solo* pastore» (12, 32; 10, 16).

d. *I legami concettuali del cap. 21 col cap. 10*

Nel capitolo 10 di Giovanni, Gesù presenta se stesso come il «*pastore buono*» (vv. 11.14) che *ama* («conosce») le proprie pecorelle (v. 14), le *raduna in un solo gregge* (v. 16), *donando la vita* per loro (vv. 15.17-18).

La stessa sequenza di temi si rileva nei vv. 15-23 del cap. 21. Cristo affida a Pietro il compito di *pascere* gli agnelli e le pecore, dopo che per tre volte gli ha chiesto: «Pietro, mi *ami* tu?» (vv. 15-17). La missione di «pastore» esige un «amore» ardente per Gesù: suoi sono gli agnelli e le pecore. E come Gesù unifica il gregge offrendo la propria vita, così egli indica a Pietro con *quale morte* avrebbe glorificato Dio (vv. 18-19; cf. 12, 33). I dispersi figli di Dio sono radunati in virtù della morte di Cristo (11, 52). E Pietro

⁸⁷ Per un sommario delle varie spiegazioni, cf. BROWN, *op. cit.*, p. 1074-1076 [ed. it. *Giovanni 13-21*, Assisi 1979, p. 1355-1358]. Poi anche BRAUN *art. cit.*, p. 153; MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965. A cumulative and classified Bibliography of Books and periodical Literature on the Fourth Gospel*, Rome 1967, numeri 2196-2200.

attira a Gesù la rete piena dei 153 grossi pesci⁸⁸, diviene cioè servo dell'*unità degli uomini in Cristo* soprattutto rivivendo nella propria carne la passione del Maestro. Confidava Paolo VI: «Con Cristo sono inchiodato sulla croce. Forse il Signore mi ha chiamato a questo servizio non già perché vi abbia qualche attitudine o perché governi e salvi la Chiesa dalle sue presenti difficoltà, ma perché io soffra qualche cosa per la Chiesa»⁸⁹.

* *Giov 2, 1-12: Maria, serva dell'unità in Cristo*

Nel quadro di questa mediazione della Chiesa in ordine al raduno dei dispersi, trova la sua collocazione anche la missione di Maria.

Già abbiamo detto che ella, in quanto «madre» di tutti i discepoli di Gesù, è l'incarnazione personificata della nuova Gerusalemme-Madre, cioè la Chiesa. Entro il grembo di questa famiglia sono radunati i dispersi figli di Dio, in virtù della morte redentrice di Cristo⁹⁰.

Premesso questo, occorre approfondire il discorso, chiedendoci in che modo Maria è chiamata a collaborare al disegno dell'unità. Vediamo, quindi, di abbozzare una risposta al quesito posto, interrogando sempre il vangelo di Giovanni. Sviluppiamo il discorso in tre punti.

1. Il requisito fondamentale perché si realizzi l'unità del gregge attorno a Cristo è l'*ascolto della sua voce*, cioè l'obbedienza alla sua Parola rivelatrice: «... e ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo Pastore» (10, 16)⁹¹.

Già s'è visto come questo tema si radichi nell'A.T., quando annuncia il «raduno dei dispersi». Ugualmente dicevamo come il Giudaismo sviluppasse il medesimo argomento, specie quando ricorda la scena di ratifica dell'Alleanza al Sinai, ove l'intero popolo d'Israele esclamò unanime: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8; 24, 3.7)⁹².

⁸⁸ Commenta MARZOTTO, *op. cit.*, p. 219: «L'unità si fa non tanto intorno a Pietro..., quanto intorno a Gesù. Pietro non tira la rete 'a sé', come un perfetto parallelismo con 12, 32 avrebbe esigito, ma a 'terra'. E la terra è il luogo ove c'è Gesù, in contrasto con i discepoli, che sono sulla barca (cfr. v. 9)».

⁸⁹ BAZZOLI L., *Papa Paolo VI. Tormento e grandezza di un'anima*, [Milano 1978], p. 16 e 84.

⁹⁰ Cf. p. 295-296.

⁹¹ SERRA, *Contributi...*, p. 385-391.

⁹² Cf. p. 290-291.

2. Ora, proprio nell'episodio di Cana — ispirato e modellato anche sulle tradizioni del Sinai⁹³ — vediamo che *Maria esercita un ruolo attivo nel suscitare l'obbedienza alla Parola di Cristo*. Ella, infatti, si interpone quale mediatrice del dialogo fra Gesù e i servi. Da una parte «... dice la madre di Gesù a lui: "Non hanno più vino"» (2, 3). Dall'altra «... dice la madre sua ai servi: "Quanto egli vi dirà, fatelo"» (v. 5).

Si direbbe che nella madre di Gesù l'evangelista abbia voluto trasferire la funzione mediatrice che fu già di Mosè al Sinai: «Io mi tenevo *tra Yahwéh e voi*, per riferirvi le parole di Yahwéh... I vostri capitrìbù e i vostri anziani si avvicinarono a me e dissero: "Accostati *tu* per ascoltare *quanto dirà Yahwéh*, Dio nostro, e tu ripeterai *a noi tutto ciò che ti avrà detto Yahwéh* nostro Dio: noi ascolteremo ed eseguiremo"» (Dt 5, 5.27).

Maria si tiene fra Gesù e i servi, allo stesso modo che Mosè stava fra Yahwéh e il popolo. E come Israele si diceva pronto a fare quanto avrebbe detto il Signore per mezzo di Mosè, così Maria dispone i servi delle nozze a fare quanto avrebbe detto lui, il Figlio suo⁹⁴.

Ed ecco la conseguenza di quel primo «segno» operato da Gesù: «*Dopo questo*, discese a Cafarnao lui [Gesù], sua madre, i fratelli e i suoi discepoli, e si fermarono lì non molti giorni» (v. 12).

In parole più chiare, l'effetto del prodigio di Cana pare sia questo. L'inizio del racconto presentava la Vergine da una parte (2, 1), Gesù e i suoi discepoli dall'altra (v. 2) come due gruppi, che sembravano sopraggiungere alla festa per vie diverse. Al termine dell'episodio, invece, la Vergine, i fratelli⁹⁵ e i discepoli di Gesù

⁹³ SERRA, *Contributi...*, p. 45-138; idem, *Maria a Cana e presso la croce...*, p. 10-22, 27-53.

⁹⁴ SERRA, *Contributi...*, p. 216-217; LAURENTIN R., *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della costituzione «De Ecclesia»*, ed. italiana e prefazione di D.-M. Montagna, [Bergamo 1965], p. 143: «Si può pensare ad un altro tipo di mediazione: quello di Maria a Cana. Ella parla al Figlio per gli uomini; si rivolge alla sua misericordia, manifestando le loro necessità... poi si rivolge ai servi; li rende attenti al Cristo coll'avviso: 'Fate tutto quello che Egli vi dirà'»; idem, *Observations faites à la demande de J. Alonso sur le papier d'Henry Chavannes: «La Mediation de Marie et la doctrine de la participation»*, in *Ephemerides Mariologicae* 24 (1974), p. 144.

⁹⁵ La presenza dei fratelli di Gesù nel v. 12 suona strana, poiché di essi mai si è parlato finora. Per le varie ipotesi di spiegazione, cf. BROWN R.E., *The Problem of Historicity in John*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962), p. 11-13; oppure, del medesimo, *The Gospel according to John*, I, p. 112-113 [ed. it. *Giovanni 1-12*, Assisi 1979, p. 145-147].

Si potrebbe forse prospettare la seguente riflessione. Nel v. 12, come pare, l'evangelista vuol dire che la fede raduna attorno a Cristo la nuova comunità messianica, ove non c'è differenza tra i parenti (madre e fratelli) e i discepoli. Se tale è la carica teologica del v. 12, la menzione dei «fratelli» potrebbe derivare da *Mc* 3, 31-35 e *Mt* 12, 46-50; qui, infatti, a proposito della madre e dei fratelli che vengono a fargli visita, Gesù dichiara: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre» (*Mt* 12, 50; cf. *Mc* 3, 35).

appaiono come un sol gruppo, stretto attorno a lui. Essi formano l'incipiente comunità messianica. Con molta probabilità, l'evangelista vuol dire che il motivo di tale fusione è la fede in Gesù, dimostrata sia dalla Vergine (v. 5), sia dai discepoli (v. 11). Anzi, sul piano della fede non v'è differenza tra i parenti (madre e fratelli) e i discepoli⁹⁶.

Possiamo dunque concludere che a Cana Maria svolge un compito di mediazione nel condurre i servi a fare quanto Gesù dice. Da qui nasce il miracolo, a seguito del quale i discepoli credono in Gesù. E grazie alla *fede*, si crea l'*unità attorno alla Persona di Cristo medesimo*. Non v'è forse una specie di reazione a catena in tutto questo? Maria-Gesù-i servi-i discepoli-la comunità radunata intorno a Gesù. Ma il primo impulso è dato da Maria!

3. Tuttavia, *quello che Maria fa a Cana ha un valore permanente, sempre attuale per l'oggi della Chiesa*. Difatti il segno di Cana è narrato all'insegna pasquale del «terzo giorno» (v. 1) e dell'«Ora di Gesù» (v. 4), ossia di «quel giorno» (14, 20; 16, 23.26) e di «quell'Ora» (19, 27b) in cui Gesù passa da questo mondo al Padre, con la morte-risurrezione.

Siamo, perciò, in tema escatologico, quello che interessa le realtà ultime inaugurate dalla Pasqua. Se l'evangelista ha voluto iscrivere Cana nell'ottica pasquale, ciò significa che quanto è narrato in quell'episodio è figura profetica di ciò che avverrà in maniera continuata e compiuta quando sia giunta l'«Ora di Gesù»⁹⁷.

In realtà, col mistero pasquale nasce la Chiesa. Essa è la comunità messianica della Nuova Alleanza, adunata in Gesù e nel Padre (Giov 14, 20; 17, 21; 10, 30). È questo il banchetto nuziale del Cristo-Sposo con la sua Chiesa (cf. Giov 3, 29; Ap 19, 7.9; 21,

⁹⁶ THURIAN M., *Maria, Madre del Signore, immagine della Chiesa* [Brescia] 1965², p. 158; SERRA, *Maria a Cana...*, p. 71.

⁹⁷ LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II...*, p. 143: «La scena [di Cana] ha, secondo Giovanni, una portata escatologica. Nella misura in cui essa raffigura le nozze celesti, si può dire con vera fondatezza: tale è il compito di Maria ancor oggi»; VERGÈS S., *El futuro de la Mariología ante el diálogo ecuménico*, in *Ephemerides Mariologicae* 24 (1974), p. 439-440: «María, en cuanto Madre de su Hijo Redentor, estaba invitada a participar de una manera activa en dicha hora mesiánica de Jesús. La inserción de María en la nueva economía, instaurada por Cristo, parece desprenderse del final del relato, en el que los ojos interiores de los discípulos quedan iluminados por la luz de la fe en Cristo... a raíz del signo obrado por Jesús a instancias de María, su Madre. Pero la figura de María no es, para Juan, una realidad pretérita, sino antes bien constituye una vivencia absolutamente actual... Así, la nueva economía no tiene lugar independientemente de la presencia de la Virgen... Caná parece ser símbolo de la primitiva comunidad cristiana; ésta tiene conciencia de la función soteriológica de la Virgen en la obra redentora de su Hijo».

2). Per aver parte all'intimità di questa mensa e conoscere chi è Gesù, è necessario — a somiglianza dei servi di Cana (*Giov* 2, 7-8.9c) — obbedire alla Parola-comandamento di Gesù stesso (*Giov* 15, 14; 14, 21; *Ap* 19, 8): Parola di cui è figura il vino nuovo da lui donato. Inoltre, come i discepoli credettero alla manifestazione della sua gloria (*Giov* 2, 11), così, una volta che il segno della Pasqua sia realizzato (cf. *Giov* 2, 18-22), bisogna riconoscere in Gesù risorto il Messia-Figlio di Dio, glorificato dal Padre (*Giov* 20, 31; 17, 1)⁹⁸.

E Maria, che da quell'«Ora» diviene Madre di tutti i figli della Nuova Alleanza (*Giov* 19, 25-27), sarà nella Chiesa ciò che fu a Cana. Suo compito non è quello di aprire le finestre quando Cristo sembra chiudere le porte. Come «madre» della Chiesa, ella continua a presentare a Dio i segni dell'indigenza umana, e del corpo e dello spirito; intercede perché i suoi figli aprano il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù⁹⁹. Allora c'è «Chiesa», c'è comunione attorno a Cristo (cf. *Giov* 2, 11; 10, 16c-d). Allora i dispersi sono radunati (*Giov* 11, 52) e i lontani divengono vicini (cf. *Ef* 2, 13; *Giov* 10, 16a-b). Direbbe Paolo: «Non c'è più né giudeo né greco... né schiavo né libero... né maschio né femmina, poiché tutti [siamo] una sola realtà in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28).

Così Maria serve l'unità e la riconciliazione degli uomini. Nella grande comunione dei santi, ella è ora associata alla regalità di Cristo (cf. *Ap* 2, 26-28; 3, 21; 19, 15-16; *Mt* 19, 28). Come cellula viva nel corpo della Chiesa, in virtù dello Spirito del Figlio suo che l'ha pienamente glorificata, ella anima la crescita del mondo verso l'unità perfetta. Anche da lei attendiamo che gli uomini, venendo a Cristo, trovino le vie della riconciliazione, con se stessi e con la vita.

CONCLUSIONE

Sul Calvario, quando dice: «Donna, ecco tuo figlio» (*Giov* 19, 26), Gesù rivela in Maria la Figlia di Sion dei tempi escatologici,

⁹⁸ Per ciascuno dei temi qui accennati, cf. SERRA, *Maria a Cana...*, p. 22-26, 37-53, 62-64, 64-65, 65-70.

⁹⁹ *op. cit.*, p. 30-37.

la nuova Gerusalemme-Madre, ossia la Chiesa-Madre. In questa famiglia sono convocati nell'unità i dispersi figli di Dio (*Giov* 11, 52), cioè tutti gli uomini ai quali, senza eccezione alcuna, è rivolta la chiamata alla fede in Cristo, Salvatore del mondo (*Giov* 4, 42; *I Giov* 4, 14).

A ben riflettere, è l'egoismo che ci frantuma dal di dentro. Senza Cristo, la vita è un ammasso di rottami: «Chi non raccoglie con me, disperde» (*Lc* 11, 23). Ove lui manchi, non è possibile la sintesi tra gioia e dolore, tra vita e morte, tra sesso e amore, tra Giudeo e Gentile, tra corpo e spirito, tra passato, presente e futuro... Allora è spianata la via per la fuga dalla vita, che si manifesta in fenomeni di frustrazione: noia, tedio, incomunicabilità, segregazione, edonismo, suicidio... Ma se uno ha la sapienza di accogliere la Parola del Cristo-Luce, la vita può essere letta e venerata tutta quanta, senza traumi disgregatori. Di questa «riconciliazione» tutti andiamo in cerca.

Per bocca del profeta, diceva il Signore ai dispersi reduci dall'esilio: «Come una madre consola un figlio, così io vi consolero; in Gerusalemme sarete consolati» (*Is* 66, 13). Oggi la nuova Gerusalemme è la Chiesa di Cristo, di cui Maria è «Madre». Come tale, la Vergine ci esorta all'obbedienza del Vangelo: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (*Giov* 2, 5). Così traspare in lei la rifrazione materna della consolazione di Dio. E anche a questo titolo la pietà cristiana non cessa di implorare Maria come «consolatrice degli afflitti»¹⁰⁰.

La Chiesa del Vaticano II dichiara di essere «... in Cristo un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano» (*Lumen Gentium*, 1). Riconosce anzi che «... le presenti condizioni del mondo rendono più urgente questo [suo] dovere, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo» (*ib*).

Queste sono le frasi introduttive con le quali la Chiesa, radunata a Concilio, interrogava se stessa. A chiusura di questa riflessione circa la propria identità, nel cap. VIII, essa si specchia in Maria, «come in una immagine purissima» (*Sacrosanctum Concilium*, 103). E nell'epilogo, a modo di grande inclusione, il discorso

¹⁰⁰ *op. cit.*, p. 116-117.

si riannoda col tema dell'unità, già espresso in apertura del documento.

La *Lumen Gentium* termina infatti esprimendo la fiducia che il culto reso a Maria si tramuti in volontà operosa di edificare l'unità degli uomini in Cristo: «Tutti i fedeli effondano insistenti preghiere alla Madre di Dio e Madre degli uomini, perché Essa, che con le sue preghiere aiutò le primizie della Chiesa, anche ora in cielo esaltata sopra tutti i beati e gli angeli, nella comunione dei santi interceda presso il Figlio suo, affinché tutte le famiglie dei popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il loro Salvatore, in pace e concordia siano felicemente riunite in un solo Popolo di Dio, a gloria della santissima e indivisibile Trinità» (n. 69).

CAPITOLO SETTIMO

DIMENSIONI ECCLESIALI DELLA FIGURA DI MARIA NELL'ESEGESI BIBLICA ODIERNA *

Il mio tema, secondo l'annuncio del programma dei lavori, dovrebbe comprendere due parti. La prima vorrebbe tracciare una panoramica delle varie posizioni esegetiche, favorevoli o minimize, sul valore «ecclesiale» della figura di Maria nella s. Scrittura. La seconda vorrebbe proporre alla considerazione di questa assemblea qualche apporto nuovo su alcuni passi del NT, e precisamente: *Mt* 2, 11 (l'adorazione dei Magi); *Lc* 1, 26-38 (l'annuncio a Maria); *Lc* 1, 49a («Grandi cose ha fatto in me il Potente...»); *Lc* 2, 19 («Maria, dal canto suo, conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore»; cf. il v. 51b); *Gv* 2, 5 («Quanto egli vi dirà, fatelo»); *Gv* 19, 25-27 («Donna, ecco il tuo figlio ...Ecco la tua Madre!»).

Essendo tiranno il tempo, mi rendo conto che «... non posso servire a due padroni». Allora, evangelicamente, «odierò» la prima parte. Ma è un odio largamente compensato e giustificato dalle

* Relazione tenuta al 5° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Facoltà Teologica «Marianum» di Roma, il 4 ottobre 1984. Cf. *Maria e la Chiesa oggi*, edd. «Marianum», Roma - Dehoniane, Bologna, 1985, p. 219-343.

ottime rassegne apparse in questi anni sul ruolo «ecclesiale» di Maria, nell'ambito sia dell'Antica che della Nuova Alleanza¹.

L'argomento sta guadagnando consensi piuttosto crescenti e sempre meglio approfonditi, attraverso esplorazioni sistematiche riguardanti: tutto l'AT, la letteratura giudaica antica, specie quella cosiddetta «intertestamentaria»; l'intero NT, con speciale attenzione per l'ottica dottrinale propria degli autori che hanno trasmesso pericopi mariane; infine la grande tradizione cristiana, che muove dai Padri e arriva ai nostri giorni. Situata così entro tutto il cammino percorso dal popolo di Dio, l'icona di Maria splende nel firmamento della chiesa «...pulchra ut luna, electa ut sol».

Dunque, «odiata» la prima parte, «amerò» invece la seconda, ma in due fasi. Qui in aula leggo al completo l'esposizione su *Mt* 2, 11; *Gv* 19, 25-27 e *Lc* 1, 26-38. Agli atti del Simposio (ed, eventualmente, anche alla discussione che seguirà) rimetto la ricerca fatta per *Lc* 1, 49a; *Lc* 2, 19 e *Gv* 2, 5.

Questa cernita prioritaria confido che sia maggiormente in linea con gli scopi dei nostri Simposi, i quali (così ci auguriamo) vorrebbero essere principalmente promozionali e innovativi.

MATTEO 2, 11

Dice il versetto: «Entrati nella casa, [i Magi] videro il Bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono».

Il profilo «ecclesiale» della persona di Maria nella scena dell'adorazione dei Magi può rivelarsi in base al fatto che «*la casa*» di Betlemme sembra essere figura della chiesa.

A sostegno di questa equivalenza, potremmo recare tre tipi di argomentazione. L'uno è desunto dall'AT biblico-giudaico e dal NT all'infuori di Matteo; il secondo, dallo stesso vangelo di Matteo; il terzo, dalla tradizione cristiana.

¹ In aggiunta alle voci segnalate appresso nelle note 139-145, potremmo citare: LIANG I., *Interpretation of John 19, 25-27 in the principal Comments of the Anglican Confession*, tesina dattiloscritta presentata alla Facoltà Teologica «Marianum», per il Diploma in Mariologia, Roma 1972, 33 pp.; THURIAN M., *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa*, [Brescia] 1980⁵ (l'autore, si sa, è monaco della comunità protestante di Taizé); LEMMO N., *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983), p. 175-258.

[Nel frattempo, resoconti diffusi sono apparsi sul *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1985. Cf., ad es., la voce *Bibbia*, pp. 231-311].

1. LA TRADIZIONE BIBLICO-GIUDAICA ALL'INFUORI DI MATTEO

a. Già nell'AT il termine «casa» può essere sinonimo di «regno-casa regnante», «popolo», «comunità». Così è nella celebre profezia di 2 Sam 7, 16: «La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre».

b. Il targum di 1 Cron 17, 14 (che sarebbe la versione parallela di 2 Sam 7, 16) recita: «E io lo manterrò fedele nel mio popolo, nella mia casa di santità e nel mio regno per sempre, e il trono del suo regno sarà stabile per sempre»². Già si delinea l'equivalenza del trinomio: «popolo-casa-regno».

A Qumrân, la comunità è chiamata «casa saldamente fondata»³, «casa della verità»⁴, «casa santa»⁵, «casa di Peleg»⁶, «casa della Legge»⁷.

Nel libro di Enoch è narrata una visione che rappresenta Gerusalemme come «la casa» ove ha luogo il raduno escatologico degli eletti. Al patriarca Enoch viene mostrato il luogo della beatitudine, preparato alle pecorelle che simboleggiano i giudei rimasti fedeli. Per esse, il Signore medesimo ha eretto una «casa nuova», dopo aver smantellato la casa vecchia con le colonne, le travi e gli ornamenti (90, 28-29). Nella casa nuova sono radunate tutte le pecore, che erano perite e disperse (vv. 29.33). Ad esse rendono omaggio gli animali della terra e gli uccelli del cielo (v. 30), ossia i Gentili non condannati alla Geenna. Loro, che non hanno oppresso Israele, sono accolti dentro la stessa casa (v. 33), la quale riunisce tutti gli eletti, Ebrei e Gentili (v. 36)⁸. La casa nuova, approntata dal Signore delle pecore in luogo della vecchia, è figura di Gerusalemme (89, 50.56.66.72; cf. Testamento di Levi 10, 5);

² LE DÉAUT R. - ROBERT J., *Targum des Chroniques*, t. I, introduction et traduction, Rome 1971, p. 80; t. II, texte et glossaire, Rome 1971, p. 53.

³ CD 3, 19.

⁴ IQS 5, 6.

⁵ IQS 8, 5; 9, 6.

⁶ CD 20, 22.

⁷ CD 20, 10.

Per le citazioni delle note 2-7, cf. TUÑI J.O., *La Verdad os hará libres (Jn 8, 32). Liberación y libertad del creyente, en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973, p. 179-180.

⁸ MARTIN F., *Le livre d'Hénoch*, Paris 1906, p. 232-234; FUSELLA L., *Libro di Enoc, in Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, [Torino 1981], p. 628-629. Questa sezione del libro di Enoc è ritenuta del sec. II a.C., verso il 160, (MARTIN *op. cit.*, p. xciv-xcvi; FUSELLA, *op. cit.*, p. 438).

il Tempio, invece, è designato come la «torre» che si eleva in altezza sopra questa casa⁹.

c. Quanto al NT (per ora omettiamo Matteo), è cosa nota che la comunità dei credenti in Cristo è raffigurata con la metafora della «casa». Le rispettive citazioni interessano la tradizione paolina¹⁰, petrina¹¹, giovannea¹² e, probabilmente, anche quella marciانا¹³.

Per tutti, ricordiamo *Eb* 3, 6: «Cristo fu [accreditato] come figlio costituito sopra la propria casa. E la sua casa (οἶκος) siamo noi, se conserviamo la libertà e la speranza di cui ci vantiamo». E anche *Ef* 2, 19-20: «...Voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari (οἰκεῖοι) di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù».

2. LA TRADIZIONE MATTEANA

Dal vangelo di Matteo ricaviamo perlomeno cinque indicazioni.

1. Il termine οἰκία può significare un «regno», una «città», una «famiglia» (*Mt* 10, 11.12.14; 12, 25; 13, 57). Leggiamo in *Mt* 12, 25: «Ogni regno (βασιλεία) discorde cade in rovina, e nessuna città o casa (πόλις ἢ οἰκία) può reggersi» (cf. *Mc* 3, 24-25). E in *Mt* 13, 57: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria (πατριδι) e in casa (οἰκία) sua», cioè «nella sua famiglia» (cf. *Mc* 6, 4: συγγενεῦσις... οἰκία).

2. La voce sinonima οἶκος assume un'accezione più specifica, quando è usata per indicare «la casa d'Israele» (*Mt* 10, 6; 15, 24), cioè il popolo di Dio dell'antico Patto.

⁹ MARTIN, *op. cit.*, p. 232, 214-216, 220, 221-222; FUSELLA, *op. cit.*, p. 616-617, 618, 620, 621-622.

¹⁰ *Ef* 2, 19; 1 *Tm* 3, 15; *Eb* 3, 6.

¹¹ 1 *Pt* 4, 17.

¹² *Gv* 14, 2; 8, 35. Cf. TUÑÍ, *op. cit.*, p. 180-185, e soprattutto DE LA POTTERIE I., *La Vérité dans saint Jean*, t. II. *Le croyant et la vérité*, Rome 1977, p. 860-866.

¹³ BROWN R.E., DONFRIED K.P., FITZMYER J.A., REUMANN J., *Mary in the New Testament. A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Philadelphia, New York/Ramsey/Toronto 1978, p. 59 (per *Mc* 3, 20-21.31-35; ed. italiana *Maria nel Nuovo Testamento*, [Cittadella, Assisi 1985], p. 71); RAVAROTTO E., *La «casa» del vangelo di Marco è la casa di Simone-Pietro?*, in *Antonianum* 42 (1967), p. 419 (non esclude un simbolismo ecclesiale).

Quando poi Gesù profetizza: «*La vostra casa* (ὁ οἶκος ὑμῶν) vi sarà lasciata deserta» (Mt 23, 38), egli allude alla distruzione del Tempio e di Gerusalemme (Mt 24, 1 ss.), con tutte le conseguenze che essa comportava. Come nei tempi dell' AT la disobbedienza alla Parola del Signore, ostentata col disprezzo dei profeti, era culminata nella rovina del Tempio, abbandonato da Dio, così ora (afferma Gesù) l'uccisione dei profeti e degli inviati di Dio (v. 37a) provoca la fine del Tempio (v. 38; cf. 24, 1 ss.). Gesù è ripudiato dagli Scribi e dai Farisei, capi del popolo (Mt 23, 2.37); ma anche il Signore lascia la sua città e la sua casa, che andranno in sfacelo (Mt 24, 1 ss.). Ha termine l'economia dell'Alleanza antica, significata dal Tempio di pietra: «Vi sarà tolto *il regno di Dio* e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare» (Mt 21, 43).

Ritornano, dunque, sotto la penna di Matteo le categorie terminologiche di «casa», applicate al popolo di Dio del primo Patto.

3. Ma il vocabolario non si ferma qui. Esso si allarga anche alla chiesa di Cristo. Ed è questa la terza indicazione.

Alcune frasi di Gesù paragonano la chiesa ad un «edificio», ad una «casa». Cristo, infatti, dichiara di voler «edificare» la sua chiesa sulla roccia che è Pietro (Mt 16, 18: οἰκοδομήσω). E questa immagine di «casa-edificio» è avvalorata dall'altro passo di Mt 7, 21.24, ove la vita di fede, esplicita all'interno del Regno con l'ascolto e la pratica delle sue parole, è assimilata da Gesù «...a un uomo saggio che ha costruito la sua *casa* (οἰκίαν) sulla roccia».

I membri di questa casa spirituale che è la chiesa formano il nuovo popolo, che appartiene al tempo stesso e a Dio (Mt 2, 6: «...il *mio* popolo») e al Cristo-Messia (Mt 1, 21: «...il *suo* popolo»; 16, 18: «... la *mia* Chiesa»; 28, 20b: «Ecco, *io* sono *con voi*...»). Gesù è un Messia-Re (Mt 2, 2), che ha il compito di guidare questo popolo, a guisa di un pastore (Mt 2, 6b; cf. 9, 36)¹⁴.

4. La scena dei Magi è percorsa da *risonanze pasquali*, che inducono a vedere nella «casa» di Betlemme assai più che una semplice dimora materiale.

Tali motivi pasquali sono percepibili se poniamo a confronto la narrazione dei Magi con l'apparizione di Gesù Risorto agli Un-

¹⁴ Cf. il saggio n° 1: «*Esulta, figlia di Sion!*...», p. 27-30.

dici sul monte della Galilea, così com'è trasmessa da *Mt* 28, 16-20. Ecco alcuni punti di contatto fra i due episodi matteani.

a. La stella del Messia «va innanzi» ai Magi, per guidarli alla casa dove si trova il Bambino (*Mt* 2, 2.9: *προηγεν*). Quindi non sono tanto i Magi che vanno alla ricerca del Messia, quanto piuttosto il Messia che conduce a sé i Magi. Dirà poi Gesù, riferendosi alla fede di Pietro: «...né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (*Mt* 16, 17).

Analogamente, è Gesù Risorto che «indica» agli Undici il monte della Galilea (*Mt* 28, 16: *ἐπάξατο*), ove avrebbe avuto luogo il suo incontro con loro. Prima della passione, egli aveva detto: «Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia in questa notte. Sta scritto infatti: "Percuoterò il pastore e saranno disperse le pecore del gregge" (*Zc* 13, 7); ma dopo la mia risurrezione, vi *precederò* (*προάξω*) in Galilea» (*Mt* 26, 31). Dopo che i discepoli si sono dispersi durante la passione, Gesù Risorto li raduna, «marcia in testa» ad essi (*Mt* 28, 7: *προάγει*), verso il nuovo Sinai, che è il monte della Galilea¹⁵.

b. A somiglianza dei Magi che, entrati nella casa, «vedono» (*εἶδον*) e «adorano» (*προσεκύνησαν*) il Bambino (*Mt* 2, 11), così gli Undici, giunti sul monte (*Mt* 28, 16), «vedono (*ιδόντες*) e «adorano» (*προσεκύνησαν*) Gesù (*Mt* 28, 17).

c. I Magi incontrano il Bambino non a Gerusalemme, ostile al Messia (*Mt* 2, 3), bensì a Betlemme (*Mt* 2, 8.9.11).

La medesima sorte è riservata ai discepoli. Infatti essi potranno vedere Gesù Risorto non a Gerusalemme — città che uccide i profeti! (*Mt* 23, 37; cf. 21, 10 e 2, 3) —, ma in Galilea.

d. Gesù, sul monte della Galilea, si rivela come l'«Emmanuel», il «Dio con noi». Promette, infatti: «Ecco, *io sono con voi* tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (*Mt* 28, 20b).

Ma anche i Magi fanno esperienza dell'«Emmanuel». Essi, difatto, «...videro *il Bambino con Maria sua madre*» (*Mt* 2, 11). La densità di questa formulazione («... il Bambino con Maria sua madre») va misurata alla luce dell'altra dichiarazione di Matteo, là ove egli commenta la maternità di Maria citando *Is* 7, 14: «Ecco, la vergine concepirà [*lett.* «avrà nel seno»] e partorirà un figlio,

¹⁵ MANICARDI E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981, p. 171-196. L'autore svolge ottime considerazioni sul *προάγειν* di *Mt* 14, 28 e 16, 7, con riferimenti anche a *Mt* 28, 7.

e lo chiameranno "Emmanuele", che significa "Dio con noi"» (*Mt* 1, 23). Secondo la mente dell'evangelista, la Vergine Maria che «ha nel grembo» Gesù e lo partorisce, è l'inizio esemplare di quel volere «essere con noi» da parte di Dio. Maria, dunque, in quanto portatrice di Dio nel seno, è vista in connessione con quel «noi», con questa prima persona plurale che designa il popolo di Dio, il popolo di Gesù Messia (*Mt* 1, 21). I Magi sono i primi a fare l'esperienza di Dio che si salda con l'umanità, attraverso il ministero materno di Maria. E sono i primi, inoltre, fra coloro che (al dire di Matteo) «chiameranno», cioè «riconoscono» il figlio di Maria come l'«Emmanuele-Dio con noi» (cf. *Mt* 1, 23).

5. Soprattutto, guardiamo alla scena stessa di *Mt* 2, 11, *proiettandola sullo sfondo dell'AT cui essa rinvia*.

In realtà, quando Matteo descrive i Magi che vengono da Oriente (*Mt* 2, 1) per adorare il Messia-Re dei Giudei (2, 2.11) e offrirgli in dono oro, incenso e mirra (2, 11), si ispira manifestamente a *Is* 60. Fin dai secc. V-VI la liturgia romana intuì questo rapporto, scegliendo come prima lettura per la Messa del giorno dell'Epifania lo squarcio profetico di *Is* 60, 1-6, quale prefazione al brano evangelico di *Mt* 2, 1-12.

Il testo di *Is* 60, 1-6 celebra la gloria di Gerusalemme, riedificata dalle rovine dopo l'esilio babilonese.

Sion-Gerusalemme, si sa, era «la città del Grande Sovrano» (*Sal* 47, 3); era il trono regale di Yahwéh, re del suo popolo. Infatti entro la sua cinta muraria (somigliante a un grembo) sorgeva il Tempio, «casa» di Dio. Perciò Sion-Gerusalemme è strettamente associata al Tempio: le loro nozioni sono intercambiabili; non si dà Gerusalemme senza Tempio, e non si concepisce il Tempio senza Gerusalemme (cf. *Is* 2, 3 e *Mi* 4, 2; *Ger* 7, 17. 20...).

Ebbene, dice Isaia, nel Tempio-casa di Dio eretto all'interno di Gerusalemme, Yahwéh avrebbe radunato non solo gli Israeliti reduci dall'esilio, ma anche tutti gli altri popoli (*Is* 56, 3-8; 66, 20-21; *Tb* 13, 11-13; 14, 5-7...). Col ritorno dei suoi figli entro le sue mura e col pellegrinaggio dei popoli al suo tempio, Gerusalemme diviene madre universale¹⁶. Anzi — dice altrove il profe-

¹⁶ Per il tema del «raduno dei dispersi» nell'A.T. e nel Giudaismo, e per il ruolo che vi assumono Gerusalemme e il Tempio, rinvio al mio studio *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27, Roma 1977, p. 306-369.

ta, rivolgendosi alla Città Santa — siccome la gloria di Yahwéh splende su di essa, re e principesse «... con la faccia a terra *si prostreranno* davanti a te, baceranno la polvere dei tuoi piedi» (Is 49, 23), «...verranno a te in atteggiamento umile i figli dei tuoi oppressori, *ti si getteranno proni* alle piante dei piedi» (Is 60, 14). Per questi motivi, Gerusalemme si configura sempre più come la «Città Madre» per eccellenza.

A partire da questi passi isaiani, i testi del giudaismo precristiano sviluppano il tema del Messia che regna nella nuova Gerusalemme, madre universale. A lui le nazioni verranno con doni dalle estremità della terra, per contemplare la sua gloria.

Ascoltiamo, in proposito, i tre seguenti brani:

* *Sal* 44, 13 nei LXX:

«Si prostreranno a lui [= il re] le figlie di Tiro con doni»¹⁷.

* *Salmi di Salomone* 17, 31:

«Dalle estremità della terra verranno le nazioni a vedere la gloria di lui [= il re messianico, figlio di Davide; cf. il v. 21], portando in dono i figli di lei [= Gerusalemme], estenuati [= come morti]; e a vedere la gloria del Signore con la quale Dio l'ha glorificata»¹⁸.

* *Targum Sal* 44, 10.14:

«Le province dei regni vengono a visitare la tua faccia al tempo fissato... Tutto il meglio, tutto ciò che è più bello e desiderabile tra le ricchezze delle province e i tesori dei re nascosti nelle segrete, essi l'offriranno in oblazione al cospetto del re e in doni ai sacerdoti dalla veste d'oro fiammante»¹⁹.

Questi antecedenti della tradizione biblico-giudaica, sono at-

¹⁷ RAHLFS A., *Septuaginta...*, vol. II, Stuttgart [1962], p. 47. Com'è noto, la versione dei Settanta fu condotta a termine tra il sec. III-II a.C.

¹⁸ VITEAU J., *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, p. 358-361; GRELOT P., *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, [Roma 1981], p. 91-99. I Salmi di Salomone sono databili attorno al 50 a.C.

¹⁹ GRELOT, *op. cit.*, p. 234.

Quanto alla datazione del targum di questo salmo, scrive il medesimo autore: «[II] Sal 45 è interpretato in senso messianico in Ebr 1, 8-9, cosa che fa supporre che la tradizione giudaica lo utilizzasse in quel tempo in senso analogo» (p. 233 nota 31). E a p. 235: «Non si può attribuire a questa interpretazione un'origine antica. Resta tuttavia una buona testimonianza delle concezioni che ci si faceva del messia nell'epoca rabbinica, con la loro duplice preoccupazione: fedeltà alla Torah e ideale di una regalità liberatrice e giusta. Ma sono due punti tradizionali fin dall'epoca precristiana. Non si può quindi escludere che i temi generali sviluppati nella parafrasi del testo risalgano a un tempo altrettanto remoto. Ciò spiegherebbe la conservazione della sua lettura messianica, nonostante l'uso che ne fece la teologia cristiana.

Si potrà consultare anche LEVEY S.H., *The Messiah: an Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974, p. 109-113.

tualizzati da Matteo nelle persone dei Magi, del Bambino e di Maria.

I Magi. In luogo dei re e delle principesse che — al dire di Isaia — «...con la faccia a terra *si prostreranno* davanti a te, baceranno la polvere dei tuoi piedi» (*Is* 49, 23; cf. *Is* 60, 14), e in luogo dei ricchi mercanti che con stuoli di cammelli vengono a Gerusalemme «...portando *oro e incenso*» (*Is* 60, 6), stanno ora i Magi, i quali «...*si prostrano*» davanti al Bambino, lo «adorano», e gli porgono in dono «oro, incenso e mirra» (*Mt* 2, 11).

Il Bambino. Egli assume il ruolo del Messia che regna sul nuovo popolo di Dio (cf. *Mt* 1, 21; 2, 2.6b). Ma il Bambino, essendo il «Dio con noi», l'«Emmanuele» (*Mt* 1, 23; 28, 20), eredita le prerogative di Yahwéh, Re e Signore. È un Messia Divino, cui spetta l'adorazione.

Maria, «sua madre». La figura materna di Maria subentra a quella di Gerusalemme-Madre e a quella del Tempio.

I Magi, in effetti, trovano e adorano il Messia non a Gerusalemme, nel Tempio, come avveniva per l'antico Israele, che saliva a «vedere» il suo Dio in Sion (cf. *Sal* 42-43, 3; 84, 8b). Con l'incarnazione, Dio ha preso dimora nel seno di una vergine (cf. *Mt* 1, 23). D'ora innanzi il grembo e le ginocchia di Maria, sua madre, divengono il trono naturale ove siede la Maestà regale del Bambino.

Contemplata in questa dimensione, Maria eredita il ruolo della Gerusalemme antica; ella diviene figura personificata della Nuova Gerusalemme, cioè la chiesa. È questa, ormai, la vera «città del Grande Sovrano» (cf. *Sal* 47, 3); è questa «la Figlia di Sion», ove si attua la regalità di Cristo sul popolo di Dio: «Dite alla figlia di Sion: “Ecco il tuo re viene a te...”» (*Mt* 21, 5)²⁰. Varcando le soglie della chiesa, questa mistica «città» (cf. *Mt* 5, 14.16), tutte le genti possono «vedere» e «adorare» la Maestà del Cristo Signore (cf. *Mt* 2, 11 con 28, 17).

Ma già in questo approdo iniziale all'esperienza della fede si apre allo sguardo la figura di Maria. Difatti ogni volta che i popoli, a somiglianza dei Magi, vengono a Cristo, nella sua casa che

²⁰ Cf. il saggio n. 1: «*Esulta, Figlia di Sion...*», p. 27-32 (è studiato il rapporto di *Mt* 21, 5 con *Mt* 2, 11, sulla scorta di *Zc* 9, 9 citato da *Mt* 21, 5). Un anonimo del sec. V scriveva: «*Video Virginem sicut urbem quae Regem complectitur*» (cf. ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Patristicum Marianum*, IV/1, Burgos [1976], p. 514 n. 3716).

è la chiesa²¹, troveranno «... il Bambino *con* Maria sua madre» (Mt 2, 11)²². Maria è indissociabile dal Figlio e dalla chiesa!

3. VOCI DELLA TRADIZIONE ECCLESIALE

L'esegesi che stiamo proponendo non è nuova. Quanto alla sua formulazione essenziale, essa compare ora qua ora là fra le testimonianze della tradizione.

Ireneo (fine sec. II), ad es., scrive che la casa entro la quale sono condotti i Magi per incontrare l'Emmanuele è «la casa di Giacobbe»²³, evidentemente la chiesa di Cristo.

Giovanni Crisostomo (+ 407) esorta dicendo: «Anche se tutti sono presi da turbamento, corriamo alla *casa del Bambino* ...Affrettati verso *Betlemme*, ove si trova *la casa del pane spirituale*»²⁴.

Fra i teologi medievali, ascoltiamo la diffusa interpretazione di Rabano Mauro (+ 856): «Secondo il senso mistico, i tre Magi stanno a significare il popolo Gentile discendente dai tre figli di Noè, e che viene alla fede in Cristo dalle tre parti del mondo. La stella, poi, significa la parola dei profeti, che dimostra veracemente la nascita del Signore. Erode è il tipo del diavolo, il quale, conosciuta la nascita del Salvatore, gli muove persecuzione, preparando la morte temporale alle membra di lui. Da Erode si distaccano i Magi, quando le genti abbandonano l'idolatria e vengono *alla casa nella quale c'è Cristo, vale a dire la chiesa cattolica*. Coloro

²¹ SOARES PRABHU G.M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2*, Rome 1976, p. 281: «They [the Magi] now stand in opposition to the "chief priests and scribes of the people" (as king Herod stands in opposition to the King of the Jews) and so become representatives of the religious leaders, the wise men and the priests, of the gentile world. Their journey to Jerusalem is now indeed a *pilgrimage*. It is the march of the nations, drawn by the light of Christ, to bring cult offerings... to the new eschatological sanctuary, as foretold by the post-exilic prophets and realized in Matthew's Church»; p. 298: «The visit of the Magi now presages the *pilgrimage of the nations to the eschatological shrine*, already being realized in the Gentile component of *Matthew's Church*» (il corsivo è mio).

²² In Mt 2, 11 scompare la figura di Giuseppe, pur così rilevante in Mt 1-2. E mentre in Mt 2, 13.14.20.21 si ripete il ritornello «...il bambino e sua madre», qui è detto «...il bambino *con* (μετά) Maria sua madre».

²³ *Adversus Haereses* III, 9,2 (SC 211, p. 106; PG 7, 870B).

²⁴ In *Matthaeum*, Hom. VII, 5 (PG 57, 78).

Prima del Crisostomo, Origene (+ 253/54) aveva detto: «Betlemme significa "casa del pane". Giudea vuol dire "confessione" (ἐξομολόγησις). Avvenga dunque anche di noi che, mediante la professione di fede (ἐξομολογήσεως), diventiamo casa del pane spirituale» (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* [= GCS]. Origene, XII Band, Leipzig 1941, p. 26, frammento n° 25 delle catene al vangelo di Matteo).

che entrano in essa mediante il battesimo e la vera fede, vi trovano Cristo con *sua Madre, cioè la santa chiesa*, la quale, rimanendo vergine, genera ogni giorno dei figli a Dio...»²⁵.

La sentenza di Rabano Mauro sarà recepita negli stessi termini dalla Glossa ordinaria, che godette grandissima autorità in tutto il Medio Evo²⁶.

Citiamo, per ultimo, s. Bonaventura (+ 1274), che afferma: «La casa, poi, dove si trova [Cristo], *sacramentaliter*, è la casa della chiesa»²⁷. E poi soggiunge il s. Dottore: «Carissimi, è certo che i Magi resero un grande onore a Cristo, e anche a sua madre che l'aveva concepito e portato [in grembo]. Perciò la chiesa venera sia Cristo, sia la madre di lui»²⁸.

CONCLUSIONE

La densità cristologica ed ecclesiale racchiusa in *Mt 2, 11* consente di ribadire che nel Cristianesimo Maria non è il centro, ma è centrale. Ce lo ricordava Paolo VI nel suo illuminato intervento al santuario di Bonaria (Cagliari), il 24 aprile 1970: «Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Madonna a Gesù, e che apre a noi la via che a lui ci conduce»²⁹.

LUCA 1, 26-38

Già dal sec. II, Giustino e soprattutto Ireneo elaborano il parallelismo Eva-Maria, in riferimento anche alla disobbedienza di Eva sedotta dal serpente (*Gen 3, 1 ss.*), e all'obbedienza di Maria all'annuncio dell'angelo (*Lc 1, 26-38*)³⁰.

²⁵ *Commentaria in Matthaeum*, I (PL 107, 760D-761A). Cf. anche le *Enarrationes in Matthaeum* (attribuite ad Anselmo di Laon, + 1117): «Mystice... Veniunt [Magi] stella praecedente, id est fide et intrant domum, id est Ecclesiam, dum pars Ecclesiae efficiuntur, et inveniunt Christum cum matre. Mater Christi sunt praedicatores, qui eum in mentibus audientium generant» (PL 162, 1257B).

²⁶ *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria...*, t. V, Antverpiae 1634, col. 63.

²⁷ *S. Bonaventurae... opera omnia...*, t. XI, *Sermones de Tempore, Epiphania, sermo II*, 3, Quaracchi 1901, p. 154, 156.

²⁸ *Sermones de Tempore, Epiphania, sermo III*, 1 (*op. cit.*, p. 157).

²⁹ *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), p. 300-301.

³⁰ Per l'antologia dei rispettivi brani, si potrà vedere la raccolta curata da ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Marianum Patristicum*, I, Burgos [1970], p. 30-31, numeri 34-35 (per Giustino); p. 46-52, numeri 79-95 (per Ireneo).

Dando vita a questo celebre canone mariologico, Giustino e Ireneo riconoscono implicitamente che il «fiat» di Maria ha una portata *ecumenico-ecclesiale*: tocca, cioè, le sorti del genere umano. Se il «no» di Eva introdusse la morte nel mondo, il «sì» di Maria fu sorgente di vita per tutti.

C'è da chiedersi: per quale via Giustino, palestinese, e Ireneo, che fu a contatto con l'Oriente cristiano come discepolo di Policarpo in gioventù³¹, giunsero ad istituire il parallelismo Eva-Maria? È forse nuovo in assoluto, o conosceva dei precedenti?

È mia impressione che il giudaismo del tempo offrisse a Giustino e Ireneo dei modelli che suggerirono il confronto tra Eva a colloquio col serpente e Maria in dialogo con l'angelo. Vorrei tratteggiare quest'ipotesi in tre tempi. Premetto due paragrafi, così enunciati per l'essenziale: il Sinai e l'Eden nel giudaismo antico; Israele al Sinai e Maria all'annunciazione; nelle righe conclusive, a titolo di ipotesi, farò la dovuta applicazione al tema Eva-Maria, introdotto da Giustino e Ireneo.

1. IL SINAI E L'EDEN IN ALCUNE TESTIMONIANZE DEL GIUDAISMO ANTICO

Dalla letteratura giudaica emergono alcune affermazioni, perlomeno del sec. II d.C., le quali connettono l'esperienza di Israele al Sinai quando fu donata la Torah, e la vicenda di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden.

Sentiamo la voce, ad es., di R. Nechemiah (150 ca.). Egli detta questo commento:

«Quando Israele esclamò “Tutto ciò che Yahwéh ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo” (Es 24, 7), il Santo, benedetto Egli sia, disse: “Io diedi un solo precetto ad Adamo, perché lo adempisse, e lo resi simile agli angeli del servizio, perché è scritto: *Ecco, Adamo è diventato come uno di noi* (Gen 3, 22). Quanto più dovrebbero essere meritevoli della vita eterna coloro che praticano e adempiono tutti i 613 precetti, senza ricordare poi i loro principi generali, i dettagli e le minuzie? Questo è il significato di Num 21, 19: *Da Mattanah a Nachaliel*. Essi hanno ‘ereditato’ (*nblw*) la vita eterna da Dio, mediante il ‘dono’ (*mtnb*) della Torah”.

Tuttavia, appena dissero: *Questo è il tuo Dio, o Israele* (Es 32, 4),

³¹ EUSEBIO, *Historiae Ecclesiasticae* V, 20, 4-8 (SC 41, p. 61-63).

la morte venne su di loro. Dio disse: «Voi avete seguito l'esempio di Adamo, che non resistette alla prova più di tre ore, e all'ora nona la morte gli fu decretata. *Io ho detto: divini voi siete* (Sal 82, 6), ma da quando avete seguito le orme di Adamo, *morirete invece come uomini qualunque*» (ib, v. 7). Cosa vuol dire: *e come uno dei comuni principi cadrete?* (ib. v. 7).

R. Giuda [150 ca.] disse. «Al pari di Adamo ed Eva»³².

Chiaramente, la condizione gloriosa di Israele che accetta la Torah al Sinai, è assimilata a quella di Adamo che osserva il precetto divino, anche se per sole tre ore. Ugualmente, quando Israele trasgredisce il comando del Signore facendosi il vitello d'oro, fa esperienza della morte, al pari di Adamo ed Eva.

Una esegesi che si colloca sulla linea di R. Nechemiah, è quella di R. José (forse il Galileo, 110 ca.). Egli diceva: «Solo a questa condizione gli Israeliti accettarono di stare davanti al monte Sinai; a condizione, cioè, che l'angelo della morte non avesse potere su di loro! Come sta scritto: *Io dissi: voi siete dei, siete tutti figli dell'Altissimo* (Sal 82, 6). Tuttavia, voi corrompeste le vostre azioni. Per questo è scritto: *eppure morirete come l'uomo, cadrete come uno dei potenti* (ib, v. 7)³³. In altre parole, Israele si dichiarò pronto ad accogliere la Torah (Es 19, 8; 24, 3.7), nella speranza che il proprio assenso a Dio togliesse di mezzo la morte, già comminata con la disobbedienza di Adamo ed Eva (cf. Gen 3, 19). La morte, invece, continuò il suo corso, in quanto gli Israeliti, sempre al Sinai, si corrupeperò dicendo: «Questo è il tuo Dio, o Israele» (Es 32, 4).

Il targum della Cantica 2, 5 (l'ebraico dice: «Sostenetemi con focacce, ristoratemi con mele! Perché sono malata d'amore»), vede in queste «mele» i precetti della Torah, appena ricevuta dalla Sposa-Israele al monte Sinai. E la sposa, rivolgendosi a Mosè e Aronne, così li prega: «Ponete come briglie al mio collo *l'interpretazione delle parole sante, dolci al mio palato come mele dell'orto dell'Eden*»³⁴. Alla base di questa rilettura targumica di Ct 2, 5 vi è l'albero del «melo»: esso è visto come figura dell'albero genesiaco

³² Es R 32, 1 a 23, 20.

³³ Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro* (Bachodesh) a 20, 18. La versione citata è di MELLO A., *Il Dono della Torah. Commento al Decalogo di Es. 20 nella Mekilta di R. Ishmael*, [Roma 1982], p. 111.

³⁴ Versione di NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 99. L'autore, alla nota 88, cita la *Pesiktà de R. Kabana* 101b, ove le «mele» hanno per equivalente simbolico le Parole della Legge.

del bene e del male situato nell'Eden, e anche come figura del monte Sinai³⁵. Di conseguenza, le mele, frutto di quest'albero, sono identificate con quelle della pianta dell'Eden³⁶ e con quelle maturate dal mistico albero che è il monte Sinai: vale a dire, le parole della Torah.

Infine, il rapporto Eden-Sinai è così celebrato da una nota sentenza del Talmud Babilonese (*Shabbat* 146a): «Quando il serpente si accostò a Eva, iniettò la concupiscenza in lei: [ma per] gli Israeliti che stettero in faccia al Sinai, cessò la loro incontinenza» (cf. anche *Yebamoth* 103b e *Abodah Zarah* 22b).

A dire il vero, già il testo biblico sembra insinuare una correlazione tra Adamo ed Eva nell'Eden e Israele al Sinai³⁷. Il giudaismo prosegue oltre, descrivendo varie situazioni dell'Esodo con tinte «edeniche»³⁸. I testi sui quali ci siamo soffermati fanno parte, quindi, di un fenomeno dalle proporzioni più vaste. L'uscita dall'Egitto e il soggiorno nel deserto, con speciale inclusione per il Sinai, diventano per i Saggi d'Israele «tipo» del ritorno alla condizione paradisiaca, vagheggiata per i tempi escatologico-messianici.

2. IL SINAI E L'ANNUNCIAZIONE

L'intera pericope lucana dell'annuncio a Maria (*Lc* 1, 26-38) sembra stilata secondo un modello letterario ispirato a quello dell'Alleanza conclusa al monte Sinai, fra Dio e il popolo di Israele, mediatore Mosè (*Es* 19, 3-8)³⁹.

³⁵ Ritourneremo su questo genere di simbolismo a p. 379-382.

³⁶ Sulla questione, cf. HEISIG K., *Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesapfel?*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952), p. 111-118; LEDER H.-G., *Arbor scientiae. Der Tradition vom paradiesischen Apfelbaum*, in *riv. cit.*, 52 (1961), p. 156-189.

³⁷ Per alcune referenze, cf. LYONNET S., voce *Péché*, in *DBS*, t. VII, Paris 1963, col. 500-502; oppure in *Dizionario di Teologia Biblica*, diretto da X. Léon-Dufour, [Torino 1971], col. 877-892, voce *peccato*. Poi i contributi di ALONSO SCHÖKEL L., *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3*, in *Biblica* 43 (1962), p. 295-315; LOHFINK N., *Genesis 2f. als «geschichtliche Aitiologie»*, in *Scholastik* 38 (1963), p. 321-334; DUBARLE A.-M., *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, p. 39-74; RENCKENS H., *Preistoria e storia della salvezza*, Alba 1962, p. 36 ss., 114 ss., 142 ss., 153 ss., 176.

³⁸ Per informazioni abbondanti, con relativa bibliografia, cf. BIENAIMÉ G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Rome 1984, p. 37-43, e soprattutto p. 214-225 («Le Paradis de l'Exode»).

³⁹ Ho tentato di documentare questa tesi in forma tecnica in *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27, Roma 1977, p. 139-173. In forma più abbreviata, cf. il mio opuscolo *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia giovannea (Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma 1978, p. 30-34.

Per una sintesi divulgativa, si potrà vedere la mia nota dal titolo *L'Annunciazione a Maria (Lc* 1, 26-38). *Un formulario di Alleanza?*, in *Parole di vita* 25 (3/1980, maggio-giugno), p. 6-10.

Il Patto ratificato al Sinai si articola sostanzialmente in due momenti. Prima vi è *il discorso di Mosè* che parla al popolo a nome di Dio. Egli, quale profeta-intermediario tra il Signore e i suoi fratelli (cf. *Dt* 5, 5), ha il compito di comunicare a Israele qual è il contenuto del progetto divino, in ordine all'Alleanza (*Es* 19, 3-7). Poi, in un secondo tempo, *tutto il popolo* — debitamente illuminato dalle parole di Mosè — *dà la sua risposta*, dicendo unanime: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19, 8a). Dopodiché, «...Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo» (*Es* 19, 8b)⁴⁰.

Lungo la storia successiva dell'AT, vi sono diverse circostanze in cui il popolo rinnova l'Alleanza primigenia del Sinai come tale, oppure conferma la propria adesione ad alcune clausole fondamentali della medesima. Ora è interessante notare che in queste scene di rinnovamento dell'Alleanza, compaiono di nuovo i due momenti già riscontrati per la stipulazione dell'Alleanza al Sinai, vale a dire: il discorso del mediatore e la risposta del popolo⁴¹.

Il modello letterario descritto sopra, pur mantenendosi costante nella sostanza, registra tuttavia alcune variazioni.

Ad esempio, a volte assistiamo ad un dialogo, ad uno scambio di battute (si direbbe) tra il mediatore e il popolo, o viceversa; e questo in vista appunto di suscitare in tutti una coscienza più vivida e responsabile degli impegni assunti come popolo di Dio⁴².

La risposta del popolo, inoltre, è formulata in termini che, seb-

⁴⁰ Stessa tradizione nel brano parallelo di *Es* 24, 3a.7a (Mosè spiega la Legge al popolo); vv. 3b.7b (il popolo risponde).

⁴¹ Oltre ai brani che elencheremo nella nota seguente, cf. *Gs* 1, 1-13 (Dio parla a Giosuè e Giosuè al popolo); vv. 16-18 (risposta del popolo).

2 Re 23, 1-2 (Giosia fa leggere il libro dell'Alleanza davanti al popolo); v. 3b («...E tutto il popolo entrò nell'Alleanza»).

Ger 42, 7-22 (discorso di Geremia); vv. 5.6.20 (risposta del popolo). Il fraseggio di questa narrazione riflette la prassi del rinnovamento dell'Alleanza.

Nee 9 (discorso di Neemia, in forma di preghiera); 10, 29-30 (risposta del popolo).

2 Cr 15, 1-7.9-11 (Asa, esortato dal profeta Azaria, induce il popolo a rinnovare l'Alleanza).

1 Mac 13, 2-6 (Simone parla al popolo); v. 7-9 (risposta del popolo).

⁴² *Gs* 24, 2-15 (discorso di Giosuè). 16-18 (risposta del popolo). 19-20 (obiezione di Giosuè). 21 (risposta del popolo). 22a (ripresa di Giosuè). 22b (impegno del popolo). 23 (nuovo comando di Giosuè). 24 (risposta conclusiva del popolo).

Esd 10, 10-11 (discorso di Esdra). 12 (risposta dell'assemblea). 13-14 (difficoltà pratica presentata dal popolo). 15-16a (nuovo assenso del popolo, con eccezione di alcuni gruppi). 16b-17 (Esdra accoglie l'obiezione del popolo e sceglie un capofamiglia per ogni casato).

Nee 5, 8a (discorso di Neemia ai notabili e ai magistrati del popolo). 8b (i notabili e i magistrati non sanno che rispondere). 9-11 (Neemia prosegue l'esortazione). 12a (risposta dei notabili e dei magistrati). 12b-13a (Neemia li fa giurare davanti ai sacerdoti e compie un'azione simbolica). 13b (tutto il popolo aderisce a quanto hanno promesso i notabili e i magistrati).

bene differiscano da quelli di *Es* 19, 8a quanto alla lettera, sono tuttavia simili ad essi per ciò che riguarda il contenuto. L'assemblea, infatti, risponde col dire: «Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce» (*Gs* 24, 24; cf. i vv. 18b.21); oppure: «Faremo come tu dici», ossia secondo la parola del mediatore, che è poi quella di Dio stesso (*Esd* 10, 12; *Nee* 5, 12; *1 Mac* 13, 9).

Col sussidio di questi preliminari, proviamo a ritornare sull'episodio dell'annunciazione. Qui pure vi è un inviato da Dio (un mediatore, quindi), che è l'angelo Gabriele (*Lc* 1, 26). Quale portavoce di Colui che lo manda, egli rivela a Maria la missione che Dio le affida: dare alla luce un Figlio, nel quale sarà conclusa l'Alleanza Nuova tra il Signore e il suo popolo⁴³. Gabriele parla tre volte: «Esulta...» (v. 28) — «Non temere ... hai trovato grazia presso Dio. Ecco, concepirai un figlio...» (vv. 30-33) — «Lo Spirito Santo scenderà su di te...» (vv. 35-37). E per tre volte è descritta la reazione di Maria, donna libera, sapiente e docile nel suo rapporto con Dio. Sulle prime ella rimane turbata alle parole dell'angelo, e si interroga sul senso di tale saluto (v. 29). Poi muove un'obiezione al disegno divino manifestato dall'angelo: «Come avverrà (*fiet*) questo?...» (v. 34). Infine, dal «fiet» al «fiat»; illuminata su ciò che Dio le richiede, Maria esprime il suo consenso, dicendo: «Eccomi, sono la serva del Signore; oh, sì, avvenga (*fiat*) di me secondo la tua parola!» (v. 38a).

Nella risposta della Vergine di Nazaret avvertiamo l'eco indubbia delle formule che tutto il popolo soleva pronunciare, allorché dava il proprio assenso all'Alleanza: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19, 8a; cf. 24, 3.7) — «Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce» (*Gs* 24, 24) — «Faremo come tu dici» (*Esd* 10, 12; *Nee* 5, 12; *1 Mac* 13, 9). La fede di Israele matura adesso sulle labbra di Maria. Ella è «Figlia di Sion»! Nel suo comportamento dinanzi all'angelo, rivive il dinamismo delle interpellanze tra il popolo eletto e i suoi mediatori, quando si trattava di impegnarsi nel Patto. E a coronamento della scena, scrive Luca: «...l'angelo partì da lei» (v. 38b), quasi per recare la risposta a Dio, come già fece Mosè al Sinai (cf. *Es* 19, 8b).

⁴³ Sui motivi di «Alleanza» di cui è punteggiato l'episodio dell'Annunciazione, rimando a quanto ho scritto nel saggio n° 2: «Lo Spirito Santo scenderà su di te...», p. 80-82.

Se le nostre osservazioni godono il debito fondamento, il risultato è palese. Tra il Sinai e Nazaret corre un filo diretto⁴⁴. La montagna maestosa ove ebbe principio l'Antica Alleanza, cede ora il passo all'umile borgata della Galilea degli stranieri (cf. *Gv* 1, 46; *Mt* 4, 15), ove ha inizio l'Alleanza Nuova ed Eterna 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. È un fatto: la tradizione cristiana conta una fitta serie di testi in cui la Vergine è paragonata ad un «monte» in genere⁴⁵. Ma diversi di questi brani salutano in lei il nuovo monte Sinai. I modi di questa applicazione tipologica sono almeno quattro.

a. A Maria viene riferito il *Sal* 68, 17 («Perché invidiate, o monti dalle alte cime, il monte che Dio ha scelto a sua dimora?»)⁴⁶, oppure *Ab* 3, 3 («Dio viene da Teman, il Santo dal monte Paran»; i LXX: ἕξ ὄρους κατασίου δασείος)⁴⁷.

⁴⁴ Che Luca sia buon conoscitore delle tradizioni biblico-giudaiche su Israele al Sinai, è convalidato anche da *At* 1, 14; 2, 1 ss. (la Pentecoste di Gerusalemme) e *At* 10 (la prima Pentecoste dei Gentili).

Sui copiosi risvolti giudaici della Pentecoste gerosolimitana, abbiamo la monografia esaustiva di POTIN J., *La Fête de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. I, Paris 1971, p. 303-314 (ne ho fatto il sunto in *Contributi...*, p. 74-75).

Quanto alla discesa dello Spirito sulla casa del centurione Cornelio (*At* 10), si noterà che l'intero capitolo è suddiviso secondo il medesimo schema cronologico che diverse fonti del giudaismo impiegavano per raccontare la teofania del monte Sinai (1 giorno, II, III, IV, «il terzo giorno» [= il sesto]...). Cf. *Contributi...*, p. 135-137.

⁴⁵ Vedi l'elenco nutrito di rinvii offerti da BOURASSÉ J.J., *Summa Aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae...*, t. IX, Paris 1866, col. 1474-1487; t. XIII, Paris 1866, col. 1021-1022.

⁴⁶ Romano il Melode (+ 560 ca.), *Maria accanto alla croce*, strofa 6 (SC 128, p. 167-168: per lui il monte del salmo è il Sinai).

Nell'originale ebraico, il v. 17 del Salmo 68 sembra avere attinenza col monte Sion (RAVASI G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. II [51-100], Bologna [1983]. Il Targum lo rilegge chiaramente in funzione della teofania sinaitica (POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. I, Paris 1971, p. 195-197).

Altri autori che fanno uso del *Sl* 68, 17 in relazione a Maria, senza però specificare se il testo alluda al monte Sinai, sono: Andrea di Creta (+ 740), *In Annuntiationem B. Mariae* (PG 97, 899-900A); idem, *In Nativitatem B. Mariae, Oratio IV* (PG 97, 869-870B); idem, *In Dormitionem S. Mariae, III*, (PG 97, 1097-1098B: il Monte Sion); Esichio di Gerusalemme (dopo il 450), *De titulis psalmorum* (PG 27, 915-916A-C; cf. ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Patristicum Marianum*, IV/1, Burgos [1976], p. 558, n. 3783); Giorgio di Nicomedia (dopo l'880), *Oratio VI... in sanctissimae Dei Genitricis Ingressum [in Templum]*, in PG 100, 1424D-1425A; Amedeo di Losanna (+ 1159), *De laudibus Beatae Mariae, Homilia I* (SC 72, p. 58); Matteo Cantacuzeno (+ 1383), *In Canticum Canticorum* (PG 152, 1031B)...

⁴⁷ Andrea di Creta (*In Annuntiationem...*, *In Nativitatem... In Dormitionem...*: citazioni alla nota precedente); Giorgio di Nicomedia (*Oratio cit.*); (pseudo?) Metodio di Olimpia (sec. V-VI?), *Sermo de Simeone et Anna*, 14, in PG 18, 382B (cf. GEERARD M., *Clavis Patrum Graecorum*, I, Turnhout 1983, p. 251, n. 1827).

Il monte Paran è localizzato nella parte settentrionale del Sinai (*Dt* 33, 2; *Nm* 10, 12; *Gn*

b. Il grembo di Maria, adombrato dallo Spirito, è assimilato al monte Sinai, adombrato dalla nuvola⁴⁸.

c. Si sottolinea il contrasto fra le due «discese». Sul Sinai, Dio scende in una nube tenebrosa, tra il fragore del tuono e folgori guizzanti; la teofania era pervasa di timori. Nel grembo di Maria, al contrario, il Verbo scende come su un monte spirituale, scende pacifico, dolce, misericordioso⁴⁹.

Il contrasto tra il Sinai e l'incarnazione nel seno della Vergine, è colto poeticamente dal noto versetto dell'Antologia Palatina 1, 37 (sec. VI-VII): «Tubae, fulgura, terra tremiscit; sed in alvum virginalem descendisti, tacitum vestigium habens»⁵⁰.

d. Un parallelismo ancor più circostanziato è quello intuito da s. Giacomo di Sarug (+ 521). Egli scrive: «Come quando al popolo annunciò 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»⁵¹.

21, 21...). Il Targum reinterpreta *Ab 3* in ordine alla teofania sinaitica (POTIN, *op. cit.*, p. 163-182).

Oltre al *Sal 68, 12* e *Ab 3, 3*, utilizzano anche *Dn 2, 34.35.45* (la pietra che si stacca dal monte): Andrea di Creta (omelie citate sopra; per quella sulla Dormizione, cf. PG 97, 1096D-1097A), Giorgio di Nicomedia e Matteo Cantacuzeno (nei passi già riferiti).

⁴⁸ VONA C., *Omellie Mariologiche di s. Giacomo di Sarug. Introduzione, traduzione dal siriano e commento*, Roma 1953, p. 144 al v. 243, p. 147 al v. 347 (omelia sull'Annunciazione della Genitrice di Dio); p. 212 al v. 518 (omelia VI sulla Natività del Salvatore nostro).

⁴⁹ 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 nocesse; e non bruciò la tua fiamma che i serafini riguardare non possono» (s. Efrem Siro, *Inni alla Vergine*, tradotti dal siriano da G. Ricciotti, Torino [1939], p. 92, inno XVIII, 4; cf. CSCO vol. 186, p. 191 e vol 187, p. 179).

Severo di Antiochia (+ 538), *Inno 120*, in PO 6/1, p. 159-160; *Omelia 67. Su Maria, Santa Madre di Dio e sempre Vergine*, in PO 8, p. 351-355 (ha lunghi brani, e suggestivi, sull'argomento).

Esichio di Gerusalemme (+ dopo il 450) scrive: «Quia Dei verbum adventum quiete ac sine strepitu, non secus ac vellus pluviam suscepit» (*Fragmenta in Psalmos. Psalmus 71*, in PG 93, 1235D-1237A; cf. ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Patristicum Marianum*, IV/1, Burgos [1976], p. 558-559, n. 3785).

Giovanni Damasceno (+ 749), *In Nativitatem B.V. Mariae*, 6: «Vertex Sina sanctor, quam non fumus, non caligo, non procella, non terrorem incutiens, ignis tegit: sed sanctissimi Spiritus vis illuminatrix. Nam illic quidem Dei Verbum tabulis lapideis Spiritu veluti digito legem insculpsit: in hac autem ex Spiritu sancto, ejusque sanguinibus idem ipsum Verbum est incarnatum, seque ipsum nostrae naturae efficacissimum ad salutem remedium praebuit» (PG 96, 669-670C-D).

⁵⁰ ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, IV/2, Burgos [1979], p. 195, n. 4327.

⁵¹ VONA, *op. cit.*, p. 209, al v. 426 (omelia VI sulla Natività del Salvatore nostro in carne).

Lo pseudo-Gregorio Taumaturgo (sec. V) così si esprimeva: «Missus est Gabriel, ut dignum purissimo sponso thalamum pararet. Missus est Gabriel ut inter creaturam et Creatorem sponsalia contraheret» (*Homelia III. In Annuntiationem s. Virginis Mariae*; PG 10, 1171A-B).

Volendo procedere, potremmo saggiare un'altra pista di indagine. Nel seguito della tradizione cristiana, sono riferiti all'annunciazione di Maria diversi testi biblici dell'AT, che l'ebraismo applicava a Israele al Sinai⁵².

CONCLUSIONE

Alla luce delle premesse delineate sopra, abbiamo indizi discretamente confortanti per individuare la strada che condusse Giustino e Ireneo a fissare il parallelismo Eva-Maria. I maestri del giudaismo antico (dicevamo) amavano vedere nel Sinai l'anti-tipo dell'Eden. Luca, invece, considera l'Annunciazione come il termine escatologico del Sinai.

Se, dunque, il Sinai sfocia nell'Annunciazione (Luca), Giustino e Ireneo trovavano la via aperta per connettere all'Eden non già il Sinai (come faceva l'ebraismo), ma l'annuncio alla Vergine di Nazaret. Di qui, probabilmente, nasceva il contrappunto fra Eva e Maria.

In linea di progressione, potremmo racchiudere il tutto nello schema seguente: Eden-Sinai (letteratura giudaica antica); Sinai-Annunciazione (Luca); Annunciazione-Eden (Giustino e Ireneo).

LUCA 1, 49a

«Grandi cose (greco *μεγάλα*) ha fatto in me il Potente...», esclama la Vergine nel suo inno, il «Magnificat» (Lc 1, 49a).

L'espressione «grandi cose» (*μεγάλα*) ricorre di frequente nell'AT greco, con riferimento privilegiato a Yahwéh quale autore delle medesime⁵³. Il computo statistico si accresce se teniamo presente

⁵² Per una spigolatura iniziale, si veda ad es. Ct 1, 1 («Mi baci egli coi baci della sua bocca...») nel Targum, in Ct R 1, 2, 1-4 e in Ambrogio (+ 397), *Commentarius in Cantica Canticorum...* (PL 15, 1955A); Ruperto di Deutz (+ 1130), *In Canticum Canticorum* 1, 1 (CCL, Cont. Med. 26, p. 10-11); Amedeo di Losanna (+ 1159), *Homilia III... De laudibus Beatae Mariae* (SC 72, p. 104)...

Poi Ct 2, 14 («Fammi sentire la tua voce...») in Ct R 2, 14.4, Mekiltà di R. Simeone b. Yochai (150 ca.) e in Bernardo di Chiaravalle (+ 1153), *Super «Missus est» Homilia IV*, 8 (PL 183, 84)...

[Ulteriori approfondimenti appariranno nel saggio n° 9: *Il Giudaismo antico...*, p. 494-502].

⁵³ È l'argomento sviluppato nel saggio n° 4: «*Fecit mihi magna...*».

che le «grandi cose» operate da Dio hanno degli equivalenti sinonimi in altre locuzioni, come: «cose meravigliose»⁵⁴, «cose terribili»⁵⁵, «cose gloriose»⁵⁶, «cose buone»⁵⁷, «operare in maniera grandiosa (= magnificare)»⁵⁸.

Quanto alla loro semantica di base, le «grandi cose» di Dio stanno a significare i memorabili interventi di grazia che il Signore ha compiuto nella storia del suo popolo, in ogni tempo.

Per il nostro assunto, in particolare, è assai importante rilevare che i destinatari delle «grandi cose» fatte da Dio sono: o *tutto il popolo*, a partire dai suoi Padri fino alle generazioni del tempo presente⁵⁹; oppure *persone singole*, a vantaggio però dell'intera comunità d'Israele⁶⁰. I «Magnalia Dei», pertanto, sono di natura «ecclesiale»: in definitiva, si rivolgono alla salvezza del popolo eletto tutto quanto.

Basti qualche citazione, che ponga in evidenza il duplice genere di destinatari delle «grandi cose».

Tutto il popolo

- Sal* 106, 7. «I nostri padri in Egitto
non compresero i tuoi prodigi
non ricordarono tanti tuoi benefici
...
21. Dimenticarono Dio che li aveva salvati,
che aveva operato in Egitto *cose grandi*,
cose meravigliose nel paese di Cam,
cose terribili presso il Mar Rosso».
- Sal* 126, 2. «Allora si diceva tra i popoli:
Il Signore ha fatto *grandi cose* per loro.
3. *Grandi cose* ha fatto il Signore per noi,
ci ha colmati di gioia».

Persone singole

- Gen* 12, 1 «Il Signore disse ad Abramo: «Vattene dal tuo paese,
dalla tua patria...»

⁵⁴ Θαυμάσια, θαυμαστά: *Sal* 106, 21b.22.

⁵⁵ Φοβερά: *Sal* 106, 21b.22.

⁵⁶ Ἐνδοξα: *Dt* 10, 21; *Es* 34, 10; *Gb* 5, 9; 9, 10.

⁵⁷ Ἀγαθά: *Ger* 33 (LXX 40), 3.9.

⁵⁸ Μεγαλύνω: *Gen* 12, 2; 1 *Sam* 12, 24; 2 *Sam* 22, 51 (cf. *Sal* 18, 51); *Sal* 126, 2-3; 1 *Re* 1, 37. 47; 1 *Cron* 29, 12.25; 2 *Cron* 1, 1; *Ger* 31 (LXX 38), 14 solo nei Settanta; *Ez* 24, 9; *Gl* 2, 21; *Eccli* 45, 2; *Gb* 7, 17; *Sap*, 19, 22:

⁵⁹ *Sal* 78, 12; 98, 1.3; 105, 5-6; 106, 7.21; 111, 4.6; 126, 2-3; *Dt* 6, 22; 10, 21... Cf. *Sap* 19, 22; *Eccli* 50, 22.

⁶⁰ *Gen* 12, 2; *Dt* 34, 10 ed *Eccli* 45, 2.3. Poi le referenze delle sette note seguenti.

2. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, *renderò grande* il tuo nome e diventerai una benedizione.
3. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra”».
- Dt 34, 10. «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè...
11. Per tutti i segni e prodigi che *il Signore* lo aveva mandato a compiere nel paese di Egitto, contro i suoi ministri e contro tutto il suo paese, *per le grandi meraviglie* e la mano potente [così i Settanta] con cui Mosè aveva operato davanti agli occhi di tutto Israele».
- 12.

Oltre ai nomi di Abramo e Mosè nei brani qui riferiti, si potrebbero aggiungere quelli di Giuseppe⁶¹, Davide⁶², Salomone⁶³, Geremia⁶⁴, Ester⁶⁵, Giuditta⁶⁶, Elisabetta⁶⁷... La verifica di ognuna di queste citazioni conduce puntualmente alla seguente conclusione: quando Dio fa «grandi cose» anche verso una persona individuale, lo fa in vista del bene che deriverà a tutto il popolo o a tutto il gruppo di cui quella persona fa parte.

La stessa conclusione si profila per la madre di Gesù. Se il Potente ha suscitato in lei «grandi cose», lo ha fatto *a vantaggio del Suo popolo*.

Per la dimostrazione di tale asserto, basterà osservare che la stessa dinamica strutturale del «Magnificat» evidenzia la dimensione ecclesiale-comunitaria della Madre di Gesù. All'interno del cantico avvertiamo perlomeno un triplice passaggio dall'individuale (Maria) al collettivo (Israele). Difatti: soccorrendo «la povertà di Maria» (Lc 1, 48), Dio esalta «i poveri» (v. 52); Maria, in quanto «serva del Signore» (v. 48), sente di essere in comunione con tutto «Israele, servo del Signore» (v. 54); posando lo sguardo sulla «povertà di Maria» (v. 48) e operando «in [lei] grandi cose» (v. 49), Dio realizza la promessa fatta «ai nostri Padri, ad Abramo e alla sua discendenza» (v. 55).

⁶¹ Gen 50, 20.

⁶² 2 Sam 7, 21.25-26; 22, 51.

⁶³ 1 Re 1, 37.47; cf. 1 Cron 29, 25; 2 Cron 1, 1.

⁶⁴ Ger 33 [LXX 40], 3.

⁶⁵ Est 10, 3f.

⁶⁶ Gdt 15, 8.10.

⁶⁷ Lc 1, 58; cf. 1, 16-17.80.

CONCLUSIONE

Possiamo allora riepilogare così. Se la Vergine celebra il Signore per aver compiuto in se stessa «grandi cose», ciò vuol dire che ella è cosciente di portare nella propria persona i destini del popolo di Dio. Ella sa di essere canale di grazia per tutti i figli dell'Alleanza (cf. *At* 3, 25). Quanto Dio fa in lei, lo fa per lei e per loro insieme. Questa deduzione è fondata — ripeto — in maniera remota sulla valenza comunitaria delle «grandi cose» operate da Dio nell'AT e, in maniera più prossima, sul contesto medesimo del «Magnificat».

Di conseguenza, la grazia profusa in Maria deve rifluire sull'intera chiesa del popolo di Dio. Viceversa, la chiesa non può ignorare questa componente del disegno redentivo.

LUCA 2, 19

Questo celebre versetto lucano («Maria, dal canto suo, conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore») ci avvia ad un ulteriore approccio del rapporto Maria-Chiesa.

Infatti (e vi ritorneremo appresso) una costante tradizione cristiana, che parte dal sec. III-IV e arriva fino ai nostri giorni, ritiene che la Vergine imprimesse nel suo animo il ricordo dell'infanzia di Gesù per comunicare poi alla chiesa i frutti della sua perseverante meditazione. Viceversa, la primitiva comunità cristiana si rendeva conto che soltanto attraverso Maria poteva riannodarsi ai primordi della nascita e della prima adolescenza del Salvatore. Maria, perciò, diveniva una componente necessaria alla fede della chiesa *sul piano della testimonianza*. Lei, unicamente lei, poteva essere sorgente di informazione sugli anni oscuri dell'infanzia di Cristo.

Si potrebbe giungere a simile conclusione per via indiretta: leggendo, cioè, *Lc* 2, 19 (col suo parallelo nel v. 51b: «E sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore») alla luce dell'AT, e (dicevo poc'anzi) coi sussidi offerti dai Padri e Scrittori della chiesa. Dedicheremo effettivamente due brevi paragrafi a questo duplice filone orientativo. Ma poi, in un terzo momento, prenderemo direttamente in esame *Lc* 2, 19, situandolo nel contesto remoto e prossimo dell'opera lucana (Vangelo-Atti).

1. RISALENDO ALL'AT...

Secondo i libri dell'Antica Alleanza, il «fare memoria» delle opere di Dio, dei suoi interventi di grazia, delle «grandi cose»⁶⁸ da lui suscitate, non è un esercizio intimistico; al contrario, esso è ordinato al bene di tutti. E questo avviene *comunicando agli altri* le cose meditate e custodite nel cuore.

Mosè, ad es., esortava Israele dicendo: «Sta' attento, rifletti bene in te stesso, guardati dal dimenticare le cose che gli occhi tuoi hanno veduto e non ti escano dal cuore tutti i giorni della tua vita. Anzi, *falli conoscere ai tuoi figli, e ai figli dei tuoi figli*» (Dt 4, 9). Tale ricordo va annunciato alle generazioni future, perché siano confermate a loro volta nella stessa fede (cf. Es 10, 1-2).

In seno ad Israele andava così formandosi la catechesi dei padri, che *narrano ai figli* quanto essi, per primi, «hanno meditato in cuor loro» (Dt 11, 18-19; 32, 46a; Sal 105, 1b.2b.5). Il «memoriale» cui si applicava il popolo eletto comprendeva tutte le tappe della storia salvifica, dal Patto che Dio strinse con Abramo, su su fino agli eventi di data più recente, come la deportazione in Babilonia e il ritorno in Palestina (Dt 11, 1-7; 32, 10-43; Sal 105, 8-45; 44, 2-3; 78, 1-72). Sono questi i grandi gesti della redenzione mandata da Dio al suo popolo (cf. Sal 111, 9). Egli stesso ha decretato che «non siano dimenticati», poiché devono *essere tramandati da padre in figlio, da una generazione all'altra* (Dt 4, 9; 32, 6b; Sal 78, 4.5.6.7b.11.12; cf. Gl 1, 2-3 e Tb 12, 7.11).

Dal chinarsi sulla tradizione, derivava il rispetto dei più giovani verso l'anziano. Ammonisce l'Ecclesiastico: «Non trascurare i discorsi dei vecchi, perché anch'essi hanno imparato dai loro padri» (Eccli 8, 9). E a Giobbe così parlava Bildad il Suchita: «Chiedilo... alle generazioni passate, poni mente all'esperienza dei loro padri, perché noi siamo di ieri e nulla sappiamo... Essi forse non ti istruiranno e ti parleranno traendo le parole dal cuore?» (Gb 8, 8-10). L'istruzione attinta dalle labbra degli anziani assicurava alle nuove generazioni il contatto con le proprie radici: «Ricorda i giorni del tempo antico, medita gli anni lontani. Interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno» (Dt 32, 7).

Educato a questa fede, Israele diveniva un popolo dalla memo-

⁶⁸ Sul tema delle «grandi cose» di Dio, si veda l'esposizione fatta poco sopra a riguardo di Lc 1, 49a.

ria «comunionale». Entro i suoi confini — per esprimerci col profeta Malachia — il cuore dei padri era rivolto verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri (*Ml* 2, 24)⁶⁹.

Da queste premesse dell'AT, come deduzione riflessa potremmo già inferire che la Vergine «conservava» per «trasmettere» al tempo debito le sue memorie alla comunità ecclesiale.

2. ...E ALLA TRADIZIONE DELLA CHIESA

Il fatto è incontestabile. A partire dal sec. III-IV, Padri e Scrittori ecclesiastici additano in Maria la fonte cui attinse la comunità dei primi cristiani per le notizie concernenti la genesi umana e i primi anni di Gesù⁷⁰.

Fino al sec. XIII (tanto per fissare un termine cronologico fondante), si possono segnalare le testimonianze di: Efrem (+ 373)⁷¹, Ambrogio (+ 397)⁷², il vangelo di Bartolomeo (sec. III-IV)⁷³, il «Chronicon Paschale» (sec. VII)⁷⁴, Beda il Venerabile (+ 735)⁷⁵, Aimone di Halberstadt (+ 853)⁷⁶, Pascasio Radberto (+ 859 ca.)⁷⁷,

⁶⁹ Per ulteriori approfondimenti di questo tema, cf. SERRA A., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lc 2, 19.51b*, Roma 1982, p. 134-137 («Memoria e trasmissione delle cose ricordate»), p. 288-289.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 285-288.

⁷¹ *Explanatio Evangelii concordantis quae facta est a Mar Ephrem Doctore Syro*, cap. II, n. 17 (LELOIR L., *Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, versione armena con traduzione latina, in CSCO vol. 145, Louvain 1954, p. 24; oppure in SC 121, p. 75).

⁷² *Expositio Psalmi CXVIII 2, 6* (CSEL 62, p. 22-23; sentenza probabile); *Liber de institutione virginis* 7, 50 (PL 16 [3] 33D; cf. NEUMANN C.W., *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg [Switzerland] 1962, p. 194-199).

⁷³ II, 1-22 (cf. DE SANTOS OTERO A., *Los Evangelios apócrifos*, in *Bibliotheca de Autores Cristianos*, vol. 148, Madrid 1956, p. 574 per la datazione, p. 584-589 per il testo; oppure ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli I/2*, [Torino 1981], p. 290: «...il critico non trova nulla di contrario nell'assegnare il Vangelo di Bartolomeo al III sec.»; p. 291-292 per il testo).

⁷⁴ PG 92, 497C-500A.

⁷⁵ *Homilia* 1, 7 (CCL 122, p. 49); *Homilia* I, 19. *Post Epiphaniam* (CCL 122, p. 139).

⁷⁶ *Homilia* XVII, *Dominica prima post Epiphaniam* (PL 118, 125C-D).

⁷⁷ *Epistula IX. Ad Paulum et Eustochium. De Assumptione beatae Mariae Virginis*, III (PL 30, 128C-129A). È la famosa lettera «Cogitis me...», attribuita a s. Girolamo. In realtà, ragioni di critica interna consigliano di ascriverla piuttosto a Pascasio Radberto. Cf. gli studi di BARÉ H., in *Études Mariales* 9 (1951), p. 105 e soprattutto in *Revue Bénédictine* 68 (1958), p. 203-225; poi la *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis [1961], p. 144 n. 633. [È stata edita nel 1985 tra le opere di Pascasio Radberto, in CCL, Cont. Med. 56C, p. 97-162; cf. p. 116 per il nostro brano].

il vangelo arabo di Giovanni (sec. VII-IX nell'originale siriano perduto)⁷⁸, Erberto di Losinga (+ 1119)⁷⁹, Bruno di Segni (+ 1123)⁸⁰, Eadmero (+ 1124)⁸¹, Ruperto di Deutz (+ 1130)⁸², Zaccaria di Besançon (+ 1155)⁸³, Guerrico d'Igny (+ 1157)⁸⁴, Amedeo di Losanna (+ 1159)⁸⁵, Elredo di Rielvaux (+ 1167)⁸⁶, Enrico di Marcy (+ 1189)⁸⁷, Onorio di Autun (sec. XII)⁸⁸, Randolfo l'Ardente (+ 1120)⁸⁹, Alano di Lilla (+ 1202)⁹⁰, Pietro di Blois (+ 1204)⁹¹...

Per stabilire su base biblica la loro argomentazione, undici dei suddetti autori invocano l'autorità di *Lc* 2, 19⁹²; uno cita *Lc* 2, 51⁹³. E qui sorge il problema ermeneutico: il senso letterale di *Lc* 2, 19 (col suo parallelo del v. 51) consente davvero di affermare che Maria confidò alla chiesa i suoi ricordi relativi al natale e ai primi anni del Figlio, così come sono codificati in *Lc* 1-2?

Veniamo, pertanto, alla terza fase della nostra inchiesta.

⁷⁸ *Iohannis Evangelium Apocriphum arabice in lucem edidit, latine convertit, praefatione et commentario instruxit Johannes Galbiati...*, Mediolani 1957, p. xxxix-xl (data al 1342 la versione araba, ai secc. VII-VIII, al massimo non oltre il sec. XI, il soggiacente testo siriano oggi sconosciuto), p. 354-355 (per il cap. 56, 5 ove è detto che Paolo attinse notizie sui divini misteri da Maria, Madre della Luce).

⁷⁹ *Sermone 12 «in Assumptione»*, ed. Goulburn e Symonds, t. II, Oxford-Londra 1974, p. 336 («...apostolam apostolorum»).

⁸⁰ *Commentaria in Lucam*, pars I, cap. II (PL 165, 355B-D), cap. III (PL 165, 365C).

⁸¹ *De excellentia Virginis Mariae liber*, cap. VII (PL 159, 571B-C).

⁸² *Commentaria in Cantica Canticorum* I, 6; V, 5.6.7; VI, 7.13 (CCL Cont. Med. 26, p. 24, 112-116, 156; *De gloria et honore Filii Homnis super Mattheaum* II, 2.12.13.22 (CCL Cont. Med. 29, p. 42-43). Cf. LÉCUYER J., *Rupert de Deutz et la dévotion au Coeur de Marie*, in *De Cultu Mariano saeculis XII-XV*, Acta Congressus Mariologici Internationalis Romae anno 1975 celebrati, vol. II, Romae 1981, p. 329-333 («conferens in corde»).

⁸³ *In unum ex quatuor liber primus*, cap. XII (PL 186, 88D).

⁸⁴ *Sermo IV in Assumptione Beatae Mariae* (PL 185, 199B).

⁸⁵ *Homilia VII. De B. Virginis obitu, assumptione in coelum, exaltatione ad Filii dexteram* (PL 188, 1337C; oppure SC 72, p. 184-185).

⁸⁶ *Expositio... de evangelica lectione «cum factus esset Jesus annorum duodecim»* I, 9 (PL 184, 855B-C).

⁸⁷ *De peregrinante civitate Dei, tractatus XI. De porta duodecima civitatis Dei, B. Virginis Deipara* (PL 204, 332A-C).

⁸⁸ *Sigillum B. Mariae* (PL 172, 504C).

⁸⁹ *Homiliae in Epist. et Evang. Dominicalia, Homilia XIX* (PL 155, 1739C).

⁹⁰ *Elucidatio in Cantica Canticorum* (PL 210, 104D-105A).

⁹¹ *Sermo 33. In Assumptione Beatae Mariae* (PL 207, 662A-B).

⁹² Ambrogio fa uso di *Lc* 2, 19 (*Expositio Psalmi CXVIII* 2, 6) e *Gv* 19, 26-27a (*Liber de institutione virginis* 7, 50: «Eademque postea Joanni evangelistae est tradita, conjugium nescienti. Unde non miror prae ceteris locutum mysteria divina, cui praesto erat aula coelestium sacramentorum»).

Poi ricorrono a *Lc* 2, 19: il «Chronicon Paschale» (si vale anche di *Lc* 1, 2: i «testimoni oculari»), Beda, Aimone, Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Guerrico d'Igny, Elredo, Enrico di Marcy, Randolfo l'Ardente, Pietro di Blois.

⁹³ Zaccaria di Besançon. Pascasio Radberto (lettera «Cogitis me») cita *Lc* 1, 2.

3. Lc 2, 19 NELL'INSIEME DELL'OPERA LUCANA

In realtà, *Lc 2, 19* — qualora sia inquadrato nel contesto prossimo e remoto del terzo Vangelo e degli Atti — sembra fornire indizi sufficienti per confermare la suddetta esegesi dei Padri e Scrittori ecclesiastici.

Il nostro discorso sarà articolato a tre livelli successivi. Prima è necessario soffermarci sulla figura dei «pastori» in *Lc 2, 8-20*; in secondo luogo passeremo ad analizzare lo schema letterario luca-no della «meraviglia-timore-incomprensione»; infine accenneremo alla dottrina di Luca sulla «testimonianza», con le dovute applicazioni al caso di Maria⁹⁴.

A. La figura dei «pastori» in *Lc 2, 8-20*

Il versetto di *Lc 2, 19* non è un masso erratico, ma fa parte di un contesto immediato che va dal v. 8 al v. 20: è la pericope dei pastori al presepio di Gesù. Infatti al v. 8 entrano in scena i pastori, ai quali è destinata la visione dell'angelo; al v. 20, invece, è detto che i pastori se ne tornano via, glorificando e lodando il Signore per tutto ciò che avevano visto e udito, com'era stato rivelato loro dal messaggio angelico.

Ed ecco l'interrogativo inerente a questo racconto: qual è la fisionomia e il ruolo dei pastori? Per determinare con approssimazione meno incerta la loro figura, è necessario tenere conto soprattutto dei motivi «pasquali» presenti in *Lc 2, 8-20*.

La tesi di fondo che proponiamo è questa. Nel quadro natalizio che ha i suoi estremi nel v. 8 e nel v. 20, l'evangelista anticipa ciò che la chiesa comprenderà e vivrà soltanto a seguito della Risurrezione di Gesù. Si direbbe che qui i fulgori della Pasqua illuminano a ritroso la culla di Betlemme. Altrove ho cercato di sviluppare piuttosto a lungo questo enunciato⁹⁵. Qui mi limito ai tre seguenti rilievi, per enucleare le risonanze pasquali dei versetti in questione.

⁹⁴ Per questa triplice tematica riprendo (spesso alla lettera) quanto ho scritto più diffusamente in *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 177-243, 289-298; in sintesi, cf. il mio saggio «Accogliere» Maria: un impegno dei discepoli del Signore. Prospettive bibliche, in *La Madonna* 31 (n. 5-6/1983), p. 9-25 (nella presente esposizione seguo quest'ultimo dettato).

⁹⁵ *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 177-226.

1. I titoli di «Salvatore» e «Cristo Signore»

Apparendo ai pastori, l'angelo dice: «Oggi vi è nato nella città di Davide un *Salvatore*, che è il *Cristo Signore*» (v. 11).

A norma della teologia lucana è risaputo che soltanto a partire dalla Pasqua Gesù sarà riconosciuto e confessato come «Salvatore» (cf. *At* 5, 31; 13, 23) e «Signore-Cristo» (cf. *At* 2, 36). Non è verosimile, pertanto, che i pastori di Betlemme potessero salutare in Gesù appena nato il «Salvatore-Signore», e che annunciassero poi a tutti un messaggio cristologico così pieno.

Sappiamo d'altronde che Gesù medesimo, durante la predicazione pubblica, proibì ai discepoli di spargere la notizia che egli era il Cristo di Dio (*Lc* 9, 20-21; cf. *Mt* 16, 20; *Mc* 8, 30), e ordinò loro di non dire a nessuno quanto avevano visto sul monte della Trasfigurazione, se non quando egli fosse risorto dai morti (*Mc* 9, 9; *Mt* 17, 9; cf. *Lc* 9, 36).

Evidentemente siamo in presenza di un'inverisomiglianza, di un anacronismo, che manifesta l'influsso della rivelazione pasquale.

2. Il vocabolario «kerigmatico» di *Lc* 2, 8-20

La struttura e il vocabolario di *Lc* 2, 8-20 hanno delle forti rassomiglianze con quei passi del Nuovo Testamento (specie gli Atti), ove si descrive l'azione della chiesa apostolica, che predica e vive il mistero di Cristo risorto. Lo dimostra un interessante studio di L. Legrand⁹⁶. Ciò che fanno i pastori a Betlemme, argomenta egli, è in realtà ciò che fanno i pastori della Chiesa primitiva.

Cosa fanno i pastori di Betlemme? Essi *parlano* (v. 18: λαληθέντων), ossia *fanno conoscere* (v. 17: ἐγνώρισαν) a tutti quelli che *ascoltano* (v. 20: ἀκούσαντες) la *parola-evento* (vv. 15.17: ῥῆμα, ῥήματος) che hanno *udito* (v. 20: ἤκουσαν) e *visto* (vv. 15.17: ἴδωμεν, ἰδόντες, εἶδον); ed è il Signore che *ha fatto conoscere loro* (v. 15: ἐγνώρισεν) tutto questo, mediante ciò che *ha detto* il suo angelo (vv. 17.20: λαληθέντων, ἐλαλήθη). Tutti quelli che *ascoltano* (v. 18: ἀκούσαντες) *si meravigliano* (v. 18: ἐθαύμασαν), mentre

⁹⁶ LEGRAND L., *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc II, 8-20*, in *Revue Biblique* 75 (1968), p. 161-187.

Maria, dal canto suo, *conservava* (v. 19: *συνετήρει*) tutte queste cose.

E cosa fanno i pastori della chiesa primitiva? Essi, dopo che il Signore o i suoi angeli hanno concesso loro *di conoscere* (*γνωρίζω*)⁹⁷ e *vedere* (*ὁράω*)⁹⁸ l'evento della Risurrezione, a loro volta *fanno conoscere* (*γνωρίζω*)⁹⁹ a tutti ciò che *hanno visto* (*ὁράω*)¹⁰⁰. Difatti *proclamano-annunciano* (*λαλέω*)¹⁰¹ il *fatto* (*ῥῆμα*)¹⁰² agli *ascoltatori* (*ἀκούω*)¹⁰³. A tale annuncio, tutti *si navigliano* (*θανυμάζω*)¹⁰⁴, mentre la chiesa *persevera* (*προσκαρτερέω*)¹⁰⁵ nella Parola udita e scioglie un inno di lode al Signore.

Queste analogie tra l'azione kerigmatica dei pastori di Betlemme e dei pastori della chiesa primitiva, pare condensata molto bene da *At* 4, 20 e *Lc* 2, 20. Secondo *At* 4, 20, Pietro e Giovanni dichiarano dinanzi al Sinedrio: «Noi non possiamo non *parlare* (*λαλεῖν*) di ciò che abbiamo *visto* (*εἶδομεν*) e *udito* (*ἠκουσαμεν*)». Ricompare qui la triade dei verbi «parlare-vedere-udire» già presenti in *Lc* 2, 20: «I pastori, poi, se ne tornarono, glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano *udito* (*ἠκουσαν*) e *visto* (*εἶδον*), com'era stato *detto* (*ἐλαλήθη*) loro». La *rivelazione* (*λαλέω*) ha per oggetto le cose *viste* (*ὁράω*) e *udite* (*ἀκούω*).

3. Un filo sotteso tra il Natale e la Pasqua

Gli echi pasquali presenti in *Lc* 2, 8-20 si rendono manifesti anche dalle diverse analogie che intercorrono tra questa pericope e il racconto di *Lc* 23, 53 e 24, 1-35, concernente la sepoltura e la Risurrezione del Signore.

Tali analogie consistono in numerosi parallelismi di *vocabolario* e di *temi* fra i due quadri.

Ai fini della presente relazione, mi limito a segnalare la presen-

⁹⁷ *At* 2, 28; *Rm* 9, 22 ss.; *Ef* 1, 9; *Col* 1, 27. Per le citazioni espresse qui nelle note 98-105, cf. LEGRAND, *art. cit.*, p. 171-181; oppure *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 19-23. Alcune le ho aggiunte io.

⁹⁸ *Gv* 20, 18.25.29; *1 Cor* 15, 5-8.

⁹⁹ *Gal* 1, 11; *1 Cor* 15, 1; *2 Cor* 8, 1; *Rm* 16, 26; *Ef* 6, 19; *2 Pt* 1, 16...

¹⁰⁰ *At* 4, 20; *1 Gv* 1, 1...

¹⁰¹ *At* 4, 20; *2 Cor* 4, 13; *1 Ts* 2, 2.16... cf. *Gv* 4, 42. Per l'annuncio evangelico di Gesù medesimo, cf. *Eb* 2, 3.

¹⁰² *Eb* 6, 5; *1 Pt* 1, 25...

¹⁰³ *Eb* 2, 3.1; 4.2; *1 Ts* 2, 13; *Rm* 10, 16 ss...

¹⁰⁴ Cf. nota 122 qui appresso.

¹⁰⁵ *At* 2, 42; 6, 4...

1. I titoli di «Salvatore» e «Cristo Signore»

Apparendo ai pastori, l'angelo dice: «Oggi vi è nato nella città di Davide un *Salvatore*, che è il *Cristo Signore*» (v. 11).

A norma della teologia lucana è risaputo che soltanto a partire dalla Pasqua Gesù sarà riconosciuto e confessato come «Salvatore» (cf. *At* 5, 31; 13, 23) e «Signore-Cristo» (cf. *At* 2, 36). Non è verosimile, pertanto, che i pastori di Betlemme potessero salutare in Gesù appena nato il «Salvatore-Signore», e che annunciassero poi a tutti un messaggio cristologico così pieno.

Sappiamo d'altronde che Gesù medesimo, durante la predicazione pubblica, proibì ai discepoli di spargere la notizia che egli era il Cristo di Dio (*Lc* 9, 20-21; cf. *Mt* 16, 20; *Mc* 8, 30), e ordinò loro di non dire a nessuno quanto avevano visto sul monte della Trasfigurazione, se non quando egli fosse risorto dai morti (*Mc* 9, 9; *Mt* 17, 9; cf. *Lc* 9, 36).

Evidentemente siamo in presenza di un'inverisomiglianza, di un anacronismo, che manifesta l'influsso della rivelazione pasquale.

2. Il vocabolario «kerigmatico» di *Lc* 2, 8-20

La struttura e il vocabolario di *Lc* 2, 8-20 hanno delle forti rassomiglianze con quei passi del Nuovo Testamento (specie gli Atti), ove si descrive l'azione della chiesa apostolica, che predica e vive il mistero di Cristo risorto. Lo dimostra un interessante studio di L. Legrand⁹⁶. Ciò che fanno i pastori a Betlemme, argomenta egli, è in realtà ciò che fanno i pastori della Chiesa primitiva.

Cosa fanno i pastori di Betlemme? Essi *parlano* (v. 18: λαληθέντων), ossia *fanno conoscere* (v. 17: ἐγνώρισαν) a tutti quelli che *ascoltano* (v. 20: ἀκούσαντες) la *parola-evento* (vv. 15.17: ῥῆμα, ῥήματος) che hanno *udito* (v. 20: ἤκουσαν) e *visto* (vv. 15.17: ἴδωμεν, ἰδόντες, εἶδον); ed è il Signore che *ha fatto conoscere loro* (v. 15: ἐγνώρισεν) tutto questo, mediante ciò che *ha detto* il suo angelo (vv. 17.20: λαληθέντων, ἐλαλήθη). Tutti quelli che *ascoltano* (v. 18: ἀκούσαντες) *si meravigliano* (v. 18: ἐθαύμασαν), mentre

⁹⁶ LEGRAND L., *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc II, 8-20*, in *Revue Biblique* 75 (1968), p. 161-187.

Maria, dal canto suo, *conservava* (v. 19: *συνετήρει*) tutte queste cose.

E cosa fanno i pastori della chiesa primitiva? Essi, dopo che il Signore o i suoi angeli hanno concesso loro *di conoscere* (*γνωρίζω*)⁹⁷ e *vedere* (*ὁράω*)⁹⁸ l'evento della Risurrezione, a loro volta *fanno conoscere* (*γνωρίζω*)⁹⁹ a tutti ciò che *hanno visto* (*ὁράω*)¹⁰⁰. Difatti *proclamano-annunciano* (*λαλέω*)¹⁰¹ il *fatto* (*ῥῆμα*)¹⁰² agli *ascoltatori* (*ἀκούω*)¹⁰³. A tale annuncio, tutti *si meravigliano* (*θαυμάζω*)¹⁰⁴, mentre la chiesa *persevera* (*προσκαρτερέω*)¹⁰⁵ nella Parola udita e scioglie un inno di lode al Signore.

Queste analogie tra l'azione kerigmatica dei pastori di Betlemme e dei pastori della chiesa primitiva, pare condensata molto bene da *At* 4, 20 e *Lc* 2, 20. Secondo *At* 4, 20, Pietro e Giovanni dichiarano dinanzi al Sinedrio: «Noi non possiamo non *parlare* (*λαλεῖν*) di ciò che abbiamo *visto* (*εἶδομεν*) e *udito* (*ἠκούσαμεν*)». Ricompare qui la triade dei verbi «parlare-vedere-udire» già presenti in *Lc* 2, 20: «I pastori, poi, se ne tornarono, glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano *udito* (*ἠκουσαν*) e *visto* (*εἶδον*), com'era stato *detto* (*ἐλαλήθη*) loro». La *rivelazione* (*λαλέω*) ha per oggetto le cose *viste* (*ὁράω*) e *udite* (*ἀκούω*).

3. Un filo sotteso tra il Natale e la Pasqua

Gli echi pasquali presenti in *Lc* 2, 8-20 si rendono manifesti anche dalle diverse analogie che intercorrono tra questa pericope e il racconto di *Lc* 23, 53 e 24, 1-35, concernente la sepoltura e la Risurrezione del Signore.

Tali analogie consistono in numerosi parallelismi di *vocabolario* e di *temi* fra i due quadri.

Ai fini della presente relazione, mi limito a segnalare la presen-

⁹⁷ *At* 2, 28; *Rm* 9, 22 ss.; *Ef* 1, 9; *Col* 1, 27. Per le citazioni espresse qui nelle note 98-105, cf. LEGRAND, *art. cit.*, p. 171-181; oppure *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 19-23. Alcune le ho aggiunte io.

⁹⁸ *Gv* 20, 18.25.29; *1 Cor* 15, 5-8.

⁹⁹ *Gal* 1, 11; *1 Cor* 15, 1; *2 Cor* 8, 1; *Rm* 16, 26; *Ef* 6, 19; *2 Pt* 1, 16...

¹⁰⁰ *At* 4, 20; *1 Gv* 1, 1...

¹⁰¹ *At* 4, 20; *2 Cor* 4, 13; *1 Ts* 2, 2.16... cf. *Gv* 4, 42. Per l'annuncio evangelico di Gesù medesimo, cf. *Eb* 2, 3.

¹⁰² *Eb* 6, 5; *1 Pt* 1, 25...

¹⁰³ *Eb* 2, 3.1; 4.2; *1 Ts* 2, 13; *Rm* 10, 16 ss...

¹⁰⁴ Cf. nota 122 qui appresso.

¹⁰⁵ *At* 2, 42; 6, 4...

za di un *segno* accompagnato da una *parola* che lo spiega, sia in *Lc* 2, 8-20 sia in *Lc* 23, 53; 24, 1-35. Più chiaramente: sia per il Natale come per la Risurrezione giunge dal cielo un *messaggio di rivelazione*, che consta di una *parola* e di un *segno*, o viceversa di un *segno* e di una *parola*.

a. In occasione della prima nascita, quella di Betlemme, la «parola» rivelatrice dell'angelo suona così nel suo contenuto essenziale: «Oggi vi è nato nella città di Davide un Salvatore, che è il Cristo Signore» (v. 11). L'angelo manifesta dunque chi è quel neonato, la sua origine divina.

Segue poi l'offerta del «segno» nei termini seguenti: «Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia» (v. 12)

I vv. 15-18 dicono in che modo i pastori si muovono per verificare il segno dato dall'angelo.

b. La seconda nascita, quella della Risurrezione, è caratterizzata anch'essa da un «segno» chiarito da una «parola».

Il «segno». A dire il vero, in nessuno dei versetti di *Lc* 24 appare il termine «segno» (greco *σημείων*). L'assenza di tale voce, però, è solo materiale, non formale. Difatti anche Luca conserva il detto di Gesù, quando parlava della sua Risurrezione come di un «segno». Diceva egli: «Questa generazione è una generazione malvagia; essa cerca un *segno*, ma non le sarà dato nessun *segno* fuorché il segno di Giona» (*Lc* 11, 29; cf. *Mt* 12, 39-40).

Il «segno», stavolta, è contrapposto a quello del Natale: non già un bimbo che giace nella mangiatoia, stretto in fasce, ma «una tomba vuota», nella quale giacciono soltanto le bende funerarie. La «parola» è quella dell'angelo, che spiega il motivo per cui nel sepolcro non c'è più il corpo del Signore.

Quanto al «segno» visibile della tomba vuota, ecco alcune risultanze dei testi lucani, che mostrano peraltro un accordo sostanziale con le altre tradizioni evangeliche¹⁰⁶. Esse, a modo di contrap-

¹⁰⁶ Per i rispettivi riferimenti ai quattro vangeli, cf. *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 213-218.

punto, inducono a evidenziare la differente situazione delle due nascite. Difatti:

a. A Betlemme, i pastori «trovano» il Bambino (Lc 2, 12.16), lo «vedono» (2, 17).

Al sepolcro, invece, le donne, Pietro e l'altro discepolo, «non trovano» il corpo del Signore (Lc 24, 3.23.24), «non vedono» il Signore (Lc 24, 24).

b. A Betlemme, Maria avvolge in fasce il Bambino e lo depone in una mangiatoia (Lc 2, 7). Per la sepoltura, anche Giuseppe d'Arimatea avvolge il corpo di Gesù in un lenzuolo e lo depone in una tomba scavata nella roccia (Lc 23, 53).

Ed ecco il parallelismo antitetico tra i due natali. Se a Betlemme il Bambino «giaceva avvolto in fasce» (Lc 2, 7.12), a Pasqua, invece, «giacciono soltanto le bende» (Lc 24, 12), non già il corpo di Gesù, come al momento della sepoltura (Lc 23, 53). Tale fu la constatazione di Pietro.

La «parola». È quella dell'angelo, che spiega il motivo per cui nel sepolcro non c'è più il corpo del Signore. Il mutato tenore delle due situazioni (la culla e il sepolcro) modifica sensibilmente l'accento della rispettiva «parola».

A Betlemme, la presenza del neonato ricoperto di fasce e adagiato nella mangiatoia poneva questo interrogativo: «Chi è quel Bambino?». La risposta, ignota agli uomini, è data dal cielo, dagli angeli.

Al sepolcro, l'assenza del corpo di Gesù e la rimanenza delle sole bende, suscita un'altra domanda: «Dov'è il Signore?». La risposta, sconosciuta ai discepoli, anche stavolta viene dal cielo, dagli angeli, che dicono: «Non è qui, è risuscitato» (Lc 24, 6). Gesù Nazareno, il crocifisso, non va ricercato tra i morti; egli è vivo (Lc 24, 5.23; At 1, 3). «Dove» sia andato Gesù è svelato da Gesù stesso ai due discepoli di Emmaus: «Non bisognava che Cristo sopportasse queste sofferenze, per entrare nella sua gloria?» (Lc 24, 26).

Concludendo, possiamo affermare che, analogamente alla nascita in Betlemme, anche per la Risurrezione è dato un *segno*, che è la tomba vuota, e la *parola* che lo spiega, ossia quella degli angeli e del Signore medesimo.

Conclusione sul genere letterario di Lc 2, 8-20

Abbiamo cercato di evidenziare alcuni temi pasquali racchiusi nella pericope di Lc 2, 8-20. Adesso, in vista appunto di meglio ravvisare la figura dei pastori di Betlemme, proviamo a delineare una definizione del suo genere letterario. Quale potrebbe essere? Solo storia? Solo dottrina? Oppure l'una e l'altra cosa insieme?

In risposta, direi che Lc 2, 8-20 è un midrash finemente elaborato; all'interno di esso possiamo discernere un fondo esiguo di cronaca, al quale l'evangelista sovrappone elementi catechetici di netta ispirazione pasquale.

Qual è il fondo di cronaca? Potrebbe essere semplicemente questo. Betlemme, già da antica tradizione, era una zona di gente dedita alla pastorizia (cf. 1 Sam 16, 4.11). Non stupisce, perciò, che nei dintorni del luogo ove nacque Gesù (una grotta, come vuole la tradizione fin dal sec. II)¹⁰⁷ vi fossero dei pastori a guardia del gregge: forse gli stessi proprietari della grotta-stalla, come ipotizzano alcuni¹⁰⁸. Venuti a conoscenza della nascita di un bambino nei loro pressi, si recarono a rendere una visita di omaggio ai genitori e al neonato. E anche di questo episodio rimase un ricordo nell'animo materno di Maria. Quindi, ciò che realmente accadde attorno alla culla di Gesù sembra doversi restringere, in sostanza, ai vv. 8.16.19: «C'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge... Vennero, dunque, e trovarono Maria e Giuseppe e il Bambino, che giaceva nella mangiatoia.. [E] Maria serbava tutte queste cose ... nel suo cuore».

Prendendo le mosse da questo nucleo di cronaca, dicevo, l'evangelista ha svolto con abilità un suggestivo commento, denso di risonanze che gli venivano soprattutto dal mistero pasquale: conosciuto, predicato e vissuto nella comunità per la quale egli scriveva. E a proposito di tali echi, dobbiamo dire che Luca sa di parlare «in medio ecclesiae», voglio dire a dei fratelli già illuminati dalla fede nella Risurrezione. A questo punto del racconto natali-

¹⁰⁷ Cf. *Protovangelo di Giacomo*, 17-18; GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 78, 5; ORIGENE, *Contro Celso* 1, 51... (cf. BROWN R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, [Assisi 1981], p. 543).

¹⁰⁸ Ad es., JEREMIAS J., voce *ποιμήν*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. X. [Brescia 1975], col. 1207 nota 59; MARSHALL I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978, p. 107-108.

zio, allora, egli (diciamo così) li prende per mano, li conduce al presepe per introdurli nel cuore dell'evento narrato. E per raggiungere il suo scopo, anticipa alla culla di Betlemme i fulgori della Pasqua.

Gli effetti di questa trasposizione sono evidenti. I pastori di Betlemme, investiti dalla gloria del Signore all'apparizione dell'angelo (v. 9), divengono figura di altri pastori, ossia *i pastori della Chiesa* (apostoli e discepoli loro collaboratori). Ad essi il Signore stesso (o i suoi angeli), apparendo loro, ha fatto conoscere il grande avvenimento della Risurrezione (cf. 2, 15 e *Eb* 2, 3). Le parole dell'angelo ai pastori sono, in realtà, l'illuminazione che il mistero pasquale proietta a ritroso sulla nascita di Gesù secondo la carne, nella città di Davide.

Con l'«oggi» della Pasqua, Cristo è passato dalla tomba nella sua gloria (cf. *Lc* 24, 26; *At* 2, 24). Il Padre ha così manifestato che Egli è il «Signore-Cristo», cioè un Messia Divino. Ecco, di conseguenza, l'interrogativo che sorge per la Chiesa. Se tale è stato l'esodo di Gesù dal sepolcro verso il cielo, qual è stato il suo ingresso dal cielo in questo mondo? Quali furono i suoi natali? Quali sono state le sue origini umane secondo la carne? E cessò forse egli di essere Dio quando si fece uomo? Questa sembra essere la somma di interrogativi compendiata nell'esortazione che i pastori si rivolgono l'un l'altro: «*Risaliamo* (greco: *διέλθωμεν*) fino a Betlemme e *vediamo...*» (*Lc* 2, 15). Come dire: a seguito della Pasqua, bisogna riandare a Betlemme con occhi nuovi, per confessare la vera identità del neonato Bambino e la funzione che hanno Maria e Giuseppe nei suoi confronti.

In realtà, ora che il Cristo è entrato nella sua gloria (cf. 24, 26), i pastori della Chiesa sanno che quel Bambino è il «Salvatore» (v. 11; cf. *At* 5, 31; 13, 23.30; 2, 36). È un Messia Divino, di origine celeste; e tuttavia, dice l'angelo: «...è nato per voi» (v. 11). Che egli abbia fatto davvero ingresso nel nostro mondo «per tutto il popolo» (v. 10), lo dimostra la presenza di due persone al presepio (v. 16): Maria, che lo ha rivestito di carne umana, in virtù dello Spirito Santo, e Giuseppe, suo padre legale (cf. *Lc* 3, 23), il quale essendo discendente dalla casa di Davide (*Lc* 1, 27; 2,4), aggrega il Bambino ad un gruppo umano ben definito. Se poi questo Bambino unisce nella sua persona Dio e l'uomo, è ovvio che la sua apparizione fra noi sia motivo di lode a Dio nei cieli altissimi e di pace in terra agli uomini che egli ama (v. 13b-14).

Inoltre, i pastori di Betlemme che, dopo aver constatato il segno, fanno conoscere quanto è stato loro detto sul Bambino (v. 17), stanno a prefigurare nuovamente l'attività evangelizzatrice dei pastori della Chiesa. La Pasqua ha fatto loro comprendere l'identità profonda di Gesù fin dalla sua nascita secondo la carne. Per rendere dunque una testimonianza integra e verace, non possono tacere ciò che hanno visto e udito (*At* 4, 20 e *Lc* 2, 20). Obbedendo perciò al mandato del Signore Risorto (*Lc* 24, 48; cf. *Mc* 16, 15; *Mt* 28, 18-20 e *Eb* 2, 3-4), predicano a tutti che egli, già a partire dalle sue origini umane, è il Salvatore (cf. *At* 5, 31; 13, 23.30 e *Lc* 2, 11a), Cristo Signore (cf. *At* 2, 36 e *Lc* 2, 11b). Il Bambino di Betlemme, nato da Maria sposa di Giuseppe, è lo stesso che, risuscitando dai morti, si rivela «Cristo Signore», cioè un Messia Divino.

L'annuncio è tale che sconvolge la comprensione umana; è naturale, quindi, che la gente sia presa da stupore e smarrimento (cf. *At* 2, 6-8.12-13.15; 3, 10.11.12; 9, 21; 10, 45-46... e *Le* 2, 18). Eppure non basta questa prima reazione epidermica. È necessario ricordare tutta la vicenda storica di Gesù di Nazaret, a cominciare dall'incarnazione, per interpretarla a seguito della grande illuminazione pasquale: così fa Maria (cf. *At* 2, 14 ss.; 3, 12 ss.; 9, 22... e *Le* 2, 19). E allora gli apostoli, esultanti per la rivelazione che la Pasqua proietta anche su Betlemme (cf. 2, 15d. 20b), sciolgono un inno di lode al Signore, per tutte le cose che ha fatto (cf. *Lc* 2, 20 e *Lc* 24, 53; *At* 4, 21.23-30; 11, 18; 13, 48; 21, 20).

In una parola, è difficile sottrarsi all'impressione che *Lc* 2, 8-20 appartenga più agli Atti che al terzo vangelo. In questa pericope sembra riflettersi la catechesi sul Natale di Gesù, così com'era compreso e annunciato dalla Chiesa apostolica delle origini, alla luce della Risurrezione. La Pasqua sospinge verso il Natale: «Risaliamo fino a Betlemme e vediamo...» (*Lc* 2, 15).

Dall'esito di questa ricognizione retrospettiva, nasceranno i vangeli dell'infanzia!

4. *La conferma della Tradizione*

La pericope di *Lc* 2, 8-20 è stata oggetto di commenti preziosi e, sovente, anche diffusi fin dall'antichità cristiana. Nel corso delle mie ricerche ho reperito testi di: Origene (+ 253/254)¹⁰⁹, Am-

¹⁰⁹ In *Lucam Homilia XII* (PG 13, 1828D-1829C e PL 26, 258D-259A; oppure SC 87, p. 198-201).

brogio (+ 397)¹¹⁰, Cromazio di Aquileia (+ 407/408)¹¹¹, Girolamo (+ 419/420)¹¹², Cirillo di Alessandria (+ 444)¹¹³, Gregorio Magno (+ 604)¹¹⁴, Beda (+ 735)¹¹⁵, un anonimo irlandese del sec. VIII¹¹⁶, Smaragdo (+ 835 ca.)¹¹⁷, Teofilatto di Bulgaria (+ 1108)¹¹⁸, Bruno d'Asti (+ 1123)¹¹⁹...

Andremmo chiaramente troppo in lungo se volessimo riferire per esteso il contenuto delle omelie di ciascuno degli autori qui nominati. Per lo scopo della presente relazione, basterà sintetizzare il denominatore comune di queste loro pagine.

Prima di tutto, essi riconoscono un senso «letterale», cioè storico, soggiacente alla scena di *Lc* 2, 8-20. L'intenzione dell'evangelista è quella di narrare un fatto realmente accaduto, ossia la visita dei pastori al neonato Bambino.

In secondo luogo, al senso letterale-storico di fondo essi annettono un altro significato, chiamato «allegorico-spirituale»: termini assai noti nell'esegesi patristico-medioevale¹²⁰. E nel determinare quale sia questo secondo senso «allegorico», i Padri e gli Scrittori ecclesiastici mostrano un accordo sorprendente quanto alla sostanza delle loro omelie. I pastori di Betlemme — insegnano — sono figura di altri pastori, ossia dei pastori della chiesa, di tutti coloro cioè che hanno l'incarico di istruire e governare le anime dei fedeli (vescovi, sacerdoti, diaconi, dottori, rettori di monasteri, e poi chiunque sia preposto alla cura di uno o più fratelli). Essi devono vegliare sul gregge; loro è il compito di saziarlo con l'annuncio della Parola di Dio, dei divini misteri che ci sono stati rivelati. E saranno pastori buoni coloro che imitano Cristo, il Pastore Buono per eccellenza.

Quel che voglio dire con questo cenno sobrio alla Tradizione, è che fin dall'età patristica si è avvertito quanto il brano di *Lc* 2, 8-20 fosse profondamente catechetico ed ecclesiale. I pastori

¹¹⁰ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, liber II, 50, 53-54 (CCL 14/IV, p. 53, 54).

¹¹¹ *Sermo XXXII, 4. De Natale Domini* (CCL IXA, p. 146).

¹¹² *Homilia de Nativitate Domini* (CCL 78, p. 525).

¹¹³ *Explanatio in Lucae Evangelium* 2, 8 (PG 72, 489-490AB).

¹¹⁴ *Homilia VIII* (PL 76, 1104B).

¹¹⁵ *In Lucam I* (CCL 120, p. 50, 53-56); *Homilia I, 6* (CCL 122, p. 42); *Homilia I, 7* (CCL 122, p. 46-47, 49).

¹¹⁶ *Commentaria in Lucam*, in CCL 108C, p. 14, 15, 16.

¹¹⁷ *Collectiones in Epistulas et Evangelia* (PL 102, 25CD).

¹¹⁸ *Enarratio in Evangelium Lucae* (PG 123, 723AD-726A).

¹¹⁹ *Commentaria in Lucam*, pars I, cap. II (PL 165, 353A-354B, 356A).

¹²⁰ DE LUBAC H., *Esegesi Medievale. I quattro sensi delle Scritture*, [Roma 1962].

di Betlemme sono ben più che dei semplici pastorelli! Essi — secondo lo spirito dei commenti citati — sono già antesignani della missione evangelizzatrice che incombe ai futuri pastori della chiesa, dopo la Pasqua.

A ragione osservava s. Ambrogio: «Non sembri spregevole la figura dei pastori... e di poco conto le [loro] parole... Anche Maria apprende la fede dalle loro labbra; sono essi che radunano il popolo nella lode di Dio»¹²¹.

B. Lo schema lucano della «meraviglia-timore-incomprensione»

Quasi tutti i commentatori osservano, e giustamente, che Lc 2, 19 è collegato mediante la particella greca δέ al v. 18, ove si afferma: «Tutti quelli che udirono, si stupirono (ἐθαύμασαν) delle cose dette loro dai pastori». E poi il v. 19 prosegue dicendo: «Maria, dal canto suo [ecco la particella δέ], conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore».

La meditazione di Maria è ambientata quindi in un contesto di «meraviglia», causata dalla predicazione dei pastori.

Il fatto non è di poca importanza per comprendere lo stile di Luca. Difatti nel terzo vangelo e nel libro degli Atti vi sono numerosi altri episodi nei quali si dà speciale enfasi al concetto di «meraviglia». Questo senso di «stupore» è espresso in primo luogo dal verbo θαυμάζω (= «meravigliarsi»), e poi da circa altri tredici termini affini che ricorrono in parallelo col medesimo¹²².

Prendendo accuratamente in esame i brani in cui ricorre il verbo «meravigliarsi» e voci analoghe, si rileva che tali brani sono strutturati secondo uno schema costante, che si articola (possiamo

¹²¹ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, liber II, 50, 53-54 (CCL 14/IV, p. 54).

¹²² Sono i seguenti: ἀπιστέω («non credere»): Lc 24, 11, 41a; cf. il v. 12; - ἀτενίζω («tengo fisso lo sguardo»): Lc 4, 20; cf. il v. 22; At 3, 12; - διαλογίζομαι («domandarsi», «interrogarsi»): Lc 3, 15; cf. Lc 24, 38 e 24, 41; - διαπορέω («essere nel dubbio», «esitare»): At 10, 17; cf. At 2, 12.6; - ἐγένετο ... φόβος («sopravvenne un timore»): Lc 1, 65; cf. il v. 63 - ἐκπλήσσομαι («restare sbalordito», «rimanere attonito»): Lc 9, 43a; cf. il v. 43b; - ἐμφοβοί γενόμενοι («in preda a timore»): Lc 24, 37; cf. il v. 41; - ἐντρομος («tremante», «impaurito»): At 7, 32; cf. il v. 31; - ἐξίσταμαι («essere fuori di sé per lo stupore»): At 2, 7; - ἐξίστημι («perturbare, sconvolgere»): Lc 24, 22; cf. il v. 12; - θάμβος, ἔκστασις («sbigottimento», «turbamento»): At 3, 10, 11; cf. il v. 12; - συγχέομαι («essere confuso»): At 2, 6; cf. i vv. 7 e 12; - ταράσσομαι («rimanere turbato»): Lc 24, 38; cf. il v. 41.

Per una trattazione dettagliata dei singoli passi, cf. *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 178-195.

dire) in quattro momenti. Vediamoli uno per uno.

1. In primo luogo si descrive *un fatto fuori dell'ordinario, un gesto non comune che ha del sensazionale*.

Si tratta, in pratica, di episodi ove è in gioco normalmente una «rivelazione», come: l'apparizione di uno o più angeli, o del Signore Risorto; la predicazione del Battista; la predicazione di Gesù coi prodigi che l'accompagnano; il miracolo della Pentecoste; le guarigioni operate da Pietro, da Paolo¹²³...

2. Di fronte alle suddette manifestazioni di carattere straordinario, i destinatari o i testimoni delle medesime sono colti da *meraviglia*, da *stupore*. Infatti essi *non comprendono* a fondo la portata di ciò che vedono e sentono.

In maniera diretta o equivalente, la «meraviglia» ha per oggetto l'«identità», il «mistero» della persona che compie quei gesti, o per la quale essi avvengono. La maggioranza dei casi riguarda Gesù: la sua figura, le sue azioni¹²⁴...

3. Segue, pertanto, *una spiegazione interpretativa*, che intende dissipare il turbamento, la perplessità, col dare una risposta chiarificatrice sugli atti, sulle parole che hanno causato la meraviglia-stupore.

Per lo scopo dell'argomento che stiamo delineando, dobbiamo prestare attenzione a un fenomeno costante in questo terzo momento dello schema. E cioè: colui che offre la spiegazione illuminatrice, sarà *l'angelo stesso che è apparso*, oppure *la persona medesima che ha operato un prodigio o che ha pronunciato parole di rivelazione, di dottrina nuova*. Per quanto attiene alla Risurrezione di Gesù, che è frutto unicamente della potenza divina, saranno *gli angeli o il Signore Risorto*¹²⁵.

Come diremo più diffusamente appresso, la sola eccezione che ci risulti in proposito è proprio quella di *Lc 2, 17-19*, il brano di nostra pertinenza.

4. A conclusione dell'intervento esplicativo, è descritta *la reazione dei destinatari*, che può essere di tre generi: «accoglienza» del messaggio, «rifiuto», oppure (è il caso delle profezie di Gesù circa la sua morte e risurrezione) l'«ignoranza-incomprensione», che perdura nonostante le parole del Signore¹²⁶.

¹²³ Citazioni in *op. cit.*, p. 190-191.

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 191 num. 2.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 192-194.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 194 num. 4.

Premessa questa bozza sintetica sullo schema lucano della «maviglia-stupore-incomprensione», passiamo ora alla citazione di cinque brani, suddividendoli nei quattro punti elencati sopra.

* *Lc 1, 26-38*

1. L'angelo Gabriele, quale inviato di Dio, *appare* a Maria (vv. 26-28).

2. Maria *rimane turbata* e *si domanda* quale genere di saluto fosse mai quello (v. 29).

3. L'angelo *spiega* ulteriormente a Maria il senso del suo annuncio (vv. 30-33). Maria pone una domanda e l'angelo nuovamente la *illumina* (vv. 34-37).

4. Maria *acconsente* gioiosa alla proposta di Dio (v. 38).

* *Lc 2, 8-16*

1. L'angelo del Signore *appare* ai pastori, e la gloria del Signore li avvolge di luce (vv. 8-9a-b).

2. I pastori *sono presi da grande spavento* (v. 9c).

3. L'angelo *spiega* il motivo dell'apparizione, annunciando ai pastori chi è il neonato Bambino e offrendo loro un segno. Una moltitudine dell'esercito celeste si unisce all'angelo per lodare Dio (vv. 10-14).

4. Partiti gli angeli, i pastori *accorrono* in fretta a Betlemme, ove costatano il segno che l'angelo aveva indicato loro (vv. 15-16).

* *Lc 24, 1-9*

1. Le donne trovano *la tomba vuota* (vv. 1-3; cf. i vv. 22-23a).

2. Esse *non comprendono* cosa sia accaduto (v. 4).

3. Due uomini (angeli?) appaiono loro e *spiegano* il perché della tomba vuota (vv. 4b-7; cf. il v. 23b).

4. Le donne *obbediscono* al comando dei due messaggeri celesti: si ricordano delle parole di Gesù, lasciano il sepolcro e annunciano quanto hanno visto agli Undici e agli altri (vv. 8-9).

* *At 2, 1-41*

1. Al compiersi del giorno della Pentecoste, *lo Spirito Santo discende* su tutta la comunità radunata nello stesso luogo, e *comin-*

ciano a parlare in altre lingue, come lo Spirito donava loro di esprimersi (vv. 1-4).

2. Venuto quel fragore, la folla «...si radunò e rimase sbigottita, perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua. Erano stupefatti e fuori di sé per la meraviglia, e dicevano: “Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa?”... Tutti erano stupiti e perplessi, chiedendosi l'un l'altro: “Che significa questo?”. Altri invece li deridevano e dicevano: “Si sono ubriacati di mosto”» (vv. 6-8. 12-13).

3. Pietro, allora, levatosi in piedi con gli Undici, *interviene per dare la retta esegesi del fatto*: «Vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole ...Sappia con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (vv. 14.36).

4. Ed ecco la *reazione positiva della folla*: «All'udire tutto questo si sentirono trafiggere il cuore, e dissero a Pietro e agli apostoli: “Che dobbiamo fare, fratelli?”. E Pietro disse: “Pentitevi...”. E quelli che accolsero la sua parola furono battezzati, in numero di circa tremila persone» (vv. 37-41).

* At 3, 1-4, 4

1. Pietro *guarisce lo storpio* che sedeva presso la porta del Tempio, detta «Bella», a chiedere l'elemosina (vv. 1-8).

2. Tutto il popolo è *meravigliato e stupito* (v. 10). E mentre l'infelice, sanato, si tiene stretto a Pietro e Giovanni, tutti accorrono verso di loro, *fuori di sé per lo stupore* (v. 11; cf. il v. 12).

3. Pietro, vedendo ciò, si rivolge al popolo, e si preoccupa in primo luogo di *rimuovere una falsa interpretazione* di quanto è accaduto (v. 12). Poi ne rivela la portata nascosta: non già il potere o la pietà dei due apostoli ha dato vigore allo storpio (v. 12), bensì la fede nel nome di Gesù risorto (vv. 15-16).

4. *La reazione è duplice*: i sacerdoti, il capitano del Tempio e i sadducei mettono in prigione i due apostoli (4, 1-3). Però molti credono, «...e il numero degli uomini raggiunse circa i cinquemila» (v. 4).

Lc 2, 17-20: un'eccezione allo schema

A questo punto riprendiamo, per approfondirla, l'osservazione accennata poco dianzi.

Lc 2, 17-20 appartiene a quella serie di passi lucani (Vangelo-Atti) che sono strutturati secondo il genere letterario della «meraviglia-timore-incomprensione». Ecco la quadruplica progressione.

1. I pastori, dopo aver visto il segno, *fecero conoscere* la parola rivelatrice che avevano udito dall'angelo (vv. 17.18b).

2. Tutti coloro che ascoltavano, *furono colti da meraviglia* (greco *ἐθαύμασαν*) per le cose dette loro dai pastori (v. 18).

3. Maria, però, conservava queste cose, *cercando di interpretarle* nel suo cuore (v. 19).

4. I pastori ritornano, *dando gloria e lode a Dio, a motivo di tutto quello che avevano udito e visto, così com'era stato loro annunciato* (v. 20).

Ora, a ben riflettere, Lc 2, 17-20 sembra un fatto singolare, che presenta un'eccezione rispetto agli altri passi della medesima categoria.

L'anomalia consiste in questo. Il terzo momento dello schema illustrato in precedenza è dedicato regolarmente alla *spiegazione* del fatto straordinario che ha destato meraviglia. Si tratta di una vera e propria «interpretazione», e la persona che si incarica di questo ruolo esplicativo è, di norma, la persona stessa che ha compiuto il gesto sensazionale.

Ed ecco, allora, in che cosa Lc 2, 17-20 deroga allo schema. I pastori proclamano ciò che è stato rivelato loro sul Bambino (v. 17). Tutti quelli che odono questo messaggio sono colti da meraviglia per le cose dette dai pastori (v. 18). A questo punto, lo schema esigerebbe che fossero i pastori stessi a offrire ulteriori luci su quanto hanno predicato: così facevano il Battista, Gesù e gli apostoli. Invece l'evangelista mette qui in scena la figura di Maria, che «...conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore» (v. 19). Perché un'eccezione del genere? V'è qualche motivo che la determini?

La ragione di questa deroga va ricercata probabilmente nel concetto che Luca ha di «testimonianza»¹²⁷.

C. La dottrina lucana sulla «testimonianza»

In breve, l'argomento può essere enunciato così. Dare la retta

¹²⁷ NELLESEN E., *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchung zum lukianischen Zeugnisbegriff*, Köln 1976.

spiegazione dei fatti della vita di Gesù è una forma di «testimonianza». Ora nella teologia di Luca la «testimonianza» richiede, fra l'altro, come condizione indispensabile *l'aver visto di persona quei fatti medesimi, fin dall'inizio*¹²⁸. Vediamo, dunque, di chiarire la duplice componente di questo requisito attingendo al terzo Vangelo e agli Atti, per fare quindi la debita applicazione al caso di Maria.

1. *La testimonianza oculare*

Sono in possesso di questo requisito le varie persone che recano l'annuncio della Risurrezione, alla luce della quale è possibile intendere il senso di quanto Gesù fece e disse durante il suo ministero prepasquale.

Ecco quali sono le suddette persone:

— le donne che, tornando dal sepolcro, dicono agli Undici e a tutti gli altri che Gesù è vivo (*Lc 24, 9.10.23*);

— i due discepoli di Emmaus, i quali riferiscono agli Undici e agli altri ciò che era accaduto lungo la via (*Lc 24, 13-35*);

— i Dodici in genere (*At 1, 21-22*) e, in particolare, Pietro, il quale parla anche a nome degli Undici in varie occasioni, come nel giorno della Pentecoste, poi per la guarigione dello storpio, e quindi davanti al Sinedrio e in casa di Cornelio (*At 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 10, 34-43*).

Tutti costoro hanno seguito Gesù, da quando egli diede principio al suo ministero pubblico. Infatti, le donne che scoprono la tomba vuota «...erano venute con Gesù dalla Galilea» (*Lc 23, 55; cf. 8, 1-3*). I discepoli di Emmaus sono fra coloro ai quali il Risorto «...è apparso per molti giorni [e] che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme» (*At 13, 31*); essi, in realtà, si considerano come facenti parte del gruppo «dei nostri» (*Lc 24, 24*), cioè delle donne (*Lc 24, 22*), degli Undici e di tutti gli altri che erano con loro (*Lc 24, 9.10.33*). Gli apostoli, poi, ai quali compete la testimonianza primaria e fondante della Risurrezione, sono stati con Gesù per tutto il tempo in cui egli visse in mezzo a loro, «...incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato... assunto in cielo...» (*At 1, 21-22*).

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 231-235; poi *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 230-233.

2. «Fin dall'inizio»

Con quest'ultima formulazione di *At* 1, 21-22 (che ho appena citata), Luca delimita i confini entro i quali si snoda la vicenda di «...tutto ciò che riguarda Gesù il Nazareno, che fu potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo» (*Lc* 24, 19).

Il punto di partenza, il principio di tali avvenimenti, è designato da Luca con l'espressione avverbiale «fin da principio» (*Lc* 1, 2), poi mediante il verbo «cominciare» (*Lc* 3, 23; 23, 5; *At* 1, 22; 10, 37: «cominciando»; *At* 1, 1: «cominciò»).

In pratica, l'estremo iniziale di questi eventi è segnato dal battesimo di Giovanni (*At* 1, 22; 10, 37; cf. *Lc* 3, 21-23; 4, 14-15.18 ss.). L'estremo conclusivo, poi, coincide con la Risurrezione-Ascensione del Signore (*At* 1, 2.22; 10, 40-41). Entro questi due poli è racchiuso — al dire di Pietro — «...tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto [*lett.* è entrato ed è uscito] in mezzo a noi» (*At* 1, 21).

L'area geografica, o (per così dire) il teatro d'azione in cui Gesù opera, è designato dalle espressioni: «...per tutta la Giudea [= la Palestina], cominciando dalla Galilea» (*At* 10, 37) — «...nella regione dei Giudei e in Gerusalemme» (*At* 10, 39) — «...per tutta la Giudea, cioè dalla Galilea fino a qui [= Gerusalemme]» (*Lc* 23, 5) — «...dalla Galilea fino a Gerusalemme» (*At* 13, 31). Il terzo vangelo, com'è risaputo, configura il ministero pubblico di Gesù come un grande viaggio che parte dalla Galilea (*Lc* 4, 14; cf. *At* 10, 37) per concludersi in Gerusalemme (*Lc* 18, 31).

Ora i testimoni recensiti sopra, quelli che ebbero le visioni del Risorto per molti giorni, sono appunto quelli che salirono con Gesù dalla Galilea fino a Gerusalemme (*At* 13, 31). Sono, cioè, coloro che videro di persona il ministero pubblico di Gesù «fin dall'inizio».

La conclusione, dunque, è patente. Per dare la giusta interpretazione dei gesti di salvezza compiuti da Gesù, per essere testimoni veritieri di questi avvenimenti che suscitano tanta meraviglia, occorre averli visti coi propri occhi fin dal loro esordio (cf. *Lc* 1, 2). Questo è sicuramente uno dei requisiti fondamentali (anche se non il solo) per divenire «esegeti» dell'economia salvifica offer-taci in Cristo.

3. La situazione di Maria

Fatta questa premessa, sono facilmente intuibili le conseguenze

per il discorso sulla Vergine. Se gli Apostoli, i discepoli, le donne furono testimoni oculari e compartecipi del ministero pubblico di Gesù, chi poteva esserlo per gli anni oscuri dell'infanzia, se non Maria sua madre? Ella, in effetti (e anche stavolta in anticipo sui discepoli), seguì Gesù in quel periodo dalla Galilea (cf. *Lc* 1, 26) fino a Gerusalemme (cf. *Lc* 2, 51a). Soltanto lei, perciò, di fronte alla meraviglia che destava l'annuncio della Risurrezione trasmesso dai pastori della Chiesa, poteva ripensare le circostanze della nascita di Gesù, «...*interpretandole* nel suo cuore», scrive Luca (2, 19b), usando il participio *συμβάλλουσα*, da *συβάλλω*.

L'accezione base di questo verbo è quella di «porre a confronto» due o più realtà, si tratti di persone o di cose¹²⁹. Nella letteratura greca profana, fin dall'età di Pindaro (sec. VI a.C.), *συμβάλλω* designa moltissime volte l'attività della mente che, confrontando tra loro diversi aspetti di un evento, di una situazione, giunge a formulare un'«interpretazione ben definita», una «visione chiara», un'«esegesi» (si direbbe) dei fatti attorno ai quali si esercita la mente, con l'intento di trovare una spiegazione. E il tutto come risultato di una riflessione che tiene conto di molteplici elementi e indizi.

Tale semantica di *συμβάλλω* acquista un rilievo ancor più spiccato, ad es., nel caso degli oracoli trasmessi da parte degli dèi presso i rispettivi santuari. Essi contengono sovente aspetti oscuri, enigmatici, che destano perplessità, meraviglia, stupore... È compito, allora, dell'interprete di oracoli (chiamato «cresmologo») decodificare il senso genuino di quei responsi. E la sentenza del cresmologo, che fornisce la spiegazione esatta di quanto ha detto la divinità in termini velati, è puntualmente espressa col verbo *συμβάλλω*.

Per fare il punto, dunque, sulla trattazione di questo paragrafo concernente lo schema lucano della «meraviglia-timore-incomprensione», possiamo dire che *Lc* 2, 17-20 appartiene a questo genere di brani, però, con l'eccezione di cui abbiamo parlato sopra. La ragione plausibile di questa singolarità in *Lc* 2, 17-20 è dovuta al fatto che Maria, e non i pastori, era in grado di penetrare per prima il mistero del Natale, dopo che Gesù risuscitò dai morti. Fra i membri della Chiesa apostolica, infatti, solamente ella era

¹²⁹ *Sapienza e contemplazione di Maria...*, p. 138-175 (la semantica di *συμβάλλω*).

stata protagonista singolare e immediata dell'Incarnazione del Figlio di Dio¹³⁰.

CONCLUSIONE

Abbiamo riflettuto su *Lc 2, 19* facendo ricorso all'AT, alla tradizione della chiesa, e soprattutto al complesso dottrinale degli scritti lucani (Vangelo-Atti).

Tutto converge qui. La chiesa apostolica prese coscienza che Maria era un tramite obbligato per venire a conoscenza degli albori dell'Incarnazione, rappresentati dai primi anni di Gesù. Detto altrimenti: i discepoli di Cristo dovettero «affidarsi» a sua Madre per conseguire una testimonianza sicura sul come il Figlio di Dio apparve uomo fra gli uomini. È ciò che esprimeva felicemente Bru-

¹³⁰ A chiusura degli appunti esegetici sin qui svolti, mi piace riferire alcuni stralci di Ruperto di Deutz (+ 1130), che mi sembrano particolarmente suggestivi e rispondenti a quanto abbiamo detto sopra sulla figura dei pastori di Betlemme.

Commentando *Ct 3, 3* («*Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda: Avete visto l'amato del mio cuore?*»), egli fa dire alla Vergine: «I discepoli..., che erano intenti a custodire, anzi a edificare la vera città di Gerusalemme, questi custodi già allora vegliavano, poiché non prendevano sonno, oppressi com'erano dal pianto. Loro... e le donne che, dopo aver vegliato tutta la notte, erano venute alla tomba..., mi trovarono, e facevano a gara a recarmi la notizia che [l'Amato] era risorto e che l'avevano visto...» (CCL Cont. Med. 26, p. 58).

Poi, volendo fare l'esegesi di *Ct 5, 7* («*Mi han trovato le guardie che perlustrano la città... mi hanno tolto il mantello le guardie delle mura*»), Ruperto esce nella seguente parafrasi. Le guardie che fanno la ronda alla città sono gli apostoli i quali, ogni giorno, nel Tempio e nelle case, non cessavano di evangelizzare la buona novella del Signore Gesù. E prosegue testualmente: «*Mi trovarono*». Tutti, infatti, mi cercavano con pia sollecitudine, specialmente colui al quale il Diletto mi aveva consegnato quando disse: «*Ecco la tua madre*»... Costoro mi cercavano e si attendevano molto da me, che (cioè) fosse rimasto in me qualcosa che meritasse la loro ricerca; essi, infatti, sapevano cos'era avvenuto in me o cosa fosse successo di me... Supponevano che fosse rimasto in me alcunché dei tesori dell'Altissimo, di quei tesori che aveva accumulato in me lo Spirito quando scese sopra di me, nel concepimento di tanto Figlio. Sì, era pur vero che mio Figlio, nascendo secondo la carne, uscì dal mio grembo «*come sposo dal suo talamo*». Tuttavia la pienezza di grazia che avevo ricevuto, da allora e per sempre rimane e rimarrà nel mio cuore e nei miei sensi...

«*Mi hanno tolto il mantello le guardie delle mura*». Ossia, vollero che io rendessi loro del tutto manifesto, per quanto abbigliavano, ciò che vi era di segreto in me. Fino allora, infatti, avevo tenuto nascosto, come sotto il mantello, tutte le parole che riguardavano il Diletto; le avevo conservate, ponendole a confronto in cuor mio. Ma fu allora che le misi all'aperto; cioè feci conoscere quanto sarebbe stato necessario e di grande giovamento alla predicazione o anche alla redazione scritta del Vangelo del Diletto» (CCL Cont. Med. 26, p. 114-115).

A norma di tale esegesi dettata da Ruperto, Maria apprende la notizia della Risurrezione dai discepoli e dalle donne. Anche lei, quindi, accoglie la catechesi sulla Risurrezione dagli apostoli. E questi, dal canto loro, fanno ricorso a Maria per essere informati su ciò che ella aveva tenuto fin lì segreto.

Potrei ingannarmi, ma è mia impressione che l'interpretazione allegorico-spirituale di Ruperto fluisca in ultima analisi dalla tipologia già presente nel testo di *Lc 2, 8-20*.

no di Segni (+ 1123): «Niente avremmo di tutto questo se Maria non l'avesse custodito. Queste cose ci vengono dai suoi tesori»¹³¹.

GIOVANNI 2, 1.5

Dalla scena delle nozze di Cana (*Gv* 2, 1-12), scegliamo i vv. 1 e 5. Essi recitano così: «*Il terzo giorno* ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era anche la madre di Gesù... La madre dice ai servi: «*Quanto Egli vi dirà, fatelo*»».

Di proposito ho sottolineato le frasi: «Il terzo giorno» e «Quanto Egli vi dirà, fatelo». Per l'angolatura del discorso che stiamo sviluppando, credo opportuno prendere congiuntamente i due versetti, per mettere a punto la funzione ecclesiale di Maria, a riguardo sia dell'Antica che della Nuova Alleanza¹³².

1. MARIA E L'ANTICA ALLEANZA (IL SINAI)

È di somma importanza notare che l'evangelista introduce il racconto di Cana con l'inciso «il terzo giorno». Tale precisazione cronologica ha unicamente un valore teologico-dottrinale.

In primo luogo, essa ha lo scopo di istituire un rapporto ideale tra la rivelazione di *Cana* e quella del *Sinai*, secondo le seguenti corrispondenze di base:

Sinai

Il terzo giorno
Yahwéh rivelò
la sua gloria a Mosè
e il popolo
credette anche in lui
(*Es* 19, 11.9)

Cana

Il terzo giorno
Gesù rivelò
la sua gloria
e i suoi discepoli
credettero in lui
(*Gv* 2, 1.11)¹³³

¹³¹ *Commentaria in Lucam*, pars I, cap. III (PL 165, 365C).

¹³² L'esposizione di questo paragrafo è già apparsa nel mio articolo «*Accogliere*» Maria: un impegno dei discepoli del Signore. *Prospettive bibliche*, in *La Madonna* 321 (numeri 5-6, novembre 1983), p. 25-31. Qui ne riprendo i contenuti.

¹³³ Ho trattato di questo parallelismo in *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, p. 29-138.

Più sinteticamente, la stessa materia è ripetuta nel mio opuscolo *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1978 (Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», via del Corso 306), p. 10.13-22.

Nella gamma dei contatti tematici fra Cana e il Sinai, rientra anche l'invito di Maria ai servi del banchetto: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (v. 5b).

Al Sinai, infatti, il Dono della Legge fu preceduto dalla pronta dichiarazione di fede emessa coralmemente da tutto il popolo, che disse: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19, 8; cf. 24, 3.7).

A Cana, il Dono del vino nuovo — simbolo della Nuova Legge che è il Vangelo di Gesù — è preceduto e propiziato dal totale abbandono di Maria alla volontà del Figlio: «Quanto egli vi dirà, fatelo».

Tra queste parole di Maria ai servi e quelle pronunciate da tutta l'assemblea d'Israele al Sinai, corre un'identità di fondo:

Sinai

«Quanto
Yahwéh
ha detto,
lo faremo»
(*Es* 19, 8; cf. 24, 3.7)

Cana

«Quanto
Egli
vi dirà,
fatelo»
(*Gv* 2, 5b)

Da questo parallelismo si hanno buone ragioni per concludere che l'evangelista opera una identificazione indiretta fra *tutto il popolo d'Israele e la Madre di Gesù*. Infatti Giovanni pone sulle labbra di *Maria* la professione di fede che *tutta la comunità del popolo eletto* emise un giorno in faccia al Sinai.

A questo punto dobbiamo ricordare che nel linguaggio biblico-giudaico il popolo d'Israele è rappresentato sovente l'immagine di una «Donna»¹³⁴. Pertanto possiamo intuire il motivo per cui Gesù, parlando alla Madre, usi il termine «donna». La ragione sembra essere questa. Gesù vede nella Madre sua la personificazione dell'antico popolo d'Israele giunto alla pienezza dei tempi¹³⁵.

¹³⁴ *Os* 1-3; *Is* 26, 17-18 (cf. *IQH* III, 3-12); *Ger* 31, 4.15; Targum del Cantico dei Cantici (per intero); Targum *Sal* 45, 11-17...

Lo stesso genere di raffigurazione è applicato anche a Sion-Gerusalemme: *Ez* 16, 8; 23. 2-4; *Ger* 2, 2; *Sal* 86, 5 nei LXX; Apocalisse di Baruc 10, 7; IV libro di Esdra 9, 38-10, 57...

¹³⁵ *Contributi...*, p. 101-109; *Maria a Cana...*, p. 10, 22-26.

2. MARIA E LA NUOVA ALLEANZA (LA RISURREZIONE)

Ma, oltre che al Sinai, con l'inciso «il terzo giorno» Giovanni vuole porre il segno di Cana in correlazione anche (e soprattutto) col «terzo giorno» della Pasqua. Il quadro dei rispettivi richiami sarebbe il seguente:

Cana

Il terzo giorno
Gesù rivelò
la sua gloria
e i suoi discepoli
credettero in lui
(Gv 2, 1.11)

Pasqua

Il terzo giorno
Gesù rivelò
la sua gloria
e i suoi discepoli
credettero in lui
(Gv 2, 19-20; 20-21)

Secondo il kerigma del Nuovo Testamento, recepito anche da Giovanni, «il terzo giorno» è per eccellenza il giorno (il «*kairós*») della Risurrezione (cf. *1 Cor* 15, 3-4 e *Gv* 2, 19-21). Nell'episodio di Cana, in particolare, la menzione del «terzo giorno» sta in rapporto con «l'Ora di Gesù» (v. 4), ossia «quel giorno» (*Gv* 14, 20; 16, 23.26) e «quell'Ora» (*Gv* 19, 27b) in cui Gesù passa da questo mondo al Padre, con la morte-risurrezione¹³⁶.

Siamo perciò in tema escatologico, quello che interessa le realtà ultime inaugurate dalla Pasqua. Se l'evangelista ha voluto iscrivere Cana nell'ottica pasquale, ciò significa che quanto è narrato in quell'episodio è figura profetica di ciò che avverrà in maniera continuata e compiuta quando sia giunta «l'Ora di Gesù».

In realtà, col mistero pasquale nasce *la Chiesa*. Essa è la comunità messianica della Nuova Alleanza, adunata in Gesù e nel Padre (*Gv* 14, 20; 17, 21; 10, 30). È questo il banchetto nuziale del Cristo-Sposo con la sua Chiesa (cf. *Gv* 3, 29; *Ap* 19, 7.9; 21, 2). Per aver parte all'intimità di questa mensa e conoscere chi è Gesù, è necessario — a somiglianza dei servi di Cana (*Gv* 2, 7-8.9c) — obbedire alla Parola-comandamento di Gesù stesso (*Gv* 15, 14; 14, 21; *Ap* 19, 8): Parola di cui è figura il vino nuovo da lui donato. Inoltre, come i discepoli credettero alla manifestazione della sua gloria (*Gv* 2, 11), così, una volta che il segno della Pasqua sia realizzato (cf. *Gv* 2, 18-22), bisogna riconoscere in Ge-

¹³⁶ *Contributi...*, p. 101-109; *Maria a Cana...*, p. 10, 22-26.

sù risorto il Messia-Figlio di Dio, glorificato dal Padre (*Gv* 20, 31; 17, 1).

E Maria, che da «quell'Ora» diviene Madre di tutti i figli della Nuova Alleanza (*Gv* 19, 25-27), *sarà nella Chiesa ciò che fu a Cana*. Suo compito non è quello di aprire le finestre quando Cristo sembra chiudere le porte. Come «Madre» della Chiesa, ella continua a presentare a Dio i segni dell'indigenza umana, e del corpo e dello spirito; intercede perché i suoi figli aprano il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù¹³⁷.

3. UN'ULTERIORE CONFERMA: MATTEO 28, 16-20

La valenza ecclesiale del testamento di Maria a Cana riceve una conferma indiretta, eppure (credo) illuminante, dalla conclusione del vangelo di Matteo (28, 16-20).

Questo epilogo del primo vangelo narra una «teofania» che consiste nell'ultima apparizione di Gesù risorto ai discepoli. Ebbene: anche questa «teofania», come la rivelazione di Cana, è ambientata dall'evangelista nell'ottica della teofania sinaitica.

In concreto, la cristofania di *Mt* 28, 16-20 sembra echeggiare almeno in tre punti la grande manifestazione di Yahwèh al Sinai.

Il monte della Galilea. - Per incontrare il Risorto, gli Undici si recano non in un luogo qualsiasi, bensì «...*sul monte che aveva indicato loro Gesù*» (*Mt* 28, 16; cf. 26, 32; 28, 7.10c). Lì «vedono» e «adorano» il Signore redivivo dai morti (v. 17a; cf. 28, 7c. 10d).

Questa maniera di presentare il monte dell'apparizione, pare si ispiri a *Es* 3, 12: «Eccoti il segno che ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, *servirete* [= adorerete] *Dio su questo monte*». Detto in termini paralleli: come Mosè fa uscire il popolo di Israele dall'Egitto per condurlo ad adorare il Signore sul monte Sinai, così Gesù «marcia in testa» ai suoi apostoli [greco *προάγω*: *Mt* 26, 32; 28, 7], per condurli al monte della Galilea, ove potranno vederlo e adorarlo.

Il dominio universale di Gesù. - Agli Undici lì convenuti Gesù

¹³⁷ Così concludevo nell'articolo *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio»* (*Giov* 11, 52)... Cf. il saggio n° 7 della presente antologia, p. 318-319.

dice: «*Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra...*» (Mt 28, 18).

Di solito, e con fondamento, si avverte in questa solenne dichiarazione di Gesù la replica escatologica di Dn 7, 14: «[Il Vegliardo] diede a lui [= il Figlio dell'uomo] potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano».

Non escluderei, tuttavia, un'eco parziale di quanto Yahwéh proclamava nella teofania del Sinai: «*Mia, infatti, è tutta la terra...*» (Es 19, 5d).

Evidentemente, nella trascrizione matteana il ruolo di Yahwéh è rimpiazzato da Gesù Risorto, che riceve dal Padre ogni potere. Egli è il Dio della Nuova Alleanza.

La consegna di Gesù ai discepoli. - Eccoci al punto che tocca più da vicino il nostro argomento.

Il Risorto affida questo mandato agli apostoli: «Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad *osservare tutto ciò che vi ho comandato* (τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν). Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28, 19-20).

Di queste parole di Gesù, per il nostro tema interessano in modo particolare quelle riguardanti il magistero che dovranno spiegare gli apostoli: «...insegnando loro ad *osservare tutto ciò che vi ho comandato*» (v. 20a). Con un leggero accomodamento linguistico, che non compromette affatto la sostanza, potremmo dire che l'attività catechetica degli Undici consiste nel dire a tutte le Genti: «Quanto il Signore ci ha comandato, osservatelo:

<i>Sinai</i>	<i>Monte della Galilea</i>	<i>Cana</i>
«Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8; cf. 24, 3.7)	«Quanto [il Signore] ci ha comandato, osservatelo» (Mt 28, 20a)	«Quanto Egli vi dirà, fatelo» (Gv 2, 5b)

Il quadro qui delineato, consente almeno due conclusioni:

a. Nell'intenzione di Matteo, il monte della Galilea ove appare Cristo Risorto, è il Sinai della Nuova Alleanza. A Gesù, glorificato dal Padre, sono riconosciuti i titoli e le prerogative già proprie di Yahwéh nell'Antico Testamento, come: la designazione del monte (v. 16; cf. Es 3, 12), la visione seguita dall'adorazione (v. 17a; cf. Es 24, 1.9-11), il dominio universale (v. 18b-19a; cf. Es 19,

5d), la rivelazione di una Nuova Legge (v. 20a: «...tutto ciò che vi ho comandato»; cf. *Es* 19, 7b: «...tutte queste parole, come gli aveva ordinato il Signore»).

L'obbedienza dell'antico popolo d'Israele alle parole di Yahwéh (*Es* 19, 8; 24, 3.7), sarà adesso vocazione e prerogativa del nuovo popolo di Dio, formato dai credenti di ogni nazione (*Mt* 28, 19.20a).

b. La similarità di contenuto tra *Mt* 28, 20a («... osservare tutto ciò che vi ho comandato») e *Gv* 2, 5b («Quanto Egli vi dirà, fatelo»), comprova il ruolo ecclesiale di Maria a Cana.

Difatti ciò che Giovanni fa dire a *Maria* («Quanto Egli vi dirà, fatelo»), Matteo lo presenta come compito trasmesso da Cristo agli *apostoli*, e perciò alla *Chiesa* («... insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato»).

CONCLUSIONE

Dalle convergenze fra la tradizione giovannea e quella mattea enucleate sopra, si evince che tanto Maria come la Chiesa si incontrano nel condurre gli uomini all'obbedienza del Vangelo. Sia l'una che l'altra hanno un ruolo intercambiabile, in ordine alla Parola di Gesù¹³⁸.

GIOVANNI 19, 25-27

La pericope di *Gv* 19, 25-27 ha goduto di un crescente interesse da parte di teologi ed esegeti dell'ultimo trentennio (1954-1984). I risultati delle varie indagini concordano nel mettere in luce il valore «ecclesiale» delle parole di Gesù: «Ecco il tuo figlio... ecco la tua madre» (*Gv* 19, 26-27a). Il Signore morente vuole che sua madre sia madre anche di tutti i suoi discepoli, raffigurati nel discepolo amato lì presente.

Per la tradizione cristiana, T. Köhler studiava l'interpretazione dei primi dodici secoli¹³⁹, mentre H. Barré privilegiava il periodo

¹³⁸ Cf. il documento del 208° Capitolo Generale dell'Ordine dei Servi di Maria, «*Fate quello che vi dirà*». *Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Leumann (Torino) [1984], p. 47-48, n. 47.

¹³⁹ KÖHLER T., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales* 16 (1959), p. 119-155.

medievale¹⁴⁰. Sulla sponda biblica, si è posto sempre meglio in evidenza come in *Gv* 19, 25-27 siano confluiti i grandi temi profetici della maternità universale di Sion-Gerusalemme, trasposti e applicati a Maria. A questa importantissima risultanza si è giunti puntualmente, nonostante i diversi tipi di approccio. Della pericope di Maria accanto alla croce, infatti, v'è chi ha individuato il cosiddetto «schema di rivelazione» dei vv. 26-27a¹⁴¹; altri l'hanno rimeditata alla luce delle parole stesse di Gesù concernenti «l'ora della Donna» (*Gv* 16, 20-22)¹⁴²; oppure l'hanno connessa alla profezia di Caifa sul «raduno dei dispersi figli di Dio» (*Gv* 11, 49-52)¹⁴³; o anche l'hanno inserita nella variopinta gamma di temi evocati da *Zc* 9, 9, citato e commentato da *Gv* 12, 15-16¹⁴⁴. Di rincalzo, poi, un'indagine accurata sul v. 27b, condotta sul vocabolario giovanneo e sulla tradizione cristiana successiva, ha fatto intravedere il rapporto Maria-Chiesa nella frase conclusiva: «E da quell'Ora, il discepolo l'accolse fra le sue cose proprie» (v. 27b: *εἰς τὰ ἴδια*)¹⁴⁵.

Variano le ottiche di lettura, dicevo. Ma la loro convergenza punta decisamente sulla madre di Gesù, quale figura personificata dell'antico e del nuovo Popolo di Dio: «...consummatio Synagoga... et... Ecclesiae sanctae nova inchoatio», diceva Gerhoh di Reichersberg (+ 1169)¹⁴⁶.

Delineato questo giro d'orizzonte, vorrei ora proporre all'assemblea del nostro Simposio un contributo nuovo, vale a dire:

¹⁴⁰ BARRÉ H., *La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale*, in *Études Mariales* 16 (1959), p. 87-118.

¹⁴¹ DE GOEDT M., *Un schéma de révélation dans le Quatrième Évangile*, in *New Testament Studies* 8 (1961-1962), p. 142-150. Questo articolo, breve ma illuminante, è stato accolto favorevolmente da studiosi di varie confessioni.

¹⁴² FEUILLET A., *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*, in *Biblica* 47 (1966), p. 169-184, 361-380, 557-573.

¹⁴³ Ho esposto questa lettura nei miei *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27. Roma 1977, p. 303-429.

¹⁴⁴ Mi riferisco al mio articolo «*Esulta, Figlia di Sion!*...». Cf. il saggio n° 1 della presente raccolta (per *Gv* 19, 25-27, vedi p. 33-35).

¹⁴⁵ DE LA POTTERIE I., *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)*, in *Marianum* 36 (1974), p. 1-39.

La posizione di De la Potterie è stata contestata da NEIRYNCK F., ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ, *Jn* 19, 27 (et 16, 32), in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 55 (1979), p. 357-365. Risponde De la Potterie, «*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité*» (*Jn* 19, 27b), in *Marianum* 42 (1980), p. 84-125. Nuova replica di Neiryneck, *La traduction d'un verset johannique, Jn* 19, 27b, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 57 (1981), p. 83-106.

¹⁴⁶ *Liber de gloria et honore Filii hominis* X, 1 (PL 194, 1105B).

leggere Gv 19, 25-27 coi sussidi della tradizione ebraico-cristiana su Ct 8, 5.

Il passo di Ct 8, 5 suona così nell'ebraico:

- a. «Chi è colei che sale dal deserto,
- b. appoggiata al suo diletto?
- c. Sotto il melo ti ho svegliato/a;
- d. là, dove ti concepì tua madre,
- e. là, dove ti partorì la tua genitrice».

L'originale ebraico (a parte la vocalizzazione masoretica), e anche la versione greca dei Settanta, lasciano aperti degli interrogativi circa gli emistichi c-d («Sotto il melo ti ho svegliato/a; là dove ti concepì tua madre, là dove ti partorì la tua genitrice»). Da chi sono pronunciate queste frasi? Dalla sposa (così vogliono i Masoreti), o dallo sposo (versione ebraica)? E quale sarebbe il loro senso primitivo?

I commentatori si diffondono a lungo, elencando ipotesi e in cerca di risposte¹⁴⁷. Al nostro scopo, però, tali questioni non servono. Ritengo invece più stimolante vedere come il giudaismo antico e la tradizione cristiana abbiano interpretato Ct 8, 5. Fatto questo, ritorneremo a Gv 19, 25-27, per chiederci se mostri delle connessioni col giudaismo di quel tempo e se abbia poi influito sul pensiero cristiano. I tre punti seguenti sviluppano questa triplice inchiesta.

1. CT 8, 5 NEL GIUDAISMO ANTICO

Questo versetto della Cantica pare che assuma un'elaborazione di un certo interesse nella versione aramaica del rispettivo targum.

Cominciamo col mettere a raffronto il testo ebraico con quello aramaico-targumico¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Si potrà consultare il voluminoso ed esaustivo commento di POPE M.H., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, N.Y. 1977 (seconda ristampa 1980), p. 663-666.

Anche NOLLI G., *Cantica dei Cantici*. Torino-Roma [1968], p. 138-139.

¹⁴⁸ Per il testo originale del targum ho consultato: la Poliglotta di B. Walton, vol. III. Londra 1656, p. 446; DE LAGARDE P., *Hagiographa Chaldaice*, Lipsiae 1873, p. 171; MELAMED R.H., *The Targum to Canticles according to six Yemen Mss. compared with the «textus receptus» as contained in De Lagarde's «Hagiographa Chaldaice»*, Philadelphia 1921, p. 112; SPERBER A., *The Bible in Aramaic based on old Manuscripts and printed Texts...*, vol. IV, *The Hagiographa*, Leiden 1968, p. 140; DIEZ MERINO L., *El Targum al Cantar de los Cantares (Tradición: Sefardi de Zamora)*, in *Estudios Bíblicos* 38 (1978-1980), p. 329 (aramaico), p. 355 (latino).

«Disse il profeta Salomone:
“Quando i morti (a) rivivranno, il
monte degli Ulivi si squarcerà: e tut-
ti i morti d’Israele saliranno di sotto
ad esso, e anche i giusti che saranno
morti in esilio verranno per la via del-
le caverne sotto terra, e saliranno di
sotto al monte degli Ulivi. Invece gli
empi morti e sepolti in terra d’Israe-
le (b) saranno gettati via, come si get-
ta un sasso con un bastone (c).

Allora tutti gli abitanti della ter-
ra diranno:

a. «Chi è costei
che sale dal deserto,

= Qual è il merito di questo popolo,
= che sale dalla terra a miriadi di mi-
riadi, come il giorno in cui salì dal
deserto alla terra d’Israele,

b. appoggiata al suo Diletto?

= e che si delizia dell’amore del suo
Signore,

c. Sotto il melo ti ho svegliato/a;

= come il giorno in cui lo si vide sot-
to il monte Sinai, per ricevere la Leg-
ge?

d. là, dove ti concepì tua madre,

= E in quell’ora Sion, che è la ma-
dre d’Israele, partorirà i suoi figli,

e. là, dove ti partorì la tua genitrice».

= e Gerusalemme accoglierà gli
esiliati”».

Già da questa sinossi preliminare, è agevole rendersi conto delle notevoli amplificazioni parafrastiche che il targum introduce nei confronti dell’ebraico. Ed è subito evidente che la suddetta trascrizione aramaica attualizza Ct 8, 5 in direzione escatologico-messianica. Dal cap. 7, 12 in avanti, il targum della Cantica si volge infatti alla redenzione ultima che Dio concederà al suo popolo. Essa consiste nel raduno degli esuli ad opera del Messia inviato

L’originale aramaico di queste edizioni è concorde, salvo lievissime varianti che segnaleremo qui sotto.

Per la versione italiana ho tenuto presente, apportando alcune modifiche controllate sull’originale: PIATTELLI A.A., *Targum Shir Ha-Shirim (Parafrasi aramaica del Cantico dei Cantici)*, [Roma 1975], p. 81; NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 179-180.

Per le differenti opinioni dei critici sulla datazione del Targum della Cantica nel suo complesso, cf. DIEZ MERINO, *art. cit.*, p. 297-300.

(a) Sperber aggiunge: «d’Israele».

(b) Alfonso di Zamora aggiunge: «futuri sunt ut vivant».

(c) Alfonso di Zamora: «super terra»; Walton: «ex funda».

dal Signore¹⁴⁹, e nella risurrezione finale dai morti¹⁵⁰. Sia l'uno che l'altro evento di questo epilogo della storia salvifica convergono in Sion-Gerusalemme¹⁵¹; è questo il luogo prescelto ove si manifesta la salvezza perfetta di cui il Signore gratifica Israele¹⁵².

Il Tg Ct 8, 5 è incentrato sulla risurrezione dei morti. Essa riguarda i defunti d'Israele, sia giusti che malvagi. Per gli empî sepolti in Palestina, vi sarà (per così dire) una risurrezione di condanna, perché saranno rigettati dal sacro suolo di Israele «...come si getta un sasso con un bastone». I giusti, invece, si leveranno dalle tombe per ricongiungersi entro la Città Santa da ogni parte; infatti Sion-Gerusalemme si configura alla stregua di un grembo dal quale sono rigenerati tutti i risorti: sia quelli sepolti nella terra santa, sia quelli inumati in terra d'esilio.

È un fenomeno mirabile, che suscita lo stupore universale. In quel «risalire» dalla terra dei sepolcri verso Sion-Gerusalemme, tutti i popoli vedono l'adempimento dell'ultimo grande esodo; quello di cui era figura il primo esodo, quando Israele, uscito dall'Egitto, attraverso il deserto (cf. Tg Ct 6, 4.10), compiva il suo pellegrinaggio verso la terra promessa.

Con la risurrezione dei morti (afferma il Tg Ct 8, 5d-e) Sion-Gerusalemme vede realizzarsi in perfezione la propria maternità, dal momento che lo stuolo innumerevole dei suoi figli fuoriesce dal seno del suo suolo benedetto per tornare alla vita.

In previsione dell'analisi che dovremo intraprendere su *Gv* 19, 25-27, dedichiamo ora alcune note illustrative a quattro temi confluiti nel Tg Ct 8, 5. Voglio dire: la risurrezione finale in Sion-Gerusalemme, segno ed effetto della «consolazione» di Dio; il «melo», come simbolo del monte Sinai; il richiamo del Sinai con la risurrezione dei morti; l'eventuale reinterpretazione simbolica di Ct 8, 5 nella versione greca dei Settanta. Nei limiti del possibile, ci studieremo anche di offrire qualche orientamento per una datazione, almeno approssimativa, di ciascuna delle suddette tradizioni.

¹⁴⁹ Tg Ct 1, 1.8; 7, 14; cf. Tg Os 14, 8a; Tg Is 66, 7-13.

¹⁵⁰ Tg Ct 8, 5; cf. Tg Os 6.2; 14, 8b; Tg Is 45, 8; 66, 14. Per il Tg Ez 37, 1-14 si veda la nota 309.

¹⁵¹ Tg Ct 1, 8; 7, 13; 8, 1.5; cf. Tg Is 66, 7-14.

¹⁵² SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 349-369.

1. Risurrezione finale in Sion-Gerusalemme e «consolazione» di Dio

La risurrezione dei giusti in Sion-Gerusalemme — secondo il Tg Ct 8, 5 — appare come l'estremo atto della tenerezza affettuosa di Dio, quasi il gesto supremo della sua consolazione, del suo amore misericordioso verso Israele. Gli abitanti della terra, infatti, al vedere i morti d'Israele che tornano in vita, esclamano: «Qual è il merito di questo popolo... *che si delizia dell'amore del suo Signore* (= wmtpnqyn 'l rḥmy mrh')».

Il tenore «consolatorio» di quest'ammirazione corale dei popoli, sta nella frase «...*che si delizia* (wmtpnqyn) dell'amore del suo Signore». Il participio «itpaêl», qui usato, deriva dal verbo *pnq*. Nella forma «itpaêl», seguita dalla preposizione 'l, esso significa «dilettarsi», «deliziarsi», a motivo di qualcuno o di qualcosa¹⁵³.

Per lo sviluppo della nostra argomentazione, ci occuperemo di due questioni: l'eventuale rapporto del Tg Ct 8, 5 col Tg Is 66, 7-9.12-14, e la datazione del Tg Ct 8, 5 per ciò che riguarda la risurrezione dei morti in Sion-Gerusalemme.

a. *Il Tg Ct 8, 5 e il Tg Is 66, 7-9.12-14: una reciproca relazione?*
- Per meglio accertare la semantica del participio «mtpnqyn» del Tg Ct 8, 5, è consigliabile ricorrere al Tg Is 66, 12, ove lo stesso verbo («pnq»), nella forma «itpaêl», è usato in un contesto simile a quello del Tg Ct 8, 5.

Ai fini del nostro esame, è bene inquadrare il v. 12 del Tg Is 66 nell'ambito dei vv. 7-9.12-14, confrontati col rispettivo originale ebraico. Ecco il prospetto che ne risulta.

<i>Isaia 66</i> (ebraico)	<i>Isaia 66</i> (aramaico)
v. 7. «Prima di provare i dolori ha partorito; prima che le venissero i dolori, ha dato alla luce un maschio.	v. 7. «Prima che sia colta dalle doglie, sarà liberata; prima che le <i>sopraggiunga lo spavento</i> come dolori di partoriente, sarà rivelato il suo Re [= il Messia].

¹⁵³ JASTROW M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II, New York [1950], p. 1190. Porta come esempio il Sal 37, 4.11 («Delectare in Domino... et delectabuntur in multitudo pacis» [Volgata]).

8. Chi mai ha udito una cosa simile?
Chi ha visto cose come queste?
Nasce forse un paese
in un giorno?
Un popolo è generato
forse in un istante?
Eppure Sion,
appena sentiti i dolori,
ha partorito i figli.
8. Chi mai udì una cosa come questa?
Chi vide mai cose simili?
Può forse una terra essere fatta
in un giorno?
Un popolo è creato
forse in un istante?
Perché Sion,
- sarà consolata (= ttnhm) e sarà
riempita del popolo prigioniero
dei suoi esuli.*
9. "Io che apro il grembo materno,
non farei partorire?";
dice il Signore.
"Io che faccio generare,
chiuderei il seno?";
9. "Io, il Signore, ho creato il mondo
dall'inizio",
dice Yabweh.
"Io ho creato ogni uomo.
Io li ho dispersi fra i popoli,
e ancora io radunerò i tuoi prigionieri",
dice il tuo Dio.
- dice il tuo Dio.
[... ...]
12. Poiché così dice il Signore:
"Ecco io farò scorrere verso di
essa,
come un fiume,
12. Poiché così dice il Signore:
"Ecco io convoglierò verso di
essa.
come la corrente del fiume
Eufrate,
la pace,
e come un torrente in piena
la ricchezza dei popoli.
E sarete vezzeggiati
(«wttnqwn»).
- la pace,
e come un torrente in piena
la ricchezza dei popoli.
E sarete vezzeggiati
(«wttnqwn»).
- I suoi bambini
saranno portati in braccio
e sulle ginocchia saranno
accarezzati.
- Sarete portati in braccio
e sulle ginocchia sarete nutriti.
13. Come una madre
consola un figlio,
così io vi consolerò;
e in Gerusalemme sarete consolati.
13. Come uno la cui madre
lo consola,
così io vi consolerò;
e in Gerusalemme sarete consolati.
14. E voi [lo] vedrete,
e gioirà il vostro cuore,
e le vostre ossa fioriranno
come erba fresca.
E la mano del Signore si
farà manifesta
ai suoi servi,
e si sdegherà
contro i suoi nemici».
14. E voi [lo] vedrete,
e gioirà il vostro cuore,
e le vostre ossa fioriranno
come erba fresca.
E la mano del Signore si
farà manifesta
ai suoi servi,
e si sdegherà
contro i suoi nemici».

Dal confronto suddetto appare che mentre l'ebraico ha di mira il ritorno degli esuli da Babilonia a Gerusalemme, il targum elabora invece l'oracolo isaiano in chiave escatologico-messianica. Tutto è rimesso all'epoca in cui sarà rivelato il Messia, re di Sion (v. 7). In quei giorni, Dio consolerà Sion, facendo ritornare al suo grembo le schiere dei suoi esuli sparsi fra le genti. Un fatto come questo è pari ad una seconda creazione; infatti la potenza esplicata da Dio nel creare il mondo e ogni uomo, è la stessa che Egli impiega nel rendere Gerusalemme «madre» dei suoi figli ricondotti dalla dispersione dell'esilio (v. 8). Una volta che avranno rimesso piede in Sion, Dio effonderà sul suo popolo l'abbondanza della pace e vi farà affluire la gloria dei popoli.

Il Signore promette di *vezzeggiare* gli Israeliti (ecco il verbo *ttpnqwn*, da «pnq» nella forma «itpaël»). Li porterà in seno, li nutrirà sulle ginocchia (v. 12). Gerusalemme diverrà in tal modo il santuario della «consolazione» di cui Dio gratifica il suo popolo, con la tenerezza di una madre (v. 13). Alla vista di tanta effusione di grazia, il cuore di ogni israelita esulterà di gioia (v. 14a), e i loro corpi «...splenderanno come erba fresca» (v. 14b).

Quest'ultima espressione («... e i loro corpi *splenderanno come erba fresca*») sembra già essere rivelatrice della fede nella risurrezione dei morti. Difatti nel Salmo 72 (uno dei più celebri fra quelli messianici), al v. 16 troviamo la stessa immagine: «... e *germineranno* dalla città *come erba dalla terra*». Il soggetto del verbo rimane indeterminato¹⁵⁴. Forse è da identificare nei poveri e nei miseri che trovano nel Re messianico il loro soccorritore e vindice (vv. 4.12-14). Sta di fatto, però, che R. Chiyà b. Abba (+ 280 ca.) non esita ad applicare il v. 16 ai giusti che risorgeranno nella città di Gerusalemme¹⁵⁵. Anche il targum del medesimo versetto, sebbene non accenni esplicitamente alla risurrezione dei morti, specifica tuttavia che la città di cui parla il salmo è Gerusalemme.

Soprattutto va tenuto presente che *Is* 66, 14 è applicato alla risurrezione dei morti fin dalla più antica tradizione cristiana.

Ireneo (fine sec. II) afferma: «Colui che all'inizio ha creato l'uomo, gli ha promesso una seconda generazione, dopo che sarà

¹⁵⁴ Circa le difficoltà testuali del v. 16 riferisce con trattazione esauriente RAVASI G., *Il Libro dei Salmi. Vol. II (51-100). Commento e attualizzazione*, Bologna [1983], p. 485-487.

¹⁵⁵ Talmud Babilonese, *Ketubôt* 111b. L'opinione di questo Rabbino è ricordata nel contesto di una prolungata discussione sulla terra di Israele, come luogo della futura risurrezione.

Cf. anche gli *Otiyyôt de R. Akiba*, lettera *theth* (interpretano allo stesso modo il *Sal* 72, 16).

dissolto in terra». E a sostegno della sua affermazione allega *Is* 26, 19; 66, 13b-14c e *Ez* 37, 1-54¹⁵⁶.

Tertulliano (+ dopo il 220), per confermare la fede nella risurrezione dei morti, invoca fra gli altri passi *Ez* 37, 1-14; *Mal* 4, 2; *Is* 66, 14; 26, 19¹⁵⁷...

Altre esegesi dello stesso tipo si incontrano in: Origene (+ 253/254)¹⁵⁸, Girolamo (+ 420)¹⁵⁹, Teodoro di Eraclea (+ 355)¹⁶⁰, Cirillo di Alessandria (+ 444)¹⁶¹, Esichio di Gerusalemme (+ dopo il 450)¹⁶², Teodoreto di Ciro (+ 458)¹⁶³, Procopio di Gaza (+ 530 ca.)¹⁶⁴, Aimone di Halberstadt (+ 853)¹⁶⁵, la *Glossa Ordinaria*¹⁶⁶, Tommaso d'Aquino (+ 1274)¹⁶⁷...

Se l'egesei cristiana, così di buon'ora, interpretò *Is* 66, 14 in chiave «resurrezionista», è da presumere che ciò avvenisse in quanto l'ebraismo aveva già aperto la strada. L'ipotesi inversa (che l'ebraismo, cioè, dipenda dai Padri per scopi polemici) è assai meno verosimile.

In virtù, pertanto, di questa associazione tra il Tg *Ct* 8, 5 e il Tg *Is* 66, 7-9.12-14, la risurrezione dei morti diviene anch'essa manifestazione dell'Onnipotenza Divina che fu già all'opera nella creazione del mondo (cf. Tg *Is* 66, 9), ed è segno inoltre di quella tenerissima affezione materna con la quale Dio promette di chinarsi sui figli del suo popolo, nell'ora della redenzione definitiva.

b. È possibile datare il Tg *Ct* 8, 5 in ciò che attiene alla risurrezione escatologica in Sion-Gerusalemme? - Oltre alle considerazioni fatte or ora sul Tg *Is* 66, 14, due altri termini di orientamento sono reperibili.

Anzitutto *Mt* 27, 51-53, quando scrive che, alla morte di Gesù,

¹⁵⁶ *Adversus Haereses* V, 15, 1; PG 7, 1163-1164 (SC 153, p. 196-203).

¹⁵⁷ CCL 2, p. 958-961.

¹⁵⁸ In *Proverbia* 3, 5.8 (per la risurrezione dei corpi cita *Ez* 37, 7 e *Is* 66, 14 (PITRA J.B., *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. III, Venetiis 1883, p. 525).

In *Psalms. Psalmus* 50 (in concomitanza del *Sal* 50, 10: «Exultabunt ossa humiliata», riferisce *Is* 66, 14, applicandolo alla risurrezione escatologica).

¹⁵⁹ In *Isaiam* XVIII (al cap. 66, 13-14); in CCL 73A, p. 781 (è la Gerusalemme di *Gal* 4, 26).

¹⁶⁰ In *Isaiam* (PG 18, 1375D: è abbinato alla profezia di *Ez* 37).

¹⁶¹ In *Isaiam*, lib. V, tomos VI (PG 70, 1441-1442B-C: connette la potenza divina nella creazione e quella della futura risurrezione).

¹⁶² In *Isaiam* (PG 93, 1385-1386C: è una nuova creazione in Cristo).

¹⁶³ In *Isaiam Prophetam* (PG 81, 491-492A).

¹⁶⁴ *Commentarii in Isaiam* (PG 87, 2705-2706D. 2707-2708A: si richiama a *Gv* 5, 28. 29).

¹⁶⁵ *Commentaria in Isaiam* III (PL 116, 1080D-1081A: cita *Gv* 16, 22).

¹⁶⁶ PL 113, 1314A.

¹⁶⁷ In *Isaiam* 66.

«...il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo e la terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono. E, uscendo dai sepolcri dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti». Matteo, dunque, conosce la tradizione di Gerusalemme, Città Santa, alla quale si guardava come al grembo della risurrezione finale, ai giorni del Messia¹⁶⁸.

Un cenno, poi, sulle caverne sotterranee entro le quali i giusti d'Israele, morti fuori Palestina, saranno come rotolati nella terra promessa. Si tratta di una credenza testimoniata da varie altre fonti del pensiero giudaico. La questione è stata oggetto di una consistente ricerca effettuata da H. Hahn (1979)¹⁶⁹. Egli è del parere che la terminologia di questa raffigurazione sia andata coniandosi non oltre il sec. V. Tuttavia, soggiunge Hahn, il contenuto di simile rappresentazione ha serie probabilità di essere ancora più antico; tant'è vero, ad es., che la *Pesiktà Rabbati* (1, 7) l'attribuisce a R. Eleazaro, che parlava però a nome di R. Simmai (+ 210 ca.)¹⁷⁰.

2. Il «melo», simbolo del monte Sinai

Riflettendo sulle trasposizioni parafrastiche del Tg Ct 8, 5 nei confronti dell'originale ebraico, colpisce un fatto: il melo¹⁷¹ di cui parla la Cantica è considerato come simbolo del monte Sinai. I testi non lasciano dubbi.

«Sotto il melo ti ho svegliato/a», leggiamo nell'ebraico. E il targum interpreta: «... come il giorno in cui lo si vide sotto il monte Sinai per ricevere la Legge».

¹⁶⁸ RODRIGUEZ CARMONA A., *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum PalJesinense sobre la Resurrección*, Granada 1978, p. 91-92, nota 64 (l'autore si intrattiene a lungo sull'esegesi di Mt 27, 51-53, che potrebbe essere una versione alternativa, drammatizzata, di Gv 5, 25-29).

A p. 92 scrive: «Jesús muere en la cruz - ... comienza un nuevo Sinai y un nuevo pueblo de Dios en un nuevo eón al que pertenece la resurrección escatológica; cuando Jesús muere comienza el triunfo de los santos resucitados y el nacimiento de un nuevo pueblo».

¹⁶⁹ HAHN H., *Wallfahrt und Auferstehung zur messianischen Zeit. Eine rabbinische Homilie zum Neumond-Shabbat (PesR 1)*, Frankfurt am Main 1979, p. 263-268. Egli cita i seguenti scritti (p. 266-267): Ketubót 111a; Tg Ct 8, 5, *Pesiktà Rabbati* 1 e 31; Midrash Mishlé 17; Otiyyót de R. Akiba; Yalkut ha-Makhiiri; Bereshit Zuta 47, 30; Leqah Tov a Gen 47, 30; Sekhel Tob Gen 47, 30; Yalqut Shim'oni.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, p. 268.

¹⁷¹ L'ebraico di Ct 2, 3.5 e 8, 5, come pure l'aramaico del Tg Ct 2, 5 hanno il termine *ṭpwb*. È incerta la sua esatta equivalenza nelle nostre lingue: melo? melograno (più verosimile)? cedro?... Cf. la voce *Apple* in *Encyclopaedia Judaica*, vol. III, Jerusalem [1972], col. 223-224, a cura di J. Feliks.

La stessa equivalenza simbolica era già comparsa nel medesimo targum della Cantica, al cap. 2, v. 3. Ecco i testi collazionati.

Ct 2, 3

«Come *un melo*
tra gli alberi del bosco
il mio Diletto tra i giovani.

Alla sua ombra, cui anelavo,
mi siedo,
e dolce è il suo frutto
al mio palato».

Tg Ct 2, 3

«Come bello e lodato è l'arancio¹⁷²
fra gli alberi sterili, e tutto il mondo
lo celebra,
così era lodato fra gli angeli il Sovra-
no del mondo, quando si rivelò *sul*
monte Sinai, quando diede la sua Legge
al suo popolo.

Allora io gioii di sedermi all'ombra
della sua Dimora, e le parole della
sua Legge furono dolci sul mio palato,
e fu tenuta in serbo per me, per
il mondo che verrà, la ricompensa dei
suoi precetti»¹⁷³.

Poco più sotto (Tg Ct 2, 5), il targumista tornerà a dire che le Parole Sante spiegate da Mosè e Aronne al Sinai, erano dolci al palato della Sposa, come le mele del giardino dell'Eden.

Al di fuori del targum della Cantica, il monte Sinai è paragonato al melo da alcuni rabbini dei secc. III-IV e, probabilmente, dalla versione greca dei Settanta.

a. *I rabbini dei secc. III-IV* - Racha, figlio di R. Zeira (350 ca.), portava la seguente similitudine. Come il melo produce fiori prima delle foglie, così al Sinai Israele prima disse «faremo» e poi «ascolteremo» (Es 24, 7)¹⁷⁴.

R. Chama, figlio di R. Chanina (260 ca.), si poneva questo interrogativo a proposito di Ct 2, 4: «Perché gli Israeliti vengono paragonati ad un melo?». E rispondeva: «Per insegnarti che come il melo mette fuori il frutto prima delle foglie, così anche i figli d'Israele dissero "faremo" prima di [aver detto] "ascolteremo"» (cf. Es 24, 7)¹⁷⁵.

R. Azariah (380 ca.), sussumeva facendo altri due paragoni. Come il melo giunge a piena maturazione nel mese di Sivan, allo stesso modo il popolo eletto emise la sua fragranza solo nel mese-

¹⁷² L'aramaico ha il noto vocabolo 'trwg (= etrog). Il Piattelli traduce con «cedro» (PIATT. TELLI A.A., *Targum Shir Ha-Sbirim [Parafresi aramaica del Cantico dei Cantici]*, [Roma 1975], p. 28 nota 2).

¹⁷³ NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 97.

¹⁷⁴ Ct R 2, 3.2.

¹⁷⁵ *Shabbat* 88a.

suddetto. E alla maniera in cui l'albero del melo dà frutti maturi cinquanta giorni dopo la fioritura, così gli Ebrei ricevettero la Torah a distanza di cinquanta giorni dacché uscirono dall'Egitto, secondo quanto sta scritto in *Es* 19, 1: «Nel terzo mese da quando i figli d'Israele erano usciti...»¹⁷⁶. Lo stesso tipo di comparazione è ripreso da un altro detto, che dichiara: «Il Sinai è paragonato al melo perché, come il melo produce i suoi frutti nel mese di Sivan, così la Torah fu donata [al Sinai] nel mese di Sivan»¹⁷⁷.

Un altro paio di commenti fondati direttamente su *Ct* 8, 5, prendono le mosse dal rapporto «Sinai = melo». Uno è di R. Simone¹⁷⁸, il quale diceva che al Sinai la voce di Dio sortiva un duplice effetto. Per gli Israeliti, era un elisir di vita, perché rimasero vivi nonostante avessero udito la voce del Signore (cf. *Dt* 4, 33); perciò è detto: «Sotto il melo ti ho svegliato» (*Ct* 8, 5). Ma per le altre nazioni, essa fu veleno mortale; infatti, come sentirono la voce divina, morirono¹⁷⁹. Il secondo di questi commenti si dice fosse dettato da un certo Paltione di Roma. Volendo illustrare il senso di *Ct* 8, 5 («Sotto il melo ti ho svegliato»), egli diceva: «Il monte Sinai fu sradicato e si librò nelle altezze del cielo, mentre Israele stava sotto di esso, come sta scritto: "Voi vi avvicinaste e vi fermaste sotto il monte" (*Dt* 4, 11)... Disse il Santo, benedetto Egli sia: «Se voi accettate la mia Legge, bene! Altrimenti io comprimerò questa montagna sopra di voi e vi schiaccerà»¹⁸⁰. Nella sua crudezza questo midrash — conosciuto peraltro sotto differenti versioni — vuole inculcare quanto fosse importante l'accettazione della Torah. Il mondo fu creato in vista di essa. Se Israele l'avesse rifiutata, tutto sarebbe ritornato nel caos¹⁸¹.

A ben considerare le interpretazioni dei suddetti rabbini, si nota che per essi non esiste il popolo d'Israele da una parte e il monte Sinai dall'altra. Al contrario, Israele e il Sinai formano una sola entità¹⁸²: popolo e monte sembrano quasi fondersi e divenire intercambiabili. Il «melo», quindi, può divenire figura tanto dell'uno che dell'altro insieme.

¹⁷⁶ *Ct R* 2, 3.2.

¹⁷⁷ *Ct R* 8, 5.1.

¹⁷⁸ Non sapremo dire quale sia dei vari rabbini che portavano il nome di Simone.

¹⁷⁹ *Ct R* 2, 3.5.

¹⁸⁰ *Ct R* 8, 5.1.

¹⁸¹ SERRA, *Contributi...*, p. 205-206 (sommario delle relative testimonianze).

¹⁸² Forse questo è il motivo per cui mentre l'ebraico di *Es* 19, 8 legge: «...e tutto il monte tremava fortemente», i Settanta traducono: «...e tutto il popolo era oltremodo fuori di sé» (*op. cit.*, p. 126, nota 36).

b. *La versione greca dei Settanta* - Anche i LXX non sembrano estranei alla lettura che vede nel «melo» di *Ct* 8, 5 un elemento simbolico correlato al monte Sinai.

Una pista per questa ipotesi è suggerita da una variante dei Settanta rispetto all'ebraico¹⁸³. Mentre, infatti, l'ebraico recita: «Chi è costei che sale *dal deserto...*?», la versione greca suona: «Chi è costei che sale *del tutto candida...*? (λελευκανθισμένη)». Il participio perfetto passivo λελευκανθισμένη («resa tutta candida»), che sostituisce l'inciso «dal deserto» presente nell'ebraico, cosa può significare? Per chiarire la semantica del verbo λευκώ qui impiegato, dobbiamo probabilmente fare appello ad una tradizione attestata da Filone¹⁸⁴ e da alcuni rabbini dei secc. II-IV¹⁸⁵.

Questi maestri del giudaismo insegnano che gli Israeliti, venuti fuori dall'Egitto, erano un popolo di minorati nel fisico a causa dei maltrattamenti subiti, ed erano per giunta macchiati nello spirito per essersi applicati alle pratiche dell'idolatria egiziana. Ma durante la peregrinazione nel deserto verso il Sinai, durata tre mesi (cf. *Es* 19, 1), furono mondati da ogni macchia nel corpo e nello spirito, in maniera che al monte Sinai poterono presentarsi dinanzi a Yahwéh quale sposa del tutto pura, per ricevere la Torah. Nella sua globalità, questo coro di testimonianze attribuisce a Dio un intervento di grazia in favore del suo popolo; ogni ebreo fu così purificato interamente prima di accogliere il Dono della Legge. L'assemblea d'Israele in faccia al Sinai appariva allora come sposa candida, per cui lo Sposo esclama: «Sei tutta bella, o mia diletta, e in te non v'è macchia alcuna...» (*Ct* 4, 7).

Questa dottrina, essendo già attestata da Filone, è forse anteriore al NT. Il termine λελευκανθισμένη (usato dai LXX in *Ct* 8, 5) potrebbe esserne l'eco. Coi che sale «tutta candida» al braccio del suo Diletto, sarebbe Israele che, guidata da Yahwéh, dal deserto avanza verso il Sinai, di cui è figura il melo.

La somma degli indizi qui raccolti potrebbe allora confortare l'ipotesi che già all'epoca dei Settanta (sec. III-II a.C.) fosse in voga una lettura allegorica di *Ct* 8, 5 («Sotto il melo ti ho svegliato/a»), con tacito riferimento al Dono della Torah al Sinai.

¹⁸³ Riprendo quanto avevo scritto in *op. cit.*, p. 358-362.

¹⁸⁴ *De Decalogo* 10-13, 45 (gli Israeliti, al terzo giorno del Sinai, «...portava[no] delle vesti di un candore incomparabile», ἐν τοῖς μέγιστα λευχείμων).

¹⁸⁵ R. Simeone b. Yochai, + 150 ca. (*Ct* R 4, 7.1; *Lv* R 18, 4 a 15, 1; *Nm* R 7, 1 a 5, 2; 13, 8 a 7, 13); Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro*, *Bachodesb*, par. 9 a 20, 18 (R. Eliezer): R. Tanchuma, figlio di R. Abba, 380 ca. (*Nm* R 7, 1 a 5, 2).

3. Sinai e risurrezione

Sempre attenendoci al confronto fra il testo ebraico di Ct 8, 5c («sotto il melo ti *ho svegliato/a*») e il relativo targum («...*come il giorno in cui lo si vide sotto il monte Sinai, per ricevere la Legge*»), si delinea un'altra importante risultanza: la risurrezione finale dei giusti d'Israele in Sion-Gerusalemme è vista come replica di quanto accadde nel giorno lontano in cui Israele, alle pendici del Sinai, accolse la Torah. La natura del parallelismo fra l'ebraico e l'aramaico del targum insinua che pure in occasione della teofania sinaitica i defunti tornassero in vita. Ancora una volta, quindi, è proposto il celebre binomio «Sinai-Sion».

Ma — è ovvio chiedersi — fra le tradizioni variopinte fiorite attorno al memorabile «terzo giorno» del Sinai, ve n'è qualcuna la quale abbia a che fare con la risurrezione dei morti?

Per tutta risposta, dobbiamo mettere in chiaro che una serie cospicua di testimonianze giudaiche afferma che quando Dio si rivelò a Israele sul monte Sinai, i morti risuscitarono¹⁸⁶. In proposito, abbiamo una tradizione a due voci. Secondo un primo modulo rappresentativo, i defunti sarebbero quelli delle generazioni passate; un altro, invece, li identifica con gli stessi israeliti presenti alla grande rivelazione sinaitica. È ciò che esporremo nei due paragrafi successivi, mentre un terzo accennerà all'epoca approssimativa in cui erano vive simili elucubrazioni dottrinali.

a. *I defunti delle generazioni passate* - Così attesta il targum dello pseudo-Gionata a Es 20, 18: «Tutto il popolo vedeva le voci e le torce, e la voce della tromba, *come essa risuscitava i morti*»¹⁸⁷.

La medesima versione è codificata dai *Pirkê* di R. Eliezer, n. 41: «La voce della prima Parola uscì, i cieli e la terra tremarono... *i morti che erano nello She'ol risuscitarono e stettero sui loro piedi,*

¹⁸⁶ POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes*, t. I, Paris 1971, p. 263-265; SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 356-358; soprattutto MANN S. F., *Traditions Targumiques en Jean 2, 1-11*, in *Marianum* 45 (1983), p. 300-304.

¹⁸⁷ *Targum du Pentateuque, traduction des deux recensions palestiniennes complètes, avec introduction, parallèles, notes et index*, par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. II, *Exode et Lévitique*, Paris 1979 (SC 256), p. 169, 171.

come è detto: «Ma con quelli che oggi sono qui con noi» (*Dt* 29, 14)¹⁸⁸.

b. *Gli israeliti presenti alla teofania sinaitica* - Un secondo gruppo di commenti midrashici immagina che il popolo d'Israele, al sentire la voce di Dio che parlava dal monte, morisse dallo spavento, e che fosse poi risuscitato dal Signore.

Ascoltiamo, in primo luogo, il targum del *Sl* 68, 9-11: «[9]. Quando tu donasti la Legge al tuo popolo..., i cieli fecero spandere la rugiada dal cospetto del Signore... [10]. Quando la casa d'Israele udì la voce della tua forza, la loro anima venne meno [= morirono]. Subito tu facesti discendere su di loro rugiade vivificanti [= di risurrezione], e con piogge ristoratrici tu aspergesti la tua eredità. E la tua assemblea, da esausta che era, tu la rianimasti. [11] Tu facesti ritornare la tua vita in essa, tu desti rinnovato conforto al campo degli angeli [= gli Israeliti], per beneficiare i poveri di Dio»¹⁸⁹.

Il nucleo di questa tradizione è tutto qui: al Sinai, Israele morì e risuscitò. Morì, poiché non resse alla potenza della voce di Dio. Risuscitò, in quanto Dio subito fece scendere sui figli del suo popolo la rugiada della risurrezione¹⁹⁰, quale pioggia benefica e ristoratrice.

Anche il targum del Salmo 18, 12 dice che, nel corso della teofania del Sinai, Dio fece cadere «piogge ristoratrici» sopra il suo popolo; sugli empi, al contrario, riversò un violento acquazzone che colava da un addensamento di nubi oscure¹⁹¹.

¹⁸⁸ FRIEDLANDER G., *Pirkê De Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, London 1916 (ristampa New York 1971), p. 324-325.

Gli stessi *Pirkê* (l.c.) dicono che al monte Sinai furono presenti anche tutti coloro che sarebbero stati creati in futuro, sino alla fine di tutte le generazioni. E questo, sulla base di *Dt* 29, 14b: «...con chi non è oggi qui con noi».

A partire sempre da *Dt* 29, 14b, *Es R* 28, 6 a 20, 1 deduce che alla teofania del Sinai prendessero parte anche tutti i profeti e i sapienti di Israele: li essi ricevettero il messaggio che avrebbero poi trasmesso al loro tempo (sentenza di R. Isacco, non sappiamo quale, e R. Simone b. Lakish, 250 ca.).

Tuttavia sia nel primo che nel secondo dei testi citati non si parla esplicitamente di «risurrezione».

¹⁸⁹ POTIN, *op. cit.*, p. 194.

¹⁹⁰ Il giudaismo vede nella «rugiada» il simbolo principe della risurrezione. Uno dei testi più evocativi in tal senso è *Is* 26, 19 col rispettivo targum. Cf. RODRIGUEZ CARMONA A., *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum Pal[estinese sobre la Resurrección*, Granada 1978, p. 140-148, in particolare p. 145-148. La «rugiada» (come la pioggia) è associata all'idea di «risurrezione» in quanto scende dall'alto, da presso Dio, e dà vita alla terra.

¹⁹¹ POTIN, *op. cit.*, p. 198. Il *Tg Ab* 3, 10 (riferito anch'esso al Sinai) parla di «nubi [che] passarono» (*op. cit.*, p. 168, 176-177; SERRA, *Contributi...*, p. 84-85, nota 116).

Al fondo di questi schemi di pensiero sta facilmente la convinzione (dichiarata già in *Dt* 5, 25-26) che l'uomo non può udire la voce di Dio e rimanere in vita. Altre induzioni sui motivi teologici che stanno all'origine di tali speculazioni, sono ipotizzate da F. Manns. «Forse — scrive egli — questa tradizione illustra il testo di *Ez* 36, 26-27: “Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Io metterò il mio spirito dentro di voi... e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi”. Per poter accettare la Legge, l'uomo dev'essere rinnovato, ricreato. Ma — prosegue Manns — può darsi anche che l'autore del midrash avesse l'intenzione di accostare l'esperienza del popolo al Sinai all'“aqedah” di Isacco. In effetti, in alcune tradizioni, Isacco sarebbe morto, bruciato dal fuoco, e sarebbe stato risuscitato dalla rugiada della risurrezione»¹⁹².

c. *A quando risalgono queste categorie omiletiche?* - Una costatazione è certa: esse (almeno nella versione *b*, descritta sopra) erano conosciute dai maestri Tannaiti (sec. I-II), quali R. Giuda b. Ilai (150 ca.)¹⁹³ e, per l'essenziale, anche R. Simeone b. Yochai (150 ca.)¹⁹⁴. A loro giudizio, la morte degli israeliti al Sinai fu causata dal fatto che Dio faceva risuonare la sua voce di mezzo al fuoco (cf. *Es* 19, 18; *Dt* 4, 11-12.15.36; 5, 4-5.24); ma il popolo fu come arso dal calore intenso sprigionato da quelle fiamme che ardevano sul monte¹⁹⁵. Fu allora che Dio ordinò alle nubi della Gloria di far piovere la rugiada della risurrezione.

La fortuna di questa corrente dottrinale è documentata in seguito presso il rabbinismo Amoraitico (sec. III-V)¹⁹⁶, ove incontriamo i nomi di R. Giosuè b. Levi (250 ca.)¹⁹⁷, R. Jochanan (+ 279)¹⁹⁸ e R. Levi (300 ca.)¹⁹⁹.

Quindi, non più tardi del sec. II le riflessioni dell'ebraismo

¹⁹² MANNs, *art. cit.*, p. 304. Per Isacco, egli cita SIEGEL S., *The Last Trial*, New York 1969, p. 54-59.

¹⁹³ Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro, Bachodesb*, par. 9 a *Es* 20, 18. Con qualche lieve aggiunta, ritroviamo lo stesso midrash nella *Toseftà, Arakin* 1, 10.

¹⁹⁴ *Nm R* 10, 1 a 6, 2; *Ct R* 5, 16.3.

¹⁹⁵ Ad es.: Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro, Bachodesb*, par. 4 a *Es* 19, 18; Mekiltà di R. Simeone b. Yochai a *Es* 19, 18.

¹⁹⁶ *Mid Sal* 68, 5.13; *Shabbat* 88b; *Ct R* 5, 16.3; *Es R* 29, 4; *Num R* 10, 1 a 6, 2...

¹⁹⁷ *Shabbat* 88b.

¹⁹⁸ *Nm R* 10, 1 a 6, 2; *Ct R* 5, 16.3: R. Azaria (380 ca.) e R. Acha (320 ca.), in nome di R. Yoshua.

¹⁹⁹ *Es R* 29, 4 a 20, 1.

sul Dono della Torah al Sinai sfociarono anche in questa credenza: ai piedi della santa montagna, Israele morì e risuscitò. Occorre aggiungere, tuttavia, che i Tannaiti, essendo «ripetitori» per natura, di solito si rendevano portavoce di tradizioni più remote.

4. Una lettura simbolica di Ct 8, 5a-e nei Settanta?

Il participio perfetto passivo *λελευκωνθισμένη* di Ct 8, 5a — abbiamo concluso poco sopra — apre uno spiraglio sulla eventualità che già i Settanta vedessero nel «melo» (v. 5c) una metafora del monte Sinai. Proseguendo nell'indagine, abbiamo anche visto quanto fosse diffusa la convinzione che al Sinai i morti risuscitarono.

Esaurite queste premesse, vorremmo adesso porre il seguente quesito: vi sono, allora, materiali sufficienti per abbozzare l'ipotesi che i Settanta leggessero in senso traslato, cioè con riferimento al Sinai, gli altri emistichi di Ct 8, 5? Per l'esattezza, il problema riguarderebbe il v. 5cβ («...ti ho svegliato/a») e il v. 5d-e («là ti ha generato tua madre, là ti ha generato colei che ti ha partorito»).

Vediamo separatamente le due porzioni del versetto, dicendo subito che non abbiamo reperito elementi tali da consentire una chiarificazione netta. Avanzeremo solo per illazioni induttive, basate su alcuni spunti tratti dal contesto della Cantica, dall'epistola ai Galati (4, 22-25) e da insegnamenti di vari esponenti del giudaismo.

a. Il v. 5cβ: «...ti ho svegliato/a» (ἐξήγειρά σε) - L'interpretazione di questo verbo («svegliare») potrebbe essere duplice, a seconda che il soggetto sottinteso è lo Sposo (Dio), oppure la Sposa (Israele).

Lo Sposo (Dio). Così vuole la versione siriana²⁰⁰. In questo caso, sarebbe lo Sposo (il Signore) che «desta», che «sveglia», che «ravviva» l'amore della Sposa (Israele), nell'atto di contrarre gli sponsali dell'Alleanza.

Effettivamente nel testo ebraico della Cantica il verbo *'wr* ha il senso di «svegliare», «destare», quando ha per oggetto la Sposa che dorme (2, 7; 3, 5; 5, 2; 8, 4). I Settanta hanno ἐγείρητε καὶ

²⁰⁰ Non siamo tuttavia certi che la versione siriana, pur considerando lo sposo come soggetto di Ct 8, 5c-e, proponesse una reinterpretazione simbolico-figurativa dell'intero versetto. La nostra osservazione si limita all'aspetto grammaticale-sintattico.

... ἐξεγείθητε (2, 7; 3, 5; 8, 4; in 5, 2 traducono con ἀγρυπνεῖ). Il momento in cui Dio (lo Sposo) ravviva l'affezione della Sposa potrebbe essere quello in cui l'Assemblea d'Israele esclama ai piedi del Sinai: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8; cf. 24, 3.7). Frase, questa, che ebbe una risonanza immensa nella spiritualità ebraica, fin dall'antichità. Suscitando quel «sì» nel cuore della Sposa, Dio «crea» e «fa» di Israele il popolo di sua speciale proprietà, il popolo dell'Alleanza (cf. Es 19, 5a)²⁰¹. Avremmo qui la trascrizione poetica di quanto diceva in linguaggio parabolico Ez 16, 8: «Passai vicino a te e ti vidi; ecco, la tua età era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità; giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e divenisti mia».

Un'altra possibile versione del verbo ἐξήγειρα, supponendo sempre Dio come soggetto, sarebbe la seguente: Dio «*ridesta*», «*risveglia*», ossia «*risuscita*» la Sposa. In termini più espliciti: il Signore richiama in vita i defunti d'Israele nell'Ora in cui dona la Legge. Nel qual caso ci collegheremmo alla risurrezione dei morti al Sinai, secondo quanto abbiamo esposto sopra. Ma, ripeto, si tratta di mera ipotesi.

La Sposa (Israele). Ricordiamo subito che tale è la scelta fatta dai Masoreti (secc. VI-X). Essi, infatti, hanno vocalizzato chiaramente il suffisso *k* (= «te») al maschile: «'ôrarîkâ» (= «*ti ho destato*»). Per loro, quindi, non v'è dubbio che sia la sposa a «destare-svegliare» lo sposo. Ma in che senso? Naturalistico (l'amore umano dell'amato per l'amata)? Oppure allegorico (l'amore di Dio per Israele)? E sia nel primo che nel secondo caso, in che modo la sposa «desterebbe» lo sposo?

Nell'ambito ipotetico di una lettura allegorica (Dio-Israele), sia per i Settanta, come anche per i Masoreti, non abbiamo una dilucidazione immediata del testo. Ci potrebbe forse soccorrere l'in-

²⁰¹ Fra gli esegeti moderni v'è chi interpreta in chiave allegorica Ct 8, 5c già secondo il testo ebraico. Potremmo citare il Tournay. La nazione eletta, osserva egli, era caduta nel torpore dell'idolatria. Purificata dall'esilio, il Signore — attraverso il deserto — la riconduce alla sua terra natia, simboleggiata dal melo. Là Israele è ridestato all'amore verso lo Sposo (TOURNAY R., *Le Cantique des Cantiques. Commentaire abrégé*, Paris 1967, p. 249-251; p. 297 nel commento maggiore, in collaborazione con A. Robert, Paris 1963).

Secondo NOLLI G., *Cantico dei Cantici*, Torino-Roma [1958], p. 139, «...Il melo è simbolo degli alberi sotto cui la madre della Sposa (l'antico Israele), e anche la Sposa stessa prima dell'esilio, si sono abbandonate agli amori di altri dei. Jahvé direttamente è intervenuto a svegliare la nazione da questo sopore e ora la riporta nella terra di prima, perché vi abiti in maniera diversa (Os 2, 16.21-22; Ger 24, 7; 31, 18.31-34; Ez 16, 23; 36, 20-23; 39, 25-27)».

interpretazione di Rashi, e soprattutto un detto di R. Giuda b. Ilai e un altro ancora di R. Akiba.

Rashi (+ 1105) commentava: «Cercando l'amore di Dio, Israele interpreta e ricorda: "Sotto il melo Ti ho svegliato". Ricorda come sotto il monte Sinai — che era sospeso sopra di me come un melo²⁰² — io Ti ho destato, cioè ho manifestato la mia adorazione per Te»²⁰³. Rashi allude forse a *Es* 3, 12: «... quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, *servirete* [= adorerete] Dio su questo monte [= il Sinai]».

Un'altra spiegazione che potrebbe rendere conto di come la Sposa, al Sinai, destasse l'amore dello Sposo, è quella di R. Giuda b. Ilai (+ 150 ca.): «Mentre il supremo Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, sedeva alla sua mensa nel firmamento, Israele emise la [sua] fragranza davanti al monte Sinai, e disse: "Tutto ciò che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo"» (*Es* 24, 7)²⁰⁴.

E R. Akiba (+ 135) dava questa interpretazione di *Ct* 2, 14: «*Colomba mia, che stai nelle fenditure della roccia*: Dio si rivolge a Israele, nascosto all'ombra della montagna. *Mostrami il tuo volto*: perché si dice (in *Es* 20, 18) che tutto il popolo udì i tuoni. *Fammi udire la tua voce*: è il grido emesso prima di ricevere i comandi: "Tutto quello che Yahwéh ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo" (*Es* 24, 7). *Poiché soave è la tua voce*: questo va riferito al commento del Signore, come sta scritto (*Dt* 5, 28): "Yahwéh udì il suono delle vostre parole e... disse: ...*Quanto hanno detto, va bene...*"»²⁰⁵. L'esegesi di R. Akiba è illuminante. Con la sua pronta obbedienza, la Sposa (Israele) suscita, desta le compiacenze dello Sposo (Dio).

b. *Il v. 5d-e: quale «madre»? - I Settanta traducono in questo modo *Ct* 8, 5d-e: «Là ti ha generato (ὠδίνησέν σε) tua madre; là ti ha generato (ὠδίνησέν σε) colei che ti ha partorito (ἡ τεκοῦσά σου)».*

²⁰² Cf. p. 379-381.

²⁰³ *Shir ha Shirim. Song of Songs. An allegorical Translation based upon Rashi with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.* Commentary compiled by R. Meir Slotowitz. Allegorical Translation, and overview by R. Nosson Scherman, [Brooklyn, N.Y. 1979, ristampa della I ed. 1977], p. 193.

²⁰⁴ *Ct* R 1, 12.1.

²⁰⁵ *Ct* R 2, 14.4; Mekilà di R. Simeone b. Yochoi a *Es* 19, 17.

A rigore di grammatica, siccome il pronome $\sigma\epsilon$ vale sia per il maschile che per il femminile, il soggetto di questa frase potrebbe essere tanto lo sposo come la sposa. Il che non solleverebbe difficoltà inestricabili, a livello di esegesi naturalistica²⁰⁶. Non così, invece, qualora si accetti che i Settanta leggessero in senso allegorico queste esclamazioni. Nel qual caso, infatti, chi potrebbe essere la «madre» che genera lo Sposo-Dio? Pertanto, sul piano simbolico è ovvio che il soggetto sia il Signore, il quale si rivolge alla Sposa-Israele²⁰⁷.

Ed ecco il punto da chiarire: nell'economia di una supposta rilettura allegorica, chi sarebbe questa «madre» che genera la Sposa-Israele al monte Sinai? Dai Settanta non è possibile ricavare alcuna risposta. Solo in base ad affermazioni del giudaismo biblico ed extrabiblico, apprendiamo che la Torah era considerata «Madre»: sia in genere, sia in rapporto all'Alleanza conclusa al monte Sinai.

²⁰⁶ Il Pope (*Song of Songs...*, p. 664), accenna per es. al tentativo fatto da C.D. Ginsberg.

²⁰⁷ Invece, com'è noto, i Masoreti vocalizzano il suffisso *k* al maschile anche negli emistichi seguenti (*d-e*): «ḥibbelatkā» (= «ti ha concepito»), «immēkā» (= «tua madre»), «yelādatkā» (= «ti ha dato alla luce»).

Se si ammette che i Masoreti dessero un'interpretazione simbolica al versetto, rimane da spiegare in che modo la Sposa (Israele) «genera» lo Sposo (Dio), divenendo «madre» di Lui. L'imbarazzo ha consigliato molti critici di mutare la vocalizzazione dal maschile al femminile, scegliendo quindi come soggetto lo Sposo anziché la Sposa. Ma non è questa una soluzione raccomandabile, come osserva giustamente POPE, *op. cit.*, p. 663: «The MT vocalization of the suffixes as masculine must reflect an ancient tradition since it would have been simple and convenient to alter the vocalization to accord with the standard allegorical interpretation of the bride as Israel and the groom as Yahweh... That this reading was preserved through centuries of allegorical interpretation suggest that it was so well established and known that it could not be changed but was left for moderns to correct».

La prudenza suggerisce dunque di lasciare inalterata la vocalizzazione masoretica, anche se causa evidenti oscurità. Alcuni (come Rashi) si rifanno ad una parabola che proponeva R. Yosé b. Chalafra (150 ca.), per illustrare *Ct* 3, 11 («...con la corona che gli pose sua madre»). Un re — diceva R. Yosé — aveva un'unica figlia, alla quale era straordinariamente affezionato. Prima la chiamava «figlia»; poi, non contento, le dava il nome di «sorella»; infine, non ancora soddisfatto, arrivò a chiamarla «madre». Allo stesso modo, il Santo, benedetto Egli sia, è talmente innamorato di Israele da chiamarla «figlia» (*Sal* 44, 11), poi «sorella» (*Ct* 5, 2) e perfino «madre» (*Is* 51, 4: vocalizzato *ūle'immi*, «a mia madre»). A rivelare questa spiegazione di R. Yosé fu suo figlio Eleazaro (seconda metà del sec. II), un giorno che R. Simeone b. Yochai (150 ca.) gli chiedeva se per caso suo padre avesse pronunciato qualche insegnamento su *Ct* 3, 11. Al sentire quella risposta, R. Simeone baciò R. Eleazaro sul capo e disse: «Anche se fossi venuto per sentire questa sola spiegazione dalle tue labbra, mi riterrei pienamente ripagato» (*Ct* R 3, 11.2). Cf. BAECK L., *Haggadah and Christian Doctrine*, in *Hebrew Union College Annual* 23 (1950-1951), p. 552-555. Per il testo di Rashi, cf. SLOWITZ, *Shir ha Shirim...* (citato alla nota 203), p. 194 (in calce, il commentatore cerca di individuare il motivo per cui Israele-Madre soffrì un travaglio di parto al Sinai).

La Torah è chiamata «madre» in genere da testi quali: l'Ecclesiastico²⁰⁸, Giuseppe Flavio²⁰⁹, il Targum²¹⁰, il Midrash Rabbah su Genesi e Numeri²¹¹.

La stessa Torah, inoltre, assume il ruolo di «madre» nel quadro del Patto sancito al monte Sinai. Questo canone dottrinale è recepito, con differenti registri, dal Tg Ct 3, 4²¹², dalla tradizione paolina di Gal 4, 22-25²¹³, da diversi pronunciamenti rabbinici²¹⁴, alcuni dei quali sono attribuiti, per es., a R. Eleazaro (b. Azariah?), 100 ca.)²¹⁵ e R. Berehiah (340 ca.)²¹⁶.

Un denominatore comune pare sia sotteso a questi commenti. Ossia: la Torah è la madre che genera; Israele ne è figlia; il Sinai è la casa ove la Torah-madre partorisce.

²⁰⁸ Eccli 15, 1-2 (la Sapienza è detta «Madre» a causa dello stretto legame che ha con la Torah).

²⁰⁹ Contra Apionem II, 7,5 (gli Ebrei vivono soggetti alla Torah, come «Madre e Signora»).

²¹⁰ Tg Ct 8, 1-2. Rispetto all'ebraico, questi versetti del targum stabiliscono infatti la seguente equivalenza: «seno di mia madre» (v. 1) = il latte materno della Torah; «casa di mia madre» (v. 2) = il Tempio di Gerusalemme, ove il Messia impartisce il suo magistero sulla Torah. Cf. SERRA, *Contributi...*, p. 351, 365-366.

²¹¹ Gen R 82, 8 a 25, 17 (la maternità della Torah riguardo agli Israeliti è ricordata commentando il parto doloroso di Rachele); Nm R 10, 4 a 6, 2 (la Torah è detta «Madre» di Salomone e di quanti la studiano). Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 367 nota 74.

²¹² «La casa di mia madre» e «la casa della mia genitrice» del testo ebraico divengono, rispettivamente, nel targum «la casa di studio» istituita da Mosè e «la scuola» fondata da Giosuè. Là, ai piedi dei Sinai, Mosè e Giosuè istruivano il popolo nella Torah. Quello era l'abitacolo della «Torah-Madre», Madre della Sposa (Israele).

²¹³ Come Agar, schiava di Abramo, generò Ismaele per la schiavitù, così l'Alleanza del Sinai (figurata in Agar) «genera» (γεννώσκει) i suoi figli alla schiavitù della Legge Mosaica.

Benché in tono polemico, nel ragionamento di Paolo si intravede il concetto della «Torah-Madre», che dà alla luce i suoi figli al Sinai. Sono questi i «figli dell'Alleanza» (cf. At 3, 25). Sono «schiavi», nel senso che soggiacciono ad un giogo (= la Legge di Mosè), ormai abolito da Cristo (Gal 2, 19; Rm 7, 4-6). Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 344-349, 368-369.

²¹⁴ Ct R 2, 3,4; 3, 4,1 a 8,2 (la «casa materna» della Sposa è il Sinai, mente la «camera di colei che l'ha generata» è la tenda di convegno, in quanto è lì che la Sposa-Israele riceveva l'insegnamento sulla Torah); Lv R 1, 10 a 1, 1 (il Sinai è la casa della Torah, madre della Sposa-Israele).

Secondo Es R 30, 5 a 21, 1 al Sinai Israele fu allevato dalla Torah, poiché là essa istruì il popolo nella via della Sapienza (Pv 4, 11).

Sembra avere attinenza con questa spiegazione il commento che R. Abba b. Kahana (310 ca.) dettava su Ct 8, 5. Egli paragona la «partoriente» a Israele-Madre, la quale conobbe il travaglio della maternità, quando gli Israeliti dissero: «Tutto ciò che Yahwéh ha detto, lo faremo» (Es 19, 8; cf. 24, 3,7). Ma poi fu sommamente contristata, allorquando essi osarono dichiarare: «Questo è il tuo Dio, o Israele» (Es 32, 4). Cf. Ct R 8, 5,1.

Allude forse all'idolatria del vitello d'oro la versione di Aquila, che suona: «...là si è corrotta (διεφθάρη) tua madre» (PG 16, 1604). Come dire: l'antica assemblea d'Israele al Sinai, che è «madre» di tutto il popolo eletto, si coruppe adorando l'idolo costruito con le proprie mani.

²¹⁵ Ct R 2, 3,4 (cf. 3, 4,1); Lv R 1, 10 a 1, 1 (il Sinai = «la casa di mia madre»; la tenda di convegno = «la stanza della mia genitrice»).

²¹⁶ Ct R, 8, 2,1: il Sinai è «la casa di mia madre», in quanto alle pendici di quella montagna Israele divenne come un neonato; da notare che il contesto del brano riguarda tutto il complesso della Torah. Cf. SERRA, *Contributi...*, p. 366-367.

A chiusura della panoramica sull'esegesi giudaica primeva di *Ct* 8, 5, si dovrà prendere atto degli ampi sviluppi parenetico-dottrinali elaborati attorno a questo versetto, e in epoca facilmente precristiana per alcuni di essi. È fuori dubbio che un brano come questo figurasse tra i luoghi classici dell'attesa escatologico-messianica, che si librava tra il Sinai e il Sion.

Si affaccia, pertanto, la probabilità che gli echi di tali voci giungessero alla chiesa in cui viveva e operava l'apostolo Giovanni.

2. CT 8, 5 NELLA TRADIZIONE CRISTIANA DEI SEC. III-XIV

Per accertare in che modo il cristianesimo ha interpretato *Ct* 8, 5 sarebbe logico partire dal NT. Ma ci si permetta una deroga. Rivolgeremo prima il nostro interesse all'esegesi cristiana posteriore al NT, e solo dopo ritorneremo al testo di *Gv* 19, 25-27. Stimiamo, infatti, che una ricognizione essenziale del pensiero cristiano su *Ct* 8, 5 offra una pregevole somma di materiali per un'intelligenza più comprensiva della suddetta pericope giovannea.

Dei diciannove secoli che compongono la storia della teologia cristiana successiva al NT abbiamo concentrato l'attenzione su quelli, per così dire, «fondanti». I loro estremi partono dai primi commentatori della Cantica, Ippolito e Origene (prima metà del sec. III), e arrivano fino a Nicolò da Lira (+ 1349) e Matteo Cantacuzeno (+ 1383). I secoli seguenti sembrano più che altro dipendenti e ripetitivi²¹⁷.

Entro il lasso di tempo così delimitato, terremo conto dei Padri e Scrittori ecclesiastici che hanno commentato *Ct* 8, 5c-e («Sot-

In *Ct* R 8, 5.1 è ancora R. Berekiah (+ 340 ca.) che si serve di un paragone per dettare la medesima dottrina. Egli — a illustrazione di *Ct* 8, 5d («Lì tua madre ti ha generato/a») — dice: «È come se uno passasse per un luogo pericoloso e ne uscisse sano e salvo, e un suo amico, incontrandolo, gli dicesse: "Quale pericolo hai passato! Veramente lì tua madre ti ha dato alla luce! In quale frangente ti sei messo! Davvero tu sei nato una seconda volta!"». Fuor di metafora, per Israele il Sinai fu un luogo irto di pericolo; là, infatti, il popolo avrebbe potuto incorrere nella perdizione, se avesse rifiutato la Torah. Invece accogliendola, Israele sperimentò quasi una seconda nascita. La Torah fu sua madre, e il Sinai la culla di questo parto.

²¹⁷ Lo si può dedurre, per es., dalle ottime sintesi contenute nei *Commentaria in Scripturam Sacram R.P. Cornelii a Lapide...*, rivisti e annotati da A. Crampon, t. VIII, Parigi 1868, p. 212-215 (per *Ct* 8, 5c-e); t. VII, Parigi 1868, p. 552-553 (per *Ct* 2, 3).

to il melo...»), congiungendolo spesso a Ct 2, 3 («Come un melo tra gli alberi del bosco, il mio diletto tra i giovani...»). Essi sono: Ippolito (+ 253)²¹⁸, Origene (+ 253/254)²¹⁹, Gregorio di Elvira (sec. IV)²²⁰, Ambrogio (+ 397)²²¹, Nilo di Ancira (+ 430 ca.)²²², Filone di Carpasia (I metà sec. V)²²³, Teodoreto di Ciro (+ 458)²²⁴, Giusto d'Urgel (I metà sec. VI)²²⁵, Gregorio Magno (+ 604)²²⁶, Isidoro di Siviglia (+ 636)²²⁷, Beda (+ 735)²²⁸, Alcuino (+ 804)²²⁹, Walfredo Strabone (+ 849)²³⁰, Angelomo di Luxeuil (+ 855 ca.)²³¹, Aimone di Auxerre (+ 855: attribuzione probabile)²³², Michele Pselli (+ 870 ca.)²³³, Pier Damiani (+ 1072)²³⁴, Giovanni da Mantova (scrive tra il 1081/ 1083)²³⁵, Anselmo di

²¹⁸ *Traité d'Hippolite sur David et Goliath, sur le Cantique des Cantiques et sur l'Antéchrist*, version géorgienne traduite par G. Garitte, Louvain 1965 (CSCO, vol. 264), p. 39 (18, 1).

²¹⁹ Per Ct 2, 3: *Homiliae in Canticum Canticorum* 2, 6, 8 (GCS, vol. VIII, Leipzig 1925, p. 50-51, 53); *In Canticum Canticorum*, lib. III (in *op. cit.*, p. 179-184).

Per Ct 8, 5: PG 87, 1553C. 1741-1742C (Catene di Procopio di Gaza).

²²⁰ *Tractatus de epithalamio, seu explicatio in Cantica Canticorum*, liber III (PL, supplemento I), Paris 1958, col. 491-492.

²²¹ *Expositio psalmi* 118, 5,9-12 (CSEL 62, p. 86-88); *De Isaac vel anima* 8, 71-76 (CSEL 32/1, p. 692-694).

²²² *Commentarii in Cantica Canticorum* (frammenti dalle Catene di Procopio di Gaza [460 ca.-530 ca.], in PG 87, 1581-1582A-C. 1741-1742A-C). Cf. SOVIĆ A., *De Nili Monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo*, in *Biblica* 2 (1921), p. 45-52 (specie p. 48-50, in relazione alle Catene di Procopio); GEERARD M., *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, Turnhout 1979, p. 176-177 n. 6051).

²²³ *Enarratio in Canticum Canticorum* (PG 40, 60D-61A. 143-144A-C; 87, 1741-1742B).

Per la versione latina dello stesso commento, cf. CERESA GASTALDO A., *Commento al «Cantico dei Cantici»* [di Filone di Carpasia] *nell'antica versione latina di Epifanio Scolastico*, ed. critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici, Torino 1979, («Corona Patrum»), p. 33-34, 190-191. A p. 21-22 Ceresa-Gastaldo afferma che l'antica versione latina di Epifanio Scolastico permette di risalire più da vicino all'originale greco perduto.

²²⁴ *Explanatio in Canticum Canticorum* (PG 81, 88B-D. 202D-204A-C).

²²⁵ *In Cantica Canticorum explicatio* (PL 67, 969B-C, 990C-D).

²²⁶ *Super Cantica Canticorum expositio* (PL 79, 495A-C. 540D-541A-B).

²²⁷ *Expositio in Canticum Canticorum Salomonis* (PL 83, 1120B. 1131A).

²²⁸ *In Cantica Canticorum libri VI* (CCL 119B, p. 212-213, 344).

²²⁹ *Compendium in Canticum Canticorum* (PL 100, 646A. 662A-B).

²³⁰ *Glossa Ordinaria. Canticum Canticorum* (PL 113, 1136B-C. 1164D).

²³¹ *Enarrationes in Cantica Canticorum* (PL 115, 588B-C. 624C-D).

²³² *Enarratio in Cantica Canticorum* (PL 117, 302C-D. 353A-C).

Il commento è attribuito anche a M. Aurelio Cassiodoro (PL 70, 1055. 1101D-102A-B. 1062C-D). Cf. VACCARI A., *L'«editio princeps» del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario*, in *Biblica* 5 (1924), p. 183-191. Il Vaccari sta per Aimone di Auxerre (*art. cit.*, p. 190).

²³³ *Expositio in Cantica Canticorum* (PG 122, 573-574B-D).

²³⁴ *Sancti Petri Damiani Sermones. Sermo* 39, 8; 46, 10 (CCL, Cont. Med. 57, p. 245, 405).

²³⁵ BISCHOFF B. - TAEGER B., *Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria tractatus ad Comitissam Matildam*, Freiburg (Schweiz) 1973.

Laon (+ 1117)²³⁶, Onorio di Autun (sec. XII)²³⁷, Bruno di Segni (+ 1123)²³⁸, Ruperto di Deutz (+ 1130)²³⁹, Guglielmo di St. Thierry (+ 1148)²⁴⁰, Bernardo di Chiaravalle (+ 1153)²⁴¹, Volberone Abate (+ 1167)²⁴², Filippo di Harveng (+ 1183)²⁴³, Gilberto di Foliot (+ 1187)²⁴⁴, Tommaso cistercense (+ 1190/1200)²⁴⁵, Goffredo di Auxerre (scrive tra il 1191 e il 1196/1200)²⁴⁶, Alano di Lilla (+ 1202)²⁴⁷, Giovanni da Forda (+ 1214)²⁴⁸, Giovanni Halgrin (+ 1237)²⁴⁹, Tommaso d'Aquino (+ 1274)²⁵⁰, Nicolò da Lira (+ 1349)²⁵¹, Matteo Cantacuzeno (+ 1383)²⁵².

Elencati nomi e opere, vediamo ora di sintetizzare i punti nodali della loro esegesi. Lo faremo soffermandoci su ciascuno degli emistichi di *Ct* 8, 5c.d.e.

1. *Il v. 5c* («Sotto il melo ti ho svegliata»)

L'interpretazione dei Greci e dei Latini è pressoché unanime. È il Cristo-Sposo (dicono essi) che parla alla Chiesa-Sposa, proveniente dalla Sinagoga o (secondo alcuni)²⁵³ dai Gentili. Per qual-

²³⁶ *Enarrationes in Cantica* (PL 162, 1197A-B. 1224A-D).

²³⁷ *Sigillum B. Mariae* (PL 172, 502B. 515C-D); *Expositio in Cantica Canticorum* (PL 172, 383D-384A-C. 481A-C).

²³⁸ *Expositio in Cantica Canticorum* (PL 164, 1244B. 1283A. 1284A-B. 1285C-D).

²³⁹ *Commentaria in Canticum Canticorum* (CCL, Cont. Med. 26, p. 37-38, 160-162).

²⁴⁰ *Super Cantica Canticorum* («Sources Chrétiennes» 82, p. 248-249).

²⁴¹ *Sermones super Cantica Canticorum. Sermo 48, 2.3-5* (*S. Bernardi opera*, vol. II, Romae 1958, p. 68-70).

²⁴² *Commentaria super Canticum Canticorum*, liber I (PL 195, 1095D-1096A-B-1097A-D; liber IV, col. 1249D-1250A-B).

²⁴³ *Commentaria in Cantica Canticorum* (PL 203, 285D-286A-D).

²⁴⁴ *Expositio in Cantica Canticorum* (PL 202, 1213D-1214A-D. 1298D-1299A-C).

²⁴⁵ *Commentarium in Cantica Canticorum* (PL 206, 197-204.804B-808D).

²⁴⁶ Goffredo di Auxerre, *Expositio in Cantica Canticorum*, edizione critica a cura di F. Gastaldelli, Roma 1974 (due volumi). Per la datazione, cf. vol. I, p. cxii-cxxvi.

²⁴⁷ *Elucidatio in Cantica Canticorum* (PL 210, 105B-106A).

²⁴⁸ *Ioannis de Forda super extremam partem Cantici Canticorum sermones CXX*, Sermo CI e CII, vol. II, p. 682-695 (CCL, Cont. Mediaevalis 18).

²⁴⁹ *Commentarium in Cantica Canticorum* (PL 206, 204A. 804A-B. 808D-809A).

²⁵⁰ *In Canticum Canticorum expositio* (cf. *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia*, t. XIV, Parmae 1863, p. 383-384); *In Canticum Canticorum expositio altera, tractatus tertius* (cf. *ed. cit.*, p. 423).

²⁵¹ *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, t. III, Antverpiae 1534, col. 1889.

²⁵² *In Canticum Canticorum* (PG 152, 1015-1016B. 1075D-1078A).

²⁵³ Walfredo Strabone (PL 113, 1164D), Tommaso d'Aquino (*In Canticum Canticorum expositio altera, tractatus III*, a 8, 5; ma recepisce anche l'altra interpretazione: cf. *In Canticum Canticorum expositio*, a 8, 5).

che autore, le parole di Cristo sono indirizzate all'anima singola²⁵⁴, o alla Vergine²⁵⁵. Soltanto Nicolò da Lira le considera come rivolte alla Chiesa e a Cristo.

Vediamo i singoli contenuti del versetto.

— «Sotto il melo...». Il melo è *Cristo*; più precisamente, è *Cristo appeso all'albero della Croce*²⁵⁶.

Commenta s. Ambrogio: «Cristo inchiodato al legno [della croce], a guisa di una mela che pende dall'albero, spandeva il soave profumo della redenzione del mondo...»²⁵⁷. S. Giusto d'Urgel (sec. VI) parla dell'«odorifero patibolo della croce»²⁵⁸. E Onorio di Autun (sec. XII): «Questo melo è Cristo, il quale coprì con la sua ombra il genere umano, quando distese le sue braccia sui rami della croce...»²⁵⁹.

— «... *ti ho svegliata*». Nel verbo «svegliare-destare», i Padri Latini vedono concordemente i frutti della redenzione operata da Cristo sulla croce, sia per la chiesa, sia per l'anima singola. La Sposa giaceva come morta, a causa del peccato. Dal sec. IX in poi, alcuni specificano: a causa del peccato originale contratto in Adamo ed Eva²⁶⁰. Morendo in croce, Cristo ha chiamato in vita la Sposa, l'ha fatta risorgere dal sonno della morte, affinché, morendo crocifissa con lui, si affrettasse verso una nuova risurrezione²⁶¹. Così destata dallo Sposo, dice Ambrogio, l'anima effonde il profumo della propria confessione di fede, possiede la fragranza dello Spirito, esprime compiutamente le sembianze di Cristo, fa suo l'amore di lui²⁶².

²⁵⁴ Nilo (PG 87, 1741-1742A-D), Ambrogio (*De Isaac vel anima* 8, 71-76; CSEL 32/1, p. 692-694), Volberone (PL 195, 1248C-D), Gilberto di Foliot (PL 202, 1298 C-D).

²⁵⁵ Alano di Lilla (PL 210, 105B-D), Giovanni Halgrin (PL 206, 804A-B. 808D-809A).

²⁵⁶ Solo Matteo Cantacuzeno riferisce *Ct* 2, 3 e 8, 5 al Cristo incarnato da Maria (PG 152, 1015-1016B. 1077-1078A).

²⁵⁷ *Expositio psalmi* 118, 5, 9 (CSEL 62, p. 86).

²⁵⁸ PL 67, 990C.

²⁵⁹ PL 172, 383D. Stesso concetto in: Ippolito (CSCO col. 264, p. 39), Filone di Carpiasia (PG 40, 62A), Teodoreto di Ciro (PG 81, 87C-D), Filippo di Harveng (PL 203, 286B)...

²⁶⁰ Ps. Cassiodoro (PL 70, 1101D), Aimone (PL 117, 353A), Giovanni da Mantova (*Iohannis Mantuani...*, p. 146), Anselmo di Laon (PL 162, 1224D), Volberone Abate (PL 195, 1248D-1249AB), Gilberto di Foliot (PL 202, 1298D-1299A), Goffredo di Auxerre (*Expositio in Cantica Canticorum...*, p. 534, 535), Giovanni da Forda (CCL, Cont. Med. 18, p. 682-689, 695 n. 9), Tommaso d'Aquino (*In Cant. Cantic.* 2, 3).

²⁶¹ La formula è di s. Gregorio Magno: «Sed sponsam suam Christus sub arbore malo suscitavit, quia in cruce positus, subditam sibi Ecclesiam ad vitam vocavit; ut a somno mortis resurgeret, et cum illo se crucifigens, ad novam resurrectionem properaret» (PL 79, 541A).

²⁶² *De Isaac vel anima* 8, 73-76 (CSEL 32/1, p. 693-694).

Fra i Padri Greci, Filone di Carpasia (I metà sec. V) insegna che lo Sposo ridesta l'anima col suo corpo e col suo sangue. A somiglianza del melograno, che ha in sé il cibo e l'acqua, Cristo offre questo mistico pane e questa mistica bevanda²⁶³. Al suo convito, dice Teodoreto (+ 458), egli appaga di soavità ciascuno dei nostri sensi²⁶⁴. Secondo Nilo (+ 430 ca.), col mistero dell'incarnazione (che, a guisa di un melo, contiene la Divinità sotto l'umanità), Cristo eleva la mente della Sposa dalle cose terrene a quelle celesti²⁶⁵.

Onorio di Autun (sec. XII), Alano di Lilla (+ 1202) e Giovanni Halgrin (+ 1237) intendono *Ct* 8, 5c quasi fosse una frase pronunciata dal Figlio verso la Madre. Cristo dice a Maria: «Per averti redento sotto la croce, ti ho esaltata alle sedi celesti» (Onorio)²⁶⁶ — «Sotto di me, che sono detto “albero del melo”... ti ho elevata alla pienezza delle virtù; per avere preso carne in te e da te, sei stata esaltata sopra i cori degli angeli» (Alano di Lilla)²⁶⁷.

Più interessante per il nostro soggetto appare l'esegesi di Giovanni Halgrin (+ 1237). Egli, parafrasando l'esegesi che fu già di Agostino²⁶⁸, fa dire a Gesù nei riguardi di Maria: «*Sotto quest'albero del melo* [cioè la croce]... *io ti ho destata*, affinché tu comprendessi la risposta che ti avevo dato alle nozze [di Cana], quando mi dicevi: “Non hanno più vino”. Allora io ti risposi: “Che vi è fra me e te, o Donna?”. Perché tu potessi capire tale risposta *ti ho destata*, quando dissi a te, che stavi presso la croce: “Ecco il tuo figlio”, [ecco, cioè, il figlio] dal quale chiedevi il vino per mezzo di un miracolo. Ma questo figlio gusta la morte per mezzo di quel che ha da te» [per mezzo della carne che ha assunto da te]²⁶⁹.

²⁶³ PG 40, 143-144A; 87, 1741B. Inoltre cf. CERESA GASTALDO A., *Commento al «Cantico dei Cantici» nell'antica versione di Epifanio Scolastico...*, Torino 1979, p. 33-34.

²⁶⁴ PG 81, 87-88C.

²⁶⁵ PG 87, 1741-1742B.

²⁶⁶ PL 172, 515C.

²⁶⁷ PL 210, 105C. Poco innanzi, Alano aveva detto che la Vergine aveva conseguito il frutto dell'eterna beatitudine derivante dalla croce, assieme agli altri fedeli; lei, però, in misura maggiore (PL 210, 105B).

²⁶⁸ In *Iohannem* 119, 1 (CCL 36, p. 658: «Hanc itaque horam... pendebat in cruce»).

²⁶⁹ PL 206, 808-809.

2. Il v. 5d-e

Questi due emistichi finali sono stati tradotti in due modi. Una versione dice:

- d. «Là, dove ti concepì tua madre,
- e. là, dove ti partorì la tua genitrice».

La seconda recita:

- d. «Là si è corrotta tua madre,
- e. là è stata violata la tua genitrice».

A. Il primo tipo di lettura («*Là, dove ti concepì tua madre, là, dove ti partorì la tua genitrice*»), è quello seguito dall'ebraico, dai Settanta, da alcuni Padri Greci (Origene, Nilo, Filone di Carpasia, Teodoreto di Giro, Matteo Cantacuzeno), da Ambrogio e Nicolò da Lira. Ed ecco a quale esegesi essi approdano.

a. Fra i Greci, vediamo anzitutto Origene (+ 253/254). In una breve sentenza, trasmessa dalle Catene di Procopio di Gaza (+ 530 ca.), egli esce in questo commento: «La carne di Cristo, negli spasimi della croce, ha generato la chiesa, quando da essa uscirono il sangue e l'acqua»²⁷⁰. Per Origene, quindi, la madre che genera è l'umanità di Cristo sofferente sulla croce. Essa dà vita alla chiesa, e questa vita è significata dal sangue e dall'acqua che fluirono dal costato di Cristo. Manifestamente, Origene si connette alla scena descritta da *Gv* 19, 34; una scena, diciamo subito, strettamente correlata a quella di Maria accanto alla croce (*Gv* 19, 25-27).

L'influsso di Origene è sensibile in Filone di Carpasia (I metà sec. V), che scrive: «*Là tua madre ti ha partorito*. Infatti la carne di Gesù ha generato la chiesa nei dolori della croce, e l'ha procreata. L'ha rigenerata con l'acqua scaturita dal suo costato, l'ha unita a Sé e l'ha resa perfetta con lo Spirito [che fluisce] dalla sua Divinità»²⁷¹. La versione latina del testo di Filone, eseguita da Epifanio Scolastico (sec. VI), è del seguente tenore: «*Là ti partorì tua madre, là ti generò tua madre*. Là realmente sua madre partorì la chiesa. Dove avviene questo? Sulla croce. E sua madre è la stessa carne dell'unigenito e colà la partorì, quando per lei sopportò le sofferenze essendo crocifisso e perforato dai chiodi ed il suo fianco

²⁷⁰ PG 87, 1741-1742C.

²⁷¹ PG 40, 143-144B.

trafitto dalla lancia, affinché come dal costato di Adamo fu fatta sua moglie, così pure dal sacro costato di Cristo fosse formata la chiesa, battezzata con il dono della rigenerazione per mezzo di quell'acqua che di là sgorgò»²⁷².

L'esegesi origeniana sembra avere degli echi anche in Michele Pselli (+ 870 ca.), quando illustra il motivo per cui il Verbo è paragonato ad un melo. Infatti, spiega egli, se uno comprime il frutto di quest'albero ne esce fuori un liquido sanguigno e acquoso al tempo stesso. E questo è il segno delle sorgenti salutari che emanarono dal costato del Verbo Salvatore²⁷³.

Secondo Nilo (+ 430 ca.), la madre che partorisce è la Gerusalemme celeste, la quale genera i figli della libertà alla retta educazione dei sensi (cioè odorato, vista, gusto e tatto, simboleggiati dall'albero del melo); ed è anche lo Spirito Santo, il quale fa rinascere i battezzati²⁷⁴.

Teodoreto (+ 458), da parte sua, offre la seguente spiegazione. I credenti, accogliendo ciò che è stato predicato sulla persona del Salvatore, vengono a sedersi sotto l'ombra del mistico melo, che è il Salvatore medesimo. Si accostano al battesimo, e lì il dono dello Spirito li fa rinascere. Il ruolo «materno» è dunque proprio dello Spirito²⁷⁵.

Matteo Cantacuzeno (+ 1383) applica *Ct* 8, 5c alla maternità divina di Maria. È la Vergine stessa che dice a Gesù: «Dal mio fianco ti ho generato, perché tu facessi fiorire il pomo della vita»²⁷⁶.

b. Sul versante latino, dicevamo, vi sono Ambrogio²⁷⁷ e Niccolò da Lira.

Ambrogio (+ 397) interpreta *Ct* 8, 5 come un colloquio del Cristo-Sposo con l'anima-Sposa. L'albero del melo (aveva già detto Ambrogio) simboleggia Cristo inchiodato alla croce, dalla quale effonde il delizioso profumo della redenzione del mondo. Infatti

²⁷² CERESA GASTALDO, *op. cit.* (alla nota 223), p. 191.

²⁷³ PG 122, 573-574B.

²⁷⁴ PG 87, 1741-1742BC.

²⁷⁵ PG 81, 203-204B-C; cf. col. 201-202A-B.

²⁷⁶ PG 152, 1077-1078A.

²⁷⁷ Forse Ambrogio segue la «*Vetus Latina*». Cf. *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica*, cura et studio P. Sabatier, t. II, Parisiis 1751, p. 387: «Sub arbore mali elevavi te: illic parturivit te mater tua, illic parturivit te quae genuit te» (e qui il Sabatier cita soltanto Ambrogio).

egli lava la sporcizia del peccato grave e versa l'unguento della bevanda che dà vita. E come il melo non è soltanto fragranza, ma è anche cibo gradevole, così pure Cristo è nutrimento soave²⁷⁸.

Sotto quel mistico albero, ferace di frutti e quanto mai olezzante, l'anima nasce e rinasce. Chi sono i «nati» da questo parto? Risponde Ambrogio: sono coloro nei quali è formata l'immagine di Cristo, secondo quanto afferma l'Apostolo: «Figlioli miei, che io di nuovo partoristo nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi» (*Gal* 4, 19). E a chi spetta il ruolo di «madre», di «partoriente»? Spetta a colui (dichiara Ambrogio) che accoglie nel grembo lo Spirito della salvezza e lo infonde negli altri. In forza di questa arcana generazione, Cristo è impresso in tutta la nostra persona. Lui è il sigillo posto sulla fronte e sul cuore: «... in fronte, ut semper confiteamur, in corde ut semper diligamus, signaculum in brachio, ut semper operemur. Luceat ergo imago eius in confessione nostra, luceat in dilectione, luceat in operibus et factis, ut, si fieri potest, tota eius species exprimatur in nobis...»²⁷⁹.

Si noterà la densità «ecclesiale» e «cristologica» di questa esegesi di Ambrogio, e i suoi contatti con quella posteriore di Nilo e Teodoreto. Per il s. Dottore, è da considerare «madre» chiunque plasma l'immagine di Cristo negli altri, mediante lo Spirito Santo. Il che si addice bene alla chiesa, come mediatrice del Cristo-Sposo, che trasforma l'anima in sua Sposa: è sempre Cristo, infatti, che «suscita», che «desta» l'anima sotto l'albero del melo.

Da Ambrogio, passiamo a Nicolò da Lira (+ 1349). Dopo aver commentato la versione: «Là tua madre si è corrotta...», egli soggiunge che il testo ebraico, per la verità, dice: «Lì ti ha partorito tua madre, lì ti ha partorito la tua genitrice». E questa lezione, osserva Nicolò, è del tutto consona al testo evangelico. Si dice, infatti, in *Gv* 19, 25: «Stava poi presso la croce sua madre...», trafitta dalla spada del dolore a causa del Figlio, secondo quel che le aveva predetto il santo Simeone (*Lc* 2, 35): «E anche a te una spada trafiggerà l'anima».

Il senso è dunque questo, conclude Nicolò. Egli immagina che Cristo si rivolga alla chiesa, dicendo: «Lì, ossia accanto alla croce,

²⁷⁸ *Expositio Psalmi CXVIII* 5, 9 (CSEL 62, p. 86-87).

Nel corso di un prolungato parallelismo fra Eva e Maria, Ambrogio arriva a dire fra l'altro: «Eva nos damnari fecit per arboris pomum, Maria absolvit per arboris donum; quia et Christus in ligno pependit, ut fructus» (*Sermo* 45, 2. *De primo Adam et de secundo*, in PL 17, 715C).

²⁷⁹ *De Isaac vel anima* 8, 71-76 (CSEL 32/1, p. 692-694).

ti ha partorito tua madre; vale a dire, nel dare alla luce ha sofferto per te [= cioè per la chiesa]. Questo è il modo di parlare usato dall'Apostolo (*Gal* 4, 19): «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi». *Lì ti ha partorito la tua genitrice*. La ripetizione è dello stesso tenore, per ottenere maggiore espressività. E siccome le preghiere della chiesa sono accolte non solo in virtù della croce, ma anche per il merito della beata Vergine, ecco che la Sposa, fidando in questi suffragi, domanda allo Sposo: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore...»²⁸⁰.

L'intuizione di Nicolò da Lira è pertanto la seguente. Maria stette sotto l'albero del melo, che è la croce di Gesù. Lì soffrì una pena materna in favore dei suoi figli, che costituiscono la chiesa-Sposa di Cristo. Provò dolori di parto nel generare in essi l'immagine di Cristo.

B. *La seconda lettura di Ct 8, 5d-e* è quella rappresentata dalla tradizione latina, che si fonda sulla Volgata: «Ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua»²⁸¹ («Là si è corrotta tua madre, là è stata violata la tua genitrice»).

La madre di cui si parla qui è identificata dai Padri Latini in diverse maniere. Le principali sono sicuramente le seguenti due.

a. Quasi tutti convengono nell'affermare che tale «madre» è *la Sinagoga*, ossia *il popolo d'Israele*, dal quale discende la chiesa. Durante la Passione, questo popolo scelse Barabba e ripudiò Cristo, dicendo: «Il sangue di lui ricada su di noi e sui nostri figli» (*Mt* 27, 25).

Con tatto singolare, i Padri tengono a precisare che non si tratta qui di tutto il popolo d'Israele, bensì della parte più consistente e più autorevole di esso²⁸². Sono, in pratica, gli Scribi e

²⁸⁰ *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, t. III, Antverpiae 1534, col. 1889.

²⁸¹ *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam ad codicum fidem iussu Pii PP. XII cura et studio monachorum abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita*, vol XI, Romae 1957, p. 195.

²⁸² Beda: «...maior videlicet ac senior eiusdem portio plebis» (CCL 119B, p. 344); Isidoro di Siviglia: «...maior plebs...» (PL 83, 1131A); Aimone: «...maiorem et principaliorem Iudaicae plebis pa[r]tem...» (PL 117, 353AB; cf lo ps. Cassiodoro in PL 70, 1102A); Tommaso d'Aquino: «...maiorem et principalem plebem Iudaicae partis...» (*In Cantica Canticatorum expositio*, a 8, 5).

i Farisei, i quali — a somiglianza di una madre — avevano il compito di governare e ammaestrare il resto del popolo²⁸³.

b. Oltre e accanto alla Sinagoga, alcuni Padri del sec. XII-XIII vedono in questa «madre» *la persona di Eva*, «madre» di tutti i viventi²⁸⁴. Rifacendosi a una tradizione in voga (per quanto si sa) dal sec. V²⁸⁵, essi dicono che Eva si corrippe sotto un albero di melo²⁸⁶, quello stesso albero dal quale derivò poi la croce di Cristo²⁸⁷.

Entro i confini di questa esegesi, è degna di rilievo l'antitesi «Eva-Maria» soggiacente all'esortazione che Goffredo di Auxerre (1119-1200) rivolge alla Chiesa-Sposa: «Gaude et gratias age, ecclesia sancta, sub ligno vitae suscitata, sub arbore salutis erecta. Neque illam sequaris matrem, quae per lignum concupiscentiae et praevaricationis corrupta est et violata, sed tuis et tu deinceps filiis non Evam sed Mariam potius imitata exhiberi studeas, mater incorrupta fide et opere inviolata, tuo perinde suscitatori dupliciter grata, devota videlicet et accepta»²⁸⁸. Lucido ammonimento! Se la chiesa, con i suoi figli, vuol piacere a Cristo, che l'ha destata sull'albero della croce, dovrà guardare non a Eva, bensì a un'altra Madre: Maria. A imitazione di lei, la chiesa è chiamata a presentarsi quale madre incorrotta nella fede e inviolata nelle opere.

²⁸³ Aimone (PL 117, 353B) cf. (PL 70, 1102A).

Onorio di Autun allarga la sua esegesi in senso giudaico, facendo una distinzione fra i termini «madre» e «genitrice». La «madre» è la Sinagoga; la «genitrice» sarebbe invece la Legge Mosaica e anche la comunità ebraica, in quanto gli Ebrei ne trasgredirono il comando che dice: «Non metterai a morte il giusto» (Dn 13, 53); oppure si può ritenere che essa fu violata nel senso che la lettera del Mosaismo fu convertita nello Spirito (PL 172, 481B.513C). La comunità ebraica — afferma Onorio, al seguito forse di Anselmo di Laon (PL 162, 1224D) — subì la violazione quando Tito e Vespasiano la condussero in schiavitù, dopo che Gerusalemme fu distrutta «ob vindictam crucis» (PL 172, 481C).

²⁸⁴ Volberone Abate (PL 195, 1250A), Tommaso cistercense (PL 206, 804C), Goffredo di Auxerre (*Expositio in Cantica...*, p. 535), Giovanni da Forda (CCL, Cont. Med. 18, p. 684-685 n. 5).

²⁸⁵ Cf. la nota 36.

²⁸⁶ Giovanni da Mantova (*Iohannis Mantuani...*, p. 146), Anselmo di Laon (PL 162, 1224C). Volberone (PL 195, 1250A), Gilberto Foliot (PL 202, 1298D-1299A): la «madre» — egli dice — è tutto il genere umano, compreso da Adamo ad Abramo; la «genitrice», quello che va da Abramo a Cristo).

²⁸⁷ Anselmo di Laon (PL 162, 1224D), forse Tommaso d'Aquino (*In Cantica Canticonum expositio altera*, tract. III, a 8, 5: «Sub arbore malo, idest sub cruce, quae dicitur arbor malus. vel quia ad litteram fuit de malo; vel quia arbor crucis fuit fructifera sicut arbor quae dicitur malus»).

Da notare, ancora, che nell'interpretazione di s. Tommaso, la «madre» e la «genitrice» di Ct 8, 5 sarebbero l'«idolatria» e la «malizia» cui erano attaccati i Pagani, prima di convertirsi a Cristo (*In Cant. Cantic., l.c.*).

²⁸⁸ *Expositio in Cantica Canticonum*, lib. VI (p. 535 nel vol. II dell'edizione curata da F. Gastaldelli, Roma 1974; cf. la nota 246 qui sopra).

Annotazione conclusiva

La panoramica condotta nelle pagine precedenti non possiede ovviamente i requisiti di un'analisi approfondita per ciascun autore. D'altronde era questa la scelta di metodo che s'imponeva per una prima esplorazione.

Tuttavia, pur confessando questi limiti, il consuntivo finale rivela alcune costanti di fondo. A continuazione del giudaismo, anche il cristianesimo persegue un'interpretazione «escatologico-messianica» di *Ct* 8, 5. Ma con una marcata differenza: se il giudaismo guardava al «Sinai-Sion» come tipo e antitipo della redenzione definitiva di Israele, il cristianesimo concentra tutto decisamente sul mistero del Calvario, sul compimento dell'Ora di Gesù.

Il melo è la croce di Cristo. Morendo su di essa, il Salvatore crea la chiesa, proveniente sia dalla porzione della Sinagoga rimasta fedele, sia dai Gentili; la risuscita dal suo stato di morte, la vivifica e la nutre con lo Spirito Santo e i sacramenti, misticamente significati dal sangue e dall'acqua che sgorgano dal suo costato trafitto. Inutile dire che la scena evangelica cui si allude in continuazione è quella di *Gv* 19, 34, una sequenza della passione di Gesù intimamente congiunta a quella di Maria presso la croce (*Gv* 19, 25-27). Perciò era da attendersi che l'esegesi cristiana di *Ct* 8, 5, prima o poi scoprisse anche la persona di Maria, in conseguenza appunto di *Gv* 19, 25-27. Difatto questo è avvenuto (per quanto ci risulta) a partire dal sec. XII con Onorio di Autun, e poi con Alano di Lilla (+ 1202), Giovanni Halgrin (+ 1237) e Nicolò da Lira (+ 1349).

Ma alla coscienza di un'esegesi accorta non può sfuggire un'ultima serie di domande: il vangelo di Giovanni, nel tenore letterale dei brani citati, è davvero una rilettura di *Ct* 8, 5? L'evangelista conosceva realmente i prodotti della riflessione giudaica su *Ct* 8, 5? E quindi, la tradizione cristiana è in linea di continuità sostanziale col pensiero giovanneo, o ne rappresenta una derivazione perlopiù accomodatizia?

Sono altrettante questioni, cui cercheremo di rispondere nella sezione seguente.

3. INFLUSSI DI *CT* 8, 5 SU *GV* 19, 25-27?

Eccoci alla terza ed ultima parte della nostra ricerca. Il nodo

da sciogliere è questo: la silloge di elementi attinti dall'esegesi ebraico-cristiana su *Ct* 8, 5 può effettivamente proiettare qualche nuova luce sulla pericope di *Gv* 19, 25-27?

Alla domanda così formulata, risponderai in senso affermativo. Voglio dire: vi sono ragioni non trascurabili per asserire che *Gv* 19, 25-27 da una parte rimedita in senso cristologico-mariano *Ct* 8, 5, così com'era interpretato dal giudaismo del tempo, codificato principalmente nel rispettivo targum; dall'altra, questa rilettura giovannea ha poi influenzato i successivi commenti cristiani del medesimo passo, nel modo che abbiamo spiegato in precedenza.

La verisomiglianza di questa tesi pare accreditata dalle argomentazioni che ci apprestiamo ad illustrare. La prima di esse (lettera A) è di natura ancora indiretta, in quanto si interessa agli eventuali influssi della Cantica sull'opera giovannea presa globalmente. Le altre (lettera B, numeri 1-4) cercano di evidenziare tali influssi all'interno del brano stesso di *Gv* 19, 25-27, nel suo testo e contesto immediato.

A) *Influssi della Cantica su Giovanni in genere?*

Non pochi autori sono propensi a scoprire echi del Cantico dei Cantici negli scritti giovannei. Tanto per fare una citazione, il commento al vangelo di Giovanni pubblicato a Madrid nel 1979 da J. Mateos e J. Barreto, elenca una trentina di passi ove il quarto vangelo sarebbe sotto l'influsso della Cantica²⁸⁹.

La questione degli eventuali riflessi del Cantico dei Cantici sulla teologia di Giovanni necessita ancora di approfondimenti e verifiche a più vasto raggio.

Diversi esegeti, tuttavia, al seguito di una perseverante tradizione patristica che parte già da Ippolito (sec. II), ammettono più facilmente che la narrazione di Maria di Magdala al sepolcro di Gesù (*Gv* 20, 11-18) contenga reminiscenze di *Ct* 3, 1-4 (cf. 5, 6-8)²⁹⁰. Come la Sposa va in cerca dell'Amato, così Maria di Mag-

²⁸⁹ Ed. italiana: MATEOS J. - BARRETO J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi [1982], p. 888.

²⁹⁰ CAMBE M., *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, in *Revue Thomiste* 62 (1962), p. 5-26; FEUILLET A., *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20, 11-18. Comparaison avec Cant. 3, 1-4 et l'épisode des Pelérins d'Emmaüs*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Exégèse et Patristique* [Lyon 1963], p. 93-112, in particolare p. 102-107; MATEOS-BARRETO, *op. cit.*, p. 801-809.

dala (la «donna» che simboleggia la comunità cristiana), dopo la scomparsa del suo Signore, non si dà pace finché non l'abbia trovato.

Il fatto non è di scarso rilievo. Esso fa capire che anche nei circoli della catechesi giovannea la Cantica poteva essere interpretata in senso messianico-pasquale, come fa appunto il targum.

Questa deduzione è rafforzata dalla notizia trasmessa dal trattato giudaico *Sopherim* (14, 18). Apprendiamo infatti da questa fonte che la Cantica faceva parte delle letture scelte per la liturgia sinagogale della Pasqua. Dice testualmente l'informazione citata: «Nel caso del Cantico dei Cantici, esso è letto nelle [due] ultime notti della festa [di Pasqua]: metà nella prima notte e l'altra metà nella seconda notte»²⁹¹.

Si aggiunga, per ultimo, che indizi di varia provenienza depongono per un'origine palestinese del targum della Cantica²⁹².

B) *E su Gv 19, 25-27?*

Con mano leggera abbiamo tratteggiato una prima serie di considerazioni ancora generiche circa le probabili ispirazioni che Giovanni avrebbe attinto dalla Cantica.

È tempo, adesso, di venire alla pericope di Maria accanto alla croce (*Gv* 19, 25-27). In linea di massima, ho affermato poco sopra, è mia impressione che tale brano abbia assunto qualche colorazione derivante dalle tradizioni giudaiche su *Ct* 8, 5. Come supporto dell'opinione qui delineata, propongo i seguenti quattro tipi di rilevazioni: (1) dall'albero della croce, Cristo «suscita-desta» la chiesa, nella persona della Madre e del discepolo; (2) il binomio «Sinai-Sion» tradotto in chiave cristologico-mariana; (3) «risurrezione» e «consolazione»; (4) «Vi era... un "giardino"...» (*Gv* 19, 41). Maria, nuova Eva?

1. *Dall'albero della croce, Cristo «suscita-desta» la Chiesa, nella persona della Madre sua e del discepolo*

Discutendo su *Ct* 8, 5 nel giudaismo antico, avevamo prospettato l'eventualità che nella versione greca dei Settanta quel verset-

²⁹¹ *The Minor Tractates of the Talmud. «Massektot Kethamot»*, vol. I, London [1971²], p. 282.

²⁹² Sono riassunti, ad es., da DIEZ MERINO, *art. cit.* (alla nota 148), p. 297-300.

to potesse già assumere una potenzialità simbolico-figurativa. Vale a dire, ai piedi del monte Sinai (rappresentato metaforicamente dal «melo»), il Signore «desta», «suscita», cioè «crea» Israele come sua Sposa.

Un motivo analogo possiamo scoprirlo in *Gv* 19, 25-27. Dall'albero della croce (cf. *Gv* 19, 25), eretto — lo diremo appresso — in un «giardino» (cf. *Gv* 19, 41b), Cristo genera la Chiesa, lì presente nella persona della Madre sua e del discepolo amato.

Come riconoscono gli esegeti, le parole di Gesù alla Madre e al discepolo (*Gv* 19, 26-27a), sono stilate secondo un cosiddetto «schema di rivelazione»²⁹³, articolato in tre momenti, scanditi dai verbi «vedere», «dire», e dall'avverbio «ecco» seguito da un titolo. In altre parole: un profeta, in qualità di portavoce del Signore, «vede» una persona, e a lei «dice», cioè rivolge un messaggio introdotto dall'avverbio «ecco», al quale fa seguito un titolo che manifesta il ruolo, la funzione che quella persona ha nel piano di Dio. Basti ricordare *Gv* 1, 29: «Il giorno dopo, Giovanni, vedendo Gesù venire verso di lui, disse: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo"».

Nel caso specifico di *Gv* 19, 26-27a, il soggetto è Gesù, profeta (*Gv* 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17), che parla a nome del Padre (*Gv* 3, 2; 12, 49; 14, 24...). In quest'Ora solenne della sua missione, Gesù «vede» la Madre e il discepolo, e «dice» loro, rispettivamente: «Ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre». Come supremo rivelatore del Padre, Gesù manifesta che da quel momento sua Madre è costituita «madre» anche del discepolo amato, figura di tutti i credenti; al discepolo, viceversa, rivela che è «figlio» di Maria sul piano della fede.

Quel testamento di Gesù esprime un mistero che viene a completare il tutto della sua opera redentrice (*Gv* 19, 28; cf. il v. 30: «Tutto è compiuto»). È una parola «dichiarativa-rivelatoria» e «creativa» al tempo medesimo, dal momento che le parole di Gesù «...sono Spirito e vita» (*Gv* 6, 63). Esse «creano» ciò che «dicono». Dalla volontà sua, che esprime quella del Padre, nasce la maternità spirituale di Maria nei confronti dei discepoli di Gesù, cioè della chiesa. Stavolta il Figlio crea la Madre! Lei è figura della «Chiesa-Madre»²⁹⁴.

²⁹³ È l'articolo di M. De Goedt, citato alla nota 141.

²⁹⁴ SERRA, *Contributi...*, p. 419-423. Oppure, del medesimo, *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di Mariologia Giovannea* (*Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27), Roma 1978, p. 89-91.

Su questa nuova comunità, costituita dall'unione tra la «Donna-Madre» (Maria) col «discepolo-figlio», Gesù morente effonde il dono dello Spirito (Gv 19, 30).

Il «sangue» e l'«acqua» che sgorgano dal costato di Cristo, dopo che è spirato sulla croce, rivestono una portata altamente simbolica agli occhi di Giovanni. Il «sangue» è segno della passione e morte di Gesù, ossia della vita che egli ha donato liberamente quale sacrificio, in obbedienza totale alla volontà del Padre e in oblazione d'amore per «i suoi che erano nel mondo» (Gv 10, 7-18; 13, 1; 17, 4...). L'«acqua» simboleggia l'energia vivificante dello Spirito, che fluisce dalla morte salvifica del Signore. La scena rimanda alla solenne dichiarazione che Gesù faceva al termine della festa dei Tabernacoli: «Chi ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come dice la Scrittura, *fiumi di acqua viva* sgorgheranno dal suo seno. Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato» (Gv 7, 37-39)²⁹⁵.

Il dono dello Spirito sarà comunicato effettivamente dopo la Risurrezione, quando Gesù «ritorna» dai suoi (Gv 20, 19-22). Qui, sul Calvario, tutto avviene — dicono rettamente gli esegeti — in forma «prolettica», «anticipatrice». Scrive R.E. Brown: «Questo riferimento simbolico è evocatore e *prolettico*, perché ricorda al lettore lo scopo *finale* per cui Gesù è stato innalzato sulla croce»²⁹⁶.

²⁹⁵ BROWN R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, capp. 13-21, Assisi [1979], p. 1165-1170, 1181-1195 (resoconto esaustivo delle varie interpretazioni); MATEOS-BARRETO, *op. cit.*, p. 778-780; LYONNET S., *Il sangue nella trafittura di Gesù: Gv 19, 31 ss.*, in *Sangue e antropologia biblica* (Roma, 10-15 marzo 1980), vol. II, Roma [1981], p. 739-743; BIENAIMÉ G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Rome 1984, p. 287-288 (esclude una dipendenza di Gv 19, 34 dal targum dello pseudo Gionata Nm 20, 11: «Mosè alzò la sua mano e colpì per due volte la roccia col suo bastone; la prima volta, [la roccia] lasciò stillare del sangue e, la seconda volta, uscì acqua in abbondanza, e la comunità poté bere, insieme al loro bestiame»); DE LA POTTERIE I., *Il costato trafitto di Gesù (Gv 19, 34): senso rivelatorio e senso sacrificale del suo sangue*, in *Sangue e antropologia nella Liturgia* (Roma, 21-26 novembre 1983), vol. II, Roma 1984, p. 625-649.

Il valore simbolico «sangue» = passione-morte di Gesù, «acqua» = Spirito Santo, è ampiamente condiviso da teologi ed esegeti.

Un altro tipo di decodificazione è quello sacramentale, a norma del quale il sangue simboleggia l'Eucarestia e l'acqua il Battesimo (BROWN, *op. cit.*, p. 1188-1190, 1202).

Pur nella diversità, peraltro non concorrenziale, tali opinioni convergono nel riconoscere che il sangue e l'acqua di Gv 19, 34 testimoniano i frutti salutari che derivano alla chiesa dalla passione del suo Signore.

²⁹⁶ BROWN, *op. cit.*, p. 1159-1160; anche p. 1187: «Quindi, per Giovanni, il fiotto di acqua è un altro simbolo prolettico del dono dello Spirito, che continua il tema del v. 30: "consegnò lo Spirito"».

Alla luce di queste premesse, si scopre (penso) la sostanziale fondatezza biblica dell'esegesi patristica su *Ct* 8, 5, là dove insegna che Cristo, dal «melo» della Croce, suscita la Sposa (che può essere la chiesa in genere, l'anima singola, o anche la santa Vergine)²⁹⁷. Origene, in particolare, affermava: «La carne di Cristo ha generato la chiesa, quando da essa uscirono il sangue e l'acqua»²⁹⁸.

2. Il binomio «Sinai-Sion» tradotto in chiave cristologico-mariana

Si è visto nella sezione precedente (I/2.3) come il Tg *Ct* 8, 5 non mancasse di riproporre il binomio «Sinai-Sion (Gerusalemme)», tanto ricorrente nella teologia biblica di entrambi i Testamenti.

Il rapporto che il targum istituiva tra le due montagne sante (Sinai-Sion) era il seguente. La maternità escatologica di *Sion-Gerusalemme* si realizza quando il Signore fa «risorgere» i morti dal grembo del monte degli Ulivi, come segno supremo della «consolazione» che egli effonde sul suo popolo. E questa consolazione, a sua volta, è vista come replica di quella che Dio concesse a Israele al *monte Sinai*, quando — nell'imminenza di donare la Legge — risuscitò i defunti.

Ora anche *Gv* 19, 25-27 recepisce a livello cristologico-mariano il canone dottrinale «Sinai-Sion».

Quanto a Sion (Gerusalemme), osserviamo che la maternità universale di Maria realizza quella promessa dai profeti a *Gerusalemme, figlia di Sion*. Se all'antica Sion-Gerusalemme il profeta diceva: «Ecco i tuoi figli radunati insieme» (*Is* 60, 4 LXX; cf. *Bar* 4, 37; 5, 5), ora Gesù dice a sua madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (*Gv* 19, 26). E il discepolo è figura di tutti i dispersi figli di Dio, radunati nell'unità dalla morte di Cristo (*Gv* 11, 51-52)²⁹⁹. Quella di Maria è una maternità che ha come «figli» i discepoli di Cristo, «consolati» (come diremo nel prossimo paragrafo) dalla «risurrezione» del Signore, che è pegno anche della loro propria risurrezione.

Quanto poi al Sinai, dovremo ricordare che la presenza di Maria accanto alla Croce (*Gv* 19, 25-27) ha delle evidenti connessioni strutturali con la presenza di lei alle nozze di Cana. È una sorta

²⁹⁷ Cf. le note 256-269.

²⁹⁸ Cf. la nota 270, e anche 271-272.

²⁹⁹ SERRA, *Contributi...*, p. 304-429; oppure, *Maria a Cana e presso la Croce...*, p. 94-115.

di «inclusione» ammessa concordemente dall'esegesi antica e moderna. Ma occorre aggiungere che la rivelazione di Cana, avvenuta «il terzo giorno» (Gv 2, 1), è ispirata in vari punti alla rivelazione del *Sinai*, datata anch'essa al «terzo giorno» (Es 19, 11.16)³⁰⁰.

Al *Sinai*, allorché esclamò: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8), Israele diveniva Sposa di Yahwéh e Madre dei figli dell'Alleanza (Ez 16, 8-20; cf. 23, 4.37); alla mensa nuziale di Cana, questo ruolo sponsale-materno dell'antico popolo è rappresentato dalla persona di Maria, «Donna-Madre di Gesù» (Gv 2, 1-4), che dice ai servi: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (v. 5). Se il memoriale del *Sinai*, nell'esperienza viva del giudaismo, diceva ordine anche alla risurrezione dei morti come effetto visibile della consolazione di Dio, il segno di Cana è teso dinamicamente verso la Risurrezione di Gesù, che avverrà «il terzo giorno» (cf. il v. 1), quando sarà giunta «la Sua Ora» (cf. il v. 4)³⁰¹. Al compiersi di quest'Ora, Gesù farà di sua Madre la «Donna-Madre» del popolo della Nuova Alleanza (Gv 19, 25-27),³⁰² che è un popolo di «risorti», di «consolati».

In conclusione: la maternità spirituale di Maria ha le sue remote origini profetiche nell'Alleanza del *Sinai*, e porta a compimento quella promessa alla *Sion-Gerusalemme* dei tempi escatologici, cioè la chiesa.

3. «Risurrezione» e «Consolazione»

Il Tg Ct 8, 5 (coi brani simili che abbiamo esaminato) vedeva nella «risurrezione» finale di Israele la pienezza della «consolazione» che Dio avrebbe elargito al suo popolo in *Sion-Gerusalemme*.

Ebbene: questo legame tra «risurrezione» e «consolazione» si riscontra anche in Giovanni, soprattutto nel discorso dell'ultima cena. Nel corso di quella prolungata esortazione (così com'è strutturata nella redazione del quarto vangelo), Gesù più volte ha parole di «conforto», di «consolazione» per i discepoli, promettendo di «ritornare» da loro, evidentemente con la risurrezione, e di in-

³⁰⁰ SERRA, *Contributi...*, 29-301; *Maria a Cana...*, p. 9-53, 64-65.

³⁰¹ SERRA, *Contributi...*, p. 101-109; *Maria a Cana...*, p. 22-26; MANNIS F., *Traditions Targumiques en Jean 2, 1-11*, in *Marianum* 45 (1983), p. 300.

³⁰² SERRA A., «Donna-Madre» del Popolo di Dio, in *Spirito e Vita*, n. 6 (luglio-dicembre 1982), p. 136-151; del medesimo, «*Esulta, Figlia di Sion...*» (è il primo tema della presente miscellanea, p. 33-35).

viare ad essi lo Spirito «Paraclito-Consolatore»; e l'azione dello Spirito fa sì che i discepoli «risorgano» a vita rinnovata, come se spuntasse per loro l'alba di una «seconda creazione». Potremo infine verificare quanto i brani giovannei che citeremo echeggino Is 66, il cui messaggio (abbiamo visto) confluiva manifestamente nel Tg Ct 8, 5.

Accostiamoci ora ai testi, non per ripeterne al completo l'esegesi approfondita già fatta da altri³⁰³, ma semplicemente per farne risaltare gli aspetti connessi alle tematiche or ora enunciate.

a. *Gesù «consola» i discepoli, promettendo di «ritornare» da loro.*
- Così diceva Gesù ai suoi:

- * Gv 14, 1. «Non sia turbato il vostro cuore...
 2. Io vado a prepararvi un posto.
 3. Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io.[... ..]
- 27c. *Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore.*
- 28 Avete udito che vi ho detto: «Vado e tornerò da voi».

Il «ritorno» di Gesù, che viene a prendere i suoi, non è da identificare con la Parusia finale. È, piuttosto, quello della Pasqua, conseguente al suo «andare» dal Padre (Gv 14, 28). Nel giorno della sua risurrezione, Gesù rivela di essere il Figlio Divino del Padre, di formare una sola cosa con Lui (Gv 14, 20a; cf. 10, 30). La sua comunione sostanziale col Padre è il «posto», il «luogo», cioè il mistico Tempio dell'Alleanza Nuova, entro il quale Gesù glorificato conduce tutti i discepoli (Gv 14, 20b). Da «quel giorno», essi divengono figli del Padre e fratelli di Gesù (cf. Gv 20, 17). In tal modo egli raduna nell'unità i dispersi figli di Dio (Gv 10, 30; 11, 52)³⁰⁴.

Diceva inoltre Gesù:

- * Gv 16, 20. «In verità, in verità vi dico: voi piangerete e vi rattristerete, ma il mondo si rallegherà. Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia.

³⁰³ Intendo riferirmi ai commenti di R.E. Brown, J. Mateos e J. Barreto, alle investigazioni altamente specializzate di DE LA POTTERIE I., *La Vérité dans saint Jean*, t. I, *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome 1977, p. 329-466.

³⁰⁴ SERRA, *Contributi...*, p. 104-109, 377-385.

21. La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino non si ricorda più dell'afflizione, per la gioia che è venuto al mondo un uomo.
22. Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma *vi vedrò di nuovo*, e il vostro cuore si rallegrerà, e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia».

Queste parole di Gesù nell'imminenza della passione, suonano come profezia di «consolazione»; la tristezza dei discepoli si convertirà in gioia, allo stesso modo che l'affanno della partoriente è assorbito dal tripudio per il fiorire di una nuova vita.

L'avveramento di questa profezia comincia con la prima apparizione di Gesù risorto ai discepoli. La sera del giorno di Pasqua, costoro stavano rinchiusi per timore dei Giudei (*Gv* 20, 19): come aveva previsto Gesù, il mondo esultava e i discepoli erano tristi. D'improvviso, ecco dileguarsi l'amarezza, poiché Gesù ritorna dai suoi: «... venne Gesù, si fermò in mezzo a loro...» (*Gv* 20, 19). Egli aveva promesso: «Ma *vi vedrò di nuovo* e il vostro cuore *si rallegrerà*» (*Gv* 16, 22). E ora l'evangelista può scrivere: «E i discepoli *gioirono al vedere il Signore*» (*Gv* 20, 20). Frase, questa, che ricalca indubbiamente *Is* 66, 14a: «Voi lo *vedrete* e *gioirà* il vostro cuore».

b. «*Risurrezione*» di Gesù e dono dello Spirito «*Consolatore*» - Risorgendo dai morti, Gesù «ritorna» ai discepoli per rimanere con loro non con la sua presenza fisica, come nel periodo prepasquale, bensì mediante lo Spirito Santo, il Paraclito che «consola» i credenti.

Questo Gesù prometteva:

- * *Gv* 14, 16. «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro *Consolatore*, perché rimanga con voi per sempre.
[... ..]

18. *Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi*».

Nella tradizione biblica, l'«orfano» (assieme alla vedova) è assunto come il tipo della persona sola, abbandonata, indifesa e in balia dei prepotenti³⁰⁵. Anche i discepoli dei Rabbini si ritenevano «orfani» alla morte dei loro maestri³⁰⁶.

³⁰⁵ *Is* 1, 17-23; 10, 2; *Ger* 5, 28; 7, 6; 22, 3; *Ez* 22, 7; *Os* 14, 4...; *Gc* 1, 27...

³⁰⁶ Citazioni in BROWN R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale. Capp. 13-21, Assisi* [1979], p. 770.

Fin quando Gesù era coi discepoli, egli in persona li custodiva in nome del Padre (*Gv* 17, 12). Ora, però, che egli si sottrae alla vista sensibile dei loro occhi, non li abbandona a se stessi, ma promette loro un'altra forma di presenza: quella del suo Spirito.

Gesù è consapevole che l'opposizione mossa alla sua Persona durante il ministero prepasquale, continuerà anche dopo la sua dipartita, lungo tutto il corso della storia umana. I discepoli incontreranno sofferenze molteplici da parte del «mondo», ossia di quanti rifiutano Cristo (*Gv* 15, 18-25; 16, 33). Tra Gesù e il mondo è inscenato come un grande processo. Il problema è quello di sapere da quale parte stia la verità, la causa giusta: se dal canto del mondo che respinge e condanna Gesù come fecero i Giudei (*Gv* 3, 18-19; 19, 15), oppure dal canto di Gesù, che dichiara di vincere il mondo con la sua morte (*Gv* 12, 31; 16, 11.33).

Nel cuore di questo confronto, ecco emergere il ruolo, per così dire, «forense» dello Spirito. Egli rende testimonianza a Gesù (*Gv* 16, 26); ne sposa la causa, operando attivamente nell'intimo dei discepoli (*Gv* 14, 16: «... dimora presso di voi e sarà in voi»). Il «Paraclito» è tale, in quanto muove in «aiuto» dei credenti, li «soccorre», li «assiste» per confermarli sempre più nell'adesione alla Verità della Parola di Gesù (*Gv* 14, 26; 16, 13-15). In forza di questo magistero interiore, egli suscita nel cuore dei fedeli la certezza incrollabile che il mondo, a motivo dell'incredulità, è peccatore e che Cristo ha trionfato su di esso (*Gv* 16, 8-11). Dal canto loro i fedeli potranno fare propria la vittoria di Cristo in virtù della fede (*1 Gv* 5, 4-5)³⁰⁷.

In una parola: lo Spirito Santo, sorgente di «consolazione», è frutto e dono di Cristo «risorto» da morte (*Gv* 7, 39; 19, 30). Egli l'effonderà sulla comunità dei discepoli il giorno di Pasqua (*Gv* 20, 19-23). Con l'invio dello Spirito, il Risorto «ritorna» dai suoi. Vale a dire: mediante l'effusione del Paraclito, Gesù si rende presente ai suoi in altra maniera, reale se pur invisibile. I discepoli, allora, «vedranno» Gesù risuscitato con l'occhio della fede, con lo sguardo — appunto — che sa donare lo Spirito. A partire dalla grande rivelazione pasquale («in quel giorno...»), essi impareranno a professare Gesù come «il Messia [Cristo], il Figlio di Dio» (*Gv* 20, 31). Lui è il Figlio Divino del Padre e il luogo d'incontro degli uomini con Dio: «In quel giorno conoscerete che io sono nel Padre, voi in me e io in voi» (*Gv* 14, 20).

³⁰⁷ DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 329-421.

c. Spirito «Consolatore» e «risurrezione» dei discepoli: una «nuova creazione» - Lo Spirito «Paraclito» (dicevamo), dono di Cristo Risorto, conduce i discepoli a contemplare la Persona di Gesù come Figlio del Padre, uguale a lui nella Divinità.

Adesso occorre aggiungere che proprio in questo atteggiamento di fede suscitato dallo Spirito «Consolatore» consiste la «risurrezione» dei discepoli stessi. Ed è così che la vita del Risorto è partecipata ai credenti, alla stregua di una «nuova creazione».

Ricaviamo questa dottrina dalle parole di Gesù, consegnate in:

- * Gv 14, 16. «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore, perché rimanga con voi per sempre,
17. lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi.
18. Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi.
19. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più, ma voi mi vedrete, perché *io vivo e voi vivrete*».

La promessa di Gesù riguarda sempre il mistero pasquale, come si può dedurre chiaramente (fra l'altro) dal v. 19. «Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più». Con simili frasi, Gesù annunciava la sua morte e risurrezione. L'inciso «ancora un poco» deriva dal linguaggio profetico (cf. *Is* 10, 5; *Ger* 51, 33), e puntualizza l'imminenza del giudizio di Dio. È quello che Gesù diceva alla folla: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori... Ancora un poco e non mi vedrete; un po' ancora e mi vedrete... perché vado al Padre» (*Gv* 16, 16-17; cf. 7, 33).

Il «mondo» — coloro, cioè, che rifiutano Cristo — non «vedrà» più la sua Persona. Non la vedrà, a causa dell'incredulità. Già durante il ministero terreno di Gesù, il mondo non poteva accogliere lo Spirito, in quanto si rifiutava di riconoscere la sua azione in quello che Gesù diceva e operava (*Gv* 14, 17a; cf. 1, 32; 3, 34; 6, 63). Dopo la Pasqua, il mondo si cristallizza nella stessa chiusura; non arriverà a credere che Gesù, attraverso la morte, è vivo presso il Padre e in mezzo ai discepoli (*Gv* 14, 20; 16, 9-10); sarà incapace di ravvisare la presenza del Risorto negli effetti visibili, esteriori che saprà suscitare il suo Spirito di Verità (*Gv* 14, 17b), il quale desta nei credenti l'amore vicendevole (*1 Gv* 3, 24), la comunione con la chiesa (*1 Gv* 4, 6)... In breve: la vita del Risorto non può essere comunicata a chi, per colpa dell'incredulità, si autoesclude dalla salvezza: «Chi non ha il Figlio, non

ha la vita» (1 Gv 5, 12b; cf. Gv 3, 18). A questa zona di tenebra Cristo non può rivelarsi, perché la sua parola non vi è accolta (Gv 14, 22.24).

I discepoli, invece, «vedranno» Gesù. Dopo la passione, lo vedranno redivivo da morte (Gv 16, 22; 20, 20). Lo accoglieranno nella fede, in virtù dello Spirito Consolatore, il quale donerà loro la conoscenza del mistero di Gesù, della Verità da lui annunciata (Gv 14, 17; cf. 14, 26 e 16, 13-15). A loro Gesù «si manifesta», in quanto osservano la sua parola (Gv 14, 21). Aprendosi a Cristo, si aprono alla vita: «Chi ha il Figlio, ha la vita» (1 Gv 5, 12a; cf. Gv 3, 16). La vita che emana da Gesù risorto è partecipata ai discepoli, che «vedono» Gesù con l'occhio della fede, illuminato dallo Spirito: «Ma voi mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete» (Gv 14, 19). Ai credenti è comunicato il flusso vitale della risurrezione del Signore³⁰⁸, il quale aveva dichiarato: «In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita. In verità, in verità vi dico: è venuta l'Ora, ed è questa, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno» (Gv 5, 24-25). L'«Ora» che è giunta è poi quella del mistero pasquale, inteso come morte e risurrezione di Gesù. È la concezione ben nota dell'«Ora di Cristo» secondo il quarto vangelo. Qui è anticipata in senso prolettico, come poco prima in Gv 4, 21.23 («Credimi, donna. È giunta l'Ora..., ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre nello Spirito e nella Verità»).

La vita, come frutto dello Spirito effuso da Gesù risorto, è mirabilmente significata dalla prima apparizione di Gesù nel cenacolo, narrata da Gv 20, 19-23. Gesù «alito» sugli apostoli e disse: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, e a chi non li rimetterete non saranno rimessi» (vv. 22-23).

Il dono dello Spirito che scaturisce da Gesù risorto «rimette-toglie il peccato», che è «morte», e crea quindi una nuova «vita», quella secondo lo Spirito (cf. Gv 3, 5). Lo Spirito effuso dal Cristo redivivo dai morti è dunque artefice di una risurrezione.

³⁰⁸ La tradizione paolina di Ef 2, 4-6 attinge al medesimo fondo di dottrina: «Ma Ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati ci ha fatti rivivere con Cristo ... Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù». Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 408-409.

che è una «nuova creazione». Lo suggerisce, fra l'altro, l'impiego del verbo *ἐνεφύσησεν* (= «alitare», «soffiare») al v. 22. È lo stesso verbo che appare nel racconto genesiaco della creazione dell'uomo: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò (*ἐνεφύσησεν*) nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2, 7; cf. *Sap* 15, 11: *ἐμφύσησαντα*); e poi anche nella celebre visione di Ezechiele, ove lo Spirito vivifica (= fa risorgere) le ossa aride: «Egli [= il Signore] aggiunse: "Profetizza e di allo Spirito, profetizza, figlio dell'uomo, e annunzia allo Spirito: Dice il Signore Dio: Spirito, vieni dai quattro venti e soffia (*ἐμφύσησον*) su questi morti, perché rivivano"» (*Ez* 37, 9). E sappiamo d'altronde che il targum palestinese di 37, 1-14 veniva letto a Pasqua, e trasponeva questa visione alla redenzione ultima del popolo eletto, allorquando Dio avrebbe radunato i dispersi figli d'Israele in Palestina e richiamato in vita quanti morirono in esilio (v. 12)³⁰⁹.

Coglie molto bene il messaggio di *Gv* 20, 22 il seguente commento di R.E. Brown: «Quindi, simbolicamente, Giovanni proclama che, proprio come nella prima creazione Dio alitò nell'uomo uno spirito vitale, così adesso, nel momento della nuova creazione, Gesù alita il suo proprio Spirito Santo nei discepoli, dando loro la vita eterna... Nell'impressionante visione della valle delle ossa, a Ezechiele (37, 3-5), cui Dio si rivolge chiamandolo "figlio dell'uomo", viene dato di profetizzare alle ossa inaridite... Ora, un altro Figlio dell'Uomo, lui stesso appena uscito dalla tomba, parla quale Signore risorto e fa sì che l'alito della vita eterna entri in coloro che odono la sua parola»³¹⁰.

Ci colleghiamo così alla tradizione cristiana, espressa in particolare dai Padri Latini. Dal melo della Croce, leggevamo nei loro commenti³¹¹, Cristo «sveglia-desta» la Sposa, morta a causa del peccato, per renderla compartecipe della sua risurrezione³¹².

³⁰⁹ RODRIGUEZ CARMONA A., *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del targum Pal[est]inense sobre la Resurrección*, Granada 1979, p. 73-93, 163; DíEZ MACHO A., *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas*, in *Biblica* 39 (1958), p. 198-205.

³¹⁰ BROWN R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale. Capp. 13-21*, Assisi [1979], p. 1307-1308.

³¹¹ Cf. le note 260-265 col rispettivo testo.

³¹² Le applicazioni «mariane» di *Ct* 8, 5 non dicono che anche la Vergine fosse «morta» a motivo della colpa originale, e «ridestata» da Cristo. Accennano piuttosto ad una «redenzione» da parte del Figlio, che raggiunge anche la persona di lei. Cf. le note 266 e 267, e il testo corrispondente.

d. *Contatti fra Is 66 e Gv 14.16.20* - Gli elementi raccolti dall'analisi condotta in questo paragrafo (2/a-c), dedicato al tema «risurrezione» e «consolazione», ci mette in grado di individuare una serie di accostamenti plurimi tra *Gv 14.16.20* e il capitolo 66 di Isaia, analogo al Tg *Ct 8, 5* per il rapporto tra «risurrezione» e «consolazione».

Lo si può rilevare dai seguenti parallelismi

	<i>Isaia</i>		<i>Giovanni</i>
a. 66,7a.	«[Sion] ...ha partorito... <i>ha dato alla luce un maschio...</i>	16,21	«La donna, quando <i>partorisce</i> , è <i>afflitta</i> ...;
8d-e.	<i>Un popolo è forse generato in un istante?</i> Eppure Sion, appena <i>sentiti i dolori ha partorito i figli</i> ».		ma quando <i>ha dato alla luce il bambino</i> , non si ricorda più dell' <i>afflizione</i> , per la gioia che è <i>venuto al mondo un uomo</i> ».
b. 12a-b	«Poiché così dice il Signore: «Ecco, io farò scorrere verso di essa, come un fiume, la <i>pace</i> »» [il Tg: «...come la corrente del fiume Eufrate»].	14,27a.	«Vi lascio la <i>pace</i> , vi dò la mia <i>pace</i> ».
		20,19c-d.	«... venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: « <i>Pace a voi</i> »...»
		21a.	«Gesù disse loro di nuovo: « <i>Pace a voi</i> »...».
c. 14a.	«E voi [lo] vedrete, e <i>gioirà</i> il vostro cuore».	16,21b.	«...non si ricorda più dell' <i>afflizione</i> , per la <i>gioia</i> che è venuto al mondo un uomo».
		22b-c.	«...ma io vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore <i>si rallegrerà</i> ...».
		20,20b.	«E i discepoli <i>gioirono</i> al vedere il Signore».
d. 14b.	«E <i>le vostre ossa fioriranno</i> come erba fresca» [il Tg: «E <i>i vostri corpi splenderanno</i> come erba fresca»].	22.	«Dopo aver detto questo, <i>alitò</i> su di loro e disse: «Ricevete <i>lo Spirito Santo</i> ; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi»».

Dai versetti qui collazionati, possiamo evidenziare la concate-nazione di quattro temi:

a. il dolore della donna, quando dà alla luce un bimbo (*Is 66, 7-8/Gv 16, 21*)³¹³;

³¹³ FEUILLET A., *L'heure de la femme et l'heure de la mère de Jésus* (Jo. 19, 25-27), in: *Biblica* 47 (1966), p. 169-184, 361-380, 557-573.

b. la pace sovrabbondante (*Is* 66, 12/*Gv* 14, 27; 20, 19.21);

c. la gioia (*Is* 66, 14a/*Gv* 16, 21-22; 20, 20b);

d. la risurrezione, insinuata dall'immagine isaiana delle ossa che rifioriscono (*Is* 66, 14b; cf. il rispettivo targum)³¹⁴, e attuata dal dono dello Spirito, principio di rinascita a vita nuova (*Gv* 20, 22)³¹⁵.

Di conseguenza (ripeto) Maria è proclamata madre di tutti i discepoli di Cristo, «consolati» dalla «risurrezione» del Maestro, la quale è causa esemplare anche della loro personale risurrezione. Nella madre di Gesù si compie, quindi, la maternità universale preconizzata a Sion-Gerusalemme, per l'ora in cui il Signore avrebbe donato la «consolazione» perfetta ai figli di lei, facendoli «risorgere» dai morti entro il suo grembo.

4. «Vi era... un "giardino"» (*Gv* 19, 41). Maria, nuova Eva?

È fuori dubbio che Giovanni, nel racconto della crocifissione, sepoltura e risurrezione del Signore conceda speciale attenzione al tema del «giardino». Egli precisa, infatti, che la croce sulla quale inchiodarono Gesù (*Gv* 19, 23.25.31; 20,25) fu eretta in un luogo «...ove era un giardino (κῆπος), e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era stato ancora deposto. Là, dunque, deposero Gesù...» (*Gv* 19, 41-42a). Perciò la Maddalena penserà che Gesù risorto, non ancora da lei riconosciuto, fosse il custode del giardino (*Gv* 20, 15: ὁ κηπουρός).

Nell'intenzione dell'evangelista, quel «giardino» fa da cornice all'evento pasquale: lì Cristo muore crocifisso (19, 41a), lì è sepolto (19, 41b-42), da lì risorge (cf. 20, 15). Perché Giovanni si mostra così attento a quel dettaglio? È quasi certo che egli, qui come altrove, è guidato da un effettivo dato storico-ambientale, il quale però gli offre l'occasione di ricamare suggestive connessioni teologico-simboliche.

a. *Un dato storico-ambientale* - Giuseppe Flavio (fine sec. I d.C.) rammenta che una delle quattro porte del muro che cingeva Gerusalemme dal lato settentrionale si chiamava «Gennath», cioè «porta del Giardino»³¹⁶.

³¹⁴ Cf. p. 372-379.

³¹⁵ Cf. p. 412-413.

³¹⁶ *Guerra Giudaica* V, 4.2.

L'apocrifo Vangelo di Pietro (sec. II), al cap. 24 attesta che Giuseppe «...prese il Signore, lo lavò, lo avvolse in una sindone e lo introdusse nel proprio sepolcro, che era chiamato "Giardino di Giuseppe"»³¹⁷.

Cirillo, vescovo di Gerusalemme (+ 386), assicura che al suo tempo sussistevano ancora le vestigia e i resti del *giardino* in cui fu sepolto Gesù, secondo quanto afferma *Gv* 19, 41³¹⁸.

Queste le risultanze di fonti esterne ai Vangeli³¹⁹.

b. *Un richiamo teologico-simbolico?* - La pregnanza figurativa del «giardino» di cui parla *Gv* 19, 41.42 e 20, 15 non sfuggiva alla perspicacia intuitiva di A. Loisy (1903)³²⁰. Proprio ai nostri giorni, essa è rilanciata con vigore da J. Mateos e J. Barreto³²¹. Quando poi gli autori scendono a individuare l'intenzionalità figurativa latente del racconto giovanneo, le spiegazioni oscillano tra il giardino dell'Eden e il giardino della Cantica. Queste due opzioni — osserveremo appresso —, lungi dall'escludersi, sono invece componibili l'una con l'altra.

Il «giardino» dell'Eden. Di solito il simbolismo intravisto nei suddetti versetti di Giovanni fa perno sull'orto dell'Eden³²². Loisy scriveva: «...[C]omme ces précisions recèlent généralement un symbole, il n'est pas téméraire de supposer que ce jardin, voisin de l'endroit où la source de vie a jailli du flanc du Sauveur, où l'Église est née figurativement de son côté comme Ève est née d'Adam, ce lieu qui verra le Christ ressusciter dans la gloire de la vie éternelle, est, par rapport au paradis terrestre, le véritable Éden, le jardin de Dieu»³²³.

Alcuni sollevano un'obiezione³²⁴. Se Giovanni, stimano essi, voleva alludere al giardino dell' Eden, avrebbe usato non il termine *κῆπος*, bensì quello di *παράδεισος*, già coniato dai Settanta³²⁵.

³¹⁷ Versione di ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli I/1*, [Torino 1975], p. 142.

³¹⁸ *Catechesi XIV*, 5 (PG 33, 829-830B).

³¹⁹ BROWN, *op. cit.*, p. 1177-1178.

³²⁰ Cf. la nota 323.

³²¹ MATEOS-BARRETO, *Il vangelo di Giovanni...*, p. 787, 791-809.

³²² *Gen* 2, 8.9.10.15.16; 3, 1.2.3.8.10.23.24; 13, 10 (cf. *Is* 51, 3).

³²³ LOISY A., *Le Quatrième Évangile*, Paris 1903, p. 898. Nella seconda edizione (Paris 1921, p. 498) soggiungeva: «Le jardin est une autre trouvaille...». Ma il tema è di alta ascendenza patristica.

³²⁴ Per es., BARRETT C.K., *The Gospel according to St. John*, London 1955 (nona ristampa 1972), p. 465.

³²⁵ *Gen* 2, 8.9.10.15.16 (bis); 3, 1.2.3.8.10.23.24; 13, 10 (cf. *Is* 51, 3).

La difficoltà, però, diminuisce se guardiamo a *Ez* 36, 35, dove il verziere dell'Eden (cui allude il profeta) è chiamato non *παράδεισος τῆς τρυφῆς* come in *Gen* 3, 23.24, ma *κῆπος τρυφῆς*.

Il «giardino» della *Cantica*. Altri pongono sullo sfondo simbolico di Giovanni un secondo giardino, vale a dire il giardino del Cantico dei Cantici, ove si svolge l'idillio amoroso tra lo Sposo e la Sposa. La voce *κῆπος*, in realtà, è una parola-chiave dell'intero poemetto. Vi registra 10 occorrenze³²⁶.

Si incamminava per tale direzione Cirillo di Gerusalemme (+ 386). Quasi a commento di *Gv* 19, 41 egli citava *Ct* 6, 11 («Nel giardino delle noci io sono sceso») e *Ct* 4, 12 («Giardino chiuso..., fontana sigillata»), con evidente applicazione cristologica. Colui che è «disceso nel giardino delle noci» è Gesù, in quanto fu deposto in una tomba situata entro un giardino. La «fontana sigillata» è ugualmente Cristo, sorgente del pozzo di acqua viva (cf. *Sal* 36, 10), sepolto in un «giardino», «chiuso» dai Giudei, quando «... munirono il sepolcro, sigillando la pietra e mettendovi le guardie» (*Mt* 27, 66)³²⁷.

Fra gli esegeti degli anni correnti, J. Mateos e J. Barreto abbinano il giardino dell'Eden e il giardino della *Cantica*. Essi dicono testualmente: «Anche l'orto-giardino è tema del Cantico; è lì che si manifesta l'amore tra sposo e sposa³²⁸...La denominazione "il primo giorno" [*Gv* 20, 1] sottolinea l'inizio della tappa definitiva della creazione... [Esso] comincia con una scena di carattere nuziale, la ricerca e l'incontro di Maria la Maddalena, figura della comunità-sposa, con Gesù, il Messia-Sposo, nell'orto-giardino (20, 1.11 ss.)³²⁹ ...In questa pericope [*Gv* 20, 1-18] appare chiaramente la concezione che *Gv* ha dell'opera di Gesù: essa consiste nella creazione di un'umanità e di un mondo nuovo. Giovanni simboleggia questa idea nell'incontro nell'orto della nuova coppia primordiale che dà origine alla nuova umanità. Gesù è vivo e presente fra i suoi, primizie della nuova creazione»³³⁰.

Una concatenazione dei due simbolismi? Il duplice gioco simbolico finora descritto («giardino dell'Eden» - «giardino della Canti-

³²⁶ *Ct* 4, 12 (bis). 15.16 (bis); 5, 1; 6, 2 (bis).11; 8, 13.

³²⁷ *Catechesi* XIV, 5 (PG 33, 829-830B). Nella *Catechesi* XIII, 32, Cirillo connette *Gv* 19, 29a a *Ct* 5, 1 (PG 33, 811A).

³²⁸ MATEOS-BARRETO, *op. cit.*, p. 787 (con la nota 3).

³²⁹ *Op. cit.*, p. 791.

³³⁰ *Op. cit.*, p. 809.

ca») non è tuttavia esclusivo al suo interno. Siamo in presenza di due ottiche figurative che possono coesistere. Difatti per l'ebraismo il giardino della Cantica sembra il prolungamento ideale del giardino edenico. Di riflesso, l'esperienza di Adamo ed Eva trova la propria sublimazione in quella dello Sposo e della Sposa posti in scena dal Cantico dei Cantici.

Dobbiamo confessare, però, che questo filone di ricerca giace incompiuto, o si trova perlomeno allo stato di timido approccio. Ma si annuncia promettente. F. Landy, che si è impegnato in un primo sondaggio, così conclude: «The story of the garden of Eden is a mirror-image of the Song; each is reflected, sees itself as well as its antithesis in the other. Each finds its identity in the other. The garden of Eden is the mythical prototype of that of the Song...»³³¹.

Frattanto, per una documentazione di minima, non vorremmo tralasciare i seguenti cenni desunti dal targum della Cantica e dallo stesso vangelo di Giovanni.

In primo luogo, ci sembra molto pertinente il Tg Ct 4, 12. Mentre l'ebraico dice: «*Giardino* chiuso, sorella mia, sposa: sorgente chiusa, fonte sigillata», il targum dà luogo alla seguente parafrasi di stampo edenico: «E le tue donne maritate sono caste come una sposa casta, e come il giardino dell'Eden, dove nessuno ha potere di entrare fuorché i giusti: e le loro anime vi sono trasportate per mano degli angeli. E le sue vergini sono custodite e nascoste da tende, e sigillate come *la fonte d'acqua viva che scaturisce di sotto l'albero, e si divide in quattro capi di fiumi* [cf. Gen 2,10]»³³².

Inoltre, per altra via, il medesimo targum pare congiungere l'orto della Cantica al verziere delle origini. Difatti la menzione del «giardino» in Ct 4, 15.16; 5, 1; 6, 2.11; 8, 13, a livello targumico si converte nel «Tempio» che lo Sposo (Dio) definisce come «il suo *giardino*» (Ct 4, 16b; 6, 2), «il mio *giardino*» (Ct 4, 16c; 5, 1). Ed è appunto in questo «Tempio-giardino» che sarà consumato il pasto escatologico, durante il quale il Re Messia e la Sposa, cioè l'assemblea d'Israele, berranno «... il vino vecchio tenuto in serbo nei suoi grappoli *fin dal giorno che fu creato il mondo*, e...

³³¹ LANDY F., *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield 1983, p. 275. Si veda soprattutto il cap. IV («Two Versions of Paradise») p. 183-265.

³³² NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, [Roma 1976], p. 131-132.

il frutto delle melegrane, che sono state preparate per i giusti *nel giardino dell'Eden*» (Tg Ct 8, 2)³³³.

In secondo luogo, Giovanni non è ignaro del dramma accaduto nell'Eden, poiché fa dire a Gesù: «Egli [il diavolo] è stato omicida *fin da principio* e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui» (Gv 8, 44). Parole, queste, che alludono chiaramente a *Gen* 3, 1 ss.

Orbene, se in quel giardino delle origini l'umanità trovò la morte ad opera di Satana «omicida», ora vi è un altro «giardino» dal quale germina la vita. È quello ove si adempie il mistero pasquale della morte-sepolitura-risurrezione del Signore (Gv 19, 41.42; 20, 15). Come nel paradiso della creazione primordiale furono creati il primo uomo e la prima donna, così in questo giardino «...è nato al mondo un uomo» (Gv 16, 21), che è Cristo morto e risuscitato; là, parimenti, nasce la «Donna-Chiesa» in virtù della Parola di Cristo alla Madre e al discepolo (Gv 19, 26-27a), e in forza dello Spirito da lui effuso (Gv 19, 30; cf. 20, 23). È questa la «Donna-Sposa» figurata in Maria di Magdala che, sempre nel «giardino», va in cerca del suo «Signore» (Gv 20, 13-15).

Nel contempo dovremmo riconoscere che il pensiero cristiano si innesta sul ceppo biblico quando — sulla base anche di *Ct* 8, 5 — comincia a intuire il parallelismo fra Eva e la Chiesa, così impostato: sotto il melo della croce Cristo risuscita la chiesa, sua Sposa, morta a seguito della caduta di Eva³³⁴.

Non solo. Da quanto abbiamo detto, sembra aprirsi uno spiraglio inedito per mettere a punto la tipologia di Maria, quale «Nuova Eva», a partire da *Gv* 19, 25-27. A livello di esegesi biblica,

³³³ *Op. cit.*, p. 175-176, con i riferimenti giudaico-rabbinici delle note 8-9. Aggiungere il diffuso commento di *Nm* R 13, 2 a 7, 12.

³³⁴ Cf. la nota 260.

Com'è noto, la correlazione «Eva-chiesa» è un luogo celebre della teologia patristica, a partire da *Gv* 19, 34. A somiglianza di Eva che fu tratta dalla costola di Adamo (*Gn* 2, 21-22), la chiesa esce dal costato di Cristo crocifisso, nuovo Adamo (TROMP S., *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in cruce*, in *Gregorianum* 13 [1932], p. 502-507).

Percorrendo la tradizione della chiesa, sarebbe interessante vedere se e in che modo Maria è considerata «Nuova Eva» nel momento in cui sta presso la croce (*Gv* 19, 25-27). Ad es. Eusebio di Emesa (+ 359) scriveva: «Lignum in paradiso, lignum crucis: ibi mulier qua peccatum in mundum intravit, et hic virgo quae stabat et audiebat: "Haec est mater tua"» (Ioh. 19, 27)». Cf. ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Patristicum Marianum*, II, Burgos [1970], p. 115, n. 677.

Per quanto si può arguire dai repertori patristico-mariani di S. Alvarez Campos e D. Casagrande, nei primi sette-otto secoli il parallelismo «Eva-Maria» prende l'avvio principalmente dalla scena dell'Annunciazione.

ammettono questa apertura del testo giovanneo (per es.) E. Hoskyns (1920)³³⁵, A.-M. Dubarle (1951)³³⁶, P. Gächter (1953)³³⁷, F.-M. Braun (1953)³³⁸, A. Feuillet (1964)³³⁹... Nella persona di Maria presso la croce, essi propendono a vedere anche l'antitipo di Eva che, accanto al secondo Adamo, lotta contro il serpente (*Gen* 3, 15: Gächter, Braun; possibilista Dubarle) e diviene madre di tutti i viventi (*Gen* 3, 20: Hoskyns, Dubarle, Feuillet), con l'aiuto del Signore (*Gen* 4, 1: Feuillet).

Da parte sua, R.E. Brown (1970) fa il punto della situazione con le seguenti parole: «Possiamo dire che il quadro giovanneo della madre di Gesù che diventa la madre del discepolo prediletto, sembra evocare i temi veterotestamentari di Sion madre che partorisce un popolo nuovo nell'era messianica, e di Eva e della sua stirpe. Queste allegorie confluiscono nella figura della chiesa che procrea figli modellati su Gesù, e nell'immagine del rapporto di amorevole cura che deve legare i figli alla madre. Non desideriamo forzare i particolari di questo simbolismo, o pretendere che esso non sia oscuro. Ma ci sono conferme sufficienti a dare una ragionevole certezza che ci troviamo sulla strada giusta»³⁴⁰.

Vogliamo augurarci che investigazioni più comprensive contribuiscano a dissipare le reali incertezze che ancora pesano su tale settore della dottrina biblico-mariana³⁴¹.

CONCLUSIONE

Abbiamo tentato di approfondire *Gv* 19, 25-27 sulla scorta di *Ct* 8, 5, secondo l'interpretazione che ne dava prima il giudaismo

³³⁵ HOSKYNs E., *Genesis I-III and St John's Gospel*, in *Journal of Theological Studies* 21 (1920), p. 210-218, in particolare p. 211-212. L'autore è di confessione anglicana.

³³⁶ DUBARLE A.-M., *Les fondements bibliques du titre de Nouvelle Ève*, in *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951-1952), p. 49-64.

³³⁷ GÄCHTER P., *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1953, p. 224-226.

³³⁸ BRAUN F.-M., *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953, p. 88-96.

³³⁹ FEUILLET A., *Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), p. 469-489, specie p. 474-477; idem, *L'heure de la femme...*, in *Biblica* 47 (1966), p. 171-184; idem, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean...*, Paris 1974, p. 201-222. La Bibbia di Gerusalemme (Parigi 1961) indica *Gen* 3, 15.20 (cf. l'ed. italiana, Bologna [1974], p. 2270-2312).

³⁴⁰ BROWN, *Giovanni...*, II, p. 1153.

³⁴¹ Qualche nuova traccia di approfondimento si troverà nel saggio n° 9: «*Il Giudaismo antico...*», p. 474-490.

e poi il cristianesimo. È una pista inedita, la cui valutazione rimetto lealmente al giudizio degli esperti.

Se, in qualche parte, la mia proposta incontrasse il loro gradimento, si dovrà convenire che il vangelo di Giovanni ancora una volta mostra la sua ebraicità: «La salvezza viene dai Giudei», affermava Gesù (*Gv* 4, 22)³⁴². Il quale, guardando all'era futura, prometteva inoltre: «Lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera... Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà» (*Gv* 16, 13.14).

Da questo magistero dello Spirito, la Tradizione viva della chiesa apprende anche il «non detto» (almeno in apparenza) delle Sacre Scritture. L'ascolto di quanto lo Spirito dice alla Sinagoga e alla Chiesa di ogni tempo e latitudine, propizia gradite sorprese anche per la dottrina biblica sulla Santa Vergine.

EPILOGO

Matteo, Luca e Giovanni sono gli autori del NT che più ci parlano di Maria. Dalle loro testimonianze, garantite dal soffio dello Spirito di Verità, abbiamo scelto brani o anche un solo versetto, portatori di suggestioni nuove per quanto riguarda il rapporto fra Maria e la Chiesa. Tre evangelisti, tre servitori della Parola che scrivono con stile autonomo, in tempi e circostanze alquanto diverse dall'uno all'altro. Eppure, è stato detto, un'«armonia nascosta» informa quanto ci tramandano sulla Santa Vergine³⁴³. Pur situandosi in campi prospettici differenziati, essi attestano (e, con loro, lo Spirito) che Maria, proprio perché madre di Gesù, è unita ai discepoli del Figlio suo da legami vitali. Ognuno che venga a Cristo nella sua «casa» che è la chiesa, sempre «... [troverà] il Bambino *con* Maria sua madre» (*Mt* 2, 11). Le «grandi cose» compiute dal Potente in lei (*Lc* 1,4 9a), sono infatti un disegno di grazia concepito per tutto il popolo di Dio. Il «fiat» dell'umile ancella di Nazaret è pronunciato a nome dell'intero Israele (*Lc* 1, 26-38), e redime (argomentavano i Padri) il «no» di Eva ai primordi dell'umanità. La meditazione sapienziale che la Vergine andava conducendo sulla genesi, l'infanzia e la prima adolescenza del

³⁴² DE LA POTTERIE I., «Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs». *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4, 22*, in *Biblica* 64 (1983), p. 74-115.

³⁴³ FEUILLET A., *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariales* 25 (1968), p. 62.

Salvatore, la renderanno — in seno alla chiesa — testimone insostituibile delle cose viste e udite in quegli anni dei silenzi di Dio (*Lc* 2, 19). Gesù, poi, innalzato sull'albero della croce eretta in un giardino e prefigurata dal melo di *Ct* 8, 5, che si levava parimenti in un orto, suscita in Maria la madre e l'immagine della chiesa, sua Sposa (*Gv* 19, 25-27.41; cf. 20, 11-18 e 3, 29a).

Siamo ben consapevoli di aver toccato punti nevralgici della questione ecumenica, in ciò che riguarda la persona di Maria. Più d'un lettore (supposto che vi sia!) troverà eccessivamente «cattolica» l'aria che si respira in queste righe. Eppure, in tutta semplicità, oserei chiedere che l'appellativo di «cattolico» fosse riscattato dalle angustie restrittive in cui l'ha relegato la polemica della Riforma e Controriforma. Secondo l'etimologia originaria, «cattolico» significa «*universale, rivolto a tutti, che tiene conto di tutto*». Allora: per rifondare il discorso sulla santa Vergine, perché non restituirlo alla sua genuina «cattolicità»? Perché non ambientarlo entro il complesso organico della Divina Rivelazione, quale si è compiuta in ambedue i Testamenti e quale continua a vivere nella successiva esperienza della chiesa in ciascun tempo?

Battendo questi sentieri, giungeremmo forse a condividere con più meditata convinzione il giudizio che formulava anni orsono il noto biblista francese A. Feuillet: «Chiunque voglia approfondire la dottrina mariana..., non può farlo che attraverso un'esplorazione più estesa della storia della salvezza. Viceversa, chiunque voglia comprendere più a fondo la storia della salvezza, s'imbatte necessariamente nella Madre del Redentore, unita con vincoli indissolubili al centro stesso della storia salvifica»³⁴⁴.

³⁴⁴ FEUILLET, *L'heure de la femme...*, in *Biblica* 47 (1966), p. 572 (mia è la versione dal francese).

CAPITOLO OTTAVO

LE MADRI D'ISRAELE NELL'ANTICA LETTERATURA GIUDAICA E LA MADRE DI GESÙ. PROSPETTIVE DI RICERCA*

La dimensione mariana delle cristologie odierne, concede ancora scarsa attenzione alla ebraicità della figura di Maria di Nazaret. Anche a motivo della rinnovata urgenza del dialogo fra ebrei e cristiani, è tempo che — in maniera sistematica — venga elaborata una mariologia la quale affondi le radici in quel terreno che servì da «praeparatio evangelica»: voglio dire del giudaismo antico, come culla del nascente cristianesimo. Ciò che diranno i testi canonici del N.T. e la tradizione viva della Chiesa su Maria, in gran parte era già stato intuito, almeno in forma embrionale, da quella larga fascia del pensiero giudaico, che va all'incirca dal sec. II-I a.C. al IV-V d.C., quando si parla della Donna-Sion e delle singole donne d'Israele. Non mancano in verità saggi parziali, a volte eccellenti¹. Quel che difetta a tutt'oggi è una visione organica dell'argomento.

(*) Relazione tenuta al 3° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Fac. Teologica "Marianum" di Roma, il 9 ottobre 1980. Cf. *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*, edd. "Marianum", Roma - Dehoniane, Bologna, 1981, pp. 303-367.

¹Ad es., quello di LE DÉAUT R., *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère de Messie*, in *Biblica* 45 (1964), p. 198-219. Vedi, inoltre, la nota 174.

Il nostro simposio è dedicato alla *maternità* di Maria, nel quadro delle cristologie contemporanee. Ho pensato, allora, di redigere un avvio (ripeto, è solo un tentativo iniziale) su ciò che l'antica letteratura giudaica diceva delle *Madri* di Israele, in vista della dottrina che la Chiesa professa su Maria, in quanto *Madre* di Cristo e dei suoi discepoli.

Il criterio-base che ha guidato la redazione di questo mio contributo, è duplice. In primo luogo, del vasto campo del giudaismo antico ho saggiato alcune piste che mi sembravano sfociare in una comprensione più adeguata di qualche aspetto di Maria in quanto «Madre». Questa è la parte preponderante della mia ricerca. In secondo luogo accenno, più o meno diffusamente a seconda dei casi, alle analogie che passano tra queste tematiche del giudaismo e la fede cristiana circa la missione materna di Maria, riguardo a Cristo e alla Chiesa. In questa seconda parte del lavoro (e ci tengo a chiarirlo) non intendo affermare che le prime generazioni cristiane abbiano sicuramente conosciuto e attinto alle tradizioni giudaiche. Ciò esige evidentemente un ulteriore ragguaglio assai approfondito, che potrà essere continuato in altra sede. Resta però acquisito un risultato, e cioè: anche la sola constatazione di queste analogie fra ebraismo e cristianesimo, pertinenti al nostro soggetto, è una prefazione istruttiva che può dischiudere nuove direttrici: sia per l'esegesi dei passi mariani del N.T., sia per alcune dottrine elaborate dalla tradizione susseguente della Chiesa sulla Santa Vergine.

Quanto dirò in queste pagine, solo in parte è nuovo. Il più delle volte, infatti, redigo una sintesi funzionale di studi apparsi ora qua ora là, ma ancora (purtroppo) non di pacifica e diffusa conoscenza. Ritengo in ogni caso, dicevo poc'anzi, che anche un semplice inventario ragionato di elementi sparsi sia uno strumento indispensabile per situare meglio la Madre del Salvatore nella diaconia della storia salvifica.

La mia esposizione è così articolata. Dopo un paragrafo introduttivo sulle *Madri* d'Israele in genere (quante e quali sono), vedremo come l'anima del giudaismo antico avesse imparato a delineare la fisionomia di alcune fra esse. La nostra indagine ha raccolto stralci significativi su Rachele, Lia, Yokebed madre di Mosè, le donne della generazione dell'esodo egiziano, Debora, la madre dei Maccabei... Il paragrafo ultimo, concernente i meriti e l'intercessione, mostrerà quanto fosse ecclesiale e vivificante il ricordo di queste donne: *Madri* d'Israele secondo la carne e più ancora

secondo lo spirito. Volta per volta, come dicevo, darò almeno un cenno orientativo sulle possibili implicanze della loro figura (*).

1. LE MADRI D'ISRAELE: QUANTE E QUALI SONO

Israele ha tre padri²: Abramo, Isacco e Giacobbe³. Questa, dice Filone, è la triade più augusta e più invidiabile, in quanto ha dato origine a una razza unica, che è definita dalle Sacre Scritture come regale, sacerdotale e nazione santa (cf. *Es* 19, 6); il nome che porta («Israele») ne rivela già di per sé la dignità eminente, poiché in ebraico esso significa «colui che vede Dio»⁴.

Israele, inoltre, ha quattro⁵ madri: Sara-Rebecca-Rachele-Lia⁶; oppure sei⁷, 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 Aser⁸.

Ovviamente, questi titoli di «padri» e «madri» di Israele derivano dal fatto che loro sono i capostipiti del popolo eletto. Sono essi i «Padri» e le «Madri» per eccellenza, specialmente Abramo e Sara. Abramo è considerato infatti il più grande dei Patriarchi, a somiglianza dell'architrave che è la parte più alta di un portale d'ingresso⁹. Sara, poi, essendo moglie di Abramo, cioè «...del pri-

(*) Nel corso dell'articolo, specialmente nelle note, faremo uso delle seguenti abbreviazioni: b. = ben; *Mid* = Midrash; MRI = Mekiltà di R. Ismaele; MRS = Mekiltà di R. Simeone b. Yo-chai; N = codice Neofiti 1 della Biblioteca Vaticana (targum del Pentateuco); PK = Pesiktà de-Rab Kahana; PR = Pesiktà Rabbati; R = Rabbah; R. = Rabbi; TB = Talmud Babilonese; TG = Talmud di Gerusalemme; Tg = Targum; TJ I = Targum gerosolimitano primo (o dello pseudo-Gionata); TJ II = Targum gerosolimitano secondo (o targum frammentario).

Per notizie introduttive su queste fonti (midrash, talmud e targum) si potranno consultare le rispettive voci nella *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971; oppure (per il TJ I, II e N) LE DÉAUT R., *Introduction à la Littérature Targumique*, Première partie (ad usum privatum), Institut Biblique Pontifical, Rome 1966 p. 89-123.

² TJ *Es* 14, 21; *Gn* R 39,11 a 12, 2; *Es* R 1, 36 a 2, 25; *Num* R 11, 2 a 6, 23...

In questi passi si dichiara che i Padri sono tre, senza specificare i loro nomi.

³ TJ II e N *Num* 23, 9 e *Dt* 33, 15; G. Flavio, *Ant. Giud* XI, 5,9; *Es* R 17, 3 a 12,22; *Ct* R 3, 6,2; PK, piskà 12...

Nei brani qui citati si fa il nome dei tre Patriarchi.

⁴ *De Abrahamo*, 56-57.

⁵ *Gn* R 39, 11 a 12, 2; *Job*, 7 a 28, 22; *Num* R 11, 2 a 6, 23... (si dà soltanto il numero, non il nome delle quattro Madri).

⁶ TJ II e N (glossa marginale) *Gn* 49, 26; TJ II e N *Num* 23, 9; TJ II e N *Dt* 33, 15; *Lv* R 30, 10 a 23, 40; PK, piskà 28; PR, piskà 51, n. 2... (sono elencati i nomi delle quattro Madri).

⁷ TJ I *Es* 14, 21... (solo il numero).

⁸ *Num* R 12, 7 a 7, 3; 14, 11 a 7, 83; *Ct* R 6, 4,2... (sono specificati i nomi delle sei Madri).

⁹ *Es* R 1, 36 a 2, 25; 17, 3 a 12, 22.

mo e del fondatore della razza [ebraica]»¹⁰, è chiamata da G. Flavio «...regina, madre della nostra stirpe»¹¹. Ella, spiega Filone, sta all'origine di figli e figlie non in piccolo numero, ma di tutta una schiatta, cioè della gente più cara a Dio, che ha ricevuto in sorte il sacerdozio e il dono della profezia, per il bene di tutta l'umanità¹².

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. Esse sono, per es., Tamar¹³, Yochebed madre di Mosè¹⁴, Debora¹⁵, Rut¹⁶, Anna madre di Samuele¹⁷, la madre dei sette fratelli Maccabei¹⁸... Anche Eva è annoverata fra le «matri», assieme a Sara, Rebecca e Lia¹⁹.

Abbastanza di frequente, i Padri sono paragonati ai *monti*²⁰,

¹⁰ Filone, *De Abrahamo*, 276.

¹¹ *Guerra Giud.* V, 9.4 (...βασιλίδα, τοῦ γένους ἡμῶν τὴν μητέρα). Cf. Tg Ez 16, 45.

¹² *De Abrahamo*, 98.

¹³ Pseudo-Filone, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9, 5.

¹⁴ Cf. quanto diremo a p. 433-441.

¹⁵ Cf. il rispettivo paragrafo, a p. 452-454.

¹⁶ Rut R 5, 5 a 2, 13; PK, piskà 16, n. 1; PR, piskà 29/30 A, n. 1.

Secondo il Daube, vi sarebbe un richiamo scoperto fra Rut 3, 9 («Sono Rut, tua serva: stendi il lembo del tuo mantello sulla tua serva, poiché tu hai il diritto di riscatto») e Lc 1, 35.38 («stenderà la sua ombra su di te la potenza dell'Altissimo...» ...«Eccomi, sono la serva del Signore»...»). Daube fonda il suo ragionamento sul fatto che i rabbini, per indicare la coabitazione maritale dell'uomo con la donna, usavano espressioni come queste: «stendere il *thallit*» (il mantello) su una donna» (cf. anche Ez 16, 8); oppure «mettere il proprio "potere" *vésbat*: su di lei». Tanto più, osserva Daube, che nella letteratura rabbinica la vicenda di Rut era divenuta simbolo di eventi messianici; nel qual caso, ciò che fa o dice Booz è considerato come gesto o parola di Dio stesso (come, per es., in Rut R 2, 7 a 2, 8). Cf. DAUBE D., *The New Testament and Rabbinic Literature*, London 1956, p. 27-36. L'intuizione di Daube meriterebbe di essere approfondita. È stata recentemente riproposta da MASSINGBERD FORD J., *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law*, in *Biblica* 54 (1973), p. 271-272 (a p. 271 nota 1: «Mariologists would be interested in the whole essay», cioè a tutta l'opera del Daube). Cf. anche *Maria: Studies* 26 (1975), p. 99-101.

¹⁷ Pseudo-Filone, *Liber...*, 51, 2: «...et lac mamillarum tuarum constitues in fontem lac tribuum».

¹⁸ Cf. il rispettivo paragrafo a p. 456-458.

¹⁹ Pseudo-Filone: *Liber...* 32, 15; Tg Gn 3, 15; TB *Erubin* 35a e *Sotbah* 13a; Gn R 58.4 a 23, 2. Cf. la nota 16 del saggio n° 9 («Il Giudaismo antico...»).

²⁰ TJ II e N (glossa marginale) Gn 49, 26; TJ I Es 17, 9; TJ I e N Num 23, 9; TJ I e N Dt 33, 15; Tg Mi 6, 1 nelle varianti (cf. SPERBER A., *The Bible in Aramaic*, III, Leiden: 1962, p. 447); Tg Sl 46, 3 e 72, 3; Tg Ct 2, 8; Gn R 98, 20 a 49, 26; Es R 15, 4 a 12.1 (R. Giuda [b. Ilai? 150 ca.] e R. Neemia, 150 ca.; cf. pseudo-Filone, *Liber...* 40, 3-4: stessa esegesi di R. Neemia; poi PK, piskà 5; PR, piskà 15, n. 7); Es R 15, 7 a 12, 2; 23, 5 a 15, 1; 28, 2 a 19, 3; MRI, trattato *Amalek*, cap. 1 a Es 17, 9 (R. Eleazar di Modi'in: 135 ca.) e 17, 10; MRS, par. *Beshalach* a Es 17, 9 (R. Eleazar di Modi'in, 135 ca.); Nave R 9, 13 a 5, 15; 20, 19 a 23, 9; Ct R 4, 8.3; Midrash *Tanchuma*, par. *Toledót* 14, a Gr 27, 3; *Pirkê De Rabbi Eliezer*, cap. 48; TB, *Rosh-ha-Shana* 11a... Cf. inoltre le referenze date da MARMORSTEIN A., *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, New York 1921 [ristampa 1968], p. 147-148 nota 4.

e le Madri alle *colline* ²¹. Questo genere di metafora ha fatto sì che là dove il testo biblico parla di monti e di colli, più volte il targum e il midrash vi inseriscano la menzione dei Padri e delle Madri ²². Il rapporto insito nel simbolismo «monti-colli» suggerisce che la figura dei Padri è superiore a quella delle Madri ²³.

Potremmo interrogarci sul motivo di questa connessione semantica tra il concetto di «Padri-Madri» e quello di «monti-colli». Troviamo forse la risposta in qualche brano del midrash. A commento, per es., del famoso oracolo di Balaam riferito da *Num* 23, 9 («Dalla cima delle *rupi* io lo vedo»), è detto che tale verso va riferito ai Patriarchi, come sta scritto in *Mi* 6, 2: «Ascoltate, *o monti*, il processo del Signore». E il midrash procede col dire che Dio aveva desiderato a lungo di stabilire saldamente il mondo, ma non trovò mezzi adatti per farlo fin quando non sorsero i Patriarchi. In altre parole, Dio somigliava a uno che voleva costruire una città, e ordinò di scegliere un luogo adatto per l'impresa. Quando, però, venne per gettare le fondamenta, vide che l'acqua saliva dall'abisso, impedendo di fissare lì le basi dell'edificio. Provò allora a scegliere un altro posto, ma anche lì le acque ostacolarono il progetto. Infine trovò un luogo ove sorgeva una grande roccia, e disse: «Qui, su questi massi, porrò le fondamenta della città». La stessa cosa accadde all'inizio, quando il mondo era pieno d'acqua. Dio voleva consolidarlo, ma gli iniqui non glielo permisero. Difatti Dio li fece sommergere dalle acque, in punizione dei loro peccati: così accadde alla generazione di Enos (*Gn* 4, 26; *Am* 5, 8) e a quella del diluvio (*Gb* 22, 16-17; *Gn* 7, 11). Quando, invece, apparvero i Patriarchi e vissero da giusti, Dio esclamò: «Su costoro farò poggiare il mio mondo, come sta scritto: "Perché al Signore appartengono i cardini della terra, e su di essi fa poggiare

²¹ TJ II e N (glossa marginale) *Gn* 49, 26; TJ I *Es* 17, 9; TJ I e N *Num* 23, 9; TJ I, II e N *Dt* 33, 15; Tg *Mi* 6, 1 (varianti: cf., nota 20); Tg *Ct* 2, 8; MRI e MRS (vedi la nota precedente); *Num* R 20, 19 a 23, 9...

²² TJ II e N (glossa marginale) *Gn* 49, 26; TJ I e N *Num* 23, 9; TJ II e N *Dt* 33, 15; Tg *Mi* 6, 1; Tg *Zc* 4, 7; Tg *Sl* 46, 3 e 72, 3; *Gn* R 98, 20 a 49, 26; *Es* R 15, 4 a 12, 1 (con riferimento a *Ct* 2, 8 e *Giudc* 11, 37; cf. anche PR, piskà 15 n. 7, ove si cita *Giudc* 11, 37: i rabbini in genere, e lo pseudo-Filone, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 40, 40 ove i «monti» di *Giudc* 11, 37 divengono i «saggi del popolo»); *Es* R 15, 26 a 12, 2 (cf. *Sl* 72, 3 e *Mi* 6, 2); 23, 5 a 15, 1 (cf. *Ct* 4, 8); *Lv* R 36, 6 a 26, 42 (si commenta *Is* 54, 10); *Sifré Dt* par 353 a 33, 15 (cf. *Ct* 4, 6); *Ct* R 4, 8.3; MRI a *Es* 17, 9.10 (si rimanda a *Num* 23, 9); TG *Sanhedrin* X, 1 (R. Judan b. Chanan, in nome di R. Berekiah [340 ca.], prende l'avvio da *Is* 54, 10).

²³ Cf. note 137-139.

il mondo" (*I Sm* 2, 8)»²⁴. Ed ecco la ragione per cui è detto: «Dalla cima delle *rupi* io lo vedo... Ecco un popolo che dimora solo...» (*Num* 23, 9)²⁵. Vale a dire: il popolo d'Israele è fondato sulla roccia dei suoi Patriarchi.

In altri brani del midrash, i giusti sono paragonati ai monti, a partire dal *Sl* 36, 7: «La tua giustizia è come *i monti più alti*, il tuo giudizio come il grande abisso»²⁶. Uno dei motivi per tale assimilazione suona così. Come i monti premono sull'abisso delle acque, perché non si levino a inondare la terra, così i giusti, con la loro pietà, tengono lontano il castigo, perché non venga a bruciare il mondo (R. Gionata b. Eleazaro, + 220 ca., in nome di R. Giosia, metà II sec.)²⁷; le azioni dei giusti ricacciano l'iniquità e fanno sì che tutti i mortali non abbiano a perire nel giorno del giudizio, come dice anche *Mi* 7, 19: «Egli tornerà ad avere pietà di noi, calpesterà le nostre colpe»²⁸.

Come si vede, i Padri sono costituiti a fondamento stabile d'Israele, in grazia appunto dei meriti acquisiti con la loro santa vita. In questo senso sono paragonati ai monti. L'idea di colline, estesa alle Madri, può rientrare nel medesimo ambito di spiegazione. Lo vedremo più da vicino quando parleremo della loro intercessione, basata sui meriti²⁹. Già il midrash Tanchuma, citato da Rashi (+ 1105), intendeva così *Num* 23, 9: «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*»³⁰.

RACHELE

«Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte» (*Lc* 11, 27). Così, un giorno, una donna in mezzo alla folla esclamò all'indirizzo di Gesù.

²⁴ Questi «cardini della terra» sono poi i giusti, poiché il v. 9 di *I Sm* 2 continua dicendo: «Sui passi dei giusti egli veglia, ma gli empî svaniscono nelle tenebre».

²⁵ *Es* R 15, 7 a 12, 2.

²⁶ *Gn* R 33, 1 a 8, 1; *Lv* R 27, 1 a 22, 27...

²⁷ *Gn* R 33, 1 a 8, 1 (qui è citato il nome di R. Gionata b. Eleazaro); *Lv* R 27, 1 a 22, 27.

²⁸ *Mid Sl* 36, 7 a 36, 5 (R. Giosia il Grande, metà sec. II d.C.); PK, piskà 9 (R. Gionata, in nome di R. Oshaya [225 ca.]. Cf. MARMORSTEIN, *op. cit.*, p. 174, nota 9).

²⁹ Cf. p. 460-467.

³⁰ *Le Pentateuque en cinq volumes, avec Targoum Onqelos, suivis des Haphtaroth, accompagnés du 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*, Paris 1968, p. 187.

Queste parole sembrano essere un detto proverbiale, corrente ai tempi del N.T. Se ne conosce una testimonianza arcaica nel targum di *Gn* 49, 25e³¹, che riguarda Rachele.

1. Il testo biblico del passo citato, riferendo le benedizioni di Giacobbe su Giuseppe, figlio di Rachele, pone sulle labbra del Patriarca anche questa frase: «Con benedizioni del cielo dall'alto, benedizioni dell'abisso nel profondo, *benedizioni delle mammelle e del grembo*». Il targum palestinese parafrasa nel modo seguente le benedizioni delle mammelle e del grembo: «*Beati i seni dai quali hai succhiato e il grembo in mezzo al quale giacesti*»³². La beatitudine, evidentemente, è rivolta a Rachele, madre di Giuseppe.

Il midrash di *Gn R* 98, 20 a 49, 25 registra questo commento di R. Abba b. Zutra (270 ca.): «Esci e vedi quanto Giacobbe amasse Rachele. Perfino quando egli venne per benedire il figlio di lei, considerò il figlio in secondo luogo rispetto ad essa. Disse infatti: "Benedizioni delle mammelle e del grembo". Il che significa: "*Beati i seni che hanno allattato un tale uomo e il grembo dal quale egli è uscito*"»³³.

³¹ MC NAMARA M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966 [second Printing, with supplement containing additions and corrections, Rome 1978], *Analecta Biblica* 27 e 27A, p. 131-133.

³² DIEZ MACHIO A., *Neophyti 1. Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana*, I, Génesis [Madrid-Barcelona 1968], p. 336.

La recensione del cod. Neofiti concorda con quella dello pseudo-Gionata (TJ I) e del Targum frammentario (TJ II), salvo due dettagli infimi. In luogo di *bgwyhwn* («in mezzo al quale»), il TJ I e II leggono *bhwn* («nel quale»); e invece di *ddy'* («i seni») impiegano il sinonimo più comune *tdyy'*... Cf. MC NAMARA, *op. cit.*, p. 132; LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque, traduction des deux révisions palestiniennes complètes, avec introduction, parallèles, notes et index...* avec la collaboration de J. Robert, t. I, *Genèse*, Paris 1978, («Sources Chrétiennes» n. 245), p. 446 (cod. Neofiti), p. 447 (pseudo-Gionata).

³³ Cf. *The Midrash Rabbah translated into English...*, New compact Edition in five volumes, vol I, *Genesis*, translated by H. Freedman, London-Jerusalem-New York [1977], p. 970; inoltre *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbâ)*, introduzione, versione, note di A. Ravenna, a cura di T. Federici, [Torino 1978], p. 839.

Troviamo alcune espressioni analoghe nel giudaismo. Ad es., i *Pirkê De Rabbi Eliezer*, cap. 2, narrano che R. Yochanan b. Zakkai (80 ca.) esclamasse così a riguardo di R. Eliezer (90 ca.), che spiegava la Torah: «Beati voi, Abramo, Isacco e Giacobbe, perché costui è uscito dai vostri lombi». Ircano, padre di R. Eliezer, obiettò che R. Yochanan avrebbe dovuto esprimersi nel modo seguente: «Beato sono io, perché costui è uscito dai miei lombi» (cf. l'ed. di G. Friedländer, London 1916 [ristampa New York 1971], p. 6-7). In *Gn R* 5, 9 a 1, 11 e *TG Kilaim* 1, 7 è riferita da R. Pinechas (360 ca.) la maledizione opposta: «Siano maledette le mammelle che hanno allattato costui» (versione di A. Ravenna, *Commento alla Genesi...*, p. 58).

Prendo le suddette referenze da MC NAMARA, *op. cit.*, p. 131, e p. 298 della ristampa 1978.

La differenza tra il targum e il midrash è soltanto secondaria. Il targum ha la seconda persona («... hai succhiato... giacesti»), mentre il midrash usa la terza («... hanno allattato... è uscito»). Rispetto al testo evangelico di *Lc* 11, 27, il targum e il midrash antepongono la benedizione delle mammelle a quella del grembo³⁴.

Quanto a una possibile datazione di questa beatitudine, si fa notare che il targum palestinese di *Gn* 49 contiene elementi assai antichi; forse l'intera parafrasi è di epoca precristiana³⁵.

2. Conclude il Mc Namara: «Molto probabilmente, la donna che dalla folla rivolse quelle parole alla madre di Cristo, citava semplicemente la parafrasi targumica a *Gn* 49, 25, che lei aveva sentito leggere in sinagoga»³⁶.

Dunque: l'elogio di Rachele è ora l'elogio di Maria.

LIA

Fra le tante elucubrazioni che Filone sviluppa sulla figura di lei, qualcosa può essere indicativa per la riflessione circa la verginità di Maria dopo il parto.

1. L'opera più caratteristica di Dio — scrive Filone — è il diffondere i suoi benefici, mentre quella più conforme alla creatura è l'espandersi in rendimento di grazie: nient'altro che questo potremmo noi offrire in cambio dei doni divini. Il ringraziamento è la sola cosa, per noi, che ridondi a gloria di Dio. Conviene pertanto applicarvisi in ogni tempo e in ogni luogo, con la parola e con gli scritti³⁷. Quando l'anima giunge a confessare Dio e riconoscerlo autore di tutto, non può esprimere nient'altro di meglio³⁸.

³⁴ MC NAMARA, *op. cit.*, p. 132.

³⁵ Lo dimostra Mc Namara, a p. 230-233.

³⁶ Così pensava l'autore citato nella prima edizione dell'*op. cit.*, p. 132-133 (la versione è mia). Nella ristampa del 1978, a p. 298, egli dà una conclusione più sfumata: «Both expressions [cioè tanto il macarismo: "Beati i seni...", quanto il suo contrario: "Maledetti i seni..."] were probably current and direct dependence of the saying in *Lk* 11, 29 on the PT [= Palestinian Targum] is improbable».

³⁷ *De Plantatione*, 130-131.

Per le opere di Filone, ho tenuto presente l'edizione promossa dall'Università di Lione, a cura di R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris 1961... (testo greco e versione francese).

³⁸ *Legum Allegoriae*, 95.

Ora, prosegue Filone, Giuda (ebraico *yehûdâb*) significa «confessare il Signore»³⁹. Come tale egli è il «rendimento di grazie» in persona⁴⁰; è il simbolo dell'atteggiamento di colui che celebra il Signore⁴¹; è il corifeo di quanti elevano l'inno di riconoscenza più col cuore che con la voce⁴²; è lo spirito che benedice Dio, intento senza posa a sciogliere in suo onore canti di ringraziamento⁴³.

Se Giuda è tutto questo, in verità egli può ben dirsi il frutto perfetto (*τὸν τέλειον καρπὸν*)⁴⁴, il frutto sano e degno di lode, generato non dagli alberi della terra, ma da Lia, che è la virtù personificata, la natura ragionevole e informata al retto sentire⁴⁵. Ed è per questo che Giacobbe, sul punto di morire, mentre a Giuseppe fa dono del territorio di Sichem, cioè di cose materiali e sensibili (cf. *Gn* 48, 22), a Giuda invece profetizza lode, inni e canti magnifici da parte dei fratelli (cf. *Gn* 49, 8)⁴⁶.

Ed ecco perché Lia, al dire del testo biblico, dopo aver generato Giuda, il suo quartogenito, «cessò di avere figli» (*Gn* 29, 35). La ragione è questa. Giuda, che vuol dire «lodare Dio», è il massimo della perfezione. Inneggiare al Padre di tutte le cose è il migliore e il più compito (*ἄριστον καὶ τελειότατον*) dei frutti che mai siano usciti dal grembo di una gestante⁴⁷. Perciò Lia non genera più. Ella non sapeva a cos'altro volgersi, avendo attinto ormai il limite estremo della perfezione (...*πρὸς τὸν τελειότητος ὄρον ἐλθοῦσα*)⁴⁸. Dopo quella nascita, Lia pose fine, o meglio, fu posto un termine alla sua figliolanza. Infatti — così ritiene Filone — ella avvertì che gli organi della sua potenza generativa erano

³⁹ *De Plantatione*, 134: *κυρίῳ ἐξομολόγησις*.

⁴⁰ *De Somniis* I, 37: *Ἰουδᾶν, τὴν ἐξομολόγησιν; Legum Allegoriae* III, 26.146.

⁴¹ *Legum Allegoriae* I, 80: *τοῦ ... ἐξομολογουμένου ... σύμβολον*. 82: *Ἰουδᾶς ὁ ἐξομολογητικὸς τρόπος; De Somniis* II, 33, 34.

⁴² *De Ebrietate*, 94: *ἔξαρχος*.

⁴³ *De Plantatione*, 135.

⁴⁴ *De Somniis* I, 37.

⁴⁵ *De Plantatione*, 134.135.

⁴⁶ *Legum Allegoriae* III, 26.

⁴⁷ *De Plantatione*, 135.

⁴⁸ *Ib.*

divenuti aridi e sterili, poiché in lei era fiorito il frutto perfetto, Giuda, l'azione di grazie ⁴⁹.

2. Un'argomentazione del genere, contiene in germe quanto dirà la tradizione viva della Chiesa sulla verginità di Maria dopo il parto. Perché la Vergine non ebbe altri figli dopo Gesù? Le risposte variano, ma tutte fanno perno sulla divinità di Cristo: «Ben più di Salomone c'è qui» (*Lc* 11, 31; *Mt* 12, 42).

Maria non portò in seno altra prole non perché la generazione abbia un non so che di impuro (quando finiremo coi manicheismi?), ma perché accolse in grembo *Quel* Figlio: il quale, essendo Dio, era l'«éschaton», la Perfezione, l'Assoluto. Divenendo dimora vivente del Verbo Incarnato, davvero Maria (direbbe Filone), non sapeva più a che cosa volgersi, avendo toccato la punta massima della perfezione. Se la comunione con Dio è lo scopo supremo della Creazione e dell'Alleanza, poteva la Vergine desiderare un di più, un meglio, un ancora, un poi in altri figli? Certo che no! In virtù della maternità divina, infatti, ella fu così ricolma di Dio nel corpo e nello spirito, per cui la sua esistenza raggiunse la finalità suprema. Gesù esaudì in pienezza le sue attese di creatura. Quel Figlio (la sua Persona, la sua opera, il servizio a lui reso nella fede) era il Tutto per Maria, come il Padre lo era per Gesù.

Appunto: si direbbe che anche nella sua verginità dopo il parto Maria faccia da prefazione a Cristo. Gesù ha degli antenati che generarono secondo la carne; egli, però, non sposa, non genera, non ha un futuro nella prole (cf. *Mt* 1, 1-16). Dopo di lui non vi è più il divenire; egli è l'«Omega», cioè l'Ultimo, perché nella sua Persona Dio e l'uomo si sono congiunti in un abbraccio indissolubile. Nel Verbo Incarnato, davvero Dio è nell'uomo e l'uomo in Dio. In lui la storia umana, che è una storia di Alleanza, attinge la sua mèta definitiva, quella che il Creatore le aveva prefisso pri-

⁴⁹ *De Sommiis* I, 37.

Per la verità, il testo biblico fa intendere che solo temporaneamente Lia non ebbe figli dopo Giuda. Infatti si procurò due figli legali (Gad e Aser), generati dalla sua schiava Zilpa (*Gn* 30, 9-13). Poi ella stessa darà alla luce Issacar e Dina (*Gn* 30, 14-21).

Filone non ignora questo, e allora, nonostante quello che ha detto circa la nascita di Giuda, si ingegna a trovare una ragione allegorica per spiegare l'apparizione successiva di Issacar (c: *De Plantatione*, 137; *Legum Allegoriae* I, 80; II, 93 ss; *De Sommiis* II, 34; *De Ebrietate*, 94). Per il nostro discorso, tuttavia, ciò che importa è l'intuizione fugace, ma suggestiva, del perché il grembo di Lia non si aprì alla generazione dopo aver dato alla luce Giuda.

ma che il mondo fosse. Il Regno, in quanto comunione fra Dio e l'uomo, si identifica con la Persona stessa di Cristo ⁵⁰.

YOKEBED, MADRE DI MOSÈ

È risaputo come ai tempi del N.T. la memoria di Mosè fosse di natura escatologica. Egli, essendo stato il «primo» liberatore di Israele durante l'esodo egiziano, divenne prototipo del liberatore «ultimo», il Messia, atteso quale artefice dell'esodo definitivo ⁵¹. Era naturale, perciò, che attorno alla persona di Mosè nascessero rappresentazioni e racconti tali da far presentire ormai prossima l'era escatologico-messianica.

1. Questo canone di rilettura ebbe i suoi riflessi su Yokebed, madre di Mosè e sposa di Amram (*Es* 6, 18; *Num* 3, 19; 26, 58-60; *I Cron* 6, 1.3). A suo riguardo fioriscono narrazioni edificanti, che hanno a volte somiglianze sorprendenti con alcuni aspetti della maternità di Maria di Nazaret. È ciò che diremo nei paragrafi seguenti.

Yokebed, dimessa e poi ripresa da Amram

Nel talmud babilonese (*Sothab* 12a) è incorporata la seguente *haggadah*, ascritta a un tannaita anonimo (quindi dei secc. I-II d.C.). La riferiamo qui per esteso, citando in nota altre fonti in cui essa è ripetuta.

Amram era la persona più ragguardevole della sua generazione. Venuto a conoscenza del decreto del Faraone (*Es* 1, 22), disse: «Noi ci affatichiamo invano» ⁵². Allora si separò dalla moglie ⁵³,

⁵⁰ Per alcune referenze della Bibbia e della Tradizione, che identificano il Regno di Dio con la Persona di Gesù, cf. l'articolo di DE LA POTTERIE I., *Jesus et Nicodemus: de necessitate generationis ex Spiritu* (*Jo* 3, 1-10), in *Verbum Domini* 47 (1969), p. 198-200.

Conclude TRAETS C., *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Saint Jean*, Roma 1967, p. 130: «...en Jésus et dans son agir le royaume de Dieu se révèle et se réalise».

⁵¹ Per qualche saggio autorevole sull'argomento, cf. per es.: VERMÈS G., *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, in *Cahiers Sioniens* 8 (1954), p. 181-210, in particolare p. 192-210 (tipologia messianica della figura di Mosè); BLOCH R., *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, in *riv. cit.*, p. 211-285; LE DÉAUT R., *La Nuit Pascale...*, Rome 1963, p. 298-303, 304-338.

⁵² *Es* R 1, 13 a 1, 15; *Eccle* R 9, 17.1.

⁵³ *TJ* I *Es* 2, 1 e *Num* 11, 26; *Es* R 1, 13 a 1, 15; *Num* R 13, 20 a 7, 43.

e — dietro il suo esempio — tutti gli Israeliti divorziarono dalle loro consorti ⁵⁴.

Myriam, 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 ⁵⁵. Il Faraone, poi, è un empio (*qšb*), e non è certo che la sua volontà sia eseguita o meno; ma tu, tu sei un giusto (*'th zdyq*), e la tua ordinanza verrà sicuramente messa in atto ⁵⁶, come sta scritto: «Deciderai una cosa e ti riuscirà» (*Gb* 22, 28). A queste parole ⁵⁷, Amram riprese (lett. «fece ritornare», *hbzyr*) sua moglie ⁵⁸, e così fecero tutti gli altri Israeliti ⁵⁹.

Fin qui, ripeto, la tradizione contenuta nel talmud babilonese (*Sothab* 12a), e messa a carico di un tannaita di cui non si fa il nome. Diversi elementi aggiuntivi della stessa narrazione si trovano qua e là in altre fonti. Per es., si dice che Amram era capo del Sinedrio ⁶⁰; lui e i membri del suo Consiglio diedero subito ordine agli Israeliti di astenersi dalla procreazione⁶¹. G. Flavio scrive che Yokebed era già gravida quando fu emesso il decreto del Faraone ⁶²; un'altra tradizione vuole che fosse incinta di tre mesi, quando fu allontanata da Amram ⁶³. A commento di tale gesto è citato *Mi* 2, 9: «Cacciate le donne del mio popolo, fuori dalla casa delle loro delizie» ⁶⁴. In questo frattempo Yokebed sarebbe andata sposa a Elizafan, figlio di Parnak, al quale generò

⁵⁴ *Es* R 1, 13 a 1, 15 (cf. 1, 36 a 2, 25 e *TB Yoma* 74b); *PR*, piskà 43 n. 4.

Con questo provvedimento, cioè mettendo fine alla procreazione, essi non avrebbero offerto materia alla carneficina dei neonati maschi, voluta dal Faraone.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ *Es* R 1, 13 a 1, 15; *PR*, piskà 43 n. 4.

⁵⁷ *Es* R 1, 13 a 1, 15; *Num* R 13, 20 a 7, 43.

⁵⁸ *TJ I Es* 2, 1; *TB Baba Bathra* 120a; *Es* R 1, 13 a 1, 15; 1, 20 a 2, 2; *Num* R 13, 20 a 7, 43; *PR*, piskà 43 n. 4.

⁵⁹ *Es* R 1, 13 a 1, 15.

⁶⁰ *Es* R 1, 13 a 1, 15; *PK*, piskà 5; *PR*, piskà 15 n. 7.

⁶¹ *PR*, *l.c.* Secondo R. Bun (il Vecchio? 425 ca.; il Giovane? 370 ca.), essi tennero consiglio in segreto dietro una parete di pietra o al riparo di una siepe, a motivo della persecuzione del Faraone (*Eccle* R 9, 17.1).

⁶² *Ant. Giud.* II, 9.3.

⁶³ *TB Sothab* 12a (ma è un'opinione distinta da quella del tannaita anonimo di cui sopra); *Es* R 1, 13 a 1, 15; 1, 20 a 2, 2.

⁶⁴ *PR*, piskà 43 n. 4.

Eldad e Medad ⁶⁵. Myriam aveva allora cinque ⁶⁶ o sei ⁶⁷ anni, e il nome di *Puab* («Pw'h») conviene a lei ⁶⁸ appunto perché osò «levare la faccia» (*hwfy'h*) contro suo padre ⁶⁹. L'immaginazione diviene ancora più fertile quanto al modo col quale Amram decise di riprendere Yokebed, dopo l'intervento di Myriam. Egli avrebbe portato la bambina davanti al Sinedrio, e lì Myriam ripetè lo stesso rimprovero fatto al padre. I Sinedriti dissero ad Amram: «L'ordine di non procreare viene da te; pensa tu a revocarlo». Amram replicò: «Che direste voi se io dessi l'esempio, richiamando mia moglie in segreto?». Gli obiettarono: «Come potrebbero tutti gli Israeliti venire a conoscenza di questo?» ⁷⁰. Per tutta risposta — commentano R. Giuda b. Zebina (300 ca.) — Amram rese pubblico il suo proposito mettendo Yokebed in una portantina nuziale, quasi si trattasse di prime nozze, con Aronne da un lato e Myriam dall'altro davanti a lei, che danzavano e cantavano al suono di nacchere, mentre gli angeli del servizio inneggiavano: «Madre gioiosa di figli» (*Sl* 113, 9) ⁷¹.

Tali sono le voci che provengono dal targum, da G. Flavio e specialmente dal talmud e dal midrash. Vi sono però altre testimonianze del giudaismo, le quali, benché situate in contesti diversi da quelli citati, fanno delle parole di Myriam ai genitori una profezia compendiosa sulla nascita e il destino di Mosè.

Lo pseudo-Filone (I sec. d.C.) scrive che furono gli anziani del popolo a suggerire agli Ebrei di non aver più rapporti con le loro donne (9, 2). Amram, 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, esortando tutti a fare la stessa cosa (9, 3-6). La proposta di Amram, che incontrò l'assenso generale (9, 9), piacque al cospetto del Signore,

⁶⁵ TJ I *Num* 11, 26.

⁶⁶ *Es* R 1, 13 a 1, 15.

⁶⁷ PR, *piskà* 43 n. 4.

⁶⁸ È noto che Sifra e Pua, le due levatrici ebrae nominate in *Es* 1, 15, sono identificate la prima con Yokebed e la seconda con Myriam. È un tema ricorrente nel folklore giudaico. In *Es* R 1, 13 a 1, 15 sono illustrati vari motivi di convenienza per questa assimilazione.

⁶⁹ *Es* R 1, 13 a 1, 15...

⁷⁰ PR, *piskà* 43, n. 4.

⁷¹ TB *Sothab* 12a (R. Giuda b. Zebina, 300 ca.); TB *Baba Bathra* 120a (R. Giuda b. Zebina); PR, *piskà* 43, n. 4. Le tre relazioni differiscono in dettagli assai marginali, come: «...danzando davanti a lei» (*Sothab*); «... portando nacchere» (PR); «... cantando in suo onore» (*Baba Bathra*). Da notare che l'edizione di Goldschmidt (1906) porta il nome di R. Giuda b. Zebina (300 ca.), mentre quella di Epstein (1976) ha il nominativo di R. Giuda b. Zebina (250 ca.).

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 Myriam 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 di’ 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”». Myriam raccontò il sogno, ma i suoi genitori non vi prestarono fede (9, 10-11)⁷².

Il talmud babilonese (*Sothab* 12b-13a) ci informa che R. Amram (260 ca.) — o, secondo altri, R. Nachman b. Ya‘akob (+ 320) — a nome di Rab (+ 217), davano la seguente versione. Myriam profetizzò in questi termini: «Mia madre darà alla luce un figlio, che sarà il salvatore di Israele (*‘tydh ‘my štld bn šmwšy ‘t ysr’l*)». Quando Mosè nacque, tutta la casa fu riempita di luce, e suo padre si levò e baciò Myriam sul capo, dicendo: «Figlia mia, la tua profezia si è adempiuta». Ma quando essi dovettero abbandonarlo sulle acque, suo padre si levò e la picchiò in testa, con queste parole: «E adesso, che ne è della tua profezia?». Questo è quanto è scritto (in *Es* 2, 4): «E la sorella del bambino si pose a osservare da lontano per vedere che cosa gli sarebbe accaduto», quale sarebbe stato, cioè, l’esito della sua predizione ⁷³.

La sostanza di questa profezia di Myriam, con leggeri tocchi di variazione, è proposta ancora dalla Mekiltà di R. Ismaele ⁷⁴, dalla Mekiltà di R. Simeone b. Yochai ⁷⁵ e dal midrash sui pro-

⁷² 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, Paris 1976 («Sources Chrétiennes», n. 229), p. 106-113.

Lo stesso racconto, nei medesimi termini, è confluito anche nel *Sefer ha-Zikronot*, f. 37b. linee 8-32 (per il sogno di Myriam, cf. le linee 32-38). Cito da BLOCH, *art. cit.* alla nota 51. p. 226-227 nota 28, e p. 230-231 nota 41. Così pure *La Cronaca di Mosè* riferisce l’intervento profetico di Myriam (JELLINEK A., *Beth ha-Midrash*, II, Jerusalem 1967³, p. 2; cf. BLOCH: *art. cit.*, p. 226).

⁷³ Cf. anche TB *Meghilla* 14a (R. Nachman in nome di Rab).

⁷⁴ MRI, trattato *Shirata*, cap. 10 a *Es* 15, 20. La profezia è diretta al padre: «Alla fine tu darai alla luce un figlio, che libererà gli Israeliti dalla mano degli Egiziani». Quando Mosè nacque e i genitori non poterono più tenerlo nascosto (*Es* 2, 1-3), il padre rimproverò Myriam: dicendole: «Figlia mia, dove sono le tue profezie?». Ella, però, rimase salda nelle sue parole: come sta scritto (*Es* 2, 4): «La sorella del bambino stette ferma (TM *wattétazzab*) da lontano: ad osservare ciò che gli sarebbe accaduto».

⁷⁵ La MRS, par. *Beshballach* a *Es* 15, 20 ha questa versione: «Ella disse a suo padre: “Da te uscirà uno che salverà Israele”».

verbi ⁷⁶. Simili commenti prendono le mosse da *Es* 15, 20 («Allora Maria, la *profetessa*, sorella di Aronne...»), e intendono provare in che modo Myriam fosse dotata dello spirito profetico. La stessa preoccupazione soggiace a *Ct R* 7, 1.3 quando spiega l'etimologia del nome Puah, attribuito a lei, col dire: «Ella *rivelò* (“hwfy'h” = fece sì che brillasse, che venisse in chiaro) la carriera del fratello».

2. Come è già stato rilevato abbondantemente, questi filoni dell'*haggadah* giudaica possono utilmente essere invocati per l'esegesi di *Mt* 1, 18-25 ⁷⁷. Da una parte vi è Amram, una persona giusta, che decide di separarsi da Yokebed, sua sposa, secondo alcuni già incinta di tre mesi. Illuminato poi dall'intervento profetico della figlia Myriam, egli muta proposito: riprende la consorte, ha rapporti con lei e nasce Mosè.

Dall'altra vi è Giuseppe, uomo giusto, che dinanzi alla gravidanza di Maria in virtù dello Spirito Santo, pensa di dover scindere le proprie sorti da quelle di lei. A seguito tuttavia della visione dell'angelo, Giuseppe ritorna sulla propria decisione, prendendo in sposa Maria. E senza che egli la conoscesse, diede alla luce Gesù.

Da questo confronto schematico, ognuno dovrà cogliere le analogie, e soprattutto la profonda differenza delle due situazioni.

Yokebed concepisce in circostanze prodigiose

1. Un alone di miracolo circonda la concezione di Mosè ⁷⁸.

⁷⁶ *Mid Mislé* 14, 1. A proposito di *Es* 15, 20, R. Huna (+ 297) poneva questa domanda: «Quale profezia pronunciò [Myriam]? Ella disse a suo padre: “Un giorno mia madre metterà al mondo un figlio, che salverà Israele...”». Nello stesso midrash (a 31, 17) ritorna il medesimo motivo in forma più compendiosa.

⁷⁷ Tra le numerose referenze, mi limito alle seguenti, ricche però di ulteriori segnalazioni bibliografiche: PERROT C., *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au II^e siècle de notre ère*, in *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967), p. 497-504, 509-518; PERETTO L., *Ricerche su Mt 1-2*, in *Marianum* 31 (1969), p. 201-204; SICARI A.A., «*Ioseph iustus*» (*Matteo* 1, 19). *La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*, in *San Giuseppe nei primi secoli della Chiesa. Atti del primo simposio internazionale celebrato nel centenario della proclamazione di s. Giuseppe a patrono della Chiesa universale*, Roma 1971, p. 62-83 (in particolare p. 77-80).

⁷⁸ Il Daube giungerebbe a riconoscere perfino una concezione soprannaturale di Mosè, partendo da ciò che si dice in *Es* 2, 25: «Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero» (lett. «e conobbe», TM *wayyêda*). Il midrash di *Es* R 1, 36 a 2, 25 dice che Dio vide l'astensione forzata degli ebrei dal rapporto coniugale, dopo il decreto del Faraone. Anche secondo il talmud babilonese, tale era l'afflizione di cui parla *Dt* 26, 7: «E Dio vide... la nostra miseria (TM *'ányèniwâ*)». Cf. TB *Yoma* 74b; *Sothab* 11b; *Baba Bathra* 60b.

Sono molte le voci secondo le quali Yokebed rimase incinta di lui all'età di 130 anni ⁷⁹. Quando Amram decise di riprenderla in sposa a quell'età, si verificò un fatto sensazionale: Yokebed diventò giovane come al tempo in cui, da piccola, era chiamata «figlia di Levi» ⁸⁰. È detta «figlia», perché riapparvero in lei i lineamenti di quando era ragazza (R. Giuda il Principe, + 217) ⁸¹. La sua carne tornò ad essere soffice, liscia, poiché disparvero le rughe e rifiorì la sua bellezza (R. Giuda b. Zebina, 300 ca.) ⁸². Ecco il prodigio ⁸³!

2. Ben altra è la «meraviglia» compiutasi in Maria, quando il Figlio di Dio si incarnò in lei ad opera dello Spirito (*Mt* 1, 18-25; *Lc* 1, 34-35). Tuttavia nelle affabulazioni escogitate attorno alla concezione di Mosè, v'era il sintomo di una attesa. E cioè: l'inizio dei tempi nuovi, segnato dalla nascita del Messia escatologico, comporta il superamento dell'economia che regge il mondo vecchio. Perciò interviene il miracolo, che irrompe nella storia per aprire il capitolo di una seconda creazione.

Il parto indolore di Yokebed

1. G. Flavio dice che la madre di Mosè generò il futuro libera-

Ora Daube, a riguardo dell'inciso finale «E Dio conobbe» (*Es* 2, 25), propone questa ipotesi: «The only satisfactory explanation seems to be that the author of the Midrash took "to know" in the sexual sense. The Israelites abstained from marital relations. God saw their affliction, and he "knew". In other words, it may well be that, for the author of this Midrash, as natural propagation was impossible, the women — or perhaps only the mother of Moses — conceived from God himself» (Cf. DAUBE D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, p. 6-7; il corsivo è mio). Il Dawies consente scrivendo: «But the evidence produced by Daube is too striking to be dismissed» (Cf. DAWIES W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, p. 64 nota 3).

Mi sembra, tuttavia, che l'argomentazione del Daube non raggiunga la dovuta consistenza. A p. 7, per es. («But the relative lateness...»), egli ignora che secondo le *Ant. Giud.* (II, 3) di G. Flavio, Yokebed era già incinta quando il Faraone ordinò di sopprimere i neonati maschi degli ebrei. Pertanto questa tradizione, essendo già conosciuta da G. Flavio, non sembra essere così tardiva.

Dello stesso parere è C. Perrot (*art. cit.*), p. 502 nota 55: «A notre avis, en matière haggadique, il faut se garder de telles spéculations; sinon, on peut aboutir à n'importe quelles conclusions».

⁷⁹ TJ I *Es* 2, 1; TJ I *Num* 7, 85; TB *Sothab* 12a (R. Chama b. Chanina, 260 ca.) e *Baba Bathra* 120a (R. Chama b. Chanina, 260 ca.); *Num* R 13, 20 a 7, 43...

⁸⁰ TJ I *Es* 2, 1.

⁸¹ TB *Sothab* 12a e *Baba Bathra* 120a (R. Giuda, + 217).

⁸² TB *Baba Bathra* 120a.

⁸³ TB *Baba Bathra* 119b.

tore di Israele in «... mediocrità di dolori e senza che gravi affanni si abbattessero su di lei»⁸⁴. Questo parto singolare, commenta egli, avvenne per accrescere la fede nelle cose che Dio aveva predetto, apparendo in sogno ad Amram. Vale a dire: il bambino, di cui Yokebed era già incinta, sarebbe sfuggito alla vista degli Egiziani che lo cercavano a morte⁸⁵. Siccome il parto di Yokebed fu pressoché indolore e non accompagnato da grida strazianti, la nascita di Mosè rimase nascosta ai sovrintendenti egiziani⁸⁶.

Quel che giova osservare in questa rielaborazione di G. Flavio, è che l'esenzione di Yokebed da travaglio violento nel dare alla luce Mosè ha valore di «segno»: essa, infatti, era ordinata a confermare la veridicità della parola profetica che il Signore stesso aveva rivolto ad Amram.

Il carattere eccezionale del parto di Yokebed è ribadito da R. Giuda b. Zebina (300 ca.). Esso fu indolore, come indolore fu anche la sua gravidanza: segno evidente — conclude R. Giuda — che le donne giuste non erano incluse nel decreto pronunciato contro Eva (*Gn* 3, 16)⁸⁷. Questo midrash ripropone così la nota «teologica» del fatto. Non siamo in presenza di un'eccezione gratuita o di un capriccio di natura. In quell'evento è manifesto un disegno divino, che interessa la salvezza del popolo d'Israele.

Quanto si dice del modo inconsueto col quale Yokebed diede alla luce Mosè, trova riscontro in altre voci del giudaismo, secondo le quali il parto indolore è uno dei fenomeni che contrassegnano l'era messianica.

Una delle testimonianze più significative in proposito si trova nell'Apocalisse di Baruc (fine I sec. - inizio II sec. d.C.). Quando il Messia avrà umiliato il mondo intero e siederà in pace per sempre sul trono della sua regalità, allora sarà inaugurata un'era di godimento perfetto per tutta la terra. La salute scenderà come rugiada, mentre sarà fugata la malattia. Sospiri, dolori e affanni cesseranno per fare spazio ad una gioia cosmica. Non più morte prematura o disgrazie improvvise. Saranno estirpati giudizi, accuse,

⁸⁴ *Ant. Giud.* II, 9.4: ... διὰ τὴν τῶν ὀδύνων ἐπιείκειαν καὶ τὸ μὴ βιαιῆς αὐτῇ προσπεσεῖν τὰς ἀλγηδόνας.

Osserva Vermès (p. 206 dell'articolo citato alla nota 51): «Joseph a aussi tendance à rationaliser les miracles. Ainsi, alors que selon la tradition palestinienne c'est sans douleur que Moïse est mis au monde par sa mère, Joseph parlera de "douleur légère"».

⁸⁵ *Op. cit.*, II, 9.3.

⁸⁶ *Op. cit.*, II, 9.4.

⁸⁷ *Es* R 1, 20 a 2, 2 e *TB Sothab* 12a.

lotte, vendette, crimini, passioni, gelosie, odio e cose simili. Le bestie selvagge lasceranno la foresta per mettersi a servizio dell'uomo; i serpenti e i draghi usciranno dai loro covi per obbedire a un fanciullo. *Le donne non soffriranno più durante la gravidanza, e sparirà l'angoscia quando daranno alla luce il frutto del loro seno* (73, 1-7). In quei giorni, il mietitore non conoscerà più la fatica, né l'agitazione penosa di colui che costruisce. I lavori progrediranno da soli, secondo il ritmo di coloro che li avranno intrapresi, in completo riposo (74, 1).

Questo è il quadro paradisiaco dei giorni del Messia, di ispirazione largamente isaiana (cf. *Is* 11, 6-8; 65, 19-25; 66, 7...). E a termine di tutto è indicato il motivo di così radicale mutamento: «Infatti quel tempo [del Messia] segnerà la fine della corruzione e l'inizio della incorruttibilità» (74, 2) ⁸⁸.

Nel midrash rabbah leggiamo inoltre spiegazioni del seguente tenore. In questo mondo — insegna R. Abbahu (300 ca.) — la donna genera in travaglio, ma del tempo che verrà, vedi cosa è scritto: «Prima di provare i dolori, ha partorito; prima che le venissero i dolori, ha dato alla luce un maschio» (*Is* 66, 7) ⁸⁹.

Il cambiamento di sorti della donna singola, qui descritto, è poi assunto come tipo della redenzione di un'altra donna, cioè Israele, nei tempi messianici. Così vuole un sottile midrash elaborato da R. Berekiah (340 ca.) e R. Giosuè b. Levi (250 ca.). Essi partono dalla constatazione che i cantici pronunciati da Israele sono considerati di genere femminile: la Bibbia li chiama infatti *shîrâh*, non *shîr*. V'è una ragione in questo. Come la donna — essi dicono — porta il peso della gravidanza e genera più volte, così Israele ha sperimentato ripetutamente la schiavitù e la liberazione; e come per la donna viene il tempo in cui non concepisce più, anche per Israele spunterà il giorno in cui sarà sollevato dal giogo della servitù per mai più ricadervi. In questo modo Israele scioglie davanti al Signore un canto di genere femminile (*shîrâh*), perché le sue pene sono simili a quelle di una donna che partorisce; ma nel mondo che verrà, siccome spariranno tali sofferenze, Israele intonerà

⁸⁸ BOGAERT P., *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaires*. vol. I, Paris 1969 («Sources Chrétiennes» n. 144), p. 515.

⁸⁹ *Lv R* 14, 9 a 12, 2.

un cantico al maschile, essendo scritto (in *Is* 26, 1): «In quel giorno si canterà questo *canto*» (ebr. *shîr*)⁹⁰.

Riassumendo: l'aspettativa di un parto immune da sofferenze fisiche non è estranea al giudaismo. Essa è una nota distintiva dei tempi messianici, quando sarà debellato il regno della corruzione (Apocalisse di Baruc). In quel tempo (secondo la promessa di *Is* 66, 7) la donna non sarà più soggetta alle pene della gravidanza e del parto (R. Abbahu: 300 ca.): segno, questo, della redenzione dal male che sarà diffusa su tutto Israele (R. Berekiah, 340 ca., e R. Giosuè b. Levi, 250 ca.).

Yokebed, madre di Mosè, fece un'esperienza incoativa di questa redenzione. Dio le concesse un parto quasi indolore, come «segno» che garantiva la fedeltà a quanto egli stesso aveva promesso ad Amram circa le sorti di Mosè, salvato e salvatore (G. Flavio). E R. Giuda b. Zebina (300 ca.) giustifica il fatto dicendo che le donne giuste non erano soggette alla maledizione inflitta ad Eva (cf. *Gn* 3, 16).

2. Il parto verginale di Maria, a giudizio di alcuni esegeti, sarebbe già affermato in *Gv* 1, 13 letto al singolare: «...il quale [= il Verbo] *senza spargimento di sangue* [lett. «non dai sanguì»], né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato»⁹¹.

In ogni caso, il pensiero cristiano già dal sec. II ha sviluppato diffusamente questo tema⁹².

Nelle argomentazioni dei Padri, degli Scrittori ecclesiastici e dei teologi ricompaiono dei motivi già formulati dal giudaismo. Per esempio: che Maria abbia partorito senza dolore, è «segno»

⁹⁰ *Ct R* 1, 5.3.

Lo stesso genere di commento è registrato, con qualche variante, in *Es R* 23, 11 a 15, 1. Le potenze che assoggettarono Israele sono Babilonia, la Media, la Grecia e Edom. Nell'era messianica avrà fine ogni sorta di affanno, come sta scritto in *Is* 65, 16 e 35, 10. Quello è il tempo in cui gli Israeliti reciteranno un cantico al maschile, come sta scritto nel *Sl* 98, 1 (*shîr*).

⁹¹ Si veda l'importante contributo di DE LA POTTERIE I., *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu*, in *Marianum* 40 (1978), p. 41-90. In forma più sintetica e divulgativa, lo stesso autore ha condensato i risultati dello studio precedente in un articolo intitolato *La concezione e la nascita verginale di Gesù secondo il quarto vangelo*, in *Mater Ecclesiae* 14 (maggio-agosto, 2/1978), p. 66-77.

⁹² ROSCHINI G., *La perpetua verginità di Maria SS.*, Roma, ed. «Marianum» [pro manuscripto], 1968. L'autore stende un sommario orientativo, assai funzionale per un primo approccio del problema. La bibliografia va da p. 143 a p. 150.

della nascita di un Dio Salvatore, il quale inaugura i tempi escatologici e sconfigge la corruzione⁹³. Di quella generazione singolare aveva profetizzato *Is* 66, 7⁹⁴. In epoca moderna si dirà che Maria non conobbe il trauma usuale del parto, in quanto non fu toccata dalla macchia originale, che ne è la causa⁹⁵.

L'antropologia odierna, tanto sensibile all'unità di corpo e spirito della persona umana, dovrà leggere con rinnovata attenzione il «segno» salvifico della generazione verginale di Cristo. È proprio la corporeità dell'uomo ad esservi coinvolta. La salvezza portata da Cristo attinge anche la carne e il sangue⁹⁶.

Per esprimerci col profeta Isaia (46, 10), Dio è colui che dal principio annunzia la fine. Questa strategia dell'azione divina si ripete anche qui. Dal modo col quale il Verbo entra nel mondo (ecco il «principio»), fa capire quale sarà l'esito ultimo (ecco la «fine») della sua comparsa fra noi. Egli appare uomo fra gli uomini per «...trasfigu[rare] il nostro fragile corpo, e conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose» (*Filip* 3, 21). Lui sarà l'artefice della creazione rinnovata, ove «... non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (*Apoc* 21, 4). La «protologia» della nascita indolore di Cristo, fa dunque segno all'«escatologia» della seconda nascita, quella della Risurrezione sua e di quanti l'avranno accolto nella fede. Un corpo glorificato, com'è quello di Cristo Risorto, è l'icona esemplare della redenzione da ogni forma di sofferenza fisica e morale, per la vita del mondo che verrà.

La carne di Maria, esente dai dolori del parto, è l'ostensorio di questa speranza escatologica. È il principio che prelude la fine.

⁹³ È il motivo forse più ricorrente presso i Padri, a proposito della «virginitas in partu». I testi sono davvero tanti, come si può vedere in ROSCHINI, *op. cit.*, e DE ALDAMA J.-A. *Virgo Mater. Estudios de Teología Patristica*, Granada 1963.

⁹⁴ A questo passo isaiano fa appello già Ireneo, *Demonstratio praedicationis apostolicae*. 5- («Sources Chrétiennes», n. 62), Paris 1959, p. 114-115 (edizione di Froidevaux L.M.).

⁹⁵ ROSCHINI G., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, vol. III, *I singolari privilegi di Maria SS.*, Roma 1953, p. 87; RAHNER K., *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, [Roma 1965], p. 402-409; LAURENTIN L., *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, [Roma 1970³], p. 362-370.

⁹⁶ Ha scritto molto bene sull'argomento SCHEFFCZYK L., «Nascita verginale»: *fondamento biblico e senso permanente*, in *Communio* 37 (gennaio-febbraio 1978), p. 31-45, specialmente le pp. 42-45 («Il significato salvifico della verginità di Maria»); e così anche LAURENTIN, *op. cit.*, p. 368-371.

Yokebed, madre di Mosè e di tutto Israele

1. Un giorno (si racconta in *Ct R* 1, 15.3 e 4, 1.2), mentre R. Giuda il Principe (+ 217) stava spiegando la Scrittura, l'assemblea sonnecchiava. Per risvegliarla, egli uscì in questa affermazione: «Una donna, in Egitto, generò 600.000 persone in un solo parto». Tra i presenti vi era un certo discepolo, chiamato R. Ismaele (180 ca.), figlio di R. Yosè (150 ca.) il quale obiettò: «E chi può essere stata?». R. Giuda rispose: «Yokebed, che diede alla luce Mosè; e Mosè è stato considerato l'equivalente di 600.000, il numero di tutto Israele, come è detto: "Allora Mosè e gli Israeliti cantarono" (*Es* 15, 1) — E ancora: "Gli Israeliti eseguirono ogni cosa come il Signore aveva ordinato a Mosè" (*Es* 39, 32) — E inoltre: "Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè"» (*Dt* 34, 10)⁹⁷.

Passi la sottigliezza di questa esegesi rabbinica, a norma della quale basta la menzione congiunta del nome di Mosè e degli Israeliti, che in Egitto erano in numero di 600.000 (cf. *Es* 12, 37), per concludere che nella persona di Mosè è incluso tutto Israele. Di conseguenza Yokebed, madre del grande profeta, è madre anche di tutto il popolo che in lui si compendia.

2. Come ognuno può intuire, vi è un'aperta analogia tra questa dottrina e quella evangelica. Anche Maria, che è madre di Gesù (*Gv* 2, 1.3.5.12; 19, 25-26), per volontà stessa di Gesù è costituita madre di tutti i credenti in lui, figurati nel discepolo amato (*Gv* 19, 26.27; cf. *Apoc* 12, 5.13.17). Ella è dunque madre universale: di Cristo e di quanti formano una sola cosa con lui in virtù della fede⁹⁸.

⁹⁷ Un'altra variante di questo midrash sta nella MRI, trattato *Shirata*, cap. 9 a *Es* 15, 13 (Mosè, che nacque da Yokebed, compendia in sé tutto il popolo, sulla base di quanto è scritto in *Num* 26, 4 [... come il Signore aveva ordinato a Mosè e agli "Israeliti"]); *Es* 15, 1 e *Dt* 34, 10).

Per altra via, inoltre, Yokebed è messa in rapporto con tutta la nazione giudaica, come si attesta in *Lv R* 1, 3 a 1, 1. R. Simone, in nome di R. Giosuè b. Levi (250 ca.), e R. Chama (padre di R. Hoshaiah) in nome di Rab (+ 247 ca.), elaboravano il seguente midrash su *I Cron* 4, 18: «Sua moglie *Hayehudiyah* generò Iered...». Questa «*Haiehudiyah*» (= la Giudea) è Yokebed. E perché fu chiamata così? Si risponde: perché ella fece venire al mondo i Giudei (*Hayehudim*), disobbedendo al decreto del Faraone quando faceva da levatrice (cf. *Es* 1, 17-21). Iered, poi, è Mosè. Porta questo nome perché «fece scendere» (*hōrid*) la Torah dal cielo sulla terra (R. Chanina b. Papa, 300 ca.); oppure, dice un'altra interpretazione, perché fece scendere quaggiù la *Shekinah* (cf. *Ab* 3, 2).

⁹⁸ Mi sia permesso rimandare al mio opuscolo *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea* (*Gv* 1, 1-12 e 19, 25-27), Roma 1978 (Centro di cultura mariana «Mater Ecclesiae», via del Corso 306), vol. n. 3, p. 79-115.

I bimbi nel grembo materno, al passaggio del Mar Rosso

Nell'episodio lucano della visita di Maria a Elisabetta, leggiamo che l'anziana parente della Vergine esclama a gran voce: «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 ha esultato di gioia nel mio grembo*. E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore!» (*Lc* 1, 42-45).

È piuttosto misterioso quel sussulto di Giovanni Battista nel seno materno. Eppure nel giudaismo antico v'è una tradizione alquanto simile, quando commenta il passaggio del Mar Rosso: un ruolo singolare in quel momento lo ebbero proprio i bambini non nati, cioè i feti nel grembo delle madri. Vediamo dunque come si esprime la tradizione suaccennata, e in quale misura ci può illuminare sul brano di *Lc* 1, 44.

1. I midrashîm commentano più volte *Es* 15, 1-2, cioè il cantico inneggiato da Mosè e dagli Israeliti, dopo che ebbero attraversato il Mar Rosso. Si celebra, in particolare, la fede grazie alla quale essi poterono intonare quell'inno. Israele, infatti, avendo visto la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro gli Egiziani, credette in lui e in Mosè suo servo. Così scrive il testo biblico (*Es* 14, 31). In margine a questa affermazione della Scrittura, è detto che in virtù e in premio di questa fede lo Spirito Santo (o la *Shekinâh*) riposò sugli Israeliti, ed essi proruppero nel cantico: «Voglio cantare in onore del Signore...» (*Es* 15, 1 ss.). Si esprimono in tal modo, ad es., R. Neemia (150 ca.), R. Yochanan (279 ca.) e R. Chelbo (300 ca.)⁹⁹.

Filone e G. Flavio sembrano conoscere almeno l'eco di un simile racconto. Gli Ebrei, scrive G. Flavio, al vedere le acque che si dividevano davanti a loro, iniziarono l'attraversata senza indugi.

⁹⁹ La MRI (trattato *Beshallah*, cap. 7 a *Es* 14, 31 e 15, 1) fa risalire questo midrash a R. Neemia (150 ca.). Poi *Es* R 23, 5 a 15, 1 (sono citati *Es* 4, 31 e 14, 31. Cf. anche *Ct* R 4, 8.2: secondo R. Acha (320 ca.) — che si fonda implicitamente su *Es* 14, 31 — la fede di Israele al M. Rosso meritò che le nazioni riconducano un giorno i dispersi d'Israele quale dono al Messia (cf. *Is* 66, 20 e *Sl* 96, 7).

Così pure R. Chelbo (300 ca.), a nome di R. Yochanan (+ 279), invoca *Es* 14, 31 osservando che per Israele sarebbe stato impossibile non credere, dopo aver visto tanti segni (*Ct* R 4, 8.2). Lo stesso giudizio, proveniente da R. Isacco (150 ca.? oppure R. Isacco b. Maric: 280 ca.?), è registrato in *Es* R 23, 5 a *Es* 15, 1.

quasi vedessero Dio presente (μετὰ σπουδῆς ὡς συμπαρόντος αὐτοῖς τοῦ Θεοῦ)¹⁰⁰. Filone, poi, dice che gli Egiziani si lanciarono sì in mare aperto per inseguirli, ma una nube si levò dietro gli Ebrei a proteggerli e guidarli, e dalla nube *una specie di apparizione divina* (θεῖα τις ὄψις) lanciava come dei lampi di raggi infuocati¹⁰¹.

I *Pirkê* di R. Eliezer si fanno portavoce di questa sentenza di R. Gamaliele II (90 ca.): «Egli [Yahwéh] guardò il mare, e le acque videro la faccia del Santo, benedetto Egli sia; tremarono, si scossero e discesero negli abissi, come sta scritto: “Ti videro le acque, o Dio, ti videro e ne furono sconvolte; sussultarono anche gli abissi” (Sl 77, 17). E R. Eliezer b. Hyrkanos (90 ca.) sussumeva: “...essi [gli Israeliti] videro il Santo ...che camminava davanti a loro, ma non videro il tallone dei suoi piedi” come sta scritto: “Sul mare passava la tua via, i tuoi sentieri sulle grandi acque, e le tue orme rimasero invisibili” (Sl 77, 20)»¹⁰².

Il targum e il midrash si pongono sulla stessa linea di interpretazione, poiché trascrivono il Sl 68, 25-28 in riferimento a quanto avvenne al Mar Rosso¹⁰³.

Questa è la parafrasi del targum, messa a confronto col testo ebraico (masoretico):

TM

Tg

v. 25:

«Appare il tuo corteo
(*halikôt'èkâ*), Dio,
il corteo del mio Dio,
nel santuario.

v. 25:

«La casa di Israele vide i passi della
tua *Shekinâh* sul mare, o Dio, dicen-
do: [sono] i passi di Dio che regna
su tutto il mondo, in santità.

v. 26:

Precedono i cantori, seguono ultimi
i citaredi, in mezzo le fanciulle che
battono cembali.

v. 26:

Si affrettarono (*'qdymw*) e pronun-
ciarono il cantico, al seguito di Mosè
e Aronne che suonavano davanti a

¹⁰⁰ *Ant. Giud.* II, 16.3.

¹⁰¹ *De Vita Mosis* II, 254.

¹⁰² FRIEDLÄNDER G., *Pirkê De Rabbi Eliezer...*, London 1916 (ristampa New York 1971), p. 330, cap. 42.

¹⁰³ Per il targum, si veda lo studio approfondito di POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. I, Commentaire, Paris 1971 («Lectio divina» 65a), p. 193-197. Potin, però, si limita ai vv. 8-20. Anche il v. 7, sia nel targum che nel midrash, è già riferito all'esodo egiziano.

Anche il Targum di Abacuc (3, 8) menziona l'apparizione della Shekinah al Mar Rosso: «Nel mare tu facesti loro conoscere la vendetta della tua forza, perché tu ti sei rivelato sul carro della tua gloria. La tua Shekinah è stata forza e liberazione per il tuo popolo» (POTIN, *op. cit.*, p. 167, 175).

loro, in mezzo alle donne giuste, che battevano i timpani con Myriam.

v. 27:
Benedite Dio nelle assemblee, benedite il Signore, voi della stirpe di Israele (*mimmeqôr yisrâ'êl*).

v. 27:
In mezzo alle assemblee benedite il Signore, esaltate il Signore voi, *feti che dimorate nelle viscere materne, fonte di Israele*.

v. 28:
Ecco, Beniamino, il più giovane, guida i capi di Giuda nelle loro schiere...».

v. 28:
Lì c'era Beniamino, la più giovane delle tribù. Per primo scese in mare, e per questo ottenne il regno fin dall'inizio. Dopo di loro scesero i principi di Giuda...»¹⁰⁴.

E si veda ora la rilettura alla quale dà luogo il midrash del medesimo salmo:

v. 25:
«*Appare il tuo corteo, o Dio: i tuoi passi al Mar Rosso; il corteo del mio Dio, del mio Re, nel santuario, sul monte Sinai.*

v. 26:
Precedono i cantori, come è scritto: "Allora Mosè e i figli d'Israele cantarono" (Es 15, 1). Poi: "...seguono ultimi i citaredi, in mezzo le fanciulle che battono i cembali". — "Allora Myriam, la profetessa... prese in mano un timpano; dietro a lei uscirono le donne con i timpani, formando così cori di danze" (Es 15, 20).

v. 27:
Benedite Dio nelle assemblee, benedite il Signore voi della stirpe di Israele. Le "assemblee" includono i bambini, e "la stirpe [= fontana] d'Israele" si riferisce agli embrioni nel grembo delle madri. Questo versetto vuol dire che ogni feto puntò il dito verso la "Shekinâh" e disse: "Quest: è il mio Dio e lo voglio lodare" (Es 15, 2).

v. 28:
*Ecco, Beniamino, il più giovane, che li guida ("rodêm"). Insegnava R. Meir [150 ca.]: "Quando le tribù stettero in faccia al Mare [Rosso], una disse: 'Io voglio scendere per prima'; e l'altra replicò: 'Sarò io invece la prima!'. E mentre stavano lì a sfidarsi a vicenda, la tribù di Beniamino saltò per prima nel mare, come sta scritto: 'Ecco, Beniamino, il più giovane, *rodêm*'. Non leggere *rodêm* [= li guida], ma *rd ym*, cioè 'sfidò' (*rd*) 'il mare' (*ym*).*

¹⁰⁴ LAGARDE P., *Hagiographa chaldaice*, Lipsiae 1873, p. 38; *Poliglotta di Londra* (Walden B.), vol. IV, Londra 1656, p. 388.

Perciò i capi di Giuda cominciarono a lanciare sassi contro di loro, come è detto: «I principi di Giuda li colpirono con pietre»...». ¹⁰⁵

Se ci siamo attardati su queste trasposizioni parafrastiche del targum e del midrash, è proprio per documentare che il *Sl* 68, uno dei più oscuri quanto al suo senso originario ¹⁰⁶, subì una rilettura che lo rapportava in massima parte alla teofania del Sinai e all'attraversata del Mare. In tutte le testimonianze che abbiamo riportato, si accenna dunque ad una manifestazione della *Shekinâh* che accompagnò l'evento del Mar Rosso.

A tale rivelazione della *Shekinâh* di Yahwéh vien riferito appunto *Es* 15, 2c: «Questi è il mio Dio e lo voglio lodare». E si dice allora che tutti gli Israeliti, nessuno escluso, furono spettatori di quella manifestazione di Dio; ciascuno di essi poté indicare col dito la presenza della *Shekinâh*, dicendo: «Questi è il mio Dio e lo voglio lodare» (tradizione di R. Eleazaro, 270 ca., e di R. Berekiah, 340 ca.) ¹⁰⁷.

La lode che si sprigionò dalle labbra degli Israeliti al transito del Mar Rosso fu quindi un'esperienza decisamente comunitaria, poiché tutto il popolo vi partecipò. E per evidenziare questo coinvolgimento corale nella scena, il midrash specifica che ne furono attori anche i bambini, tutti: quelli già cresciuti, quelli che ancora succhiavano il latte materno, e perfino gli embrioni (i feti) racchiusi nell'utero delle madri ¹⁰⁸.

Per brevità di esposizione, tralascio ciò che si dice dei bimbi grandicelli ¹⁰⁹ e dei lattanti ¹¹⁰ per venire direttamente alla terza

¹⁰⁵ BRAUDE W.G., *The Midrash on Psalms*, vol. 2, New Haven and London 1959 (Yale Judaica Series, vol. XIII), p. 547.

¹⁰⁶ CASTELLINO G., *Libro dei Salmi*, [Torino 1960²], p. 471-483 («La Sacra Bibbia», sotto la direzione di Mons. S. Garofalo). A p. 471 scrive il Castellino: «... [il salmo] è stato molto studiato e nei commenti generali e in studi monografici, con risultati, lo si comprende facilmente, molto disparati».

¹⁰⁷ *Es* R 23, 15 a 15, 1 (R. Berekiah); *Ct* R 2, 14.3 (R. Eleazaro).

¹⁰⁸ Per un resoconto essenziale di questo sviluppo midrashico, cf. GINZBERG L., *The Legends of the Jews*, III, Philadelphia 1911, p. 34 (testo); VI, Philadelphia 1928, p. 13 nota 65 (fonti citate); KASNER M.M., *Torah Shelemah (Complete Torah). Talmudic-Midrashic Encyclopedia of the Pentateuch, Exodus*, vol. 14, New York 1951, p. 107 ss.

¹⁰⁹ TJ II N *Es* 15, 2; TJ I *Es* 15, 3; Tg *Ct* 2, 13; *Es* R 1, 12 a 1, 14 (R. Aqiba, + 135); 23, 8 a 15, 1 (R. Giuda, + 217 e R. Yochanan, + 279); TB *Sothab* 11b (R. Awira, + 330 ca.) e *Yoma* 75a; TG *Sothab* V, 4.

¹¹⁰ TJ II e N *Es* 15, 2 (nota marginale); TJ I *Es* 15, 2; Tg *Ct* 2, 13; TG *Sothab* V, 4 (R. Gamaliele [I° o II°?]: entrambi sono attivi nel I sec. d.C.); TB *Sothab* 30b: R. Giuseppe il Galileo (+ 110 ca.). R. Giuseppe il Galileo dettava questo commento, trasmesso poi dai rabbini. I fanciulli stavano sulle ginocchia delle mamme, mentre i poppanti succhiavano al loro seno. Quando videro la *Shekinâh*, i bambini alzarono il collo e i lattanti staccarono la bocca dai capezzoli ed esclamarono: «Questi è il mio Dio e lo voglio lodare» (*Es* 15, 2); infatti

categoria, della quale ci parlano R. Giuseppe il Galileo (110 ca.) e R. Meir (150 ca.). Essi approfondiscono *Es* 15, 1-2, dicendo che gli stessi non nati, cioè i feti, parteciparono a quella scena grandiosa. E svolgono il seguente ragionamento.

R. Giuseppe il Galileo (110 ca.), riferendosi al *Sl* 8, 3 («Con la bocca dei bimbi e dei lattanti affermi la tua potenza contro i tuoi avversari»), commentava: «I bambini (*'olelîm*) sono quelli che stanno ancora nel grembo della madre, come sta scritto: «Oppure, come aborto nascosto, più non sarei, o come i bimbi che non hanno visto la luce» (*Gb* 3, 16). Sotto il nome di lattanti (*yonekîm*) dobbiamo intendere coloro che succhiano al petto della madre, come si legge: «Riunite i fanciulli e i bambini lattanti»» (*Gioe* 2, 16)¹¹¹.

R. Meir (150 ca.), poi, si diffonde in dettagli ancora più vividi. Egli afferma che persino gli embrioni nel grembo delle gestanti aprirono la bocca e sciolsero il canto davanti al Signore, come sta scritto (nel *Sl* 68, 27): «Nelle assemblee benedite il Signore, benedite il Signore, voi, dalla fonte di Israele»¹¹². R. Meir interpreta l'ebraico *mimmekôr yisra'el* (= dalla fonte d'Israele) in relazione all'utero delle donne ebrae, che diviene in realtà la «sorgente» da cui scaturiscono le generazioni del popolo eletto. Il targum e il midrash del *Sl* 68, 27 (abbiamo visto) danno la stessa esegesi. Il targum al *Sl* 68, 27 traduce: «In mezzo alle assemblee benedite il Signore, esaltate il Signore voi, feti che dimorate nelle viscere materne, dalla fonte d'Israele». E il midrash al *Sl* 68, 14 (che interpreta il v. 27) scrive: «Le assemblee includono anche i bambini, e la fontana d'Israele si riferisce agli embrioni nel grembo delle madri».

Ma — si obietta a R. Meir — i feti non potevano vedere la Shekinâh! Risponde R. Tanchuma (380 ca.): «L'addome delle donne incinte divenne per i nascituri come un involucro trasparente, dal quale poterono vedere la Shekinâh»¹¹³. Da notare, però.

così sta scritto: «Con la bocca dei bimbi e dei lattanti affermi la tua potenza» (*Sl* 8, 3).

Inoltre: MRI, trattato *Shirata*, cap. 1 a 15, 1 (R. Giuda il Principe, + 217); *Ct R* 5.9.1 (R. Giuda b. Ilai, + 150 ca.); *Num R* 12, 4 e 7, 1 (R. Azariah, + 380 ca., in nome di R. Giuda, + 320 ca., e di R. Simone).

Si vedano ancora gli articoli di GRELOT P., *Sagesse 10, 21 et le Targum de l'Exode*, in *Biblica* 42 (1961), p. 49-60; WINTER P., *Lc 2, 49 and Targum Yerushalmi*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954), p. 145-179; 46 (1955), p. 140-141.

¹¹¹ MRI, trattato *Shirata*, cap. 1 a 15, 1.

¹¹² TB *Sothab* 30b-31a; MRI, *l.c.*

¹¹³ TB *Sothab* 31a.

che lo stesso tipo di spiegazione era già dato da Rab (247 ca.) e R. Levi (300 ca.), a commento del *Sl* 8, 3, che essi riferivano alla teofania del Sinai ¹¹⁴.

A quando risale questo genere di midrash su *Es* 15, 1-2? I nomi di R. Giuseppe il Galileo (110 ca.), R. Aqiba (+ 135), R. Meir (150 ca.), R. Giuda (+ 217), R. Tanchuma (380 ca.), ci riportano perlomeno agli inizi del sec. II d.C. Ma già nel libro della Sapienza (databile attorno al 50 a.C.) sembra esservi traccia della tradizione suddetta. Nel punto ove lo pseudo-Salomone celebra le opere della Sapienza al passaggio del Mar Rosso, si dice fra l'altro: «...I giusti spogliarono gli empì e celebrarono, Signore, il tuo nome santo, e lodarono *concordi* (*ὁμοθυμαδόν*) la tua mano protettrice, poiché (*ὅτι*) la sapienza *aveva aperto la bocca ai muti* (*κωφῶν*) e aveva aperto la lingua degli infanti (*νηπιῶν*; *Sp* 10, 20-21). Per spiegare dunque la partecipazione corale (*ὁμοθυμαδόν*) a quell'inno di lode, si porta come motivo (*ὅτι*) il fatto che la Sapienza, in quell'occasione, aprì la bocca dei muti e sciolse la lingua dei bambini. Nessuno rimase escluso da quel momento così esaltante per Israele!

Perdipiù v'è forse un'altra eco di questa esegesi in *Mt* 21, 16 (contesto: vv. 12-16). Entrato nel tempio e cacciati i venditori, Gesù guarì ciechi e storpi che gli si erano avvicinati. I sommi sacerdoti e gli scribi, vedendo tali prodigi e i fanciulli che acclamavano nel tempio: «Osanna al figlio di Davide», andarono in collera e dissero a Gesù: «Non senti quello che dicono?». E Gesù rispose: «Sì, *non avete mai letto: "Dalla bocca dei bambini e dei lattanti ti sei procurata una lode?"*» (v. 16). A illustrazione di questo passo,

¹¹⁴ Si veda quanto scrive il *Mid Sl* 8, 3 (ed. BRAUDE, vol. I, p. 124-126). Quando Yahwéh volle donare la Legge a Israele, disse al popolo: «Datemi la garanzia che voi vivrete secondo la Torah». Essi offrirono in pegno i Patriarchi. Ma Dio trovò che soltanto i bambini, essendo essenti da colpa, potevano costituire un pegno rassicurante. Perciò egli interpellò i poppanti e anche i feti, poiché il grembo delle donne incinte diventò trasparente come vetro, per cui gli embrioni poterono vedere Dio e parlare con lui. Tanto agli uni che agli altri il Signore disse: «Mi garantite voi, in luogo dei vostri padri, che se io dò loro la Torah vivranno per essa? e, in caso contrario, che voi sarete coinvolti per colpa loro?». Essi risposero: «Sì».

Rab (+ 247 ca.) proseguiva il commento dicendo che l'utero delle donne gravide diventò trasparente come vetro, e subito gli embrioni si sciolsero dal cordone ombelicale, mentre i lattanti si staccarono dai capezzoli. R. Levi (+ 300 ca.) aggiungeva: «Il miracolo che seguì fu ancora più grande del primo. Infatti il grembo delle madri tornò ad essere opaco, i feti si riannodarono al cordone ombelicale, e i poppanti ripresero a succhiare i capezzoli, dopo aver sciolto la bocca al canto, come sta scritto: *"Con la bocca dei bimbi e dei lattanti affermi la tua potenza"*» (*Sl* 8, 3).

l'opera classica di Strack-Billerbeck rimanda ai testi midrashici visti sopra ¹¹⁵. L'ipotesi non sembra da scartare, se consideriamo l'epoca discretamente arcaica delle tradizioni esaminate.

2. A questo punto, potremmo avanzare un'altra supposizione, che interessa da vicino il nostro tema. Ossia: v'è un influsso, o almeno un'analogia, tra ciò che si diceva in alcuni ambienti del giudaismo circa i bambini nel grembo materno dopo il passaggio del Mar Rosso, e ciò che Luca dice di Giovanni Battista nel seno di Elisabetta, al momento della visita di Maria (*Lc* 1, 41.43-44)? Anche per *Lc* 1, 15.41, il commento di Strack-Billerbeck faceva riferimento alle speculazioni di cui ci siamo occupati fin qui ¹¹⁶.

Un confronto ravvicinato dei rispettivi brani, induce a concludere che tra l'uno e l'altro racconto vi siano perlomeno somiglianze da non sottovalutare.

Richiamiamo intanto i punti principali della tradizione giudaica esposta poc'anzi. Dopo aver attraversato il Mar Rosso, Israele riconobbe la mano potente con la quale il Signore l'aveva liberato dall'Egitto, e credette pertanto in lui e in Mosè, suo servo (*Es* 14, 31). In grazia di questo atto di fede, la *Shekinâh* (o lo Spirito Santo) riposò su di essi, e allora proruppero unanimi nel cantico di *Es* 15, 1 ss.: «Voglio cantare in onore del Signore...» (R. Nemia, 150 ca.; R. Yochanan, 279 ca.; R. Chelbo, 300 ca.). Tutti, ad eccezione di nessuno, poterono contemplare la presenza della *Shekinâh*; ciascuno puntò il dito verso di essa, esclamando: «Questi è il mio Dio, e lo voglio lodare» (*Es* 15, 2; insegnamento di R. Eleazaro, 270 ca., e R. Berekiah, 340 ca.).

I primi ad avvertire l'apparizione della *Shekinâh* furono i fanciulli ebrei che, qualche anno prima, al momento della nascita, godettero di una speciale protezione divina contro il decreto del Faraone (R. Aqiba, + 135; R. Giuda, + 217; R. Yochanan, + 279). Oltre ad essi, anche i lattanti videro la *Shekinâh* (R. Giuseppe il Galileo, 110 ca., e R. Giuda, + 217). E non soltanto loro, ma persino i nascituri dal grembo materno sciolsero la lingua al cantico dell'assemblea (R. Giuseppe il Galileo, 110 ca., e soprat-

¹¹⁵ STRACK H.L.-BILLERBECK P., *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1922 (Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, p. 854-855).

¹¹⁶ *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1924 (Kommentar..., II), p. 80-81, 100-101.

tutto R. Meir, 150 ca.; cf. *Sp* 10, 20-21). Difatti l'utero delle gestanti divenne come traslucido (R. Tanchuma, 380 ca.; cf. però Rab, 247 ca., e R. Levi, 300 ca.), e i feti indicarono col dito l'apparizione della *Shekinâh* dicendo: «Questi è il mio Dio» (*Mid Si* 68, 27).

L'impiego di tecniche tanto ingegnose mira a sottolineare con forza che l'inno di lode dopo l'attraversata del Mar Rosso fu realmente un evento comunitario, di cui fu partecipe tutto il popolo eletto (cf. *Sp* 10, 20: *ὁμοθυμαδόν*) e ciascuno dei suoi membri, compresi i non nati.

La scena dell'incontro di Maria con Elisabetta, in ciò che riguarda Giovanni Battista, presenta almeno un triplice punto di contatto con la tradizione qui compendiate.

a) V'è innanzitutto la *Shekinâh*. Difatti Maria, che ha appena pronunciato il «fiat» dell'Annunciazione (*Lc* 1, 38), è come l'arca vivente che contiene la Presenza incarnata del Signore. E chi indica ad Elisabetta quella Presenza ineffabile? È il balzo gioioso del bimbo che, alla voce del saluto di Maria, esulta nel seno della vecchia madre (*Lc* 1, 44: *ἰδοὺ γάρ...*). Si tratta di una rivelazione profetica, animata dallo Spirito; in effetti, l'angelo aveva detto a Zaccaria: «Egli sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre» (*Lc* 1, 17). Sollecitata da questo segno profetico, che le viene dal bimbo che porta in grembo, Elisabetta è ripiena di Spirito Santo (*Lc* 1, 41), grazie al quale può salutare Maria come colei che reca in seno la Presenza Regale del Messia Signore (*Lc* 1, 42-43)¹¹⁷.

Quel sussulto del Battista, che dal grembo indica alla madre la Presenza incarnata del Signore, richiama il gesto dei bimbi d'Israele che, appena passato il Mar Rosso, dal seno delle mamme additarono ai genitori la Presenza della *Shekinâh*, dicendo: «Questi è il mio Dio» (*Es* 15, 2).

b) In entrambe le situazioni si ricorda l'azione dello Spirito: su Israele da una parte, su Elisabetta e il bambino dall'altra (*Lc* 1, 15.41).

¹¹⁷ BROWN R.E., *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, London [1977], p. 341: «This revelation comes to Elizabeth through the action of the child in her womb. In vs. 15 Luke had told us that this child would be filled with the Holy Spirit even from his mother's womb and thus would be a prophet (also v. 17). Now JBap begins to prophesy in the womb by jumping with gladness (41, 44b) — a gladness that hails the advent of the messianic age. Thus, Elizabeth is given to perceive not only that Mary is with child but also that her child is the Messiah».

c) Infine un cantico: quello di tutto Israele (Mosè, il popolo, Myriam con le donne: *Es* 15, 1-21) e quello di Maria (*Lc* 1, 46-55), che scaturiscono ambedue dalla fede in Dio Salvatore (*Es* 14, 31; *Lc* 1, 38.45) ¹¹⁸.

DEBORA

La sua figura è particolarmente celebrata come «madre in Israele» (cf. *Giudc* 5, 7) dal *Libro delle antichità bibliche* dello pseudo-Filone (fine sec. I d.C.). Sul punto di morire, ella raccomanda ai suoi figli — cioè a tutte le tribù d'Israele — di vivere secondo la Legge del Signore. Questa esortazione può stare in parallelo con la maternità spirituale di Maria, in ordine precisamente all'osservanza della Parola di Cristo.

1. Nell'imminenza di lasciare questa vita, racconta lo pseudo-Filone, Debora fece convocare tutte le tribù e disse loro: «Ascoltate, ora, o popolo mio. Ecco: io vi esorto come donna di Dio e vi illumino come rappresentante del genere femminile. Prestate ascolto ad una *vostra madre*, e accogliete le mie parole, pensando che voi stessi dovrete morire.

Ecco: io sto per raggiungere la via, per la quale si incammina ogni uomo, là dove verrete anche voi. Volgete unicamente il vostro cuore al Signore Dio vostro, finché vivete, perché dopo morte non potrete pentirvi di queste cose nelle quali vivete. Allora la morte sarà già segnata, già la misura e il tempo saranno giunti al termine e gli anni avranno versato il loro deposito. Infatti, anche se vorreste agire da empì negli inferi dopo la morte non potreste farlo, poiché sarà cessato il desiderio smodato di peccare, perderà il suo potere la creatura perversa, giacché nemmeno l'Adè restituirà quanto ha preso in deposito presso di sé, a meno che non gli venga richiesto da Colui che glielo consegnò. Pertanto, *figli miei*, porgete l'orecchio alla mia voce, fintanto che siete in vita, e indirizzate i vostri pensieri alla luce della Legge» ¹¹⁹.

¹¹⁸ LE DÉAUT, *La Nuit Pascale...*, p. 310: «Il serait intéressant de le rapprocher [= il "Magnificat"] du chant de victoire d'*Exode* 15, entonné d'abord par tout Israël (15, 1), puis repris par Miryam et le choeur des femmes (15, 20-21): ἐξηρχεν δὲ αὐτῶν Μαριάμ λέγουσα. Cf. *Luc* 1, 46: καὶ εἶπεν Μαριάμ». Poi, del medesimo autore, *Miryam, soeur de Moïse...*, in *Biblica* 45 (1964), p. 216.

¹¹⁹ Questa è la lezione scelta da KISCH G., *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*. Indiana 1949 (Publications in Medieval Studies. The University of Notre Dame, X), p. 208.

L'edizione di J. Harrington (citata alla nota 72) preferisce leggere: «...donec habetis tempus vite et legis lumen, dirigite vias vestras» (p. 254, num. 3).

E mentre Debora pronunciava queste parole, le tribù, unanimi, levarono la voce e proruppero in pianto dicendo: «Ecco: ora tu muori, o madre, e a chi affidi i tuoi figli, ora che stai per lasciarci? Prega, dunque, per noi, e dopo la tua dipartita, la tua anima si ricorderà di noi, in eterno».

Debora rispose e disse al popolo: «Finché l'uomo è in vita, può pregare per sé e per i suoi figli, ma dopo che sarà morto non potrà più pregare, e nemmeno ricordarsi più di nessuno. Perciò non vogliate sperare nei vostri padri. Infatti non potranno esservi d'aiuto, se non sarete trovati simili ad essi. La vostra immagine, poi, sarà allora come le stelle del cielo...».

E Debora si addormentò coi suoi padri, e fu sepolta nella città dei medesimi. Le tribù la piansero, e mentre facevano lutto su di lei, emisero un lamento con queste parole, dicendo: «Ecco, è scomparsa una madre da Israele, una santa che conduceva la casa di Giacobbe...» (33, 1-6)¹²⁰.

In seguito, quando Iair vorrà indurre il popolo a sacrificare a Baal, i sette uomini giusti risponderanno: «Ecco, noi ci ricordiamo dei precetti che ci hanno trasmesso i nostri predecessori, come anche Debora nostra madre: "Fate in modo che il vostro cuore non devii a destra o a sinistra, ma applicatevi alla Legge del Signore giorno e notte» (38, 1-2)¹²¹.

Nella sua prerogativa di «madre» di Israele, Debora invita dunque i suoi figli ad ascoltare i suoi ultimi insegnamenti, che si compendiano in una calda esortazione a conformare la propria condotta secondo la Legge del Signore.

Quando poi i figli le chiedono di pregare per loro dopo che sarà morta, ella risponde che si può intercedere per se stessi e per i propri figli finché si è vivi, ma non dopo che uno si spegne a questa vita. La stessa concezione si ritrova nell'Apocalisse di Baruc (70-135 ca. d.C.): al giudizio finale, che segnerà la fine dei tempi, non ci sarà più la possibilità di pentirsi, avrà termine la supplica, l'intercessione e la preghiera da parte dei padri, dei profeti (85, 12). Sono sulla stessa linea di pensiero il libro di Enoc (53, 1) e il quarto libro di Esdra (7, 102-112). Quest'ultimo testo, in particolare, dice chiaramente che nel giorno del giudizio, in cui si inaugura il mondo futuro, non varrà più l'intercessione di Abra-

¹²⁰ Pseudo-Philon, *Les Antiquités Bibliques...*, (vedi nota 72), p. 225-256.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 268-271.

mo (*Gn* 18, 22-23), di Mosè (*Es* 32, 11-14), Giosuè (*Gs* 7), Samuele (*I Sm* 7, 9-13), Davide (*II Sm* 24, 10-25), Salomone (*I Re* 8, 22-61), Elia (*I Re* 18, 41-46), Ezechia (*II Re* 19, 14-19) e molti altri. Ciascuno dovrà contare sui propri meriti. E anche R. Eliezer il Grande (90 ca.) diceva che dopo la rovina del Tempio occorre affidarsi unicamente al Padre che è nei cieli¹²².

Se tale è il disegno divino, Debora dice che sarebbe inutile confidare nei Padri. L'unica garanzia è quella di imitare personalmente i loro esempi.

A dire il vero — come spiegheremo più avanti — la tradizione giudaica più antica riconosce l'efficacia della preghiera dei morti per i vivi. È una dottrina attestata almeno dal sec. II a.C.¹²³. Sembrano aver causato la suddetta inversione di pensiero, condivisa anche dallo pseudo-Filone, alcuni abusi o preoccupazioni teologiche, come (per es.) il timore che la sovranità di Dio fosse diminuita da mediatori troppo potenti, oppure l'impressione di voler quasi costringere Dio a ritornare sulla sua decisione a riguardo dei defunti¹²⁴.

Riassumendo, l'essenziale per il nostro argomento sta qui. Debora, in quanto madre spirituale delle tribù d'Israele, è sollecita che i suoi figli dirigano costantemente i passi nella via del Signore; quel che conta è imitare gli esempi luminosi dei padri e delle madri del popolo eletto.

2. Tra Debora e la madre di Gesù, possiamo cogliere una duplice analogia.

a) L'invito che Debora rivolge ai figli perché siano fedeli alla Legge di Dio, fa pensare all'avviso di Maria ai servi delle nozze di Cana: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (*Gv* 2, 4).

b) Come Debora è «madre» d'Israele nello spirito, così Maria è dichiarata da Gesù «madre» di tutti i suoi discepoli, figurati nel discepolo che egli amava (*Gv* 19, 25-27).

Certo: niente lascia supporre una dipendenza di Giovanni dal-

¹²² TG *Sothah* IX, 16. Il ms. di Cambridge attribuisce questa sentenza a R. Giosuè, discepolo di R. Zakkai (80 ca.).

¹²³ Cf. *II Mc* 15, 14; *Enoch* 22, 12; 97,3.5; 99, 16; Filone, *De Exsecr.* 9. Sembra ammetterla G. Flavio (*Ant. Giud.*, I, 13.3). Cf. CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. II, Oxford [1913], ristampa 1963-64, p. 462 in nota.

¹²⁴ LE DÉAUT R., *Aspects de l'intercession dans le Judaïsme ancien*, in *Journal for the Study of Judaism* 1 (1970), p. 35-57; in particolare p. 51-55.

lo pseudo-Filone. Diciamo soltanto che siamo in presenza di analogie parallele, non interdipendenti.

Tuttavia, quel che dice lo pseudo-Filone sulla maternità spirituale di Debora, potrebbe metterci sulla via per intendere più da vicino qualche aspetto della maternità spirituale di Maria.

Giovanni, sappiamo, dichiara il *fatto* che Maria è madre di tutti i credenti; tace, però, sulla *natura* del medesimo. In termini più chiari: cosa fa la Vergine a riguardo di noi, suoi figli? in che modo ella esercita il suo ruolo materno nella Chiesa?

Per dare una risposta esauriente, credo sia necessario interrogare tutta la tradizione biblico-giudaica sul concetto di «paternità-maternità spirituale», e ricavarne quindi eventuali deduzioni per la dottrina giovannea.

Intanto limitiamoci a quel che dice lo pseudo-Filone su Debora. Un aspetto della sua maternità verso le tribù d'Israele è quello di esortarle ad applicarsi giorno e notte alla Legge del Signore.

La stessa cosa potrebbe dirsi della Vergine, a partire proprio dal quarto vangelo. Ossia: uno dei compiti materni di Maria verso la Chiesa sarà sempre quello di destare nei suoi figli un attaccamento perseverante alla Parola del Figlio: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (*Gv* 2, 4). Questo ella disse a Cana. Ma occorre tener presente che l'episodio di Cana è iscritto sotto l'emblema pasquale del «terzo giorno» (v. 1). Questa formula introduttoria — che equivale all'«Ora di Gesù»¹²⁵ — imprime una tensione escatologica al racconto, come dire: quel primo segno operato da Gesù è l'inizio esemplare e paradigmatico (v. 11: ἀρχὴν τῶν σημείων) di ciò che avverrà in maniera perfetta e durativa quando giungerà «il terzo giorno» della Risurrezione, che inaugura in pienezza l'Alleanza Nuova ed Eterna. Quando spunterà quell'«Ora» (*Gv* 17, 1) e «quel giorno» (14, 20; 16, 23.26), nascerà la Chiesa. Essa è la comunità messianica della Nuova Alleanza, adunata in Gesù e nel Padre (*Gv* 14, 20; 17, 21; 10, 30). È questo il banchetto nuziale del Cristo-Sposo con la sua Chiesa (cf. *Gv* 3, 29; *Ap* 19, 7.9; 21, 2). Per aver parte all'intimità di questa mensa e conoscere chi è Gesù, è necessario — a somiglianza dei servi di Cana (*Gv* 2, 7-8.9) — obbedire alla Parola-Comandamento di cui è figura il vino nuovo da lui donato. Inoltre, come i discepoli credettero alla manifestazione della sua gloria (*Gv* 2, 11), così, un volta che

¹²⁵ SERRA, *Maria a Cana e presso la croce...*, p. 22-26.

il segno della Pasqua sia realizzato (cf. *Gv* 2, 18-22), bisogna riconoscere in Gesù risorto il Messia-Figlio di Dio, glorificato dal Padre (*Gv* 20, 31; 7, 1) ¹²⁶.

E Maria, che da «quell'Ora» diviene Madre di tutti i figli della Nuova Alleanza (*Gv* 19, 25-27), sarà nella Chiesa ciò che fu a Cana. Suo compito non è quello di aprire le finestre quando Cristo sembra chiudere le porte. Come «madre» della Chiesa, ella continua a presentare a Dio i segni dell'indigenza umana, del corpo e dello spirito; intercede perché i suoi figli aprano il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù ¹²⁷.

LA MADRE DEI MACCABEI

La pietà cristiana ama associare la madre dei Maccabei, che assiste all'immolazione dei suoi sette figli, e la madre di Gesù, presente alla tragedia del Calvario. Credo che un discreto fondamento per questa comparazione ci venga anche dal IV libro dei Maccabei (I sec. d.C.) e dai testi lucani (Vangelo-Atti).

1. La madre dei Maccabei è salutata come «...Madre della nazione, vindice della Legge, difesa della pietà,... madre santa e timorata di Dio..., madre combattente per Iddio, a motivo della pietà» (*IV Mc* 15, 29; 16, 12.14; cf. 17, 2.4: «O madre...»).

Quando i figli sono tradotti dinanzi al tiranno, ella — quale degna figlia del pio Abramo — si ricordò (*ἐμνήσθη*) della fortezza di lui (15, 28), ed emulandone il coraggio (14, 20) li esortava a non schivare la morte, né li piangeva come se fossero sul punto di morire. Al contrario, forte di una fede adamantina, li scongiurava di affrontare la morte in ossequio alla pietà dei Padri, come se ella stesse per generare una seconda volta il numero dei suoi figli, e stavolta alla vita immortale (16, 12-13).

Per incoraggiarli al martirio, diceva tra l'altro: «Ricordatevi (*ἀναμνήσθητε*) che grazie al favore di Dio siete venuti a questo mondo, e avete ricevuto la vita; perciò dovete essere pronti a sostenere ogni pena per il medesimo Dio. Per lui anche Abramo,

¹²⁶ Per ciascuno dei temi qui accennati, cf. *op. cit.*, p. 22-26, 37-53, 62-64, 64-65, 65-70.

¹²⁷ Così scrivevo in *Il Ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma 1979 (Atti del II Simposio Mariologico internazionale promosso dalla Pont. Facoltà Teologica «Marianum», ottobre 1978), p. 104-105. Riprendo questi paragrafi alla lettera (da «Essa è la comunità messianica...»).

nostro padre, non esitò a sacrificare Isacco, patriarca della nostra nazione; e Isacco, al vedere che il padre levava il coltello contro di lui, non ebbe timore (cf. 13, 12). Daniele, il giusto, fu dato in balia dei leoni. Anania, Azaria e Misaele furono gettati in una fornace di fuoco, e sostennero la prova per piacere a Dio (cf. 13, 9). Anche voi, pertanto, avendo la stessa fede in Dio, non abbiate paura. Sarebbe infatti contro la retta ragione non resistere ai tormenti, voi che siete stati istruiti nella pietà» (16, 18-23).

Parlando così, la madre ricordava ai figlioli l'educazione ricevuta nel focolare domestico. Difatti — confessava ella — «...quando [vostro padre] era ancora con voi ¹²⁸, vi insegnava la Legge e i Profeti. Egli vi leggeva come Abele fu ucciso da Caino, come Isacco era stato offerto in olocausto e come Giuseppe stette in prigione. Lui vi parlava dello zelo di Pinecas; vi insegnava che Anania, Azaria e Misaele furono nel fuoco; glorificava Daniele nella fossa dei leoni e lo proclamava beato. Lui vi rammentava (*ὁπερ μύνησκεν*) il passo di Isaia che dice: “Quand'anche tu dovessi passare in mezzo al fuoco, non ti scoterai” (*Is* 43, 2). Egli vi cantava le parole del salmista Davide: “Molte sono le sventure del giusto” (*Sl* 34, 20). Citava per voi il proverbio di Salomone: “[La Sapienza] è un albero di vita per coloro che fanno la sua volontà” (cf. *Pv* 3, 18). Confermava il detto di Ezechiele: “Potranno queste ossa rivivere?” (*Ez* 37, 3). Infatti non aveva dimenticato il cantico dettato da Mosè, ove il profeta insegna: “Sono io che dò la morte e faccio vivere” (*Dt* 32, 39) ¹²⁹. Questa è la vostra vita e la benedizione dei vostri giorni”»: cf. *Dt* 30, 20 (*IV Mc* 18, 10-19) ¹³⁰.

È ovvia un'osservazione. Nelle parole dell'eroica madre, l'autore del IV libro dei Maccabei ha trasfuso i sentimenti che il popolo

¹²⁸ Nei vv. 10.11.16 il cod. A legge *ἡμῖν* invece di *ὁμῖν*.

¹²⁹ Da notare che il TJ I e II danno una rilettura escatologica di questo brano. Così traduce lo pseudo-Gionata (TJ I): «Quando la Parola di Yahwéh si rivelerà per redimere il suo popolo, dirà a tutte le nazioni: Vedete, ora, io sono colui che è, che era e sono colui che sarà. Non v'è altro Dio fuori di me. Con la mia Parola faccio morire e faccio vivere. Sono io che ho percorso il popolo della casa di Israele, e sono io che li guarirò alla fine dei giorni e non v'è nessuno che possa strappare dalla mia mano Gog e le sue truppe, alle quali io permetterò di combattere con essi». Cf. *Targum du Pentateuque*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes ed index, par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. IV, *Deutéronome*, Paris 1980 («Sources Chrétiennes» n. 271), 277-279.

¹³⁰ CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. II, Oxford [1963-1964], p. 684-685.

Per l'originale greco, cf. RAHLFS A., *Septuaginta...*, [vol. II], Stuttgart [1962] 7, p. 1179-1181, 1183-1184.

ebraico del I sec. d.C. nutriva circa la propria redenzione. A conforto di tale speranza sono invocati alcuni brani della Scrittura: *Is* 43, 2; *Sl* 34, 20; *Pv* 3, 18; *Ez* 37, 3; *Dt* 32, 39; 30, 20. Questi passi somigliano in realtà a un florilegio di *Testimonia*, che fanno da supporto alla speranza escatologica di Israele. E per comprovare la veracità delle promesse ivi contenute, si ricorre alla memoria dei Padri: Abele, Abramo, Isacco, Giuseppe, Pinecas, Daniele, Anania, Azaria e Misaele... Si tratta manifestamente di un canone biblico-giudaico, che andò sviluppandosi soprattutto dal post-esilio in avanti¹³¹. Nei momenti cruciali della sua storia, quando non appare via di scampo, Israele sa che la sua speranza di liberazione è ancorata nel passato. Come dire: se nei tempi trascorsi, fin da quelli più remoti, Dio ha soccorso Israele e i giusti quand'erano oppressi e angustiati, altrettanto farà nel presente e nel futuro, poiché immutabile è il suo amore, veritiera è la sua Parola. Il giudaismo ravviva così la propria fede nella redenzione messianica. L'anamnesi dei Padri e dei giusti sofferenti, che sperimentano la potente salvezza di Dio, diviene allora un tema d'obbligo, ispirato (per es.) a *Dt* 7, 17-21 oppure al *Sl* 22, 5-6.20: «In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati; a te gridarono e furono salvati, sperando in te non rimasero delusi... Tu, Signore, non stare lontano, mia forza, accorri in mio aiuto».

La madre dei Maccabei, che è «madre della nazione» (*IV Mc* 15, 29), fa proprie le attese del suo popolo e i motivi che le fondavano.

2. Anche Maria è madre di un Figlio sul quale si distende presto l'ombra della croce. Dalla bocca di Simeone ode il primo annuncio della missione dolorosa cui egli è chiamato (*Lc* 2, 34-35). Il «lòghion» stesso di Gesù dodicenne al Tempio (*Lc* 2, 4) — pensano molti esegeti — con molta probabilità è una profezia anticipata sul mistero pasquale¹³². Maria e Giuseppe non comprendono (v. 50). La Ver-

¹³¹ Cf. *Is* 63, 7.9.11; *Giudit* 8, 26.29; *Est* 4, 17a LXX; *Eccli* 2, 10; 51, 8; *I Mc* 2, 51.67.4, 9-10.30-33; *II Mc* 8, 19; 13, 10; 15, 8-9.22-23; *Eb* 11, 2-12, 3; Filone, *De Vita Mosè* II, 252; Flavio G., *Ant. Giud.* II, 9.3; III, 1.4; III, 2.2...

¹³² La monografia base, in tal senso, rimane quella di LAURENTIN R., *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris 1966 («Études bibliques»).

Per gli echi favorevoli o discordi, si veda, per es., BROWN R.E., *The Birth of the Messiah: A commentary of the infancy narratives in Matthew and Luke*, London [1977], p. 471-496; EDE JONGE H.J., *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 11.41-51a*, in *New Testament Studies* 24 (1977) p. 317-354...

gine, però, impegna la propria riflessione anche su quella parola enigmatica (v. 51b).

Più tardi, nel corso della sua predicazione pubblica in Galilea, Gesù per tre volte preannuncia che avrebbe dovuto soffrire, morire e risorgere il terzo giorno (*Lc* 9, 22.43-44; 18, 31-33; cf. 24, 6-7.26-27.44-46). E Luca, sia pure in forma indiretta, ci fa sapere che Maria era attenta uditrice della parola di Dio, annunciata da Gesù (*Lc* 8, 19-21; 11, 27-28).

Ascoltando quegli oracoli della passione-risurrezione, è da presumere che ella — come i discepoli — abbia tenuto per sé quelle parole, «...domandandosi che cosa volesse mai dire “risuscitare dai morti”» (cf. *Mc* 9, 10). Facendo memoria di quegli annunci, Maria avrà guardato al destino sofferente del Figlio con le risorse che le venivano dalla fede dei suoi Padri. Quando Israele è afflitto, si volge al proprio passato per diradare le tenebre del momento che sta vivendo.

Come vera «figlia di Sion», allora, Maria ripensa i momenti bui della storia del suo popolo e dei suoi Padri: quella storia che le era divenuta familiare grazie alla catechesi domestica (cf. *Est* 4, 17m; *IV Mc* 18, 10-19) e alla contemplazione assidua delle Scritture. Ella ha imparato che Dio ha sciolto le catene dei giusti innumerevoli volte. Lui depone i potenti dai troni ed esalta i poveri (cf. *Lc* 1, 52). La fede di Maria è quella di Giuditta, quando esortava i fratelli a sperare contro ogni evidenza, memore di quanto il Signore fece con Abramo, Isacco e Giacobbe (*Giudit* 8, 12.14-15.17.26-27). Se Dio operò così nei tempi andati, anche ora può dare compimento alla promessa che il Cristo deve risuscitare dai morti. E quando verrà per Maria l'ora di stare accanto al Figlio crocifisso, rivive in lei la fede di Abramo, il quale credette che «... Dio è capace di far risorgere anche dai morti» (*Eb* 11, 19; cf. *Rom* 4, 17). Come la madre dei Maccabei, ella assiste all'assassinio del Figlio, sorretta dalle «...speranze poste nel Signore» (*II Mc* 7, 20; cf. *IV Mc* 61, 12-25; 18, 1-19).

Queste supposizioni potrebbero ricevere conferma dalla catechesi lucana degli Atti, quando presenta la risurrezione di Gesù con le formule seguenti: «*Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri Padri, ha glorificato il suo servo Gesù*» (*At* 3, 13) — «*Il Dio dei nostri Padri ha risuscitato Gesù*» (*At* 5, 30).

Questo modo di annunciare la risurrezione di Cristo vuole insegnare che tra essa e la storia dei Padri corre un filo diretto. Quel Dio che strinse alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe, soccorren-

doli in tanti modi, è lo stesso Dio che ha liberato dal regno dei morti il suo servo Gesù, il Santo e il Giusto, messo in croce dagli empi (At 2, 22-24.27-28.31-32; 3, 14-15; 13, 35-37).

La Pasqua, allora, è concepita come l'epilogo definitivo delle tante liberazioni di cui Dio ha favorito il suo popolo nella storia della salvezza. Ciò che il Padre ha operato in Gesù, risuscitandolo dai morti, è l'«éschaton» perfetto e irreversibile delle molteplici salvezze operate nell'A.T. Anzi, la Pasqua rivela che tutti i gesti di grazia compiuti in passato dal Signore, erano figura e pegno del massimo gesto di redenzione, che è Cristo Risorto. Pertanto il segno della Risurrezione esige di essere compreso come il punto d'arrivo dell'intero disegno salvifico.

Di conseguenza, la meditazione perseverante di Maria anche sugli annunci della morte e risurrezione del Figlio, doveva riannodarsi alle molteplici passioni e risurrezioni già compiute nella storia del popolo di Dio. Dal «terzo giorno» del ritrovamento al Tempio al «terzo giorno» della Risurrezione, Maria compì il suo itinerario pasquale, facendo memoria dei gesti di liberazione operati dal Signore in favore dei suoi «il terzo giorno»¹³³. Di essi parlavano le Scritture. Nuove luci emanavano da quell'anamnesi, per cui ella giunse a comprendere che la risurrezione di Gesù era il culmine delle risurrezioni d'Israele e dei suoi Padri¹³⁴.

La madre dei Maccabei e la madre di Gesù: due donne, due madri che si associano all'immolazione dei figli, sorrette dal vigore della fede dei Padri.

2. MERITI E INTERCESSIONE DELLE MADRI

1. È noto che il giudaismo sviluppa largamente la dottrina dei meriti dei Padri: un argomento che, già da solo, occuperebbe un lungo trattato¹³⁵.

¹³³ Per i diversi episodi di salvezza accaduti «il terzo giorno», rimando al mio articolo divulgativo «... il terzo giorno, secondo le Scritture», in *Servitium* 11 (1977), p. 84-98. In forma più approfondita: LYNN BODE E., *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, Rome 1970 (Analecta Biblica, 45), p. 105-126.

¹³⁴ Ho sviluppato successivamente questo argomento in *Sapienza e contemplazione di Maria: secondo Lc 2, 19.51b*, Roma 1982, p. 226-277.

¹³⁵ Per una sintesi complessiva cf. MARMORSTEIN A., *The Doctrine of Merits in old rabbinic Literature*, New York [1920], ristampa 1968, p. 27, 35, 55, 62, 84, 91, 102, 139-146. Un aggiornamento bibliografico in materia si potrà trovare in LE DÉAUT, *art. cit.* alla nota 124.

Sebbene con frequenza più ridotta, l'antica letteratura giudaica concede il dovuto rilievo anche ai meriti delle Madri d'Israele, che sono indissociabili da quelle dei Padri ¹³⁶.

I meriti dei Padri e delle Madri sono paragonati — rispettivamente — ora ai monti e ai colli ¹³⁷, ora alla mirra e all'incenso ¹³⁸, ora invece alla finestra e alle inferriate ¹³⁹. Da quest'ultima assimilazione si fa osservare che vi è una lieve differenza tra la giustizia dei Padri e quella delle Madri.

La vita santa delle Madri è posta in relazione di causa ed effetto con diversi momenti della storia d'Israele.

Perché, ad es., «...Dio si ricordò anche (ebr. 'et) di Racheles?» (Gn 30, 22). Ecco la risposta: «La parola *Rachele* implica che Dio si ricordò di lei a causa dei suoi propri meriti, mentre la preposizione 'et fa capire che egli si ricordò di lei anche per riguardo ai meriti dei Padri e delle Madri» ¹⁴⁰.

Soprattutto un evento capitale come l'esodo egiziano è rimeditato in connessione con la virtù delle Madri. L'affrancamento dalla schiavitù del Faraone fu concesso da Dio al suo popolo anche in grazia della pietà delle Madri e di tutte le donne giuste di quella generazione (R. Aqiba, + 135; R. Awira, 350 ca.) ¹⁴¹.

Il Sl 68, 7 («[Dio] fa uscire i prigionieri con gioia [TM: *bakkôshârôt*]) è così interpretato dal midrash. I prigionieri sono gli ebrei schiavi in Egitto. Il termine *bakkôshârôt* vuol insegnare che essi furono liberati in ricompensa della giustizia delle donne, delle madri virtuose (*kšyrwt*). Perciò non è scritto *bksrwn* (cioè al maschi-

¹³⁶ Lv R 36, 5 a 26, 42. Poi MARMORSTEIN, *op. cit.* come alla nota precedente; BONSI-
VEN G., *Il giudaismo palestinese ai tempi di G.C.*, [Torino-Roma] 1950, p. 35, 43.

¹³⁷ TG *Sanhedrin* XI, 1 (R. Judan b. Chanan, in nome di R. Berehiah [340 ca.]); Lv R 36, 6 a 26, 42. Sovente i meriti dei giusti in genere sono paragonati ai monti: PK piskà 5 (R. Josè b. R. Chanina, 270 ca.); piskà 11 (R. Giuda b. Simone, 320 ca.); PR, piskà 15, n. 7 (i rabbini in genere). Per quanto si può arguire dal testo mutilo, sembra che anche la comunità di Qumràn (11Q *Melch* 17) desse la stessa interpretazione a Is 52, 7: «Come sono graziosi sui monti i passi del messaggero che proclama la pace...». L'interpretazione è: i monti... i loro prodotti... per ogni...» (la versione è quella di MORALDI L., *I manoscritti di Qumràn*, [Torino 1971], p. 580).

Cf. inoltre le note 169 e 170.

¹³⁸ Num R 9, 13 a 5, 15; cf. Ct 4, 6: «...me ne andrò al monte della mirra e alla collina dell'incenso».

¹³⁹ Ct R 2, 9, 4 (cf. Ct 2, 9: «Eccolo, egli... guarda dalla finestra, spia attraverso le inferriate»); Num R 11, 2 a 6, 23; PK, piskà 5 (R. Josè b. R. Chanina, 270 ca.); PR, piskà 15, n. 10.

¹⁴⁰ Mid Sl 55, 19.

¹⁴¹ Es R 1, 12 a 1, 14 (R. Aqiba); TB *Sotah* 11b (R. Awira, 330 ca.: *bksr nšym zdyqwt*); MARMORSTEIN, *op. cit.*, p. 27, 106-107.

le), ma *bkwšrut* (ossia al femminile): il che sta a indicare che ciò avvenne in virtù delle donne belle e pie ¹⁴².

Dei loro meriti, sempre in ordine all'esodo, è particolarmente lodata la continenza ¹⁴³. Insegnava così R. Huna (350 ca.), in nome di R. Chiyya b. Abba (280 ca.) e R. Abba b. Kahana (310 ca.). Sara, nostra madre, scese in Egitto, e siccome ella cinse i fianchi contro l'impudicizia (*Gn* 20), tutte le donne furono protette grazie a lei. Altrettanto fece Giuseppe (*Gn* 39, 1-20), e la sua illibatezza fu motivo di benedizione per Israele ¹⁴⁴. E che le donne della generazione del deserto vivessero castamente, lo provano i seguenti fatti. Quando l'idolo vergognoso del vitello d'oro stava per essere costruito, esse rifletterono sul caso e non avrebbero ceduto nessuno dei loro orecchini per quell'obbrobrio (R. Giuda il Principe, + 217) ¹⁴⁵. A proposito di esse è scritto: «Tu sei bella, amica mia, come Tirza» (*Ct* 6, 4) ¹⁴⁶. E quando fu loro riferito che non dovevano unirsi ai mariti ¹⁴⁷, si astennero dal commercio coniugale (R. Giuda il Principe, + 217) ¹⁴⁸. Gli specchi delle donne che servirono più tardi a Mosè per ricavare il catino di rame (cf. *Es* 38, 8), mai erano stati usati per scopi immorali; essi, pertanto, sarebbero stati un memoriale per le figlie, affinché si ricordassero se erano state caste come le madri ¹⁴⁹. Quegli specchi — spiega R. Natan (160 ca.) — erano come la rifrazione della virtù delle pie donne d'Israele ¹⁵⁰.

¹⁴² *Num* R 3, 6 a 3, 14. La MRI (trattato *Pischa*, cap. 16 a 13, 4) attribuisce questa esegesi a R. Natan (160 ca.). Per R. Awira, 330 ca., cf. la nota precedente. Si veda inoltre MARMORSTEIN, *op. cit.*, p. 62 nota 104.

¹⁴³ È davvero insistente questo motivo. Marmorstein afferma che all'origine del medesimo vi è un'indubbia ragione apologetica (*op. cit.*, p. 141-143). Alcuni scrittori antichi, infatti (cf. il *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio), avevano sparso la calunnia che gli Ebrei sarebbero stati dei figli spuri degli Egiziani (cf. *Contra Apionem* II, 3). Al tempo della schiavitù del Faraone, i dominatori avrebbero adescato le donne ebreo, e gli Israeliti sarebbero la risultanza di quelle unioni illecite. I maggiori esponenti rabbinici del II e III sec. rigettavano perciò con sdegno tale infamazione, escogitata dal genio antisemitico di filosofi e politici.

¹⁴⁴ *Lv* R 32, 5 a 24, 10 (R. Huna); *Ct* R 4, 12.1 (R. Abba); cf. anche PK, *piskà* 10.

¹⁴⁵ *Ct* R 4, 9.1; 6, 4.1 (R. Giuda).

¹⁴⁶ *Ct* R 6, 4.1.

¹⁴⁷ Quando avvenne questo? Alcuni pensano a *Es* 19, 15 («Non unitevi a donna»); altri credono che si tratti delle leggi rituali sull'impurità. Una terza supposizione vorrebbe spiegare il testo dicendo che, dopo l'apostasia del vitello d'oro, i mariti divennero idolatri, perciò fu proibito alle donne di avere rapporti con loro. Cf. *The Midrash Rabbah...*, New compact Edition, vol IV, *Song of Songs*, by M. Simon, London-Jerusalem-New York [1977], p. 212 nota 2; vol II, *Leviticus*, by J. Israelstam, p. 20 nota 3.

¹⁴⁸ *Lv* R 2, 1 a 1, 2 (R. Giuda il Principe); *Ct* R 4, 9.1.

¹⁴⁹ *Num* R 9, 14 a 5, 17.

¹⁵⁰ MRI, trattato *Pischa*, cap. 16 a *Es* 13, 4.

R. Chiyya b. Abba (280 ca.), seguito da R. Pinechas (360 ca.), affermava che la purezza di Sara e delle donne dei 40 anni del deserto — cui si aggiunse quella degli uomini, i quali fecero propria l'onestà di Giuseppe — già di per sé fu un merito sufficiente per ottenere la redenzione d'Israele. E questo si ricava dal passo in cui è scritto: «Giardino chiuso sei tu, sorella mia, sposa... I tuoi germogli sono un giardino di melagrane» (*Ct* 4, 12)¹⁵¹. Tutti i miracoli che il Signore compì in Egitto per Israele, furono semplicemente la ricompensa del fatto che le donne si tennero lontane dall'incontinenza¹⁵². Per R. Huna (350 ca.), che si esprimeva in nome di Bar Kappara (220 ca.), questa fu una delle quattro cose in virtù delle quali Israele fu liberato dalla schiavitù egiziana¹⁵³. In un altro passo, la medesima sentenza è ascritta ai «nostri Rabbini» in genere, i quali fondavano il loro discorso su *Ct* 4, 12: «*Giardino chiuso sei tu, sorella mia sposa: e questo indica i maschi; giardino chiuso, fontana sigillata: il che è detto in riferimento alle femmine*»¹⁵⁴.

Scendendo più al dettaglio, si dirà (per es.) che il tempo dell'oppressione egiziana fu abbreviato di 190 anni (cf. *Mt* 24, 22 e *Mc* 13, 20), in considerazione della santità delle Madri¹⁵⁵. Sul bastone col quale Mosè percosse il Mar Rosso — scrive il TJ I *Es* 14, 21 — vi era impresso il nome di Yahwéh, le dieci piaghe con le quali fu colpito l'Egitto, i tre Padri del mondo, le sei Madri e le dodici tribù di Giacobbe. Con questo tipo di linguaggio, il targum manifesta la convinzione che anche i meriti delle Madri ebbero un influsso salutare in quel momento decisivo per la storia d'Israele. Congiuntamente a quelli dei Padri — dice Balaam, investito dallo spirito profetico — essi guidano poi il popolo eletto lungo la peregrinazione del deserto¹⁵⁶. La stessa terra promessa sarà come fecondata dalle opere sante delle Madri. Infatti la benedizione di Giacobbe per Giuseppe augura al figlio di possedere una porzione di suolo che produca frutti squisiti, a causa dei meriti di Sara, Rebecca, Rachele e Lia¹⁵⁷.

¹⁵¹ *Lv* R 32, 5 a 24, 10 (R. Chiyya); *Ct* R 4, 12.1 (R. Pinechas).

¹⁵² *Num* R 9, 14 a 5, 17.

¹⁵³ *Lv* R 32, 5 a 24, 10.

¹⁵⁴ *Num* R 20, 22 a 25, 1; cf. anche *Num* R 3, 6 a 3, 14 e MRI, trattato *Pischa*, cap. 5 a *Es* 12, 6.

¹⁵⁵ *Tg Ct* 2, 8.

¹⁵⁶ TJ I, II e N *Num* 23, 9.

¹⁵⁷ TJ I, II e N *Dr* 33, 15.

Alla giustizia delle Madri è attribuita inoltre un'efficacia propiziatrice per il giorno dell'Espiazione¹⁵⁸. Si racconta che quando Aronne, in occasione di quella solennità, entrò nel Santo dei Santi, comparve Satana per muovere accuse contro Israele; ma quando fu in presenza di Aronne, sarebbe fuggito via, vedendo i meriti copiosi da cui era scortato: quelli, cioè, dei Padri, delle Madri, di Manasse, di Efraim, delle tribù, della circoncisione, della Torah e di Israele tutto quanto¹⁵⁹!

Per ultimo, la nota escatologica dei meriti delle Madri, chiaramente proposta dal targum. Parafrasando *Es* 40, 8 («Disporrai il recinto tutt'intorno e metterai la cortina alla porta del recinto»), lo pseudo-Gionata dice che tutt'attorno al Santuario bisogna disporre un recinto, a causa dei meriti dei Padri del mondo, i quali circondano all'intorno il popolo della casa d'Israele. Invece la cortina appesa alla porta del recinto ha la sua ragion d'essere nei meriti delle Madri del mondo; essi, infatti, [come una cortina] si espandono alla porta della Geenna, affinché nessuna delle anime dei figli d'Israele entri là dentro¹⁶⁰.

Ma a questo punto il discorso confina col tema dell'intercessione, della quale prendiamo subito a parlare.

I meriti acquisiti dai Padri e dalle Madri, li abilitano a intercedere presso il Signore, in favore dei loro figli e fratelli. Quando Israele prega, interpone le opere sante dei suoi Padri e delle sue Madri, come titolo di efficacia per essere esaudito. Esse, come profumi di incenso, salgono gradite a colui che è Onnipotente¹⁶¹. «Dalla cima delle rupi io lo vedo e dalle alture lo contemplo», diceva l'oracolo di Balaam a Balak (*Num* 23, 9). La «cima delle rupi» — spiega il midrash — significa che Israele invoca il merito dei Padri; mentre il termine «alture» (o «colline») vuol dire che Israele fa appello al merito delle Madri¹⁶².

Anzi, soggiunge R. Chanina b. Papa (300 ca.), Dio stesso, quan-

¹⁵⁸ *Lv* R 21, 11 a 16, 3. I meriti delle quattro Madri sarebbero significati dalla quadruplicata menzione del termine «lino» (TM *bad*) in *Lv* 16, 4. La sentenza sembra essere di R. Berehiah (340 ca.), in nome di R. Levi (300 ca.). In forma anonima appare anche in PR, piskà 47 n. 4.

¹⁵⁹ PR, piskà 47 n. 4.

¹⁶⁰ TJ I *Es* 40, 8. Cf. *Targum du Pentateuque...* (cf. nota 129), t. III, *Exode et Levitique*. Paris 1979 («Sources Chrétiennes» n. 256), p. 311.

Nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello pseudo-Filone (40, 4) è detto che la figlia di Iefte, morendo, tornerà al seno delle sue madri.

¹⁶¹ *Num* R 9, 13 a 5, 15; 9, 45 a 5, 15; 14, 11 a 7, 80.

¹⁶² PR, piskà 12, n. 5.

do vuole scongiurare il suo popolo, lo fa in nome dei Padri e delle Madri ¹⁶³.

Le Madri, dunque, possono intercedere, unitamente ai Padri. Quando Rachele era ancora sterile, tutte le Madri — dice Chanina (280/300 ca.) — si riunirono a scongiurare il Signore, dicendo: «Noi abbiamo già figli a sufficienza; ricordati di lei» ¹⁶⁴.

Rachele, a sua volta, mostra sollecitudine materna per i figli. Si deve alla sua preghiera — afferma R. Pinechas (360 ca.) — se le tribù di Giuda e di Beniamino non si coalizzarono con le altre dieci tribù contro la dinastia davidica ¹⁶⁵. E come mai, ci si domanda, Giacobbe diede sepoltura a Rachele sulla via di Efrata? Lo fece, si risponde, perché egli prevede che un giorno lontano gli esuli deportati da Nabucodonosor sarebbero passati di là. Perciò scelse quel luogo, appunto perché Rachele potesse ottenere misericordia per loro, come sta scritto: «Una voce si ode in Rama ... Rachele piange i suoi figli ... Dice il Signore: “Trattieni la tua voce dal pianto ... perché c’è una speranza per la tua discendenza”» ¹⁶⁶.

Non contento di questa motivazione, il midrash ¹⁶⁷ immagina che Rachele si diffonda in una lunga preghiera, a conclusione della quale dice: «Se io, che sono una creatura di carne e di sangue, fatta di polvere e di cenere, non sono stata invidiosa della mia rivale [cioè di Lia] ¹⁶⁸, per non esporla alla vergogna e al disprezzo, perché tu, o Re che vivi in eterno e sei misericordioso, perché dovresti essere geloso dell'idolatria, nella quale non c'è niente, e mandare in esilio i miei figli e permettere che siano trucidati dalla spada?». Questa supplica mosse a pietà il Santo, che disse: «Per amor tuo, Rachele, io ricondurrò Israele al suo luogo». Perciò è scritto: «Così dice il Signore: “Una voce si ode in Rama, lamento e pianto amaro: Rachele piange i suoi figli, rifiuta d'essere consolata perché non sono più”». Ma poi segue il passo, ove il Signore dice: «Trattieni la tua voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene... C'è una speran-

¹⁶³ *Ct R* 2, 7.1: «Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme...».

¹⁶⁴ *Gn R* 72, 6 a 30, 21; Cf. 73, 3 a 30, 22 (*R. Judan*, 350 ca., in nome di R. Aibu, 320 ca.).

¹⁶⁵ *Gn R* 73, 6 a 30, 24.

¹⁶⁶ *Gn R* 82, 10 a 35, 19; cap. 97, a 48, 7.

¹⁶⁷ *Lam R* proemio 24.

¹⁶⁸ Il testo precedente spiega in che modo Rachele trattenne la sua invidia nei confronti della sorella.

za per la tua discendenza: i tuoi figli ritorneranno entro i loro confini» (*Ger* 31, 15.16.17).

Terminiamo questo argomento, facendo memoria di un episodio classico per la preghiera di intercessione. Voglio dire di *Es* 17, 8-16: Mosè prega sul monte, mentre il popolo combatte contro Amalek. Nel v. 9b leggiamo che Mosè disse a Giosuè: «Domani io starò ritto *sulla cima del colle*, con in mano il bastone di Dio». Ascoltiamo ora la parafrasi del targum dello pseudo-Gionata (TJ I *Es* 17, 9): «Domani, dopo essermi preparato col digiuno, io starò ritto *sui meriti dei padri*, i capi del popolo, e *sui meriti delle madri*, che sono simili alle colline»¹⁶⁹. Come si vede, se il testo biblico parla della «cima del colle», il targum scorge in quella cima i meriti dei Padri e delle Madri, che fanno da supporto alla preghiera di Mosè¹⁷⁰.

Il v. 12, poi, dice che Mosè «...sentiva pesare le mani dalla stanchezza. Presero allora *una pietra*, la collocarono sotto di lui ed egli vi si sedette, mentre Aronne e Hur, uno da una parte e l'altro dall'altra, sostenevano le sue mani». R. Eleazaro di Modi'in (+ 135 ca.)¹⁷¹ ci trasmette questo patetico approfondimento: «Pesante era il peccato sulle mani di Mosè in quell'ora, ed egli non poteva reggerlo. Cosa fece? Si rivolse allora ai meriti dei Padri, come è detto: "Presero *una pietra* e la collocarono sotto di lui" (ecco il merito dei Padri), ed egli si sedette sopra di essa (ecco il merito delle Madri)»¹⁷². La trasposizione del parallelismo

¹⁶⁹ Cf. *Targum du Pentateuque...* (citato alla nota 129), t. III, p. 143. Il cod. N e il ms. ebr. 110 della Biblioteca Nazionale di Parigi menzionano la *fede* sia dei Padri che delle Madri. al v. 12 (*op. cit.*, p. 144).

¹⁷⁰ Stessa interpretazione in MRI, trattato *Amalek*, cap. 1 a *Es* 17, 9 (R. Eleazaro di Modi'in, + 135 ca.) e 17, 10 (commento anonimo, che cita *Num* 23, 9). Poi PK, piskà 3 e PR, piskà 12, n. 5.

¹⁷¹ MARMORSTEIN, *op. cit.*, p. 41: «*Eleazar of Modiim* is the first among the Tannaites to lay stress upon the Doctrine of *Zechuth Aboth*, the merit of the fathers»; p. 175: «R. Eleazar of Modiim, the chief champion of the doctrine of the merits of the fathers» (con rispettive citazioni alla nota 11).

¹⁷² MRI, trattato, *Amalek*, cap. 1 a *Es* 17, 12. Cf. LAUTERBACH J.Z., *Mekiltà de-Rabbi Ishmael*, vol. II, Philadelphia 1933 (ristampa 1976), p. 145.

Il medesimo commento sta anche nella MRS, par. *Besballach* a *Es* 17, 12.

La MRI (trattato *Besballach*, cap. 7 a *Es* 14, 31) dice che Dio ricorda la fede dei Padri ('*munt 'bwt*), poiché «...Aronne e Hur sostenevano le sue mani...». Il resto del verso prosegue: «Così le sue mani rimasero ferme («emûnâh») fino al tramonto del sole». Questa deduzione è ricavata dalla omonimia tra '*mwnb* (= fede) e '*mwnb* (= stabilità).

Marmorstein crede di ravvisare il quadro storico di questa omelia di R. Eleazaro nei giorni della rivolta di Bar Kochba (+ 135): «Perhaps at a moment, when the warriors of Judaea withstood and were about to repulse the sanguinary armies of Rome, he read to himself or to his fellow-citizens the fight of Israel with Amalek, and found there that Moses' reference to the merits of the fathers helped Israel to victory» (*op. cit.*, p. 41).

è evidente: «la pietra» simboleggia la giustizia dei Padri; ed è stato sufficiente che l'espressione «sopra di essa» fosse di genere femminile in ebraico (*'alêyâh*) per dedurre la menzione della santità delle Madri.

Una conclusione si fa strada. Variano le tecniche dell'esegesi, ma unico e immutato resta il motivo di fondo: Israele è tutt'altro che una «società senza padre». Al contrario, il popolo eletto vive in profonda comunione coi suoi Padri e le sue Madri d'un tempo, in vista dell'oggi. Israele sa di attingere alla linfa dei loro meriti.

2. «*Precibus et meritis beatae Mariae semper Virginis et omnium Sanctorum...*». Così la comunità dei discepoli di Cristo invoca la Madre del Signore ¹⁷³.

L'intercessione di Maria, com'è sentita dalla Chiesa, emana (oltreché dalla disposizione divina), dal tesoro dei suoi meriti. E sta in rapporto comunione con quella di tutti i Santi, benché ella vada innanzi a loro a causa della sua vocazione unica: «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). E che la memoria di lei sia congiunta effettivamente con «tutta» la Chiesa, lo prova il fatto che nel medesimo Canone (di così vetusta ascendenza) siano poi ricordati «...i doni di *Abele* il giusto, il sacrificio di *Abramo*, nostro padre nella fede, e l'oblazione pura e santa di *Melchisedech*, tuo sommo sacerdote».

Lo Spirito è sempre all'opera nel ridestare in noi la memoria feconda dei legami organici che passano tra Abramo, Israele, la Santa Vergine e tutta quanta la famiglia dei credenti in Cristo.

CONCLUSIONE

I punti della mia relazione sono appena un saggio di come il giudaismo antico possa effettivamente contribuire alla conoscenza della Vergine, con speciale riguardo alla sua missione materna. Fre-

¹⁷³ La Società Francese di studi mariani dedicava le sue giornate di Lione (12-14 settembre 1966) e di Solesmes (12-14 settembre 1967) all'intercessione di Maria. Gli atti furono pubblicati in *Études Mariales* 23 (1966), p. 3-106 (*Recherches sur l'intercession de Marie*, I, *Fondements et premiers développements*) e 24 (1967) (II, *Controverses et Théologie*).

quantando questo genere di letteratura, ne ho tratto l'impressione che quasi ogni aspetto della figura di Maria abbia la sua remota preparazione nell'ebraismo biblico-giudaico. Occorre tatto, sensibilità critica nell'ascolto di queste voci; bisogna seguirne l'evoluzione a partire dall'A.T., è necessario datarle almeno entro estremi approssimativi, e infine vedere se abbiano lasciato traccia di sé negli scritti del Nuovo. A termine di questa laboriosa ricognizione, nuove luci, credo, si accendono, che propiziano una valutazione più adeguata della questione mariologica.

Si tratta (è sempre opportuno ribadirlo) non di identità fra giudaismo e cristianesimo, ma solo di analogie. «Non sono venuto per abolire, ma per dare compimento», diceva Gesù (*Mt* 5, 17). Il fatto «Cristo», in quanto vero figlio di Dio e vero figlio dell'uomo, fu una novità in assoluto, che ebbe conseguenze imprevedibili anche per Maria di Nazaret. In ogni caso, risalire a questa sorte di «praeparatio evangelica» per quanto riguarda la persona della Vergine, è perlomeno una riprova di come la Sinagoga si espanda e maturi nella Chiesa. Senza dire poi degli spunti di attualità che il tema offre per il rilancio dei rapporti fra Israele e i Cristiani.

Qualche anno fa, il noto scrittore ebreo Shalôm Ben Chorin dedicava un volume a *Madre Myriam: Maria dal punto di vista ebraico* (Monaco 1971)¹⁷⁴. E noi, discepoli di Cristo, abbiamo riflettuto abbastanza che questa Donna, così centrale nella nostra fede, è realmente «figlia di Sion»?

¹⁷⁴ BEN-CHORIN S., *Mutter Mirjam. Maria in Jüdischer Sicht*, München 1971.

Anche il romanzo di ASCH S., *Marie, Mère de Jésus*, tradotto dall'inglese e annotato da E. Bestaux, Paris [1951], contiene pagine suggestive per la conoscenza di usi e costumi giudaici.

D.J. Harrington, in riferimento all'articolo di MEHNERT G., *Jesus, Paulus, Mutter Maria in Jüdischer Sicht*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 24 (1972), p. 347-351, scrive «The "bringing home" of the major figures of the NT to their Jewish origins will certainly promote Jewish-Christian dialogue» (cf. *New Testament Abstracts* 17 [1972-1973], p. 267, num. 780 r.).

CAPITOLO NONO

IL GIUDAISMO ANTICO, PREMESSA PER UNA RINNOVATA COMPRESIONE DEI RAPPORTI FRA ISRAELE, MARIA E LA CHIESA *

Cominciamo con una chiarificazione. Sotto il nome di «giudaismo antico» intendo non i libri dell'Antico Testamento, considerati sacri e canonici dal popolo ebraico; intendo, piuttosto, quella vasta letteratura che li commenta e li attualizza. Questa produzione letteraria fiorì in seno alla comunità giudaica dal sec. II circa a.C. fino al sec. V circa d.C. I testi in cui è documentata sono, per esempio, gli apocrifi dell'Antico Testamento, Filone (20 ca. a.C.-54 ca. d.C.), Giuseppe Flavio (37 ca.-103 ca. d.C.), gli scritti di Qumràn, il Targûm, il Talmûd, la Toseftà, i Midrashîm maggiori e minori, la tradizione samaritana del «Memâr Marqâh»...¹ In una parola: in questi secoli, già l'ebraismo aveva la propria Scrittura canonica, congiunta però con la tradizione viva che la spiegava e la applicava alle situazioni del tempo.

(*) Relazione tenuta al 6° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Fac. Teologica «Marianum» di Roma, l'8 ottobre 1986. cf. *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi*, edd. «Marianum», Roma - Dehoniane, Bologna 1987, p. 67-118.

¹ R. LE DÉAUT, *Judaïsme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Beauchesne, Paris 1974, col. 1487-1495; A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. I, *Agli inizi dell'era cristiana*, trad. it. a cura di R. Fabris, ed. Borla, Roma 1976, p. 102-104 (la letteratura di origine palestinese, a firma di R. Le Déaut e P. Grelot), p. 136-154 (gli Esseni e la comunità di Qumràn, di J. Carmignac), p. 167-181 (la letteratura del giudaismo ellenistico, di P. Grelot), p. 210-217 (la letteratura rabbinica, di R. Le Déaut).

Qualcuno potrebbe obiettare: perché occuparci del giudaismo antico, in un Simposio incentrato sull'ebraismo di oggi? Perché, a mio avviso, la conoscenza del giudaismo antico è certamente *uno* (non il solo!) degli elementi necessari per promuovere un dialogo fra ebraismo e cristianesimo. Il Vaticano II afferma che la mutua conoscenza e stima fra ebrei e cristiani «... si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo»². Recentemente, la Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo ha rilasciato il seguente commento: «Le nostre due tradizioni sono troppo apparentate per ignorarsi. È necessario incoraggiare una reciproca conoscenza a tutti i livelli. Si constata in particolare una penosa ignoranza della storia e delle tradizioni dell'ebraismo e sembra a volte che solo gli aspetti negativi e spesso caricaturali di esso facciano parte della conoscenza comune di molti cristiani»³.

Per quanto riguarda la figura di Maria, madre di Gesù, non mi soffermerò sulle note polemiche denigratorie escogitate anche a suo carico (*Yeshû ben Pandera* e simili)⁴. Preferisco ripiegare su un altro versante, al quale ho dedicato circa quindici anni di ricerche. Voglio riferirmi, cioè, alle madri d'Israele, spesso celebrate dal giudaismo antico: Eva, Sara, Rebecca, Rachele, Bila, Lia, Zilpa, Yokebed madre di Mosè, Myriam, Debora, Rut, Anna... oppure Sion stessa intesa come «madre» del popolo eletto e «sposa» di Dio. Ebbene: quando il giudaismo antico parla delle suddette madri, ho notato che esprime temi e dottrine molto simili a ciò che dirà poi il cristianesimo sulla Madre di Gesù, a partire già dagli autori del Nuovo Testamento.

Volta per volta occorrerà stabilire se gli autori cristiani dipendano realmente dal pensiero giudaico, oppure se si tratti di convergenze spontanee. Quel che è certo, in ogni caso, è la notevole somiglianza che esiste tra i due campi, sul piano della *tipologia*.

² *Nostra Aetate*, 4, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 743.

³ Commissione della S. Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo, *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica* (24 giugno 1985), VII (conclusione). Cf. *L'Osservatore Romano* 125 (24-25 giugno 1985), p. 7.

⁴ Fra i tanti riferimenti, cito semplicemente L. DIEZ MERINO, *La Madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos*, in *Estudios Marianos* 47 (1982), 235-265; L. SESTIERI SCAZZOCCHIO, *Maria Figlia di Israele e Madre di Gesù*, in *Maria nella Comunità ecumenica*. Conferenze. Meditazioni bibliche (a cura del Segretariato Attività Ecumeniche), ed. Monfortane, Roma [1982], pp. 33-47; inoltre, il recente e documentato volume pubblicato da R. DI SEGNI, *Il vangelo del Ghetto. Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Newton Compton ed., Roma 1985.

Nel 1980, in occasione del III Simposio Internazionale Mariologico, presentai un saggio su «Le Madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca»⁵. Nella presente relazione non ripeterò quanto esposi in quella sede. Mi propongo, invece, di sviluppare l'argomento con altri sei temi. Ognuno di essi cercherà di evidenziare i legami esistenti fra Israele, la Chiesa e (nella chiesa) Maria.

1. LA BELLEZZA DI EVA NELL'EDEN E LA BELLEZZA DI ISRAELE AL SINAI

In diverse espressioni del giudaismo antico si nota la tendenza a mettere in rapporto la prima creazione della Genesi (segnatamente la vicenda dell'Eden) con la rivelazione del monte Sinai. Ecco alcuni fra i tanti modi di tale accostamento.

1. Nella prima creazione vi è una settimana iniziale (*Gen* 1, 3-2, 3), e l'uomo è «creato» nel «sesto giorno» della medesima (*Gen* 1, 26-31).

La rivelazione del Sinai è suddivisa nel corso di una settimana. Al «sesto giorno» di questa emerologia, Dio «crea» Israele come suo popolo, donandogli la Torah dell'Alleanza⁶.

2. Nell'Eden Dio fa crescere l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male (*Gen* 2, 9).

Il monte Sinai, viceversa, è considerato come un albero che produce mele, cioè le Parole sante della Torah. Esse sono dolci al palato della Sposa (Israele), come le mele dell'orto dell'Eden. Così insegna il Targum della Cantica (*Tg Ct* 2, 3.5)⁷, il quale rappresenta il Sinai come un secondo giardino dell'Eden.

3. Nella prima creazione Dio disse: «Facciamo (ebr. *n'sh*) l'uomo» (*Gen* 1, 26), ossia colui che è destinato a dire prima: «Noi

⁵ Cf. p. 423-468 del presente volume.

⁶ *Targum gerosolomitano* I (TJ I), o dello pseudo-Gionata, *Es* 19.24; Mekiltà di R. Ismaele, *Wyassa'*, *Beshallah*, par. 2 a *Es* 16, 1 e *Bachodesh*, par. 1 a *Es* 19, 1; par 2 a 19, 3.9; par. 3 a 19, 10-11; Mekiltà di R. Simeone b. Yochai, par. *Yitro*, a *Es* 19, 3.8.10.11.15; Talmud babilonese, *Shabbat* 86b-87a. 88a; *Yoma* 4b; *Ta'anit* 28b; *Seder 'Olam Rabbah*, cap. V-VI. Le fonti qui citate sono presentate e discusse nei miei *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27, Herder, Roma 1977, p. 64-73, 75-81, 83-84, 87-89.

⁷ Questi brani sono discussi nel mio saggio sulle *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, p. 334-335, 379-382 di questa miscellanea.

lo faremo» (ebr. *n'sh*) e poi «lo ascolteremo» (*Es* 24, 7). Difatti l'espressione di Dio che dice: «Facciamo l'uomo» (*Gen* 1, 26), trova la sua eco nelle parole di Israele al Sinai, quando dirà: «Noi lo faremo e lo ascolteremo» (*Es* 24, 7) ⁸.

4. Lo pseudo Filone (I sec. d.C.) nel suo *Liber Antiquitatum Biblicarum* (11, 15), afferma che sul *monte Sinai* Dio

«... diede a Mosè molti comandi, e gli mostrò *il legno della vita*, dal quale egli staccò un pezzo, lo prese e lo gettò nelle acque di Myrra, e l'acqua divenne dolce e seguiva loro [gli Israeliti] nel deserto durante i quarant'anni. Con loro saliva sulla montagna e scendeva nelle pianure».⁹

«Il legno [= albero] della vita», qui menzionato, rimanda all'«albero della vita» (*'z bhyyim*) di *Gen* 2, 9; e questo «albero della vita» — sulla base di *Pv* 3, 18 — viene identificato con la Sapienza che risiede nella Torah (*Pv* 3, 18: *'z bhyyim*). Perciò l'equazione «albero della vita = Torah» è presente nell'esegesi rabbinica su *Es* 15, 25 («E il Signore gli mostrò un *legno* ['z]»), almeno fin dal I sec. d.C. ¹⁰.

Sommando il tutto, per quanto ci riguarda, lo pseudo Filone congiunge il *Sinai* all'*Eden* in quanto la Torah che Dio dona a Mosè sul Monte Santo è assimilata all'albero della vita del giardino edenico.

5. A proposito di *Es* 19, 3 («Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti...»), i rabbini si domandano perché mai al *Sinai* Dio interpellò prima le donne («... alla casa di Giacobbe» e poi gli uomini («... agli Israeliti»).

Uno di essi, R. Tachlifà di Cesarea (270 ca.), dava la seguente risposta, che connette il *Sinai* all'*Eden*:

«Dio pensò: «Quando *creai il mondo*, prima diedi il precetto solo ad Adamo, e dopo anche Eva ne fu investita. Ma il risultato fu che essa c

⁸ *Zohar*, 1a-1b (insegnamento di R. Simeone b. Yochai, 150 ca., e colleghi). Cf. anche il Talmud babilonese, *Shabbat* 88a e *Abodah Zarah* 3a (Resh Laqish, 250 ca.).

⁹ PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*, t. I, intr. et texte critiques par. D.J. Harrington; trad. par J. CAZEAUX, (SCh = «Sources Chrétiennes» n. 229), p. 124. Nel t. II (SC 230), p. 113, vi è una preziosa nota sui paralleli targumici e rabbinici. Anche in *IV Mac* 15:16 il detto di *Pv* 3, 18 è applicato alla Torah e ai profeti (cf. il v. 10). Sulla medesima questione riferisce assai diffusamente G. BIENAIMÉ, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Biblical Institute Press, Rome 1984, p. 37-44. A p. 39-40: «Il nous semble que cette aggadàh trouve son sens à l'intérieur d'une conception théologique selon laquelle le temps privilégié de l'Exode, avec le don de la Loi et la conclusion de l'Alliance du Sinai, instaure en faveur d'Israël une ère nouvelle, un recommencement de la création et comme le retour du paradis».

¹⁰ G. BIENAIMÉ, *op. cit.*, p. 37-44.

trasgredi e sconvolse il mondo. Adesso, se io non mi rivolgo alle donne per prime, esse renderanno vana la Torah". Questo è il motivo per cui è detto: *Così dirai alla casa di Giacobbe*.¹¹

6. Quando Adamo trasgredi il precetto dell'Alleanza nell'*Eden*, cielo e terra furono sul punto di essere sradicati dalle loro basi, essendo l'uno e l'altra fondati sull'Alleanza, come sta scritto in *Ger 33, 25* («Se non sussiste più la mia alleanza con il giorno e con la notte, se io non ho stabilito le leggi del cielo e della terra...») e in *Os 6, 7* («Ma essi, come Adamo, hanno violato l'alleanza, ecco dove mi hanno tradito»).

Ma questo non avvenne, perché Dio prevede che Israele sarebbe comparso davanti al *Sinai*, per confermare l'Alleanza¹².

7. Nell'*Eden* Dio diede un precetto ad Adamo, perché visse. Ma Adamo perseverò nel precetto divino solo per tre ore, e all'ora nona gli fu decretata la morte.

Al *Sinai* Dio diede a Israele non uno, bensì 613 precetti. Il dono della Torah garantiva la vita eterna a Israele. Purtroppo per breve tempo Israele rimase fedele. Se in un primo tempo disse: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es 19, 8*), poco dopo disse ugualmente al vitello d'oro: «Questo è il tuo Dio, o Israele» (*Es 32, 4*). Perciò la morte tornò a regnare su di loro. Così argomentava R. Neemia (150 ca.). R. Giuda (150 ca.) concludeva che gli Israeliti al Sinai caddero «al pari di Adamo ed Eva»¹³. R. Yosè, forse il Galileo (110 ca.), ha una sentenza analoga a quella di R. Neemia¹⁴.

Da parte sua, s. Giustino (+ 165 ca.) spiega il *Sal 82, 6* («Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo»), dicendo che a tutti gli uomini è stata concessa la possibilità di diventare figli dell'Altissimo. Quando però essi peccano, attirano sopra di sé il giudizio e la condanna, come accadde per Adamo ed Eva (*Sal 87, 7a*: «... morirete come ogni uomo»), e per il serpente, colpevole di aver sedotto Eva (*Sal 82, 7b*: «... cadrete come tutti i potenti»)¹⁵.

¹¹ *Es R* (= Esodo Rabbah) 28, 2 a 19, 3. Dopo aver citato questo e altri passi, commenta J. POTIN: «Le don de la Loi apparaît ainsi comme un recommencement de l'histoire du monde». *La fête Juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, I, (Lectio Divina, 65a), éd. du Cerf, Paris 1971, p. 216.

¹² Zohar, *Beresbit* 56a (insegnamento di R. Abbà [quale?]).

¹³ *Es R* 32, 1 a 23, 20.

¹⁴ Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh*, par. 9 a 20, 18.

¹⁵ *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 124 (PG 6, 763-766).

lo faremo» (ebr. *n'sh*) e poi «lo ascolteremo» (*Es* 24, 7). Difatti l'espressione di Dio che dice: «Facciamo l'uomo» (*Gen* 1, 26), trova la sua eco nelle parole di Israele al Sinai, quando dirà: «Noi lo faremo e lo ascolteremo» (*Es* 24, 7) ⁸.

4. Lo pseudo Filone (I sec. d.C.) nel suo *Liber Antiquitatum Biblicarum* (11, 15), afferma che sul monte Sinai Dio

«... diede a Mosè molti comandi, e gli mostrò il legno della vita, dal quale egli staccò un pezzo, lo prese e lo gettò nelle acque di Myrra, e l'acqua divenne dolce e seguiva loro [gli Israeliti] nel deserto durante i quarant'anni. Con loro saliva sulla montagna e scendeva nelle pianure».⁹

«Il legno [= albero] della vita», qui menzionato, rimanda all'«albero della vita» ('*z hyyim*) di *Gen* 2, 9; e questo «albero della vita» — sulla base di *Pv* 3, 18 — viene identificato con la Sapienza che risiede nella Torah (*Pv* 3, 18: '*z hyyim*). Perciò l'equazione «albero della vita = Torah» è presente nell'esegesi rabbinica su *Es* 15, 25 («E il Signore gli mostrò un legno ['*z*]), almeno fin dal I sec. d.C. ¹⁰.

Sommando il tutto, per quanto ci riguarda, lo pseudo Filone congiunge il Sinai all'Eden in quanto la Torah che Dio dona a Mosè sul Monte Santo è assimilata all'albero della vita del giardino edenico.

5. A proposito di *Es* 19, 3 («Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti...»), i rabbini si domandano perché mai al Sinai Dio interpellò prima le donne («... alla casa di Giacobbe») e poi gli uomini («... agli Israeliti»).

Uno di essi, R. Tachlifa di Cesarea (270 ca.), dava la seguente risposta, che connette il Sinai all'Eden:

«Dio pensò: "Quando creai il mondo, prima diedi il precetto solo ad Adamo, e dopo anche Eva ne fu investita. Ma il risultato fu che essa lo

⁸ Zobar, 1a-1b (insegnamento di R. Simeone b. Yochai, 150 ca., e colleghi). Cf. anche il Talmud babilonese, *Shabbat* 88a e *Abodah Zarab* 3a (Resh Laqish, 250 ca.).

⁹ PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*, t. I, intr. et texte critiques par. D.J. Harrington; trad. par J. CAZEAUX, (SCH = «Sources Chrétiennes» n. 229), p. 124. Nel t. II (SCH 230), p. 113, vi è una preziosa nota sui paralleli targumici e rabbinici. Anche in *IV Mac* 18, 16 il detto di *Pv* 3, 18 è applicato alla Torah e ai profeti (cf. il v. 10). Sulla medesima questione riferisce assai diffusamente G. BIENAIMÉ, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Biblical Institute Press, Rome 1984, p. 37-44. A p. 39-40: «Il nous semble que cette aggadàh trouve son sens à l'intérieur d'une conception théologique selon laquelle le temps privilégié de l'Exode, avec le don de la Loi et la conclusion de l'Alliance du Sinai, instaure en faveur d'Israël une ère nouvelle, un recommencement de la création et comme le retour du paradis».

¹⁰ G. BIENAIMÉ, *op. cit.*, p. 37-44.

trasgredi e sconvolse il mondo. Adesso, se io non mi rivolgo alle donne per prime, esse renderanno vana la Torah". Questo è il motivo per cui è detto: *Così dirai alla casa di Giacobbe*.¹¹

6. Quando Adamo trasgredì il precetto dell'Alleanza nell'*Eden*, cielo e terra furono sul punto di essere sradicati dalle loro basi, essendo l'uno e l'altra fondati sull'Alleanza, come sta scritto in *Ger 33, 25* («Se non sussiste più la mia alleanza con il giorno e con la notte, se io non ho stabilito le leggi del cielo e della terra...») e in *Os 6, 7* («Ma essi, come Adamo, hanno violato l'alleanza, ecco dove mi hanno tradito»).

Ma questo non avvenne, perché Dio prevede che Israele sarebbe comparso davanti al *Sinai*, per confermare l'Alleanza¹².

7. Nell'*Eden* Dio diede un precetto ad Adamo, perché visse. Ma Adamo perseverò nel precetto divino solo per tre ore, e all'ora nona gli fu decretata la morte.

Al *Sinai* Dio diede a Israele non uno, bensì 613 precetti. Il dono della Torah garantiva la vita eterna a Israele. Purtroppo per breve tempo Israele rimase fedele. Se in un primo tempo disse: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es 19, 8*), poco dopo disse ugualmente al vitello d'oro: «Questo è il tuo Dio, o Israele» (*Es 32, 4*). Perciò la morte tornò a regnare su di loro. Così argomentava R. Neemia (150 ca.). R. Giuda (150 ca.) concludeva che gli Israeliti al Sinai caddero «al pari di Adamo ed Eva»¹³. R. Yosè, forse il Galileo (110 ca.), ha una sentenza analoga a quella di R. Neemia¹⁴.

Da parte sua, s. Giustino (+ 165 ca.) spiega il *Sal 82, 6* («Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo»), dicendo che a tutti gli uomini è stata concessa la possibilità di diventare figli dell'Altissimo. Quando però essi peccano, attirano sopra di sé il giudizio e la condanna, come accadde per Adamo ed Eva (*Sal 87, 7a*: «... morirete come ogni uomo»), e per il serpente, colpevole di aver sedotto Eva (*Sal 82, 7b*: «... cadrete come tutti i potenti»)¹⁵.

¹¹ *Es R* (= *Esodo Rabbah*) 28, 2 a 19, 3. Dopo aver citato questo e altri passi, commenta J. POTIN: «Le don de la Loi apparaît ainsi comme un recommencement de l'histoire du monde». *La fête Juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, I, (Lectio Divina, 65a), éd. du Cerf, Paris 1971, p. 216.

¹² *Zohar, Bereshit 56a* (insegnamento di R. Abbà [quale?]).

¹³ *Es R 32, 1 a 23, 20*.

¹⁴ Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh*, par. 9 a 20, 18.

¹⁵ *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 124 (PG 6, 763-766).

Oltre ai parallelismi qui elencati, ve n'è uno al quale dedicheremo un'attenzione più approfondita. Voglio dire: la bellezza di Eva nel giardino dell'Eden, e la bellezza di Israele davanti al Sinai quando accolse la Torah.

1. *La bellezza di Eva nell'Eden*

Nel Giudaismo, Eva è considerata come la prima delle «Madri» di Israele ¹⁶. A suo riguardo si ricorda certo la caduta ad opera del serpente. Eppure, di lei si celebra in modo particolare la bellezza, di cui Dio la adornò all'alba della creazione.

In proposito, i Rabbini prendono come punto di partenza *Gen* 2, 22: «Il Signore Dio plasmò una donna con la costola che aveva tolto all'uomo, e la condusse all'uomo (ebr. *wyb'h 'l h'dm*)». Essi commentano diffusamente questo passo, ed esaltano la bellezza di Eva nel momento in cui Dio la creò per condurla all'uomo. Alcuni, per es., osservano che in alcune città costiere della Palestina le trecce dei capelli di donna vengono chiamate *bnyyt*, voce assai vicina al verbo *bnh* (= costruire), usato in *Gen* 2, 22: «E il Signore Dio plasmò (ebr. *wybn*)...». Da questa forte analogia dei due termini, passano quindi a considerazioni del seguente tenore. Dio non solo creò Eva dalla costola di Adamo, ma al tempo stesso le intrecciò la chioma, la ornò come sposa, e poi, quale paraninfo, la pre-

¹⁶ Citiamo almeno i seguenti quattro documenti:

a) Tg (= *Targum*) *Gen* 3, 15 (recensioni dello pseudo-Gionata, del codice Neofiti e del Targum frammentario o Targum gerosolimitano secondo [TJ II]). Secondo questa parafrasi targumica, la donna-Eva non rappresenta tanto la madre dell'umanità in genere, quanto piuttosto la Donna-Madre d'Israele. I suoi figli, cioè gli Israeliti, sperimentano la propria felicità o rovina a seconda che sono fedeli o infedeli alla Legge del Signore: nei giorni del Messia, però, essi conseguiranno redenzione piena. Cf. *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes...*, trad. de R. LE DÉAUT, I, (SCh 245, *Genèse*, éd. du Cerf., Paris 1978), p. 92-95; M. MC NAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Pontifical Biblical Institute, Rome 1966, p. 217-226; A. SERRA, *Una monografia su Apocalisse 12*, in *Marianum* 38, 1976, 25-26; ID., *Eva. Donna dell'Alleanza*, in *Parola, Spirito e Vita*, n. 13, gennaio-giugno 1986, 172-173.

b) *Liber Antiquitatum Biblicarum*, dello PSEUDO FILONE (sec. I d.C.), 32,15: «Non enim iniuste accepit Deus de te costam protoplasti, sciens quoniam de costa eius nasceretur Israel» (SCh 229), cf. nota 9, p. 252-253.

c) Talmud babilonese, *Erubin* 53a e *Sotbah* 15a (R. Isacco). Ebron è chiamata «Kiriath-Arbà», ossia «Città dei quattro», poiché vi furono sepolte le quattro coppie: Adamo ed Eva. Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Lea. Perciò Adamo ed Eva sono accomunati ai tre Padri e alle tre Madri d'Israele. Cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968 ⁸, p. 126.

d) *Gen R* 58, 4 a 23, 2 (stessa tradizione citata dal Talmud babilonese, riferita in forma anonima).

sentò ad Adamo ¹⁷. R Chama b. Chanina (260 ca.) procede oltre col dire: «Sicuramente Dio prima la rivestì con 24 ornamenti preziosi (quelli, cioè, descritti da *Is* 3, 18-24 per le donne di Gerusalemme), e quindi la portò all'uomo. Perciò si applica a lei ciò che il Signore — per bocca di Ezechiele — dice al principe di Tiro: "Nell'Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa: rubini, topazi, diamanti, crisoliti, onici e diaspri; zaffiri, carbonchi e smeraldi; e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature, preparato nel giorno in cui fosti creato"» (Ez 28, 13; cf. il v. 12: «Tu eri modello di perfezione, pieno di sapienza, perfetto in bellezza») ¹⁸.

Sempre a commento di *Gen* 2, 22, R. Geremia b. Eleazaro (270 ca.) soggiunge: «Da questo si ricava che il Santo, Egli sia benedetto, si fece *paraninfo*. Da qui deriva il costume gentile per cui il più nobile è chiamato a svolgere l'ufficio di paraninfo presso il più umile, e ciò non gli deve dispiacere» ¹⁹.

La bellezza di Eva — dicono i Rabbini, almeno indirettamente — era tale che sedusse il serpente, il quale, pur di farla sua, progettò di uccidere Adamo ²⁰. R. Azariah (380 ca.) e R. Gionata (220 ca.), in nome di R. Isacco, arrivano a stabilire questo principio: «L'immagine di Eva è stata trasmessa alle bellezze eminenti di ogni generazione». L'avvenenza di Sara, ad es., quando Abramo

¹⁷ R. Giuda b. Ilai, 150 ca. (*Aboth de Rabbi Nathan*, 4, 3; 8, 4); R. Simeone b. Yochai, 150 ca. (*Gen R* 18, 1 a 2, 22); R. Simeone b. Menashiah, 180 ca. (Talmud babilonese, *Berakôt* 61a; *Shabbat* 95a; *Niddah* 45b; R. Laqish, 250 ca., cita R. Simeone b. Menashiah); Resh Laqish, 250 ca. (Talmud babilonese, *Niddah* 45b); R. Bannayah, 220 ca., e R. Aibu, 320 ca. (*Gen R* 18, 1 a 2, 24).

¹⁸ *Gen R* 18, 1 a 2, 22 e Talmud babilonese, *Baba Bathra* 75a. A proposito del numero esatto dei pezzi elencati qui da *Ez* 28, 13 differiscono i pareri. Secondo i Rabbini in genere, essi erano 10; R. Simeone b. Laqish (250 ca.) e Mar Zutra (270 ca.) dicono che erano 11; R. Chama b. Chanina (280 ca.) sta per la cifra 13, mentre R. Levi (300 ca.) e R. Simone (280 ca.) confermano quella di 10. Per i dettagli delle rispettive argomentazioni, cf. *Gen R* 18, 1 a 2, 22; Talmud babilonese, *Baba Bathra* 75a; *Pirkê de R. Eliezer* cap. 12; *Pesiktà Rabbati* 14, 10 e *Pesiktà de Rab Kabana* 4, 4. Secondo queste due ultime collezioni, la serie dei preziosi enumerati da *Ez* 28, 13 descrive lo splendore di Adamo prima della colpa. Nelle note seguenti citeremo la *Pesiktà Rabbati* e la *Pesiktà de Rab Kabana* secondo la suddivisione in paragrafi indicata dalle rispettive edizioni di W.G. BRAUDE, Yale University Press, New Haven and London, 1968 e di W.J. BRAUDE-I.J. KAPSTEIN, Routledge and Kegan Paul, London 1975.

¹⁹ Talmud babilonese, *Berakôt*, 61a.

²⁰ Talmud babilonese, *Sotah* 9b. Circa la bellezza di Eva, concupita, si veda il seguente passo di Ireneo, *Adversus Haereses*, I, 30.7: «Reliquos autem venientes et mirantes formositatem eius, vocasse Evam, et concupiscentes hanc generasse ex ea filias, quos et Angelos esse dicunt» (SCh, 264, p. 372-373). Ireneo accenna a teorie gnostiche.

la condusse in Egitto, e quella di Abisag, la Sunamite di Davide (1 Re 1, 4), erano il riflesso dell'incanto di Eva ²¹.

Ma vorremmo dire di più. Il candore che Dio profuse sulla persona di Eva, divenne simbolo anche della condotta pura del pio israelita che vive secondo la Legge del Signore, in assoluta fedeltà. Abbiamo l'eco di tale tipologia nel IV libro dei Maccabei, scritto verso la fine del I sec. d.C.

In un brano altamente patetico, l'autore introduce così l'esortazione che l'eroica Madre rivolge ai suoi sette figli:

«Una vergine intatta (παρθένος ἀγνή) ero io, e non mi allontanai dalla casa di mio padre, vigilavo sulla costola che fu trasformata [in Eva]. Nessun seduttore del deserto, nessun ingannatore nella campagna mi corrippe. *E neppure il serpente falso e sviante* macchiò la purezza mia, quand'ero ragazza (μοῦ τὰ ἀγνὰ τῆς παρθενίας). Vissi col mio marito tutti i giorni della mia giovinezza...» (18, 7-9).²²

La Madre dei Maccabei ripensa l'integrità morale della sua prima giovinezza in trasparenza con l'integrità di Eva, appena uscita dalle mani del Creatore. E siccome l'autore del quarto libro dei Maccabei saluta questa Donna come «... *Madre della Nazione, vindice della Legge, difesa della pietà...*» (15, 29), è lecito concludere che ella incarna in realtà i sentimenti e gli ideali del giudaismo del I secolo. Levando lo sguardo a Eva, il popolo di Dio, rappresentato anche da questa Donna-Madre dei Maccabei, sente vibrare in sé la nostalgia del primo amore, quando Dio camminava nell'Eden.

2. La bellezza d'Israele davanti al Sinai

Il rinnovamento escatologico del popolo d'Israele si configura anche come un rivestire la bellezza fulgente di Eva, perduta dopo

²¹ Gen R 40, 5 a 12, 14. È detto, appunto, che quando Abramo arrivò in Egitto, gli Egiziani videro che la donna [Sara] era molto avvenente, quasi più di Eva. Quando Abramo, su comando dell'ufficiale preposto alla dogana sul confine aprì la cassa, ove l'aveva rinchiusa, il fulgore del suo aspetto irradiò su tutto l'Egitto. Nel Talmud babilonese (*Baba Bathra* 58a) si afferma: «A confronto di Sara, ognuno è come una scimmia a confronto dell'uomo». Lo stesso criterio di valutazione è poi applicato a Sara nei confronti di Eva, di Eva rispetto ad Adamo, e di Adamo alla gloria di Dio.

La bellezza di Sara, quando scese in Egitto con Abramo, è celebrata anche in 1QGEnAp XX, 2-10 (ma non si fa il confronto con Eva).

²² *IV Mac* 18, 6-9. Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta, id est, Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1962⁷, p. 1183; R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, The Clarendon Press, Oxford 1913, (rist. 1964), p. 684.

la seduzione dell'antico serpente. Citerò al riguardo un solo esempio, ricco però di risonanze molteplici.

La teologia giudaica afferma (e con singolare insistenza!) che al monte Sinai, in occasione dell'Alleanza e del Dono della Legge, Dio operò un rinnovamento radicale degli Israeliti. E quel rinnovamento è ritenuto come il preludio esemplare della redenzione perfetta che il Signore accorderà al suo popolo, nella pienezza dei tempi messianici. Fra le tante voci di questo coro, ve n'è una, ascritta a R. Yochanan (+ 279) e ripetuta per tre volte nel Talmud babilonese:

«Quando il serpente si accostò ad *Eva*,
iniettò la concupiscenza in lei...
[Ma per] gli Israeliti che stettero
in faccia al *Sinai*, cessò la loro
incontinenza...».²³

Il presente assioma mette chiaramente in relazione la caduta di *Eva* nell'Eden con «il giorno dell'assemblea» (cf. *Dt* 4, 10 nei LXX), il giorno cioè in cui le tribù d'Israele comparvero davanti al monte Sinai per ricevere la Torah. Tra le due scene v'è un rapporto antitetico: il comportamento di Israele in faccia al Sinai fu la contropartita del fallimento di *Eva* davanti al serpente.

Ma, è ovvio chiedersi, cosa avvenne di Israele in quel giorno lontano, in quel memorabile «terzo giorno» del Sinai? A questo punto, credo, ci soccorrono diverse testimonianze del giudaismo²⁴.

Il midrash elabora considerazioni del seguente tenore. Quando erano in Egitto, gli ebrei adorarono le false divinità (cf. *Ex* 20,

²³ Talmud babilonese, *Shabbat* 146a; *Yebamoth* 103b (R. Yochanan, + 279, che sembra farsi portavoce di R. Simeone b. Yochai, 150 ca.); *Abodah Zarah* 22b (R. Yochanan). La sentenza ivi citata prosegue col dire: «... mentre per i Go'im, che non stettero in faccia al monte Sinai, non cessò la loro incontinenza». È, in definitiva, il tema della «purificazione» mediante la Parola di Dio, proposto anche in *Baba Bathra* 16a: «Raba [+ 247] said ... His companions answered him ... If God created the devil inclination, He also created the Torah as its antidote». Versione di B. SIMON, in *The Babylonian Talmud, Baba Bathra*, The Soncino Press, London 1935, p. 80. La stessa dottrina si ritrova in Zohar, *Vayechi* 228a.

²⁴ Nelle righe che seguono, farò la sintesi di quanto ho già scritto, ad es., in *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 358-362; *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio»* (*Giov.* 11, 52), p. 291-294 del presente volume; *Eva, donna dell'Alleanza*, in *Parola, Spirito e Vita*, n. 13, gennaio-giugno 1986, pp. 173-175.

²⁵ *Lv* R 9, 9 a 7, 11-12 e *Perek Hasbalom* 59b (R. Ezechia: di Acca, 350 ca., o b. Chiyya, 240 ca. [?]); *Lam* R, proemio 20 (R. Alessandro, 270 ca.); *Eccle* R 10, 18.1; Mekiltà di R. Ismaele, *Yitro, Bachodesh*, par. 1 a 19, 2.

7; 23, 3.8.19.21.27...). Perciò furono afflitti da inimicizie; il politeismo, infatti, introduce germi di discordia tra il popolo di Dio. Anche dopo l'esodo dalla schiavitù del faraone, le tappe del loro viaggio verso il Sinai furono turbate da dissensi. Sta scritto in effetti, argomentano i Rabbini, che «... gli Israeliti *partirono* ... da Ramses e *si accamparono* a Succot» (*Num* 33, 5). L'uso del plurale, «partirono», «si accamparono», ripetuto poi anche nei versetti seguenti di *Num* 33, indica che tra le loro fila vi erano delle inimicizie²⁵. Inoltre, insegnano alcuni Rabbini dei secoli II-IV, gli Israeliti venuti fuori dall'Egitto erano un popolo di minorati nel fisico. Avendo subito dei maltrattamenti durante i lavori forzati, tra loro v'erano parecchi lebbrosi, zoppi, ciechi, muti, sordi...²⁶.

Ed ecco il mutamento che sopravvenne. Giunti al Sinai, Dio volle compiere una trasformazione prodigiosa del suo popolo²⁷. Infatti Egli pensò: «*La Torah è perfetta... I giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti* (cf. *Sal* 19, 8.10). Non è conveniente alla dignità della Torah che io la doni a una generazione di handicappati»²⁸. Fu allora che Dio decise di guarire tutti gli Israeliti dalle loro infermità, nel corpo e nello spirito.

Nello spirito: poiché si riconciliarono fra loro. Leggiamo nella Mekiltà di R. Ismaele: «Quand'erano tutti insieme al monte Sinai per ricevere la Legge, erano tutti un cuor solo, per accettare con gioia il Regno di Dio»²⁹.

Di questa concordia ritrovata dà testimonianza la Scrittura stessa, quando dice che «... Israele *si accampò* davanti al monte» (*Es* 19,

²⁶ R. Simeone b. Yochai, 150 ca. (*Ct* R 4, 7.1; *Lv* R 18, 4 a 15, 1; *Num* R 7, 1 a 5, 2; 13, 8 a 7, 13); R. Eliezer (*Mekiltà cit.*, *Yitro, Bachodesh*, par. 9 a 29, 18); R. Tanchuma, figlio di R. Abba, 380 ca. (*Num* R 7, 1 a 5, 2). Cf. *Pesikà de-Rab Kahana* 12, 19 e *Pesikà Rabbati* 15, 22.

²⁷ Potrebbe alludere a questo rinnovamento il *Libro dei Giubilei* 6, 19: «E, ai suoi tempi, i figli di Ismaele (la) hanno trascurata [la festa delle settimane] fino a quando io li ho rinnovati su questo monte» (trad. it. di L. Fusella, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, UTET, [Torino 1981], p. 248-249).

Così leggono i codici etiopici B C D. Il codice A legge invece: «... fino a quando io l'ho rinnovata [la festa delle settimane] su questo monte». Cf. R.H. CHARLES, *The Book of Jubilees or the Little Genesis...*, Adam and Charles Black, London 1902, p. 52, con nota critica sulle predette varianti: «...b, c, d, read "I have renewed them" or "I have renewed (it) unto them" [= chaddaskewômû]. ID., *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, p. 22.

²⁸ *Num* R 7, 1 a 5, 2 (R. Tanchuma b. R. Abba, 380 ca.); *Pesikà de-Rab Kahana* 12, 19 (R. Giuda b. R. Simone, 320 ca.). Commenta J. POTIN: «L'approche du Dieu Saint exige une sainteté totale. La Loi divine qu'Israël va recevoir est une lumière impitoyable qui scrute jusqu'au plus profond du coeur» (*La fête de la Pentecôte...*, I, p. 212).

²⁹ *Bachodesh*, par. 5 a 20, 2.

2). L'impiego del verbo al singolare «si accampò», e non più al plurale «si accamparono», come in *Num* 33, 5, sta a significare che le tribù divennero come una cosa sola ³⁰. Nei due giorni precedenti l'alleanza, scrive Giuseppe Flavio, essi facevano banchetti e pasti più sontuosi ³¹: la commensalità era segno di fraternità!

Nel corpo: poiché al momento della maestosa teofania sul monte, fra gli ebrei non v'era più nessuno che soffrisse le menomazioni fisiche di prima ³².

In quell'ora solenne, dunque, la comunità di Israele appariva agli occhi di Dio come la sposa tutta bella e senza macchia, di cui parla il Cantico dei Cantici ³³. Il popolo, scrive Filone, «portava delle vesti di un candore incomparabile» ³⁴. In quel nitore degli abiti v'era come la rifrazione degli spiriti rinnovati.

Una voce più tardiva, quella di R. Tanchuma Berabbi (380 ca.), dirà che il Signore rivestì di 13 ornamenti gli Israeliti, dopo che essi accettarono la Torah; e la lista minuta di tali ornamenti è quella offerta da *Ez* 16, 10-12 ³⁵. R. Chanah(?) , che si rifaceva a R. Acha (320 ca.), non esitava a dichiarare che dal cuore degli Israeliti fu sradicata ogni inclinazione al male, dopo che essi esclamarono: «Tutto ciò che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo» (*Es* 24, 7) ³⁶.

Con esegesi riassuntiva e capillare, i Rabbini dicono che il termine «bħdš» di *Es* 19, 1 non dev'essere vocalizzato *bachodesš* (che vuol dire «nel [terzo] mese»), ma piuttosto *bachiddûš*, che essi scom-

³⁰ *Lv* R 9, 9 a 7, 11-12; 19, 4 a 15, 25 (R. Kohen, 330 ca. [?]); *Lam* R, proemio 20; *Perek Hashalom* 59b (R. Ezechia; cf. nota 25); Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesb*, par. 1 a 19, 2. Cf. i *Pirkê De Rabbi Eliezer*, cap. 41, e il Targum dello pseudo-Gionata a *Es* 19, 2.

³¹ *Ant. Giud.* III, 5.1-2.

³² Cf. nota 26. Questo genere di midrash, pur nelle sue variegata modulazioni, concorda nel dire che al Sinai non v'era nessuno degli Israeliti che fosse zoppo; è scritto, infatti, che «si tennero ritti alle falde del monte» (*Es* 19, 17); «stettero», cioè sui propri piedi. Nessuno aveva le braccia fratturate, poiché si afferma: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19, 8; 24, 3.7). Nessuno che fosse sordo, dal momento che esclamarono: «...faremo e ascolteremo» (*Es* 24, 7). Non un cieco, dato che «... tutto il popolo vedeva i tuoni» (*Es* 20, 18). E neppure un muto, per il fatto che «... tutto il popolo rispose...» (*Es* 19, 8). Quindi, si conclude, tutti furono guariti, secondo la promessa dichiarata dal Signore: «Non ti infliggerò alcuna infermità che ho mandato all'Egitto: infatti io sono il Signore, Colui che ti guarisce» (*Es* 15, 26).

³³ *Ct* R 2, 14.4 (R. Akiba, + 135); 4, 7.1 (R. Simeone b. Yochai, 150 ca.); *Es* R 21, 5 a 14, 15 (R. Yochanan, + 279 [?]); *Pesiktà Rabbati* 15, 6 (R. Yosè [quale?]); Mekiltà di R. Simeone b. Yochai a 19, 17; Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesb*, par. 9 a 20, 18.

³⁴ *De Decalogo*, 10-13, 45.

³⁵ *Pesiktà Rabbati* 33, 10.

³⁶ *Pesiktà Rabbati* 41, 4; Zohar, *Vayechi* 228a. Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 201-202, 210.

pongono in due termini: «*ba* (venne) *chiddûš* (il rinnovamento)»³⁷. Un rinnovamento del tutto inedito, mai visto in precedenza: un rinnovamento che avrà la sua replica nel mondo futuro, ove — al dire di *Is* 35, 5-6 — «... si apriranno gli occhi dei *ciechi*, e si schiuderanno gli orecchi dei *sordi*. Allora lo *zoppo* salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del *muto*...»³⁸.

Mosè, pertanto, quale paraninfo³⁹, poté presentare a Dio la sposa-Israele, così rifatta dall'intimo. E lì, di fronte alla santa montagna, Israele pronunciò il «sì» nuziale: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19, 8; cf. 24, 3.7). Questa promessa propiziò la ratifica degli sponsali dell'alleanza. La disobbedienza di Eva veniva redenta dal *fiat* di Israele.

3. La bellezza di Eva riflessa sulla Chiesa e su Maria

Il fatto è sicuro, anche se a volte rimane dubbia un'eventuale dipendenza dal giudaismo. Vale a dire: lo splendore di Eva, ancora vergine e non corrotta dal serpente, trova nel pensiero cristiano delle applicazioni riguardanti la bellezza sia della Chiesa che di Maria.

A. La Chiesa

Vediamo tre testi dell'epistolario paolino e il capitolo 12 dell'Apocalisse.

§ 1. *La chiesa di Corinto* (2 *Cor* 11, 3). Paolo considera la comunità cristiana di Corinto come una vergine casta (*παρθένον ἄγνην*), da presentare a Cristo. Quanto alla propria persona, Paolo si ritiene come il paraninfo di questi mistici sponsali: suo compito è quello di «offrire» (*παραστῆσαι*) la Chiesa-Sposa, intatta e pura, allo sguardo dello Sposo-Cristo (v. 2).

Il contesto del capitolo mostra che la purezza, l'integrità di cui è preoccupato l'apostolo, riguarda precisamente *la fede* dei cri-

³⁷ *Pesikà de-Rab Kahana* 12, 19 (R. Giuda b. R. Simone, 320 ca.). Cf. i testi del Midrash Tanchuma citati da J. POTIN, *op. cit.*, I, p. 210, note 11, 12.

³⁸ *Pesikà de-Rab Kahana* 12, 19 (R. Giuda b. R. Simone, 320 ca.); *Pesikà Rabbati* 15, 22 (R. Eliezer b. Yosè, 180 ca., e R. Acha [180 ca.]), più altri maestri in genere, a commento di *Es* 12, 2 tradotto così: «Questa sarà per voi *una nuova esperienza*».

³⁹ Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesb*, par. 3 a 19, 17; *Dt R* 3, 12 a 10, 1 (i Rabbini in genere).

stiani di Corinto. Nella comunità già si sono infiltrati falsi evangelizzatori. I neofiti di Corinto, appena venuti al cristianesimo, rischiano di essere sballottati da ogni vento di nuove dottrine (v. 4). Con sottile ironia, Paolo definisce questi predicatori come «superapostoli» (v. 5). E non risparmia loro parole di fuoco:

«Questi tali sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo. Ciò non fa meraviglia, perché anche satana si maschera da angelo di luce. Non è perciò gran cosa che i suoi ministri si mascherano da ministri di giustizia; ma la loro fine sarà secondo le loro opere» (vv. 13-15).

La giovane comunità di Corinto, esposta a simile pericolo, viene a trovarsi nella situazione di Eva tentata dal serpente. È questo il cruccio di Paolo:

«Temo... che come *il serpente nella sua malizia sedusse Eva*, così i vostri pensieri vengano in qualche modo traviati dalla loro *semplicità e purezza* (*τῆς ἀπλότητος* [+ var. *καὶ τῆς ἀγνότητος*]) nei riguardi di Cristo» (v. 3).

Fintanto che la chiesa di Corinto persevera nella fede genuina, sembra dire Paolo, allora somiglia a una vergine casta. Così era Eva avanti la caduta⁴⁰. Ma il giorno in cui essa prestasse ascolto all'inganno dei falsi apostoli, somiglierebbe ad Eva traviata dal serpente.

La vicenda genesiaca, concentrata stavolta sulla figura di Eva, prima vergine e poi corrotta, è ripensata da Paolo in funzione della comunità cristiana di Corinto. La vergine-Eva è assunta quale simbolo della vergine-Chiesa.

§ 2. *La chiesa di Roma* (Rom 16, 20). Volgendo al termine della sua epistola ai Romani, Paolo esce in un accorato avvertimento. Anche fra i cristiani di Roma hanno fatto la loro comparsa dei predicatori che compromettono la retta catechesi già appresa dalla comunità (v. 17b), provocano divisioni e ostacoli (v. 17a)

⁴⁰ Questo tipo di rappresentazione si ritrova ancora nella *Lettera a Diogneto* (150 ca.) XII, 7-8: «La scienza sia il tuo cuore e la vita la parola vera recepita. Portandone l'albero e cogliendone il frutto abbonderai sempre delle cose che si desiderano davanti a Dio, che il serpente non tocca e l'inganno non avvince; Eva non è corrotta ma è riconosciuta vergine...» (trad. it. di A. QUACQUARELLI, *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1978², p. 363). L'allusione era già percepibile in *Gv* 8, 44: «...voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui».

e servono non già Cristo, ma il proprio ventre; con un parlare magniloquente e lusinghiero vogliono ingannare il cuore dei semplici (v. 18).

Di contro, stanno i fedeli evangelizzati da poco e ancora ignari del male (v. 18: ἀκάρων). Nel cuore di questo aperto confronto, il problema è quello di conservare vergine la fede. Esorta infatti l'apostolo: «Tenetevi lontano da loro ...» (v. 17); «voglio che siate sapienti nel bene e immuni dal male» (v. 19b).

Quale, però, sarà l'esito dell'ostilità qui descritta? Paolo risponde:

«Il Dio della pace *stritolerà* ben presto
satana sotto i vostri piedi» (v. 20a).

Dall'auspicio così formulato, una risultanza emerge chiara. Nella mente dell'apostolo le insidie tese alla comunità di Roma da parte degli pseudo-apostoli sono paragonate alla lotta che il serpente-satana muove contro la donna-Eva e la sua discendenza. Nel giardino edenico vi era Eva, inesperta del male, e il serpente che, con parole allettanti, cercava di sviarla dal retto sentiero. Adesso vi è un'altra Eva: la chiesa di Roma, appena evangelizzata, ancora intatta nella sua fede; e vi è un altro serpente: gli pseudo-apostoli che, con dottrine solleticanti, cercano di fuorviare quei neofiti. E come Dio prometteva alla donna-Eva e alla sua discendenza di schiacciare il capo del serpente, così ora Paolo conferma la donna-chiesa di Roma coi suoi figli nella certezza che il Dio della pace non tarderà a stritolare satana sotto i loro piedi (v. 20a). Eva, dunque, è risollezata dalla Chiesa, vittoriosa sul Maligno.

§ 3. *La chiesa di Efeso (Ef 5, 31-32)*. I mariti, esorta Paolo, devono amare la propria moglie come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei (*Ef 2, 25*). Le mogli, poi, formano una sola realtà col marito, per cui chi ama la propria moglie ama se stesso (v. 28). Soggiunge a questo punto l'apostolo:

«Nessuno mai, infatti, ha preso in odio la propria carne, al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola* [*Gen 2, 24*]. Questo mistero è grande; lo dico di Cristo e della *chiesa!*» (vv. 29-32).

È manifesto che Paolo parte dal mistero dell'amore di Cristo verso la Chiesa per conseguire l'intelligenza piena di *Gen 2, 24*. L'unione sponsale di Adamo ed Eva era una prefigurazione dell'unione di Cristo-Sposo con la Chiesa-Sposa. Cristo è il compimento

di Adamo, mentre la Chiesa è l'antitipo di Eva.

Probabilmente rimane da fare un ulteriore passo. In *Gen 2, 22* leggevamo: «Il Signore Dio plasmò con la costola, che Dio aveva tolto all'uomo, una donna, e *la condusse all'uomo*». Diverse voci dell'ebraismo, dicevamo, si compiacciono nel magnificare la bellezza e lo splendore di Eva nell'istante in cui, appena uscita dalle mani del Creatore, è da questi presentata all'uomo (*Gen 2, 22*).

Tenuto presente questo sfondo giudaico, potrebbe essere prospettata un'ipotesi per *Ef 5, 26-27*. Al posto di Dio creatore che presenta Eva ad Adamo, subentrerebbe qui Cristo redentore il quale, dopo aver purificato la chiesa (nuova Eva) col proprio sangue da ogni macchia, la fa comparire al suo sguardo tutta gloriosa, santa e immacolata (vv. 25b-27).

Così ha compimento il disegno del Padre, che «... in Lui [Cristo] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità» (*Ef 1, 4*). Sul volto della chiesa, torna a splendere il fulgore di Eva!

§ 4. *La Chiesa dell'Antica e della Nuova Alleanza (Ap 12)*. Il cap. 12 dell'Apocalisse, rimesso nel contesto generale del medesimo libro, offre una sintesi preziosissima delle speculazioni giudaico-cristiane sulla figura di Eva. La «Donna» ivi presentata condensa un simbolismo polivalente, così articolato: Eva, Israele, la Chiesa.

La «Donna» di Apocalisse 12 non ha un nome proprio. Ma dai riferimenti allusivi, la mente degli uditori vi scopre facilmente la *donna-Eva* di Genesi 3. Infatti il serpente è qualificato come:

«... *il serpente antico*, colui che chiamiamo il diavolo e satana, e che seduce tutta la terra» (v. 9).

Ed è in aperta ostilità contro la donna, pronto a divorare il figlio di lei, appena l'abbia dato alla luce (v.4). Fallito questo primo tentativo (vv. 5.12), si lancia a perseguitare la donna (v. 13), vomita dietro a lei come un fiume d'acqua (v. 15), scatena la propria ira contro la sua persona. Infine muove guerra al

«... *resto della sua discendenza*, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (v. 17).

In secondo luogo, la «Donna» di *Ap 12* rappresenta la Donna-Sposa dell'antica alleanza, ossia il *popolo di Israele*, composto dalle dodici tribù, simboleggiate dalle dodici stelle (cf. *Gen 37, 9*).

Infine la stessa «Donna» di *Ap 12* è *figura della chiesa di Cristo*.

Difatti poco più innanzi essa appare quale *Madre del Messia*, innalzato al trono di Dio (v. 5), e di coloro che vivono i comandamenti divini, rendendo testimonianza a Gesù (v. 17).

Alla fine del libro, la «Donna» di *Ap* 12 ricompare sotto le sembianze di «Donna-Sposa dell'Agnello» (21, 2.9), come la Città Santa, la Gerusalemme nuova (21, 10), che comprende sia le dodici tribù d'Israele (21, 12), sia i dodici apostoli dell'Agnello-Cristo (21, 14). Nelle sembianze di questa Donna, così delineate, v'è sicuramente la confluenza dell'intero popolo di Dio, dell'uno e dell'altro Testamento.

Ancora un'osservazione a mio avviso assai importante per il soggetto: la «Donna-Gerusalemme Nuova» è descritta come «il *paradiso* di Dio» (*Ap* 2, 7), ed è caratterizzata da almeno tre elementi del giardino dell'Eden:

— è costruita con oro e ogni specie di pietre preziose, come la veste di cui si adornava il principe di Tiro quando abitava nell'Eden (*Ap* 21, 18-21; cf. *Ez* 28, 13);

— è irrigata da un fiume di acqua viva, che scaturisce dal trono di Dio e dell'Agnello, che si leva in mezzo ad essa (*Ap* 22, 1-2.3a; cf. *Gen* 2, 10);

— e sulle sponde di questo fiume si trova l'albero della vita (*Ap* 21, 2.14.19; cf. *Gen* 2, 9).

S'avvera in tal modo il vaticinio di Isaia ed Ezechiele: «Davvero il Signore ha pietà di Sion..., rende il suo deserto come l'Eden, la sua steppa come il giardino del Signore» (*Is* 51, 3) - «La terra, che era desolata, è divenuta ora come il giardino dell'Eden» (*Ez* 36,35).

La Nuova Gerusalemme è dunque l'Eden di Dio (*Ap* 2, 7).

Concludendo, possiamo dire che il simbolismo della donna di *Ap* 12 è polivalente, ed è sviluppato secondo questa successione diacronica: la donna-Eva (vv. 1s. 3.9); la donna-Chiesa, sia dell'antico che del nuovo popolo di Dio (12, 1.5.17; 21, 2.9.10.12.14); la donna-Gerusalemme nuova, sposa dell'Agnello e paradiso di Dio (21, 2-9s.12-14; cf. 2, 7).

Con la Chiesa glorificata, che Dio riveste col suo sole (*Ap* 12, 1; cf. *Mt* 5, 45), Eva torna a danzare nell'Eden!⁴¹

⁴¹ Quanto ho esposto qui sopra nel paragrafo B. 1-4 è ripreso dal mio articolo *Eva, Donna dell'Alleanza*, in *Parola, Spirito e Vita*, n. 13, gennaio-giugno 1986, p. 175-181.

B. La vergine Maria

Tratteggiamo semplicemente tre piste di possibili applicazioni mariane.

§ 1. La rivelazione del Sinai, dicevamo, in diverse attestazioni del giudaismo è un ritorno all'Eden. In particolare, *la bellezza di Eva, «vergine» incorrotta prima della colpa, torna a splendere sul volto di Israele-Sposa quando, al Sinai, obbedì alla voce di Dio.*

Questo canone del giudaismo è molto probabile che abbia ispirato s. Giustino (+ 165 ca.), quando elabora il celebre e diffuso parallelismo Eva-Maria, in riferimento alla scena dell'annunciazione⁴². Al Sinai, il popolo di Israele riscattò la caduta di Eva, credendo alle parole di Mosè, inviato del Signore. *A Nazaret, la «vergine» Maria, la personificazione della «Figlia di Sion», secondo Luca, rialza le sorti di Eva, credendo alle parole dell'angelo, mandato da Dio*⁴³.

Giustino discende da una famiglia di ellenisti pagani, residenti in Palestina, a Flavia Neapolis. Nel «Dialogo con Trifone» egli mostra di essere a conoscenza delle dottrine dei maestri d'Israele. Analogamente, dovremo tener presente che Ireneo (+ 202 ca.), un altro pioniere del parallelismo Eva-Maria⁴⁴, venne a contatto con l'Oriente cristiano in gioventù, come discepolo di Policarpo⁴⁵.

§ 3. Nel giudaismo è diffusa la convinzione che al Sinai Dio *purificò integralmente Israele da ogni imperfezione, sia fisica che spirituale. Appunto perché la Torah è perfetta, il popolo doveva essere perfetto.*

La Chiesa d'Oriente, dal secolo IV, parlerà di *una prepurificazione di Maria, ad opera dello Spirito Santo, in vista del «fiat» dell'annunciazione. Nella carne e nella mente ella fu santificata, poiché doveva accogliere il Verbo Divino, Santità assoluta*⁴⁶.

⁴² S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, I, ed. Aldecoa, S.A., Burgos 1970, p. 30-31, nn. 34-35.

⁴³ Circa i probabili collegamenti dell'annuncio a Maria con le tradizioni del Sinai, cf. n. 112.

⁴⁴ S. ALVAREZ CAMPOS, *op. cit.*, p. 46-52, nn. 79-95.

⁴⁵ EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V, 20, 4-8 (Sch 41), p. 61-63.

⁴⁶ Si consulti l'eccellente studio di E. TONIOLO, *La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica tradizione cristiana (sec. II-IV)*, in *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982), ed. «Marianum»-Dehoniane, Roma-Bologna 1984, p. 218-228 (in specie p. 223-226). Per le referenze bibliografiche attinenti all'argomento, cf. *ibidem*, p. 271, n. 55.

Memore di questa tradizione, anche il Vaticano II scrive: «Così Maria figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, diventò madre di Gesù, e abbracciando, con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente» (*Lumen Gentium*, 56).

§ 3. La menzione della «bellezza» di Eva si accompagna naturalmente al ricordo del «giardino» dell'Eden: esso le fa da cornice!

Qui è opportuno osservare che uno schema del pensiero biblico giudeo-cristiano assume il «giardino» dell'Eden quale prototipo di altri tre «giardini», vale a dire: il Sinai, il Golgota e la Nuova Gerusalemme. E in ciascuno di questi quattro giardini, compaiono puntualmente perlomeno due elementi: *un albero* e, quasi ai piedi dell'albero, *una figura di donna, creata dalla potenza divina in qualità di sposa-madre*, e stupendamente *bella*.

Proviamo, ora, a individuare questi elementi in ciascuno dei quattro giardini nominati poco sopra. Ultimo sarà il Golgota, allo scopo di evidenziare meglio eventuali risvolti mariani del suddetto schema, specie la «bellezza» di Maria accanto alla croce.

a) *L'Eden*. È questo *il giardino* piantato da Dio (*Gen 3, 8*).

Al centro di esso, Dio fa germogliare *l'albero della vita* (*Gen 2, 9*).

Ivi incontriamo *la Donna-Eva* che lo stesso Signore Dio *crea* dalla costola di Adamo e la presenta a lui come *sposa*; e allora Eva, con Adamo, diviene *madre* di tutti i viventi (*Gen 2, 18-25; 3, 20; 4, 1*). Il giudaismo, abbiamo visto, enfatizza *la bellezza* di Eva, appena uscita dalle mani del Creatore.

b) *Il Sinai*. Secondo un filone del pensiero giudaico⁴⁷, il monte santo dell'Antica Alleanza è visto come replica del *giardino* dell'Eden.

L'albero situato in questo giardino è lo stesso monte Sinai, considerato alla stregua di un albero di melo, il cui frutto (i pomi) simboleggiano le parole della Torah, sorgente di vita.

Alle pendici di questo mistico albero, ecco *la Donna-Israele*, che Dio *crea* (costituisce) come sua *Sposa*, rendendola così *madre*

⁴⁷ Cf. note 6-15.

dei figli e figlie da lui generati ⁴⁸. La *bellezza* di Israele al Sinai, dicevamo, è uno dei motivi più elaborati dalla riflessione del giudaismo.

c) *La Nuova Gerusalemme*. Il veggente dell'Apocalisse la configura come *il paradiso* (l'Eden) di Dio (*Ap* 2, 7). In mezzo ad essa, e sulle sponde del fiume che la irrorano, cresce *un albero di vita* (*Ap* 2, 7; 22, 2).

Questa Nuova Gerusalemme è *la Donna*, creata da Dio. Infatti ella scende dal cielo, da Dio (*Ap* 21, 2.10); quindi è creazione sua, è dono di Lui: scaturisce, infatti, dal mistero pasquale. Inoltre ella è la *Sposa* dell'Agnello (*Ap* 19, 7; 21, 2.9), immolato e ritto sul trono (*Ap* 5, 6): chiaro simbolo di Cristo morto e risorto. Al tempo stesso, la Nuova Gerusalemme è *madre*: sia del figlio maschio, cioè del Messia-Agnello messo a morte e risuscitato (*Ap* 12, 5.11), sia di coloro che rendono testimonianza a Lui (*Ap* 12, 17).

Una bellezza sovrumana invade questa città di Dio. Ha il sole per veste (*Ap* 21, 1). Le è dato di avvolgersi in un abbigliamento di lino puro splendente, che sono le opere giuste dei santi (*Ap* 19, 8), di coloro cioè che hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello (*Ap* 7, 13-14). Perciò la Nuova Gerusalemme appare come la Sposa adorna per lo Sposo. In realtà, è lo Sposo stesso che l'ha resa così fulgida.

Perché mai le sue compagini risultano composte dagli elementi più pregiati? (*Ap* 21, 18-21). A che cosa è dovuta una metamorfosi tanto sensazionale? La risposta non tarda a venire: è la gloria di Dio che la illumina, e l'Agnello è la sua lucerna (*Ap* 21, 23). Non più il sole e la luna sono le sorgenti del suo fulgore, bensì il Signore Dio in persona (*Ap* 21, 23; 22, 5). Lui sta facendo nuove tutte le cose! (*Ap* 21, 5).

d) *Il Golgota*. L'evangelista Giovanni ha cura di annotare che sul Golgota — il luogo ove Gesù fu crocifisso, sepolto e dal quale risuscitò — vi era *un giardino* (*Gv* 19, 17.41-42; 20, 15) ⁴⁹. Questo «giardino» sembra rievocare sia il «giardino» del Cantico dei

⁴⁸ Ez 16, 8.20; 23, 4.7; Is 1, 2; 50, 1; 51, 18 ... Per altre citazioni concernenti Sion-Gerusalemme, come Sposa e Madre dell'Alleanza, cf. A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 316-325.

⁴⁹ La notizia è confermata da G. FLAVIO, *Guerra Giudaica* V, 4.2 (la «porta del Giardino»); *Vangelo di Pietro*, 24 (il «giardino di Giuseppe»); CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* XIV, 5, in PG 33, 829-830 (le vestigia del *giardino* in cui fu sepolto Gesù).

Cantici, sia il «giardino» dell'Eden. Da una parte, infatti, una perseverante tradizione patristica, che parte già dal sec. II con Ippolito, come pure diversi esegeti moderni, riconoscono che la pericope di *Gv* 20, 11-18 contiene diverse reminiscenze di *Ct* 3, 1-4 (cf. 5, 6-8): come la Sposa della Cantica va in cerca dell'amato, così Maria di Magdala, dopo che il Signore è scomparso, non si dà pace finché non l'abbia trovato⁵⁰. Dall'altra, abbiamo il Cristo Risorto. Egli è il nuovo Adamo, in quanto è l'Uomo nuovo nato al mondo il primo giorno della settimana (*Gv* 16, 21; 19, 5; 20, 1). Egli è il Messia-Sposo (*Gv* 3, 29; cf. 2, 10), e in questo nuovo giardino dell'Eden incontra la nuova Eva, cioè la «Donna-Chiesa», figurata stavolta nella donna-Maria di Magdala (*Gv* 20, 11-18)⁵¹.

Nel giardino del Golgota, si eleva un albero, che è la croce di Gesù (cf. *Gv* 19, 25).

Accanto all'albero, sta la *Donna-Maria*. Ella, che già è madre di Gesù (*Gv* 2, 1; 19, 25), da Gesù stesso è creata (proclamata) madre anche di tutti i suoi discepoli, figurati nel discepolo amato lì presente. Le parole di Gesù: «Ecco il tuo figlio... Ecco la tua madre» (*Gv* 19, 26-27a) sono anch'esse spirito e vita (cf. *Gv* 6, 64). Creano ciò che dicono. Stavolta il Figlio crea la Madre! Ricevendo quel discepolo come figlio suo, anche Maria, analogamente ad Eva, può esclamare: «Ho acquistato un uomo dal Signore!» (*Gen*

⁵⁰ Per le rispettive referenze cf. il mio studio *Dimensioni ecclesiali...*, p. 402-403 del presente volume.

⁵¹ A. SERRA, *art. cit.*, p. 417, 419. La fusione del giardino del mistero pasquale col giardino della Cantica e quello dell'Eden, poteva essere suggerita a Giovanni da *Ct* 8, 5a che recita così: «Sotto il melo ti ho destata». Il melo, menzionato qui dalla Cantica, richiede di essere ambientato nel giardino ove lo sposo e la sposa si deliziano dell'amore reciproco. Ebbene, la rilettura giudaica di *Ct* 8, 5a vedeva nel melo un simbolo del monte Sinai, ove Dio (lo Sposo) ha destato Israele (la Sposa), facendo di lei il popolo dell'alleanza (cf. *Es* 19, 5-6a). E il giudaismo, parimenti, non mancava di correlare in varie maniere il Sinai con l'Eden (cf. note 6-15).

Sul versante cristiano, dal sec. II in avanti la tradizione viva progredisce in acquisizioni sempre più ricche quando rimedita *Ct* 8, 5a. Il melo rappresenta l'albero della croce, dal quale pende Cristo. Appeso a quel legno, il Redentore desta (crea) la Chiesa, vivificandola col sangue e con l'acqua che fluiscono dal suo costato (*Gv* 19, 34). La Chiesa, quindi, nasce dal fianco di Cristo, allo stesso modo che Eva fu tratta dalla costola di Adamo.

A partire dal sec. XIV, esattamente con Nicolò da Lira (+ 1349), si comincia ad applicare *Ct* 8, 5a alla maternità spirituale di Maria presso la croce, quando Gesù le dice: «Donna, ecco il tuo figlio» (*Gv* 19, 26).

Se, dunque, il pensiero cristiano fin dal sec. II ha interpretato così *Ct* 8, 5a, è molto probabile che il germe di tale rilettura fosse già insito nello stesso Vangelo di Giovanni. È verosimile, cioè, che il «giardino» ove si ergeva il melo del Cantico dei Cantici (8, 5a), anche per l'evangelista fosse tipo del «giardino» ove fu elevata la croce di Gesù; la quale, a sua volta, redimeva la caduta del «giardino» dell'Eden. A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali...*, p. 370-420 del presente volume; *Eva, Donna dell'Alleanza*, p. 186-188 (vedi nota 41 qui sopra).

4, 1). Ella, che un giorno era divenuta madre del Verbo non da volere di carne, né da volere di uomo (*Gv* 1, 13 al singolare), ora è costituita «madre» di tutti i discepoli del Verbo incarnato, in forza di una potenza che scende dall'alto. Infatti sulla comunità messianica, lì presente presso la croce, il Cristo morente effonde lo Spirito (*Gv* 19, 30): questa mistica «acqua» che è frutto del «sangue» della sua passione (*Gv* 19, 34; cf. 7, 30).

Ecco, allora, la dimensione *sponsale* della maternità di Maria. Infatti, se Cristo, mediante il suo Spirito, fa di Maria la madre di tutti i credenti, a questo livello di relazioni Egli può dirsi «Sposo» di Maria, e Maria «Sposa» (γυνή) di Cristo ⁵².

Per ultimo ci chiediamo: nella scena di Maria ai piedi della croce (*Gv* 19, 25-27), c'è forse qualche accenno alla *bellezza* della sua figura? La domanda non sembra fuori luogo, se teniamo presente che negli altri tre «giardini» descritti sopra (l'Eden, il Sinai, la Nuova Gerusalemme), la «bellezza» della Donna, sposa e madre creata da Dio, è un tema d'obbligo, connesso alla persona di Eva.

Come risposta al quesito posto in questi termini, credo si debba fare attenzione al «sangue» e all'«acqua» che sgorgano dal costato di Cristo (*Gv* 19, 34). Il «sangue» è simbolo della passione e morte di Gesù, mentre l'«acqua» significa l'energia dello Spirito, frutto del sacrificio che Cristo ha fatto della propria vita fino al sangue (cf. *Gv* 7, 37-39).

Ora sia l'uno che l'altro di questi elementi possiedono una virtù purificatrice, che monda, che lava, che fa rinascere a vita nuova. Afferma Giovanni nella sua prima lettera (1, 7): «*Il sangue di Gesù ... ci purifica da ogni peccato*». E nel vangelo: «Se uno non *rinascere da acqua e da Spirito*, non può entrare nel regno di Dio» (*Gv* 3, 5); «[Gesù] *alìtò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi ...*» (*Gv* 20, 22) ⁵³.

Anche Maria, pertanto, è raggiunta dagli effetti redentivi e

⁵² Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 410-412; *Eva, Donna dell'Alleanza*, p. 185.

⁵³ La stessa dottrina è proposta dalla teologia paolina di *Ef* 5, 1.25-27: «...Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in *sacrificio* di soave odore ... Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'*acqua* accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga né alcunché di simile, ma *santa e immacolata*». Cf. 1, 4: «... per essere *santi e immacolati* al suo cospetto nella carità». Anche *Tt* 2, 14; 3, 5: «... un *lavacro di rigenerazione e di rinnovamento* nello *Spirito Santo*».

santificanti dello Spirito trasmesso da Gesù, nel momento supremo in cui egli sigilla col sangue il dono della sua vita: «E, chinato il capo, emise lo Spirito» (*Gv* 19, 30).

La tradizione successiva della Chiesa comprenderà che la Vergine nella sua Immacolata Concezione, fu redenta «in modo più alto» (*sublimiori modo*)⁵⁴. Ma il fatto resta: anche lei poté splendere *tutta bella* in virtù del «sangue» e dell'«acqua» scaturiti dal fianco di suo Figlio.

A chiusura di questo primo tema, una risultanza promettente sembra profilarsi. La bellezza di Eva nel giardino dell'Eden costituì l'attrattiva ideale per il rinnovamento di Israele, dal Sinai all'era messianica. E nell'opera del Messia Cristo Gesù, la Chiesa apostolica poté riconoscere l'adempimento di questo anelito. Il fulgore di Eva rifulgerà di nuovo nel suo pieno vigore quando la Nuova Gerusalemme sarà investita dalla gloria luminosa del Signore Dio e dell'Agnello. Brillerà in quel giorno, in tutta la sua forza, la bellezza che già sul Golgota il Signore Crocifisso spandeva sulla Chiesa, là rappresentata soprattutto dalla persona di sua Madre.

Così potremmo identificare meglio le probabili radici bibliche del tema «Eva-Maria», non solo a partire dalla scena dell'annunciazione, ma anche dalla presenza di Maria accanto alla croce⁵⁵.

2. L'UBBIDIENZA DI ISRAELE AL SINAI: «QUANTO IL SIGNORE HA DETTO, NOI LO FAREMO» (*ES* 19, 8)

Ai piedi del monte Sinai, «nel giorno dell'assemblea» (*Dt* 4, 10), tutto il popolo di Israele accolse unanime la proposta dell'Alleanza, dicendo: «*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo*» (*ES* 19, 8).

⁵⁴ Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX (8 dicembre 1954): «... la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente in vista dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano [«intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis»], è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale». Enciclica *Fulgens Corona* di Pio XII (8 settembre 1953): «... è facile vedere come Cristo Signore abbia in verità redento la divina sua Madre in un modo perfettissimo» («... perfectissimo quocirca modo divinam Matrem suam revera redemisse»). Cf. A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*. Belardetti, Roma 1954², p. 54-55, 736-737; *AAS* 45 (1953), p. 587. La «colletta» della festa dell'Immacolata prega in questi termini: «... in previsione della morte di Lui l'hai preservata da ogni macchia di peccato...».

⁵⁵ Accennavo a questo campo di indagine in *Dimensioni ecclesiali...*, p. 419-420 del presente volume (studi patristici ed esegesi biblica degli anni 1920-1970).

Queste parole possono definirsi come il *fiat*, cioè il *sì* di Israele agli sponsali dell'Alleanza⁵⁶. Da quel momento, e in virtù di quel consenso, Israele diveniva Sposa del suo Dio. Si comprende, perciò, come quella frase sia rimasta vivamente impressa nel cuore di ogni generazione del popolo eletto, lungo la sua storia millenaria. Il ricordo di quella pronta e incondizionata promessa di fede, ravvivava nella Sposa la freschezza del primo amore.

L'Esodo la registra ben tre volte (*Es* 19, 8; 24, 3.7), e un brano suggestivo del Deuteronomio riferisce la compiacenza che Dio stesso manifestò a riguardo di essa: «*Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolte; quanto hanno detto, va bene. Oh, se avessero un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli, per sempre!*» (*Dt* 5, 28-29)⁵⁷.

Nel corso dell'Antico Testamento, quando veniva rinnovata l'Alleanza come tale o alcuni dei suoi impegni fondamentali⁵⁸, il popolo d'Israele ribadiva la propria fedeltà a Dio ripetendo, in sostanza, la risposta già emessa nel grande «terzo giorno» del Sinai: «Noi serviremo il Signore nostro Dio e obbediremo alla sua voce»⁵⁹; «quanto dirà il Signore nostro Dio ..., noi lo faremo»⁶⁰; «faremo secondo la tua parola»⁶¹, cioè secondo la parola del mediatore, che era poi quella di Dio.

I secoli del giudaismo pre e postcristiano fecero memoria assidua del *fiat* primigenio di Israele al Sinai. Esso è celebrato da Filone⁶², dal Targûm⁶³, dagli scritti di Qumrân⁶⁴ e dalla lettera-

⁵⁶ È significativo il titolo dell'allocuzione che Giovanni Paolo II teneva il 3 luglio 1983 all'«Angelus Domini»: *Il «Fiat» di Maria compimento del «fiat» di Israele al Sinai* (cf. *L'Osservatore Romano* 123 [4-5 luglio 1983], p. 1.6).

⁵⁷ Non di rado i testi giudaici abbinano *Es* 19, 8; 24, 37 a *Dt* 5, 28-29. Per esempio: Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesb*, par. 4 a *Es* 20, 1 e *Nezikin*, par. 13 a *Es* 22, 3; *Pesiktà Rabbati* 41, 4; 4Q *Testimonia*, righe 1-8 (cf. nota 64).

⁵⁸ Ho trattato diffusamente di questo argomento e dei relativi brani biblici in *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Herder, Roma 1977, p. 139-215; più schematicamente nell'opuscolo *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea* (*Gv* 2, 1-12 e 19, 25-27), Centro di cultura «Mater Ecclesiae», Roma 1978, p. 30-34.

⁵⁹ *Gs* 24, 21.24.

⁶⁰ *Ger* 42, 20 (LXX: 49, 20).

⁶¹ *Esd* 10, 12 (LXX: 1 *Esd* 9, 10); *Nee* 5, 12 (LXX: 2 *Esd* 15, 12); 1 *Mac* 13, 9 (cf. *Lc* 1, 38a).

⁶² *De confusione linguarum* 58-59.

⁶³ *Tg Ct* 2, 4; 6, 9; *Tg Dt* 33, 2; *Tg Is* 49, 14-15.

⁶⁴ *IQS* I, 16-17 e V, 8 (si confrontino questi brani con *Es* 19, 8 e 24, 3.7). Speciale attenzione va riservata a 4Q *Testimonia*, righe 1-8, che unisce *Dt* 5, 28-29 con *Dt* 18, 18-19.

santificanti dello Spirito trasmesso da Gesù, nel momento supremo in cui egli sigilla col sangue il dono della sua vita: «E, chinato il capo, emise lo Spirito» (Gv 19, 30).

La tradizione successiva della Chiesa comprenderà che la Vergine nella sua Immacolata Concezione, fu redenta «in modo più alto» (*sublimiori modo*)⁵⁴. Ma il fatto resta: anche lei poté splendere *tutta bella* in virtù del «sangue» e dell'«acqua» scaturiti dal fianco di suo Figlio.

A chiusura di questo primo tema, una risultanza promettente sembra profilarsi. La bellezza di Eva nel giardino dell'Eden costituì l'attrattiva ideale per il rinnovamento di Israele, dal Sinai all'era messianica. E nell'opera del Messia Cristo Gesù, la Chiesa apostolica poté riconoscere l'adempimento di questo anelito. Il fulgore di Eva rifulgerà di nuovo nel suo pieno vigore quando la Nuova Gerusalemme sarà investita dalla gloria luminosa del Signore Dio e dell'Agnello. Brillerà in quel giorno, in tutta la sua forza, la bellezza che già sul Golgota il Signore Crocifisso spandeva sulla Chiesa, là rappresentata soprattutto dalla persona di sua Madre.

Così potremmo identificare meglio le probabili radici bibliche del tema «Eva-Maria», non solo a partire dalla scena dell'annunciazione, ma anche dalla presenza di Maria accanto alla croce⁵⁵.

2. L'UBBIDIENZA DI ISRAELE AL SINAI: «QUANTO IL SIGNORE HA DETTO, NOI LO FAREMO» (ES 19, 8)

Ai piedi del monte Sinai, «nel giorno dell'assemblea» (Dt 4, 10), tutto il popolo di Israele accolse unanime la proposta dell'Alleanza, dicendo: «*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo*» (Es 19, 8).

⁵⁴ Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX (8 dicembre 1954): «... la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano [«intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis»], è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale»; Enciclica *Fulgens Corona* di Pio XII (8 settembre 1953): «... è facile vedere come Cristo Signore abbia in verità redento la divina sua Madre in un modo perfettissimo» («... perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse»). Cf. A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, Belardetti, Roma 1954², p. 54-55, 736-737; AAS 45 (1953), p. 587. La «colletta» della festa dell'Immacolata prega in questi termini: «... in previsione della morte di Lui l'hai preservata da ogni macchia di peccato...».

⁵⁵ Accennavo a questo campo di indagine in *Dimensioni ecclesiali...*, p. 419-420 del presente volume (studi patristici ed esegesi biblica degli anni 1920-1970).

tura rabbinica con singolare frequenza⁶⁵. Decine di volte i maestri di Israele commentano quel *sì* con variazioni molteplici. Essi affermano, ad esempio, che Israele diede prova di fede senza riserve, poiché disse: «Tutto ciò che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo» (cf. *Es* 24, 7). Vale a dire: il popolo si impegnò a «fare» prima ancora di aver «ascoltato» il contenuto di ciò che il Signore avrebbe detto⁶⁶.

A seguito di questa totale adesione, Israele divenne «serva»⁶⁷, «sposa immacolata»⁶⁸, «figlia di Dio»⁶⁹. Anzi, meritò che il mondo non ritornasse nel caos. Dio, infatti, aveva creato l'universo in vista della Toràh; pertanto, se Israele avesse rifiutato quel Dono, il mondo non avrebbe avuto più ragione di esistere⁷⁰.

Infine, insegnano i sapienti d'Israele, la memoria di quella promessa — «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» — non sarà cancellata davanti a Dio neanche dall'adulterio commesso nella stanza nuziale del Sinai, con l'adorazione del vitello d'oro. Il merito di

⁶⁵ A. SERRA, *Contributi...*, p. 197-214; K. HRUBY, *Le concept de Révélation dans la théologie rabbinique...*, in *Orient Syrien* 11, 1966, 17-50, 168-198. Id., *Begriff und Funktionen des Gottesvolkes in der Rabbinischen Tradition*, in *Judaica* 21, 1965, p. 230-256; 22, 1966, p. 167-191; 23, 1967, p. 30-48.

⁶⁶ Talmud babilonese, *Shabbat* 88a (R. Chama b. R. Chanina, 260 ca.; R. Simai, 210 ca.; R. Eleazaro, 270 ca.); *Ketubot* 112a (R. Zera, 300 ca.); *Lv R* 1, 1 a 1, 1 (R. Huna b. Habin, 350 ca., in nome di R. Acha, 320 ca.) e Midrash *Sal* 103, 18 a 103, 20; 104, 1; *Num R* 14, 10 a 7, 74.76; *Ct R* 2, 3.2 (R. Acha b. R. Zeira, 350 ca.); *Pesiktà Rabbati* 33, n. 10 (R. Yochanan, + 279). Cf. K. HRUBY, *art. cit.*, in *Judaica* 22, 1966; 183-186; A. SERRA, *Contributi...*, p. 197-199.

⁶⁷ *Es R* 42, 1 a 32, 7 (R. Tanchuma b. Abba, 380 ca.); *Lv R* 2, 4 a 1, 2 (R. Berekiah, + 340); *Num R* 12, 4 a 7, 1 (R. Azariah, 380 ca., in nome di R. Giuda b. Simone, 320 ca.); Midrash *Sal* 68, 10 a 68, 19; *Ct R* 6, 5.1 (R. Azariah, 380 ca., in nome di R. Giuda b. Simone, 320 ca.). Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 199.

⁶⁸ *Es R* 2, 5 a 3, 2 e *Pesiktà Rabbati* 15, n. 6 (R. Yosè: quale?); *Es R* 21, 5 a 14, 15 (R. Yochanan, + 279); *Dt R* 3, 10 a 9, 1 (i Rabbini in genere); *Ct R* 5, 2.2 (R. Yudan, 350 ca., e R. Levi, 300 ca.); *Pesiktà Rabbati* 41, n. 4 (R. Chanan, che cita R. Acha, 320 ca.). Bisognerà richiamare, inoltre, ciò che è stato detto sopra circa la «purificazione» di Israele al Sinai, prima di ricevere la Toràh. Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 199-202.

⁶⁹ *Lv R* 18, 3 a 15, 1 (R. Yochanan, + 279, in nome di R. Eliezer, figlio di R. Yosè il Galileo, 110 ca.); *Ct R* 3, 9.1 (R. Giuda b. Ilai, 150 ca.); *Pesiktà Rabbati* 21, n. 15 (R. Menachem, 350/370 ca., in nome di R. Abin, 325 ca.). Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 202-203.

⁷⁰ Talmud babilonese, *Shabbat* 88a (R. Simeone b. Laqish, 250 ca.); *Abodah Zarah* 3a: *Ct R* 1, 9.6 (R. Chanina, 380 ca., in nome di R. Acha, 320 ca.); 2, 2.3 (R. Azariah, 380 ca., in nome di R. Giuda, 320 ca., che si rifà però a suo padre, R. Simone); 7, 1.1 (R. Samuele b. Tanchum, IV sec.; R. Chanan b. Berekiah di Bozra, 320 ca., in nome di R. Geremia, 320 ca.; R. Huna, 350 ca., in nome di R. Acha, 320 ca.); Midrash *Sal* 75, 1 a 75, 4; *Pesiktà Rabbati* 21, 4 (R. Chiyya b. Abba, 280 ca., in nome di R. Yochanan, + 279) e 21, 21 (R. Huna, 350 ca., in nome di R. Acha, 320 ca.). Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 204-206.

quella dichiarazione di fede è irreversibile ⁷¹. Al dire di Rashî (+ 1105), Israele può sempre esclamare: «Ho l'iniquità del vitello, ma ho anche il merito di aver accolto la Torâh» ⁷².

Maria a Cana

L'eco delle suddette tradizioni giudaiche o perlomeno di alcune fra esse, giunse facilmente all'orecchio dell'evangelista Giovanni. Egli, infatti, stende il memoriale del miracolo-segno di Cana ponendolo in rapporto ideale anche con la teofania del Sinai: «il terzo giorno», al Sinai, Dio rivelò la sua gloria a Mosè e il popolo credette anche in lui; «il terzo giorno», a Cana, Gesù rivelò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui ⁷³. In particolare, poi: al Sinai, la Torâh fu donata dopo che il popolo pronunciò il suo atto di fede («Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo»); a Cana, il dono del vino nuovo, simbolo della Nuova Legge portata da Cristo, è preceduto e reso possibile dalla fede di Maria, che dice ai servi del banchetto: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (*Gv* 2, 5) ⁷⁴.

Detto diversamente: la fede professata un giorno di fronte al Sinai da Israele, «Donna» dell'Alleanza Antica, è trasposta adesso sulle labbra della Madre di Gesù, «Donna» dell'Alleanza Nuova. Maria è il fiore d'Israele!

⁷¹ Tg Is 49, 14-15; Talmud babilonese, *Berakot* 32b (R. Simeone b. Laqish, 250 ca.; R. Oshaya, 225 ca.); *Abodah Zarah* 2b; Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh*, par. 5 a Es 20, 2; Es R 27, 9 a 18, 1 (R. Neemia?); 41, 2 a 36, 8; 41, 1 a 31, 18 (R. Samuele b. Nachman, 260 ca. e R. Giuda b. Shalom, 370 ca.; R. Levi, 300 ca.); 49, 2 a 36, 8; Ct R 6, 5.1 (R. Pinechas, 360 ca., in nome di R. Chama b. Chanina b. Papa, 260 ca.). Cf. A. SERRA, *Contributi...*, p. 211-214.

⁷² *Sbir ha Shirim. Song of Songs. An allegorical Translation based upon Rashi with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.* Commentary compiled by R. MEIR SLOTOWITZ. Allegorical Translation and overview by R. NOSSON SCHERMANN, Mesorah Publications, Brooklyn, N.Y. 1979, [ris. della I ed. 1977], p. 77. La sentenza di Rashi è citata anche da U. NERI, *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, Città Nuova Roma 1976, p. 85 nota 17.

⁷³ A. SERRA, *Contributi...*, p. 29-138; *Maria a Cana...*, p. 10, 13-26.

⁷⁴ ID., *Contributi...* p. 140-154, 216-226; *Maria a Cana...*, p. 34-37. L'accostamento di *Gv* 2, 5 con Es 19, 8; 24, 3.7 è stato accolto sostanzialmente dal magistero pontificio recente: Paolo VI, *Marialis cultus*, n. 57, in *AAS*, 66, 1974, 166-167; Giovanni Paolo II, Allocuzioni alla preghiera dell'«Angelus Domini» del 17 luglio 1983, in *L'Osservatore Romano*, 123, 18-19 luglio 1983, p. 1-2; e del 29 gennaio 1984, in *L'Osservatore Romano* 124, 30-31 gennaio 1984, p. 3.

La Chiesa che predica il Vangelo

Nel piano teologico del vangelo di Matteo, il monte della Galilea sul quale Gesù Risorto appare ai discepoli (Mt 28, 16-20) richiama il monte Sinai⁷⁵. Su questo monte, Gesù Risorto comanda agli Undici apostoli: «Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni..., insegnando loro ad osservare tutto ciò che io vi ho comandato» (v. 20a).

La sostanza di questo mandato conferito agli Undici, e quindi alla Chiesa, consiste nell'annunciare a tutte le Genti: «Quanto il Signore [Gesù] ci ha comandato, osservatelo».

Si vede, pertanto, la continuità tra Israele, Maria e la Chiesa. Israele al Sinai promette: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8; cf. 24, 3.7). Maria a Cana esorta: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (Gv 2, 5). La Chiesa che evangelizza proclama: «Quanto il Signore ci ha comandato, osservatelo» (cf. Mt 28, 20)⁷⁶.

Israele, Maria e la Chiesa si incontrano nel condurre l'umanità all'obbedienza verso l'Unica Parola che salva⁷⁷.

III. ISRAELE AL SINAI, NELL'ESEGESI DEL CANTICO DEI CANTICI

Il Cantico dei Cantici, pupilla d'Israele⁷⁸, è stato oggetto di appassionati commenti da parte del giudaismo. Basterebbe ricordare la lunga parafrasi che ne dà la versione aramaica del Targum⁷⁹.

Abbiamo notato che i commenti cristiani alla Cantica, a cominciare già da Ippolito e Origene⁸⁰, somigliano non di rado ai

⁷⁵ L'analisi dettagliata di questo assunto sta nel mio articolo *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, (p. 368-370 del presente volume).

⁷⁶ A. SERRA, *art. cit.*, p. 369-370.

⁷⁷ Cf. il documento del 208° Capitolo Generale dell'Ordine dei Servi di Maria, «*Fate quello che vi dirà*». *Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, LDC, Leumann - Torino 1984, p. 47-48, n. 47.

⁷⁸ È assai noto il detto di R. Akiba (+ 135): «Il mondo intero non vale il giorno in cui il Cantico fu donato a Israele. Poiché tutti i Ketubim sono santi, ma il Cantico è santissimo» (Mishnah, *Yadaim* III, 5).

⁷⁹ Per il testo originale aramaico, cf. P. DE LAGARDE, *Hagiographa chaldaice*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1873, p. 145-163; A. SPERBER, *The Bible in Aramaic based on old Manuscripts and printed Texts*, vol. IV/A, *The Hagiographa*, E.J. Brill, Leiden 1968, p. 127-141. Per una versione italiana, cf. A.A. PIATTELLI, *Targum Shir Ha-Sbirim*. Parafrasi aramaica del Cantico dei Cantici, Barulli, Roma 1975; U. NERI, *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, Città Nuova, Roma 1976.

⁸⁰ Una rassegna assai documentata di commenti e studi sulla Cantica, dal sec. II al sec. XX, è offerta dal monumentale volume di H. POPE MARVIN, *Song of Songs. A new Translation: with introduction and commentary*, Doubleday and Company Inc., Garden City, New York 1980, p. 236-288.

temi preparati in precedenza dal giudaismo. E questo vale anche per la figura di Maria, quando il Medioevo interpreta la Cantica in chiave mariana⁸¹. A titolo di esempio, ho scelto tre versetti della medesima, riferiti a Israele in faccia al Sinai nell'ambiente giudaico e all'annuncio a Maria in sede cristiana.

A. «*Mi baci egli con i baci della sua bocca!*» (Ct 1, 2)

La tradizione ebraica è costante nel riferire questo versetto in maniera privilegiata alla rivelazione del monte Sinai: là Dio «baciò» Israele, la Sposa, con i baci della sua bocca, poiché parlò con lei faccia a faccia. Il Targum parafrasa il versetto in questi termini:

«Disse Salomone profeta: Benedetto il nome del Signore, che per mezzo di Mosè, il grande scriba, ha dato a noi la Legge scritta su due tavole di pietra, e oralmente ci ha dato i sei ordini della Mishna e il Talmud, e ha parlato con noi faccia a faccia, come chi bacia qualcuno, per la grandezza del suo amore, con cui ama noi più che le 70 nazioni»⁸².

Nel Midrash Rabbah alla Cantica (1, 2) sono collezionate appunto varie sentenze con le quali i Rabbini cercavano di illustrare il bacio, ossia l'intimità con la quale Dio si accostò al suo popolo, quando gli diede la Torah al Sinai⁸³.

I Rabbini in genere stimavano che Israele al Sinai ricevette tutti i baci da Dio, e non soltanto alcuni. Fuor di metafora: Israele udì tutti i comandamenti dalla bocca del Santo, senza eccezione. Alcuni, però, come R. Azariah (380 ca.) e R. Giuda b. Simone (320 ca.), a nome di R. Giosuè b. Levi (250 ca.), ritenevano che Israele udisse direttamente dalla bocca di Dio solo il primo e il secondo dei dieci precetti: «Io sono il Signore tuo Dio... Non avrai altri dei al di fuori di me» (Es 20, 2-3)⁸⁴.

⁸¹ A. RIVERA, *Sentido mariológico del Cantar de los Cantares*, in *Eph. Mar.* 1, 1951, 437-468; 2, 1952, 2-42; J. BEUMER, *Die Marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik*, in *Zeit. Katb. Theol.*, 76, 1954, 411-439; F. BUCH, *The Marian Interpretation of the Song of Songs in the Middle Ages (A.D. 1100-1500)*, in *De Cultu Mariano saeculis XII-XV*. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati, *De Cultu Mariano apud Scriptores Ecclesiasticos saeculi XII-XIII*, IV, Pont. Academia Mariana Internationalis, Romae 1980, p. 69-96.

⁸² U. NERI, *op. cit.*, n. 81-82.

⁸³ Ct R 1, 2, paragrafi 1, 2, 3, 4, 5 (spiegazioni assai diffuse, a nome di molti Rabbini).

⁸⁴ Ct R 1, 2.2 a Ct 1, 2 (sono citate in dettaglio le ragioni addotte in favore delle rispettive sentenze).

Insegnava R. Yosè b. R. Chanina (270 ca.): «La cosa è simile a quel re che faceva larghe donazioni ai suoi soldati mediante i suoi generali, ufficiali e comandanti. Ma quando venne suo figlio, lo gratificò di sua propria mano». E R. Isacco⁸⁵: «È come se un re mangiasse carni dolci. Allorché venne suo figlio, gliene porse con le sue mani». I Rabbini erano di questo avviso: «La cosa è paragonabile ad un re che stava mangiando pezzi di carne. Venuto suo figlio, gliene offrì con le sue stesse mani». Alcuni soggiungono: «Prese la carne dalla sua bocca per darla a lui, come sta scritto: *Perché il Signore dà la sapienza, dalla sua bocca escono scienza e prudenza*» (Pv 2, 6)⁸⁶.

Suona così un'altra spiegazione di questo versetto dei Proverbi: «Vedrai che quando Israele stava per ricevere la Torah sul monte Sinai, essi vollero ascoltare il Decalogo dalla bocca stessa di Dio. R. Pinechas b. Chama, il sacerdote (360 ca.), disse: «Due cose chiese Israele a Dio: di vedere il suo sembiante e di udire il Decalogo dalla bocca di lui, come è detto: *Mi baci egli con i baci della sua bocca!*» (Ct 1, 2)⁸⁷.

R. Giuda b. Ilai (150 ca.) si diffondeva nella seguente spiegazione: «Quando Israele udì: *Io sono il Signore tuo Dio* (Es 20, 2), l'insegnamento della Legge si impresse nei loro cuori: essi lo imparavano e non lo dimenticavano. Ma in seguito andarono da Mosè, e dissero: “Mosè, maestro nostro, sii tu nostro mediatore (come sta scritto: *Parla tu con noi, e ascolteremo* [Es 20, 16]... *perché mai dovremmo morire?* [Dt 5, 22]” ... E tornavano poi da lui per imparare, ma dimenticavano. Allora dissero: “Come Mosè è carne e sangue che passa, così anche il suo insegnamento passa”. Tornarono allora di nuovo da Mosè, e gli dissero: “Mosè, maestro nostro, oh se ancora si manifestasse a noi e *ci baciasse coi baci della sua bocca!* (Ct 1, 2). L'insegnamento della Legge, allora, si imprimerebbe come prima nei nostri cuori!”. Ma disse loro Mosè: “Adesso, no; ciò accadrà nel tempo futuro - come sta scritto: *Porrò i!*

⁸⁵ Non saprei identificare quale dei Rabbini egli sia, tra i diversi che portavano questo nome.

⁸⁶ Ct R 1, 2.5. Un esempio analogo a illustrazione di Pv 2, 6 (connesso a Es 31, 15) si legge in Es R 41, 3 a Es 31, 18 (R. Isacco [?] e R. Levi [300 ca.?).

⁸⁷ Es R 41, 3 a Es 31, 18.

mio insegnamento nel loro intimo, e lo scriverò sul loro cuore" (Ger 31, 33) ⁸⁸.

R. Yochanan (+ 279) si esprimeva in quest'altro modo, per applicare Ct 1, 2 a Israele davanti al Sinai: «La cosa è simile ad un re che voglia sposare una donna di buona e nobile famiglia. Perciò egli inviò un suo messaggero a parlare con lei. Ed ella disse: "Io non sono degna di essere sua ancella; ciononostante, desidero sentire [la proposta] dalla sua stessa bocca". Il messaggero, ritornato dal re, era pieno di sorrisi, ma non voleva dire la cosa apertamente al re. E il re, che era molto intuitivo, pensò: "Se quest'uomo ha la bocca piena di sorrisi, è segno che lei ha dato il proprio consenso. E dal momento che lui non si pronuncia chiaramente, dovrebbe voler significare che ella vuole udire [la richiesta] dalla mia stessa bocca". Così: Israele è la donna di buona famiglia; Mosè è l'inviato, mentre il Re è il Santo, benedetto Egli sia!...» ⁸⁹.

1. *La Chiesa e l'anima singola, «bacciate» dalle parole del Cristo Sposo*

È nota l'esegesi di Origene (+ 253/254) a Ct 1, 2. In primo luogo egli applica questo sospiro alla Chiesa, che è l'insieme di tutti i santi. Ella prega così il Padre del suo Sposo:

«Tutto possiedo, sono piena di regali che a titolo di doni nuziali e di dote ho preso prima delle nozze. Infatti già prima, allorché mi preparavo alle nozze col figlio del re e primogenito di ogni creatura, i suoi angeli santi mi hanno prestato ossequio e servizio, recandomi come dono nuziale la legge: infatti è detto che *la legge fu disposta per mezzo di angeli nella mano del mediatore* (Gal 3, 19).

Anche i profeti mi hanno prestato il loro servizio. Essi non soltanto mi hanno detto tutto per mostrarmi ed indicarmi il Figlio di Dio al quale, recandomi quelli che son detti caparre e doni nuziali, desideravano sposarmi; ma per infiammarmi d'amore e di desiderio per lui, profeticamente mi hanno annunziato il suo arrivo e, pieni di Spirito Santo, mi hanno narrato le sue innumerevoli virtù e le sue opere immense. Mi hanno anche descritto la sua bellezza, il suo aspetto, la sua bontà, sì che per tutto ciò io mi sono infiammata d'amore per lui in maniera che non si può più sopportare.

Ma poiché ormai i tempi son quasi alla fine ed egli non mi concede

⁸⁸ Ct R 1, 2.4 (versione di U. NERI, *op. cit.*, p. 81-82 nota 4). Dopo quella di R. Giuda b. Ilai, in Ct R 1, 2.4 segue una sentenza molto simile di R. Neemia (150 ca.). Entrambe sono condivise da R. Yudan (350 ca.), in nome di R. Giuda b. Simone (320 ca.).

⁸⁹ Ct R 1, 2.3.

ancora la sua presenza ma vedo soltanto i suoi servi che vanno e vengono da me, per questo a te, padre del mio sposo, rivolgo la preghiera: ti scongiuro perché finalmente, avendo compassionato il mio amore, tu lo mandi a me, sì che egli non mi parli più per mezzo dei suoi servi, angeli e profeti, ma venga proprio lui e *mi baci con i baci della sua bocca* (Ct 1, 2), cioè infonda nella mia bocca le parole della sua bocca ed io lo ascolti parlare e lo veda insegnare. Questi sono infatti i baci che Cristo ha dato alla sua chiesa, allorché al suo arrivo egli, presente nella carne, le ha indirizzato parole di fede amore e pace, secondo quanto Isaia, inviato già prima della sposa, aveva promesso e detto: Non messo né angelo, ma *lo stesso Signore li salverà* (Is 63, 9)».⁹⁰

In secondo luogo, Origene riferisce Ct 1, 2 all'anima singola, pura e perfetta. Nella sua incipiente esperienza spirituale, prima ella accoglie dalla bocca dei maestri la dottrina integra e solida comunicata dal Verbo di Dio. Ma poi viene il tempo in cui ella, da sola, diviene capace di intendere le cose nascoste di tale dottrina. Allora si rende conto «...di aver ricevuto proprio i baci del Verbo di Dio. Per tali baci dice l'anima pregando Dio: *Mi baci con i baci della sua bocca* (Ct 1, 2) ... E si parla al plurale di baci proprio perché noi comprendiamo che l'illuminazione di ogni concetto oscuro è un bacio che il Verbo di Dio dà all'anima perfetta... Perciò ogni volta che nel nostro cuore scopriamo, senza bisogno di maestro, qualcosa che ricercavamo sulle dottrine e gli argomenti divini, altrettanti baci crediamo che ci siano stati dati dallo sposo, il Verbo di Dio»⁹¹.

2. La Chiesa e Maria, «bacciate» dal Cristo-Sposo

L'esegesi di Origene ha largamente influenzato la tradizione successiva. Secondo l'indicazione da lui aperta, Ct 1, 2 è applicato anzitutto alla Chiesa. Così scrivono: Ambrogio (+ 397)⁹², Gregorio di Elvira (sec. IV)⁹³, Girolamo (+ 419/420)⁹⁴, Gregorio Ma-

⁹⁰ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, lib. I, a 1, 2, trad. it. e note a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1976, p. 74-75. Per la versione latina di Rufino di Aquileia: cf. l'ediz. di W.A. Baehrens (GCS 33) p. 90-91.

⁹¹ ORIGENE, *op. cit.*, I, a 1, 2, trad. it. p. 76-77.

⁹² *Expositio psalmi 118*, I, 4 (CSEL 62/V), p. 6-7.

⁹³ *In Canticum Canticorum libri quinque*, I, 1, 4 (CCL 69), p. 171.

⁹⁴ *Tractatus de psalmo 88*, 2-3 (CCL 78/II), p. 406.

gno (+ 604)⁹⁵, Beda (+ 735)⁹⁶, Ambrogio Autperto (+ 781)⁹⁷, Ruperto di Deutz (+ 1130)⁹⁸ ... Alcuni, come Gregorio Magno, estendono l'applicazione all'anima singola⁹⁹.

Altri riferiscono *Ct* 1, 2, alla *Chiesa e a Maria* congiuntamente, in quanto lo Sposo-Cristo baciò la Sposa-Chiesa al momento dell'annunciazione, quando il Verbo discese nel grembo verginale della fanciulla di Nazaret¹⁰⁰. Il grembo di lei fu come il talamo, ove lo Sposo-Cristo e la Sposa-Chiesa divennero una sola carne e una sola persona. Così sentenziano Beato di Liébana (+ 798) ed Eterio di Osma (sec. IX)¹⁰¹, Amedeo di Losanna (+ 1159)¹⁰², Alano di Lilla (+ 1202)¹⁰³ ...La loro unione fu talmente intima, che Dio si fece uomo e l'uomo divenne Dio¹⁰⁴.

Più precisamente, in epoca medievale, si dirà che Dio baciò Maria col bacio della sua bocca quando lo Spirito Santo discese su di lei all'annunciazione. Col *fiat*, la Vergine di Nazaret desiderò ardentemente quel bacio. L'amore del Padre, che è lo Spirito Santo, fece sì che il suo Verbo aderisse completamente sia allo spirito che al grembo di Maria. Questo è il modo col quale si esprime Ruperto di Deutz (+ 1130)¹⁰⁵. Ma il nucleo di questa immagine appariva già in s. Ambrogio (+ 397), quando affermava: «*Mi baci egli coi baci della sua bocca*, significa la grazia dello Spirito Santo che discende, come quando l'angelo disse a Maria: *Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra*» (*Lc* 1, 35)¹⁰⁶.

⁹⁵ *In Canticum Cantorum* 12 (CCL 144), p. 14-15.

⁹⁶ *In Cantica Cantorum* I, 1.1 (CCL 119B), p. 190-191.

⁹⁷ *In Apocalypsin* V (prol.), in CCLM (= Corpus Christianorum Latinorum, Continuatio Mediaevalis) 27A, p. 376-377.

⁹⁸ *In Isaiam* II, 26 (CCLM 23), p. 1557-1558.

⁹⁹ *In Canticum Cantorum* 15.18 (CCL 144), p. 17-21; *In Librum I Regum* I, 70 a 1, 4; II, 2 a 2, 1 (*op. cit.*, p. 94, 121).

¹⁰⁰ GIROLAMO, *In Isaiam* III, a 7, 14 (CCL 73), p. 102-103; XVII, a 63, 8-10 (CCL 13A), p. 726-727.

¹⁰¹ *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis adversus Elipandum libri duo*, II, 75.79 (CCLM 59), p. 151, 153. In senso più allargato, anche Onorio di Autun (+ 1136), *Expositio in Cantica Cantorum*, PL 172, 360, 499-500.

¹⁰² *Homiliae octo de laudibus Beatae Mariae*, I; III (Sch 72), p. 60, 104.

¹⁰³ *Elucidatio in Cantica Cantorum*, a 1, 2 (PL 210, 53.77). Alla colonna 53, è dichiarato il criterio ermeneutico, in base al quale la Cantica «...specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur».

¹⁰⁴ GUGLIELMO DI ST. THIERRY (+ 1148), *Super Cantica Cantorum*, 30 (Sch 82), p. 113-114.

¹⁰⁵ *Commentaria in Cantica Cantorum* I, a 1, 2 (CCLM 26), p. 10-11.

¹⁰⁶ *Expositio psalmi* 118, I, 16 e 5 (CSEL 62), p. 16 e 8.

Da notare, tuttavia, che l'affermazione di Ambrogio ha per oggetto la persona (l'anima), alla quale la grazia dello Spirito Santo concede di conoscere più a fondo i tesori della sapienza e della scienza racchiusi in Cristo (cf. *Col* 2, 3).

A continuazione della letteratura patristica, nei secoli successivi non è raro incontrare *Ct* 1, 2 applicato all'Annunciazione¹⁰⁷.

B. «*Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo*» (*Ct* 1, 12)

R. Giuda b. Ilai (150 ca.), in antitesi con R. Meir (150 ca.), dava la seguente esegesi:

«Mentre il supremo Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, sedeva alla sua mensa nel firmamento, Israele emise la sua fragranza davanti al monte Sinai, e disse: «*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo*» (*Es* 24, 3.7).¹⁰⁸

Sentiamo, adesso, Ruperto di Deutz (+ 1130):

«Mentre (il Verbo) era nel seno, cioè nel cuore del Padre, da quelle sue altissime sedi posò lo sguardo sulla mia umiltà. Questo è ciò che voglio dire. *Mentre il re era nel suo recinto, il mio nardo emise il suo profumo* (*Ct* 1, 12).

Qual è, o quale poteva essere il recinto 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, 1-2).

Tale era la sua sede, quando *il mio nardo diffuse il suo profumo* (*Ct* 1, 12). Ed egli, deliziato da questo profumo, discese nel mio grembo». ¹⁰⁹

¹⁰⁷ Qualche referenza: P. ROSSETTI, *In Cantica Cantorum Salomonis Prophaetae Commentariorum libri duo*, apud Franciscum de Franciscis Senensem. Venetiis, 1599, p. 50-51, 57; R. BENZONI, *Commentariorum ac Disputationum in Beatissimae Virginis Canticum Magnificat libri quinque...*, apud Iuntas, Venetiis 1606, libr. II, c. X, dubium VIII, p. 66-69; LORENZO DA BRINDISI, s. (+ 1619), *Mariale*, In Conceptionem Immaculatam sermo secundus, IX, Patavii, ex officina Typographica Seminarii. 1928, p. 436; J. BESSON, *In Canticum Cantorum Salomonis novae elucubrationes in scholia et commentarios tributa...* apud Arnaldum Colomerium, Tolosae 1646, p. 28-36; F.A. (s.) FASANI, *Mariale, Interpretazione allegorico-spirituale del Cantico dei Cantici, con appendice di altri testi biblici*. Introduzione di M. Wszolek; traduzione dal latino, note, edizione a cura di F. Costa, ed. Messaggero, Padova 1986, p. 46 (a *Ct* 1, 2); J.-P. MIGNÉ, *Scripturae Sacrae cursus completus*, t. XVII, E.-J. Bailly, Parisiis 1938, col. 291.

¹⁰⁸ *Ct* R 1, 12.1. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. IV, *Song of Songs*, trad. it. di M. Simon, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, p. 131. R. Giuda b. Ilai contraddiceva R. Meir. Quest'ultimo, infatti, vedeva in *Ct* 1, 12 un'allusione al peccato del vitello d'oro, come dire: quando il Santo sedeva alla sua mensa nei cieli, Israele emise il cattivo odore della sua prevaricazione con quell'idolo. Ma R. Giuda ribatté seccamente: «Basta, Meir! Il Cantico dei Cantici... è stato rivelato unicamente in lode d'Israele!». E dava poi la spiegazione che abbiamo riferito. *Ct* 1, 12 è riletto anche in rapporto ad altri aspetti della teofania sinaitica. Così R. Eliezer b. Giacobbe (150 ca.), R. Aqiba (+ 135), R. Berekiah (340 ca.), R. Pinechas (360 ca.) a nome di R. Hoshaya (225 ca.), R. Judan (350 ca.). Cf. *Ct* R 1, 12.1-2; e, ancora, la Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh* 3 a 19, 17.

¹⁰⁹ *In Canticum Cantorum* I, a 1, 12 (CCLM 26), p. 30: «Cum esset in sinu vel in corde patris, de illis altissimis suis respexit humilitatem meam. Hoc est quod dico. *Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum*. Quid enim est, vel erat accubitus regis, nisi

Manifestamente, il contesto di questo commento di Ruperto si muove entro l'area dell'Annunciazione, che culmina nel *fiat* di Maria.

C. «*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*» (Ct 2, 14).

R. Akiba (+ 135) interpretava questo versetto in funzione di Israele al Sinai, e diceva:

«*O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia. È detto così, perché (gli Israeliti) stavano al riparo all'ombra del monte... 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 detto, noi lo faremo e lo ascolteremo (Es 24,7). Poiché la tua voce è soave. Questo, invece, riguarda ciò che essi dissero dopo che i comandamenti furono dati, come è detto: Il Signore udì le vostre parole... e disse a me: ... Quanto hanno detto va bene (Dt 5, 28)*»¹¹⁰.

E veniamo, ora, ad una celebre pagina di s. Bernardo (+ 1053), relativa alla scena dell'Annunciazione:

«*O Signora, pronuncia la risposta che la terra, gli inferi e i cieli stanno aspettando. Lo stesso Re universale e Signore, come ha desiderato vedere il tuo volto, così ora brama il tuo consenso... Dal cielo ti dice: O bella fra le donne, fammi sentire la tua voce! (Ct 2, 10.13.14; 6,1). Poiché, se tu gli fai sentire la tua voce (= il fiat), Egli ti farà vedere la nostra Salvezza...*»¹¹¹.

cor vel sinus Patris? ... Nam in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum. Dum ita esset, nardus mea dedit odorem suum, et hoc odore delectatus descendit in uterum meum».

¹¹⁰ Ct R 2, 14.4. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. IV, p. 131. La Mekiltà di R. Ismaele (*Bachodesh* 3 a 19, 17), in forma anonima, scrive: «*Fammi sentire la tua voce: cioè, quando rispondono ai dieci comandamenti. Poiché la tua voce è soave: dopo aver ricevuto i dieci comandamenti*».

¹¹¹ *Sancti Bernardi opera*, vol. IV, ed. Cistercienses, Romae 1966, p. 53-54, *Sermones in laudibus Virginis Matris, Homilia* IV, 8: «*O Domina, responde verbum, quod terra, quod inferi, quod expectant et superi. Ipse quoque omnium Rex et Dominus, quantum concupivit decorem tuum desiderat et responsionis assensum ... cum ipse tibi clamet e coelo: O pulchra inter mulieres, fac me audire vocem tuam. Si ergo eum tu facias audire vocem tuam, ipse te faciet videre salutem nostram*». Riferiscono Ct 1, 12 al *fiat* di Maria, ad es., Matteo Cantacuzeno (+ 1383), *In Canticum Canticorum* a 2, 14, PG 152, 1023-1024; in tempi più vicini a noi, s. Francesco Antonio Fasani (+ 1742), nel *Mariale...*, p. 84-85, nota 107.

A continuazione della letteratura patristica, nei secoli successivi non è raro incontrare *Ct* 1, 2 applicato all'Annunciazione¹⁰⁷.

B. «*Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo*»
(*Ct* 1, 12)

R. Giuda b. Ilai (150 ca.), in antitesi con R. Meir (150 ca.), dava la seguente esegesi:

«Mentre il supremo Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, sedeva alla sua mensa nel firmamento, Israele emise la sua fragranza davanti al monte Sinai, e disse: «*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo*» (Es 24, 3.7).¹⁰⁸

Sentiamo, adesso, Ruperto di Deutz (+ 1130):

«Mentre (il Verbo) era nel seno, cioè nel cuore del Padre, da quelle sue altissime sedi posò lo sguardo sulla mia umiltà. Questo è ciò che voglio dire. *Mentre il re era nel suo recinto, il mio nardo emise il suo profumo* (*Ct* 1, 12).

Qual è, o quale poteva essere il recinto 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* (*Gt* 1, 1-2).

Tale era la sua sede, quando *il mio nardo diffuse il suo profumo* (*Ct* 1, 12). Ed egli, deliziato da questo profumo, discese nel mio grembo». ¹⁰⁹

¹⁰⁷ Qualche referenza: P. ROSSETTI, *In Cantica Cantorum Salomonis Prophaetae Commentariorum libri duo*, apud Franciscum de Francis Senensem. Venetiis, 1599, p. 50-51, 57; R. BENZONI, *Commentariorum ac Disputationum in Beatissimae Virginis Canticum Magnificat libri quinque...*, apud Iuntas, Venetiis 1606, libr. II, c. X, dubium VIII, p. 66-69; LORENZINI DA BRINDISI, s. (+ 1619), *Mariale*, In Conceptionem Immaculatam sermo secundus, IX, Patavii, ex officina Typographica Seminarii. 1928, p. 436; J. BESSON, *In Canticum Canticorum Salomonis novae elucubrationes in scholia et commentarios tributae...* apud Arnaldum Colomerium. Tolosae 1646, p. 28-36; F.A. (s.) FASANI, *Mariale, Interpretazione allegorico-spirituale del Cantico dei Cantici, con appendice di altri testi biblici*. Introduzione di M. Wszolek; traduzione dal latino, note, edizione a cura di F. Costa, ed. Messaggero, Padova 1986, p. 46 (a *Ct* 1, 2); J.-P. MIGNÉ, *Scripturae Sacrae cursus completus*, t. XVII, E.-J. Bailly, Parisiis 1938, col. 291.

¹⁰⁸ *Ct* R 1, 12.1. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. IV, *Song of Songs*, trad. it. di M. Simon. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, p. 131. R. Giuda b. Ilai contraddiceva R. Meir. Quest'ultimo, infatti, vedeva in *Ct* 1, 12 un'allusione al peccato del vitello d'oro, come dire: quando il Santo sedeva alla sua mensa nei cieli, Israele emise il cattivo odore della sua prevaricazione con quell'idolo. Ma R. Giuda ribatté seccamente: «Basta, Meir! Il Cantico dei Cantici... è stato rivelato unicamente in lode d'Israele!». E dava poi la spiegazione che abbiamo riferito. *Ct* 1, 12 è riletto anche in rapporto ad altri aspetti della teofania sinaitica. Così R. Eliezer b. Giacobbe (150 ca.), R. Aqiba (+ 135), R. Berekiyah (340 ca.), R. Pinechas (360 ca.) a nome di R. Hoshaya (225 ca.), R. Judan (350 ca.). Cf. *Ct* R 1, 12.1-2; e, ancora, la Mekiltà di R. Ismaele, *Bachodesh* 3 a 19, 17.

¹⁰⁹ *In Canticum Canticorum* I, a 1, 12 (CCLM 26), p. 30: «Cum esset in sinu vel in corde patris, de illis altissimis suis respexit humilitatem meam. Hoc est quod dico. *Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum*. Quid enim est, vel erat accubitus regis, nisi:

Manifestamente, il contesto di questo commento di Ruperto si muove entro l'area dell'Annunciazione, che culmina nel *fiat* di Maria.

C. «*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*» (Ct 2, 14).

R. Akiba (+ 135) interpretava questo versetto in funzione di Israele al Sinai, e diceva:

«*O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia. È detto così, perché (gli Israeliti) stavano al riparo all'ombra del monte...*

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 detto, noi lo faremo e lo ascolteremo* (Es 24,7).

Poiché la tua voce è soave. Questo, invece, riguarda ciò che essi dissero dopo che i comandamenti furono dati, come è detto: *Il Signore udì le vostre parole... e disse a me: ... Quanto hanno detto va bene* (Dt 5, 28)»¹¹⁰.

E veniamo, ora, ad una celebre pagina di s. Bernardo (+ 1053), relativa alla scena dell'Annunciazione:

«*O Signora, pronuncia la risposta che la terra, gli inferi e i cieli stanno aspettando. Lo stesso Re universale e Signore, come ha desiderato vedere il tuo volto, così ora brama il tuo consenso... Dal cielo ti dice: O bella fra le donne, fammi sentire la tua voce! (Ct 2, 10.13.14; 6,1). Poiché, se tu gli fai sentire la tua voce (= il fiat), Egli ti farà vedere la nostra Salvezza...*»¹¹¹.

cor vel sinus Patris? ... Nam in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum. Dum ita esset, nardus mea dedit odorem suum, et hoc odore delectatus descendit in uterum meum».

¹¹⁰ Ct R 2, 14.4. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. IV, p. 131. La Mekiltà di R. Ismaele (*Bachodesh* 3 a 19, 17), in forma anonima, scrive: «*Fammi sentire la tua voce*: cioè, quando rispondono ai dieci comandamenti. *Poiché la tua voce è soave*: dopo aver ricevuto i dieci comandamenti».

¹¹¹ *Sancti Bernardi opera*, vol. IV, ed. Cistercienses, Romae 1966, p. 53-54, *Sermones in laudibus Virginis Matris, Homilia* IV, 8: «*O Domina, responde verbum, quod terra, quod inferi, quod expectant et superi. Ipse quoque omnium Rex et Dominus, quantum concupivit decorem tuum desiderat et responsonis assensum ... cum ipse tibi clamet e coelo: O pulchra inter mulieres, fac me audire vocem tuam. Si ergo eum tu facias audire vocem tuam, ipse te faciet videre salutem nostram*». Riferiscono Ct 1, 12 al *fiat* di Maria, ad es., Matteo Cantacuzeno (+ 1383), *In Canticum Canticorum* a 2, 14, PG 152, 1023-1024; in tempi più vicini a noi, s. Francesco Antonio Fasani (+ 1742), nel *Mariale...*, p. 84-85, nota 107.

Ci chiediamo: tra R. Akiba e s. Bernardo vi è una coincidenza casuale? Oppure, s. Bernardo conosceva l'esegesi giudaica? Il problema rimane aperto.

Dalle convergenze segnalate qui sopra velocemente, emerge un indizio ulteriore a riprova della tesi che il dialogo tra Dio e Maria a Nazaret, mediatore l'angelo Gabriele, è la replica del dialogo fra Dio e il popolo d'Israele al Sinai, mediatore Mosè ¹¹².

4. «ESULTA, FIGLIA DI SION!». LA MATERNITÀ UNIVERSALE DI GERUSALEMME

È noto il testo di Zc 2, 14-15:

*«Gioisci, esulta, figlia di Sion,
perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te,
oracolo del Signore.
Nazioni numerose aderiranno in quel giorno al Signore,
e diverranno suo popolo
ed egli dimorerà in mezzo a te».*

Nel cap. 9, 9a-c il profeta ripete:

*«Esulta grandemente, figlia di Sion,
giubila, figlia di Gerusalemme!
Ecco, a te viene il tuo Re...».*

Si tratta dei celebri oracoli rivolti alla «figlia di Sion», ossia a Gerusalemme, centro del popolo eletto e della terra promessa. I brani analoghi abitualmente invocati sono quelli di Sf 3, 14-17 e Gioe 2, 21-27.

Ora nel giudaismo antico ¹¹³ l'attenzione pressoché esclusiva è diretta ai due brani di Zaccaria, che abbiamo citato. I testi giu-

¹¹² Per i fondamentali biblici dei legami tra il fiat di Israele al Sinai e il fiat di Maria a Nazaret, cf. A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, p. 139-173; ID., *L'Annunciazione a Maria (Lc 1, 26-38). Un formulario di Alleanza?*, in *Parole di vita* 25 (3/1980, maggio-giugno), p. 6-10. Ai testi biblici aggiungo le testimonianze patristiche nella rassegna *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, p. 338-340 del presente volume. A questo argomento Giovanni Paolo II dedica la breve omelia per l'«Angelus» del 3 luglio 1983 (cf. *L'Osservatore Romano* 123 [4-5 luglio 1983], p. 1.6). «Il fiat di Maria, compimento del fiat di Israele al Sinai».

¹¹³ In forma dettagliata, ho esposto l'argomento nel mio articolo *«Esulta, Figlia di Sion»: riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del III secolo...: c. 6-25 del presente volume.*

daici che li commentano, pre e postcristiani, sono reperibili nelle fonti seguenti. Per Zc 2, 14-15 abbiamo: gli Oracoli Sibillini ¹¹⁴, la Toseftà al targum di Zc 2, 14-15 ¹¹⁵ e la Pesiktà Rabbatì 35¹¹⁶. Per Zc 9, 9a-c ho trovato citazioni esplicative nei testi di Qumràn ¹¹⁷, nel Talmud Babilonese ¹¹⁸, nella Cantica Rabbâh ¹¹⁹, nei Pirkê di Rabbi Eliezer ¹²⁰ e nella Pesiktà Rabbatì 34 ¹²¹.

Le risultanze delle suddette riletture giudaiche, possono essere compendiate nei seguenti quattro punti.

1. Zc 9,9 è l'oracolo più citato e conosciuto. Esso è riferito concordemente alla Gerusalemme dei giorni in cui Dio, mediante il Re Messia, instaurerà il suo Regno definitivo in Sion. La porzione di versetto riguardante il Re che viene (v. 9c-f), è interpretata in funzione del Re messianico che fa il suo ingresso nella Città Santa.

Inoltre — e il fenomeno è assai importante! — per spiegare Zc 9,9 il giudaismo antico fa ricorso ad altri brani consimili¹²². Fra questi brani ausiliari e paralleli, emergono indubbiamente quelli di Isaia, quando il profeta celebra il pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme e il ritorno dei suoi figli dispersi in paesi stranieri¹²³. È l'immagine della maternità universale di Gerusalemme!

2. Segue poi, ma con frequenza più ridotta, Zc 2, 14-15. I documenti giudaici che ne fanno l'esegesi fanno uso, come abbiamo già rilevato per Zc 9,9, di altri passi profetici ¹²⁴. E fra questi ultimi prevalgono gli oracoli del deutero-Isaia che esaltano la Ge-

¹¹⁴ III, 785-878. Cf. *art. cit.*, p. 6-9.

¹¹⁵ Essa appare nel ms. Add. 26879 del British Museum di Londra, ed è pubblicata da A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, III, E.J. Brill, Leiden 1962, p. 479 e 480. Cf. *art. cit.*, p. 9-14.

¹¹⁶ Per le citazioni della medesima, seguo la numerazione in paragrafi proposta da W.P. BRAUDE, *Pesiktà Rabbati. Discours for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, II, Yale University Press. New Haven and London 1968, p. 669-675. Cf. *art. cit.*, p. 14-15.

¹¹⁷ IQM XII, 13-14; XIX, 5-7. Cf. *art. cit.*, p. 16-18.

¹¹⁸ *Sanhedrin* 99a. Cf. *art. cit.*, p. 18.

¹¹⁹ I, 4.2. Cf. *art. cit.*, p. 18-19.

¹²⁰ Cap. 31. Cf. *art. cit.*, p. 19-20.

¹²¹ Cf. BRAUDE, *Pesiktà Rabbati...*, p. 662-667 (*art. cit.*, p. 20-23).

¹²² Sono i seguenti: Is 60, 4c-d (Ct R 1, 4.2). 10b (IQM XII, 14 e XIX, 6). 11a.c. (IQM XII, 13-14 e XIX, 5-6). 14b-c. (IQM XII, 14 e XIX, 6); 61, 9a-b (Pesiktà Rabbati 34, 1). 10a-b (Ct R 1, 4.1); Zc 2, 14a (Ct R 1, 4.1); Gen 22, 3; Es 4, 20 (Pirkê de Rabbi Eliezer, 31); Sl 48, 12; 97, 8 (IQM XII, 13 e XIX, 5).

¹²³ Is 60.4c-d. 10b. 15b-c; 61, 9a-b. 10a-b. Poi Zc 2, 14a. Per le rispettive fonti, cf. la nota 122.

¹²⁴ Eccoli: Sf 3, 5. 7c. 8b-c. 12. 13c-d. 15c (Toseftà); Zc 1, 3b-c. 4d-e (Toseftà); 2, 9 (Oracoli Sibillini III, 706). 15a (Pesiktà Rabbati 35, 3). 15d (Oracoli Sibillini III, 818); Is 11, 6-9 (Oracoli Sibillini III, 788-795); Mi 2, 13 (Pesiktà Rabbati 35, 4).

rusalemme escatologica, quando il Signore raduna entro il seno di lei tutti i popoli, segnatamente gli ebrei esuli fra le nazioni ¹²⁵.

3. *Sf* 3 è citato una sola volta (nei vv. 5.7c.8b-f.12.13c-d.15c), come testo che serve a interpretare *Zc* 2, 14-15 ¹²⁶.

4. *Gioe* 2, 21-27 non conta referenze esplicite. Forse il messaggio di questa profezia si riteneva virtualmente incluso in quello analogo di *Zc* 2, 14-15 e 9,9.

Maria, Madre universale

Sul versante cristiano del I e II secolo, *Zc* 2, 14-15 è citato in *Ap* 21, 3 ¹²⁷, mentre *Zc* 9,9 è invocato cinque volte: una da Matteo e una da Giovanni, per l'ingresso di Gesù in Gerusalemme¹²⁸, due volte da Giustino ¹²⁹ e una da Ireneo ¹³⁰.

Per l'aspetto mariano, riguardante la chiesa e Maria, ci limitiamo alla citazione commento di *Gv* 12, 14-15. 16:

«Gesù, trovato un asinello, vi montò sopra, come sta scritto:

Non temere, figlia di Sion!

Ecco, il tuo re viene,

seduto sopra un puledro d'asina.

Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era scritto di lui, e questo gli avevano fatto».

Tre osservazioni.

1. Giovanni ci fa capire che la Chiesa da lui conosciuta aveva familiarità col testo di *Zc* 9,9. Infatti, dopo la risurrezione di Gesù, i discepoli vi ritornano sopra per comprenderne pienamente il senso, alla luce del mistero pasquale (v. 16: «Sul momento...»).

2. Mentre in *Zc* 9,9a leggiamo: «*Esulta* grandemente, figlia di Sion...», in *Gv* 12, 15a troviamo la seguente variante: «*Non temere*, figlia di Sion...».

Molti scoprono il motivo di tale differenza pensando a *Sf* 3, 16: «*Non temere*, Sion...». L'ipotesi sembra più che ragionevole.

¹²⁵ *Is* 49, 22e (*Toseftà*); 52, 7 (*Pesiktà Rabbati* 35, 4); 60, 1 (*Oracoli Sibillini* III, 787).
6c (*Oracoli Sibillini* III, 772); 62, 6a (*Pesiktà Rabbati* 35, 2); 66, 18b (*Toseftà*). 20a (*Toseftà*).

¹²⁶ *Toseftà Targum Zc* 2, 14-15.

¹²⁷ Per la rispettiva analisi, cf. l'articolo «*Esulta, Figlia di Sion!*...», p. 26-27 di questo volume.

¹²⁸ *Mt* 21, 5; *Gv* 12, 15 (*art. cit.*, p. 28-35).

¹²⁹ *Dialogo con Trifone* 53; *Apologia* I, 35 (*art. cit.*, p. 36-37).

¹³⁰ *Dimostrazione della Predicazione apostolica*, 65 (*art. cit.*, p. 38).

Infatti lo stesso Sofonia aveva detto poco sopra, al v. 15c: «*Re d'Israele*, il Signore, è in mezzo a te». La menzione del Signore come *Re di Israele* in mezzo a Sion potrebbe spiegare la preferenza di Giovanni per Sofonia. L'evangelista, in effetti, narra che la gran folla convenuta per la festa aveva salutato Gesù, che veniva a Gerusalemme, col titolo di *Re di Israele* (Gv 12,13; cf. 1, 49). D'altra parte conosciamo l'ampio risalto che Giovanni concede alla regalità di Cristo nelle scene della Passione (18, 33-37.39; 19, 1-5.12.13-15)¹³¹.

3. Nei commenti giudaici, Zc 9,9 e anche 2,14-15 sono congiunti frequentemente ai passi di Isaia, che descrivono la maternità universale di Gerusalemme.

Ebbene: anche Giovanni ritiene qualche cosa di questo canone ermeneutico. Lo prova il fatto che egli cita Zc 9,9. E poi, nelle parole di Gesù alla Madre: «Donna, ecco il tuo figlio» e al discepolo: «Ecco la tua Madre» molti esegeti riconoscono l'eco di Is 60, 4 ripreso poi da Bar 4,37; 5,5. Se all'antica Gerusalemme il profeta diceva: «*Ecco i tuoi figli radunati insieme...*» (Is 60,4b-d; cf. Bar 4,37a.c.d.; 5,5d), ora Gesù dice alla Madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26b).

In altri termini: in luogo di Gerusalemme-Madre di tutti i popoli, subentra ora Maria-Madre di tutti i credenti in Cristo, figurati nel discepolo amato, presente accanto alla croce. Sotto questo profilo, Maria rappresenta la Chiesa-Madre. In essa, Cristo Messia raduna i dispersi figli di Dio, Ebrei e Gentili (cf. Gv 11,51-52)¹³².

In conclusione. Gli oracoli di Zc 2,14-15 e 9,9 erano un luogo messianico diffuso nel tardo giudaismo e nel primo cristianesimo. Le voci esaminate derivano in prevalenza dalla Palestina¹³³, ma toccano anche la diaspora egiziana (Oracoli Sibillini), quella di Babilonia (Talmud babilonese) e le Gallie (ove operava Ireneo). Ciò premesso, non fa meraviglia che Giovanni (12,14-16) citi Zc 9,9 e lo rilegga in chiave cristologico-ecclesiale-mariana. Di conseguenza, aumenta non poco la probabilità che Luca, nelle parole dell'angelo a Maria (Lc 1,28.30.31.33), echeggi realmente, benché in ma-

¹³¹ Cf. *art. cit.*, p. 43, nota 73.

¹³² *Art. cit.*, p. 35.

¹³³ Vedi i testi di Qumràn e di Giustino. Potrebbero essere di origine palestinese: *Toseftà Targum Zc 2, 14-15; Ct R 1, 4.2; Pirkè de R. Eliezer, 31; Pesiktà Rabbati 34 e 35.*

niera allusiva, quelle rivolte un tempo a Gerusalemme: «Esulta, figlia di Sion...» - «Esulta, o piena di grazia...»¹³⁴.

5. BOOZ E RUT, SIMBOLI DI DIO-SPOSO E DI ISRAELE-SPOSA

Rut è considerata dal Giudaismo come una delle «Madri» d'Israele¹³⁵. E in quanto «madre», qualche brano della letteratura giudaica tende a fare di lei una figura personificata del popolo d'Israele. Booz, invece, rispecchia il comportamento di Dio verso Israele. In breve: Booz rappresenta Dio-Sposo; Rut, Israele-Sposa.

Simile tipologia di Booz e Rut affiora, ad esempio, in Rut Rabbah, quando commenta Rut 2, 8. Il testo biblico recita: «Allora Booz disse a Rut: *Ascolta, figlia mia, non andare a spigolare in un altro campo; non allontanarti da qui*». Il midrash rabbah commenta: «*Non andare a spigolare in un altro campo, come [si dice] in Es 20, 3: Non avrai altri dèi di fronte a me - Non allontanarti di qui. Vedi [quanto è detto] in Es 15,2: Questi è il mio Dio; lo voglio glorificare*»¹³⁶.

Come si vede, le parole di Booz a Rut sono poste in parallelo con quelle ove Dio raccomanda a Israele di astenersi dall'idolatria: «Non andare a spigolare in un altro campo» (Booz) - «Non avrai altri dèi di fronte a me» (Dio). Inoltre esse sono seguite dalla professione di fede con la quale Mosè e tutti gli Israeliti, dopo il passaggio del Mar Rosso, riconoscono il Signore come l'Unico loro Dio: «Non allontanarti di qui» (Booz) - «Questi è il mio Dio, lo voglio glorificare» (Mosè, con tutto Israele).

In conclusione: Booz assume l'atteggiamento di Dio; Rut, invece, sta in luogo d'Israele come popolo dell'Alleanza.

¹³⁴ S. LYONNET, *Khàire, kecharitôménê*, in *Biblica* 20 (1939), p. 131-141; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, J. Gabalda, Paris 1957, p. 67-71, 148-161. Preziosa, in proposito, la rassegna di N. LEMMO, *Maria «Figlia di Sion», a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 40 (1983), p. 175-258.

¹³⁵ Rut R 5, 5 a 2, 13; *Pesiktà de Rab Kabana* 16, 1. Il Tg Rut 2, 12 traduce: «... sei venuta ... a rifugiarti sotto l'ombra della Maestà e della sua Gloria, e in grazia di questo merito sarai liberata dal giudizio della Geenna, affinché tu possa aver parte con Sara, Rebecca Rachele e Lia», cioè con le Madri d'Israele.

¹³⁶ *The Midrash Rabbah*, IV, *Rut Rabbah*, tr. ingl. di L. Rabinowitz, The Soncino Press. London-Jerusalem-New York 1977, p. 56-57. Per i commenti ebraici al libro di Rut, cf. D.R.G. BEATTIE, *Jewish Exegesis of the Book of Rut*, Sheffield Univ. Print Unit, Sheffield 1977 (Journal for the St. of the Old Test., Suppl. Series 2).

Booz, figura di Cristo; Rut, figura della Chiesa e di Maria

La tipologia di Booz e Rut, insinuata appena dal giudaismo, si ritrova assai più sviluppata in ambito cristiano: Booz è figura di Cristo, Rut della Chiesa. Questo genere di lettura si riscontra almeno a partire dal secolo V¹³⁷.

Ma attorno ai secoli XII-XIII nella persona di Rut, oltre alla Chiesa si intravede anche la persona di Maria. Sono molto significativi, in proposito, i due lunghi commenti che Pietro della Cella (1115-1182) dedica al libro di Rut¹³⁸. Nei gesti e nelle parole di Booz e Rut, di frequente egli scopre una raffigurazione dei rapporti di Cristo verso Maria, oppure di Maria verso Cristo¹³⁹. Basti la seguente citazione. Se Rut dice a Booz: «Io sono Rut, tua serva» (3, 9), Pietro della Cella riferisce questa frase alla Chiesa, la quale si dichiara a completo servizio di Cristo-Sposo con le parole stesse di Maria: «Ecce ancilla Domini! Fiat mihi secundum verbum tuum» (Lue 1, 38)¹⁴⁰.

6. L'ARCA DELL'ALLEANZA, SEGNO INCORRUTTIBILE

La Bibbia dice che quando Nabucodonosor, re di Babilonia, espugnò Gerusalemme nel 597 a.C., «...portò via tutti i tesori del tempio e i tesori della reggia; fece a pezzi tutti gli oggetti d'oro che Salomone aveva posto nel tempio» (2 Re 24,13; cf. 2 Cron 36,10). Poi, nell'assedio definitivo del 587, il medesimo sovrano

¹³⁷ QUODVULTDEUS, *Liber promissionum* (metà sec. V), II, XXIII, 48 (Sch 102), p. 406-409; cf. Sch 101), p. 15-18 per la datazione; ISIDORO DI SIVIGLIA (+ 636), *Quaestiones in Vetus Testamentum. In librum Iudicum*, IX, De Ruth, PL 83, 390-392; BEDA (+ 735), *Quaestiones super librum Ruth*, PL 93, 429-430 (cf. la *Clavis Patrum Latinorum*, C. Beyaert, M. Nijhoff, Steenbrugis 1961², p. 305, n. 1363a: «De genuinitate nihil constat. Excerpta videntur ex Isidori Quaestionibus»); RABANO MAURO (+ 856), *Commentarium in Librum Ruth*, PL 108, 1199-1224; IRINBERTO DI ADMONT (+ 1177), *Expositio libri Ruth*, in R.P. Bernardi Pezzi *Thesaurus Aneodoctorum novissimus...*, t. IV, Augustae Vindelicorum et Graecii 1723, col. 441-472; *Glossa Ordinaria*, PL 113, 531-540.

¹³⁸ *Petri Cellensis Commentaria in Ruth*, in CCLM 54, p. V-XXXVIII, 1-170 (testo).

¹³⁹ Senza pretendere di essere esaustivi, segnalo i passi seguenti. Dal primo commento: p. 9 (a 1, 1); p. 16-17 (a 1, 3); p. 46 (a 2, 14); p. 63 (a 3, 8) p. 64 (a 3, 9); p. 79 (a 4, 13). Dal secondo commento: p. 126 (a 2, 13); p. 139 (a 3, 2); p. 157 (a 3, 12)...

¹⁴⁰ Cf. GERARDO DI FRACHET (+ 1271), *Vitae Fratrum Praedicatorum*, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, I, E. Charpentier et J. Schoonjans, Lovanii 1896, p. 2 (prologo): «Ait enim Ruth (haud dubium quod Virgo Maria): Praecipit mihi (supple: Filius meus) ut tamdiu messoribus eius (sc. Praedicatoribus) iungerer, quamdiu omnes segetes meterentur, id est colligerentur fideles».

bruciò il tempio e lo spogliò di tutte le suppellettili preziose che servivano al culto (2 Re 25,9-17; cf. Is 39, 6).

Quale sorte ebbe l'arca dell'Alleanza, custodita nel Santo dei Santi (1 Re 8,6)? Con tutta probabilità, anch'essa fu saccheggiata. Tuttavia, osserva C. Gancho, «...c'è quasi un pudico rispetto nel fatto che non si nomini l'arca» fra gli oggetti depredati ¹⁴¹.

In un'opera più tardiva, qual è il secondo libro dei Maccabei (sec. II a.C.), è registrata una pia tradizione circa le vicende dell'arca, dopo la distruzione del tempio. In seguito ad un responso divino, si dice, il profeta Geremia prelevò l'arca, con la tenda e l'altare degli incensi, li nascose in una caverna del monte Nebo e ne sbarrò l'ingresso. Disse poi a coloro che l'avevano accompagnato: «Il luogo deve rimanere ignoto, finché Dio non avrà riunito tutto il suo popolo e si sarà mostrato propizio. Allora il Signore mostrerà queste cose e si rivelerà la gloria del Signore...» (2 Mac 2,4-8).

L'Apocalisse di Baruc (fine secolo I d.C.) riporta la seguente narrazione. Prima che i Babilonesi abbattessero il tempio, un angelo mandato da Dio scese sopra il Santo dei Santi e ne asportò il velo, l'*efod*, il propiziatorio, le due tavole della Legge ¹⁴², le vesti sacre dei sacerdoti, l'altare degli incensi, le 48 pietre preziose di cui si adorna il sacerdote e tutti i vasi della tenda. Poi affidò quegli arredi sacri ad un luogo nascosto della terra, alla quale diede ordine di custodirli fino ai tempi ultimi, quando Gerusalemme sarà restaurata per sempre. E la terra, aprendo la gola, li inghiottì (6,1-10) ¹⁴³.

R. Eleazaro ¹⁴⁴ esprimeva l'opinione che l'arca fosse destinata

¹⁴¹ Voce *arca dell'Alleanza*, in *Enciclopedia della Bibbia*, I, LDC, Torino-Leumann 1968, col. 665.

¹⁴² Il propiziatorio e le due tavole della Legge sono sicuramente connessi all'arca dell'Alleanza (cf. Es 25, 10-22). Quanto all'*efod*, bisognerà osservare, come già faceva il Charles, che in 1 Sam 14, 18 la versione greca dei LXX ha tradotto con το εφονδ l'ebraico 'rôn h'lh:z (= l'arca del Signore). Cf. P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, introduction, traduction de syriaque et commentaire, II (Sch 145), p. 22. Nelle pagine 21-25 ci sono notizie molto istruttive.

¹⁴³ *Op. cit.*, I (Sch 144), p. 466.

¹⁴⁴ Deve trattarsi di R. Eleazaro b. Pedat (+ 279), dato che la sua sentenza è ricordata congiuntamente a quella di R. Jochanan, suo maestro (+ 279). Cf. SH. SAFRAI, *Eleazar b. Pedat*, in *Encyclopaedia Judaica*, 6, Jerusalem 1978, (IV ristampa; la prima è del 1972), cc. 596-598.

a durare fino al mondo futuro ¹⁴⁵. R. Levi (300 ca.) si faceva portavoce di un'altra tradizione. Quando il tempio fu distrutto — diceva egli — cinque oggetti furono preservati per intervento divino, e cioè: *l'arca*, il candelabro, il fuoco, il santo spirito e i cherubini. E concludeva affermando: «Il Santo, benedetto Egli sia, quando nella sua misericordia costruirà nuovamente il tempio e il suo luogo santo, allora egli restituirà alla loro sede le suddette cose, per rallegrare Gerusalemme, come sta scritto: *Si rallegri il deserto e la terra arida, esulti e fiorisca la steppa. Come il fiore di narciso fiorisca; sì, canti con gioia e con giubilo (Is 35, 1-2b)*»¹⁴⁶.

L'Apocalisse canonica sembra conservare l'eco di simili speculazioni, quando scrive: «Allora si aprì il santuario di Dio nel cielo e apparve *l'arca dell'Alleanza*» (Ap 11,19).

Dalle sole voci qui raccolte, si potrebbe formulare questa conclusione, a titolo di ipotesi. L'arca è incorruttibile, poiché in essa è custodita la Torâh, la quale non può perire. L'arca, con la Torâh in essa racchiusa, è il segno per eccellenza dell'Alleanza di Dio col suo popolo. Siccome l'Alleanza dura per sempre, l'arca non può andare in corruzione. Anche dopo lo sfacelo di Gerusalemme e del tempio, il Signore si prende cura di essa fino a custodirla presso di sé in cielo ¹⁴⁷.

Maria assunta in cielo, la nuova arca non soggetta a corruzione

Le linee del pensiero giudaico che abbiamo sintetizzato, sorprendono per l'affinità con ciò che dirà la teologia cristiana su Maria, assunta alla gloria celeste in anima e corpo. Uno dei motivi che stanno alla base di tale privilegio è proprio questo: non poteva essere preda della corruzione quel corpo che fu l'arca vivente del Dio fatto uomo. Con l'Assunzione, al dire del profeta Isaia, Dio glorifica il luogo ove posarono i suoi piedi (cf. Is 60, 13).

Affermava s. Giovanni Damasceno (+ 749): «Coei che aveva

¹⁴⁵ Num R 4, 20 a 4, 16. Cf. *The Midrash Rabbah*, New Compact Edition, vol. III, *Numbers*, translated into English with notes, glossary and indices by J.J. Slotki, the Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, p. 128. Alla nota 4, il traduttore osserva: «Being the repository of the Tables, which were the work of God, it [= the ark] was imperishable». Cf. Talmud babilonese, *Sotah* 35a.

¹⁴⁶ Num R 15, 10 a 8, 2 (op. cit., p. 650-651).

¹⁴⁷ Cf. A. SERRA, v. *Assunta*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiore e S. Meo, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, p. 164-165.

portato nel suo grembo il Creatore divenuto bambino, era necessario che abitasse nei tabernacoli divini»¹⁴⁸. E s. Roberto Bellarmino (+ 1621): «E chi, prego, potrebbe credere che l'arca della santità, il domicilio del Verbo, il tempio dello Spirito Santo sia caduto? Aborrisce il mio animo dal solo pensare che quella carne verginale che generò Dio, lo partorì, lo alimentò, lo portò, o sia stata ridotta in cenere o sia stata data in pasto ai vermi»¹⁴⁹.

La formula di definizione dell'Assunta, sancita dalla Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* di Pio XII (1950), dopo aver ascoltato le voci della tradizione della chiesa, invoca appunto la maternità divina come uno dei fondamenti dell'Assunta: «L'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo»¹⁵⁰.

CONCLUSIONE

Qui ha termine la mia passeggiata archeologica nel giudaismo antico. Il passo è stato veloce. Perciò vi chiedo cortesemente di aiutarmi a colmare i limiti della mia esposizione.

A voi, fratelli e sorelle mie di fede cristiana, oso dire questo. Le nostre chiese, i nostri santuari mariani sono affollati da milioni di oranti e pellegrini di ogni genere. Eppure la nostra catechesi su Maria «figlia di Sion» è pressoché inesistente. Quando impareremo a venerare Santa Maria anche come «figlia di Abramo»? Non discende ella dal popolo cui appartengono — ci ricorda il Concilio, con le parole dell'apostolo Paolo — «...l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi, e da[ll] qual[e] proviene Cristo secondo la carne» (*Rom* 9,4-5), figlio di Maria Vergine?»¹⁵¹. Visitando la sinagoga di Roma il 13 aprile 1986, Giovanni Paolo II ha detto agli ebrei lì convenuti:

¹⁴⁸ *Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae*, n. 14, PG 96, 741-742. Citato dalla *Munificentissimus Deus*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), p. 761, nota 17; A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, p. 614-615.

¹⁴⁹ *Conciones habitae Lovanii, concio 40: De Assumptione B.M. Virginis* (citato dalla «Munificentissimus»: *Acta Apostolicae Sedis* 42 [1950], p. 766, nota 37); A. TONDINI, *op. cit.*, p. 622-625.

¹⁵⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), p. 770; A. TONDINI, *op. cit.*, p. 603-631. Per un approfondimento teologico circa i nessi tra la maternità divina e l'assunzione, cf. G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, vol. III, *I singolari privilegi di Maria SS.*, Ferrari. Roma 1953, p. 237-248.

¹⁵¹ *Nostra Aetate*, 4, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 742.

«[Voi] siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori»¹⁵².

Se poi qualcuno o qualcuna di questi fratelli e sorelle «maggiori» fossero qui presenti, chiedo loro amabilmente di potermi esprimere con le parole di un documento mariano emesso nel 1983 dalla mia famiglia religiosa, l'Ordine dei Servi di Santa Maria, in occasione del suo 750° anno di vita: «Comprendiamo che i nostri fratelli ebrei non ci possano seguire in questa "lettura mariana" di tante significative pagine del Libro sacro, ma vorremmo che vedessero in essa un segno del rispetto e dell'amore della Chiesa per il popolo d'Israele, dalla cui radice santa è nata Maria di Nazaret»¹⁵³.

¹⁵² Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 78 (1986), p. 1120.

¹⁵³ 208° Capitolo Generale dell'Ordine dei Servi di Maria, «*Fate quello che vi dirà*». *Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, LDC, Leumann, Torino 1985, p. 94, n. 108.

CAPITOLO DECIMO

LA RELAZIONE UOMO-DONNA A PARTIRE DALLE RILETTURE BIBLICO-GIUDAICHE DI GEN 2-3. CONTRIBUTO ALLA QUESTIONE DEL FEMMINILE NELLA BIBBIA *

Sorelle, fratelli qui presenti: chiedo la vostra amabile comprensione almeno per due motivi. Primo: il tema della presente relazione introduttoria conveniva meglio ad una donna; assolvete mi da questa ingerenza maschilista e patriarcale! Secondo: mi ha spaventato la quantità sterminata di pubblicazioni sul femminismo nella Bibbia. Oltre a numerosissimi articoli, vi sono consistenti monografie in inglese, italiano, tedesco ¹... Non è facile aprirsi un varco in questo ginepraio, e ogni scelta comporta dei limiti.

* Relazione tenuta al 7° Simposio Internazionale Mariologico, presso la Pont. Facoltà Teologica "Marianum" di Roma, il 21 giugno 1988. Cf. *Maria nella Chiesa in cammino verso Duemila*, edd. "Marianum", Roma - Dehoniane, Bologna 1989, pp. 7-102.

¹ L. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman*, The Westminster Press, Philadelphia [1979], 382 pp.; M. ADINOLFI, *Il Femminismo della Bibbia*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1981, 343 pp.; R. FABRIS - V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Ed. Paoline [Roma 1982], 157 pp.; G. DAUTZENBERG, H. MERKLEIN, K. MÜLLER (edd.), *Die Frau im Urchristentum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien [1983], 358 pp. (contiene 11 contributi di altrettanti autori); E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press LTD, [New York 1983], 357 pp.; L.M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Basil Blackwell, [Oxford 1985], 166 pp. (riunisce 13 articoli ognuno variamente firmato); A. CERESA-GASTALDO (ed.), *Sponsa, Mater, Virgo. La Donna nel mondo Biblico e Patristico*, Università di Genova (Facoltà di Lettere), Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova 1985, 157 pp. (raccoglie le relazioni di 7 convegnisti); M. KIEHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung*

Studiando l'argomento, ho tratto l'impressione che manchino spesso i criteri-guida, i principi di lettura attorno ai quali organizzare i tantissimi elementi sparsi qua e là. Da parte mia ho cercato di individuare uno di questi criteri orientativi, e mi sembra di averlo trovato in *Gen 2,4b-3,24*². Sappiamo tutti che *Gen 2,4b-25* descrive il progetto armonioso di Dio nella creazione della prima coppia umana. *Gen 3,1-24*, al contrario, mette in evidenza il disordine che il peccato ha introdotto in quel disegno primordiale, segnatamente nel rapporto uomo-donna. Se prima della colpa i due erano chiamati ad essere una sola persona (*Gen 2,24*)³, dopo il peccato e a causa di esso vivranno in stato di conflittualità; l'uomo, infatti, eserciterà sulla donna un dominio dispotico, che infrange l'armonia originaria voluta dal Creatore (*Gen 3, 16*).

Gen 2-3 ha costituito un richiamo permanente nella tradizione biblica. Proprio perché vive in situazione decaduta, Israele è fin troppo cosciente che "all'inizio non fu così" (cf. *Mt 19,8*). Perciò ogni progresso nella fedeltà all'Alleanza col Signore è celebrato come un ritorno al paradiso perduto.

Nella presente relazione vorrei soffermarmi su alcuni aspetti di *Gen 2-3* e delle sue riletture fatte anzitutto lungo l'Antico Testamento biblico-giudaico; passerò quindi al Nuovo Testamento, con diretto riferimento a Maria di Nazaret, a Gesù, all'apostolo Paolo e alla tradizione dell'Apocalisse⁴. Il centro d'interesse sarà

der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, 539 pp.; K. WALTER (ed.), *Donne alla riscoperta della Bibbia*, ed. italiana a cura di M.C. Bartolomei, Queriniana, [Brescia 1988; ed. originale tedesca 1986], 207 pp. (26 commenti).

Ricordo inoltre che a Gerusalemme nei giorni 28-31 dicembre 1986 è stato tenuto il *First Jerusalem International Conference on Women and Judaism. Halacha and the Jewish Woman*. E l'Agenzia ADISTA (via Acciaioi 7, Roma), nel fascicolo del 9-10-11 giugno 1988, p. 46-47 ha pubblicato una *Bibliografia essenziale su Donna/Chiesa/Religione: letture per conoscere l'"altra voce" della Teologia* (a cura del gruppo "Promozione donna").

I tempi tecnici della stampa non mi hanno permesso di estendere la presente ricerca alla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II, datata al 15 agosto 1988 e pubblicata il 1 ottobre successivo.

² D'ora in avanti, per ragioni pratiche, citerò semplicemente con l'abbreviazione *Gen 2-3*.

³ M. GILBERT, "Une seule chair" (*Gn 2, 24*), in *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978), p. 66-89; J.L. SKA, "Je vais lui faire un allié qui soit son homologue" (*Gn 2, 18*). *A propos du terme "ezer" - «aide»*, in *Biblica* 65 (1984), p. 233-238.

⁴ Questa definizione dell'argomento mi è stata suggerita dal prezioso articolo di M. DE MERODE, "Une aide qui lui correspond". *L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du Judaïsme et du Nouveau Testament*, in *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977), p. 329-352. Della medesima, cf. anche *Une Théologie primitive de la femme?*, in *riv. cit.* 9 (1978), p. 176-189; *Il ruolo della donna nell'AT*, in *Concilium* 16 (1980), p. 671-682.

la relazione uomo-donna. Attorno a questo nucleo di gravitazione vedrò di coordinare altre componenti del femminile nella Bibbia.

Il percorso così annunciato ha una lunga diacronia. S'impone dunque un andamento espositivo essenziale ed agile*.

1. L'ANTICO TESTAMENTO

Inizierò ovviamente con *Gen 2-3*. L'esegesi minuziosa di questo celebre dittico è facilmente reperibile nei numerosi commentari apparsi in materia.⁵ Quanto al taglio specifico del mio argomento, ritengo utile accennare almeno ad un aspetto che investe i due suddetti capitoli. Mi riferisco alla teologia del Patto, qual è riflessa nella protologia di questo racconto. Essa, come dirò, ha delle connessioni indubbie con la questione del femminile secondo la rivelazione biblica.

* *Gen 2-3: motivi di Alleanza*

Gli studi di questi ultimi decenni⁶ hanno osservato che i capitoli di *Gen 2-3* (ascritti alla tradizione yahwista e databili attorno al sec. X) sono strutturati nel modo seguente:

1. Dio crea l'uomo nell'"*adamah*" (2,7; cf. 3, 23), "lo prende" e "lo fa riposare" nel giardino dell'Eden (2,15).
2. Egli dà un precetto all'uomo (2, 16-17).
3. L'uomo e la donna trasgrediscono il comando divino (3, 1-7).

* Nel corso dell'articolo faremo uso delle seguenti sigle: ARN (*Abot de Rabbi Natan*), Mid (*Midrash*), MRI (Mekiltà di R. Ismaele), N (codice Neofiti 1 della Biblioteca Vaticana, targum del Pentateuco), PRE (*Pirkè de Rabbi Eliezer*), R (*Rabbah*), SC (*Sources Chrétiennes*), TB (Talmud babilonese), TG (Talmud di Gerusalemme o palestinese), Tg (*Targum*), TJI (Targum Gerosolimitano primo, o dello pseudo Gionata), TJII (Targum Gerosolimitano secondo, o targum frammentario).

⁵ E. TESTA, *Genesi. Introduzione. Storia primitiva*, Marietti, [Torino-Roma 1969], p. 50-102, 276-330; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary*, translated by John J. Scullion, Augsburg Publishing House, Minneapolis [1984], p. 178-278 (ed. originale tedesca 1974)...

⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3*, in *Biblica* 43 (1962), p. 295-316; H. RENCCKENS, *Preistoria e storia della salvezza*, ed. Paoline, Alba 1962, p. 36 ss., 114 ss., 142 ss., 153 ss., 176; S. LYONNET, voce *Péché*, in *DBS*, t. VII, Paris 1963, col. 500-502 (oppure in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, [Torino 1971⁴], col. 877-892, voce *peccato*); N. LOHFINK, *Genesis 2f, als "geschichtliche Atiologie"*, in *Scholastik* 38 (1963), p. 321-334; del medesimo, *Attualità dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia [1969], p. 94-106; R. KOCH, *Teologia della Redenzione in Genesi 1-11*, ed. Paoline, [Roma 1966], p. 87, 101-102; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Du Cerf, Paris 1967, p. 39-74; M. CIMOSA, *Genesi 1-11: alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984, p. 38...

4. Dio, dopo breve interrogatorio, infligge una pena (3, 8-14.16-19).

5. Ma, oltre la condanna, vi è la promessa di una salvezza (3, 15).

In presenza di questo schema, ci si chiede quale sia stata la sua fonte di ispirazione. La risposta è: *l'autore di Gen 2-3 modella il suo racconto sulla storia dell'Alleanza fra Dio e Israele*. L'Alleanza, in effetti, ha un'articolazione analoga:

1. Dio crea Israele come suo popolo dal caos della schiavitù egiziana, "lo prende" e "lo fa riposare" nella terra promessa.

2. Egli dona la Legge al Sinai.

3. Israele e i singoli israeliti, a cominciare già dal Sinai, disobbediscono ai precetti divini.

4. Dio purifica il suo popolo con pene medicinali, perché si ravveda.

5. Per ultimo, Egli apre l'orizzonte alla speranza. Dio si impegna puntualmente a rinnovare il suo popolo "nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore" (*Os 2, 21*).

In verità già nella tradizione giudaica, talora anche precristiana, sono abbastanza frequenti i passi che mettono in parallelo *Gen 2-3* con eventi storici del popolo d'Israele. Porterò solo qualche esempio.

Il giardino dell'Eden è la Palestina, ⁷, segnatamente Gerusalemme e il Tempio ⁸. L'albero della conoscenza del bene e del male è identificato con la Legge di Mosè ricevuta al Sinai; è nella Torah che Israele può concretamente conoscere qual è il sentiero del bene e del male ⁹. La caduta di Adamo corrisponde all'adorazione del vitello d'oro ¹⁰, che fu per così dire "il peccato originale" d'Israele ¹¹. La sapienza di Salomone era superiore a quella di Adamo ¹². La cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden è spiegata alla luce di Gerusalemme che subì la condanna dell'esilio a causa dei suoi peccati ¹³. E come Dio espresse il proprio lamento su

⁷ *Giubilei* 1, 16; *Gen R* 19, 9 a 3, 9 e *Lam R*, proemio IV (R. Abbahu, 300 ca., in nome di R. Josè b. Chanina, 250 ca.).

⁸ *Giubilei* 3, 9 ss.; 4, 25; 8, 18...

⁹ *TJN Gen* 2, 15; 3, 15.22.24; *TJI* 2, 15...

¹⁰ *Es R* 32, 1 a 23, 20 (R. Neemia, 150 ca.)...

¹¹ *Dt R* 7, 10 a 29, 3 (il peccato "innominabile": R. Samuele b. Nachman, 260 ca.).

¹² *Eccli R* 7, 23.1.

¹³ *Tg Lam* 1, 1; *Gen R* 19, 9 a 3, 9 e *Lam R*, proemio IV (citato sopra alla nota 7).

Adamo ed Eva (“Adamo, dove sei?”; *Gen* 3, 9), così egli fa cordoglio sulla sorte di Gerusalemme ridotta in schiavitù (“Ah! come sta solitaria la città...”; *Lam* 1, 1) ¹⁴.

È davvero importante aver accertato che *Gen* 2-3 è il risultato di una riflessione sapienziale sull’esperienza storica di Israele, nel quadro dell’Alleanza. Questo consente di chiarire almeno due interrogativi riguardo alla donna.

Primo. *Perché la donna è uguale all’uomo?* Infatti è creata non dalla terra come gli altri esseri viventi, ma dalla costola dell’uomo (*Gen* 2, 18-22). Possiamo rispondere: perché nell’economia dell’Alleanza fra Dio e Israele non vi è differenza fra uomo e donna, fra maschio e femmina. Sia l’uno che l’altra sono chiamati da Dio ad essere membri dell’Alleanza. Anticipando il detto paolino, potremmo dire: “In Yahwéh, non c’è più maschio e femmina” (cf. *Gal* 3, 28).

Al Sinai, *tutti gli Israeliti*, uomini e donne, nessuno escluso, furono convocati da Mosè tramite gli anziani che li rappresentavano (*Es* 19, 3.7); e alla fine dell’esortazione, *tutto il popolo rispose unanime*: “Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo” (v. 8). Questo coinvolgimento corale dell’intero popolo nell’Alleanza avrà delle conseguenze tangibili anche sul piano lessicale, concernente maschi e femmine.

In *Dt* 29, 9-11 Mosè dice a tutto il popolo:

“Oggi voi state *tutti* davanti al Signore vostro Dio, i vostri capi, le vostre tribù, i vostri anziani, i vostri scribi, *tutti gli Israeliti*, i vostri bambini, *le vostre mogli*, il forestiero che sta in mezzo al tuo accampamento, da chi ti spacca la legna a chi ti attinge acqua, *per entrare nell’alleanza del Signore tuo Dio...*”

E in *Dt* 31, 11-12 Dio ordina a Mosè:

“...Quando *tutto Israele* verrà a presentarsi davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a *tutto Israele. agli orecchi di tutti*. Radunerai il popolo, *uomini, donne*, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché ascoltino, imparino a temere il Signore vostro Dio e si preoccupino di mettere in pratica tutte le parole di questa legge”.

¹⁴ *Gen* R 19, 9 a 3, 9 e *Lam* R, proemio IV citato. Da notare la completezza di R. Abba-hu (300 ca.), che commenta *Os* 6, 7: “...come Adamo, o come un uomo”.

Per bocca del profeta, il Signore dirà: "I miei *figli* e le mie *figlie*" (Es 16, 20; Is 43, 6; cf. Sap 9, 4.7). Nei tempi ultimi della sua redenzione, egli promette di effondere il suo Spirito "...anche sopra gli *schiaivi* e sulle *schiaive*" (Gioe 3, 2; cf. At 2, 18: "E anche sui miei *servi* e sulle mie *serve*...").

La donna, quindi, al pari dell'uomo, viene assunta quale attiva collaboratrice nella storia dell'Alleanza. Vedi le mogli dei Patriarchi d'Israele¹⁵; vedi Yokébed madre di Mosè e Myriam sua sorella nelle vicende dell'Esodo (Es 2, 1-10; 6, 20; 15, 20-21; Num 12, 20, 1; Dt 24, 9; Mi 6,4)¹⁶; vedi le profetesse Debora (Gdc 4, 4-14; 5) e Hulda (2 Re 22, 14-20; 2 Cr 34, 22-28); vedi la figura della Regina Madre (la "ghebirà") nell'istituzione monarchica¹⁷ ...Soprattutto è da ricordare che le grandi promesse di Dio sono legate alla discendenza dei figli; perciò il grembo materno diviene il luogo della massima benedizione di Dio¹⁸.

Secondo. *Perché in Gen 2-3 vi sono tracce di antifemminismo?* Infatti l'uomo è creato per primo e pecca per secondo; la donna è creata per seconda e pecca per prima. Questi echi di antifemminismo sembrano dovuti al fatto che nella vita e nelle istituzioni d'Israele la donna è situata in un gradino inferiore all'uomo¹⁹. Per esempio: la donna è esclusa dal sacerdozio; la legislazione sul matrimonio è più severa per la donna che per l'uomo; la moglie fa parte dei beni posseduti dal marito, con la casa e persino dopo la casa (in Es 20, 17); il marito la può ripudiare, mentre lei non

¹⁵ J.C. EXUM, "Mother in Israel": A Familiar Figure Reconsidered, in *Feminist Interpretation of the Bible*, edited by L. M. Russell, Basil Blackwell Ltd [Oxford-New York 1985], p. 73-85. Torneremo sull'argomento, quando tratteremo del Giudaismo attorno ai tempi del Nuovo Testamento.

¹⁶ *Art. cit. in op. cit.*, p. 81: "The action of mothers determines the future for Israel, but it is a future lived out primarily by sons. Women have a significant role in Exodus 1:15-2:10, but the goal of the story is the birth of a son who will become the great leader of his people. Though his life will again be saved by a woman (Ex 4:24-26), Moses will soon take over center stage, even to the point of overshadowing God in the exodus narrative. Our paradox remains: *Without Moses there would be no exodus, but without these women there would be no Moses!*" (mio è il corsivo).

¹⁷ R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, [Torino 1964], p. 124-126.

¹⁸ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana [Brescia 1987], p. 24-43; CHOAN-SENG SONG, *Third Eye Theology*, Orbis Books, Marynoll 1979, p. 124-140 (l'autore, protestante della Cina nazionalista, tratta in queste pagine della "teologia del seno materno").

¹⁹ A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Biblical Institute Press, Rome 1982, p. 162-170, 216 (paragrafo finale). L'autore attribuisce l'inferiorità della donna nelle culture antiche (Israele compreso) alle imperfette conoscenze anatomiche e fisiologiche nel processo genetico: solo il maschio è attivo, mentre la donna riceve e fruttifica il seme maschile (p. 164-165 in particolare).

può chiedere il divorzio, almeno nelle fasi più arcaiche dell'Antico Testamento ²⁰...

In sintesi, dunque. Già in quest'epoca remota della rivelazione biblica affiora la tensione fra il "già" e il "non ancora". La Parola di Dio fa brillare la novità nel tessuto delle relazioni umane, ma resta anche condizionata dalle istituzioni androcentriche e patriarcali entro le quali si è incarnata. Vediamo ora il seguito di tale tensione fra il divino e l'umano.

* *Gen 1, 26-28*

È un brano che appartiene alla tradizione sacerdotale del periodo posteriore, forse, all'esilio (secoli VI-V a.C.). È un testo che nasce anch'esso dalla riflessione sull'Alleanza vissuta da Israele col suo Dio. Infatti la celebre settimana iniziale di *Gen 1-2, 4a* deriva dalla settimana ebraica codificata dalla Legge di Mosè, Legge dell'Alleanza, con speciale enfasi sul riposo del sabato e la sua santificazione.

Sotto certi aspetti, *Gen 1, 26-28* è più evoluto di *Gen 2-3*. Non si dice che Dio crea prima l'uomo e poi la donna, ma che è creato l'uomo, l'*adâm*, nella duplice polarità di maschio e femmina; e sia l'uno che l'altro sono creati a immagine e somiglianza di Dio (v. 27).

Ecco la novità! Se la creatura umana, in quanto maschio e femmina, è immagine e somiglianza di Dio, dobbiamo concludere che "...deve esistere in lui [in Dio stesso], in forma trascendente, qualche cosa che risponde alla mascolinità e qualche cosa che risponde alla femminilità"²¹. La predicazione dei profeti può aver

²⁰ Contro questa teoria (assai diffusa fra i biblisti) reagisce TOSATO, *op. cit.*, p. 192-211. "In Israele — conclude egli a p. 211 — non diversamente che negli altri popoli dell'antico Medioriente, la moglie gode di un suo diritto al divorzio; e il diritto di divorzio, di cui godeva il marito, non era assoluto, bensì variamente condizionato. Diversamente dagli altri popoli dell'antico Medioriente, Israele, nel post-esilio, ha sviluppato una normativa rigorista, che veniva a circoscrivere il diritto al divorzio ai casi di matrimonio illegittimo e ai casi di grave colpa o causa dell'altro coniuge. Il diritto di divorzio tende a restringersi, sembra, ai casi in cui esiste l'obbligo al divorzio". A p. 216: "Quanto al supposto diritto del marito, e del marito soltanto, di ripudiare la moglie, esso semplicemente non esiste; vi è invece un certo diritto al divorzio per l'una e per l'altra parte, diritto che la legge viene restringendo".

²¹ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 3, Queriniana, [Brescia 1983], p. 162 (citato da A. GENTILI, *Se non diventerete come donne. Simboli religiosi del femminile*, Ancora, Milano [1987], p. 23).

esercitato il suo influsso in tale direzione. Essi, infatti, attribuiscono a Dio qualità anche femminili-materne. Vi sono i celebri passi di

* Is 42, 13: “Il Signore avanza come un prode,
come un guerriero eccita il suo ardore;
grida, lancia urla di guerra,
si mostra forte contro i suoi nemici.
14. Per molto tempo, ho taciuto,
ho fatto silenzio, mi sono contenuto;
ora griderò *come una partoriente*,
mi affannerò e sbufferò insieme”.

* Is 49, 14: “Sion ha detto: «Il Signore mi ha abbandonato,
il Signore mi ha dimenticato».

15. *Si dimentica forse una donna del suo bambino,
così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?*
Anche se *queste donne* si dimenticassero,
io invece non ti dimenticherò mai”.

* Is 66, 12: “Poiché così dice il Signore:
«Ecco io farò scorrere verso di essa,
come un fiume, la prosperità;
come un torrente in piena
la ricchezza dei popoli;
i suoi bimbi saranno portati in braccio,
sulle ginocchia saranno accarezzati.
13. *Come una madre consola un figlio*
così io vi consolerò;
in Gerusalemme sarete consolati»”.

Inoltre Geremia e Isaia cantano la tenerezza compassionevole di Dio per Israele:

* Ger 31, 20: “Non è forse Efraim un figlio caro per me,
un mio fanciullo prediletto?
Infatti dopo averlo minacciato,
me ne ricordo sempre più vivamente.
Per questo le mie viscere si commuovono per lui,
provo per lui *profonda tenerezza* (ebr. *rh̄m 'rh̄mmw*)²².
Oracolo del Signore”.

* Is 63, 14: “...
Lo spirito del Signore li guidava al riposo.

²² Com'è noto, anche Os 11, 1-4 descrive la tenerezza amorosa di Dio per Efraim, non però in termini dichiaratamente ed esclusivamente femminili.

Così tu conducesti il tuo popolo,
 per farti un nome glorioso.
 15. Guarda dal cielo e osserva
 dalla tua dimora santa e gloriosa.
 Dove sono il tuo zelo e la tua potenza,
 il fremito della tua tenerezza (ebr. *hmwn m'yk*)
 e la tua misericordia? (ebr. *wrhmyk*).

È da osservare che il termine ebraico correlato alla “misericordia” divina è *rhymym*, plurale di *rhym* (cf. *Es* 34, 6 e *Sal* 51, 3), che significa “il grembo materno”, la matrice (cf. *1 Re* 3, 26...). Allora l’espressione “il Dio delle misericordie” (*rhymym*) suona alla lettera: “Il Dio pieno di *matrici*”²³.

Altra immagine squisitamente femminile applicata a Dio è quella di una mamma che tiene in braccio un bimbo svezzato (*Sal* 131, 1-3). Con frequenza notevole, poi, la protezione del Signore è paragonata alle ali protettrici di un uccello²⁴.

Oltre a quanto abbiamo detto sin qui, teniamo presente che alcuni attributi divini, in ebraico, sono di genere femminile. Vedi: lo Spirito di Dio (la *rwħ*, cf. *Gen* 1, 2), la Sapienza (la *hkmb*), l’Abitazione del Signore (la *škyhb*), la stessa Legge Mosaica (la *twrb*)... E proprio attorno ai tempi del Nuovo Testamento, la Torah sarà paragonata a una madre che allatta i figli al seno e li nutre col latte del proprio insegnamento²⁵.

* *Ml* 2, 15

Siamo nel sec V a.C.²⁶ È un tempo di crisi per la comunità ebraica del post-esilio babilonese. In mezzo al popolo serpeggia frustrazione e scetticismo, che dà luogo ad un malessere diffuso. Fra le varie interpellanze che la gente rivolge al Signore, ve n’è una relativa ai sacrifici. “Un’altra cosa fate ancora”, sussume il profeta Malachia. “Voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri

²³ GENTILI, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ *Dt* 33, 11-12; *Rt* 2, 12; *Is* 31, 5; *Sal* 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 91, 4; cf. *Mt* 23, 37; *Lc* 13, 34. Si veda L.M. RUSSELL, *Teologia femminista*, Queriniana (“Giornale di Teologia”, 101), [Brescia 1977], p. 115-119.

²⁵ *Tg Ct* 8, 1; *TB Erubin* 54b (R. Samuele b. Nachman, 260 ca.); *Ct R* 4, 5.1 e 4, 4.1. *Es R* 1, 35 a 2, 25. Dal Nuovo Testamento, cf. *1 Cor* 3, 1-2; *1 Pt* 1, 25-2, 2 e *Lc* 1: 27-28. Rinvio alla mia nota *Maria, la discepola in ascolto*, in *Testimoni nel mondo*, n. 79 (gennaio-febbraio 1988), p. 15-20.

²⁶ M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1981, p. 61-71.

l'altare del Signore, perché egli non guarda l'offerta, né la gradisce con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete perché?" (*Ml* 3, 13-14a). La risposta del profeta è inequivocabile: "Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte e la donna della tua alleanza" (v. 14b).

Come apparirà dal v. 16, il "tradimento perfido" denunciato dal profeta è il ripudio della propria moglie, definita come "la donna della tua alleanza". Il matrimonio è sì un patto tra l'uomo e la donna. Ma in Israele questo patto era vissuto alla luce dell'Alleanza fra Dio e il suo popolo, sancita al Sinai. Il Signore è testimone dell'impegno assunto (cf. *Gen* 31, 50). L'infedeltà verso il coniuge è un'infedeltà alla stessa Alleanza sinaitica. La donna adultera "...abbandona il compagno della sua giovinezza e dimentica l'alleanza con il suo Dio" (*Pv* 2, 17).

Nei vv. 15-16 il profeta incalza la sua requisitoria con un richiamo indubbio alla volontà del Creatore espressa in *Gen* 2. I versetti in questione non sono di facile lettura, poiché il testo ci è giunto in stato di corruzione²⁷. La Bibbia della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) traduce:

*"Non fece egli un essere solo,
dotato di carne e soffio vitale?
Che cosa cerca quest'unico essere,
se non prole da parte di Dio?
Custodite dunque il vostro soffio vitale
e nessuno tradisca la donna della sua giovinezza.
Perché io detesto il ripudio,²⁸
dice il Signore Dio d'Israele..."* (vv. 15-16a).

Gli echi di *Gen* 1-2 sono evidenti nel v. 15. Dio crea l'uomo in carne ed ossa e gli infonde il suo alito di vita (*Gen* 2, 7.23 = *Ml* 2, 15ab). Dalle sue stesse compagini ricava la donna, sicché l'uno e l'altra formeranno un unico essere (*Gen* 2, 21-24 = *Ml* 2, 15c). Entrambi aspirano a donare la vita ad altre creature, segnate anch'esse dall'immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1, 27-28; 5, 1-3 = *Ml* 2, 15d). L'uomo e la donna, insieme, costituiscono

²⁷ *Op. cit.*, p. 64-65, 67, 68.

²⁸ Il p. Adinolfi (*op. cit.*, p. 68-69) preferisce seguire la lezione accolta da più autori: "Se qualcuno per odio la ripudia, dice il Signore...". In questo caso, il Signore disapprova severamente chi rimanda la propria moglie perché la "odia". Resterebbe dunque aperto l'interrogativo se, nella mente del profeta, altri motivi che non siano l'odio rendano legittimo il ripudio.

una sola unità. Se il marito agisce perfidamente verso la moglie, ripudiandola, contrista non soltanto la compagna della sua giovinezza, ma commette una colpa contro se stesso, contro la sua vita medesima; non custodisce il suo soffio vitale. Il che sembra voler dire: l'unione sponsale fa dell'uomo e della donna un solo essere, un unico principio di vita. Dissolvere quella comunione esistenziale, equivale ad una morte²⁹, quasi fosse (diremmo noi) un voler separare l'anima dal corpo.

Il ripudio — benché permesso da *Dt* 24, 1 — è abominevole. Il Signore dice di odiarlo (*Mt* 2, 16). E così egli prospetta, nel chiaroscuro della parola profetica, un'era in cui saranno abolite le concessioni dovute alla durezza del cuore (cf. *Mc* 10, 5; *Mt* 19, 8). Sarà quello un tempo in cui Israele tornerà ad assaporare l'incanto delle origini.

* *Il Cantico dei Cantici*

Composto dopo l'esilio (probabilmente nel sec. IV a.C.), può dirsi, fra l'altro, la trascrizione poetica di *Gen* 2. L'armonia e la perfetta comunione della coppia volute dal Creatore sono esaltate nell'amore dello Sposo per la Sposa, amore unico e indefettibile, vissuto su un piano di assoluta parità, nella cornice di un giardino di delizie.

Se in *Gen* 2, 24 leggevamo: "E i due saranno una sola carne". ora la Sposa può esclamare: "Il mio diletto è per me e io per lui" (2, 16) — "Io sono per il mio diletto, e il mio diletto è per me" (6, 3) — "Io sono per il mio diletto, e la sua brama è verso di me" (7, 11). Lo Sposo chiama la Sposa "amica mia"³⁰, "l'amata"³¹, "mia bella"³², "sorella mia"³³, "sposa"³⁴. E la Sposa chiama lo Sposo "mio diletto"³⁵, "l'amato del mio cuore"³⁶.

Studi recenti concludono che "...la vicenda del giardino dell'Eden è riflessa nel Cantico dei Cantici come in uno specchio; ...l'uomo trova la sua identità nell'altro; il giardino dell'Eden è il prototi-

²⁹ A. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova [Roma 1976], p. 64, 31.

³⁰ *Ct* 1, 9.15; 2, 2.10.13; 4, 1.7; 5, 2; 6, 4.

³¹ *Ct* 2, 7; 3, 5; 8, 4.

³² *Ct* 2, 10.13.

³³ *Ct* 4, 9.10.12; 5, 1.2.

³⁴ *Ct* 4, 9.10.11.12; 5, 1.

³⁵ *Ct* 1, 13.16; 2, 3.9.10.16.17; 4, 16; 5, 2.4.5.6.8.9.10.16; 6, 1.2.3; 7, 11.12.14; 8, 1.4

³⁶ *Ct* 3, 1.2.3.4.

una sola unità. Se il marito agisce perfidamente verso la moglie, ripudiandola, contrista non soltanto la compagna della sua giovinezza, ma commette una colpa contro se stesso, contro la sua vita medesima; non custodisce il suo soffio vitale. Il che sembra voler dire: l'unione sponsale fa dell'uomo e della donna un solo essere, un unico principio di vita. Dissolvere quella comunione esistenziale, equivale ad una morte²⁹, quasi fosse (diremmo noi) un voler separare l'anima dal corpo.

Il ripudio — benché permesso da *Dt* 24, 1 — è abominevole. Il Signore dice di odiarlo (*Mt* 2, 16). E così egli prospetta, nel chiaroscuro della parola profetica, un'era in cui saranno abolite le concessioni dovute alla durezza del cuore (cf. *Mc* 10, 5; *Mt* 19, 8). Sarà quello un tempo in cui Israele tornerà ad assaporare l'incanto delle origini.

* *Il Cantico dei Cantici*

Composto dopo l'esilio (probabilmente nel sec. IV a.C.), può dirsi, fra l'altro, la trascrizione poetica di *Gen* 2. L'armonia e la perfetta comunione della coppia volute dal Creatore sono esaltate nell'amore dello Sposo per la Sposa, amore unico e indefettibile, vissuto su un piano di assoluta parità, nella cornice di un giardino di delizie.

Se in *Gen* 2, 24 leggevamo: "E i due saranno una sola carne". ora la Sposa può esclamare: "Il mio diletto è per me e io per lui" (2, 16) — "Io sono per il mio diletto, e il mio diletto è per me" (6, 3) — "Io sono per il mio diletto, e la sua brama è verso di me" (7, 11). Lo Sposo chiama la Sposa "amica mia"³⁰, "l'amata"³¹, "mia bella"³², "sorella mia"³³, "sposa"³⁴. E la Sposa chiama lo Sposo "mio diletto"³⁵, "l'amato del mio cuore"³⁶.

Studi recenti concludono che "...la vicenda del giardino dell'Eden è riflessa nel Cantico dei Cantici come in uno specchio; ...l'uomo trova la sua identità nell'altro; il giardino dell'Eden è il prototi-

²⁹ A. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova [Roma 1976], p. 64, 31.

³⁰ *Ct* 1, 9.15; 2, 2.10.13; 4, 1.7; 5, 2; 6, 4.

³¹ *Ct* 2, 7; 3, 5; 8, 4.

³² *Ct* 2, 10.13.

³³ *Ct* 4, 9.10.12; 5, 1.2.

³⁴ *Ct* 4, 9.10.11.12; 5, 1.

³⁵ *Ct* 1, 13.16; 2, 3.9.10.16.17; 4, 16; 5, 2.4.5.6.8.9.10.16; 6, 1.2.3; 7, 11.12.14; 8, 1.4

³⁶ *Ct* 3, 1.2.3.4.

po mitico di quello della Cantica ³⁷... Il paradiso perduto è il paradiso riconquistato”³⁸.

* *Tb* 8, 6-7

Il libro di Tobia fu composto tra il sec. IV e il sec. III a.C. Esso allude a *Gen* 2, 18 nella preghiera di Tobia e Sara:

“Tu hai creato Adamo e hai creato Eva sua moglie, perché gli fosse di aiuto e di sostegno (βοηθὸν... στήριγμα). Da loro due nacque tutto il genere umano. Tu hai detto: non è cosa buona che l'uomo resti solo; facciamogli un aiuto simile a lui (βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ).

Ora non per lussuria io prendo questa mia sorella, ma con rettitudine d'intenzione (ἐπ'ἀληθείας). Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia” (Tb 8, 6-7).

Pertanto: la donna-sposa è per l'uomo-sposo “aiuto e sostegno”, “aiuto simile a lui”, “sorella”. L'idillio tra Tobia e Sara riflette forse quello del Cantico dei Cantici. Nel Cantico lo Sposo diceva alla Sposa: “Alzati, amica mia...” (*Ct* 2, 10.13). Ora Tobia dice a Sara: “Alzati, sorella...” (*Tb* 8, 4).

Inoltre nella preghiera citata compare una dottrina che sarà tipica del Giudaismo antico ³⁹. La creazione di Adamo ed Eva è considerata come *la prima coppia coniugale e il modello di ogni matrimonio*. Dio stesso congiunse in matrimonio Adamo ed Eva, e in ciascun matrimonio successivo continua a fare ciò che fece all'inizio con loro. Perciò Tobia e Sara guardano all'unione di Adamo ed Eva come al prototipo anche della loro vita coniugale (*Tb* 8, 6). Ciò che Dio fece con i progenitori dell'umanità costituisce la “verità” (*Tb* 8, 7), cioè una volontà divina, una regola cui deve uniformarsi ogni uomo e ogni donna che si congiungono in matrimonio (*Tb* 8, 7; cf. 7, 12). E come Dio intervenne nel creare Adamo ed Eva marito e moglie, così egli ha un ruolo analogo nel caso di Tobia e Sara: fin dall'eternità ha scelto Sara come sposa di Tobia (cf. *Tb* 6, 18; 7, 12.13).

³⁷ F. LANDY, *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*, The Almond Press, Sheffield 1983. Soprattutto il cap. IV, p. 183-265 (“Two Versions of Paradise”).

³⁸ “In many ways... Song of Songs is a midrash on Genesis 2-3. By variations and reversals it creatively actualizes major motifs and themes of the primeval myth. Female and male are born to mutuality and love... Whatever else it may be, Canticles is a commentary on Genesis 2-3. Paradise Lost is Paradise Regained” (P. TRIBLE, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, p. 46 ss; citato da SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 95). Mia è la versione dei brani citati.

³⁹ Cf. p. 526-528.

* *Eccli 17, 1-8*

Questo libro ebbe origine nella prima metà del sec. II a.C. Nel cap. 17 ha una bella parafrasi di *Gen 1-2* per quanto riguarda la creazione della coppia. Non solo cita, ma elabora l'insegnamento germinale della Genesi con vocabolario e concetti più evoluti (*Eccli 17, 1-8*). La dottrina e l'intelligenza, il bene e il male che Dio fece conoscere *ai progenitori nell'Eden* (v. 6) sono abbinati alla scienza e alla Legge della vita che egli diede *a Israele sul Sinai* (vv. 9-12): dal che si evince che Adamo ed Eva si prolungano nel popolo eletto; essi sono i capofila dei Padri e delle Madri d'Israele.

Della donna, in particolare, con evidente richiamo a *Gen 2. 7* si dice nel cap. 36, 24-25:

“Chi si procura una sposa,
possiede il primo dei beni,
un aiuto adatto a lui
e una colonna d'appoggio
(*βοηθὸν κατ' αὐτὸν καὶ στῦλον ἀναπαύσεως*).
Dove non esiste siepe,
la proprietà è saccheggiata,
ove non c'è moglie,
l'uomo geme randagio”.

Meno generoso, invece, è il riferimento a *Gen 3* in 25, 24. a termine di una severa requisitoria contro la malvagità femminile:

“Dalla donna ha avuto inizio il peccato,
per causa sua tutti moriamo”.

* *Il libro di Giuditta*

Giuditta significa “la giudea”. Nelle sembianze di questa donna, l'autore del libro omonimo vuole incarnare un'altra donna, cioè la comunità giudaica del suo tempo. L'educazione di Giuditta, le sue parole e i suoi comportamenti esprimono la spiritualità degli ebrei viventi in Palestina verso la metà del sec. II a.C., quando il popolo, sotto la guida dei Maccabei, oppose alla persecuzione di Antioco IV Epifane la ferma adesione all'Alleanza dei Padri. L'identificazione di Giuditta con la nazione “giudea” è manifesta soprattutto nel cantico finale, ove l'eroina esclama: “Il mio paese... i miei giovani... i miei lattanti... i miei fanciulli... le mie vergini... i miei poveri... i miei deboli... il mio popolo” (*Gdt 16*.

4.11.17). Siamo ad un punto veramente alto nell'evoluzione del femminile biblico. Tutto il popolo — uomini e donne, piccoli e grandi — sono personificati nella figura di questa "donna".

Una convinzione profonda sorregge questa figlia d'Israele: la salvezza del suo popolo dipende dalla fedeltà incondizionata alla Legge del Signore. Dice ella:

"Realmente in questa nostra generazione non c'è mai stata, né esiste oggi una tribù o una famiglia o popolo o città tra di noi, che adori gli dei fatti da mano d'uomo, come è avvenuto nei tempi passati.

Per questo motivo i nostri padri furono abbandonati alla spada e alla devastazione e caddero rovinosamente davanti ai loro nemici.

Noi invece non riconosciamo altro Dio fuori di lui e per questo speriamo che egli non trascurerà noi e neppure la nostra nazione" (Gdt 8, 19-20).

A questo punto vorrei proporre un'ipotesi: *la figura di Giuditta sembra riflettere quella di Eva in lotta col serpente*. Il suggerimento mi viene dal targum palestinese, il quale dà la seguente parafrasi di Gen 3, 15: i figli della donna Eva sono gli Israeliti; essi schiacciano la testa al serpente quando vivono secondo la Legge Moisaica; quando, invece, sono infedeli ad essa, il serpente li insidierà al calcagno e li ferirà⁴⁰. La storia di Giuditta sembra tradurre in parabola questo principio del targum, assai diffuso nel Giudaismo di allora⁴¹. *Giuditta — a somiglianza di Eva — schiaccia la testa al serpente Olóferne, perché lei e il suo popolo sono fedeli al loro Dio*⁴².

2. IL GIUDAISMO ANTICO

Le riletture di Gen 2-3 nell'antica letteratura giudaica pre e post-cristiana sono assai copiose e di varia tendenza. In conformità al tema centrale della presente relazione, mi limito di preferenza al rapporto uomo-donna, con riferimenti sobri ad alcuni altri temi

⁴⁰ *Targum du Pentateuque*. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes, avec introduction, parallèles, notes et index par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. I, *Genèse*, Du Cerf, Paris 1978, p. 92, 94 (cod. Neofiti), 93, 95 (pseudo Gionata).

⁴¹ Ho raccolto numerosi brani nell'articolo *Maria, la povera del Signore* (cf. Lc 1, 48a), "profondamente permeata dello spirito dei "poveri di Jabvé" (*Redemptoris Mater*, 37). *Testimonianze biblico-giudaiche sul trinomio "fedeltà alla Legge di Dio - preghiera - liberazione"* (in questo volume, p. 94-167).

⁴² Un discorso analogo potrebbe essere applicato al libro di Ester, che mostra diverse affinità con quello di Giuditta. Cf. *art. cit.*, p. 117-120. Un uomo e una donna, Mardocheo ed Ester, fedelissimi entrambi alla Legge del Signore (*Est* 4, 17d-e; 4, 17y), sconfiggono il perfido Aman.

correlati. Le fonti che passeremo in rassegna si succedono secondo l'ordine cronologico meglio accertato, almeno fin dove è possibile. Eccone l'elenco: Giubilei (con richiami al libro di Enoc slavo, alla vita di Adamo ed Eva e all'apocalisse di Mosè), il Targum, Filone, Giuseppe Flavio, i Rabbini. In un paragrafo terminale autonomo, ho condensato poi sette motivi di particolare interesse per la questione femminile nel Giudaismo di quest'epoca, in chiave sorprendentemente positiva.

Libro dei Giubilei (sec. II-I a.C.)

È un'opera che si presenta come una parafrasi continuata della Genesi. Quando arriva ai capitoli 2-3, interpreta chiaramente in senso "coniugale" la creazione della donna⁴³. Adamo, infatti, esclama:

"Questo, adesso, è osso delle mie ossa e carne della mia carne. Costei sarà chiamata «mia donna» poiché è uscita ed è stata tratta dal suo uomo. E, perciò, uomo e donna siano una cosa sola e l'uomo lasci suo padre e sua madre, si unisca con la propria donna e saranno una sola carne" (3, 6-7)⁴⁴.

Conclude A. Tosato: "Sempre maggiore evidenza viene assumendo l'idea, secondo cui il matrimonio non mette soltanto *due*, ma *i due*, *quell'uomo* cioè *e quella donna* che dapprincipio Dio ha creato, in modo unico e irrevocabile come *marito e sua moglie*"⁴⁵.

Ma poi la donna è alquanto penalizzata. Eva, per es., non solo è creata dopo Adamo, ma è introdotta nell'Eden a distanza di 80 giorni dalla sua creazione, mentre Adamo vi entra nel 40° giorno (3, 9-14)⁴⁶. La responsabilità della caduta ricade pesantemente su Eva: dopo aver mangiato del frutto proibito, si rende conto del peccato, si copre con foglie di fico e lo porge ad Adamo perché lo mangiasse (3, 20-21). Il Signore si adira con lei,

⁴³ È una lettura che ha il suo peso. Difatti, a giudizio di non pochi esegeti, il messaggio di *Gen* 2, 23-24 attiene in primo luogo non all'istituzione del matrimonio per propagare il genere umano, bensì all'intercomune fra l'uomo e la donna da stabilire in ogni espressione di vita, compreso il matrimonio. Cf. WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, p. 233-234.

⁴⁴ *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, UTET, [Torino 1981], p. 228-229 (versione di L. Fusella; mio è il corsivo).

⁴⁵ TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico...*, p. 73.

⁴⁶ L'autore considera l'Eden come il luogo più santo di tutta la terra, e anticipa ad esso le regole di purità che saranno poi codificate in *Lv* 12, 1-4. La puerpera entrerà nel santuario 40 giorni dopo il parto se ha dato alla luce un maschio; se avrà partorito una femmina, vi sarà accolta 80 giorni dopo.

«...perché aveva ascoltato la parola del serpente e le disse: «Moltiplicherò molto il tuo dolore e le tue doglie. Genera figli nel tuo dolore e [sia] il tuo rifugio presso tuo marito e che egli abbia dominio su di te!» (3, 24)⁴⁷.

Altri testi databili al I secolo della nostra era rimproverano a Eva di aver trascinato Adamo nella trasgressione del mandato divino. Così leggiamo nel libro slavo di Enoc (avanti il 70 d.C.)⁴⁸, nella Vita di Adamo ed Eva⁴⁹ e nell'Apocalisse di Mosè⁵⁰, due opere del I sec. d.C. Quanto alla subordinazione della donna all'uomo, la Vita di Adamo ed Eva insegna che essa risponde a una decisione presa da Dio a seguito della colpa⁵¹.

Il Targum

Come già il libro dei Giubilei, anche il Targum mette in evidenza il fatto che a divenire “una sola carne” saranno “loro due”⁵². Quindi si contempla un matrimonio non poligamico, bensì monogamico. Inoltre l'espressione “maschio e femmina li creò” di Gen 1, 27 e 5, 2 è tradotta con “maschio e sua coniuge li creò”⁵³.

⁴⁷ Ed. cit., p. 231 (mio è il corsivo).

⁴⁸ 30, 17: “E io feci scendere il sonno su di lui, e si addormentò. E io presi da lui una costola, e gli creai una moglie, di modo che la morte lo cogliesse e (gli venisse) da sua moglie”. Cf. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament...*, vol. II, *Pseudepigrapha*. At the Clarendon Press, Oxford 1913 (ristampa 1964), p. 450.

⁴⁹ 35, 1-2: “Così parlò Adamo ai suoi figli, e fu assalito da forte angoscia e gridò a gran voce: «Cosa farò? Sono in disgrazia, tanto sono violente le tribolazioni che mi hanno assalito». E quando Eva vide Adamo piangere, anch'essa proruppe in lacrime e disse: «O Signore mio Dio, fa ricadere su di me il suo dolore, perché sono io che ho peccato»; 44, 2: “E Adamo disse ad Eva: «Cosa hai fatto? Una grande disgrazia tu hai attirato sopra di noi, trasgressione e peccato per tutte le nostre generazioni...»” (op. cit., p. 142, 145).

⁵⁰ 7, 1: “E Adamo disse a lui [Set]: «Quando Dio ci creò, me e vostra madre, a causa della quale anch'io muoio...»; 21, 6: “E lui [Adamo] mi disse: «Maledetta donna! Che cosa ti ho fatto perché tu mi abbia privato della Gloria di Dio?»; 44, 2: “E Adamo disse ad Eva: «Eva, che cosa hai fatto nei nostri confronti? Tu hai attirato sopra di noi un'ira grande, che è la morte...»” (op. cit., p. 141, 147, 145).

⁵¹ 26, 2: “E Dio mi disse: «Ecco, tu muori, poiché hai trasgredito il comandamento di Dio, per ascoltare invece la voce di tua moglie. Io l'ho ridotta in tuo potere, affinché tu possa assoggettarla al tuo volere»” (op. cit., p. 140).

⁵² TJI e TJN Gen 2, 24 (SC n. 245, p. 88, 89). Cf. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico...*, p. 74 nota 87. Per il testo originale del codice Neophyti cf. A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana*, I, *Génesis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1968, p. 12-13.

⁵³ “Maschio e sua coniuge” (*wzwygh*) per Gen 1, 27 (TJ II e N; SC n. 245, p. 82; DIEZ MACHO, op. cit., p. 6-7). “Maschio e sua coniuge” per Gen 5, 2 (TJN glossa marginale: SC cit., p. 108; DIEZ MACHO, op. cit., p. 26-27).

La stessa interpretazione ricorre in TJN *Gen* 35, 9:

“Tu ci hai insegnato a benedire il fidanzato e la fidanzata *a partire da Adamo e dalla sua coniuge* («*avgwzlb*»)⁵⁴.

Questa locuzione (“...Adamo e la sua coniuge”) conferma che Adamo ed Eva furono creati come coppia coniugale, come “marito e moglie”. Soggiunge il TJI *Dt* 34, 6:

“[Dio] ci insegna a congiungere in matrimonio fidanzati e fidanzate, *avendo egli congiunto Eva ad Adamo*”⁵⁵.

Ancora: pure il Targum sancisce la sottomissione della donna all'uomo. Il verdetto divino di *Gen* 3, 16 è reso in questi termini:

“E alla donna disse: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gestazioni; con dolore partorirai i figli, e a tuo marito ti volgerai; *ed egli avrà potere su di te, per la giustificazione e per il peccato*»⁵⁶.

Abbiamo qui una formula di totalità (“...per la giustificazione e per il peccato”) che ricompare anche più avanti, nel TJI e N a *Gen* 4,7⁵⁷.

Filone di Alessandria (20 ca. a.C. - 54 ca. d.C.)

Nelle “Questioni sulla Genesi”⁵⁸ Filone ha un commento assai dettagliato su *Gen* 2-3. Per quanto attiene al rapporto uomo-donna, riassumo nei seguenti punti la sua esegesi⁵⁹.

1. L'uomo e la donna concorrono egualmente a formare la spe-

⁵⁴ SC *cit.*, p. 324; DíEZ MACHO, *op. cit.*, p. 234-235.

⁵⁵ SC n. 271, p. 301.

⁵⁶ TJI e N (SC n. 245, p. 94-95; DíEZ MACHO, *op. cit.*, p. 16-17).

⁵⁷ “Alla porta del tuo cuore giace il tuo peccato, ma nella tua mano ho posto il controllo delle tendenze cattive, e tu potrai dominarle, *sia per la giustificazione, sia per il peccato*” (TJI e N: SC *cit.*, p. 102-103; DíEZ MACHO, *op. cit.*, p. 20-21).

Dal parallelismo fra *Gen* 3, 16 e *Gen* 4, 7b M. Küchler deduce (forse con una punta di esagerazione) che la donna sia assimilata al peccato (*Schweigen, Schmuck und Schleier...*, p. 61-62).

⁵⁸ *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*, introduzione, versione e note di C. Mercier, Du Cerf, Paris 1979.

Anche in *Legum Allegoriae* Filone svolge un'esegesi capillare di *Gen* 2-3, ma in chiave più spiccatamente allegorica (l'uomo rappresenta il *voûs*, la donna la *αἰσθησις*).

⁵⁹ R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, E.J. Brill, Leiden 1970, p. 42-44.

Scrivi A. Jaubert: “...malgré une présentation philosophique et allégorique [Philon] est souvent un témoin remarquable des traditions communes du judaïsme” (art. *Judaïsme*, in DBS VIII, Beauchesne, Paris 1974, col. 1508).

cie che si chiama “uomo”⁶⁰. La donna, però, essendo stata plasmata dalla costola dell'uomo, è la metà del corpo di lui; è una parte di quel tutto che si definisce “uomo”. Questo appare manifesto dalla costituzione organica di lei, dal movimento, dalle facoltà, dal vigore mentale, e dalla forza (fisica).

La creazione dell'uomo richiese 40 giorni, essendo egli perfetto e il doppio di quello della donna. Invece per la formazione del corpo della donna occorsero 80 giorni, essendo imperfetta e la metà dell'uomo. Infatti ciò che è imperfetto esige più tempo di ciò che è perfetto⁶¹.

2. L'armonia e la pienezza derivanti dalla comunione fra l'uomo e la donna sono paragonabili a una “casa”. La Scrittura, infatti, chiama “edificio” la costituzione della donna (cf. *Gen 2, 22* nei LXX: *ῥηοδόμησεν*). Tutto ciò che è privo della donna è veramente manchevole e non somiglia per niente ad una casa. All'uomo, infatti, sono assegnati gli affari pubblici della città; alla donna, quelli di casa sua⁶². L'assenza di lei significa rovina; la sua presenza è garanzia di buona amministrazione⁶³.

3. Si domanda Filone: “Perché la donna è stata tratta dalla

⁶⁰ Echeggia qui il mito dell'“androgino”, di cui tratteremo nella sezione Rabbinica. Questa leggenda, che ha origini antiche e oscure, è raccontata nel *Simposio* di Platone (189d-193e), ed è messa in bocca al noto commediografo Aristofane (sec. V a.C.).

Filone, dal canto suo, la ricorda con derisione nel *De Vita contemplativa* 63; eppure vi ricorre di frequente quando interpreta *Gen 1, 27* (= 5, 2) e 2, 7. Cf.: *De opificio mundi* 76, 134, 151-152; *Legum allegoriae* II, 13.19; *Quis rerum divinarum heres sit* 164. Nel *De opificio mundi* 152 Filone descrive l'incontro di Adamo ed Eva (*Gen 2, 22-24*) in termini che sembrano ispirati al mito dell'androgino, e confermano la vocazione originaria dell'uomo e della donna a vivere nella perfetta comunione di un solo essere.

Circa l'influsso di questo motivo dell'androgino in Filone, i pareri dei critici divergono su qualche punto. Baer, ad es., lo ammette per il *De opificio mundi* 151-152 e *Legum allegoriae* 19; esprime invece delle riserve per gli altri passi citati qui sopra (BAER, *op. cit.*, p. 87-88: “...these passages are best understood in reference to the philosophical concept of potentiality and actuality”).

⁶¹ *Quaestiones et solutiones in Genesisim* I, 25 a 2, 21-22.

⁶² Filone ribadisce la stessa dottrina in altre sue opere, quali: *De virtutibus* 19 (la Legge, seguendo sempre la natura, ha assegnato a ciascuno dei due sessi un genere di vita che non è il medesimo; l'uno ha ricevuto in sorte la vita in casa, l'altro la vita in città); *De specialibus legibus* 169-171 (le ragazze, al riparo della clausura interna della casa, hanno per frontiera la porta del gineceo; le donne, la porta esterna, e non devono apparire in pubblico se non per andare al tempio, per le preghiere e i sacrifici); *In Flaccum* 89 (“Le donne vivono recluse, senza oltrepassare la soglia della casa. Le ragazze... restano negli appartamenti delle donne, e per pudore evitano gli sguardi degli uomini, anche dei parenti stretti”; cf. ed. Du Cerf, Paris 1967, p. 102-103; introduzione, versione e note di A. Pellettier).

Sullo stesso argomento, si vedano ancora i cenni di *2 Mac 3, 19*; *3 Mac 1, 18*; *4 Mac 18, 6-7* (ADINOLFI, *Il Femminismo della Bibbia...*, p. 163-164).

⁶³ *Quaestiones in Genesisim* I, 26 a 2, 22.

costola dell'uomo e non dalla terra, come gli altri esseri, compreso l'uomo stesso?" Per diverse ragioni. Primo: perché la donna non sia uguale in dignità con l'uomo. Secondo: perché ella dev'essere più giovane, e sono da biasimare coloro che sposano donne più anziane. Terzo: perché Dio vuole che l'uomo prenda cura della donna come della sua parte più necessaria; in cambio, Egli vuole che la donna serva l'uomo. Quarto: perché l'uomo deve avere cura della donna quasi fosse una figlia, e la donna deve onorare l'uomo come un padre; difatto Dio vuole che la donna cambi abitazione, passando dai propri genitori a suo marito; quindi l'onore che prima rendeva al padre e alla madre, ora dovrà renderlo al marito⁶⁴. L'uomo, invece, lascerà suo padre e sua madre perché deve comportarsi con grande superiorità verso la donna nelle loro relazioni comuni. Non la donna, bensì l'uomo si stacca dal padre e dalla madre⁶⁵, appunto perché l'intraprendenza dell'uomo è più audace della natura della donna. L'uomo ha l'autorità del capo, mentre la donna, avendo il ruolo di serva, obbedisce al suo compagno di vita⁶⁶. Quando la Scrittura dice che "i due saranno una sola carne" (*Gen 2, 24*), essa intende una carne assai tenera al tatto e molto sensibile, nella quale confluiscono sofferenza e gioia, di modo che i due abbiano le stesse gioie, gli stessi dolori, le medesime sensazioni, anzi gli stessi pensieri⁶⁷.

4. Il serpente parla alla donna e non all'uomo, perché la donna per natura sua è più esposta che non l'uomo ad essere ingannata. La capacità intellettuale dell'uomo — a somiglianza del suo corpo — è virile, ed è in grado di scoprire l'inganno. Le cose stanno diversamente per la donna; siccome il suo modo di ragionare è

⁶⁴ *Op. cit.*, 1, 27 a 2, 22. In questo caso Filone si riferisce alla prassi corrente, secondo la quale la donna, e non l'uomo, lasciava i genitori per unirsi al marito.

⁶⁵ Qui, al contrario, Filone si attiene alla lettera di *Gen 2, 24*.

⁶⁶ Eusebio di Cesarea (nella sua *Praeparatio Evangelica* 8, 5) ricorda che Filone scrisse un'opera chiamata *Hypothetica*, purtroppo smarrita (PG 21, 597-598). Egli ne cita alcuni brani: Uno di questi recita: "Le mogli devono servire i mariti: un servizio non imposto con maltrattamenti, ma che promuova l'obbedienza in tutto" (EUSEBIO, *op. cit.* 8, 7; in PG 21, 601-604). In un altro stralcio si afferma che, mediante l'istruzione impartita in sinagoga, ogni ebreo è in grado di dare una risposta pronta e facile a chiunque lo interroghi sulle loro antiche istituzioni. Il marito diviene capace di trasmettere la conoscenza delle Leggi alla moglie. E padre ai figli, il padrone agli schiavi (*op. cit.*, 8, 7; in PG 21, 607-608).

Questi passi sono raccolti nella collana "The Loeb Classical Library", *Philo*, with an english Translation by F.H. Colson, vol. IX, London, William Heinemann Ltd - Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951 (p. 424-425, 432-433 per i due brani citati sopra).

⁶⁷ *Quaestiones in Genesim* I, 29 a 2, 24.

più effeminato, cede facilmente ai raggi menzogneri che sembrano avere una parvenza di verità ⁶⁸.

Effettivamente, Filone è solito ripetere che la donna tende più al sensibile che all'intelligibile. Ella è attratta dalla percezione immediata ed esteriore delle cose (la *αἰσθησις*), senza penetrarne la ragione profonda. Al contrario, l'uomo rappresenta la facoltà intellettuale della persona (il *νοῦς*) ⁶⁹; egli sa che le cose sensibili sono ombra di quelle razionali ⁷⁰, è capace di elevarsi e sa scoprire l'inganno ⁷¹. L'immortalità e ogni specie di bene sono appannaggio dell'uomo, che è migliore e più perfetto; la morte e ogni specie di male vengono dalla donna, che rappresenta la natura più imperfetta e depravata ⁷². L'origine della vita colpevole del primo uomo fu la donna ⁷³. Insomma: la virtù è maschile, il vizio è femminile ⁷⁴. Questo è il motivo per cui l'uomo, e non la donna, manifesta per primo la propria vergogna davanti a Dio, dopo la colpa ⁷⁵.

⁶⁸ Filone spiega ulteriormente questo asserto dicendo che il serpente, nei suoi anni più tardivi, si spoglia della pelle dal capo alla coda, e nella sua nudità è di rimprovero per l'uomo in quanto ha saputo acquistare l'immortalità in luogo della morte. La donna fu ingannata da simile apparenza (*op. cit.* I, 33 a 3, 1).

⁶⁹ BAER, *op. cit.*, p. 38-44.

⁷⁰ *Legatio ad Caium* 319-320: "In genere la capacità critica delle donne è più debole quando non si tratti di cose sensibili, perché non sono in grado di affermare concetti astratti. Ma lei [Giulia Augusta, o Livia, moglie di Augusto] si distinse anche in questo, come in tutto il resto, dal suo sesso. L'educazione perfetta aveva accentuato le sue inclinazioni naturali e l'aveva resa superiore nella pratica, sviluppando in lei un modo di ragionare maschile, che era divenuto tanto acuto da farle comprendere le cose razionali meglio delle sensibili e riteneva queste l'ombra di quelle" (versione di C. KRAUS, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, ed. Morano, Napoli 1967, p. 246).

⁷¹ *Quaestiones in Genesim* I, 46 a 3, 12-13.

⁷² *Op. cit.* I, 37 a 3, 6; 43 a 3, 8; 45 a 3, 9; 47 a 3, 14; *De ebrietate*, 55.

⁷³ *De opificio mundi*, 151.

⁷⁴ *De sacrificiis Abelis et Caini* 103 (ed. Du Cerf, Paris 1966, p. 156-159, con la nota erudita n. 1 a p. 158 di A. Méasson, che ha curato l'intero volumetto). Inoltre *Quod deterius* 28; *Quaestiones in Exodum* I, 7-8 (ed. Lipsiae 1830, p. 269-270: "Et masculum, imprimis, quia mas femina perfectior est; quapropter etiam a physicis dicitur non aliud esse femina, nisi masculum imperfectum... Progressus autem veraciter nihil est aliud, nisi derelictio feminei generis, commutando in masculum; nam femineum genus materiale est, vitiosum, corporeum, sensibile; mas autem activus, rationalis, incorporeus, menti et cogitationi familiarior"). Per la versione inglese, cf. l'edizione della "The Loeb Classical Library", *Philo*, Supplement II, London-Cambridge, Massachusetts 1953, p. 14-16.

Baer (*op. cit.*, p. 40-55) si diffonde in copiose citazioni circa l'impiego della categoria "donna", da parte di Filone, in senso peggiorativo. Il che ha luogo soprattutto in *Legum allegoriae*. A p. 40 scrive: "His depreciation of actual woman and of female sense-perceptive are frequently so closely intertwined that no clear separation between the two can be made... It is precisely Philo's depreciation of woman that permits him to use her as a symbol of sense-perception, and, on the other hand, his castigation of female sense-perception and the material world which leads in turn to a further devaluation of woman".

⁷⁵ *Quaestiones in Genesim* I, 43 a 3, 8.

5. Quanto ai castighi della donna enumerati in *Gen 3, 16*, Filone insegna senza mezzi termini:

“Queste prove sono sperimentate da ogni donna che condivide la vita di un uomo. *Esse non sono una maledizione, bensì una necessità*”⁷⁶.

Ognuno può avvertire fino a che punto una mente pur così penetrante qual era Filone, legga a rovescio *Gen 3, 16*. Egli considera volontà di Dio ciò che in realtà è conseguenza del peccato.

6. Di Filone, tuttavia, non vorrei tralasciare un tema suggestivo, collegato anch'esso a *Gen 2*. Lo troviamo nel “*De opificio mundi*”. Anche il pensatore alessandrino recepisce il tema universalmente noto della “terra madre”, feconda di tutti i doni, vera “Pandora”. E la “terra-madre”, come già diceva Platone⁷⁷, è prototipo della “donna-madre”. Dal grembo dell'una e dell'altra germina la vita⁷⁸. Ora Adamo, il primo uomo, fu tratto dalla terra, ed era eccellente in bellezza e bontà, nel corpo e nell'anima. Infatti la terra dalla quale fu plasmato il suo corpo era una terra vergine, appena separata dal mare, pura, uscita dalle mani del Creatore, senza mescolanza, malleabile e facile ad essere modellata. Dio, inoltre, per formare Adamo non prese un pezzo di terra qualsiasi, ma scelse la più pura della materia pura, raffinata al più alto grado. Il corpo che egli stava per chiamare all'esistenza doveva infatti costituire

“...in qualche modo una casa o un sacro tempio per l'anima razionale, che l'uomo avrebbe portato dentro di sé come un'immagine sacra, la più simile a Dio di tutte le immagini...”

Tale era, a mio avviso, *il primo uomo creato, nel corpo e nell'anima, superiore a tutti gli uomini di adesso e a quelli esistiti prima di noi. Perché noi nasciamo da esseri umani, quello fu Dio a crearlo*”⁷⁹.

⁷⁶ *Op. cit.* I, 49 a 3, 16. Nel *De opificio mundi* 167 leggiamo: “La donna da parte sua... conobbe la perdita della libertà e la tirannia di una vita comune con l'uomo, di cui deve accettare i comandi” (ed. Du Cerf, Paris 1969, p. 254-255; introduzione, versione e note di R. Arnaldez).

⁷⁷ *Menesseno* 237c-238a.

⁷⁸ *De aeternitate mundi* 561-69.

⁷⁹ *De opificio mundi* 133.136-137.140 (versione di C.K. REGGIANI, *Filone Alessandrino. De Opificio mundi - De Abrahamo - De Josepho*. Analisi critiche, testi tradotti e commentati, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, [Roma 1979], p. 89-92).

Filone, come scrivono in molti, distingue l'“uomo celeste-ideale”, creato secondo l'immagine divina (*Gen 1, 26 ss.*) e l'“uomo terrestre”, plasmato con argilla tratta dal suolo, composto di anima e di corpo, nella polarità di maschio e femmina (*Gen 2, 7 ss.*). Cf. *De opificio mundi* 134. Questa lettura di Filone è contestata da R.A. Baer. Egli è dell'avviso che Filone — nell'insieme delle sue opere — riferisce sia *Gen 1, 26* che *2, 7* all'anima razionale dell'uomo attuale, empirico, in quanto ha una stretta somiglianza con il Logos, e quindi con Dio stesso (*op. cit.*, p. 20-35, 81-83).

Aveva già detto il Siracide:

“Sem e Set furono glorificati tra gli uomini, ma *superiore ad ogni creatura vivente è Adamo*” (Eccli 49, 16).

Giuseppe Flavio (37 ca. - 103 ca. d.C.)

Nelle “Antichità Giudaiche” G. Flavio trascrive *Gen 3* ponendo l’accento sulla responsabilità di Eva. Dio castiga Adamo per aver ceduto a suggestioni donnesche, e incolpa Eva di aver precipitato Adamo nella miseria ⁸⁰.

Riferendosi probabilmente non tanto a *Gen 3, 16* in senso stretto, quanto piuttosto al complesso normativo dell’Antico Testamento biblico-giudaico, G. Flavio esce nella nota sentenza dettata nel “Contra Apionem”:

“La donna, dice la Legge, è inferiore in tutto all’uomo. Perciò ella deve ubbidire, non per umiliarsi, ma per essere guidata, perché Dio ha dato il potere all’uomo”⁸¹.

Dice inoltre nelle “Antichità Giudaiche” che “...la testimonianza di donne non deve avere alcun valore, a causa della leggerezza e della sfacciataggine di questo sesso” ⁸².

Quanto al ripudio, G. Flavio ricorda che Salome, sorella di Erode il Grande, ripudiò il marito Kostabar; ma — commenta egli — quel gesto non era secondo le leggi giudaiche, perché solo il marito può dare il libello di ripudio, e neppure una donna divorziata può risposarsi di sua propria iniziativa, a meno che sia consenziente il suo ex-marito. Salome, però, non seguì la legge della sua nazione; agì invece di propria iniziativa e ripudiò il suo matrimonio dicendo al fratello Erode che si era separata dal marito per lealtà verso di lui, in quanto — sosteneva ella — suo marito aveva progettato una rivolta assieme ad Antipatro, Lisimaco e Dositeo ⁸³.

⁸⁰ *Antichità Giudaiche* I, 1.4.

⁸¹ *Contra Apionem* II, 201 (cf. ed. “Les Belles Lettres”, Paris 1959, p. 93-94, testo e versione di A. Pellettier).

⁸² *Antichità Giudaiche* IV, 8.15.

⁸³ *Op. cit.*, XV, 7.10. G. Flavio ricorda inoltre il comportamento di Erodiade e delle tre figlie di Agrippa I (Berenice, Drusilla e Mariamme). Erodiade ripudiò Erode (Filippo) per sposare il fratello di lui, Erode tetrarca della Galilea; e fece questo “per schernire la via dei nostri padri” (*op. cit.*, XVIII, 5.4). Drusilla, lasciandosi persuadere a trasgredire le patrie leggi, lasciò il marito Azizo per unirsi a Felice (*op. cit.* XX, 7.2); Berenice abbandonò Polemone; Mariamme, dopo aver lasciato Archelao, si congiunse a Demetrio, il primo dei Giudei di Alessandria per nascita e fortuna (*op. cit.*, XVIII, 7.3).

A giudizio di G. Flavio, per gli uomini sarebbero molte le cause che giustificano il ripudio. La donna, però, può coabitare con un altro, quando abbia ricevuto dal marito il documento scritto che egli non ritornerà più da lei. Se poi ella è maltrattata anche dal nuovo marito, oppure se questi muore e il marito di prima vuole riprenderla, a lei è proibito di ricongiungersi a lui ⁸⁴.

Se l'aggiunta non pare abusiva, è bene sapere che G. Flavio ripudiò la seconda moglie, dalla quale aveva avuto tre figli, perché non contento della condotta di lei, e sposò una terza donna ⁸⁵.

3. I RABBINI

Nel "Genesi Rabbah" è codificato il commento integrale a *Gen* 2-3 secondo lo stile del midrash. Le sentenze ivi raccolte — sommate a quelle che derivano da altre fonti — portano i nomi di rabbini che vanno dal sec. I al sec. IV d.C. Ve ne sono alcune favorevoli alla donna, ma la maggioranza di esse sono inficciate di un antifemminismo tagliente ⁸⁶.

A) *Voci positive*

Ecco, ad es., quella di R. Giacobbe. A commento di *Gen* 2, 18 ("Non è bene che l'uomo sia solo"), egli dichiarava:

"Colui che non ha moglie è senza beni, senza aiuto, senza allegria, senza benedizione, senza perdono, senza bene...

Senza allegria, come è detto: *Ti rallegrerai tu e la tua casa* (*Dt* 4, 26 : senza benedizione: *Perché la benedizione si posi sulla tua casa* (*Ex* 4, 30); senza espiazione: *E farà espiazione per sé e per la sua casa* (*Ex* 15, 11)"⁸⁷.

⁸⁴ *Op. cit.*, IV, 8.23.

⁸⁵ *Vita*, 426.

⁸⁶ SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman...*, p. 134-138, 154-159; TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento...*, p. 27-81; ADINOLFI, *Il Femminismo della Bibbia...*, p. 100-102, 103-104, 108-110, 119, 122-124, 136-137, 163-168; SCHÜSSLER FERENZA, *In Memory of Her...*, p. 105-118; A. MAGGI, *Nostra Signora degli eretici (Maria e Nazareth)*, Cittadella ed., Assisi [1988], p. 29-56...

⁸⁷ *Gen R* 17, 2 a 2, 18. Cf. *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, introduzione, versione note di A. Ravenna, a cura di T. Federici, ed. UTET, [Torino 1978], p. 133-134. Secondo una simbologia invalsa in ambito giudaico, la donna è qui considerata come "casa" dell'uomo.

Seguono poi aforismi concisi dello stesso tenore, attribuiti ai seguenti maestri:

“R. Shimon in nome di R. Jehoshua b. Levi [250 ca.] disse: Anche senza pace, come è detto: *E la pace sia con te e con la tua casa* (1 Sam 25, 6). R. Jehoshua di Siknin [330 ca.] in nome di R. Levi [300 ca.] disse: Anche senza vita, come è detto: *Godi la vita con la donna che tu ami* (Eccle 9, 9). R. Hijah b. Gamdah [sec. III] disse: Non è neppure un uomo completo, come è detto: *Egli benedisse e chiamò il loro nome Adamo* (Gen 5, 2)⁸⁸. E c'è chi dice che diminuisce l'immagine di Dio, come è detto: *Perché Dio ha fatto l'uomo a sua immagine* (Gen 9, 6). Che cosa sta scritto dopo? *Voi crescete e moltiplicatevi* (Gen 9, 7)⁸⁹.

Si narra che un giorno R. Josè b. Chalafta (150 ca.) incontrò Elia e gli chiese:

«È detto: *Gli farò un aiuto* (Gen 2, 18). In che modo la donna è un aiuto per l'uomo?» Quegli rispose: «Un uomo produce il grano; lo mastica lui il grano? [Piuttosto è la moglie che glielo frantuma alla macina]. Egli produce il lino; lo tesse lui il lino? Non è stata escogitata [dal momento che per l'uomo fa pronta per l'uso ogni cosa] come una che illumina gli occhi di lui e lo fa stare in piedi?»⁹⁰.

Una spiegazione anonima intende provare che dalla donna può derivare tutto, tanto il bene che il male:

“Un uomo pio aveva sposato una donna pia, ed essi non avevano figli. Dissero: Noi non diamo alcun vantaggio al Santo, Egli sia benedetto. Divorziamo. L'uomo andò e sposò una donna malvagia che lo rese malvagio. Lei andò e sposò un malvagio che diventò pio. Così, tutto viene dalla donna”⁹¹.

Come dire: “Se l'uomo è fortunato, la donna è un aiuto per lui; altrimenti, ella sarà contro di lui (*ke-negdo*). R. Giosuè b. Nee-mia [350 ca.] disse: «Se è fortunato, come la moglie di R. Chanina b. Chakinaj [120 ca.]; altrimenti come la moglie di R. Giuseppe il Galileo [110 ca.]»⁹².

⁸⁸ La stessa affermazione è attribuita a R. Eleazaro b. Pedat (270 ca.) in TB *Yebamot* 63a.

⁸⁹ *Gen R* 17, 2 a 2, 18 (ed. cit., p. 134). Cf. anche TB *Yebamot* 62b, ove una sentenza pressoché identica è riferita da R. Tanchum (sec. III) a nome di R. Chanilay, e da R. Raba b. Ula (sec. IV).

⁹⁰ TB *Yebamot* 63a (versione di M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1981, p. 272 nota 46).

⁹¹ *Gen R* 17, 7 a 2, 21 (ed. UTET, p. 137-138).

⁹² *Gen R* 17, 3 a 2, 18 (ed. UTET, p. 134; tuttavia ho preferito seguire per questo brano la versione inglese del *Midrash Rabbah*, vol. I, *Genesis*, ed. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York [1977], p. 133). Cf. anche TB *Yebamot* 63a (opinione parzialmente simile di R. Eleazaro b. Pedat, 270 ca.).

Un giorno, R. Ismaele [135 ca.] chiese a R. Aqiba [+ 135] cosa volesse significare la congiunzione 'et in *Gen* 4, 1: "Ho acquistato un uomo *dal* (ebr. 'et) Signore". E. R. Aqiba uscì in questa splendida affermazione, degna della sua fama:

"Prima Adamo è stato creato dalla terra ed Eva da Adamo, da allora in poi *A nostra immagine e somiglianza* (*Gen* 1, 26), né uomo senza donna né donna senza uomo, e neppure tutte e due senza la Presenza divina"⁹³.

Di solito si rileva la somiglianza di questa sentenza con le parole di Paolo in *1 Cor* 11, 11-12: "Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio".

Alla voce di R. Aqiba si associa quella di altri Maestri d'Israele, per i quali l'immagine di Dio è stata impressa dal Creatore nell'uomo in quanto coppia, in quanto maschio e femmina. Si dirà pertanto:

"Chi è senza donna, diminuisce l'immagine di Dio, come è detto: *Perché Dio ha fatto l'uomo a sua immagine* (*Gen* 9, 6). Che cosa sta scritto subito dopo? *Voi crescete e moltiplicatevi* (*Gen* 9, 7)"⁹⁴.

Come derivazione da questo principio, l'obbligo di procreare riguarda tanto l'uomo che la donna⁹⁵. E l'obbligo è assolto — opinava R. Hillel, il famoso contemporaneo di Gesù — quando una coppia genera almeno un maschio e una femmina, poiché è scritto: "Maschio e femmina li creò" (*Gen* 1, 27)⁹⁶.

Un'antica evocazione: il mito dell'androgino.

Sullo sfondo delle voci positive qui ricordate, dovremmo tener presente che nel rabbinismo dei secc. I-IV d.C. ritorna abbastanza di frequente la leggenda dell'"androgino". Vale a dire: quando Dio creò l'Adamo a sua immagine e somiglianza, creò un solo corpo.

⁹³ *Gen R* 22, 2 a 4, 1 (ed. UTET, p. 174).

⁹⁴ *Gen R* 17, 2 a 2, 18 (ed. UTET, p. 134); poi *TG Berakot* 9, 1 (R. Simlai, 250 ca. ed. *Eccle R* 9, 9.1).

⁹⁵ *TB Kiddusbin* 35a e *Gittin* 43b (R. Yochanan b. Beroqa, 110 ca.). Cf. *Tosefà Yebamot* 8, 4: "Un uomo non ha il diritto di vivere senza una donna, e una donna non ha il diritto di vivere senza un uomo".

⁹⁶ *TB Yebamot* 61b. Ivi si dice pure che per la scuola di Shammai bastavano due maschi. sull'esempio di Mosè che aveva due figli, Gherson ed Eliezer (*1 Cron* 23, 15). La stessa risposta si legge in *TG Yebamot* 6, 5 e nel *Midrash Tanchuma, Beresbit* 26 a 5, 1.

composto di maschio e femmina. A norma di questo mito, in *Gen* 1, 27 (rammentato poi in *Gen* 5, 1-2 e 9,6) sarebbe raccontato l'atto creativo di un solo essere, dotato simultaneamente degli attributi di maschio e femmina. In *Gen* 2, 7.18-24 sarebbe invece documentata la scissione dell'unico 'adam in 'ish (= uomo) e 'ishshâh (= donna). Nei commenti rabbinici a questi brani della Genesi, qua e là affiorano spiegazioni che si rifanno chiaramente alla teoria dell'uomo primordiale "androgino" ⁹⁷.

Oltre a Filone, di cui abbiamo già parlato, ecco altri nomi fra i maestri del Giudaismo antico. R. Abbahu (300 ca.) si chiedeva perché mai una volta si dice che Dio maschio e femmina *li* creò (*Gen* 1, 27; 5, 2), e un'altra volta è detto che creò *l'uomo* a immagine di Dio (*Gen* 1, 27; 5, 1; 9, 6). E risolveva l'enigma rispondendo che in principio Dio pensò di creare simultaneamente i due, ma poi finì per creare un solo corpo (dal quale trasse la donna)⁹⁸. R. Eliezer ⁹⁹, R. Samuele b. Nachman (260 ca.)¹⁰⁰ e R. Levi (300 ca.)¹⁰¹ spiegavano *Gen* 1, 27 ("maschio e femmina li creò") dicendo che Dio fece Adamo ed Eva in forma di androgino. La stessa teoria era poi proposta da R. Geremia figlio di Eleazaro (270 ca.); volendo fare l'esegesi del *Sal* 139, 5a ("Alle spalle e di fronte mi circondi"), si esprime così:

"Quando il Santo, Egli sia benedetto, creò l'uomo, lo creò ermafrodita [«'ndrwgjmws», traslitterazione del greco ἀνδρόγυνος], come è detto: *Maschio e femmina li creò, e chiamò il loro nome «Adamo»* [*Gen* 5, 2]"¹⁰².

In altre parole: nel suo senso originario, la frase del salmo che abbiamo citato esprime l'onniscienza di Dio su ciascuno di noi. I Rabbini, invece, traducono l'espressione suddetta ("dietro e davanti *tu mi hai formato*") come se Dio avesse formato il primo uomo "doppio", cioè bisessuato, maschio davanti e femmina di dietro. La parte anteriore era maschile, probabilmente perché quando l'uomo e la donna camminano insieme, lui deve stare davanti, anche

⁹⁷ J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1960, p. 107-112.

⁹⁸ TB *Erubin* 18a.

⁹⁹ *Mid Sal* 139, 5.

¹⁰⁰ *Lv R* 14, 1 a 12, 2 e *Midrash Tanchuma*, Wayykrà, Tazri'a, 2.

¹⁰¹ *Lv R* 14, 1 a 12, 2.

¹⁰² *Gen R* 8, 1 a 1, 26 (ed. UTET, p. 70). Cf. inoltre TB *Berakot* 61a ed *Erubin* 18a (R. Geremia b. Eleazaro, 270 ca.).

se la donna è sua moglie ¹⁰³. R. Samuele ¹⁰⁴ e R. Levi ¹⁰⁵ si diffondono in ulteriori dettagli, affermando che Dio plasmò l'unico "Adamo" con due facce ¹⁰⁶; poi lo divise in due, fornendo a ciascuno la parte posteriore.

Venendo a *Gen 2*, dobbiamo rilevare alcune particolarità concernenti l'esegesi rabbinica dei vv. 7 e 21.

A proposito di *Gen 2*, 7 si fa osservare che il verbo *wyysr* (= formò) è composto da due *yy*, mentre poco più innanzi (in 2, 19) esso ricorre con una sola *y* (*wysr*) per la formazione degli animali. A che cosa è dovuta questa differenza? Negli ambienti rabbinici si dà questa risposta: per la formazione dell'uomo sono impiegati due *yy* perché si trattò di una creazione "duplice", quella di Adamo ed Eva, uniti assieme in un solo essere ¹⁰⁷.

Riguardo a *Gen 2*, 21 ("Ed egli prese *una delle sue costole*"; ebr. *msl'tyw*) appare il termine *šl'*. Esso — dicono i rabbini — non significa solo "costola", ma anche "uno dei due lati", "una delle due parti", come si può vedere in *Es 16*, 20: "Per il secondo lato (*wšl' hšnyt*) della Dimora...". Da questo semplice fatto prendono allora motivo per tradurre così *Gen 2*, 21: "Ed egli prese *una delle sue due parti*" ¹⁰⁸. Ossia: dall'unico progenitore Adamo, che era maschio e femmina insieme, Dio trasse la donna-femmina, dividendola dall'uomo-maschio.

Come osserva A. Tosato, questo tipo di esegesi, con ascendenze mitologiche sull'androgino, "...occupa nel pensiero rabbinico un ruolo tutt'altro che marginale. Essa è punto di partenza e parte integrante di tutta una coscienza e dottrina molto organica sull'uomo, sulla donna, sul matrimonio, sugli sposi" ¹⁰⁹. Potremmo aggiungere che tale rievocazione può aver contribuito ad una valutazione positiva della donna: Dio l'ha creata dalla stessa materia dell'uomo, quando ancora formava originariamente un tutt'uno con lui.

¹⁰³ *Mid Sal* 139, 5.

¹⁰⁴ *Ib.*

¹⁰⁵ *Lv R* 14, 1 a 12, 2.

¹⁰⁶ *ARN* 1, 17. La MRI (*Piskà* 14, a *Es* 12, 40) scrive che Dio fece un maschio con le corrispondenti parti femminili (cf. anche *ARN* 37, 1).

¹⁰⁷ *TB Berakot* 61a (R. Geremia b. Eleazaro, 270 ca.).

¹⁰⁸ *Gen R* 8, 1 a 1, 26: "Disse R. Shemuel b. Nahman [260 ca.]: Quando il Santo, Egli sia benedetto, creò l'uomo, lo creò bifronte, lo sedò e ne risultarono due schiene, una di qua e una di là. Gli obiettarono: *E prese una delle sue costole* (*Gen 2*, 21). Rispose loro: *Da uno dei due lati* (*Gen 2*, 21), come in: *Ai lati del Tabernacolo* (*Ex 26*, 20)". Cf. ed. UTET, p. 70. Inoltre *Gen R* 17, 6 a 2, 21 (R. Samuele b. Nachman, 260 ca.) e *Lv R* 14, 1 a 12. 2 (R. Levi, 300 ca.).

¹⁰⁹ TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento...*, p. 54.

B) *Voci negative*

Esse rivelano aspetti di misoginismo, che si manifestano sia nella dottrina che nella prassi sociale.

La dottrina

Disse R. Chanina b.R. Idî (sec. III ca.), a proposito di *Gen* 2, 21:

“Dal principio del libro [della Genesi] fin qui non è scritta la lettera *samek* (s); dal momento che è stata creata la donna è stato creato anche il Satan con lei”¹¹⁰.

Il serpente, sapendo che non sarebbe riuscito a far cadere Adamo, si diede a circuire Eva ¹¹¹. “Risulta sempre difficile — pensava egli — a far cambiare idea a un uomo. Parlerò invece alla donna, che è più superficiale nel suo giudizio... come è detto: «Una sciocca che non sa nulla» (*Pv* 9, 13) ¹¹². In versione parallela anonima, è detto che Dio aveva fatto l'uomo retto (*Eccle* 7, 29a). Fin quando Adamo era solo, “...era come uno di noi” (*Gen* 3, 22). Ma quando furono in due, “...cercarono fallaci ragionamenti” (*Eccle* 7, 29b)¹¹³. R. Berekiah (340 ca.), in nome di R. Chanina b. Chama (225 ca.), riferiva la seguente opinione: “Per tutto il tempo che Adamo era solo, *era come uno* ¹¹⁴; quando fu presa *da lui* la costola, fu presa per conoscere il bene e il male” ¹¹⁵.

Giocando sulla bivalenza semantica del verbo “conoscere” in *Gen* 4, 1 (“E Adamo *conobbe*...”), il compilatore di “Genesi Rabbah” include “un'altra spiegazione”:

[Adamo] conobbe di quale felicità era stato privato, conobbe ciò che gli aveva fatto Eva”¹¹⁶.

¹¹⁰ *Gen R* 17, 6 a 2, 21 (ed. UTET, p. 137).

¹¹¹ ARN 1, 7.

¹¹² PRE 13, 3 (cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer, Pirqê Rabbi 'Eli'ezer*, Institución S. Jerónimo, Valencia 1984, p. 121). Inoltre ARN 1, 7.

¹¹³ *Eccle R* 7, 29.1.

¹¹⁴ Cioè: aveva un cuore solo nell'obbedire al Signore. Cf. la nota esplicativa in *The Midrash Rabbah*..., vol. I, *Genesis*, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York [1977], p. 175 nota 10.

¹¹⁵ *Gen R* 21, 5 a 3, 22 (ed. UTET, p. 169).

¹¹⁶ *Gen R* 22, 2 a 4, 1 (ed. UTET, p. 174). Analogo concetto nel *Midrash Tanchuma, Tazri'a* 10.

E poi fa seguire la caustica sentenza di R. Acha (320 ca.):

“Il serpente è il tuo serpente, e tu [Eva] sei il serpente di Adamo”¹¹⁷.

La medesima dichiarazione fustigativa di R. Acha appariva poco prima, in riferimento a *Gen 3*, 20:

“E chiamò Adamo il nome di sua moglie Eva. Era stata data a lui per farlo vivere, e lo ha consigliato come il serpente”¹¹⁸. Un'altra spiegazione. *Eva*: Adamo le mostrò¹¹⁹ quante generazioni aveva perduto [causandone la morte]. R. Acha disse: Il serpente ti ha morso, ma tu sei un serpente per l'uomo”¹²⁰.

Una prolissa litania di motivi antifemministi è contenuta nel celebre passo di *Gen R 17*, 8 a 2, 21. Ivi R. Giosuè da Siknin (330 ca.) risponde a vari quesiti riguardanti la creazione della donna dalla costola dell'uomo:

“Chiesero a R. Jehoshua: Perché il maschio esce con la faccia di sotto e la femmina esce con la faccia di sopra? Rispose: Il maschio riguarda verso il luogo della sua creazione, e la femmina riguarda verso il luogo della sua creazione.¹²¹ Perché la donna ha bisogno di profumarsi e l'uomo non ha bisogno di profumarsi? Rispose: L'uomo è stato creato dalla terra e la terra non puzza mai. E la donna è stata creata dall'osso. Se tenessi la carne per tre giorni senza salarla, subito puzzerebbe. Perché la voce della donna è più rumorosa di quella dell'uomo? Rispose: Se riempi una pentola di carne, non fa rumore; ma se tu ci metti dentro un osso, subito si sente rumore. Perché l'uomo è facile a lasciarsi convincere e la donna non è facile a lasciarsi convincere? Rispose: Adamo è stato creato dalla terra, e quando tu metti una goccia d'acqua sopra alla terra essa subito si inzuppa. Eva dall'osso: se anche tu la inaffi molti giorni con l'acqua, non si inzuppa. Perché l'uomo chiede la donna e la donna non chiede l'uomo? La cosa è simile ad uno che abbia perso qualcosa, egli ricerca ciò che ha perso, ma ciò che ha perso non lo ricerca. Perché l'uomo affida il suo seme alla donna, e la donna non affida il suo seme all'uomo? È simile ad un uomo che abbia con sé un deposito e cerca una persona cui affidarlo. Perché l'uomo esce a testa coperta e la donna a testa scoperta?”¹²² Rispose: È simile ad un uomo che abbia commesso un fallo e si vergogni davanti agli uomini,

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ Gioco di parole tra *ḥwāh* (= Eva) e *ḥwya* (= serpente).

¹¹⁹ Altro gioco di parole tra *ḥwāh* (= Eva) e *ḥwweh* (= mostrare un'opinione, una conoscenza, far conoscere). Cf. *The Midrash Rabbah* citato alla nota 114, p. 170 note 1-2.

¹²⁰ *Gen R 20*, 11 a 3, 20 (ed. UTET, p. 164).

¹²¹ Al momento dell'uscita dal grembo materno, l'uomo guarderebbe la terra, la donna la costola. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. I, *Genesis...*, p. 138.

¹²² “Intende probabilmente che le chiome della donna sono più abbondanti di quelle dell'uomo” (ed. UTET, p. 138 nota 19).

e perciò esce a testa coperta. Perché nei funerali (le donne) vanno avanti al morto?¹²³ Rispose: Perché hanno portato la morte nel mondo, esse precedono il feretro, come sta scritto: *Dietro a voi ogni uomo se ne va e davanti innumerevoli* (Gb 21, 33). Perché è stato dato alla donna il precetto riguardante la mestruazione? [Cf. Lv 18, 19]. Perché ha versato il sangue di Adamo, a lei è stato dato il precetto riguardante la mestruazione. Perché le è stato dato il precetto della prelevazione della pasta? [Cf. Num 15, 17]. Perché essa gustò Adamo che era il completamento del mondo. Siccome la focaccia che si preleva è il completamento della pasta, così a lei è stato dato il comandamento della prelevazione della pasta. Perché le è stato dato il precetto del lume del sabato? Perché ha spento l'anima di Adamo¹²⁴, a lei è stato dato il comandamento del lume del sabato"¹²⁵.

Quasi non bastasse la somma condensata nei termini citati, ecco che lo stesso R. Giosuè da Siknin si premura poco più avanti di riferire la seguente esegesi di Gen 2, 22, a nome di R. Levi (300 ca.):

"E formò è scritto meditò perché pensava di doverla creare¹²⁶. Disse: non la creò dalla testa perché non si insuperbisse; non dall'occhio perché non fosse ansiosa di vedere; non dall'orecchio perché non fosse curiosa di sentire; non dalla bocca perché non fosse chiaccherona; non dal cuore perché non fosse gelosa; non dalla mano perché non toccasse quanto fosse a portata della sua mano; nè dal piede perché non fosse girellona: ma dal posto che nell'uomo è nascosto, e quando l'uomo è nudo quel luogo è ancora coperto. Per ogni membro che le foggia, le diceva: Sii una donna modesta, una donna modesta, tuttavia: *Avete trascurato tutti i miei consigli e la mia riprensione non avete gradita* (Prov. 1, 25)"¹²⁷.

E il testo prosegue, offrendo la giustificazione biblica di ciascuno dei vizi suddetti, che sarebbero appannaggio delle donne ¹²⁸.

¹²³ Quest'usanza è ricordata anche in TB *Sanhedrin* 20a (i rabbini in genere) e TG *Sanhedrin* 20b.

¹²⁴ "L'anima è un lume. La donna ha spento l'anima di Adamo, e quindi ripara adesso accendendo il lume sabatico. Cf. Pv 20, 27" (ed. UTET, p. 139 nota 25).

¹²⁵ *Ed. cit.*, p. 138-139; TG *Shabbat* 2, 6 (R. Josè b. Qaqrata, sec. III).

¹²⁶ Il verbo *wayyiben* (= formò) è simile a *hitbonnen* (= meditò).

¹²⁷ Gen R 18, 2 a 2, 22 (ed. UTET, p. 141).

¹²⁸ Ecco il prosieguo del medesimo paragrafo (ed. UTET, p. 141): "Non l'ho creata dalla testa, ma essa si è insuperbita, come è detto: *E camminano con il collo teso* (Is 3, 16). Nè dall'occhio, ma essa è ansiosa di vedere, come è detto: *Sono ansiose di vedere* (Is 3, 16). Nè dall'orecchio, ma essa è ansiosa di sentire, come è detto: *E Sara ascoltava all'ingresso della tenda* (Gen 18, 10). Nè dalla bocca, ma essa è chiaccherona, come è detto: *E parlò Mirjam... contro Mosè*, ecc. (Num 12, 1). Nè dal cuore, ma essa è invidiosa, come è detto: *E Rachele ebbe invidia di sua sorella* (Gen 30, 1). Nè dalla mano, ma essa tocca tutto: *E rubò Rachele gli idoli di suo padre* (Gen 31, 19). Nè dal piede, ma essa è girellona: *E uscì Dinah*, ecc. (Gen 34, 1)".

R. Hillel tagliava corto con quattro parole: “Quanto più donne, tanto più seduzioni!”¹²⁹. E per avallare la potestà dell’uomo sulla donna, presso la scuola di R. Gamaliele (30-40 ca. d.C.) si diceva anche: “[Dio] tolse una costola ad Adamo e gli diede una serva a sua disposizione”¹³⁰.

L’uomo: principale depositario dell’immagine e della gloria di Dio.

L’orientamento androcentrico del Giudaismo ebbe dei riflessi su ciò che insegnavano alcuni Rabbini a riguardo dell’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio.

Alcuni dei suddetti Maestri esprimevano l’opinione che l’immagine divina fosse comunicata principalmente ad Adamo¹³¹. Lui è il beneficiario immediato e privilegiato di questo dono. Adamo è “primizia” del mondo¹³². Lui è “il più grande”¹³³. Anche Eva, certo, fu creata a immagine e somiglianza di Dio. Tuttavia ella sembra rimanere all’ombra di Adamo, quasi partecipasse a quel dono glorioso solo indirettamente, cioè per mezzo di Adamo.

Questo indirizzo di pensiero è reperibile in R. Giuda il Principe (+ 217). Un giorno i Rabbini gli chiedevano quale fosse la preghiera da recitare nei sette giorni di una festa nuziale. E rispondeva proponendo una lunga litania di benedizioni, una delle quali suona così:

“Benedetto sia Colui che ha creato tutto per la sua Gloria, che ha plasmato l’uomo, che *ha plasmato l’uomo a sua immagine, a immagine della sua figura lo ha formato*, e ha ricavato per lui dal suo stesso corpo una costruzione [= la donna] per l’eternità”¹³⁴.

Un’altra sentenza analoga dettata a commento di *Num* 3, 15 (“...farai il censimento di *ogni maschio...*”), afferma:

“Perché [si dice] «ogni maschio» e non anche «ogni femmina»? Perché *la Gloria del Santo*, benedetto Egli sia, è *derivata dai maschi*. Davide disse: «Ecco, eredità del Signore sono i figli, e sua grazia è il frutto

¹²⁹ *Aboth* 2, 4.7.

¹³⁰ TB *Sanbedrin* 39a.

¹³¹ J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1960, p. 37-41, 96-107.

¹³² *Gen* R 14, 1 a 2, 7. Cf. TB *Sanbedrin* 37a: “Il Re dei Re, benedetto Egli sia, ha improntato ogni uomo con lo stampo del primo uomo”.

¹³³ TB *Berakôt* 61a (R. Giuda il Principe, +217 ca.).

¹³⁴ TB *Ketubôt* 8a. La donna è chiamata “costruzione”, *tbnyt*, dal verbo *bnyh* di *Gen* 2 22. I LXX traducono *ῥαδοδόμεν*.

del grembo» (*Sal* 128, 3). «Ecco, eredità del Signore sono i figli»: questo si riferisce ai maschi; se poi vengono le femmine, anch'esse sono una «grazia»¹³⁵.

V'è inoltre un argomento piuttosto specioso escogitato a supporto della tesi in questione. Caino, si dice, non fu generato a immagine e somiglianza di Dio. Perché? In quanto non era del seme di Adamo, e neanche della sua immagine e somiglianza e le sue opere non erano come quelle di Abele¹³⁶. L'artificio di questa esegesi gioca in margine ai silenzi del testo biblico. Di Set, leggiamo in *Gen* 5, 1.3: «Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio... Adamo aveva 130 anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set». Di Caino, invece, non è scritto che fosse generato da Adamo, a sua immagine e somiglianza. Semplicemente è detto: «L'uomo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino...» (*Gen* 4, 1). Nella nascita di Caino, è menzionata principalmente Eva. Perciò Caino non eredita l'immagine e la somiglianza divina. Eva risulta così penalizzata¹³⁷. A suo disonore si dirà perdipiù che lei generò Caino unendosi a Sammael, l'angelo della morte¹³⁸.

A questa tendenza, venata da un certo quale antifemminismo, si allinea probabilmente il seguente detto di R. Pinechas (360 ca.), a norma del quale i figli sono concepiti a somiglianza del padre (non della madre):

«Dio ordinò all'angelo che presiedeva alla concezione: «Va' e formali

¹³⁵ Num R 3, 8 a 3, 15. Cf. *The Midrash Rabbah...*, vol. III, *Numbers-Deuteronomy*, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, p. 81-82. La nota 1 di p. 82 spiega: «Though not the 'heritage of the Lord', inasmuch as they are not expected to acquire Torah or to perform the *mizwoth* to the same extent as the males» (J.J. Slotki, commentatore di questa sezione).

¹³⁶ PRE 22, 1.

¹³⁷ Cf. la *Vita di Adamo ed Eva* 37, 3 e 39, 1-2, ove soltanto Set, e non Eva, è chiamato «immagine di Dio».

¹³⁸ TJI *Gen* 4, 1 e PRE 21, 1. Si veda M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer, Pirgê Rabbi 'Eli'ezer*, Institución S. Jerónimo, Valencia 1984, p. 162 nota 3.

I testi sin qui citati mettono in scena tanto l'uomo che la donna, per evidenziare la precedenza dell'uomo quanto all'immagine e alla gloria di Dio.

Altre testimonianze esaltano la «gloria» di Adamo o la sua «somiglianza con Dio», senza tuttavia nominare la donna. Per la «gloria di Dio», vedi: IQS IV, 22-23 («Dio infatti li scelse per un Patto eterno e ad essi va tutta la gloria di Adamo»); CD III, 20; IQH XVII, 14-15; *Apocalisse di Mosè* 21, 6; *Sifjà a Lv* 26, 13 (l'altezza eccezionale del primo uomo: R. Simeone e R. Giuda); *Gen R* 11, 2 a 2, 3 (R. Ammi, 300 ca.). Per l'«immagine divina», cf.: *Vita di Adamo ed Eva* 13, 2; 14, 1-3 (v. anche 37, 3 e 39, 1-2 per il caso di Set); *Vangelo di Bartolomeo* (forse III sec. d.C.) 1, 21-22; *Abôth* 3, 14 (R. Aqiba, +135). Già *Ecclii* 49, 16 aveva esaltato Adamo a termine della prolungata anamnesi dei Padri del popolo eletto: «Sem e Set furono glorificati fra gli uomini, ma superiore a ogni creatura vivente è Adamo».

secondo le sembianze dei loro padri». E a chi somigliavano i loro padri? Ai capostipiti delle famiglie: Ruben, Simeone...»¹³⁹.

La somiglianza col padre sembra sufficiente a garantire la trasmissione della somiglianza con Dio. “Ecco, *l'uomo* è diventato come uno di noi...”, si legge in *Gen* 3, 22. Siccome la donna non è qui nominata, vari Rabbini interpretavano il versetto in chiave androcentrica: solo Adamo è posto alla pari con uno dei celesti o con l'Unico del mondo¹⁴⁰. La scuola di Shammai (II metà sec. I) ripeteva che per ottemperare al mandato del Creatore ognuno doveva generare due maschi, come Mosè, che ebbe due figli, Gher-son ed Eliezer (*1 Cron* 23, 15). Ma la scuola di Hillel ribatteva invece che fossero necessari un maschio e una femmina, dal momento che è detto: “Maschio e femmina li creò” (*Gen* 1, 27; 5, 2)¹⁴¹.

La prassi sociale

La dottrina rabbinica su *Gen* 2-3, che abbiamo or ora compendiato, andava di pari passo con abitudini sociali di analoga portata. Poiché si tratta di cognizioni a tutti note, accennerò brevemente ad alcune, in vista di quanto dovremo dire su Maria di Nazaret, su Gesù stesso e l'apostolo Paolo.

1. *La donna è esclusa dalla vita pubblica* - Sul piano giuridico, infatti, spesso viene equiparata agli schiavi non ebrei e ai fanciulli minorenni¹⁴². Non può testimoniare¹⁴³. La sua presenza non è valida per costituire il numero legale richiesto da un'assemblea di preghiera¹⁴⁴.

La donna è fatta per restare in casa. Non esce neppure per incontrare altre donne. Il conforto biblico a tale usanza i rabbini

¹³⁹ *Ct R* 4, 12.1. Cf. anche *Gen R* 84, 10 a 37, 3-4 (R. Giuda: la faccia di Giuseppe somigliava a quella di Giacobbe; per questo Giacobbe lo amava più di tutti gli altri figli: 59, 8 a 24, 2 (il servo di Abramo aveva un volto simile a quello del suo signore).

¹⁴⁰ *Gen R* 21, 5 a 3, 22; *Eccle R* 7, 29.

¹⁴¹ *TB Yebamot* 61b; *TG Yebamot* 6, 5; *Midrash Tanhuma, Bereshit* 26 a 5, 1.

¹⁴² *TB Berakot* 20b: “Donne, schiavi e minorenni sono esonerati dal recitare lo ‘Ascolta’ e dal portare filatteri, mentre sono tenuti a recitare le Diciotto Benedizioni, ad aprire i Rotoli sacri sugli stipiti delle porte e recitare la benedizione per il pasto”. Cf. *Il trattato delle Benedizioni (Berakbot) del Talmud babilonese*, a cura di S. Cavalletti, ed. UTET [Torino 1981], p. 197.

Cf. ancora *Hagbigab* la (*Mishnah*) e *Toseftà Meghillab* 2, 7.

¹⁴³ *TB Shebuot* 30a, 30b, 33b; *TG Shebuot* 4, 1.

¹⁴⁴ *TG Berakot* 45a.

lo ricavavano dal *Sal* 45, 14: “È tutta splendore la figlia del re *dentro*”. Si invoca inoltre *Gen* 18, 9 ove Abramo dice ai suoi tre ospiti intrattenuti all’aperto sotto l’albero: “[Sara] è *nella tenda*”¹⁴⁵.

La donna ebrea usciva di casa per la festa, ad es., dei Tabernacoli, per il 15 di Ab e per il Kippûr¹⁴⁶. Le era permesso di attingere acqua alla fontana pubblica¹⁴⁷, andare nei campi per la mietitura, la bacchiatura delle olive e la vendemmia¹⁴⁸; oppure il marito poteva deputarla ad amministrare o a vendere nella propria bottega¹⁴⁹.

2. *I rapporti con le donne in pubblico erano regolati da grande rigidità* - Agli ebrei, particolarmente ai Rabbini, era proibito guardare una donna¹⁵⁰, e specialmente la donna altrui¹⁵¹; farsi servire a mensa da una di loro, adulta o bambina che fosse¹⁵²; camminare in pubblico dietro a una femmina, compresa la moglie¹⁵³, e conversare con lei per la strada¹⁵⁴ o al mercato, a motivo dell’opinione pubblica¹⁵⁵. In un alloggio, non era conveniente ad un uomo rimanere solo con la sorella, la figlia, la suocera, a causa sempre di ciò che avrebbe potuto dire la gente¹⁵⁶. Neppure con la propria consorte si doveva parlare troppo, e tanto meno con quella di un altro. Dicevano i sapienti: “Chiunque moltiplica chiacchiere con le donne danneggia se stesso, si distrae dallo studio delle parole della Torah, e la sua fine è quella di acquistarsi l’inferno¹⁵⁷... Dieci misure di loquacità scesero sul mondo; nove le presero le donne, una gli uomini”¹⁵⁸.

3. *Alla donna è preclusa l’istruzione nella Torah* - Ben Azzai (I sec. d.C.) sentenziava che ogni papà doveva far istruire sua fi-

¹⁴⁵ TB *Yebamot* 76b-77a. Cf. anche *Gen R* 21, 5 a 3, 22.

¹⁴⁶ TB *Ta’anit* 30b (R. Simone b. Gamaliele: I, 70 ca.; II, 140 ca.).

¹⁴⁷ TB *Ketubot* 14b (R. Josè e R. Yochanan b. Nuri, 110 ca.).

¹⁴⁸ TB *Yebamot* 116b (discussione fra la scuola di Hillel e quella di Shammai).

¹⁴⁹ TB *Ketubot* 86b (epoca di R. Eliezer).

¹⁵⁰ TB *Berakot* 61a (“Insegnarono i nostri dottori...”); ARN 2, 11.

¹⁵¹ ARN 2, 11.

¹⁵² TB *Kiddushin* 70b (R. Samuele).

¹⁵³ TB *Baba Batra* 16a; ARN 2, 2.18. Oltre alla normativa qui menzionata, il *Mid Sal* 139, 5 aggiunge che se un uomo si mette dietro a una donna mentre attraversano un corso d’acqua, non avrà parte nel mondo futuro.

¹⁵⁴ TB *Berakot* 43b (“Insegnarono i nostri dottori: Sei cose non si addicono a un dotto... non deve parlare con una donna sulla piazza pubblica...”); ed. UTET, p. 306).

¹⁵⁵ ARN 2, 3.

¹⁵⁶ *Ib.*

¹⁵⁷ *Abot* 1, 5 (R. Josè b. Yochanan, 150 ca. a.C.).

¹⁵⁸ TB *Kiddushin* 49b.

glia nella Legge, affinché — nel caso che ella andasse poi soggetta all'ordalia dell'acqua amara per sospetta infedeltà al marito (*Num* 5, 11-31) — sapesse che il merito di aver studiato la Torah le sospendeva l'effetto di quell'acqua ¹⁵⁹.

R. Eliezer (fine I sec. d.C.) ribatteva però seccamente: “Chi fa istruire sua figlia nella Legge, le insegna oscenità! ¹⁶⁰... Non c'è sapienza nella donna se non nel fuso. Così pure dice la Scrittura: «È tutte le donne esperte filarono con le mani» (*Es* 35, 25)¹⁶¹... Siano bruciate le parole della Torah piuttosto che insegnarle alle donne!”. ¹⁶² R. Chiyya (200 ca.) sembrava contrastare almeno in parte questo indirizzo. Per il fatto che le ragazze potevano fare voti un anno prima dei ragazzi, egli deduceva che il Santo aveva dotato le donne di un'intelligenza superiore a quella dell'uomo. ¹⁶³ E altri dicevano che le donne hanno più fede degli uomini. ¹⁶⁴

A quanto sappiamo, però, la prassi comune si allineava alla sentenza di R. Eliezer, fermo difensore della tradizione e ammirato per la sua straordinaria dottrina. La Mishnâh cita la sua autorità 324 volte. Alcuni maestri proponevano un'interpretazione restrittiva di *Dt* 11, 18: “Insegnerete [le parole della Legge] ai vostri figli”; perciò (concludevano) “non alle vostre figlie”. ¹⁶⁵

Si è soliti ricordare la gloriosa eccezione di Beruria, la dotta moglie di R. Meir (+ 150 ca.), ¹⁶⁶ la quale “...studiò 300 leggi da 300 maestri in un giorno”. ¹⁶⁷ Ma Beruria non fu canonizzata dai Rabbini. Racconta Rashî (+ 1105) che ella cedette alla seduzione di un discepolo di suo marito, e per questo si strangolò. ¹⁶⁸

Dunque: in linea di massima, “la casa di studio” non è aperta alle donne, sia per insegnare, sia per apprendere. Forse per due ragioni, opina A. Cohen. Prima: la scuola avrebbe sottratto loro il tempo di attendere alla casa. Seconda: frequentando le scuole,

¹⁵⁹ TB *Sotah* 20a, 21b.

¹⁶⁰ *Ib.*

¹⁶¹ TB *Yoma* 66b; *Num* R 9, 48 a 5, 27.

¹⁶² TG *Sotah* 3, 4; *Num* R 9, 48 a 5, 27.

¹⁶³ TB *Niddah* 45b.

¹⁶⁴ *Sifre Num* 133, a *Num* 27, 4 (R. Natan, 160 ca.).

¹⁶⁵ TB *Kiddushin* 29b, 30a (“I nostri maestri...”).

¹⁶⁶ TB *Berakot* 10a; *Eruvin* 53b-54a. Cf. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman*, p. 100-106.

¹⁶⁷ TB *Pesachim* 62b (R. Yochanan b. R. Simlai 250 ca.).

¹⁶⁸ Rashî (+ 1105), Commento su *Abodah Zarah* 18b.

sarebbero venute a contatto con gli uomini, con tutti i rischi che ne derivavano.¹⁶⁹ Qual è, in definitiva, il merito della donna ebrea in tale materia? È quello non di studiare la Torah, ma di "...far leggere la Scrittura ai bambini nella scuola e di far studiare (l'insegnamento rabbinico) ai loro mariti nella casa dei nostri maestri e di attendere i loro mariti fino a che tornano dalla casa dei nostri maestri".¹⁷⁰

4. *Dare il libello di ripudio compete ordinariamente all'uomo* — È risaputo che Dt 24, 1-2 conteneva la seguente normativa: "Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che essa non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei *qualche cosa di vergognoso* (ebr. 'rwv dbr), scriva per lei un libello di ripudio e glielo consegni in mano e la mandi via dalla casa. Se essa, uscita dalla casa di lui, va e diventa moglie di un altro marito e questi la prende in odio, scrive per lei un libello di ripudio, glielo consegna in mano e la manda via dalla casa...". Al tempo di Gesù si discuteva se fosse "...lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo" (Mt 19, 3).¹⁷¹

Le opinioni divergevano. Secondo la scuola di Shammai, la ragione valida per giustificare il ripudio andava ricercata nell'impudicizia della moglie,¹⁷² o in qualche suo comportamento contrario alle usanze sociali come, ad es., uscire coi capelli sciolti.¹⁷³ La scuola di Hillel, contemporaneo di Shammai, era più permissiva al riguardo. Stimava infatti che il marito poteva rimandare la moglie per qualsiasi altra cosa che fosse a lui sgradita: per es., una vivanda bruciata. Più tardi R. Aqiba (+ 135 d.C.), della corrente di Hillel, sentenziava (forse per reagire al rigore cristiano) che la moglie poteva essere ripudiata per il solo fatto che il marito si era invaghito di un'altra.¹⁷⁴

Questa seconda "halakâh", o indirizzo pragmatico, sembra fos-

¹⁶⁹ A. COHEN, *Il Talmud*, ed. Il Mulino, Bologna 1970, p. 168 nota 107.

¹⁷⁰ TB *Berakot* 17a (risposta di Rab, + 247, a R. Chiyva. Cf. ed. UTET, p. 178). Inoltre TB *Sotah* 21a.

¹⁷¹ Si troverà una documentazione abbondante nell'opuscolo di TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico...*, p. 24-27.

¹⁷² TB *Gittin* 90a.

¹⁷³ TB *Ketubot* 72a. Vari altri pretesti sono qui enumerati: cf. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia...*, p. 109 nota 58.

¹⁷⁴ TB *Gittin* 90a.

se quella prevalente nel Giudaismo ufficiale. La condizione della moglie, pertanto, risultava fortemente discriminata rispetto a quella del marito. Alcuni assiomi del Talmud recepirono questa prassi discriminatoria. Una regola databile agli inizi dell'era cristiana dice: "La moglie viene scacciata, che ciò le piaccia o meno; il marito invece la scaccia, solo che ciò gli aggrada".¹⁷⁵ Raba (352 ca.) incalzava col dire: "Scacciare una moglie cattiva è un comandamento, essendo scritto (*Pv* 22, 10): «Scaccia il beffardo e la discordia se ne andrà e cesseranno i litigi e gli insulti»".¹⁷⁶ Altro pronunciamento analogo è il seguente: "Una cattiva moglie è come la lebbra per suo marito. Qual è il rimedio? Che egli la ripudi e sia guarito dalla sua lebbra".¹⁷⁷ Anche il Siracide sentenziava (*Ecclesi* 25,26): "Se [la donna] non cammina al cenno della tua mano, tagliala dalla tua carne" (cf. *Gen* 2,24).

Tuttavia non poche voci di protesta si levavano contro l'arbitrio eccessivo di cui godeva il marito nella casuistica del ripudio. Già nel sec. V a.C. Malachia, a nome del Signore, aveva ammonito: "Il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto... Perché *io detesto il ripudio*, dice il Signore Dio d'Israele. Custodite dunque la vostra vita e non vogliate agire con perfidia" (*Ml* 2, 14.16). La comunità di Qumrân condannava sia la poligamia sia le seconde nozze dopo il ripudio.¹⁷⁸

Alcuni rabbini — come R. Eliezer b. Giacobbe (I sec. d.C.) — dichiaravano che un uomo non deve sposare una donna se è sua intenzione ripudiarla, poichè sta scritto (*Pv* 3,29): «Non progettare del male contro il tuo prossimo, fin quando egli dimora presso di te senza malizia». ¹⁷⁹ Con termini accorati esclamava R. Eleazaro (270 ca.): "Quando qualcuno ripudia la prima moglie, anche l'altare versa lacrime su di lui, secondo quanto sta scritto (*Ml* 2, 13-14): «Un'altra cosa fate ancora; voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri l'altare del Signore, perchè egli non guarda all'offerta, né la gradisce con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete: Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la donna

¹⁷⁵ TB *Yebamot* 112b (risposta a un quesito di R. Yochanan b. Nuri, 110 ca., a proposito di una moglie o di un marito divenuti sordi).

¹⁷⁶ TB *Yebamot* 63b.

¹⁷⁷ *Ib.*

¹⁷⁸ CD IV, 20-21; *Rotolo del Tempio*, col. 57, 17-19. Cf. TOSATO, *op. cit.*, p. 30-35

¹⁷⁹ TB *Yebamot* 37b.

della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto»¹⁸⁰

In conclusione, il magistero rabbinico sulla donna è visibilmente spregiativo. Non è raro imbattersi in aforismi del seguente stampo: “Alla nascita di un bambino, tutti si rallegrano; se nasce una bambina, tutti sono tristi”.¹⁸¹ “Quando viene al mondo un maschietto, viene la pace... Quando nasce una femminuccia, non porta niente con sè”.¹⁸² “Fortunati quelli che hanno figli maschi; ma guai a quelli che hanno delle femmine!”.¹⁸³ “Perfino la più virtuosa tra le donne è una strega!”.¹⁸⁴ “La donna è un otre pieno di immondezza; la sua bocca è colma di sangue. Eppure tutti le corrono dietro”.¹⁸⁵

Comprendiamo, allora, perché al pio israelita fosse rivolta la seguente raccomandazione:

“R. Giuda dice: «Un uomo deve recitare tre benedizioni ogni giorno. Benedetto [sii tu, Signore,] che non mi hai creato *pagano*. Benedetto [sii tu, Signore,] che non mi hai creato *ignorante*. Benedetto [sii tu, Signore,] che non mi hai creato *donna*’. Pagano. Perché la Scrittura dice: ‘Tutte le nazioni sono come un nulla davanti a lui, come niente e vanità sono da lui ritenute’ (Is 40, 17). Ignorante. Perché l’ignorante non teme il peccato (cf. *Abot* 2, 5). Donna. Perché le donne non sono tenute [a osservare tutti] i comandamenti»”.¹⁸⁶

Impulsi convergenti verso frontiere più avanzate

A chiusura di questa sezione, ho creduto opportuno raggruppare sette argomenti del Giudaismo antico, nei quali spuntano i ger-

¹⁸⁰ TB *Gittin* 90b e *Sanhedrin* 22a.

¹⁸¹ TB *Niddah* 31b.

¹⁸² *Ib* (sentenza di R. Giacobbe in nome di R. Amis, sec. IV ca.). Entrambi i detti sono confortati da riferimenti biblici basati su stucchevoli giochi di parole. Ad esempio: *zkr* (= maschio) significherebbe “questo (*zb*) è un dono (*kr*)”; cf. *Is* 16, 1. Al contrario, *ngbh* (= femmina) vorrebbe dire “vuota (*ngyyh*) ella viene (*b’h*)”.

¹⁸³ TB *Baba Bathra* 16b (Bar Kappara, 220 ca.) e *Kiddushin* 82b.

¹⁸⁴ TG *Kiddushin* 66 cd (R. Simeone b. Yochai, 150 ca.); cf. *Pirkè Abot* 2, 8 (R. Hillel).

¹⁸⁵ TB *Shabbat* 152a.

¹⁸⁶ *Toseftà Berakot* 6, 18. Cf. *The Tosefta*, edited by J. Neusner, *Berakot*, Ktav Publishing Inc., Hoboken, New Jersey 1986, p. 40.

R. Giuda è R. Giuda b. Ilai (150 ca.). Le stesse benedizioni sono recepite dal TG *Berakot* 9, 1 e dal TB *Menachot* 43b. Secondo le edizioni correnti del Talmud Babilonese, l’esortazione a recitare le suddette benedizioni è attribuita a R. Meir (150 ca.), contemporaneo di R. Giuda b. Ilai. Inoltre il medesimo Talmud ha la seguente successione: pagano-donna-ignorante.

mi di quella novità che sarà tipica del ministero di Gesù. I temi cui farò riferimento corrono ai margini della Scrittura canonica, però dipendono da essa e ne sviluppano le virtualità nascoste. Essi testimoniano che lo Spirito del Signore premeva dal di dentro delle istituzioni androcentriche d'Israele, per sospingerle verso una più compiuta umanità mediante l'incontro col Vangelo. Dirà appunto Gesù: "Non sono venuto per abolire, ma per dare compimento" (Mt 5, 17).

La bellezza di Eva

Verso la fine del I secolo a.C. si guarda alla figura di Eva come alla prima fra le Madri d'Israele. Di lei è ricordata sì la caduta, ma si comincia anche a celebrare la bellezza di cui il Creatore la adornò, quando uscì intatta dalle sue mani e la presentò tutta splendente ad Adamo. E la bellezza di Eva prima della colpa divenne anche simbolo della bellezza che riveste Israele quando vive secondo la Legge del Signore. La redenzione messianica restituirà alla Donna-Israele il candore radioso di Eva nell'Eden.¹⁸⁷

Una realizzazione tipica di tale aspettativa si ebbe al monte Sinai, quando fu ratificata l'Alleanza. Nel giudaismo di tale periodo va profilandosi questo schema simbolico. Il Sinai è la replica dell'Eden: esso è un giardino, nel quale sorge un albero, che è lo stesso monte Sinai; questo albero produce mele, ossia le Parole della Torah. E ai piedi di questo mistico albero sta una Donna, cioè l'assemblea d'Israele ivi radunata.¹⁸⁸ Ed ecco la differenza, ribadita tre volte dal Talmud Babilonese: nel giardino dell'Eden

"...il serpente si accostò a Eva
e iniettò la concupiscenza in lei
...[Ma per] gli Israeliti che
stettero in faccia al Sinai, cessò la
loro incontinenza"¹⁸⁹.

In altre parole: se la Donna-Eva disobbedì a Dio, ora invece la Donna-Israele (ossia la discendenza di Eva) obbedì a Dio dicen-

¹⁸⁷ Per le citazioni dettagliate delle fonti, rinvio al mio saggio dal titolo *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, p. 471-490 del presente volume.

¹⁸⁸ *Art. cit.*, p. 486-487.

¹⁸⁹ TB, *Shabbat* 146a; *Yebamoth* 103b (R. Yochanan, + 279, che sembra farsi portavoce di R. Simeone b. Yochai, 150 ca.); *Abodah Zarah* 22b (R. Yochanan, + 279).

do: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo" (*Es* 19, 8; cf. 24, 3.7). In quel memorabile giorno dell'"ekklesia" al Sinai (cf. *Dt* 4, 10), la Donna-Israele splendette tutta bella, come la Sposa del Cantico. Il "no" di Eva veniva redento dal "sì" di Israele.¹⁹⁰

Le Madri d'Israele

Nella grande anamnesi dei personaggi illustri fatta dal Siracide (*Eccli* 44, 1-50, 21), da Enoch fino al sommo sacerdote Simone II (220-195 a.C.), nessuna donna compare. Invece attorno al secolo I a.C. e oltre, prende sviluppo la memoria delle Madri d'Israele, congiuntamente a quella dei Padri del popolo eletto.¹⁹¹ Le grandi Madri d'Israele sono anzitutto le quattro mogli dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Ecco, pertanto, i nomi di Sara (che G. Flavio definisce "...regina e madre della nostra stirpe"),¹⁹² Rebecca, Rachele e Lia. A volte sono incluse anche le due concubine di Giacobbe, Bila e Zilpa. Ad esse si aggiungono altre donne che ebbero un ruolo singolare nella storia d'Israele, come: Tamar, Yo-kebed madre di Mosè, Myriam a titolo specialissimo, Debora, Rut, Anna, la madre dei sette fratelli Maccabei...¹⁹³

Le Madri d'Israele sono paragonate alle *colline*, mentre i Padri sono assimilati ai monti;¹⁹⁴ e questo fa capire che la figura dei Padri è superiore a quella delle Madri.

Accanto ai Padri, Israele venera le sue Madri, ammirando in esse un esempio di vita conforme alla Legge di Dio e confidando nella loro intercessione. Esse, infatti, possono pregare per i loro figli, in quanto hanno acquistato meriti in virtù della loro condotta irreprensibile. I momenti capitali della storia salvifica, specie l'esodo egiziano, sono collegati ai meriti dei Padri e delle Madri. I meriti delle Madri si espandono poi come una cortina alle porte della Geenna, affinché nessuno dei loro figli sia condannato là dentro.¹⁹⁵ Il Midrash Tanchuma a *Num* 23, 9 ("Dalla cima delle

¹⁹⁰ *Art. cit.*, p. 476-480.

¹⁹¹ Sull'argomento ho redatto un primo saggio panoramico e riassuntivo, intitolato *Le Madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, (p. 423-468 del presente volume).

¹⁹² *Guerra Giudaica* V, 9.4. Cf. Tg Ez 16, 45.

¹⁹³ *Art. cit.*, p. 425-460 di questo volume.

¹⁹⁴ *Art. cit.*, p. 426-428 di questo volume.

¹⁹⁵ *Art. cit.*, p. 460-467 di questo volume.

rupi io li vedo e dalle *alture* lo contemplo”) fa dire all’Eterno: “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*”.¹⁹⁶

Mosè e Myriam al Mar Rosso

Filone, convinto antifemminista, è preso da ammirazione per i Terapeuti, formati da gruppi di uomini e *donne*. Egli informa che “...la massima parte [delle Therapeute] sono vergini anziane che hanno conservato la castità non per costrizione (come certune fra le sacerdotesse greche), ma per libera scelta. Per ricercare e amare la Sapienza... hanno disprezzato i piaceri corporali, desiderose di una discendenza non mortale, ma immortale”.¹⁹⁷

Nelle riunioni che i Terapeuti e le Therapeute tenevano ogni 50° giorno, consumavano un pasto sacro, vestiti di bianco, con imponente maestà. Gli uomini sedevano a destra, le donne a sinistra. Terminato il pasto, formavano due cori, uno di uomini e l’altro di donne. In un primo momento, ciascuno dei due cori, separati, danzava cantando inni al Signore, su metri e melodie varie. Ma alla fine entrambi i cori si fondevano, formandone uno solo.¹⁹⁸ “E questo — commenta Filone — riproduce quello che avvenne in passato sulle rive del Mar Rosso, a motivo delle cose meravigliose ivi accadute. Per volere di Dio, infatti, il mare divenne salvezza per gli uni e rovina per gli altri... Avendo visto e vissuto questo evento che andava al di là della loro ragione, immaginazione e attesa, *uomini e donne*, accesi dall’entusiasmo e formando un solo coro, cantavano inni di ringraziamento a Dio, loro Salvatore. Fra gli uomini, era il profeta Mosè che intonava i canti; fra le donne, la profetessa Myriam. Il coro dei Terapeuti — *uomini e donne*, a imitazione fedele dell’altro coro — combina la voce grave degli uomini con quella acuta delle donne in canti che si rispondono e si echeggiano a vicenda, dando luogo ad un insieme armonioso e veramente musicale. I pensieri e le parole sono informati ad una bellezza assoluta, e i coreuti incedono maestosi. Il

¹⁹⁶ *Art. cit.*, p. 428 (cito da *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtarot, avec Targoum Onkelos accompagné du commentaire de Racbi*, t. IV, *Les Nombres*, Fondation Odette S. Levy, Paris 1968, p. 187).

¹⁹⁷ *De Vita contemplativa*, 68 (ed. Du Cerf, Paris 1963, p. 126-129; introduzione e note di F. Daumas; traduzione di P. Miquel).

¹⁹⁸ *Op. cit.*, 65, 66, 69-82, 83-85 (*ed. cit.*, p. 124-143).

fine cui tendono pensieri, parole e coreuti è la pietà".¹⁹⁹

Come si vede, gli avvenimenti dell'esodo sono rimeditati in chiave escatologica, cioè come tipo della salvezza definitiva che Dio donerà al suo popolo. Allora vi sarà comunione perfetta, significata anche dalla fusione armonica tra uomini e donne.²⁰⁰

La rivelazione del Sinai

Nel testo biblico di *Es* 19, 3 leggiamo che Dio, volendo istituire l'Alleanza con Israele, chiamò Mosè sul Sinai e gli parlò così: "Questo dirai *alla casa di Giacobbe* e annuncerai *agli Israeliti...*". Inutile dire che "casa di Giacobbe" e "Israeliti" sono locuzioni sinonime nel testo ebraico.

Tuttavia il midrash osserva che *la casa di Giacobbe* significa "le donne", mentre il plurale maschile *gli Israeliti* si riferisce agli uomini.²⁰¹ Anche il targum palestinese traduce: "Così dirai *alle donne della casa di Israele*" (recensione Neofiti, seconda glossa marginale).²⁰² "Tu parlerai così *alle donne della casa di Giacobbe* e annuncerai *alla casa di Israele*" (pseudo-Gionata).²⁰³ Strano! Come mai Dio parla prima alle donne e poi agli uomini?

Vi sono due risposte venate di antifemminismo sottile e ironico.²⁰⁴ Ma ve ne sono altre due di genere opposto: Dio si rivolge

¹⁹⁹ *Op. cit.*, 85-86, 87-88 (*ed. cit.*), p. 142-145).

²⁰⁰ G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den Paulinischen Gemeinden*, in *Die Frau im Urchristentum*, p. 190: "...könnte dahinter die Einsicht stehen, dass Männer und Frauen von Anfang an nur zusammen das Gottesvolk bilden".

²⁰¹ *Es R* 28, 2 a 19, 3. Vi sono altri casi nella letteratura giudaica in cui "la donna" è paragonata alla "casa" (dell'uomo). Cf. per es. TB *Shabbat* 118b (R. José).

²⁰² A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum palestinese ms de la Biblioteca Vaticana*, t. II, *Éxodo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1970, p. 120-121. Oppure *Targum du Pentateuque*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes, avec introduction, parallèles, notes et index par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. II, *Éxode et Lévitique*, Du Cerf, Paris 1979 (SC n. 256), p. 154.

²⁰³ *Targum du Pentateuque...*, p. 155.

²⁰⁴ *Es R* 28, 2 a 19, 3: "Questo dirai *alla casa di Giacobbe*. Questo è riferito alle donne. Dio disse a Mosè: «Insegna loro i lineamenti fondamentali, affinché possano comprenderli. E annuncerai *agli Israeliti*. Questo si riferisce agli uomini. Insegna loro i dettagli dei precetti, perché loro sono capaci di capire [anche questi]». Cf. *The Midrash Rabbah*, vol. II, *Exodus, Leviticus*, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York [1977], p. 332.

Il Talmud babilonese (*Shabbat* 118b) insegna che il verbo "annuncerai" di *Es* 19, 3 (*wtgyd*) è più impegnativo del verbo "dirai" (stesso versetto, *t'mr*).

Secondo un'altra spiegazione, riferita sempre in *Es R* 28, 2 a 19, 3 (*op. cit.*, p. 332), Dio disse: "Quando io creai il mondo, prima diedi il comando solo ad Adamo, e poi anche ad Eva diedi il precetto. Il risultato fu che essa [lo] trasgredì e mise sottosopra il mondo. Adesso, se non mi rivolgo prima alle donne, loro renderanno vana la Torah. Per questo motivo è detto: *Questo dirai alla casa di Giacobbe*".

prima alle donne perché sono pronte a osservare i comandamenti, e anche perché siano in grado di avviare i loro figli allo studio della Torah. ²⁰⁵

Giuseppe Flavio, non certo malato di femminismo, fa capire che Dio, nel donare la Torah, non fece distinzioni tra uomini e donne. Infatti (scrive egli) nei due giorni che precedettero la grande rivelazione, gli Ebrei tutti attendevano in festa il ritorno di Mosè dal monte. Si purificarono da ogni immondezza, si astennero dall'uso del matrimonio per tre giorni e pregavano Dio che si mostrasse benigno verso Mosè, concedendogli un Dono che li rendesse felici. Quindi adottarono un modo di vivere più splendido; infatti — insieme con *le mogli* e i figli — si adornarono di abbigliamenti vistosi e fecero banchetti. ²⁰⁶ Quando poi Mosè scese dal monte, radunò *tutta l'assemblea* e fece accostare a sé "...il popolo con *le mogli* e i figli", per ascoltare il Signore che avrebbe parlato loro". ²⁰⁷ E raccomandò ad essi di venerare quei comandamenti e di tenerli in conto anche più delle mogli e dei figli. ²⁰⁸

Nell'ottica di Giuseppe Flavio l'"ekklesia" di Israele al Sinai è il paradigma ideale della comunione che Dio vuole creare in seno al suo popolo: uomini e donne coi rispettivi figli, tutti radunati nella preghiera e in manifestazioni di tripudio conviviale. L'unica Legge donata a tutti dall'Unico Signore è fermento di unità per l'intero popolo di Dio.

La comunità giudaica di Elefantina (Egitto)

Lungo il Nilo, di fronte a Siene (l'odierna Aswân), sorgeva l'isola e la città di Elefantina, un importante centro strategico e culturale. Nel sec. V a.C. vi abitava una colonia giudaica, composta in prevalenza da soldati al servizio egiziano. Negli anni 1898-1908 furono trovati diversi papiri aramaici (datati dal 1494 al 1400), che gettano luce sul genere di vita della comunità ebraica ivi fiorente. ²⁰⁹ Quanto allo stato giuridico della donna, L. Swidler estrae i seguenti appunti, degni di rilievo per il nostro argomento.

²⁰⁵ Es R 28, 2 a 19, 3 (*ed. cit.*, p. 332).

²⁰⁶ *Antichità Giudaiche* III, 5.1-2.

²⁰⁷ *Op. cit.*, III, 5.4.

²⁰⁸ *Op. cit.*, III, 5.3.

²⁰⁹ Voce *Elefantina*, in *Dizionario Biblico* pubblicato da H. Haag, Società Editrice Internazionale, [Torino 1963], p. 297-298.

La poligamia e il concubinaggio sono proibiti — In un contratto del 441 a.C., lo sposo Ashor promette alla sposa Miftahiah:

“E io non avrò alcun diritto di dire: «Ho un'altra moglie oltre Miftahiah e altri figli diversi da quelli che Miftahiah mi darà»”.²¹⁰

In un altro contratto matrimoniale fra Anani e Yehoyishua, del 420, è ripetuta la suddetta proibizione della poligamia. In più, tuttavia, si fa esplicito divieto alla moglie di avere un altro uomo oltre Anani; se lo facesse, andrebbe incontro al divorzio.²¹¹

La donna può divorziare alla pari dell'uomo — È ciò che risulta da vari documenti, specie da contratti matrimoniali. Uno di questi, datato al 441, prevede l'eventualità del divorzio nei seguenti termini paritetici:

“Se domani, o in un altro giorno, Miftahiah dovesse alzarsi in assemblea e dicesse: «Io voglio divorziare da Ashor, mio marito», il prezzo del divorzio [ricadrà] sulla testa di lei... Se domani, o in un altro giorno, Ashor dovesse levarsi in assemblea e dicesse: «Io voglio divorziare da Miftahiah, mia moglie», il suo prezzo sarà confiscato”.²¹²

Egual diritto al divorzio per il marito e per la moglie è stabilito in un'altra scrittura di matrimonio, datata al 425, conservata parzialmente.²¹³ Un titolo di proprietà, del 460, determina che cosa si debba fare nel caso che la figlia del proprietario voglia divorziare.²¹⁴

La donna è abilitata a possedere — Presso i Giudei di Elefantina, a differenza di quelli abitanti in Palestina, la moglie o la figlia potevano avere dei beni in proprio e sbrigare affari a loro nome, indipendentemente dal padre o dal marito. Ad esempio, un atto del 447 attesta che un certo Mahseiah cede una casa a sua figlia Miftahiah come saldo di alcuni beni che la figlia gli aveva concesso; e benché quest'ultima fosse già sposata (come risulta da un altro documento) non è menzionato il permesso del marito.²¹⁵

²¹⁰ A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, edited with translation and notes, At the Clarendon Press, Oxford 1923, p. 46 righe 31-33 (SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman...*, p. 95-96).

²¹¹ E.G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantina*, Yale University Press, New Haven 1953, p. 207 righe 33-34, 36-37 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 96).

²¹² COWLEY, *op. cit.*, p. 46 righe 22-23, 26-27 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 97).

²¹³ KRAELING, *op. cit.*, p. 205-207 righe 21-28 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 97).

²¹⁴ COWLEY, *op. cit.*, p. 27 righe 8-10 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 96).

²¹⁵ COWLEY, *op. cit.*, p. 37-41 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 97-98).

Da un papiro del 420 apprendiamo che una figlia non ancora maritata riceve parte di una casa da suo padre, con la facoltà di poterla gestire in suo nome come legittima proprietaria.²¹⁶

La donna presta il servizio militare e paga le tasse — L'isola di Elefantina era un avamposto strategico dell'impero Persiano, che controllava l'Egitto nei secoli VI-V a.C. Le unità dell'esercito erano formate anche da donne.²¹⁷

Ugualmente le donne erano soggette all'onere delle tasse. Una lista di contribuenti al fisco, sembra in favore di un tempio dedicato a Yahu (= Yahwéh), nonché alle dee Anath ed Eshem, 38 nomi sono certamente di donne e 48 di uomini.²¹⁸ È di un certo interesse notare che il denaro raccolto era così suddiviso: 126 sicli a Yahu, 120 ad Anath e 70 ad Eshem.

L'opera dello pseudo Filone

Le "Antichità Bibliche" dello pseudo Filone — scritte in Palestina verosimilmente avanti il 70 d.C.²¹⁹ — raccolgono numerose tradizioni haggadiche, assai utili per coloro che dovevano preparare le omelie da pronunciare in sinagoga.²²⁰ Fra l'altro, si rilevano marcate affinità di questo autore anonimo con l'opera Lucana, inclusa l'attenzione al femminile. Oltre a ritenere vari episodi biblici dedicati al ruolo di questa o di quella donna, lo pseudo Filone elabora in proprio dei brani volti a esaltare figure femminili. Ecco alcune referenze scelte.²²¹

Tutto il popolo d'Israele è nato dalla costola di Eva (32, 15). Gli Israeliti sono chiamati "figli di Lea", moglie di Giacobbe (10, 4). Amram propone al popolo di imitare l'esempio di Tamar, "nostra madre" (10, 5-6). Debora, venerata ancor vivente come "madre" d'Israele e come "una santa" (33, 1.4.6), sentendosi prossima a morire, parla alle tribù "come donna di Dio" (33, 1): titolo parallelo a quello biblico, frequentissimo, di "uomo di Dio". Le tre figlie di Cenez sono grandemente onorate (29, 1-2). Seila, figlia

²¹⁶ KRAELING, *op. cit.*, p. 191-197 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 98).

²¹⁷ REUVEN YARON, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, University Press. Oxford 1961 (citato da SWIDLER, *op. cit.*, p. 98).

²¹⁸ KRAELING, *op. cit.*, p. 87-91 (SWIDLER, *op. cit.*, p. 98-99).

²¹⁹ È l'opinione di P.-M. Bogaert, in SC n. 230, Du Cerf, Paris 1976, p. 66-74.

²²⁰ Così pensa, con argomentazione diffusa, C. Perrot, in *op. cit.*, p. 28-29.

²²¹ Sono segnalate da C. Perrot in *op. cit.*, p. 52-53.

di Iefte, si offre liberamente in sacrificio, sull'esempio di Isacco (40, 2), prima di riposare "nel seno delle sue madri" (40, 4). Non pochi sono gli annunci ricevuti da donne o profezie emesse da loro: Melka, moglie di Ragau, preannuncia la nascita di Abramo (4, 11); Myriam ha un sogno rivelatorio in cui un messaggero celeste la istruisce sulla nascita e sulla vocazione di Mosè, suo fratello (9, 10); la stessa figlia del Faraone scende a lavarsi sulle sponde del Nilo, a seguito di un sogno (9, 15); Eluma, moglie di Manue, è gratificata dall'apparizione di un angelo che l'assicura della nascita del figlio Sansone (42, 3)... E colpisce questa affermazione posta in bocca ad Anna, la futura madre di Samuele: "Io so che la ricchezza della donna non consiste nell'avere molti figli, e la sua miseria nel non averne. È ricca invece la donna che è generosa nel fare la volontà di Dio" (50, 5; cf. *Sap* 3, 13 e 4, 1).

Si chiede C. Perrot: "Ci si potrebbe domandare se questa preoccupazione di esaltare il ruolo della donna non provenga dall'uditório al quale [l'autore] si rivolge: un'assemblea sinagogale, ove le donne avevano effettivamente un loro posto. Inoltre, questo innegabile apprezzamento per le donne si spiega perfettamente da parte di un Sapiete di obbedienza farisaica, nel contesto del I secolo o all'inizio del II, sulla linea di *Pv* 31, 10-31 ed *Eccli* 26, 13 ss. In seguito invece i Rabbini ebbero piuttosto la tendenza a disprezzare il sesso debole".²²²

Il parto indolore nell'era messianica

L'"Apocalisse di Baruc" (fine I sec. - inizio II) dischiude un'orizzonte radioso per l'era messianica. Quando il Messia avrà umiliato il mondo intero e siederà in pace per sempre sul trono della sua regalità, allora sarà inaugurata un'era di godimento perfetto per tutta la terra. La salute scenderà come rugiada, mentre sarà fugata la malattia... *Le donne non soffriranno più durante la gravidanza, e sparirà l'angoscia quando daranno alla luce il frutto del loro grembo* (73, 1.7). E — fatto assai eloquente! — è portata anche la motivazione di questo nuovo assetto di cose: "Infatti quel tem-

²²² *Op. cit.*, p. 53. Alla nota 1 egli cita J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972, p. 295-298 circa l'influenza dei Farisei sulle donne, contrariamente alla disistima che provavano per loro i Sadducei.

po [del Messia] segnerà la fine della corruzione e l'inizio dell'incorruttibilità" (74, 2).²²³

La medesima convinzione è ribadita da alcuni rabbini dei secoli III-IV. R. Abbahu (300 ca.) insegnava che nel mondo presente la donna genera nel travaglio; ma del mondo che verrà è scritto (*Is* 66, 7): "Prima di provare le doglie, ha partorito; prima che le venissero i dolori, ha dato alla luce un maschio".²²⁴ R. Giuda b. Zebina (300 ca.) era dell'opinione che Yokebed, madre di Mosè, ebbe una gravidanza e un parto indolore; il che dimostra (commenta egli) che le donne giuste furono esenti dalla pena comminata ad Eva (*Gen* 3, 16): "Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli".²²⁵ Nel pensiero di R. Berekiyah (340 ca.) e di R. Giosuè b. Levi (250 ca.), come la donna singola non proverà più i dolori del parto nel mondo futuro, così anche tutto Israele in quel tempo sarà liberato da ogni forma di sofferenza.²²⁶

4. IL NUOVO TESTAMENTO

Degli scritti neotestamentari prenderò in considerazione quei passi che commentano *Gen* 2-3, privilegiando sempre il rapporto uomo-donna. Questo criterio selettivo mi ha portato a ordinare i rispettivi materiali di indagine in quattro momenti così disposti: Maria di Nazaret, Gesù, l'apostolo Paolo e l'autore dell'Apocalisse.

A. MARIA, MADRE DI GESÙ

Tra *Gen* 2-3 e la vicenda di Maria di Nazaret possiamo coglie-

²²³ *Apocalypse de Baruc*, introduction, traduction du syriaque et commentaire par P. Begeert, t. I, Du Cerf, Paris 1969, p. 515 (SC n. 144). Nelle pp. 270-295 l'autore esamina il problema della datazione.

²²⁴ *Lv* R 14, 9 a 12, 2.

²²⁵ *Es* R 1, 20 a 2, 2; TB, *Sotbab* 12a. Anche Giuseppe Flavio aveva scritto che Yokebed diede alla luce Mosè "in mediocrità di dolori e senza che gravi affanni si abbattessero su di lei". L'assenza di grida strazianti fece sì che la nascita di Mosè passasse inosservata agli sgherri del Faraone. Pertanto si avverò la parola del Signore, quando promise ad Amram in sogno che il bambino di cui Yokebed era incinta sarebbe sfuggito agli Egiziani che lo cercavano a morte (*Antichità Giudaiche* II, 9.3-4).

²²⁶ Cf. *Ct* R 1, 5.3.

re alcune corrispondenze a partire dai Vangeli. Le brevi tematiche cui accenno in questa sezione sono informate a un duplice criterio. Alcune di esse hanno attinenza *abbastanza diretta* con *Gen 2-3*, in base al senso letterale dei brani che userò. Altre sono riferibili alle tradizioni di *Gen 2-3* solo *in senso più largo*, e precisamente in ciò che riguarda la rivalutazione della donna nel disegno divino, attraverso la persona di Maria. Questo secondo criterio non mi è sembrato alieno ai contenuti di *Gen 2*, ove è chiaramente affermata la comune dignità e vocazione che la donna ha con l'uomo. Potremo così apprezzare meglio il divario che passa fra le testimonianze evangeliche su Maria e quelle correnti giudaiche che — appellandosi fra l'altro a *Gen 2-3* con esegesi preconcepita — tendevano a svilire la donna a confronto con l'uomo.

Padri e Madri fra gli antenati di Cristo

Matteo nomina quattro donne nella genealogia di Gesù: Tamar, Racab, Rut e Betsabea (*Mt 1, 3.5.6*). Si discute sui motivi che possono aver indotto Matteo (ritenuto da alcuni il meno femminista dei vangeli!) ad inserire queste donne nell'albero genealogico di Cristo: forse perché erano straniere? o perché erano peccatrici? oppure perché compirono gesti benemeriti per le sorti del popolo d'Israele? o perché furono docili allo Spirito Santo che le guidò nelle loro peripezie?²²⁷ ...Ma restiamo al fatto: Matteo onora quattro Madri d'Israele. Fra i suoi remoti predecessori secondo la carne, Cristo conta Padri e Madri.

In Giuseppe e Maria, gli ultimi anelli di questa catena di generazioni (*Mt 1, 16*), è rivelata la novità assoluta del compito assegnato all'uomo e alla donna, in ordine al prodigio del "Dio con noi" (*Mt 1, 23*). Siccome qui c'è uno che è più grande del Tempio, più grande di Giona e più grande di Salomone (*Mt 12, 6.41.42*), un nuovo tipo di paternità e maternità sta per realizzarsi: "La nascita di Gesù Cristo avvenne poi così..." (*Mt 1, 18 ss.*). Obbedendo alla voce di Dio, l'uomo (Giuseppe) può incontrare "la sua donna" (Maria) in maniera del tutto inedita, all'insegna dello Spirito (cf. *Mt 1, 20.25*). L'archetipo Adamo-Eva dischiude a questo punto la carica profetica impressa dal Creatore alla prima coppia umana.

²²⁷ Ciascuna di queste motivazioni è presentata e discussa nella voce *Bibbia*, da me redatta per il *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. Paoline, [Cinisello Balsamo 1985], p. 239-240.

Maria, nuova terra vergine

Matteo inizia così il suo vangelo: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ossia “*Libro della generazione di Gesù Cristo*”. Alcuni esegeti osservano che lo stesso titolo (βίβλος γενέσεως) appare in *Gen* 2, 4 a proposito della creazione del mondo: Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς; e in *Gen* 5, 1 a proposito della creazione dell’umanità: Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων. Da questo visibile parallelismo tra *Mt* 1, 1 e *Gen* 2, 4; 5, 1 vi è chi deduce la seguente conclusione: Matteo considera la genesi-nascita di Gesù alla stregua di una seconda creazione. Come Adamo apre il libro delle generazioni umane, così Cristo apre il libro di una nuova generazione. Cristo è il nuovo Adamo e il grembo di Maria (cf. *Mt* 1, 18-25) sarebbe come la nuova terra vergine dalla quale lo Spirito di Dio plasma Gesù, il capostipite della nuova umanità.²²⁸

Matteo inoltre, e anche Giovanni, avrà cura di notare che la tomba di Gesù era “nuova” (*Mt* 27, 60: καινῶ; *Gv* 19, 41: καινον). Luca e Giovanni affermano poi che in essa “...nessuno era stato ancora deposto” (*Lc* 23, 53; *Gv* 19, 41). I medesimi tre evangelisti, in apertura del loro libretto, avevano professato la concezione verginale di Gesù (cf. *Mt* 1, 18.20.22.25; *Lc* 1, 35; *Gv* 1, 13 al singolare). Quindi Matteo, Luca e Giovanni fanno un raccordo fra il grembo vergine di Maria e il grembo vergine della tomba del Signore.²²⁹ In entrambi questi grembi fu operante la potenza dello Spirito Santo. A loro modo, pertanto, i suddetti evangelisti sembrano recepire l’antichissimo parallelo fra la “*donna-madre*” (nel caso, Maria), e la “*terra-madre*” (nel caso, la tomba di Gesù).²³⁰

²²⁸ A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, in *Biblische Zeitschrift* 8 (1964), p. 239-262; 9 (1965), p. 32-49; X. LÉON-DUFOUR, *Livre de la Genèse de Jésus-Christ*, in *Études d’Évangile*, Du Seuil, Paris [1965], p. 40-63; A. FEUILLET, *L’Esprit Saint et la Mère du Christ*, in *Études Mariiales* 25 (1968), p. 40-45.

²²⁹ Marco, in effetti, che non sembra testimoniare la concezione verginale di Cristo, omette di notare che il sepolcro del Signore era “nuovo”.

Per i motivi che ho esposto, mi pare alquanto riduttiva la sola spiegazione “apologetica” avanzata da R.E. BROWN, *Commento al Vangelo spirituale*. Capp. 13-21, Cittadella, Assisi [1979], p. 1199: “Non c’era possibilità di confusione secondo il racconto del sepolcro vuoto perché Gesù non fu sepolto in una tomba comune dove il suo corpo avrebbe potuto essere posto fra gli altri, e la tomba si trovava in un posto facilmente identificabile, vicino al ben noto luogo delle pubbliche esecuzioni”.

²³⁰ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, ed. Paolo Boringhieri [Torino 1976; quarta impressione, ottobre 1986], p. 245-271, 344-345; J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, vol. II, voce *Madre*, ed. BUR [Milano 1986], p. 52; voce *Seno*, vol. cit., p. 35 (“Il ritorno al seno della terra segna, come ogni morte, il preludio a una nuova nascita”).

Secondo *Gen* 2-3, Adamo viene dalla terra e ritorna alla terra. Cristo, nuovo Adamo, nasce dalla nuova terra vergine, che è il grembo di Maria, e rinasce dalla nuova terra vergine, che è la sua tomba. Il motivo, com'è noto, è largamente recepito dalla teologia Patristica, ²³¹ già dal sec. II con Ireneo. ²³²

Da Nazaret al Sinai e dal Sinai all'Eden

L'annuncio dell'angelo a Maria, inizio della Nuova Alleanza, può essere letto alla luce degli inizi dell'Antica Alleanza al Sinai.²³³

Al Sinai abbiamo tre attori: Dio, Mosè, il popolo. Mosè, quale portavoce di Dio, spiega minutamente al popolo il contenuto della proposta divina. E il popolo, ammaestrato da Mosè, dà il proprio consenso responsabile: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo" (*Es* 19, 3-8).

Abbiamo visto che un filone del Giudaismo presentava il Sinai come un altro Eden. ²³⁴ Là il "sì" della Donna-Israele riscattava il "no" della Donna-Eva. ²³⁵

A Nazaret abbiamo ugualmente tre attori: Dio, l'angelo, Maria. L'angelo, mandato da Dio, spiega a Maria il piano che Dio ha concepito su di lei. E Maria, debitamente illuminata dall'angelo, pronuncia il suo "sì". Il "fiat" di Maria è modellato sulle formule di consenso con le quali l'intero popolo d'Israele accettò l'Alleanza e la rinnovava nel corso della sua storia: "Quanto il Signore

A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Biblical Institute Press, Roma 1982, p. 164 nota 10 (testimonianze bibliche).

Per alcuni assiomi del Giudaismo circa la tomba come grembo della risurrezione, cf. TB *Berakot* 15b: "Come il grembo materno accoglie e fa uscire, così gli inferi accolgono e fanno uscire" (ed. UTET, p. 166); *Gen R* 20, 12 a 3, 19 (R. Simeone b. Yochai, 150 ca. interpreta *Gen* 3, 19 come un'allusione alla risurrezione dei morti. Infatti non è scritto: "...alla polvere andrai", ma "...alla polvere tornerai").

²³¹ J.A. DE ALDAMA, "Virgo Mater". *Estudios de Teología Patristica*, Facultad de Teología, Granada 1963, p. 249-274. Per connessioni più allargate tra il Natale e la Risurrezione di Cristo, nella Bibbia e nei Padri, ho steso alcuni riferimenti nei seguenti miei studi: *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, [Brescia 1987], p. 40-42, 85-98; "...E lo avvolse in fasce..." (*Lc* 2, 7b). *Un segno da decodificare*, (p. 265-278 del presente volume).

²³² *Adversus Haereses* III, 5.1: "Quemadmodum et David eam quae est ex Virgine generationem et eam quae est ex mortuis resurrectionem prophetans ait: «Veritas de terra orta est»" (SC n. 211, p. 52-55).

²³³ Espongo sinteticamente questa tesi, coi dovuti riferimenti di base, in *Maria secondo il Vangelo...*, p. 7-17.

²³⁴ Cf. le note 9-11.

²³⁵ A. SERRA, *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, (p. 476-480 del presente volume).

ha detto, noi lo faremo” (Es 19, 8; cf. 24, 3.7) — “Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce” (Gs 24, 18.21.24) — “Faremo come tu dici” (Esd 10, 12; Nee 5, 12; 1 Mac 13, 9). Maria risponde a nome di Israele. Nella sua persona individua ella rappresenta uomini e donne del suo popolo.²³⁶ “Ha risposto — dice la ‘Redemptoris Mater’, 13 — *con tutto il suo ‘io’, umano, femminile*”. E come il “fiat” di Israele al Sinai risollevara la caduta di Eva, così il “fiat” di Maria scioglie la disobbedienza di Eva.

Un’umile donna, assunta al dialogo con Dio

Nei commenti giudaici su *Gen 2-3*, abbiamo detto, la donna è penalizzata di frequente come la responsabile principale (quasi unica!) della rovina. Di qui anche un certo quale discredito sulle effettive capacità di lei a intendere la volontà di Dio, la Torah!

Dio, però, rovescia la scacchiera di simili progetti. È noto che Luca istituisce un parallelismo (una *συγκρίσις*) tra l’annuncio a Zaccaria (*Lc 1, 5-25*) e l’annuncio a Maria (*Lc 1, 26-38*).²³⁷ Un parallelismo fatto di analogie e di superamenti. Per esempio: Zaccaria è un sacerdote officiante nel Tempio, è un uomo. A lui è recato l’ultimo annuncio dell’Alleanza Antica, nel luogo più sacro di Israele, il Tempio (*Lc 1, 8-11*). Invece il primo annuncio dell’Alleanza Nuova ha luogo in una terra profana, la “Galilea degli stranieri” (cf. *Lc 1, 26* con *Is 8, 23* nei LXX e *Mt 4, 15*). E Dio indirizza questo annuncio ad una ragazza sconosciuta, di un villaggio disprezzato (cf. *Gv 1, 46*). “In questo agire di Dio abbiamo un’indicazione di stile e di metodo che non possiamo trascurare... Il ‘dialogo di Nazaret’ ci appare come il momento più pregnante e il punto più alto del femminismo nella storia della salvezza”.²³⁸

In verità, nella scena dell’annunciazione Maria dialoga con Dio in maniera attiva e responsabile. Tre volte parla l’angelo (*Lc 1, 28.30-33. 35-37*) e tre volte è descritta la reazione di Maria (*Lc*

²³⁶ Cf. p. 81-82 della presente opera.

²³⁷ R. LAURENTIN, *I Vangeli dell’infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica. Storicità e teologia*, ed. Paoline, [Cinisello Balsamo 1985], p. 31-47; A. SERRA, voce *Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 245-248.

²³⁸ 208° Capitolo Generale dell’Ordine dei Servi di Maria, *Fate quello che vi dirà*. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana, L.D.C., Leumann [Torino] 1985, p. 73 num. 79.

1, 29.34.38). Tale era la fede d'Israele nell'economia dell'Alleanza: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (*Dt* 6, 5). E tale rimarrà in seguito la fede di Maria, quando conserva nel cuore parole e gesti del Figlio (cf. *Lc* 2, 19.51), in attitudine non statica, bensì dinamica, poiché ella tutto porrà a confronto, di tutto farà l'esegesi, anche delle parole oscure e dolorose non capite.²³⁹ In questo profilo di Maria, la capacità noetica della donna attinge livelli di indiscussa maturità!

*Il parto indolore di Maria,
superamento della condanna antica*

Gv 1, 13 conosce una lezione al singolare e una al plurale. Quella al singolare è la più arcaica e la più diffusa, e riguarda Cristo, "...il quale non «dai sanguì», né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato".

Partendo dalla strana locuzione "non dai sanguì" (οὐκ ἐξ αἱμάτων) — che sembra ispirata alle prescrizioni di *Lv* 12, 5.7 relative al parto della donna — qualche esegeta odierno (soprattutto I. de la Potterie) propone questa interpretazione. Nel momento della nascita Gesù non ha causato perdite di sangue in sua madre; ella fu esente dal normale trauma fisico, che comporta lacerazioni sanguinanti. Il parto di Maria, pertanto, fu un parto verginale, che scioglie la condanna di *Gen* 3, 16: "Nel dolore partorirai". Con l'ingresso del Messia Salvatore nel mondo (come già aveva intuito il Giudaismo) sorge un nuovo ordine di cose. Si ritorna all'armonia delle origini.²⁴⁰

Giuseppe e Maria, "un solo essere"

Luca ci informa che Maria era "...una vergine sposa di un uomo... chiamato Giuseppe" (*Lc* 1, 27). Ripetute volte egli ci mostra Maria e Giuseppe *insieme*, nelle diverse circostanze che vanno dalla nascita di Gesù a Betlemme fino al ritorno a Nazaret dopo la Pasqua celebrata a Gerusalemme col Fanciullo dodicenne (*Lc* 2,

²³⁹ SERRA, *Maria secondo il Vangelo...*, p. 120-132.

²⁴⁰ Ho riassunto l'intera questione nella voce *Vergine*, per il *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 1445-1449.

1-5.7.16.21.22.27.33.34.41.48.51a). Essi, dice l'evangelista con non minore insistenza, compivano tutto "secondo la Legge del Signore" (*Lc* 2, 39; cf. 2, 22.23.24.27.42).²⁴¹

Ecco, allora, l'ipotesi di riflessione. Adamo ed Eva, prima del peccato, erano in perfetta comunione tra loro; l'amicizia con Dio suggellava la loro concordia (*Gen* 2, 24-25). Giuseppe e Maria, obbedienti alla Legge di Dio nel servizio reso a suo Figlio, danno prova di esemplare accordo sponsale. Vivono davvero quasi fossero "una sola persona" (cf. *Gen* 2, 24).²⁴²

Inoltre, dopo il dramma dell'Eden, Dio si prese cura di Adamo ed Eva, vestendoli con tuniche di pelli (*Gen* 3, 21). Ora che Dio stesso, in Cristo, assume la nostra condizione limitata e mortale (quella di Adamo ed Eva dopo la colpa), Maria, sposa di Giuseppe, lo avvolge in fasce al suo nascere (*Lc* 2, 5.7b). Quelle fasce, fra l'altro, sono segno anche di tutte le cure materne che Maria, insieme a Giuseppe, prestò al Figlio di Dio perché potesse raggiungere la sua maturità umana, come figlio dell'uomo.²⁴³

Maria, "la credente"

Dalla cronaca dei vangeli apprendiamo che Gesù valuta la donna in base alla fede che lei sa esprimere. Alla peccatrice venuta in casa di Simone il fariseo (*Lc* 7, 50) e all'emorroissa (*Mc* 5, 34; *Mt* 9, 22; *Lc* 8, 48) egli dice: "La tua fede ti ha salvato". Sono, queste, le medesime parole che Gesù rivolge a infermi di sesso maschile, come il lebbroso mondato che torna a ringraziarlo (*Lc* 17, 19) e il cieco di Gerico (*Mc* 10, 52; cf. *Lc* 18, 42). Verso la cananea, poi, è largo di elogi come questo: "Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri" (*Mt* 15, 28; cf. *Mc* 7, 29). Dinanzi al Signore Gesù passano in secondo piano le categorie di sposa, di madre, di non maritata, di ebrea e non ebrea, di pura o impura, di giusta o peccatrice...

Lo stesso criterio di valutazione è applicato a Maria. Ella, cer-

²⁴¹ *Fate quello che vi dirà...*, p. 26-27 num. 22.

²⁴² Già Ireneo, sia pure in altro contesto, avanzava il parallelismo Eva-Adamo, Maria-Giuseppe. Come la vergine Eva, al momento della disobbedienza, aveva uno sposo (Adamo) così la vergine Maria, al momento del "fiat", aveva uno sposo (Giuseppe). Cf. *Adversus Haereses*: III, 22.4 in SC n. 211 p. 438-441 (testo) e n. 210 p. 373-376 (commento).

²⁴³ SERRA, "...E lo avvolse in fasce...", p. 260-264 di questa miscellanea. Più sinteticamente in *Maria secondo il Vangelo...*, p. 98-101.

to, è sposa, è madre, è figlia d'Israele... In radice, però, ciò che rende grande la sua persona è la fede: "Beata colei che ha creduto!" (Lc 1, 42). La sua stessa maternità divina è conseguente alla fede prestata alle parole dell'angelo (Lc 1, 31.38a.42). La sua grandezza agli occhi di Dio non è legata primariamente al grembo e al latte materno, bensì all'ascolto e all'osservanza della Parola (cf. Lc 11, 27-28). Il che vuol dire che le categorie della sessualità femminile sono superate da considerazioni più profonde.²⁴⁴ È l'accoglienza della volontà di Dio che consente di divenire, in rapporto a Cristo, "fratello, sorella e madre" (cf. Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21).

In Cristo, dirà Paolo, non v'è più "maschio e femmina" (Gal 3, 28). "Conta, invece, l'osservanza dei comandamenti di Dio" (1 Cor 7, 19). A questo patto l'uomo e la donna fanno esperienza della loro essenziale parità e dignità, voluta dal Creatore (Gen 2, 18-25; cf. 1, 26-28).²⁴⁵

B. GESÙ

"Gesù e la donna: una rivoluzione misconosciuta". Così R. Laurentin intitolava un suo articolo nel 1980.²⁴⁶ Non è il caso che vi affligga con una novena su tale questione. Dopo quello che abbiamo detto sulle pieghe antifemministe invalse nel mondo ebraico, ognuno può avvertire quanto fossero innovatrici le parole e le azioni di Gesù nei riguardi della donna. È sicuramente fuori dagli schemi del tempo il suo comportamento verso la suocera di Pietro, l'emorroissa, la samaritana, Marta e Maria, la peccatrice

²⁴⁴ SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman...*, p. 193: "...Jesus clearly felt it necessary to reject this «baby machine» image of women and insist again on the personhood, the intellectual and moral faculties being primary for all... Keeping God's word was stressed by Jesus as being primary in comparison to a woman's sexuality".

²⁴⁵ J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferungen*, in *Die Frauen im Urchristentum...*, p. 15: "Im Glauben gewinnen Mann und Frau theologisch gesehen, ihre volle Gleichheit. Wenn der Mensch die Dimension der «pistis» erreicht, dann gewinnt er das Heil, und dieser Vorgang ist von geschlechtlichen Differenz völlig unabhängig".

Aggiungerei la seguente riflessione di L. RUSSELL, *Teologia femminista*, Queriniana, [Brescia 1977], p. 164-165: "[Le donne] devono lottare perché risulti chiaro che l'opera di Cristo non fu prima di tutto quella di essere un maschio, ma quella di essere il nuovo 'umano'. È inoltre importante riconoscere che, in una cultura androcentrica e in una religione patriarcale, Dio, forse, scelse di mandare come rappresentante un maschio, perché avesse la libertà di vivere e di operare come un rabbi".

²⁴⁶ In *Concilium* 16 (1980), p. 683-699.

che gli asciugava i piedi coi capelli, le donne di Galilea ammesse al suo seguito e divenute poi le prime testimoni della Risurrezione... Si tratta di nozioni ormai acquisite pacificamente, e non sono pochi gli autori che hanno scritto sull'argomento, perfino con accenti di commossa ammirazione.²⁴⁷ Fra tutti, vorrei rendere omaggio a ciò che scriveva nel 1930 un pensatore israelita di chiara fama, qual era Claudio Giuseppe Montefiore: “[Gesù] è un grande campione di femminilità. La combinazione che egli fece tra libertà e misericordia, come anche la sua severa presa di posizione contro il divorzio, segnano una svolta di enorme significato e importanza. Non avesse fatto altro che questo, egli potrebbe essere considerato a buon diritto come uno dei più grandi maestri dell'umanità”.²⁴⁸

Da parte mia ho intenzione di limitarmi a sottolineare qualche connessione che vi è tra il messaggio di *Gen 2-3* e quello che Gesù propone sulla donna. Sono appunti sobri. Una trattazione esauriente richiede ambiti più vasti e cadrebbe certamente nel ripetitivo.

1. “*All'inizio non fu così*”, risponde Gesù ai Farisei che gli domandavano se era lecito rimandare la propria moglie per qualsiasi motivo (*Mt 19, 3.8*; cf. *Mc 10, 2*). Gesù spiega chiaramente quale fosse l'unità originaria e indissolubile tra uomo e donna, voluta dal Creatore. E lo fa citando congiuntamente *Gen 1, 27* (“Maschio e femmina li creò”) e *2, 24*: «Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre, e si unirà alla sua donna, e i due saranno una sola persona»... Pertanto ciò che Dio ha unito, l'uomo non osi separare” (*Mt 19, 4-6* e *Mc 10, 6-9*). Il libretto di ripudio — dichiara inoltre Gesù — va considerato come un'istituzione concessa da Mo-

²⁴⁷ E. e F. STAGG, *Woman in the World of Jesus*, The Westminster Press, Philadelphia [1978], 292 pp.; SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman...*, p. 161-290; ADINOLFI, *Il Femminismo della Bibbia...*, p. 99-191; J. BLANK, *Frauen in den Jesus überlieferungen*, in *Die Frau im Urchristentum*, p. 9-91; H. RITT, *Die Frauen und die Osterbotschaft*, in *op. cit.*, p. 117-155; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, p. 105-159; BEN WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, New York 1984 (ristampa 1988), 344 pp.; F.J. MOLONEY, *Woman: First among the Faithful. A New Testament Study*, Darton, Longman and Todd, London [1985], 124 pp.; idem, *Jesus and Woman*, in *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di D. Domenico Bertetto*, Ed. Liturgiche, Roma 1988, p. 53-81.

²⁴⁸ C.G. MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, McMillan and Co., London 1930, p. 47: “He is a great champion of womanhood. And in this combination of freedom and pity, as well as in his strict attitude to divorce, he makes a new departure of enormous significance and importance. If he had done no more than this, he might justly be regarded as one of the great teachers of the world”.

A p. 127: “The relation of Jesus to women seems unlike what would have been expected for a Rabbi. He seems to have definitely broken with orientalism in this particular...”

sè “per la durezza del vostro cuore” (*Mt* 19, 8 e *Mc* 10, 5). La concisa risposta di Gesù: “All’inizio non fu così...”, mostra quanto egli fosse consapevole di essere venuto per ricondurre l’umanità al disegno primordiale del Creatore.

In verità possiamo dire che tutta l’opera di Cristo mirava a ristabilire ciò che fu “all’inizio” (ἀπ’ ἀρχῆς: *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 6). Scribi e Farisei erano abili nell’evadere il precetto di Dio in nome della loro tradizione (*Mc* 7, 8.9). Erano affetti da una penosa “durezza del cuore”, fonte di discriminazione anche tra uomo e donna. Essa, in definitiva, veniva da Satana, che fu menzognero e omicida “fin dall’inizio” (*Gv* 8, 44; cf. *Gen* 3, 1 ss.). Ma Gesù è venuto a radunare i figli di Dio dispersi dalle seduzioni di Satana (*Gv* 11, 52; cf. 10, 12). Perciò egli restituisce anche la donna alla piena comunione fra i membri del suo Regno.

2. *Il ritorno ai rapporti armonici dell’Eden* è un tema svolto da Giovanni in chiave pasquale. Il quarto evangelista è attento al fatto che la crocifissione, la sepoltura e la risurrezione di Gesù hanno luogo in un “giardino” (*Gv* 19, 41; 20, 15). Certo! Era, quello, un giardino vero e proprio, “il giardino di Giuseppe”,²⁴⁹ situato fuori della Porta del Giardino.²⁵⁰ Ma nella teologia del quarto vangelo quel “giardino” diventa figura del nuovo Giardino dell’Eden. La croce è il nuovo albero della vita. Cristo, come Verbo di Dio fatto carne, riunisce in sé il ruolo e di Dio e di Adamo. Egli è un Adamo Divino. In questo giardino, dall’albero della Croce, sconfigge “il principe di questo mondo” (*Gv* 12, 31-32), e col soffio del suo Spirito crea la Chiesa, Nuova Eva, rappresentata dalla persona di Maria: “Donna, ecco il tuo figlio” (*Gv* 19, 26-27.30).²⁵¹ E in questo medesimo giardino Cristo Risorto, l’Uomo nuovo (il nuovo Adamo) nato al mondo (*Gv* 16, 21), incontra la Chiesa-Sposa, figurata stavolta nella Donna-Maria di Magdala. A questa “Donna” Gesù ordina: “Va dai miei fratelli e di loro:

²⁴⁹ *Vangelo di Pietro* (sec. II), cap. 24.

²⁵⁰ GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica* V, 4.2. Cf. la testimonianza di Cirillo di Gerusalemme (+ 386), *Catechesi* XIV, 5.

²⁵¹ Occorrerebbe anche esplorare più a fondo gli eventuali motivi “edenici” dell’episodio di Cana (*Gv* 2, 1-12). Qualche commentatore vi accenna solo in maniera generica. Tutt’al più si concede che il titolo di “Donna”, riferito alla Madre di Gesù, implichi il suo ruolo di Nuova Eva. Ma la dimostrazione lascia a desiderare.

«Salgo al Padre mio a Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20, 17).²⁵² Dalla Risurrezione nasce la Chiesa, comunità di uomini e donne radunata da Gesù, fratello nostro, sotto lo sguardo dell'unico Padre.

C. PAOLO

Venendo ora all'epistolario paolino, ci occuperemo solo di quei brani ove l'apostolo fa uso di *Gen* 2-3. Egli ricorre alle tradizioni di questi due capitoli per assumere la dualità Adamo-Eva, o anche la sola figura di Eva, come termine di riferimento per il rapporto fra Cristo e la Chiesa, oppure per la relazione tra uomo e donna in genere, e in particolare tra marito e moglie.

Adottando questo criterio di selezione, la nostra rassegna si restringe ai seguenti sette passi: *Gal* 3, 28; *1 Cor* 11, 7-10; 14, 34; *2 Cor* 11, 3; *Rom* 16, 20; *Ef* 5, 31; *1 Tm* 2, 13-14. Avverto, ma senza diffondermi sulla questione, che la lettera agli Efesini e la prima epistola a Timoteo sono considerate "deuteropaoline" da molti esegeti. Esse non sarebbero state scritte dall'apostolo Paolo; sarebbero invece frutto di scuole che si appellavano al suo pensiero. Anche i due versetti di *1 Cor* 14, 34-35 da qualche commentatore sono ritenuti un'aggiunta dovuta alla stessa corrente dottrinale deuteropaolina.²⁵³

* *Gal* 3, 28: "...non c'è più maschio e femmina"

Paolo afferma: "Tutti voi... siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete

²⁵² Per la documentazione di questa lettura, rinvio ai miei due articoli: *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, e *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa* (cf., rispettivamente, p. 402-403, 415-420 e p. 484-490 del presente volume).

La tradizione lucana recepiva da un'altra angolatura il motivo del rinnovamento edenico. L'uomo Gesù di Nazaret è il secondo Adamo, dal momento che il suo albero genealogico risale a ritroso da Giuseppe fino ad Adamo e a Dio stesso (*Lc* 3, 23-38). E sulla croce Gesù promette al ladro pentito: "Oggi sarai con me in paradiso" (*Lc* 23, 43): cioè nel giardino dell'Eder. precisa felicemente Efrem Siro (+ 373), *Explanatio Evangelii concordantis*. In *Lucam* 20, 26: "*Mecum, ait, eris intus in horto illo voluptatis*" (CSCO 145, p. 214). In Cristo, canta la tradizione orientale, Adamo torna a danzare nell'Eden (SERRA, "...E lo avvolse in fasce..."; cf. p. 265-278 di questo volume).

²⁵³ Cf. le note 265 e 266.

rivestiti di Cristo” (*Gal* 3, 26-27). Da questo principio generale, l’apostolo scende poi ad alcune specificazioni, nel celebre v. 28:

“Non c’è più giudeo né greco, non c’è più schiavo né libero; non c’è più *maschio e femmina* (ἄρσεν καὶ θῆλυ), poiché tutti siete uno (εἷς) in Cristo Gesù”.

Gal 3, 28 può avere attinenza almeno indiretta con *Gen* 2. Infatti in questo versetto vi è un riferimento assai probabile a *Gen* 1, 27 (come diremo subito); ma *Gen* 1, 27 è a sua volta un’elaborazione di *Gen* 2.

L’ipotesi che Paolo citi *Gen* 1, 27 è suggerita dal fatto che egli unisce le prime due coppie di termini antitetici con l’avversativa *né*: “...non c’è più giudeo *né* (οὐδέ) greco; non c’è più schiavo *né* (οὐδέ) libero”. Invece la terza coppia è congiunta non più dal *nè* ma dalla copula *e*: “...non c’è più maschio *e* femmina (ἄρσεν καὶ θῆλυ)”. Ora dal punto di vista lessicale sarà bene osservare che il binomio ἄρσεν καὶ θῆλυ riflette esattamente la dicitura di *Gen* 1, 27 nei LXX: “*Maschio e femmina* (ἄρσεν καὶ θῆλυ) li creò”.²⁵⁴

Esprimendosi a questo modo, Paolo non insegna che la fede in Cristo abolisce le differenze anatomiche dei due sessi, quasi vi fosse un ritorno al mito dell’androgino, dell’ermafroditismo. La sua affermazione attinge il piano sociale; si allinea infatti alla distinzione fra giudei e greci, fra schiavi e liberi. L’origine non ebrea e la condizione di schiavo non devono generare differenze nei rapporti comunitari, e così pure il sesso non può essere motivo di discriminazione.²⁵⁵ La donna, in particolare, non è un essere di seconda categoria. Nella nuova creazione inaugurata da Cristo (cf. *Gal* 6, 15) l’uomo e la donna, in quanto maschio e femmina, stanno in un rapporto di perfetta uguaglianza.²⁵⁶

²⁵⁴ Per le debite referenze, rinvio a E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A feminist theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press LTD, London 1983, p. 211, 237.

²⁵⁵ Anche sul piano del vocabolario, questa dichiarazione di principio non è senza effetti nell’epistolario paolino. Si veda, per esempio, il caso di *2 Cor* 6, 18: “...e sarò per voi come un padre, e voi mi sarete come figli e figlie, dice il Signore onnipotente”. In questa frase è facile riconoscere la citazione di *2 Sam* 7, 14: “Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio”. Ma con questa differenza: mentre in *2 Sam* 7, 14 si ha solo il termine “figlio”, in *2 Cor* 6, 18 Paolo introduce il binomio “figli e figlie”. Cioè: in sede di novità cristiana, il tempio del Dio vivente (*2 Cor* 6, 16) è formato da uomini e donne, da maschi e femmine, a pari titolo.

²⁵⁶ B. CORSANI, *San Paolo in Galati* 3, 28, in *La Donna, le Chiese e la Teologia*, a cura del Gruppo Teologico Misto SAE (= Segretariato attività ecumeniche), *Quaderni di vita monastica*, n. 46, Camaldoli 1986, p. 31-39.

Questa la dottrina, chiarissima! Quanto alla sua applicazione, lo stesso Paolo si comporta con misura graduale e differenziata. Nel rivendicare l'effettiva uguaglianza fra i cristiani di origine giudaica e quelli di provenienza pagana, l'apostolo non ebbe esitazione alcuna, e fu assai rigoroso. Il problema, per lui, era di un'urgenza tale che non sopportò dilazioni. Lo dimostra l'episodio di Antiochia, che rasentò i limiti dello scandalo (cf. *Gal* 2, 11-15).

Quanto invece al rapporto fra uomo e donna — inteso alla luce di *Gen* 2-3 — quale via imboccò Paolo? Lo diremo subito.

* *1 Cor* 11, 7-9.12: *il velo delle donne*

In *1 Cor* 11, 2-16²⁵⁷ notiamo la confluenza di tematiche provenienti dal Giudaismo e di altre che emergono dalla novità del messaggio cristiano.

1. Paolo rimane ancorato al *retrotterra giudaico* quando porta la seguente ragione per cui le donne devono velarsi il capo:

“Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo (ἡ κεφαλή)²⁵⁸ è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio” (v. 3).
 “L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo, né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza (ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), a motivo degli angeli” (vv. 7-10).

Percorrendo, sia pure agilmente, i commenti giudaici su *Gen* 1-2, abbiamo visto il peso che vi hanno i due argomenti cui accenna Paolo: all'uomo è riconosciuta una priorità nell'ordine della creazione; egli riceve direttamente l'onore di essere immagine e gloria

²⁵⁷ SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 329-332; ADINOLFI, *Il Femminismo della Bibbia...* p. 261-285; FABRIS-GOZZINI, *La donna nell'esperienza della chiesa primitiva...*, p. 71-81; C. BUSMANN, *Gibt es Christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?*, in *Die Frau im Urchristentum...*, p. 256-257; G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den Paulinischen Gemeinden*, in *op. cit.*, p. 209-214; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, p. 226-230; M. KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier...*, p. 73-112; J. DELOBEL, *1 Cor 11, 2-16: Towards a coherent Interpretation*, in *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, par A. Vanhoye, University Press, Leuven 1986, p. 369-389 (bibliografia su *1 Cor* 11, 2-16 dal 1960 al 1981 a p. 369 nota 1; l'articolo critica l'esegesi di J. MURPHY - O'CONNOR, *Sex and Logic in 1 Corinthians 11: 2-16*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 42 [1980], p. 482-500); J. MURPHY - O'CONNOR, *1 Corinthians 11: 2-16. Once Again*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), p. 265-274 (risposta a Delobel).

²⁵⁸ Com'è noto, vi è una certa esitazione circa il senso del termine qui usato: significa “capo” in senso di autorità, oppure “principio”, “origine”? Sia nell'una che nell'altra scelta la posizione della donna rimane comunque subordinata.

di Dio, mentre alla donna questa prerogativa è comunicata quasi mediante l'uomo.²⁵⁹ Vi sarebbe pertanto una dipendenza della donna nei confronti dell'uomo. Per questo motivo la donna deve portare il velo sul capo. Esso starebbe a significare due cose: l'autorità (ἐξουσία) che l'uomo esercita su di lei,²⁶⁰ e il rispetto dovuto verso gli angeli, i quali (secondo la concezione giudaica) sono presenti nell'assemblea orante per vigilare (potremmo dire) sul buon ordine della medesima e sul retto svolgimento del culto.²⁶¹

2. Al tempo stesso, Paolo è cosciente che *nuove realtà derivano dalla fede in Cristo*. Per esempio: tanto l'uomo che la donna hanno il diritto di pregare o profetizzare (vv. 4.5)²⁶² È soprattutto de-

²⁵⁹ Cf. p. 542-544.

²⁶⁰ Questa, fra le tante, mi sembra essere l'interpretazione che meglio si accorda col tenore generale di *1 Cor* 11, 2-16 (KÜCHLER, *op. cit.*, p. 89-98: rassegna critica delle varie opinioni).

Si aggiunga l'apporto successivo di J. Delobel (*art. cit.*, p. 287-289). Egli ribadisce che Paolo intende rispondere a quelle donne di Corinto che, sopprimendo l'uso del velo, avrebbero tolto di mezzo il segno della loro tradizionale subordinazione all'uomo. Perché sia rispettato l'ordine della creazione, l'Apostolo comanda a queste donne di "esercitare un controllo sopra la propria testa", velando il capo.

In altra direzione si muove J. Murphey O'Connor, il quale stima che Paolo si rivolgesse non solo alle donne, ma anche agli uomini della comunità di Corinto. Agli uomini rimprovera di portare i capelli lunghi, come usavano allora gli omosessuali. Alle donne fa presente che, trascurando l'ornamento della capigliatura (somigliante ad un turbante o corona posta sul capo), assumevano un atteggiamento non conforme alla loro femminilità, quasi da lesbiche. L'Apostolo, dunque, era preoccupato di mantenere la distinzione dei sessi, manifestata dalla diversa acconciatura dei capelli da parte di maschi e femmine. Paolo voleva che fosse conservata quest'usanza, pur affermando che l'uomo e la donna hanno eguale dignità (cf. i due articoli citati alla nota 257).

Dagli anni '60 in qua, alcuni bibliisti hanno dato al termine ἐξουσία non il senso di potestà "subita, passiva", ma quello di una facoltà "attiva, esercitata". In termini più chiari: il velo sarebbe come un segno della nuova dignità o potere che deriva alla donna in forza della sua condizione di credente in Cristo; anch'essa, alla pari dell'uomo, può pregare o profetizzare in seno ad un'assemblea di culto. Cf.: M.D. HOOKER, *Authority on her Head: An Examination of 1 Cor. XI.10*, in *New Testament Studies* 10 (1963-1964), p. 410-416; A. JAUBERT, *Le voile des femmes (1 Cor. XI. 2-16)*, in *riv. cit.* 18 (1971-1972), p. 419-430; A. FEUILLET, *Le signe de puissance sur la tête de la femme, 1 Cor. 11, 10*, in *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1973), p. 945-954; ADINOLFI, *op. cit.*, p. 262-284; KÜCHLER, *op. cit.*, p. 94-95; DELOBEL, *art. cit.*, p. 386-387 nota 62-63. Altri tipi di ipotesi sul significato del velo sono presentati e discussi, con lodevole proprietà, da KÜCHLER, *op. cit.*, p. 92-94, 97-98.

²⁶¹ Cf.: *Sal* 138, 1; *Tb* 12, 12-15; *Ap* 8, 3; *Enoc etiopico* 99, 3; *Apocalisse greca di Baruc* 11, 4-9; *Es R* 21, 4 a 14, 15; *Mid Sal* 19, 7 e 88, 2; *TB Shabbat* 12b e *Sotab* 33a.

Importanti, al riguardo, alcuni testi di Qumràn: *1QSa* 2, 3-9; *1QM* 7, 4-6. Le prescrizioni ivi contenute miravano ad attualizzare quelle di *Lv* 21, 16-21 e *Dt* 23, 10-15. Cf. J.A. FITZMYER, *A Feature of Qumrân Angelology and the Angels of 1 Cor. 11:10*, in *New Testament Studies* 4 (1957-1958), p. 48-58; J.T. MILIK, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, Marietti, [Torino 1957], p. 62; H.J. CADBURY, *A Qumran Parallel to Paul*, in *The Harvard Theological Review* 51 (1958), p. 1-2; ADINOLFI, *op. cit.*, p. 292; KÜCHLER, *op. cit.*, p. 102-107 (lo stesso autore offre un'ottima sintesi critica di altre ipotesi prospettate fin dall'età patristica, a p. 99-102, 107-110).

²⁶² Ritorna, a questo punto, la reciprocità paritetica fra uomo e donna, esemplarmente applicata da Paolo nel capitolo 7 della *1 Cor*.

gno di nota l'aureo principio: "Nel Signore né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna" (v. 11). Questa intuizione di fede è avvalorata dallo stesso ordine di natura, radicato nella volontà di Dio Creatore: "Come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene *da Dio*" (v. 12).²⁶³

Quindi: sia l'uomo che la donna hanno bisogno l'uno dell'altro; l'uno è imperfetto senza l'altro. L'uomo è fatto per la donna e la donna per l'uomo. Tra loro vi è perfetta uguaglianza di natura e di dignità.

Un'obiezione sorge spontanea a questo punto. Se Paolo è così lucido nella sua argomentazione "cristiana", come mai non abolisce l'uso del velo da parte delle donne, in assemblea cultica, dal momento che esso significava la subordinazione della donna rispetto all'uomo? Non lo fa, per non sembrare contestatore a oltranza. Dichiarò infatti: "Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le chiese di Dio" (v. 16). Paolo raccomanda alle donne di Corinto di coprire il capo col velo quando pregano o profetizzano, probabilmente per non urtare la suscettibilità dei giudeo-cristiani presenti in quella comunità. Da fonti esterne alla Bibbia sappiamo effettivamente che nel culto di Dioniso e Cibele le donne portavano i capelli sciolti e scapigliati, per propiziare frenesia e incantesimi magici. Altrettanto facevano la Pizia a Delfi e la Sibilla. Nei gruppi culturali di Iside erano ammessi uomini, donne e schiavi, con eguali diritti di partecipazione attiva. Le donne portavano una lunga capigliatura, con un nastro attorno alla fronte e le trecce riverse sulle spalle; gli uomini, invece, si facevano radere i capelli.²⁶⁴

L'esistenza di tale prassi cultica nel mondo pagano potrebbe aver influenzato le donne cristiane di Corinto, le quali considera-

²⁶³ J. Delobel (*art. cit.*, p. 381-385), con argomentazione che mi sembra corretta, fa tuttavia osservare che anche il v. 11 potrebbe riferirsi all'ordine della creazione e non al rinnovamento introdotto dalla redenzione di Cristo. Dicendo "...nel Signore", Paolo (come altrove nel suo epistolario) si rifà a Cristo in quanto presiede all'ordine della creazione insieme al Padre. Aveva scritto poco prima in *1 Cor 8*, 6: "Per noi c'è un solo *Dio, il Padre*, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo *Signore Gesù Cristo*, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui".

In altri termini: in *1 Cor 11*, il v. 11 è ulteriormente spiegato dal v. 12, introdotto dall'esplacativo γὰρ ("infatti"). Ambedue i versetti illustrano la mutua dipendenza dell'uomo e della donna nella legge naturale della procreazione: legge di cui è autore il Cristo, "Signore-Dio" anche nell'ordine della creazione.

²⁶⁴ La rispettiva documentazione è segnalata da SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...* p. 227-228 e p. 329-340 note 68-72.

vano il capo scoperto e i capelli sciolti come segno autentico del possesso dello Spirito in ordine alla profezia. A quel punto Paolo si mostra preoccupato. Egli non gradiva che le comunità cristiane in preghiera somigliassero alle riunioni estatiche dei culti pagani orientali: “Se sopraggiungessero dei non iniziati o dei non credenti, non direbbero forse che siete pazzi?” (1 Cor 14, 23). Per l’Apostolo era assai più importante che la comunità potesse crescere nella fede, mediante un esercizio ordinato dei carismi di cui l’aveva arricchita lo Spirito (1 Cor 14, 1-40). Egli, insomma, sembra applicare qui il principio già dettato nel corso della medesima lettera: “Tutto mi è lecito. Ma non tutto giova” (1 Cor 6, 12). “Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio; così come io mi sforzo di piacere a tutti in tutto, senza cercare l’utile mio, ma quello di molti, perché giungano alla salvezza” (1 Cor 10, 32-33). Nella lettera ai Romani dirà poi: “Accogliete tra voi chi è debole nella fede, senza discuterne le esitazioni... Io so, e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che nulla è immondo in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo. Ora se per il tuo cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità... Perciò è bene non mangiare carne, né bere vino, né altra cosa per la quale il tuo fratello possa scandalizzarsi... Noi che siamo i forti abbiamo il dovere di sopportare l’infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi...” (Rom 14, 1.14-15; 15, 1).

* 1 Cor 14, 34: “*le donne nelle assemblee tacciano... «come dice anche la Legge»*”

Prescindiamo qui dalla dibattuta questione se i due versetti di 1 Cor 14, 34-35²⁶⁵ siano stati scritti originariamente da Paolo, oppure siano un’interpolazione posteriore che non si armonizza con 1 Cor 11, 5.²⁶⁶ Prendiamo il testo così come suona:

“Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, *come*

²⁶⁵ SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 337; ADINOLFI, *Il Femminismo...*, p. 285-291; FABRIS-GOZZINI, *La donna...*, p. 81-86; DAUTZENBERG, *Zur Stellung...*, in *Die Frau im Urchristentum...*, p. 193-205; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory...*, p. 230-233; KÜCHLER, *Schweigen...*, p. 54-63.

²⁶⁶ ADINOLFI, *op. cit.*, p. 285-286; SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, p. 230; KÜCHLER, *op. cit.*, p. 54-55...

dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea”.

Di quale “parlare” si tratta? Lo possiamo capire dal v. 35a: “Se vogliono *imparare* qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti”. Dunque, il caso contemplato è quello di “domande poste per imparare”. Il contesto del brano ci aiuta a comprendere anche l’oggetto di tali domande.

Paolo sta impartendo disposizioni pratiche perché il carisma della glossolalia nelle assemblee sia esercitato con ordine e a beneficio di tutti. Il glossolalo, cioè colui che parla in lingue, rischia di edificare solo se stesso, poiché parla un linguaggio incomprensibile (1 Cor 14, 4a). Quindi, se manca uno che interpreti questo linguaggio, il glossolalo — ordina Paolo — “*taccia* nell’assemblea e parli solo a se stesso e a Dio” (v. 28). Inoltre, “perché tutti possano *imparare* ed essere esortati” (v. 31b), i profeti devono intervenire uno alla volta (v. 31a). Pertanto, se uno sta profetando, dovrà *tacere* per dare la parola ad un altro profeta che nel frattempo abbia ricevuto una rivelazione (v. 30). Rimesso in tale contesto, il comando del silenzio imposto alle donne è dello stesso genere. Le donne, allora, possedevano una scarsa cultura. Le loro domande di spiegazione e dilucidazione avrebbero interrotto inutilmente la discussione, impedendo così alla comunità di trarre il dovuto profitto dal dialogo vicendevole.

La legge cui appella l’apostolo (“...come anche dice la Legge, *ὁ νόμος*”), è certamente quella dell’AT, la Legge di Mosè.²⁶⁷ Si rimane però esitanti se intendere per *ὁ νόμος* il complesso legislativo dell’AT in ciò che riguarda la posizione della donna subordinata all’uomo; oppure un testo particolare, quale *Gen 18, 12* (cf. *1 Pt 3, 4*), *Gen 3, 16*...; o anche le speculazioni giudaiche su Eva: creata dopo Adamo, partecipa dell’immagine e somiglianza divina solo mediante l’uomo, e principale imputata della disobbedienza al mandato divino... È certo, comunque, che *1 Cor 14, 34b* trae il peso dell’argomentazione non dal genuino senso della Scrittura

²⁶⁷ Analogo motivo sembra comparire in *Tt 2, 5*: “[Le donne anziane sappiano formare le giovani] ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, *sottomesse ai propri mariti*. perché *la parola di Dio* non debba diventare oggetto di biasimo”. Al v. 10: “[Gli schiavi] non rubino, ma dimostrino fedeltà assoluta, per fare onore in tutto *alla dottrina di Dio*, nostro salvatore”.

(specie *Gen* 2-3), ma da una interpretazione tendenziosa della medesima.

Concludendo, l'autore di *1 Cor* 14, 34-35 (sia egli Paolo o qualche altro) preferisce non introdurre mutamenti circa il ruolo della donna nell'assemblea, ²⁶⁸ forse per non urtare la suscettibilità dei giudeo-cristiani viventi nelle chiese siro-palestinesi. La questione, per quel momento, sembrava di minor conto. "Ma oggi — osserva M. Adinolfi — che le donne hanno generalmente lo stesso grado di cultura degli uomini... sarebbe legalistico e antipaolino pretendere dalle donne in chiesa il silenzio". ²⁶⁹ L'importante, direbbe Paolo, è che "...tutto avvenga decorosamente e con ordine... perché Dio non è un Dio di disordine, ma di pace" (*1 Cor* 14, 40.33).

* *2 Cor* 11, 3: *Eva, figura della chiesa di Corinto*

Nella giovane comunità di Corinto già si erano infiltrati dei falsi evangelizzatori (*2 Cor* 11, 4.13-15). Essi costituivano una minaccia per l'integrità della fede, predicata da Paolo. L'apostolo, allora, paragona la situazione della chiesa di Corinto a quella di Eva nell'Eden. Come il serpente, nella sua astuzia, sedusse Eva (v. 3a), così ora gli pseudo-apostoli, servi di Satana, coi loro raggiri tentano di corrompere la fede genuina e limpida dei cristiani di Corinto (vv. 3b. 13-15).

Paolo reagisce, mosso come da una gelosia divina. Egli infatti — quale paraninfo — vuole presentare a Cristo la comunità di Corinto, come una vergine casta promessa ad un unico sposo (v. 2).

²⁶⁸ Nell'antica letteratura greco-latina abbondano i testi sul silenzio delle donne in pubblico e sulla loro sottomissione al marito. Cf. G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den Paulinischen Gemeinden*, in *Die Frau im Urchristentum...*, p. 196-201.

In particolare si ricordano i seguenti passi di PLUTARCO, *Praecepta coniugalia*: "[La donna saggia] deve guardarsi dal parlare in presenza di estranei come se ella si denudasse, perché nella voce si possono scoprire i sentimenti, il carattere e la maniera di essere di colei che parla... La donna deve restare in casa e osservare il silenzio. In effetti ella non deve parlare che a suo marito o attraverso la bocca di lui... Se le donne si sottomettono ai loro mariti, ricevono elogi; ma se vogliono comandare, si disonorano più di quelli che si lasciano comandare. L'uomo deve comandare alla donna, non come un padrone a un oggetto che possiede, ma come l'anima al corpo, uniti nei medesimi affetti e formando una sola cosa mediante la tenerezza. Di conseguenza, come è possibile prendere cura del corpo senza essere schiavo dei suoi piaceri e dei suoi desideri, così si può esercitare il potere su una donna mostrandosi compiacente e gradevole verso di lei" (paragrafi 31.32.33. Cf. PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, t. II, "Les Belles Lettres", Paris 1985, p. 157-158).

²⁶⁹ ADINOLFI, *op. cit.*, p. 291.

Soggiacente a questo linguaggio simbolico si intravede la figura di Eva, adorna di singolare bellezza quando il Creatore la presentò ad Adamo. Così pensava il Giudaismo contemporaneo a Paolo. Ebbene, sembra dire l'apostolo: finché la comunità di Corinto persevera nella purezza della propria fede in Cristo, splende radiosa come Eva prima che fosse ingannata dal serpente.²⁷⁰

* *Rom 16, 20: Eva, figura della chiesa di Roma*

In situazione analoga viveva la comunità cristiana di Roma. Quei fedeli da poco avevano ricevuto l'annuncio del Vangelo, ed erano ignari del male (*Rom 16, 18b-19*). Presto, tuttavia, andava profilandosi il pericolo della corruzione, poiché predicatori intriganti cercavano di distogliere quei neofiti dalla dottrina che avevano appresa (vv. 17-18). Paolo raccomanda alla comunità: "Tenetevi lontano da loro... voglio che siate saggi nel bene e immuni dal male" (vv. 17b.19b). E a sigillo del suo avvertimento, una promessa:

"Il Dio della pace stritolerà ben presto satana sotto i vostri piedi" (v. 20a).

Queste parole rimandano ovviamente a *Gen 3, 15*, ove il Creatore dichiarava che Eva e la sua discendenza avrebbe schiacciato la testa al serpente. Nella mente di Paolo, Eva con la sua discendenza si prolunga adesso anche nella chiesa di Roma. Perciò l'apostolo ridesta nel cuore dei suoi fedeli la certezza evocata dal proto-vangelo di *Gen 3, 15*.

Questo riferimento esplicito a *Gen 3, 15* ci consente di completare anche quello che Paolo non ha detto espressamente. Vale a dire: la chiesa di Roma, insidiata nella purezza della sua fede da falsi maestri, gregari di Satana, somiglia a Eva ancora innocente e tentata dal serpente.²⁷¹

* *Ef 5, 31: Adamo ed Eva, prototipo del binomio "Cristo-Chiesa" e "marito-moglie"*

²⁷⁰ Cf. *Il Giudaismo Antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa* (p. 480-481 del presente volume).

²⁷¹ *Art. cit.*, p. 481-482.

L'autore dell'epistola agli Efesini in 5, 31 cita *Gen 2, 24*:

"Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola".

Del versetto genesiaco citato, l'autore dà particolare rilievo all'espressione "...e i due formeranno *una carne sola*". E interpreta questa frase a due livelli strettamente collegati: l'uno riguarda Cristo e la Chiesa considerati come Sposo e Sposa; l'altro è riferito all'uomo e alla donna nel loro rapporto di marito e moglie, esemplato su quello di Cristo verso la Chiesa.

Il rapporto "Cristo-Chiesa"

Cristo forma, per così dire, "una sola carne", cioè una sola realtà con la sua Chiesa, al punto che noi "...siamo membra del suo corpo" (v. 30). La causa efficiente di questa immedesimazione di Cristo con la Chiesa sta nel mistero pasquale. Cristo ha salvato questo suo corpo (v. 23). Infatti ha amato la Chiesa, ha dato se stesso per lei, al fine di renderla santa e purificarla per mezzo del battesimo (vv. 25b-26); così egli può

"...farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata" (v. 27).

L'ebraismo, dicevamo,²⁷² celebrava la bellezza di Eva al momento in cui Dio la condusse come sposa ad Adamo. Qui sembra echeggiare lo stesso motivo. In luogo di Dio Creatore che presenta Eva ad Adamo v'è ora Cristo Redentore: in virtù del suo sangue egli rende la Chiesa (nuova Eva) tutta bella e la presenta non ad altri, bensì a se stesso, tutta gloriosa, santa e immacolata.²⁷³ Per tale via Cristo realizza il disegno del Padre, dichiarato già in apertura della lettera: "...in lui [Cristo] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere *santi e immacolati* al suo cospetto nella carità" (*Ef 1, 4*).²⁷⁴

²⁷² Cf. p. 550-551.

²⁷³ Coglie bene il ruolo di Cristo "paraninfo" in *Ef 5, 27 A*. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, [Roma 1986], p. 83 nota 105, p. 88 nota 114.

Anche R. Penna annota: "Contrariamente ai costumi correnti in materia, secondo cui erano dei paraninfi a condurre la sposa allo sposo, qui è lo stesso Cristo-sposo che presenta e conduce a sè la Chiesa-sposa" (*La Lettera agli Efesini*, introduzione, versione e commento, ed. Dehoniane, Bologna [1988], p. 238).

²⁷⁴ *Il Giudaismo antico...*, (p. 483 del presente volume).

Soggiacente a questo linguaggio simbolico si intravede la figura di Eva, adorna di singolare bellezza quando il Creatore la presentò ad Adamo. Così pensava il Giudaismo contemporaneo a Paolo. Ebbene, sembra dire l'apostolo: finché la comunità di Corinto persevera nella purezza della propria fede in Cristo, splende radiosa come Eva prima che fosse ingannata dal serpente.²⁷⁰

* *Rom 16, 20: Eva, figura della chiesa di Roma*

In situazione analoga viveva la comunità cristiana di Roma. Quei fedeli da poco avevano ricevuto l'annuncio del Vangelo, ed erano ignari del male (*Rom 16, 18b-19*). Presto, tuttavia, andava profilandosi il pericolo della corruzione, poiché predicatori intriganti cercavano di distogliere quei neofiti dalla dottrina che avevano appresa (vv. 17-18). Paolo raccomanda alla comunità: "Tenetevi lontano da loro... voglio che siate saggi nel bene e immuni dal male" (vv. 17b.19b). E a sigillo del suo avvertimento, una promessa:

"Il Dio della pace *stritolerà ben presto satana sotto i vostri piedi*" (v. 20a).

Queste parole rimandano ovviamente a *Gen 3, 15*, ove il Creatore dichiarava che Eva e la sua discendenza avrebbe schiacciato la testa al serpente. Nella mente di Paolo, Eva con la sua discendenza si prolunga adesso anche nella chiesa di Roma. Perciò l'apostolo ridesta nel cuore dei suoi fedeli la certezza evocata dal proto-vangelo di *Gen 3, 15*.

Questo riferimento esplicito a *Gen 3, 15* ci consente di completare anche quello che Paolo non ha detto espressamente. Vale a dire: la chiesa di Roma, insidiata nella purezza della sua fede da falsi maestri, gregari di Satana, somiglia a Eva ancora innocente e tentata dal serpente.²⁷¹

* *Ef 5, 31: Adamo ed Eva, prototipo del binomio "Cristo-Chiesa" e "marito-moglie"*

²⁷⁰ Cf. *Il Giudaismo Antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa* (p. 480-481 del presente volume).

²⁷¹ *Ant. cit.*, p. 481-482.

Dunque: Cristo, mediante il suo sangue, si è acquistato la Chiesa (Ef 5, 25; cf. 1, 7 e At 20, 28). Perciò la Chiesa diviene la sua stessa carne. Ora — argomenta l'autore dell'epistola — "...nessuno mai ...ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo" (vv. 29-30).

Si noterà la sfumatura femminile-materna insita nell'amore di Cristo verso la Chiesa. Infatti i due verbi *ἐκτρέφει καὶ θάλπει* ("nutre e cura")²⁷⁵ sono usati da Paolo quando ricordava ai fedeli di Tessalonica la sua sollecitudine apostolica verso di loro, usando la stessa immagine: "Siamo stati amorevoli in mezzo a voi *come una madre nutre e ha cura* (*τροφὸς ὡς ἐὰν θάλπη*) delle proprie creature" (1 Ts 2, 7).

In sintesi, pertanto: la fusione dell'uomo e della donna in un solo essere, voluta dal Creatore alle origini, si adempie in maniera mirabile nell'intercomunione d'amore tra Cristo e la sua Chiesa. Allora il "mistero", cioè il disegno di Dio adombrato in Gen 2, 24, si rivela "grande", quando cioè sia riletto alla luce di Cristo e della Chiesa (v. 32).

Il rapporto "marito-moglie"

Dalla relazione che passa tra Cristo e la Chiesa, l'autore ricava il parametro per delineare il rapporto tra marito e moglie. La dottrina che ne risulta è impostata sul seguente parallelismo:

— Cristo è capo della Chiesa, poiché ne è il Salvatore (v. 23b); perciò la Chiesa sta sottomessa a Cristo (v. 24a).

In maniera analoga, il marito è capo della moglie, come Cristo è capo della Chiesa (v. 23). E allo stesso modo che la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così "...anche le mogli stiano soggette ai loro mariti in tutto" (v. 24b), "come al Signore" (v. 22).

— Cristo ama la Chiesa come fosse la propria carne (v. 29), il proprio corpo (v. 30).

Similmente, il marito amerà (*ἀγαπάτω*) la moglie "come il proprio corpo" (v. 28a), "come se stesso" (v. 28b.33a); la donna, poi, "temerà" (*φοβήται*) il marito (v. 33b).

Che dire di questa parenesi? Risponderei che da un lato essa recepisce la novità cristiana; dall'altro, però, rimane ancorata ad

²⁷⁵ La Lettera *In Cenaculum hodie*, inviata da Giovanni Paolo II ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1988, rileva il timbro "materno" di Ef 5, 29. Cf. *L'Osservatore Romano*, 26 marzo 1988, p. 2.

alcuni aspetti della mentalità giudaica.

La novità cristiana si rivela nel presentare Cristo-Signore come punto di riferimento indiscusso. Tutti dobbiamo essere sottomessi gli uni agli altri “nel timore di Cristo” (v. 21). Ai mariti si raccomanda di amare le proprie mogli “come Cristo ha amato la Chiesa” (v. 25) e di essere solleciti verso di loro “come Cristo fa con la Chiesa” (vv. 28-29). Le mogli, dal canto loro, saranno sottomesse ai mariti “come al Signore” (v. 22), “come la Chiesa sta sottomessa a Cristo” (v. 24).

Residui di mentalità giudaica permangono tuttavia in questo tipo di esortazione. Il suo tenore è di natura ancora visibilmente androcentrica. Ad esempio: il marito è “capo” della moglie (v. 23), mentre la moglie deve restare a lui “soggetta” in tutto (v. 24). Compito del marito è quello di “amare” (ἀγαπάω) la moglie (vv. 25.28.33); alla donna, invece, è richiesto di “temere” il marito (v. 33: φοβῆται). Inoltre il modello Cristo-Chiesa (prefigurato in Adamo ed Eva) è applicato in senso riduttivo. Ossia: Cristo è proposto come esempio ai mariti, la Chiesa alle mogli. Tenendo poi in conto *Gen 2, 24* citato nel v. 31, abbiamo due linee parallele: Adamo-Cristo-l'uomo (marito); Eva-la Chiesa-la donna (moglie). Impostato a questo livello, il parallelismo privilegia il Cristo come “maschio” e la Chiesa come “femmina”. Ed è proprio qui che la riflessione condotta dall'autore rivela i suoi limiti: Cristo non è forse esempio per tutti, uomini e donne? ²⁷⁶ E la Chiesa non abbraccia forse l'umanità intera, dell'uno e dell'altro sesso? ²⁷⁷

²⁷⁶ Cf. *Ef 4, 32-5, 1*: “Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo. Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che Cristo vi ha amato...”. Dio, in Cristo, ha offerto un modello che tutti devono imitare.

²⁷⁷ Cf. *Ef 1, 10.22-23*: “...ricapitolare in Cristo tutte le cose... Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose”.

Giustamente C. Bussmann mette in guardia dalla “pericolosità dell'argomentazione della lettera agli Efesini” per il rapporto “marito-moglie”. Cf. il suo contributo *Gibt es Christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?*, in *Die Frau im Urchristentum...*, Herder, Freiburg-Basel-Wien [1983], p. 259.

Scriva R. PENNA, *La Lettera agli Efesini...*, p. 231: «Essere sottomessi... non esclude affatto un'autonomia propria e quindi si ben lontana da un atteggiamento infantile o servile. Preciso questo, resta comunque il fatto che il tipo di rapporto moglie-marito qui descritto urta comunque la nostra sensibilità moderna. D'altronde, siamo qui a livello di costumi sociali sottoposti a cambiamento; e in poche altre pagine bibliche si può rilevare la relatività di certi valori etici come nei codici domestici, tenuto conto dei loro evidenti condizionamenti culturali... La parità uomo-donna (e quindi moglie-marito)... come l'ha espressa Paolo in Gal 3, 28... tardò a introdursi sul piano del costume e del diritto coniugale”.

Effettivamente, se non prendiamo atto di tali limitazioni dell'epistola agli Efesini, è facile incorrere nell'equivoco di coloro che assumono Cristo come modello per gli uomini e Maria per le donne.

* 1 Tm 2, 13-14: inferiorità di Eva e silenzio della donna

L'autore di 1 Tm detta le seguenti prescrizioni, scopertamente antifemministe: "La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo" (2, 11-12). Le motivazioni addotte sono due. La prima è ispirata a Gen 2, la seconda a Gen 3:

"Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione" (vv. 13-14).²⁷⁸

Da ciò che abbiamo detto sull'esegesi giudaica di Gen 2-3,²⁷⁹ non è difficile individuare l'origine delle ragioni qui formulate per ridurre la donna al silenzio. Ed è ugualmente chiaro quanto il comportamento di Gesù fosse andato ben oltre!

M. Küchler, con indagini approfondite,²⁸⁰ fornisce ulteriori considerazioni che metterebbero ancor più in rilievo il sapore giudaizzante di 1 Tm 2, 11-15, e precisamente nelle due motivazioni ivi espresse a sfavore della donna: Eva è stata creata dopo Adamo (v. 13); e fu lei ad essere ingannata, non Adamo (v. 14).

1. Quanto alla *priorità della creazione di Adamo* rispetto a quella di Eva, M. Küchler fa presente che fra i Tannaiti (forse della scuola di R. Aqiba, + 135) sembra circolasse la seguente regola di valutazione: nei disegni di Dio, ciò che viene prima vale di più; in altre parole, il *primo* è anche il *migliore*. I testi da lui riferiti²⁸¹ non riguardano la creazione di Adamo ed Eva. Essi, tutta-

²⁷⁸ SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman...*, p. 336-337; FABRIS-GOZZINI, *La donna...* p. 87-90; G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den Paulinischen Gemeinden*, in *Die Frau im Urchristentum...*, p. 193-205; KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier...*, p. 9-53.

²⁷⁹ Cf. p. 539-542.

²⁸⁰ KÜCHLER, *op. cit.*, p. 9-53.

²⁸¹ Sono i seguenti:

— *Sifre Dt* 37, a 11, 10 (attribuito alla scuola di R. Ismaele). La terra promessa "...non è come il paese d'Egitto" (*Dt* 11, 10). Una prova di tale asserto è che Ebron, città d'Israele non fra le più illustri, è superiore a Tanis, metropoli dell'Egitto, poiché fu edificata sette anni prima di essa (cf. *Num* 13, 22). Anche nei piani di Dio, ciò che ha maggior dignità è creato prima degli altri. Così è della Torah (*Pv* 8, 22 ss.), del Tempio (*Ger* 17, 12), della terra d'Israele (*Pv* 8, 26 ss.)...

— *Sifre Dt* 69.74.135.141 a 12, 12 (figli-figlie, schiavi-schiave) e *Dt* 12, 18; 16, 11.14 (figlio-figlia, schiavo-schiava). La scuola di R. Aqiba, cui è attribuita la sezione di *Sifre Dt* 55-303, deduceva questo principio: nella Bibbia, chi è nominato per primo è anche il più importante nella realtà dei fatti. La scuola di R. Ismaele contestava questo criterio in forza di *Gen* 1, 1 (il cielo e la terra) confrontato con *Gen* 2, 4 (la terra e il cielo), e di *Es* 6, 26 (Aronne e Mosè) confrontato con *Es* 12, 1 (Mosè e Aronne). Cf. MRI, *Piskà* 1 a *Es* 12, 1. Dall'alternanza di queste formule (cielo-terra/terra cielo; Aronne-Mosè/Mosè-Aronne) si arriva alla conclusione che il cielo e la terra, come pure Mosè ed Aronne, hanno eguale valore e importanza.

via, possono recare un contributo indiretto alla comprensione della mentalità soggiacente a 1 *Tm* 2, 13.

Il Küchler si domanda quale peso abbia simile argomentazione. E risponde in senso negativo, tenendo conto sia dell'intenzione originale di *Gen* 2 e soprattutto dell'insegnamento di Gesù.²⁸² Infatti il senso letterale di *Gen* 2 rivela sì tracce di una cultura androcentrica, ma non insegna affatto che la donna sia inferiore all'uomo. Anzi, ella è donata all'uomo come un essere che sta alla pari con lui. Da questo angolo di visuale, quindi, l'applicazione del suddetto principio a *Gen* 2 impoverisce nettamente il contenuto originale di quella pagina luminosa del Testo Sacro. Vi è poi la dottrina evangelica che stabilisce un criterio di valutazione addirittura opposto, quando Gesù dice: "Molti dei *primi* saranno *ultimi* e gli *ultimi* i *primi*" (*Mc* 10, 31; cf. *Mt* 19, 30) — "Se uno vuol essere il *primo*, sia l'*ultimo* di tutti e il servo di tutti" (*Mc* 9, 35; cf. *Mt* 18, 1-4; *Lc* 9, 46-48).

2. Circa il presupposto che "...non fu Adamo ad essere ingannato, ma la donna" (1 *Tm* 2, 14), M. Küchler tenta di recuperare risonanze più vaste connesse a tale versetto.

Egli afferma che nell'ambito giudaico di quel tempo si era diffusa la convinzione che il serpente avesse indotto Eva a commettere una colpa di natura erotico-sessuale. Di conseguenza divenne abitudine piuttosto frequente considerare la donna come sinonimo di seduzione nella sfera del sesso. Da sedotta, ella si converte in seduttrice.²⁸³

A conferma della sua tesi, Küchler ricorda che il verbo greco ἀπατάω (quello usato da 1 *Tm* 2, 14) e il sostantivo derivato ἀπάτην sovente designano una tentazione che vorrebbe piegare un uomo o una donna a commettere una devianza di carattere erotico-sessuale.²⁸⁴ In aggiunta, egli si appella a un discreto numero di testimonianze giudaiche pre e postcristiane, le quali commentano l'inganno teso dal serpente a Eva nel senso indicato sopra.²⁸⁵ Il contesto medesimo di 1 *Tm* 2, 14 confermerebbe questo tipo di lettu-

²⁸² KÜCHLER, *op. cit.*, p. 30-32.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 31-52.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 36-39 (citazioni desunte dal greco classico, ellenistico e biblico-giudaico).

²⁸⁵ FILONE, *De opificio mundi*, 151; *Legum Allegoriae* 3, 59-64; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 21-25. Poi *Apocalisse di Abramo*, 23; *Apocalisse di Mosè*, 19; 2 *Cor* 11, 2b-3 e *IV Mac* 18, 7-9a; *TJI Gen* 3, 6 e 4, 1; *TB Yebamot* 103b (= *Abodah Zarab* 22b; aggiungere *Shabbat* 146a); *Sotah* 9b; *Gen R* 20, 11 a 3, 20. Echi più remoti in *Tb* 8, 6-7 ed *Eccli* 25, 24.

ra. In effetti, quando l'autore dell'epistola raccomanda alle donne di vestire "...abiti decenti, adornandosi di pudore e riservatezza, non di trecce e ornamenti d'oro, di perle o vesti sontuose" (v. 9), egli sembra avere davanti agli occhi lo stereotipo della donna che adesca ricorrendo agli accorgimenti dell'acconciatura muliebre.²⁸⁶ L'affermazione successiva che "...[la donna] potrà essere salvata partorendo figli" (v. 15a), suona quasi come una legge del taglione o del contrappasso. Cioè: il piacere proibito che ella ha provato peccando sessualmente, sarebbe scontato dai dolori del parto.²⁸⁷

La proposta di Küchler è bene che rimanga aperta. Personalmente ho qualche riserva. Per esempio: fra i testi da lui citati solo alcuni dicono espressamente che il serpente istigò Eva a prevaricare nella zona della sessualità;²⁸⁸ la presunta pena del taglione necessita di verifiche più puntuali... Mi trovo tuttavia d'accordo con lui nella valutazione conclusiva. L'esegesi rappresentata da *1 Tm 2*, 13-14 contraddice apertamente la portata originale di *Gen 2*. L'antico racconto yahwista coinvolge anche l'uomo nella trasgressione del mandato divino. In più non ha alcun fondamento nel senso letterale del testo genesiaco l'ipotesi che la colpa originale consistesse nell'abuso delle facoltà sessuali.

Da premesse tanto contingenti, chi oserebbe ritenere definitive le prescrizioni di *1 Tm 2*, 11-12?

D. LE TRADIZIONI DELL'APOCALISSE: EVA, CON LA SUA DISCENDENZA, TORNA NELL'EDEN

La figura di Eva ha la sua proiezione escatologica nel libro dell'Apocalisse.

Vediamo anzitutto il capitolo 12. La Donna ivi descritta non ha un nome proprio. Tuttavia essa rievoca indubbiamente i tratti di Eva secondo *Gen 3*. Difatti nell'Eden il Signore Dio pose inimicizia tra il serpente da una parte e la donna con la sua discendenza

²⁸⁶ KÜCHLER, *op. cit.*, p. 37, 39, 51.

²⁸⁷ *Op. cit.*, p. 39-41.

²⁸⁸ Tale senso non è così immediatamente percepibile, ad es., in *1 Cor 11*, 2b-3; *TB Yebamot 103b* = *Abodah Zarah 22b* = *Shabbat 146a*; *Gen R 20*, 11 a 3, 20...

dall'altra (*Gen 3, 15ab*). Ora, nella visione del “segno grandioso” ritorna di scena

“...*il serpente antico*, colui che chiamiamo il diavolo e satana, e che seduce tutta la terra” (*Ap 12, 9*).

Il serpente-drago minaccia paurosamente

“...*la donna* che stava per partorire, per divorare il bambino appena nato” (*Ap 12, 4*).

Siccome l'intervento divino sottrae il neonato all'insidia e mette al riparo la donna nel deserto (vv. 5-6.13-16), il drago corre a sferrare l'attacco

“...contro *il resto della sua discendenza*, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù” (v. 17).

Già in questo primo squarcio rivelatorio, la Donna di *Ap 12* sintetizza nei propri lineamenti simbolici l'intero popolo di Dio, formato sia dalle dodici tribù d'Israele (come lascia intendere la corona di dodici stelle che le incoronano il capo, v. 1), sia dai discepoli di Gesù (v. 17).

Avviandosi alla conclusione, la “parola profetica” dell'Apocalisse (cf. 21, 18.19) torna a presentare la stessa Donna del capitolo 12 nelle vesti della Città Santa, della Gerusalemme Nuova (21, 10), che riunisce in sé le dodici tribù d'Israele (21, 12) e i dodici apostoli dell'Agnello-Cristo (21, 14). Questo spaccato finale del libro, volto a celebrare la glorificazione suprema della “Donna”-popolo di Dio, trascrive vari motivi di *Gen 2*, riferibili alla Donna-Eva. Vediamoli singolarmente.

Il giardino lussureggiante — La “Donna-Gerusalemme Nuova” è definita come “il «giardino» di Dio” (cf. *Ap 2, 7*). A somiglianza dell'Eden originario, essa è irrigata da “un fiume di acqua viva”;²⁸⁹ è adorna dell’“albero della vita”, che cresce sulle sponde del fiume;²⁹⁰ è costruita “con oro e ogni specie di pietre preziose”, come la veste di cui si adornava il principe di Tiro quando abitava nell'Eden.²⁹¹ Si adempiono pertanto i vaticini dei profeti: “Dav-

²⁸⁹ *Ap 22, 1-2*; cf. *Gen 2, 10*.

²⁹⁰ *Ap, 22, 2.14.19*; cf. *Gen 2, 9*.

²⁹¹ *Ap 21, 18-21*; cf. *Ex 28, 13*: “Nell'Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa: rubini, topazi, diamanti, crisoliti, onici e diaspri; zaffiri, carbonchi e smeraldi; e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature, preparato nel giorno in cui fosti creato”.

vero il Signore ha pietà di Sion..., rende il suo deserto come l'Eden, la sua steppa come il giardino del Signore" (Is 51, 3) — "La terra, che era desolata, è divenuta ora come il giardino dell'Eden" (Ez 36, 35).

La Sposa, fulgente di bellezza — Secondo Gen 2, Dio creò la donna perché formasse un solo essere con l'uomo. Vari esponenti della teologia giudaica vedevano in Adamo ed Eva la prima coppia matrimoniale dell'umanità. Eva fu donata come sposa ad Adamo.²⁹²

La Donna dell'Apocalisse è anch'essa

"...una sposa adorna per il suo sposo" (Ap 21, 2).

Lo Sposo è l'Agnello-Cristo (Ap 21, 7.9). Come Eva fu creata da Dio, così la Nuova Gerusalemme, Donna-Sposa del Signore Cristo, è una sorta di nuova creazione. Ella, in verità, non è fatta da mani d'uomo, ma

"... scendef] dal cielo, da Dio" (Ap 21, 2).

In un apposito paragrafo abbiamo accennato alle speculazioni giudaiche sulla "bellezza" straordinaria di Eva, allorché Dio la creò dalla costola di Adamo. È, questo, un tema che è stato oggetto di variazioni plurime, a partire dal sec. I d.C. almeno.²⁹³

Ugualmente, la Donna-Sposa dell'Apocalisse è ornata di singolare splendore. Quando le nozze sono pronte, ella appare

"...ornata per il suo sposo" (Ap 21, 2: κεκοσμημένην).

Ma (come nel caso di Eva) si tratta di un abbigliamento che è "dono", e dono divino:

"Le è stato data (ἐδόθη) una veste di lino puro splendente. La veste di lino sono le opere giuste dei santi" (Ap 19, 8).

È, in definitiva, la "grazia" che sgorga dalla passione sofferta da Cristo per noi. Gesù "...ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue" (Ap 1, 5). I giusti sono vestiti di bianco in quanto "...hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello" (Ap 7, 13.14). Dio continua a vestire così la

²⁹² Cf. 523, 526-528.

²⁹³ Cf. p. 474-476. Per la dottrina sin qui esposta, riprendo quanto avevo scritto in *Il Giudaismo Antico...*, (p. 483-484, 487 del presente volume).

sua Chiesa, col suo sole (cf. *Ap* 12, 1; *Mt* 5, 45).

Un "paraninfo"? — Negli sponsali dell'Eden il Creatore stesso si fece "paraninfo" nel momento in cui "condusse" Eva ed Adamo (*Gen* 2, 22). Diversi Rabbini dei secc. II-IV hanno elaborato questo motivo.²⁹⁴ Nella tradizione ebraico-cristiana esso comparirà in relazione ad altri momenti "nuziali" della storia salvifica: Mosè al Sinai presenta a Dio la Sposa-Israele;²⁹⁵ l'angelo Gabriele è inviato per annunciare le nozze che Dio intende contrarre con l'umanità, incarnandosi nel grembo di Maria;²⁹⁶ Giovanni Battista si considera "amico dello sposo" nello spozalizio tra Cristo e la Chiesa dei suoi discepoli (*Gv* 3, 29). Secondo *Ef* 5, 27 è Cristo medesimo che fa comparire al suo sguardo la Chiesa "tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata".²⁹⁷ Paolo, dal canto suo, intendeva presentare la comunità di Corinto "quale vergine intatta a Cristo" (*2 Cor* 11, 2).

Nelle nozze escatologiche fra l'Agnello-Sposo e la Donna-Sposa, che è la Nuova Gerusalemme, sembra che il ruolo di "paraninfo" sia assunto dallo Spirito Santo:

"Lo Spirito e la Sposa dicono: «Vieni»" (*Ap* 21, 17).

Lasciamo l'affermazione allo stato di ipotesi di lavoro.²⁹⁸ Contentiamoci di rilevare che lo Spirito Santo, secondo l'Apocalisse, suggerisce effettivamente alle Chiese ciò che devono fare per piacere a Cristo (*Ap* 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22). Lo Spirito esorta i figli della Chiesa ad accogliere e ad osservare la Parola, a non macchiare le vesti, per essere degni di scortare il Vivente in vesti bianche, nella nuova Gerusalemme (*Ap* 3, 3.4.10.12).

CONCLUSIONE

Dalla Genesi all'Apocalisse abbiamo tratteggiato con mano leg-

²⁹⁴ Cf. *art. cit.*, note 17 e 19; TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico...*, p. 57-58 nota 450.

²⁹⁵ MRI, *Bachodesh* 3 a 19, 17; *Dt R* 3, 12 a 10, 1 (i Rabbini in genere).

²⁹⁶ Per il titolo di "paraninfo" applicato all'arcangelo Gabriele nell'annuncio a Maria, cf. H. BARRÉ, *Sermons marials inédits «in Natali Domini»*, in *Marianum* 25 (1963), p. 64-65 nota 142.

²⁹⁷ Cf. p. 577.

²⁹⁸ Essa è formulata, ad es. da TOSATO, *op. cit.*, p. 83 nota 105, p. 88 nota 114.

gera la fortuna diacronica di *Gen* 2-3. Il centro d'interesse era costituito dal rapporto uomo-donna.

Secondo il piano originario del Creatore, tanto l'uomo che la donna condividono la stessa dignità. Loro vocazione è quella di situarsi l'uno di fronte all'altro, in reciproca intercomunione, per divenire un solo essere. La frattura del loro rapporto con Dio ha incrinato l'armonia della loro mutua interazione. Quando gli autori della Bibbia canonica dell'AT ripensano *Gen* 2-3, vibra in essi una segreta nostalgia verso il disegno divino primordiale. La donna, alla pari con l'uomo, è salutata come immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1, 26-27); è considerata "un aiuto simile a lui" (*Tb* 8, 6), "colonna d'appoggio" (*Eccli* 36, 24), "amica-sorella-sposa" (cf. *Ct* 1, 9.15; 4, 9.10... e *Tb* 8, 7).

Con la letteratura intertestamentaria e il rabbinismo, l'esegesi di *Gen* 2-3 assume toni indubbiamente antifemministi. Eva è la principale responsabile (se non l'unica!) della disobbedienza nell'Eden. Lei è stata la rovina di Adamo, e Adamo dovrà dominare su di lei. La stessa immagine e somiglianza divina le viene partecipata sì, ma tramite Adamo. Questa ideologia ha dei riflessi vistosi sul piano sociale, ove la donna è relegata in posizione subalterna. Il messaggio biblico non fu recepito nella sua interezza per contrastare l'impatto col mondo greco-romano.

Va però riconosciuto che ai margini della corrente maggioritaria, pesantemente androcentrica, sopravvivono voci isolate che rivendicano i valori del femminile, già espressi in *Gen* 2-3. Insegnava R. Aqiba (+ 135): "Né uomo senza donna, né donna senza uomo, e neppure tutti e due senza la Presenza divina".²⁹⁹ La memoria delle Madri d'Israele, soprattutto di Eva, contribuì non poco a sublimare la donna in prospettiva escatologica. Nell'ora in cui Dio concederà salvezza perfetta al suo popolo nel quadro dell'Alleanza, anche la dignità della donna sarà pienamente riscattata. Il femminismo dello pseudo Filone respira quest'aura di novità che aleggia alle soglie del NT.

Nella persona di Maria di Nazaret, la donna viene elevata ai vertici del progetto redentivo. Ella, pur vivendo nei limiti angusti e nella ferialità delle istituzioni ebraiche, fece brillare come non mai i valori della femminilità.

²⁹⁹ *Gen R* 22, 2 a 4, 1 (ed. UTET, p. 174).

I comportamenti di Gesù verso la donna furono anch'essi una novità in assoluto per il suo tempo e rimasero emblematici per la Chiesa. Già nella primitiva comunità di Gerusalemme, gli apostoli "...erano assidui e concordi nella preghiera, *insieme con alcune donne e con Maria, la Madre di Gesù*, e con i fratelli di lui" (At 1, 14). E nel giorno di Pentecoste "...furono *tutti* ripieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi" (At 2, 4). Si adempiva allora la promessa del Signore che diceva: "Io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; *i vostri figli e le vostre figlie* profeteranno. E anche *sui miei servi e sulle mie serve* in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno" (At 2, 17.18; cf. Gioe 3, 1-2). Luca, perciò, è attento nell'osservare che "...andava aumentando il numero *degli uomini e delle donne* che credevano nel Signore" (At 5, 14; cf. 8, 3.12; 9, 2; 17, 4; 21, 5; 22, 4).

Ma Gesù ha compiuto veramente tutto, o rimane qualcosa da fare? Egli confidava ai suoi: "Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che ha udito e vi annunzierà le cose future" (Gv 16, 13). Da queste parole si evince che in Gesù abbiamo sì la pienezza della verità, ma quasi in germe. La comprensione effettiva del suo Vangelo, con le trasformazioni personali e sociali che esso comporta, sono ritmate dal cammino della storia. E la storia non è una guerra lampo e nemmeno un viaggio trionfale.

Abbiamo visto che lo stesso Paolo adottò una strategia commisurata alle situazioni nell'applicare la novità del Vangelo. Da una parte egli introdusse subito la parità piena fra i discepoli provenienti sia dall'area giudaica che da quella pagana; dall'altra si mostra più temperato in questioni disciplinari concernenti il ruolo della donna nell'assemblea orante. Più a rilento ancora andarono le comunità deuteropaoline. Anche in queste lentezze le testimonianze del Nuovo Testamento non cessano di essere "canoniche". In esse lo Spirito Santo rivela che la Buona Novella di Gesù prende carne nel cuore dell'umanità "...in diverse tappe e in diversi modi" (cf. Eb 1, 1). Fermo restando che "...la parola di Dio non si incatena!" (2 Tm 2, 9).

Ai nostri giorni nuovi interrogativi incalzano circa il senso e il ruolo della donna nella Chiesa di Cristo. Individuare le priorità indilazionabili nelle diverse aree culturali, avviare ciò che è possi-

bile anche se limitato, riscattare gli eventuali ritardi, valutare lealmente le esperienze intraprese dalle varie confessioni cristiane...:³⁰⁰ ecco un sostanzioso programma per uomini e donne di buona volontà, che vogliano mettersi in ascolto di ciò che lo Spirito va dicendo, oggi, alle Chiese.

³⁰⁰ Cf. il n. 54 di *Battesimo, Eucarestia, Ministero* (BEM), testo della Commissione Fede e Costituzione, Lima 1982: "Alcune Chiese ordinano uomini e donne, altre ordinano soltanto uomini. Differenze su tale questione creano ostacoli al riconoscimento reciproco dei ministeri. Questi ostacoli però non devono essere considerati come un impedimento decisivo a compiere ulteriori sforzi verso il riconoscimento reciproco. L'apertura degli uni verso gli altri comporta la possibilità che lo Spirito parli a una Chiesa attraverso le cognizioni di un'altra. Pertanto, considerazioni ecumeniche dovrebbero incoraggiare — e non inibire — le Chiese ad affrontare questo problema".

INDICI

I. LIBRI CANONICI DELLA SACRA SCRITTURA

1. ANTICO TESTAMENTO

<i>Genesi</i>	pag.		
		2, 21-24	521
1, 1	62 (42), 580 (281)	2, 22	474, 475, 483, 541, 542
1, 1-2	521, 524, 570		(134), 585
1, 1-2,4	518	2, 22-24	529 (60)
1, 2	55-56, 56 (35), 62, 62 (43), 67, 520	2, 23	521
		2, 23-24	526 (43)
1, 3-2, 3	471	2, 24	482, 513, 522, 530, 530 (65), 548, 564, 566 577, 579
1, 6-10	62		
1, 21	193, 193 (11)	2, 24-25	564
1, 26	471, 472, 532 (79), 536	2, 25	269
1, 26ss	532 (79)	3	483, 524, 533, 580
1, 26-27	586	3, 1	180, 416 (422, 425)
1, 26-28	67, 518, 565	3, 1ss	332, 419, 567
1, 26-31	471	3, 1-7	514
1, 27	518, 527, 527 (53), 529 (60), 536, 537, 544, 566, 569 1, 27-28 521	3, 1-25	513
		3, 2	416 (322, 325)
1, 27-28	521, 569	3, 3	416 (322, 325)
2	521, 522, 532, 538, 559, 569, 580, 581, 582, 583, 584	3, 7	269
		3, 8	416 (322, 325), 486
2-3	512, 513, 513 (2), 514, 515, 516, 517, 518, 523 (38), 525, 528, 544, 558, 559, 561, 562, 566, 568, 570, 575, 580, 586	3, 8-14	515
		3, 9	516
2, 4	560, 580 (281)	3, 10	416 (322, 325)
2, 4-3, 24	513	3, 15	420, 515, 525, 576, 583
2, 4-25	513	3, 16	439, 441, 513, 528, 528 (57), 532, 533, 558, 563, 574
2, 7	62 (43), 67, 413, 514, 521, 524, 529 (60), 532 (79), 537, 538	3, 16-19	515
		3, 19	334, 561 (230)
2, 7ss	532 (79)	3, 20	420, 486, 540
2, 8	416 (322, 325)	3, 21	269, 564
2, 9	283 (290), 416 (322, 325), 471, 472, 484, 486	3, 22	333, 539, 544
		3, 23	416 (322, 325), 417, 514
2, 10	416 (322, 325), 418, 484, 583 (289)	3, 24	416 (322, 325), 417
		4, 1	420, 486, 488-489, 536, 539, 543
2, 15	416 (322, 325), 514	4, 7	528 (57)
2, 16	416 (322, 325)	4, 11	281 (205)
2, 16-17	514	4, 26	427
2, 18	523, 535	5, 1	537, 543, 560
2, 18-22	516	5, 1-2	537
2, 18-24	537	5, 2	527, 529 (60), 535, 537, 544
2, 18-25	486, 565	5, 3	543
2, 19	538	6, 4	128
2, 21	538, 538 (108), 539	7, 11	427
2, 21-22	419 (334)	9, 6	535, 536, 537
		9, 7	535, 536

12, 1 341
 12, 2 72 (63), 136 (22), 203
 (44), 205, 206, 341 (58,
 60), 342
 12, 2-3 73 (64)
 12, 3 206, 342
 12, 10-20 135
 12, 12 206 (95)
 12, 18-19 136 (56)
 13, 10 416 (322, 325)
 15, 2-4 172 (145)
 16, 1-2 172 (145)
 16, 7-13 79 (72)
 17, 1 79 (72)
 17, 3 79 (72)
 17, 15-22 79 (22)
 17, 16 172 (145)
 17, 20 172 (145)
 18, 1-2 79 (72)
 18, 9 545
 18, 10 79 (72), 541 (128)
 18, 12 574
 18, 13-15 79 (72)
 18, 14 123
 18, 22-23 454
 18, 27 185
 19, 19 196 (20)
 20 462
 20, 17 136
 21, 1-7 172
 21, 21 338-339 (47)
 22, 3 19, 20, 24 (50), 48 (17),
 503 (122)
 22, 16 73 (64)
 22, 18 73 (64)
 24, 18 562
 24, 21 562
 24, 24 562
 25, 21 172 (145)
 29, 32 176 (148)
 29, 35 431
 30, 1 541 (128)
 30, 1-2 172 (145)
 30, 9-13 432 (49)
 30, 14-21 432 (49)
 30, 22 461
 30, 22-24 172 (145)
 31, 19 541 (128)
 31, 50 521
 32, 23-32 128
 32, 27 129
 32, 29 129
 34 114
 35, 16-20 172 (145)
 37, 9 483
 39, 1-20 462
 39, 2 73 (64)
 39, 9 73 (64)
 47, 30 379 (169)
 48, 22 157, 431
 49 430

49, 8 431
 49, 11 33 (68), 36, 36 (76), 40
 49, 25 429, 430
 50, 20 72 (63), 73 (64), 202, 202
 (40), 203 (43, 53), 205,
 206, 206 (92), 342 (61)

Esodo

1, 15 435 (68)
 1, 17-21 443 (97)
 1, 22 433
 2, 1-3 436 (74)
 2, 1-10 517
 2, 4 436, 436 (74)
 2, 25 147, 437 (78), 438 (78)
 3, 2 148 (93)
 3, 3 243
 3, 3-4 79 (73)
 3, 12 368, 369, 388
 3, 20 199 (32), 200 (35), 203
 (43)
 4, 20 19, 20, 24 (50), 48 (17),
 503 (122)
 4, 24-26 517
 4, 31 444 (99)
 6, 18 433
 6, 20 517
 6, 26 580 (281)
 10, 1-2 344
 12, 1 580 (281)
 12, 2 480 (38)
 12, 37 443
 14-15 103 (5)
 14, 1-15, 21 124
 14, 2 62 (42)
 14, 4 124
 14, 9 62 (42)
 14, 10 103 (5), 157, 158
 14, 13 103 (5), 159
 14, 15 103 (5)
 14, 16 62 (42)
 14, 16-31 103 (5)
 14, 18 103 (5)
 14, 30 15, 103 (5)
 14, 31 444, 444 (99), 450, 452
 15 103 (5), 452 (118)
 15, 1 443, 443 (97), 446, 452
 (118)
 15, 1ss 444, 450
 15, 1-2 444, 448, 449
 15, 1-21 452
 15, 2 264 (141), 446, 447, 447
 (110), 450, 451, 506
 15, 3 137 (61)
 15, 11 199 (28)
 15, 20 437, 437 (76), 446
 15, 20-21 452 (118), 517
 15, 25 472
 15, 26 479 (32)
 16, 4 20 (38)
 16, 20 538

Deuteronomio

	pag.	28, 62-63	287 (4)
2, 7	201	28, 62-64	287 (6)
3, 24	136	28, 66	287 (4)
4, 5-6	173	29, 1	203 (43), 205 (71, 75)
4, 9	91 (94), 344	29, 2	193, 193 (12)
4, 10	490, 551	29, 9-11	516
4, 11	381	29, 14	384, 384 (188)
4, 11-12	385	30, 1-2	291
4, 15	385	30, 1-4	287 (3)
4, 24	243	30, 1-6	287 (7)
4, 25-27	287 (3, 6)	30, 2	73 (67)
4, 26	287 (4)	30, 2-3	147, 150, 208
4, 27	287 (7)	30, 6	287 (9)
4, 29-30	291	30, 15-19	287 (4)
4, 30	291	30, 20	457, 458
4, 33	381	31, 11-12	516
4, 34-35	192	32, 3	195 (18)
4, 35	72, 192	32, 6	344
4, 36	385	32, 7	344
4, 39	192	32, 10	263 (141)
4, 40	72	32, 10-43	344
5, 4-5	385	32, 11-12	62 (44)
5, 5	317, 336	32, 30-31	156-157
5, 22	496	32, 39	457, 458
5, 24	385	32, 46	91 (94), 344
5, 25-26	385	33, 2	338 (47)
5, 27	317	33, 11-12	520 (24)
5, 28	388, 501	34, 10	205, 341 (60), 342, 443, 443 (97)
5, 28-29	491, 491 (57)	34, 11	203 (43), 342
6, 5	78, 172, 563	34, 12	193, 193, (11, 13), 199 (32), 203 (43), 205 (71), 342
6, 22	72 (62), 193, 193 (11, 12), 203 (48), 205 (71, 74), 341 (59)		
6, 22-24	72		
7, 7	148		
7, 17-21	458		
7, 19	193, 193 (11, 12)		
10, 19	201		
10, 21	71 (60), 72 (62), 190 (4), 191 (10), 192, 201, 201 (37), 203 (43), 205 (76), 341 (56, 59)		
10, 22	201		
11, 1-7	344		
11, 2	194, 194 (16)		
11, 2-6	194		
11, 3-6	195		
11, 7	194, 194 (14)		
11, 10	580 (281)		
11, 18	546, 580 (281)		
11, 18-19	91 (94), 344		
16, 11	580 (281)		
16, 14	580 (281)		
20, 1-4	136		
20, 2-4	138		
23, 10-15	571 (261)		
24, 1	522		
24, 1-2	547		
24, 9	517		
26, 7	437 (78)		
28, 59	194		
		<i>Giosuè</i>	pag.
		1, 1-13	81 (80), 336 (41)
		1, 16-18	81 (80), 336 (41)
		3, 5	198 (25), 199, 199 (32), 200, 203 (43), 205 (84)
		7	454
		23, 3	336 (41)
		24, 1-15	81 (80)
		24, 2-15	336 (42)
		24, 16	81 (80)
		24, 16-18	336 (42)
		24, 18	337
		24, 19-20	336 (42)
		24, 21	81 (80), 82 (82), 336 (42), 337, 491 (59) ¹
		24, 22	336 (42)
		24, 22-24	81 (80)
		24, 23	336 (42)
		24, 24	82 (82), 336 (42), 337, 491 (59)
		<i>Giudici</i>	pag.
		2, 10-18	148
		4, 4-14	517
		5	517

5, 1	149		
5, 4	149		
5, 7	452		
5, 8-9	149		
6, 11-24	79 (73)		
6, 13	199 (32), 200 (35)		
11, 37	427 (22)		
13, 2-3	172 (145)		
13, 2-24	79 (72)		
13, 7	172 (145)		
13, 19	198 (25), 199 (28), 203 (42)		
13, 24-25	172 (145)		
<i>Rut</i>		pag.	
2, 8	506		
2, 12	520 (24)		
3, 9	426 (16)		
<i>1 Samuele</i>		pag.	
1, 2	172 (145)		
1, 5	172 (145)		
1, 6	172 (145)		
1, 8	172 (145)		
1, 11	172 (145), 176 (148)		
1, 19-20	172 (145)		
1, 27	172 (145)		
2, 5-6	172 (145)		
2, 8	428		
2, 9	428 (21)		
2, 19	282		
2, 32	202, 203 (51), 204 (63)		
7, 9-13	454		
12, 7	196		
12, 7-12	196		
12, 24	196, 196 (21), 203 (44), 205 (83), 341 (58)		
16, 4	352		
16, 11	325		
17	143		
17, 45	143, 166 (140)		
17, 45-46	143		
17, 47	143		
17, 49	143		
24, 15	185		
25, 6	535		
<i>2 Samuele</i>		pag.	
5, 2	30 (62)		
6	58		
7, 1-3	73 (65)		
7, 11-12	206		
7, 14	569 (255)		
7, 16	206, 324		
7, 19	206		
7, 21	72 (63), 73 (65), 195, 195 (18), 203 (43, 55), 205, 206, 206 (94), 342 (62)		
7, 23	195 (18), 203 (43), 205 (86)		
7, 25-26	72 (63), 206, 342 (62)		
22, 51	72 (63), 196 (22), 198, 203 (44), 205, 206, 206 (98), 431 (58), 348 (62)		
24, 10-25	454		
<i>1 Re</i>		pag.	
1, 4	476		
1, 37	72 (63), 196 (22), 198, 203 (44), 205, 206 (100), 207, 341 (58), 342 (63)		
1, 47	72 (63), 196 (22), 198, 203 (44), 205, 206 (100), 207, 341 (58), 342 (63)		
3, 26	520		
8, 6	508		
8, 10-12	57		
8, 12-13	240, 242		
8, 21-61	454		
8, 27	238		
9, 6-9	29 (61)		
17, 7-23	287 (5)		
18, 41-46	454		
<i>2 Re</i>		pag.	
8, 4	191, 191 (10)		
8, 5	191		
19, 14-19	454		
22, 14-20	517		
23, 1-2	336 (41)		
23, 1-8	81 (80)		
23, 3	81 (80)		
24, 13	507		
25, 9-17	508		
<i>1 Cronache</i>		pag.	
4, 18	443 (97)		
6, 1	433		
6, 3	433		
15, 1-7	81 (80)		
15, 9-11	81 (80)		
16, 9	109 (32), 200, 203 (42)		
16, 12	199 (32), 200		
16, 15-18	200		
16, 24	199 (32), 200		
17, 14	324		
17, 19	195, 195 (18), 203 (43), 205, 206 (94)		
19, 25	206 (99)		
22, 5	195 (18)		
23, 15	536 (96), 544		
29, 11	195 (18)		
29, 12	196 (22), 198, 203 (12), 341 (58)		
29, 25	72 (63), 196 (22), 198, 203 (44), 205, 207, 341 (58), 342 (63)		

<i>2 Cronache</i>				
1, 1	72 (63), 196 (22), 205, 206 (96), 207, 341 (58), 342 (63)	pag.	4, 5-21 4, 14 4, 19 4, 21 5, 1 5, 14 6, 13 6, 18 7, 6 7, 12 7, 13 7, 14 7, 18 8, 4 8, 4-8 8, 6 8, 6-7 8, 7 8, 10-11 8, 11-17 8, 18 8, 19-21 9, 6 11, 14 11, 15	73 (66) 96 96 96 73 (66) 96 97 523 96 97, 523 97, 523 97 97 523 97 97, 523, 586 523, 581 (285) 97, 523, 586 98 98 98 98 96 205 73 (66), 194 (16), 195, 206 (97), 207, 208
15, 1-7	336 (41)			
15, 9-11	336 (41)			
21, 14	194			
34, 22-28	517			
36, 10	503			
36, 18	190 (6)			
36, 19	201 (38)			
<i>Esdra</i>		pag.		
10, 9-11	81 (80)			
10, 10-11	336 (42)			
10, 12	81 (80), 82 (83), 336 (42), 337, 491 (61), 562			
10, 13-14	336 (42)			
10, 15-16	336 (42)			
10, 16	81 (80)			
10, 16-17	336 (42)			
<i>Neemia</i>		pag.		
5, 8	336 (42)			
5, 9-11	336 (42)			
5, 12	82 (83), 336 (42), 337, 491 (61), 562			
5, 12-13	336 (42)			
5, 13	336 (42)			
9	81 (80), 336 (41)			
9, 10-11	200 (35)			
9, 17	199 (32), 200 (35), 203 (43), 205 (87)			
9, 36	200, 286 (26)			
10, 29-30	81 (80), 336 (41)			
12, 12-15	200			
<i>Tobia</i>		pag.		
1, 3	95, 96			
1, 3-22	73 (66)			
1, 4-8	95			
1, 8	95			
1, 10-11	96			
1, 12	96			
1, 17	96			
1, 17-19	96			
1, 19-20	96			
2, 1-2	96			
2, 3-9	96			
2, 13	96			
2, 14	96			
2, 18	96			
3, 4-5	95, 97			
3, 6	97			
3, 10	97			
3, 11-15	97			
3, 16-17	97			
4, 5-6	96			
			13, 2 13, 3 13, 3-9 13, 4 13, 5 13, 5-6 13, 6 13, 7 13, 8 13, 9 13, 10 13, 10-11 13, 10-22 13, 11 13, 11-13 13, 12-13 13, 13 13, 15 14, 2 14, 4 14, 5 14, 5-7 14, 6	287 (4, 9) 287 (4, 9) 207 195 (19) 207, 287 (4, 9) 73 (67) 95, 98, 207, 208 205 (83) 95, 98, 195 (18) 195 (18) 95 98 207 288 (19) 328 288 (21) 207 95 195 (18) 289 (27) 207, 288 (19), 289 (27) 328 207, 208 (27)

14, 6-7	288 (20)
14, 7	95
14, 7-8	73 (67), 207
14, 7-9	95
14, 11	95
<i>Giuditta</i>	pag.
2, 19-20	113
4, 9	113, 115
4, 11-12	115
4, 11-14	115, 166 (139)
4, 11-17	116 (15)
4, 14-15	115
5, 8	202, 202 (40), 203 (43), 204 (63), 205, 207, 342 (66)
5, 11	113
5, 17-19	287 (6)
5, 17-21	116
5, 18	114
5, 19	291
5, 23-24	113
6, 9	113
6, 19	113, 166 (136)
7, 2	113
7, 4	113
7, 18-19	113
7, 19	114
7, 19-22	104 (6)
8, 1-8	114
8, 12	459
8, 14-15	459
8, 17	116, 144, 459
8, 18	144
8, 18-20	114
8, 19-20	525
8, 19-21	459
8, 20	144
8, 26	548 (131)
8, 26-27	459
8, 29	114, 458 (131)
8, 31	114, 116
9, 1-2	116
9, 2	114, 166 (139)
9, 2-14	116
9, 4	114, 166 (139)
9, 7	113
9, 9	113
9, 11	113, 166 (136)
9, 14	116
10, 5	114
11, 10	114
11, 17	114
12, 2-4	114
12, 6	117
12, 7-9	114
12, 8	117
13, 4	117
13, 4-5	117
13, 7	117

13, 20	113, 115, 166 (136)
15, 8	72 (63, 65), 202, 202 (40), 203 (43), 204 (63), 205, 207, 342 (66)
15, 10	72 (63, 65), 203 (43), 204 (63), 205, 207, 342 (66)
16, 1	113
16, 3	113
16, 4	113, 166 (136), 525
16, 11	113, 166 (136), 525
16, 12	113
16, 14	62 (43)
16, 16	114
16, 17	113, 166 (136), 525

<i>Ester</i>		pag.
1 prol.		118, 119
1		104 (6), 118
1, 1		118
2, 6		118
2, 7		119
2, 17		119
3, 1-6		118
3, 4		118
3, 13		118
4, 3		104 (6)
4, 8		119
4, 14		119
4, 17		73 (66), 104 (6), 118, 119, 120, 173, 459, 525 (42)
5, 13		118
8, 7		118
8, 12		118, 119
10, 3		72 (63), 73 (66), 119, 120, 193, 193 (11, 12), 203 (43), 204 (64), 343 (65)

<i>I Maccabei</i>		pag.
1-7		104
1, 10		99
1, 10-64		289 (26)
1, 11		99
1, 15		99
1, 21		99
1, 24		99
1, 34		99
1, 43		99
1, 44-62		99
1, 46		101, 102
1, 49		101
1, 52		99, 120
1, 55		101
1, 57		101
1, 62-63		100
1, 67-68		101
2, 1-14		100
2, 6		99

2, 4-8	508	7, 23	107, 108
2, 7-8	288 (19)	7, 24	107, 108
2, 13	107	7, 30	107
2, 17	110	7, 31	105
2, 17-18	288 (19)	7, 32	106
2, 18	104, 110, 112	7, 34	105
2, 21	108, 111	7, 36	105, 106, 112
2, 22	106, 108, 109	7, 37	106, 107, 108, 110, 112
2, 25	104	7, 40	108, 112
3, 1	108	8, 1	106
3, 1-2	106	8, 2	105
3, 12	109	8, 2-3	107, 110
3, 13-22	110	8, 9	105
3, 18	109	8, 15	104
3, 19	529 (62)	8, 16-24	110
3, 24-25	111	8, 17	105, 107
3, 24-34	110	8, 19	111, 166 (139), 458 (131)
3, 28	111	8, 20	111, 166 (139)
3, 30	112	8, 21	107, 108
3, 38-39	109	8, 23	109, 111
3, 43	288 (19)	8, 26	108
3, 58	288 (19)	8, 27	112
3, 59	288 (19)	8, 29	112
4, 2	107	8, 35	106, 111
4, 10	105	8, 36	109
4, 11	105	9, 4	105
4, 13	105	9, 7	105
4, 14	107	9, 8	105
4, 14-15	105	9, 11	105
4, 16	106	9, 12	105
4, 17	105, 107	9, 14	105
4, 38	105	9, 16	109
5, 1-4	111	10, 1	107, 111
5, 8	105, 107	10, 1-8	120
5, 15	105, 107, 109	10, 5	120
5, 17	106	10, 7	109
5, 19-20	107, 109	10, 10	105
5, 21	105	10, 16-17	110
5, 22	108	10, 22	105
5, 27	106	10, 25-33	110
6, 1	107, 108	10, 26	107
6, 1-2	107	10, 29-30	111
6, 5	107	10, 38	112
6, 10	108	11, 4	111, 166 (139)
6, 11	108	11, 6	111
6, 12-17	106	11, 6-12	110
6, 13	105, 106	11, 8	111
6, 16	112	11, 9	112
6, 18-31	108	11, 10	111
6, 21	105	11, 13	111
6, 23	107, 108	11, 24	105, 107
6, 28	108	11, 25	107
6, 30	112	11, 31	107
7, 2	107, 108	12, 5-6	111
7, 6	112	12, 11	111
7, 9	107, 108	12, 13-16	111
7, 11	107, 108	12, 15	111, 166 (139)
7, 17	196	12, 16	111
7, 18	106, 194	12, 22-23	110
7, 19	105	12, 36	110
7, 20	108, 459	12, 38	108

12, 38-41	112
12, 44	112
12, 45	112
13, 9	491 (61)
13, 10	107, 458 (131)
13, 10-17	111
13, 13	111
13, 14	107, 108
13, 15	111
13, 17	111
14, 6	106
14, 13	109
14, 15	111
14, 18	106
14, 31	109
14, 34-36	111
14, 35	108
14, 36	109
14, 37-46	108
14, 38	108
14, 46	112
15, 2	108
15, 3-4	108
15, 7	111
15, 7-11	111
15, 8	112
15, 8-9	458 (131)
15, 9	109
15, 11	109, 111, 166 (139)
15, 11-14	111
15, 12	108, 164
15, 12-16	111
15, 14	454 (123)
15, 17	107, 109
15, 17-18	109
15, 21	111
15, 21-24	111
15, 22	111, 166 (139)
15, 22-23	458 (131)
15, 24	107 (10)
15, 26-27	111
15, 29	112
15, 32	109
15, 34	109, 112
15, 35	111
15, 36	117 (17)

Giobbe

		pag.
1, 3	190 (6)	
3, 16	448	
4, 19	207	
5, 9	71 (60), 191, 191 (10), 201, 201 (37, 39), 203 (42), 341 (56)	
5, 10	191, 191 (10), 201, 201 (37, 39), 203 (42), 341 (56)	
5, 11	191	
5, 12-14	191	
5, 15	191	
7, 12	62 (40)	

7, 17	196 (22), 198, 205, 206 (96), 207, 341 (58)
8, 8-10	344
9, 5-9	191
9, 10	71 (60), 191, 201, 201 (37), 203 (42)
9, 13	62 (40)
21, 33	541
22, 16-17	427
22, 28	434
26, 12	62 (40)
27, 3	62 (43)
28	252 (111)
32, 8	62 (43)
33, 4	62 (43)
34, 24	201, 201 (37), 202 (42)
36, 1-17	192
36, 22-23	194
36, 24	193 (11), 194, 194 (14), 203 (42)
36, 25-26	194
36, 27-33	194
37, 2-4	191
37, 5	191 (10), 199 (32), 200 (34), 203 (42)
37, 6-13	191
37, 7	191
37, 14	191
37, 15-18	191
37, 21-22	191
38, 8-9	56, 226
38, 9	55, 56, 226, 246, 263
42, 3	191, 191 (10), 198 (25), 199, 203 (42)

Salmi

		pag.
2, 4	253	
8,3	448, 448 (110), 449, 449 (114)	
8, 4-5	239	
9, 1	199 (32)	
17, 8	520 (24)	
18, 10-11	238	
18, 51	196 (22), 198, 203 (44), 205, 206, 206 (98), 341 (58)	
19, 8	478	
19, 10	478	
22, 5-6	458	
22, 20	458	
22, 22	91 (94)	
22, 25	91 (94)	
24, 7	17 (28)	
24, 9	17 (20)	
25	93	
26, 7	199 (32)	
33, 6	62 (43)	
33, 9	62 (43)	
34, 20	457, 458	
36, 7	135 (54), 428	
36, 8	520 (24)	
36, 10	417	

37	132	84, 8	330
40, 6	199 (32), 203 (42)	86, 1	30
40, 10-11	91 (94)	86, 10	199 (32)
42-43, 3	330	87	288 (21)
44, 1	389 (207)	87, 4	60 (41)
44, 2	91 (94)	87, 7	473
44, 2-3	344	88, 11	199 (32)
45	329 (19)	88, 13	199 (32)
45, 14	545	89, 6	199 (32), 200 (34)
47, 3	32, 330	89, 11	62 (40)
48, 2	251-252	91, 4	520 (24)
48, 12	17, 24 (50), 48 (17), 503 (122)	96, 3	199 (32)
50, 10	378 (158)	96, 5	200 (34)
51, 3	520	97, 7	444 (99)
57, 2	520 (24)	97, 8	17, 24 (50), 48 (17), 502 (122)
61, 5	520 (24)	98, 1	72 (62), 198 (25), 202, 203 (43), 204 (62), 341 (59)
66, 3	201, 201 (36)	98, 2-3	202
66, 6	201	98, 3	72 (62), 203 (43), 204 (62), 341 (59)
68	447	103, 2 (Vg)	242
68, 7	279, 461	104, 2	235, 240, 241, 243, 273
68, 9-11	384	104, 6	62 (42)
68, 12	339 (47)	104, 14	247
68, 14	448	104, 27-28	247
68, 17	338, 338 (46)	104, 30	62 (43)
68, 25-28	455, 445-446	105, 1	91 (94), 194 (16), 195, 344
68, 27	448	105, 2	199 (32), 344
71, 9	195	105, 4	154
71, 15	195	105, 5	199 (32), 200, 200 (35), 203 (43), 204 (60), 344
71, 16	191	105, 5-6	72 (62), 341 (59)
71, 17	195, 199 (32)	105, 6	203 (43), 204 (60)
71, 18	195	105, 8-15	200
71, 19	194 (16), 195, 203 (42)	105, 8-45	344
71, 20	195	105, 9-45	195
71, 24	195	105, 16-24	200
72, 3	427 (22)	105, 26-39	200 (35)
72, 4	377	105, 40-42	200
72, 6	241	105, 44-45	200
72, 12-14	377	106, 7	72 (62), 200 (35), 203 (43), 204 (59), 341, 341 (59)
72, 16	20 (38), 377, 377 (155)	106, 8-12	200 (35)
72, 18	199 (32)	106, 9	62 (42)
74, 13	62 (41)	106, 13-20	192
75, 2	199 (32)	106, 21	72 (62), 191 (10), 192, 194 (16), 195, 203 (43), 204 (59), 341, 341 (54, 55, 59)
77, 12	199 (32)	106, 21-22	71 (58, 59), 190 (3)
77, 15	199 (32)	106, 22	192, 198 (25), 199, 199 (32), 200, 200 (35), 201, 201 (36), 203 (43), 341 (54, 55)
77, 17	445	106, 47	200
77, 20	445	107, 8	199 (32), 203 (43)
78, 1-72	344	107, 15	199 (32), 203 (43)
78, 3-7	91 (94)	107, 21	199 (32), 203 (43)
78, 4	199 (32), 344	107, 24	199 (32), 203 (43)
78, 5	344	107, 31	199 (32)
78, 6	344	111, 2	193 (11), 194, 194 (14)
78, 7	344		
78, 11	199 (32), 203 (46), 205 (86), 344		
78, 12	72 (62), 199 (32), 203 (43), 205 (73), 341 (59), 344		
78, 32	199 (32)		
79, 11	195 (19)		
82, 6	334, 473		
82, 7	334, 473		

111, 3-9	194
111, 4	72 (62), 199 (32), 203 (43), 204 (64), 341 (59)
111, 6	72 (62), 203 (43), 204 (64), 341 (59)
111, 9	128, 344
113, 9	435
116, 18	91 (94)
118	34 (73)
119, 18	199 (32)
119, 27	199 (32)
119, 129	198 (26), 199
126	197 (23), 216 (121), 290 (30)
126, 1	216 (121)
126, 2	197, 203 (45), 205 (87), 216 (121), 212, 341 (58, 59)
126, 2-3	72 (62), 73, 196 (21), 341 (58, 59)
126, 3	197, 203 (45), 205 (80), 341
126, 5-6	305
128, 3	543
131, 1	199 (33), 200
131, 1-3	520
132, 1	73 (65)
132, 8	237
136, 4	73, 193, 193 (11, 13), 199 (32), 200, 200 (34, 35), 203 (42)
136, 5-24	193
136, 7	193, 193 (11)
136, 10-15	200 (35)
136, 16-20	200
136, 23-24	73, 200
136, 25	193
137, 5-6	124
138, 1	571 (261)
139, 5	537
139, 14	199 (31)
145, 2	201
145, 3	195 (19)
145, 4-7	201
145, 5	199 (32)
145, 6	195 (18), 200, 201 (36)
145, 7-9	201
147, 18	62 (43)
148, 5	62 (43)
150, 2	195 (18)
<i>Proverbi</i>	pag.
1, 25	541
2, 6	496, 496 (86)
2, 17	521
3, 18	457, 458, 472, 472 (9)
3, 29	548
4, 11	390 (214)
8, 22	62 (43)
8, 22ss	580 (281)
8, 26ss	580 (281)
8, 27	62 (42)

9, 13	539
18, 10	195 (18)
20, 27	541 (124)
22, 10	548
31, 10-31	557

<i>Qohelet</i>	pag.
7, 29	539
9, 9	535

<i>Cantico dei cantici</i>	pag.
1, 1	340 (52)
1, 2	495, 496, 497, 498, 499, 500, 500 (107)
1, 4	18, 49
1, 7	262
1, 8	161
1, 9	522 (30), 586
1, 12	181, 182, 183, 500, 500 (108), 501 (111)
1, 13	522 (35)
1, 15	522 (30), 586
1, 16	522 (35)
2, 1	380
2, 2	522 (30)
2, 3	379 (171), 392, 392 (219), 394 (256), 522 (35)
2, 4	380
2, 5	379 (171)
2, 7	522 (31)
2, 8	427 (22)
2, 9	461 (139), 425 (30, 35)
2, 10	522 (30, 32, 35), 523
2, 13	522 (30, 32), 523
2, 14	158-159, 340 (52), 388, 501
2, 16	522, 522 (35)
2, 17	522 (35)
3, 1	522 (36)
3, 1-4	402, 488
3, 2	522 (36)
3, 3	364 (130), 522 (36)
3, 4	522 (36)
3, 5	522 (31)
3, 11	389 (207)
4, 1	522 (30)
4, 6	427 (22), 461 (138)
4, 7	522 (30)
4, 8	427 (22)
4, 9	522 (33, 34), 586
4, 10	522 (33, 34), 586
4, 11	261, 525 (34)
4, 12	417, 417 (326), 463, 522 (33, 34)
4, 15	417 (326), 418
4, 16	417 (326), 418, 522 (35)
5, 1	417 (326, 327), 418, 522 (33, 34)
5, 2	389 (207), 522 (30, 33, 35)
5, 4	522 (35)

5, 5	522 (35)	7, 27	127
5, 6	522 (35)	9, 4	517
5, 6-8	402, 488	9, 5	127
5, 7	364 (130)	9, 7	517
5, 8	522 (35)	10, 3	128
5, 9	522 (35)	10, 4	127
5, 10	522 (35)	10, 5	127, 128
5, 16	522 (35)	10, 6	127
6, 1	522 (35)	10, 9	128
6, 1-2	162	10, 10	103 (5), 127
6, 2	427 (326), 418, 522 (35)	10, 12	128
6, 3	522, 522 (35)	10, 15	127, 128, 145
6, 4	462, 522 (30)	10, 17	127, 128, 198 (26), 199
6, 9	153	10, 18	145
6, 11	417, 417 (326), 418	10, 20	127, 451
7, 11	522, 522 (35)	10, 20-21	449, 451
7, 12	162, 522 (35)	11, 9	127
7, 14	522 (35)	11, 14	127
8, 4	522 (31)	12, 7	127
8, 5	290 (30), 372, 373, 379 (171), 381, 383, 387 (201), 390 (214), 391, 391 (216, 217), 392 (219), 393, 394 (256), 395, 396, 397, 399, 400 (287), 401, 402, 403, 406, 413 (312), 419, 422, 488 (51)	12, 9	127
8, 10	152	12, 19	127
8, 13	417 (326), 418	12, 20	127
8, 14	522 (35)	12, 21	127
		12, 23	128
		14, 6	128
		14, 28	128
		14, 31	128
		15, 1	62 (43)
		15, 11	413
		16, 10	127
		16, 16	127
		16, 17	127
		16, 18	127
		16, 19	128
		16, 23	127
		16, 24	128
		16, 26	127
		18, 1	127
		18, 2	128
		18, 4	127
		18, 5	127
		18, 7	127
		18, 9	127
		18, 13	127
		18, 20	127
		18, 21	129
		18, 21-22	129
		18, 24	129, 195 (18)
		19, 1	127
		19, 6	56 (35), 127
		19, 6-21	56 (35)
		19, 7	56 (35)
		19, 8	198 (26), 199
		19, 13	128
		19, 16	127
		19, 17	127
		19, 18	128
		19, 22	72 (62), 191, 196 (21), 198, 203 (44), 204 (65), 341 (58, 59)
<i>Sapienza</i>	pag.		
1, 9	127		
1, 16	127		
2, 10	127		
2, 12	127		
2, 16	127		
2, 18	127		
3, 1	127, 204 (66)		
3, 5	191 (10), 192, 203 (57), 204 (66)		
3, 6-8	192		
3, 9	192		
3, 10	127		
3, 13	557		
3, 19	128		
4, 1	557		
4, 3	127		
4, 7	127		
4, 10	128		
4, 15	127		
4, 16	127, 128		
5, 1	127		
5, 14	127, 128		
5, 15	127		
7, 1	226		
7, 3-6	226		
7, 4	226, 263		
7, 22-8, 1	62 (43)		
7, 26	241		

Siracide

	pag.
prol. 1	191, 191 (10)
2, 10	458 (131)
2, 18	195 (18)
8, 9	344
11, 4	198 (26), 199
15, 1-2	390 (208)
17	524
17, 1-8	524
17, 6	524
17, 8	196, 199 (32), 208 (46)
17, 9-12	524
17, 10	194 (16), 196
17, 13	196
18, 4	194 (16), 196
18, 5	195 (18), 196
18, 6	199 (32)
25, 24	524, 581 (285)
25, 26	548
26, 13ss	557
31, 9	199 (33), 200
36, 2	197
36, 2-5	208
36, 3-4	197
36, 5	197, 199 (32), 200, 203 (56), 204 (61)
36, 7	194 (16)
36, 10	204 (61)
36, 10-13	200
36, 10-17	197
36, 13	107 (10), 204 (68)
36, 13-16	288 (19)
36, 14	289 (27)
36, 15	289 (27)
36, 24	586
36, 24-25	524
38, 6	199 (32)
39, 6	91
39, 15	195 (18)
39, 16	202 (41)
42, 17	199 (32)
42, 21	194 (16), 196
42, 22	196
43, 1-33	196
43, 25	199 (31, 32), 200 (34)
43, 31	196 (20)
43, 31-32	196
43, 32	196
44, 1-50,21	191, 196, 197, 551
44, 2	195 (18)
45, 2	72 (63), 196 (22), 198, 203 (44), 205, 206, 206 (96), 341 (58, 60)
45, 3	72 (63), 206, 341 (60)
47, 5	143, 166 (140)
48, 4	199 (33), 200
48, 14	199 (31, 33), 200
49, 16	533, 543 (138)
50, 4	197
50, 22	72 (62), 191, 191 (10), 192, 203 (43), 205 (80), 341 (59)

50, 23-24	197
50, 24	192, 197
51, 8	458 (131)

Isaia

	pag.
1, 2	487 (48)
1, 17-23	409 (305)
1, 27	150
2, 3	328
2, 4	238
3, 16-24	59
3, 18-24	475
4, 10	305
6, 4	19, 24 (50, 51)
7, 14	259
7, 14-17	79 (72)
8, 1-4	238
8, 11	290 (30)
9, 5-6	79 (72)
10, 2	409 (305)
10, 5	411
10, 22	150
11, 6-8	440
11, 6-9	9, 24 (53), 49 (19), 53 (30), 503 (124)
11, 11-13	287 (13)
11, 12	287 (6)
12, 4	201 (37), 202, 204 (70), 205 (77)
12, 5	202
12, 6	202, 204 (70), 205 (77), 288 (19)
14, 1	287 (12), 288 (17)
25, 1	198 (26), 199 (28), 203 (42)
26, 1	441
26, 17-18	296 (54), 366 (134)
26, 19	378
27, 1	62 (40)
27, 12-13	305
27, 13	287 (6)
29, 14	204 (64)
30, 7	62 (41)
31, 5	520 (24)
32, 9-12	59
32, 9-20	59
32, 12-14	59
32, 15	59
32, 15-17	59
32, 15-20	85
33, 2	21
35, 1-2	509
35, 4	34 (70), 51 (24)
35, 5-6	480
35, 10	61, 441 (90)
39, 6	508
40, 3	38 (81), 134, 290 (30)
40, 11	287 (10)
40, 17	549
40, 22	238
40, 26	307

40, 31	151	51, 7	34 (70), 51 (24)
41, 10	34 (71), 51 (25)	51, 9	61, 62
41, 13	34 (71), 51 (25)	51, 9-10	62
41, 17	164	51, 9-11	61, 62, 63
42, 6	288 (16)	51, 10	61
42, 6-7	65 (48)	51, 11	61, 62
42, 9	202	51, 18	487 (48)
42, 10	202	52, 7	14, 15, 25 (54), 49 (20), 53 (30), 91 (93), 134, 202, 202 (40), 203 (54), 204 (68), 210, 218, 218 (127), 220, 290 (30), 461 (137), 504 (125)
42, 13-14	519		
42, 18-20	84		
42, 19	85		
43, 1	34 (71), 51 (25)		
43, 1-21	84		
43, 2	457, 458	53, 4	281
43, 5	34 (71), 51 (25)	54, 1	288 (22), 290 (30)
43, 5-6	84, 287 (10)	54, 1-3	288 (23)
43, 6	517	54, 4	34 (72), 51 (26), 288 (22)
43, 7	84	54, 6	288 (22)
43, 8	84, 84 (87)	54, 8	288 (22)
43, 10	84, 84 (87), 91 (94)	54, 10	288 (15), 427 (22)
43, 10-13	84	55, 3	288 (15)
43, 12	84, 91 (94)	56, 3-8	328
43, 16-17	84	56, 4-7	288 (17)
43, 16-21	63	56, 6-7	288 (20)
43, 18	84	57, 15	21
43, 19	84, 202	59, 21	288 (15, 16, 18)
43, 21	84, 85, 91 (94)	60	9, 31, 328
43, 22-28	60	60, 1	9, 25 (54), 35, 49 (20), 53 (30), 504 (125)
44, 1-5	60		
44, 1-8	85	60, 1-5	210 (103)
44, 2	34 (71), 51 (25)	60, 1-6	31, 328
44, 2-3	85	60, 1-9	288 (21)
44, 3	60, 85	60, 1-22	288 (23)
44, 3-5	85	60, 3-4	288 (17)
44, 6	85	60, 4	35, 40, 48 (17), 49, 49 (18), 50, 53 (30), 307, 503 (122, 123), 505
44, 7	85		
44, 8	84 (87), 85	60, 6	9, 25 (54), 35, 49 (20), 53 (30), 330, 504 (125)
45, 8	290 (30)	60, 10	17, 18, 24 (50, 51), 35, 48 (17), 53 (30), 503 (122, 123)
45, 19	74 (69)	60, 11	17, 17 (28), 18, 24 (50, 51), 35, 48 (17), 49 (18), 53 (30), 503 (122)
46, 3-4	63		
48, 6	202	60, 13	509
48, 9	201 (37), 203 (50), 205 (78)	60, 14	17, 18, 24 (51), 31, 35, 48 (17), 49 (18), 53 (30), 329, 330, 503 (122)
48, 16	74 (69)		
48, 21	287 (10)	60, 15	288 (22), 503 (123)
49, 4	305	60, 20	288 (22)
49, 5	305	61, 3	20
49, 5-6	287 (11)	61, 8	288 (15)
49, 8	164 (134), 288 (16)	61, 9	20, 24 (51), 48 (17), 49 (18), 53 (30), 503 (122, 123)
49, 10	287 (10)		
49, 14	288 (22)	61, 10	19, 26, 27, 40, 48 (17), 49, 49 (18), 50, 53 (30)
49, 14-15	519		
49, 18	307	62, 4	288 (22)
49, 18-23	288 (23)	62, 4-5	26, 27, 40
49, 19-20	288 (21)	62, 6	25 (54), 49 (20), 53 (30), 504 (125)
49, 20	287 (6)		
49, 21	288 (22)		
49, 22	12, 13, 25 (54), 28, 35, 49 (20), 50, 53 (30), 504 (125)		
49, 23	31, 329, 330		
50, 1	487 (48)		
51, 3	416 (322, 325), 484, 584		

62, 11 28, 34 (73), 38, 39, 40, 50,
51 (27), 52, 305
63, 7 204 (62), 458 (131)
63, 7-9 202
63, 7-64,11 63
63, 9 458 (131), 498
63, 11 458 (131)
63, 11-14 202
63, 13 55, 62 (42)
63, 14 55, 62 (44), 63
63, 14-15 519-520
64, 2 201 (37), 202, 204 (62)
64, 9 288 (22)
64, 10 201 (38)
65, 13 441 (90)
65, 19-25 440
66 408, 414
66, 1 238
66, 2 184
66, 7 414, 440, 441, 442, 558
66, 7-8 414
66, 7-9 290 (30)
66, 7-13 288 (23)
66, 8 414
66, 10 288 (22), 442
66, 12 414, 415
66, 12-13 519
66, 13 320
66, 13-14 378, 378 (159)
66, 14 378, 378 (158), 409, 414,
415
66, 18 12, 13, 25 (54), 35, 49 (20),
63 (30), 288 (17), 504 (125)
66, 18-20 13
66, 18-21 288 (17, 20)
66, 20 12, 13, 25 (54), 35, 49 (20),
63 (30), 210 (203), 444 (99),
504 (125)
66, 20-21 328

Geremia

pag.

2, 2 296 (53), 366 (134)
3, 17 288 (17)
3, 18 287 (13)
3, 30-31 287 (13)
5, 28 409 (305)
7, 6 409 (305)
7, 14 29 (61)
7, 17 328
7, 20 320
12, 7 29 (61)
17, 12 580 (281)
21, 2 199 (32), 203 (43), 205 (80)
22, 3 409 (305)
22, 8 194
23, 1 287 (6)
23, 5 287 (14)
23, 8 287 (12)
24, 7 387 (201)
26, 4-6 29 (61)

26, 19 190 (6)
29, 32 202, 202 (40), 203 (43), 205
(82)
30, 9 287 (14)
31, 3 287 (8)
31, 4 197, 296 (54), 366 (134)
31, 15 466
31, 8-11 287 (10)
31, 14 196 (22), 341 (58)
31, 15 296 (54), 366 (134), 466
31, 16 466
31, 17 466
31, 18 387 (201)
31, 18-19 152
31, 20 519
31, 21-22 152
31, 22 152, 155
31, 31 69
31, 31-34 288 (15), 387 (201)
31, 33 69, 496-497
32, 37-40 288 (15)
32, 42 193 (11), 194, 194 (15),
202, 202 (40), 203 (50), 205
(88)
33 191 (10)
33, 3 72 (61, 63), 190 (5), 192,
203 (47), 204 (69), 205, 205
(86), 206 (93), 207, 221,
341 (57), 342 (64)
33, 4 203 (47), 204 (69)
33, 4-5 207
33, 4-7 192
33, 6-7 207
33, 7 287 (13)
33, 9 72 (61), 190 (5), 195 (18),
202, 202 (40), 203 (43),
205, 207 (101), 221, 341
(57)

33, 10-11 207
33, 11 207
33, 25 473
40, 15 287 (6)
42, 5 81 (80), 336 (41)
42, 6 81 (80), 336 (41)
42, 7-22 81 (80), 336 (41)
42, 20 81 (80, 81), 336 (41), 491
(60)
44, 7 194, 194 (15), 203 (43), 205
(85)
45, 5 191 (7)
46, 27-28 51 (25)
50, 6 287 (6)
51, 7 190 (60)
51, 33 411

Lamentazioni

pag.

1, 1 516
2, 19 163
3, 23 202

<i>Baruc</i>		pag.
2, 2	193 (11), 194, 194 (15), 203 (49), 205 (81)	
3, 10-12	287 (4)	
4, 12-16	288 (22)	
4, 36-37	288 (23), 290 (30)	
4, 37	35, 52, 287 (10), 406, 505	
4, 37-5,9	210 (103)	
5, 1	288 (22)	
5, 5	35, 52, 287 (10), 290 (30), 406, 505	
5, 5-6	288 (23), 307	
5, 6	287 (10)	
5, 9	287 (10)	

<i>Ezechiele</i>		pag.
1, 13	241 (64)	
1, 15	241 (64)	
1, 21	241 (64)	
3, 1-14	60	
11, 14	68	
11, 14-21	68	
11, 17-20	69	
11, 19	69, 288 (18)	
11, 19-20	68	
11, 20	69	
12, 9	196	
12, 13-14	196	
14, 14	120	
16, 3-5	263 (141)	
16, 4	226, 263	
16, 4-5	226, 263	
16, 4-6	263	
16, 4-13	264 (141)	
16, 8	296 (53), 366 (134), 387, 426 (16), 487 (48)	
16, 8-20	407	
16, 10-12	479	
16, 20	487 (48), 517	
16, 23	387 (201)	
18, 31	288 (18)	
20, 7	477-478	
22, 7	409 (305)	
22, 27	298 (60)	
23, 2-4	296 (53), 366 (134)	
23, 3	478	
23, 4	407, 487 (48)	
23, 7	487 (48)	
23, 8	478	
23, 19	478	
23, 21	478	
23, 27	478	
23, 37	407	
24, 2-3	203 (44)	
24, 3-8	196	
24, 9	196 (21), 203 (44), 341 (58)	
24, 10-12	196	
28, 3	120	
28, 12	475	
28, 13	475, 475 (18), 484, 583 (291)	

29, 3	62 (41)
32, 2	62 (41)
34, 13	287 (10, 12)
34, 16	287 (6)
34, 23-24	287 (14)
34, 23-25	288 (15)
34, 27	287 (12)
34, 29	287 (6)
36, 16-37	69
36, 20-23	387 (201)
36, 21	73
36, 22	73
36, 23	73
36, 23-28	288 (15)
36, 24-28	69
36, 26	69
36, 26-27	73, 288 (18), 290 (30), 385
36, 27	69
36, 27-28	69
36, 33	73
36, 35	417, 484, 584
37	378 (160)
37, 1	413
37, 1-2	60
37, 1-4	287 (9)
37, 1-14	160, 295, 378, 413
37, 1-54	378
37, 2	287 (4)
37, 3	458
37, 3-5	413
37, 3-10	60
37, 5-6	60, 63
37, 7	378 (158)
37, 8	287 (4)
37, 9	287 (4), 288 (18), 413
37, 9-10	60, 63
37, 10	288 (18)
37, 11	60, 287 (4)
37, 12	287 (4, 10)
37, 12-14	60
37, 13	287 (4, 10)
37, 13-14	61
37, 14	60, 63, 288 (18)
37, 15-23	287 (13)
37, 19	287 (10)
37, 21	287 (10, 12), 288 (19)
37, 21-28	288 (15)
37, 24	287 (14)
37, 26	69
37, 26-27	56, 288 (19), 290 (30)
37, 26-28	288 (19), 290 (30)
39, 25-27	387 (201)
39, 26	287 (12)
39, 27-29	288 (15)
39, 28	287 (12)
39, 29	288 (18)
40-47, 12	288 (19)

<i>Daniele</i>		pag.
1, 4	120	
1, 8	122	

1, 11-15 122
 1, 17 120, 122
 1, 20 122
 2, 1-16 122
 2, 17-18 122
 2, 19 122
 2, 20 122
 2, 23 122
 2, 34 339 (47)
 2, 35 339 (47)
 2, 45 339 (47)
 3, 12 122
 3, 17-18 122
 3, 19-23 104 (6), 123
 3, 32 193 (12), 203 (43), 206 (89)
 3, 33 193 (11)
 3, 37 166 (136)
 3, 39 166 (136)
 3, 48-50 124
 3, 87 166 (136)
 3, 95-96 124
 4, 22 195 (17)
 4, 34 121
 4, 37 194
 6, 2-3 125
 6, 7-10 125
 6, 11 125
 6, 12 125
 6, 14 125
 6, 17 124
 6, 18 104 (6), 125
 6, 21 124
 6, 22 126
 6, 22-23 125
 6, 23 125
 6, 27 125
 6, 28 125
 6, 35 126
 6, 42-43 126
 6, 44 126
 6, 45 126
 6, 46-59 126
 6, 57 126
 6, 60 126
 6, 63 126
 7, 13-14 121
 7, 14 369
 7, 18 121, 165
 7, 20 121
 7, 22 165
 7, 25 120, 121, 165
 8, 11 121
 8, 11-12 120
 9, 11 194
 9, 16 124
 9, 19-21 125
 9, 20 125
 9, 24 125
 9, 26 125
 9, 27 120
 11, 28 121

11, 30 121
 11, 31 120
 11, 32 120, 121
 11, 33 120
 11, 35 123
 11, 36-37 121
 11, 45 121, 125
 12, 2 123
 12, 3 120
 12, 7 120
 12, 12 121

Osea

pag.

1-3 296 (54), 366 (134)
 1, 9 297
 2, 1 290 (30)
 2, 2 287 (13)
 2, 9 160
 2, 16 95, 134, 387 (201)
 2, 21 515
 2, 21-22 387 (201)
 2, 25 297
 6, 1-3 290 (30)
 6, 7 473, 516 (14)
 11, 1-4 519 (22)
 12, 5 129
 14, 4 409 (305)
 14, 8 290 (30)

Gioele

pag.

1, 2-3 91 (94), 344
 2, 16 448
 2, 18 197, 203 (45), 204 (67)
 2, 19 197, 203 (45), 204 (67)
 2, 20 196 (20)
 2, 21 34 (72), 41 (84), 45, 51 (26),
 73, 85, 196 (21), 197, 198,
 203 (45), 204 (67), 341 (58)
 2, 21-27 4, 5, 6, 24, 25, 39, 41, 41
 (84), 42, 50 (22), 85, 288,
 502, 504
 2, 22 34 (72), 51 (26)
 2, 23 48, 85, 197, 203 (45), 204
 (67), 290 (30)
 2, 24 41 (84)
 2, 26 41 (84), 73, 85, 197, 199
 (32), 200, 203 (43), 205 (83)
 2, 27 197, 198, 288 (19), 290 (30)
 3, 1-2 85, 86, 587
 3, 2 517
 4, 13 306
 4, 18 20 (38)

Amos

pag.

3, 9 198 (25, 27)
 5, 8 427
 8, 5 196 (20)

<i>Michea</i>		pag.	3, 18	287 (10)
2, 9	434		3, 19	287 (10)
2, 12	287 (10)		3, 20	287 (10)
2, 13	15, 24 (53), 49 (19), 53 (30), 503 (124)			
2, 14	15		<i>Zaccaria</i>	pag.
4, 2	328		1, 3	11, 13, 24 (53), 49 (19), 53 (30), 503 (124)
4, 6-8	30 (62)		1, 4	11, 13, 24 (53), 49 (19), 53 (30), 503 (124)
4, 9-10	30 (62)		2	9
5, 1	30 (62)		2, 9	9, 24 (53), 49 (19), 53 (30), 503 (124)
6, 2	427, 427 (22)		2, 10	287 (10)
6, 4	517		2, 14	4, 5, 6, 9, 10, 14, 15, 19, 24 (50, 51), 26, 40, 41, 42, 43, 48 (17), 49, 49 (18), 50, 53 (30), 56, 288, 288 (19), 290 (30), 503 (122, 123)
7, 14-15	199		2, 14-15	3, 6, 9, 10, 13, 24, 25, 26, 27, 35, 39, 40, 41, 43, 46, 47, 47 (9), 49, 50 (22), 52, 53, 53 (30), 290 (30), 502, 503, 504, 505
7, 15	73, 198 (25), 199 (29)		2, 15	9, 12, 24 (53), 40, 43, 49 (19), 53 (30), 288 (17, 19, 20), 503 (124)
7, 19	428		9, 5	28 (60)
			9, 9	3, 4, 5, 6, 15, 16, 16 (26), 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 33 (68), 34, 35, 36, 36 (76), 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 46-47, 47, 48, 49, 50, 50 (22), 51, 52, 53, 53 (30), 31), 288, 290 (30), 330 (20), 371, 502, 503, 504, 505
<i>Nabum</i>		pag.		
3, 10	201 (38)			
<i>Abacuc</i>		pag.		
1, 5	199 (33), 200			
2, 5	134			
3, 2	443 (97)			
3, 3	338, 339 (47)			
3, 7	149-150			
<i>Sofonia</i>		pag.		
2, 12-13	222			
3	42			
3, 5	10, 13, 24 (53), 25, 49 (19), 53 (30), 503 (124), 504			
3, 5-15	13			
3, 7	12, 13, 24 (53), 25, 49 (19), 53 (30), 503 (124), 504		9, 9-10	28 (60), 43 (89), 51 (27)
3, 8	12, 13, 21, 24 (53), 25, 49 (19), 53 (30)		10, 8	287 (10)
3, 12	11, 24 (53), 25, 49 (19), 53 (30), 503 (124), 504		10, 10	287 (10)
3, 12-13	13, 166-167		11, 3	195 (17)
3, 13	9, 24 (53), 25, 34 (73) 49 (19), 53 (30), 503 (124), 504		13, 7	327
3, 14	26, 27, 41, 42, 45, 290 (30)			
3, 14-17	4, 5, 6, 23, 25, 27, 34 (73), 37, 39, 41, 42, 50 (22), 52, 502		<i>Malachia</i>	pag.
3, 14-18	288, 288 (19)		2, 13-14	548
3, 15	11, 13, 24 (53), 25, 34, 43, 49 (19), 51, 53 (30), 290 (30), 503 (124), 504, 505		2, 14	548
3, 16	34, 34 (73), 40, 41, 43, 51, 51 (27), 52, 56, 290 (30), 504		2, 15	520, 521
3, 17	43, 56, 290 (30)		2, 16	522, 548
			2, 24	345
			3, 1	38 (81)
			3, 13-14	521
			3, 14	521
			3, 15	521
			3, 15-16	521
			3, 16	521
			3, 20	167, 239, 242, 243
			4, 2 (Volgata)	378

2. VERSIONE GRECA DEI SETTANTA

<i>Genesi</i>		pag.	106, 21	195
1, 27	569		132, 2-5	73 (65)
2, 22	529, 542 (134)			
<i>Esodo</i>		pag.	<i>Isaia</i>	pag.
19, 4	62 (44)		8, 23	562
			40, 9	34 (70), 51 (24)
			48, 9	202
<i>Deuteronomio</i>		pag.	60, 4	35, 52, 406
4, 10	477		66, 2	184
34, 12	72 (63)			
<i>1 Re</i>		pag.	<i>Geremia</i>	pag.
14, 18	508 (142)		26, 27	34 (71)
			26, 28	34 (71), 51 (25)
			27, 6	287 (6)
<i>3 Re</i>		pag.	33, 4-6	29
8, 10-12	57		33, 19	190 (66)
			36, 32	202, 202 (40), 203 (43), 205 (82)
<i>2 Cronache</i>		pag.	37-38	287 (13)
5, 13	57		37, 9	287 (14)
			38, 3	287 (8)
<i>1 Esdra</i>		pag.	38, 4	197
1, 51	190 (6)		38, 8-11	287 (10)
1, 53	201 (38)		38, 14	196 (22), 341 (58)
4, 46	195 (17)		38, 31	69
9, 10	491 (61)		39, 37-40	288 (15)
			39, 42	193 (11), 194, 194 (15), 202, 202 (40), 203 (50), 205 (88)
<i>2 Esdra</i>		pag.	40, 3	72 (61, 63), 190 (5), 191 (10), 192, 203 (47), 205, 205 (86), 206 (93), 207, 221, 341 (57), 342 (64)
15, 12	491 (61)		40, 4	204 (69)
19, 17	199 (32), 203 (43), 205 (87)		40, 4-5	207
<i>Ester</i>		pag.	40, 4-7	192
2, 20	119		40, 7	287 (13)
4, 17	458 (131)		40, 9	72 (61), 190 (5), 195 (18), 202, 203 (43), 207 (101), 221, 341 (57)
<i>Cantico dei cantici</i>		pag.	44, 7	190 (6)
2, 7	386, 387		47, 15	287 (6)
3, 5	386, 387		49, 20	491 (60)
4, 7	382		51, 7	194, 194 (15), 203 (43), 205 (85)
5, 2	386, 387		51, 35	191 (7)
8, 4	386, 387			
8, 5	374, 382, 386, 386-389, 388		<i>Abacuc</i>	pag.
			3, 3	338
<i>Salmi</i>		pag.		
44, 13	31 (64), 329		<i>Daniele</i>	pag.
86, 5	296 (53), 366 (134)		2, 20	195 (18)
105, 1	195			

2, 47	208		
3, 24	123		
3, 25-26	123		
3, 27-33	123		
3, 34-36	123		
3, 37	123		
3, 39	123		
3, 41-43	123		
3, 42	200, 203 (43), 205 (80)		
3, 43	199 (32)		
3, 44	123		
3, 46-47	123		
3, 51-90	124		
3, 87	123		
3, 94	124		
4, 2	203 (43)		
4, 37	193, 193 (11, 13), 194, 195 (17), 199 (32), 201, 203 (43, 56), 205, 206 (89, 90, 91), 208		
6, 22	126		
6, 23	125		
6, 27-28	208		
7, 8	191 (7), 217		
7, 11	217		
7, 17	190 (6)		
7, 20	191 (7)		
9, 12	193 (11), 194 (15), 203 (50), 205 (81)		
9, 19	124		
12, 6	198 (25), 199		
<i>[Versione di Teodoziona]</i>		pag.	
2, 47	(208)		
2, 48	190 (6)		
3, 42	200, 203 (43), 205 (80)		
3, 43	199 (32)		
4, 1	208		
4, 2	193, 193 (12), 206 (91), 208		
4, 3	193, 193 (11, 12), 208		
4, 17	208		
4, 27-28	208		
4, 36	195 (17)		
5, 18	195 (18)		
5, 19	195 (18)		
6, 27-28	208		
7, 3	190 (6)		
7, 8	217		
7, 11	121, 217		
7, 27	165, 195 (17)		
8, 24	194, 194 (25, 26)		
9, 12	194, 194 (15), 203, 205 (81)		
12, 6	199 (32)		
		<i>[Susanna]</i>	pag.
		2-3 (Th)	125
		22	104 (6), 126
		22 (Th)	126
		22-23	125
		35	126
		42-43	126
		45	126
		46-59	126
		53	400 (283)
		57	126
		63	126

3. NUOVO TESTAMENTO

<i>Matteo</i>		pag.	
1, 1	185, 560		1, 22 560
1, 1-16	432		1, 23 328, 330, 559
1-2	331 (22)		1, 25 559, 560
1, 3	559		2, 1 31
1, 5	559		2, 1-12 245, 328
1, 6	559		2, 2 30, 31, 32, 40, 244, 248, 249, 327, 328, 330
1, 16	559		2, 3 29, 32, 327
1, 18	560		2, 6 30, 30 (62), 32, 40, 326, 330
1, 18ss	559		2, 7 244, 254
1, 18-25	437, 438, 560		2, 8 327
1, 19	173, 437 (77)		2, 9 244, 327
1, 20	559, 560		2, 10-11 244
1, 20-21	79 (72)		2, 11 30, 31, 32, 32 (67), 40, 43, 322, 323, 327, 328, 330, 330 (20), 331, 331 (22), 332, 421
1, 21	30, 32, 40, 65, 326, 328, 330		

2, 13 32 (67), 331 (22)
 2, 14 32 (67), 331 (22)
 2, 20 32 (67), 331 (22)
 2, 21 32 (67), 331 (22)
 3, 3 290 (30)
 3, 11 230, 243
 3, 15 266
 4, 15 338, 562
 5, 14 304, 330
 5, 14-16 30
 5, 16 330
 5, 17 468, 550
 5, 45 484, 585
 6, 23 247
 6, 28 33, 246
 6, 30 247
 7, 11 218, 218 (126, 127, 134),
 220 (136)

 7, 14 271 (167)
 7, 21 326
 7, 21-24 30
 7, 24 326
 9, 22 564
 9, 36 30, 306
 9, 37 306
 10, 1-4 306
 10, 1-5 306
 10, 5 306, 308
 10, 6 29, 306, 325
 10, 11 325
 10, 12 325
 10, 14 325
 10, 16 298 (60)
 11, 1 306
 11, 8 252 (111)
 11, 29 179, 180, 181, 184, 185
 12, 25 325
 12, 35 218 (126)
 12, 38-42 277
 12, 39-40 350
 12, 40 277
 12, 42 432
 12, 46-50 317 (95), 565
 12, 50 317 (95)
 13, 16-17 210 (104)
 13, 30 306
 13, 39-43 306
 13, 57 325
 15, 24 29, 325
 15, 28 564
 16, 17 327
 16, 18 30, 326
 16, 20 348
 17, 2 230, 243
 17, 5 57
 17, 9 348
 18, 1-4 581
 19, 3 547, 566
 19, 4-6 566
 19, 8 513, 522, 566, 567
 19, 28 67, 311 (80), 319

19, 30 581
 21, 1 29
 21, 1-3 36
 21, 2 28
 21, 4-5 28
 21, 5 27, 28, 29, 32, 38 (81), 39,
 40, 42 (85), 43, 50, 290 (30),
 330, 330 (20), 504 (128)

 21, 7 28
 21, 10 29, 50, 327
 21, 12-16 449
 21, 15 217, 218 (129)
 21, 16 449
 21, 43 30, 326
 23, 1 29
 23, 2 29, 326
 23, 37 29, 326, 327, 520 (24)
 23, 37-38 32
 23, 37-39 29, 80
 23, 38 29, 326
 24, 1ss 326
 24, 1-2 29
 24, 22 463
 24, 24 217, 217 (122)
 25, 5 217 (125)
 25, 32 306
 26, 31 327
 26, 32 368
 27, 32 32 (65)
 27, 33 32 (65)
 27, 35 253, 270
 27, 51-53 378, 379 (168)
 27, 60 104 (6), 560
 27, 64-66 104 (6)
 27, 66 417
 28, 7 327, 327 (15), 368
 28, 10 368
 28, 16 327, 368, 369
 28, 16-20 327, 368, 494
 28, 17 32, 327, 330, 369
 28, 18 369
 28, 18-19 369
 28, 18-20 354
 28, 19 312, 370
 28, 19-20 308, 369
 28, 20 326, 327, 330, 369, 370,
 494

Marco

1, 2-3 38 (81)
 1, 3 290 (30)
 3, 20-21 325 (13)
 3, 24-25 325
 3, 31-35 317 (95), 325 (13), 565
 3, 35 317 (95)
 4, 29 306
 5, 24-25 266
 5, 34 564
 6, 20 169

pag.

7, 8 567
 7, 9 567
 7, 29 564
 8, 30 348
 9, 3 230
 9, 7 57
 9, 9 348
 9, 10 459
 9, 35 581
 10, 2 566
 10, 5 522, 567
 10, 6 567
 10, 6-9 566
 10, 31 501
 10, 52 564
 11, 1-7 36
 11, 2-7 28
 13, 20 463
 14, 28 327 (15)
 14, 58 295
 15, 21 32 (65)
 15, 22 32 (65)
 15, 24 253, 270
 15, 26 32 (65)
 16, 7 327 (15)
 16, 15 312, 354

Luca

pag.

1-2 4, 45 (3), 170, 223, 346
 1, 2 346 (92, 93), 362
 1, 5 170
 1, 5-25 79 (72), 562
 1, 6 73 (66), 168, 173
 1, 7 221
 1, 8-11 562
 1, 8-23 170
 1, 10 170, 219 (136)
 1, 13 170, 172, 175
 1, 14 221
 1, 15 450, 451, 451 (117)
 1, 16 221, 223
 1, 16-17 72 (63), 342 (67)
 1, 17 64, 169, 221, 243, 451, 451
 (117)
 1, 18 172, 221
 1, 19 168 (142)
 1, 20 172
 1, 23-25 175
 1, 24 170, 221
 1, 25 89, 221
 1, 26 89, 177, 337, 363, 562
 1, 26-28 358
 1, 26-38 4 (4), 45, 46 (4), 54 (32), 79,
 79 (72), 80, 80 (75), 82, 92,
 322, 323, 332, 335, 358,
 421, 562
 1, 26-56 82
 1, 27 89, 264, 353, 563
 1, 28 3, 4, 5, 42, 43, 45, 53 (31),
 177, 290 (30), 337, 505, 562

1, 28-32 43 (89)
 1, 28-33 172
 1, 29 186, 337, 358, 563
 1, 29-32 89
 1, 30 3, 5, 42, 43, 259, 290 (30),
 505
 1, 30-33 177, 337, 358, 562
 1, 31 3, 5, 42, 43, 259, 290 (30),
 505, 565
 1, 31-33 67
 1, 32 238
 1, 32-33 43, 64, 80
 1, 33 3, 5, 43, 290 (30), 505
 1, 34 44, 172, 186, 337, 563
 1, 34-35 89, 438
 1, 34-37 358
 1, 35 4, 44, 44 (1), 45, 46 (5), 54,
 55, 57, 63, 67, 71, 71 (56),
 72, 75, 78, 79, 79 (71), 89,
 90, 91, 92, 255, 255 (119),
 121), 256, 256 (122), 264,
 426 (16), 499, 560
 1, 35-37 172, 177, 337, 562
 1, 36 81
 1, 36-37 221
 1, 37 78, 79, 222
 1, 38 80, 81, 88, 172, 176, 177,
 180, 181, 182 (66), 185,
 186, 337, 358, 426 (16),
 451, 452, 491 (61), 507,
 563, 565
 1, 39 91, 91 (93)
 1, 39-45 58
 1, 39-54 82
 1, 39-56 80
 1, 41 89, 450, 451
 1, 42 565
 1, 42-43 451
 1, 42-45 89, 444
 1, 43 4, 81, 452
 1, 43-44 450
 1, 44 444, 451
 1, 45 71 (56), 78, 83 (86), 88, 176,
 177, 186
 1, 46 78, 83, 88, 90, 91, 217
 (125), 452 (118)
 1, 46-47 188
 1, 46-55 89, 176, 188, 452
 1, 47 65, 79, 83, 91 (93), 174,
 175, 186, 189
 1, 48 78, 79, 88, 174, 175, 176
 (148), 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 182 (166), 184,
 185, 186, 189, 222, 223,
 342
 1, 49 71, 71 (57), 73, 78, 79, 79
 (71), 83, 90, 91, 174, 188,
 189, 189 (2), 190, 192, 216,
 217 (123, 124), 218 (129),
 222, 223, 224, 322, 323,
 340, 342, 344 (68), 421

1, 50	88, 174, 224	2, 16	228, 263, 277, 351, 352, 353, 564
1, 51	88, 174, 186, 224	2, 17	277, 348, 351, 354, 360
1, 51-53	189	2, 17-19	357
1, 52	73 (66), 79, 88, 174, 175, 184 (172), 186, 222, 342, 459	2, 17-20	359, 360, 363
1, 53	88, 91 (93), 174, 218, 218 (126, 127, 135)	2, 18	348, 354, 356, 360
1, 54	88, 189, 223, 342	2, 19	242, 262, 264 (144), 322, 323, 343, 346, 346 (92), 347, 349, 352, 354, 360, 363, 364, 422, 563
1, 54-55	174, 189	2, 20	171, 347, 348, 349, 354, 360
1, 55	79, 81, 88, 223, 342	2, 21	564
1, 56	58	2, 21-22	173
1, 57-58	170, 221	2, 22	459, 564
1, 58	72 (63), 73 (66), 217, 218 (130), 221, 223, 342 (67)	2, 22-24	173
1, 63	356 (122)	2, 23	173, 186, 264
1, 65	356 (122)	2, 23-38	568 (252)
1, 67	89	2, 23-39	170
1, 67-79	170	2, 24	173, 176, 186, 252 (11), 264
1, 68-69	168	2, 25	168, 216
1, 68-79	89, 290 (30)	2, 27	173, 186, 564
1, 69	65	2, 28-32	170
1, 71	65	2, 30	168
1, 72	81	2, 30-31	223
1, 73	81	2, 31	64, 219 (136)
1, 74	290	2, 32	64, 223
1, 74-75	168	2, 33	564
1, 76	221	2, 34	564
1, 77	64, 65, 169, 221	2, 34-35	458
1, 79	167	2, 36-37	168
1, 80	72 (63), 221, 223, 342 (67)	2, 37-38	170
2, 1-5	563-564	2, 38	168
2, 1-7	225	2, 39	173, 186, 564
2, 1-12	245	2, 39-40	283
2, 4	264, 353, 458	2, 40	264
2, 5	564	2, 41	564
2, 7	225, 228, 231, 232, 233, 240, 244, 245, 251, 252, 253, 255, 255 (117), 257, 259, 260, 262, 263, 263 (141), 264, 264 (143), 267 (151), 269, 276 (188), 277, 283, 351, 564	2, 41-42	173
2, 8	251, 347, 352	2, 41-51	170
2, 8-9	358	2, 42	173, 186, 264
2, 8-16	358	2, 43-44	459
2, 8-20	347, 348, 349, 350, 352, 354, 355, 364 (120)	2, 48	564
2, 9	233, 235, 238, 353, 358	2, 49	165
2, 10	219 (136), 235, 243, 353	2, 50	458
2, 10-14	358	2, 51	264 (144), 283, 322, 343, 346, 363, 459, 563, 564
2, 11	43, 65, 235, 348, 350, 353, 354	2, 51-52	283
2, 12	228, 229, 235, 244, 249, 252, 263, 277, 350, 351	2, 52	219 (136), 264
2, 13-14	171, 238, 353	3, 4-6	169, 290 (30)
2, 14	233	3, 6	64, 65, 168
2, 14-40	87	3, 8	73 (67), 169
2, 15	348, 353, 354	3, 10	73 (67)
2, 15-16	358	3, 10-17	169
2, 15-18	350	3, 14	73 (67)
		3, 15	167, 356 (122)
		3, 16	66, 230, 243
		3, 17	66
		3, 21	66, 219 (136)
		3, 21-22	67
		3, 21-23	362
		3, 22	66, 90 (91)

3, 23	67, 283, 353, 362	9, 43	356 (122)
3, 23-28	67	9, 46-48	581
4, 1	90 (91)	9, 51-56	284
4, 5-8	253	9, 58	253
4, 6	87	10, 1	306
4, 14	75, 219 (136), 362	10, 2	306
4, 14-15	362	10, 3	298 (60)
4, 15	75	10, 25	65
4, 18	75	10, 38	261
4, 18ss	362	10, 38-42	261
4, 20	356 (122)	11, 13	218, 218 (127, 134), 220 (137)
4, 22	264, 356 (122)		
4, 24-31	87	11, 23	299, 320
4, 31-37	74 (68)	11, 27	428, 430
4, 37	356 (122)	11, 27-28	459, 520 (25), 565
4, 38-39	74 (68)	11, 29	350, 430 (36)
4, 40-41	74 (68)	11, 29-30	277
4, 41	356 (122)	11, 31	432
4, 43	219 (136)	11, 52	285
5, 12-15	74 (68)	12, 18	218 (126)
5, 17	75, 219 (136)	12, 19	218 (126)
5, 17-26	74 (68)	12, 49	243
5, 26	74	12, 50	253
5, 31	65	13, 11-16	74 (68)
6, 4	87	13, 17	74, 75, 217, 218 (131), 219, 220
6, 6-11	74 (68)		
6, 12-16	284	13, 23	65
6, 17	219 (136)	13, 34	80, 520 (24)
6, 24	251	14, 11	179
6, 29	231	15, 22	230
7, 1-10	74 (68)	15, 32	65
7, 11-17	74 (68)	16, 25	218 (126)
7, 16	74, 219	17, 2	243
7, 25	230	17, 19	75, 564
7, 29	219 (136)	17, 21	219 (136)
7, 36-50	74 (68)	18, 18	65
7, 44	230	18, 31	362
7, 46	230	18, 31-33	459
7, 50	75, 564	18, 42	75, 564
8, 1-3	361	18, 43	219 (136)
8, 11	308	19, 10	65
8, 12	75	19, 11	169
8, 15	170	19, 29-35	36
8, 19-21	565	19, 30-35	28
8, 26-39	74 (68)	19, 37	74, 75, 219 (136)
8, 27	230	19, 41-44	219
8, 35	230	20, 45	219 (136)
8, 40-56	74 (68)	21, 11	217, 217 (122), 218 (132), 219
8, 47	219 (136)		
8, 48	75, 564	21, 20	219
8, 50	75	21, 23	219
9, 11	167	21, 24	219
9, 13	219 (136)	21, 27	235
9, 20-21	348	22, 20	64, 67, 81
9, 26	235	22, 27	284
9, 29	230, 243, 253	22, 29-30	64, 67
9, 31	235	22, 30	64
9, 32	230, 235, 243	22, 31-34	284
9, 34	57	22, 42	165
9, 36	348	22, 44	176
9, 38	250	22, 49-51	284

23, 3	253	1, 1-2	301, 500
23, 5	362	1, 2	301
23, 11	253	1, 3	443
23, 24	272	1, 12	295, 299
23, 26	32 (65)	1, 13	255 (119), 441, 489, 560, 563
23, 34	231, 253, 270		
23, 35-37	284	1, 14	260, 301
23, 38	32 (65)	1, 18	301, 302, 302 (69), 311, 312
23, 39	284	1, 23	290 (30)
23, 43	568 (252)	1, 29	404
23, 46	112, 165, 176	1, 29-36	295
23, 50	169	1, 31	221
23, 51	169	1, 32	411
23, 53	276 (188), 277, 283, 349, 350, 351, 560	1, 46	338, 562
		1, 47	311 (80)
23, 55	361	1, 49	34, 51, 505
24	350	2, 1	317, 318, 365, 367, 407, 443, 455, 488
24, 1-3	358	2, 1-4	407
24, 1-9	358	2, 1-12	35 (74), 52 (29), 282 (206), 286 (1), 305, 316, 328 (16), 567 (251)
24, 1-35	349, 350		
24, 3	277, 351	2, 2	317
24, 4	230, 243, 253, 358	2, 2-12	286 (1)
24, 4-7	358	2, 3	317
24, 5	351	2, 4	318, 367, 407, 454, 455
24, 6	351	2, 5	296 (55), 317, 318, 320, 322, 323, 365, 366, 369, 370, 407, 443, 493, 493 (74), 494
24, 6-7	459	2, 7-8	319, 367, 455
24, 8-9	358	2, 9	319, 367, 455
24, 9	361	2, 10	488
24, 10	361	2, 11	318, 319, 365, 367, 455
24, 11	356 (122)	2, 12	317, 317 (95), 443
24, 12	270, 283, 351, 356 (122)	2, 18-22	319, 367, 456
24, 13-35	361	2, 19-20	367
24, 19	74, 219, 219 (136), 362	2, 19-21	367
24, 22	356 (122), 361	2, 19-22	109, 295
24, 22-23	358	2, 20-21	367
24, 23	277, 351, 358, 361	2, 22	33
24, 24	277, 351, 361	3, 2	404
24, 25	283	3, 5	296 (55), 412, 489
24, 26	230, 235, 253, 283, 351, 353	3, 16	412
		3, 17-19	314
24, 26-27	459	3, 18	412
24, 29	90	3, 18-19	410
24, 33	86, 361	3, 29	318, 367, 422, 455, 488, 585
24, 36	86	3, 34	311, 411
24, 37-39	260	3, 35	301
24, 38	356 (122)	4, 2-3	260
24, 41	356 (122)	4, 3	260
24, 44	87	4, 6	309
24, 44-46	459	4, 7-26	309
24, 44-48	86	4, 10	224
24, 45	87	4, 14	308
24, 46	87	4, 19	404
24, 47	65, 87	4, 20	170
24, 48	354	4, 21	412
24, 48-49	91, 230	4, 22	421
24, 49	66, 77, 87, 91		
24, 53	354		
<i>Giovanni</i>			
1, 1	260, 301, 302		

4, 23	295, 307, 412	9, 5	304
4, 25-26	295	9, 11	302
4, 26	307	9, 17	404
4, 31-38	305	9, 19	256
4, 34	165	9, 20	256
4, 35	307	9, 31	165
4, 35-38	305, 307	10	298, 315
4, 36	305, 307, 308, 308 (75)	10, 7-18	405
4, 37	308	10, 10	298, 300
4, 38	305, 308, 308 (75)	10, 11	315
4, 39	307, 309	10, 12	295, 297, 298, 300, 567
4, 40-42	309	10, 14	315
4, 41-42	307	10, 15	303 (70), 315
4, 42	320, 349 (101)	10, 16	295, 296 (55), 303, 315, 316, 319
5, 18	302		
5, 22	413	10, 17-18	315
5, 24-25	412	10, 28	298
5, 25	295	10, 29	298, 303
5, 25-29	379 (168)	10, 30	295, 300, 301, 318, 367, 408, 455
5, 26	301		
5, 28	378 (164)	10, 33	302
5, 28-29	295	10, 38	302
5, 29	218 (126, 127), 378 (164)	11, 40	276
6, 1-15	309	11, 42	74 (69), 165
6, 2	311	11, 43-44	268 (156)
6, 3	311	11, 44	267 (151), 268, 275, 278
6, 5	310	11, 48	109
6, 5-9	311	11, 49-52	371
6, 10	310	11, 51	300
6, 10-11	311	11, 51-52	35, 52, 109, 406, 505
6, 12	311, 312	11, 52	32 (65), 282, 285, 295, 297, 299, 300, 308, 310, 315, 319, 320, 368, 408, 567
6, 12-13	305, 309, 310 (78), 311		
6, 13	310	11, 53	296 (55)
6, 14	311, 404	12, 12	53
6, 15	311	12, 13	34, 51, 311 (80), 505
6, 27	310	12, 14	28
6, 37	310 (79), 314	12, 14-15	33, 53, 504, 505
6, 39	310 (79)	12, 14-16	53, 295
6, 44	314	12, 15	27, 33, 33 (68), 34, 40, 41, 42 (85), 43, 50, 50 (22), 51, 290 (30), 504, 504 (128)
6, 51	310		
6, 57	303 (70)	12, 15-16	371
6, 60-71	311 (81)	12, 16	33, 43, 53, 504
6, 63	404, 411	12, 24	308, 315
6, 66-70	300	12, 27-28	165
6, 67-71	311 (81)	12, 31	314, 410
6, 70	299	12, 31-32	314, 567
7, 1	459	12, 32	295, 303, 308, 311, 315, 316 (88)
7, 30	405 (296), 489		
7, 33	411	12, 32-33	109, 313
7, 37-39	405, 489	12, 33	315
7, 38-39	308	12, 37	74 (69)
7, 39	410	12, 49	301, 404
7, 40	404	12, 50	301
8, 12	304	13, 1	297, 405
8, 29	165	13, 2	299
8, 32	186	13, 27	299
8, 35	325 (12)	13, 31-32	301
8, 36	186	13, 34	303, 303 (70)
8, 44	419, 481 (40), 567	14	414
9, 1-4	312		
9, 2	256		

14, 1-3	408	17, 18	301, 303 (70)
14, 2	325 (12)	17, 19	303, 312
14, 2-3	300	17, 20	313
14, 3	302	17, 20-21	305, 312, 315
14, 10	301	17, 21	301, 302, 303 (70), 312, 313, 318, 367, 455
14, 10-11	302		
14, 16	409, 410	17, 21-22	301
14, 16-19	411	17, 22	301, 302, 303 (70)
14, 17	411, 412	17, 22-23	295
14, 18	409	17, 23	300, 301, 302, 303 (70)
14, 19	295, 411, 412	17, 24	301, 302
14, 20	295, 300, 302, 318, 367, 408, 410, 411, 455	17, 25	301
		17, 26	301, 302
14, 21	297, 319, 367, 412	17, 39	308
14, 22	412	18, 2	299, 300
14, 24	404, 412	18, 20	74 (69)
14, 26	410, 412	18, 33-37	34, 51, 505
14, 27	414, 415	18, 37	295, 302, 311
14, 27-28	408	18, 39	34, 51, 505
14, 28	408	19, 1-5	34, 51, 505
14, 30	271 (167)	19, 5	488
15, 5	186, 300, 303, 313 (86)	19, 12	35, 505
15, 9	303, 303 (70)	19, 13-15	34, 51, 505
15, 10	303 (70)	19, 14	311
15, 11	308	19, 15	410
15, 12	303 (70)	19, 17	32 (65), 487
15, 12-15	297	19, 19	32 (65)
15, 14	319, 367	19, 20	32 (65)
15, 18-25	410	19, 23	282, 415
15, 24	74 (69)	19, 23-24	270, 282 (207)
16	414	19, 23-25	253
16, 8-11	410	19, 24	282, 315
16, 9-10	411	19, 25	404, 415, 488
16, 11	410	19, 25-26	443
16, 13	421, 587	19, 25-27	5 (8), 32 (65), 35 (74), 52 (29), 282, 282 (206), 286 (1, 2), 296, 297 (56), 319, 322, 323, 328 (16), 368, 370, 371, 371 (144), 372, 374, 391, 396, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 419, 419 (334), 422, 454, 456, 489
16, 13-15	410, 412	19, 26	35, 40, 52, 319, 406, 443, 488, 505
16, 14	421	19, 26-27	43, 286, 346 (92), 370, 371, 567, 404, 419, 488, 567
16, 16-17	411	19, 27	297 (56), 318, 367, 371, 419 (334), 443
16, 20-22	371, 408-409		
16, 21	414, 419, 488		
16, 21-22	415		
16, 22	378 (165), 409, 412, 414		
16, 23	318, 367, 455		
16, 26	318, 367, 410, 455		
16, 32	295, 297, 299, 300		
16, 33	410		
17, 1	276, 301, 308, 319, 368, 455		
17, 2	308		
17, 3	301, 308	19, 28	404
17, 4	405	19, 29	417 (327)
17, 5	301, 312	19, 30	308, 404, 405, 410, 419, 489, 490, 567
17, 6	301, 312	19, 31	415
17, 7	301	19, 34	396, 405 (295), 419 (334), 488 (51), 489
17, 8	301		
17, 10	301	19, 40	267 (151), 268, 276, 283
17, 11	301, 302, 303, 303 (70)	19, 41	403, 404, 415, 416, 417, 419, 422, 560, 567
17, 12	410		
17, 13	308	19, 41-42	415, 487
17, 14	301, 303 (70), 312, 313	19, 42	416, 419
17, 17	301, 312	20	414

20, 1	417, 488		2, 2	91
20, 1-18	417		2, 3	66
20, 5-7	270, 272, 283		2, 3-4	230
20, 6	276		2, 4	90, 91, 587
20, 6-9	276		2, 5	76
20, 9	276		2, 5-11	220
20, 11	417		2, 6	90, 91, 356 (122)
20, 11-18	402, 422, 488		2, 6-8	354, 359
20, 13-15	419		2, 7	90, 91, 356 (122)
20, 15	415, 416, 419, 487, 567, 568		2, 9-11	76
20, 17	408		2, 11	41, 41 (84), 50 (22), 90, 91, 217, 217 (123, 124), 218
20, 18	349 (98)		2, 12	356 (122)
20, 19	299, 404, 414, 415		2, 12-13	354, 359
20, 19-22	405		2, 13	41, 41 (84), 50 (22)
20, 19-23	410, 412		2, 14	90, 91, 359
20, 20	409, 412, 414, 415		2, 14ss	354
20, 21	303 (70), 308, 414, 415		2, 14-15	77
20, 22	413, 414, 415, 489		2, 14-40	361
20, 22-23	412		2, 15	76, 354
20, 23	419		2, 16-21	41, 41 (84), 50 (22)
20, 25	349 (98), 415		2, 17	587
20, 28	81, 302		2, 18	517, 587
20, 29	349 (98)		2, 22	74, 74 (68), 219 (136)
20, 31	319, 368, 410, 456		2, 22-24	460
20, 40	276		2, 23-24	276
21	313, 315		2, 24	353
21, 1-13	314		2, 25-33	176
21, 1-14	314		2, 27-28	460
21, 1-23	305, 313		2, 28	64, 65, 112, 349 (97)
21, 2	314		2, 31-32	460
21, 3	314		2, 33	64, 66, 91
21, 6	314		2, 36	235, 348, 353, 354, 359
21, 7	314		2, 37-38	76
21, 9	316 (88)		2, 37-41	359
21, 10	314		2, 38	65, 220 (137)
21, 11	314, 315		2, 39	220
21, 14	313		2, 42	349 (105)
21, 15-17	314, 315		2, 43	75, 220
21, 15-23	314, 315		2, 47	219 (136)
21, 18-19	315		3, 1-8	359
21, 18-23	314		3, 1-9	76
21, 22	302		3, 1-4,4	359
			3, 6	76, 220
<i>Atti</i>		pag.	3, 9	76, 219 (136)
1, 1	362		3, 10	354, 356 (122), 359
1, 2	362		3, 11	76, 219 (136), 220, 354, 356 (122), 359
1, 3	351		3, 12	77, 220, 354, 356 (122), 359
1, 4	91		3, 12ss	354
1, 5	66, 243		3, 12-26	361
1, 6	284		3, 13	459
1, 8	75, 76, 77, 87, 90, 91, 220, 230		3, 14-15	460
, 14	338 (44), 587		3, 15	64-65
1, 21	362		3, 15-16	359
1, 21-22	361, 362		3, 16	76, 220
1, 22	362		3, 25	222, 343, 390 (213)
2, 1ss	388 (44)		4, 1-3	359
2, 1-4	359		4, 4	359
2, 1-41	358		4, 8-9	77
			4, 8-12	361

4, 10	76, 77, 219 (136)	10, 44-48	78
4, 12	65	10, 45	220 (137)
4, 16	76	10, 45-46	354
4, 20	349, 349 (100, 101), 354	10, 46	217 (125)
4, 21	354	11, 17	220 (137)
4, 23-30	354	11, 18	64, 65, 354
4, 24	77	12, 4-7	104 (6)
4, 25-28	174	12, 6-8	230
4, 29-30	75	13, 12	77-78
4, 30	76, 220	13, 23	235, 348, 353, 354
4, 33	77	13, 26	65
5, 5	243	13, 30	353, 354
5, 11	220, 221	13, 31	361, 362
5, 12	75, 220	13, 35-37	460
5, 13	217 (125), 220, 221	13, 38	65
5, 14	587	13, 39	65
5, 20	65	13, 46	65
5, 30	459	13, 46-48	64
5, 31	64, 65, 235, 348, 353, 354	13, 47-48	65
5, 32	78	13, 48	65, 354
5, 34	219 (136)	14, 3	75, 76, 78
6, 4	349 (105)	14, 8-12	76
6, 5	77	14, 9-10	77
6, 8	76, 77, 217, 217 (122), 218 (129), 220	14, 10	75
		14, 14	231
7, 27	64	14, 14-15	77
7, 31	356 (122)	15, 1-35	220 (137)
7, 32	356 (122)	15, 8-9	64, 66
7, 35	64	15, 9	65
7, 55	235	15, 12	76
7, 56	64	15, 15	64
7, 58	230	16, 17	65
8	306	16, 22	231
8, 1	306, 309	16, 23-24	104 (6)
8, 3	587	16, 30-31	75
8, 4	306	17, 4	587
8, 4-13	309	17, 7	64
8, 5-17	306	17, 30	65
8, 12	64, 587	18, 6	231
8, 13	217 (122)	18, 10	64
8, 15-17	309	19, 10	64
9, 10-16	171	19, 11	75, 76
9, 21	354	19, 11-12	76
9, 22	354	19, 17	64, 217 (125), 221
9, 35	76, 77	20, 21	64, 65
9, 42	76, 77	20, 28	64, 578
10	338 (44)	20, 29	298 (60)
10, 2	169, 171	20, 35	309 (76)
10, 4	171	21, 5	587
10, 5-48	171	21, 20	354
10, 17	356 (122)	22, 4	587
10, 33	170	22, 6	235, 243
10, 34-43	361	22, 9	243
10, 35	170	22, 11	236, 243
10, 36	64	22, 12	169, 171
10, 37	219 (136), 362	22, 13-14	169
10, 38	75, 90 (91)	22, 16	65
10, 39	362	22, 20	230
10, 40	219 (136)	22, 23	231
10, 40-41	362	26, 6-7	168-169
10, 42	64, 76	26, 18	65

26, 20 64
 26, 23 64
 26, 26 74, 219 (136)
 28, 23 64
 28, 23-29 64
 28, 28 65
 28, 31 64

Romani

pag.
 3, 8 218 (126, 127)
 4, 17 459
 5, 21 281
 6, 6 280, 281
 6, 12 281
 6, 14 281
 7, 4-6 390 (213)
 9, 4-5 107 (11), 510
 9, 22ss 349 (97)
 10, 9 200
 10, 12 220
 10, 14-15 312
 10, 15 91 (93), 218, 218 (126, 127),
 220
 10, 16ss 349 (103)
 13, 14 230
 14, 1 573
 14, 14-15 573
 15, 1 573
 16, 17 481, 482, 576
 16, 17-18 576
 16, 18 482
 16, 18-19 576
 16, 19 482, 576
 16, 20 481, 482, 568, 576
 16, 26 349 (99)
 17, 20 281

1 Corinti

pag.
 1, 17 312
 1, 23 283
 3, 1-2 520 (25)
 3, 8 309 (76)
 5, 6 183
 6, 12 573
 7, 19 565
 8, 6 572 (263)
 10 1-4 293 (45)
 10, 32-33 573
 11, 2-3 582 (288)
 11, 2-16 570, 571 (260)
 11, 3 570
 11, 4 571
 11, 5 571, 573
 11, 7-9 570
 11, 7-10 568, 570
 11, 11 572, 572 (263)
 11, 11-12 536
 11, 12 570, 572, 572 (263)
 11, 25 81

14, 1-40 573
 14, 4 574
 14, 23 573
 14, 30 574
 14, 31 574
 14, 33 575
 14, 34 568, 573, 574
 14, 34-35 568, 573, 575
 14, 35 574
 14, 40 575
 15, 1 349 (99)
 15, 3-4 367
 15, 5-8 349 (98)
 15, 10 309 (76)
 15, 53 230
 16, 16 309 (76)

2 Corinti

pag.
 3, 6 250
 4, 6 65 (48)
 4, 13 349 (101)
 5, 1-5 230
 6, 16 569 (255)
 6, 18 569 (255)
 8 252 (111)
 8, 1 349 (99)
 8, 9 249, 253
 11, 2 480, 585
 11, 2-3 581 (285)
 11, 3 480, 481, 568, 575
 11, 4 481, 575
 11, 5 481
 11, 13-15 481, 575

Galati

pag.
 1, 11 349 (99)
 2, 11-15 570
 2, 19 390 (213)
 3, 19 497
 3, 26-27 569
 3, 27 230
 3, 28 319, 516, 565, 568, 569,
 579 (277)
 4, 11 309 (76)
 4, 19 398, 399
 4, 22-25 386, 390
 4, 27 290 (30)
 6, 6 218 (126, 127)
 6, 15 569

Efesini

pag.
 1, 4 483, 577
 1, 7 578
 1, 9 349 (97)
 1, 10 579 (277)
 1, 22-23 579 (277)
 2, 4-6 412 (308)
 2, 13 319
 2, 19 325 (10)

2, 19-20	325		
2, 25	482		
2, 28	482		
4, 22	230		
4, 32-5, 1	579 (276)		
5, 1	489 (53)		
5, 21	579		
5, 22	578, 579		
5, 23	577, 578, 579		
5, 24	578, 579		
5, 25	578, 579		
5, 25-26	577		
5, 25-27	483, 489 (53)		
5, 26-27	483		
5, 27	577, 577 (273), 585		
5, 28	578, 579		
5, 28-29	579		
5, 29	578, 578 (275)		
5, 29-30	578		
5, 29-32	482		
5, 30	577, 578		
5, 31	568, 576, 577, 579		
5, 31-32	482		
5, 32	578		
5, 33	578, 579		
6, 19	349 (99)		
<i>Filippesi</i>		pag.	
2, 5ss	233		
2, 6-8	253		
2, 7	251		
2, 16	309 (76)		
3, 21	442		
5, 7	260		
<i>Colossesi</i>		pag.	
1, 27	349 (97)		
1, 29	309 (76)		
2, 3	499 (106)		
2, 14	279, 281		
3, 10	230		
3, 12	230		
<i>1 Tessalonicesi</i>		pag.	
2, 2	349 (101)		
2, 7	578		
2, 13	349 (103)		
2, 16	349 (101)		
3, 5	309 (76)		
5, 12	309 (76)		
<i>1 Timoteo</i>		pag.	
2, 9	582		
2, 11-12	580, 582		
2, 11-15	580		
2, 13	580, 581		
2, 13-14	568, 580, 582		
2, 14	180 (159), 580, 581		
2, 15	282		
3, 6	179, 180 (159)		
3, 15	325 (10)		
4, 10	309 (76)		
5, 17	309 (76)		
<i>2 Timoteo</i>		pag.	
1, 5	173		
2, 9	587		
<i>Tito</i>		pag.	
2, 5	574 (267)		
2, 10	574 (267)		
2, 14	489 (53)		
3, 5	489 (53)		
<i>Ebrei</i>		pag.	
1, 1	68, 587		
1, 2	246		
1, 2-3	246 (84)		
1, 3	217 (124), 241, 246, 246 (81)		
1, 7	246 (81)		
1, 8-9	31 (64), 329 (19)		
1, 9	246 (81)		
1, 10	246 (81)		
2, 1	349 (103)		
2, 3	349 (101, 103), 353		
2, 3-4	354		
2, 10	64		
2, 11-12	176		
2, 16	257		
2, 16-17	260		
2, 17	257		
3, 6	325, 325 (10)		
4, 2	349 (103)		
4, 14	239		
4, 15	257, 260		
5, 7	176		
6, 5	349 (102)		
7, 26	239		
8, 1	217 (124)		
9, 11	218, 218 (126, 127), 219		
9, 14	220		
10, 1	218, 218 (126, 127), 219		
10, 10	220		
10, 16	218 (127)		
10, 20	220		
10, 25	218 (127)		
11, 19	459		
12, 2	64		
12, 29	243		
13, 12	32 (65)		
<i>Giacomo</i>		pag.	
1, 27	409 (305)		
3, 5	217, 217 (123)		
5, 16	164		

<i>1 Pietro</i>		pag.	3, 21	319
1, 25	349 (102)		3, 22	585
1, 25-2, 2	520 (25)		5, 6	487
2, 9	91 (95)		7, 13	584
2, 24	279, 281		7, 13-14	487
3, 4	574		7, 14	584
4, 17	325 (11)		8, 3	571 (261)
			11, 19	509
			12	480, 483, 484, 582, 583
<i>2 Pietro</i>		pag.	12, 1	484, 583, 585
1, 16	349 (99)		12, 1s	484
			12, 3	484
			12, 4	483, 583
<i>1 Giovanni</i>	pag.		12, 5	443, 483, 484, 487
1, 1	349 (100)		12, 5-6	583
1, 2	308		12, 9	483, 484, 583
1, 3	302, 308		12, 11	487
1, 4	308		12, 12	106, 483
1, 6	302		12, 13	443, 483
1, 7	489		12, 13-16	583
2, 24	302		12, 15	483
3, 1	295, 299		12, 17	443, 483, 484, 487, 583
3, 2	295, 299		13, 5	217, 217 (125)
3, 8	281		13, 13	217
3, 9	295, 299		15, 2-4	221
3, 10	295, 299		15, 3	217, 218 (133), 221
3, 23	304		15, 3-4	221
3, 24	304, 411		19, 6	27
4, 6	411		19, 6-7	26, 40, 41
4, 14	320		19, 7	27, 318, 367, 455, 487
5, 1	295, 299		19, 8	319, 367, 487, 584
5, 2	295, 299		19, 9	318, 367, 455
5, 4-5	410		19, 12	243
5, 12	412		19, 15-16	319
			21, 1	487
			21, 2	26, 27, 318-319, 367, 455, 484, 487, 584
<i>2 Giovanni</i>		pag.	21, 2-3	26, 40
4	313		21, 2-9s	484
			21, 3	26, 27, 40, 42 (85), 50 (22), 223, 288 (17), 295, 302, 504
<i>Giuda</i>		pag.	21, 4	442
25	217 (124)		21, 5	487
			21, 7	584
<i>Apocalisse</i>		pag.	21, 9	284, 484, 487
1, 5	281, 584		21, 10	484, 487, 583
1, 14	243		21, 12	484, 583
2, 7	484, 487, 583, 585		21, 12-14	484
2, 11	585		21, 14	484, 583
2, 14	583 (290)		21, 17	585
2, 17	585		21, 18	583
2, 18	243		21, 18-21	484, 487, 583 (291)
2, 19	583 (290)		21, 19	484, 583
2, 26-28	319		21, 22	295
2, 29	585		21, 23	487
3, 3	585		22, 1-2	484, 583 (289)
3, 4	585		22, 2	487, 583 (290)
3, 6	585		22, 3	484
3, 10	585		22, 5	487
3, 12	585			
3, 13	585			

II. ANTICA LETTERATURA GIUDAICA

SCRITTI DI QUMRAN

Testi normativi

IQS

	pag.
I, 3-6	133
9	131
10	131
11	134
16-17	491 (64)
II, 24	131, 166 (138)
III, 8	132, 166 (138)
IV, 2-3	132
22-23	543 (138)
V, 3	166 (138)
6	324 (4)
8	491 (64)
12-13	210
25-26	133
VIII, 8	324 (5)
12-16	290
IX, 6	324 (5)
11	133
13	133 (48)

IQSa

I, 2	133
II, 3-9	571 (261)
11-12	133

CD

III, 19	324 (3)
20	543 (138)
IV, 20-21	548 (178)
XX, 10	324 (7)
22	324 (6)

IQM

I-XIV	138
I, 4-13	213
1	131, 133
1-2	131, 133
2	131
4	131, 213
5	213
8	213
10	213

12	213
18-19	213
VI, 6	212
VII, 4-6	571 (261)
X, 2-4	136
5	136
5-6	16
8	136
X, 8-XII, 18	136
XI, 1-2	166 (139)
1-4	137
3	166 (139)
8-9	137
8-10	212
9	211, 213
9-10	166 (139)
9-11	137
13	211
13-15	137
15	212
XII, 8-9	137
10-13	16
13	48 (17), 503 (122)
13-14	16, 17, 24 (47), 48, 50, 42 (85), 47, 48 (15, 17), 503 (117, 122)
14	48 (17), 503
XIII, 1-XIV, 1	137
XIII, 13-14	137
14	131 (34), 211, 213
XIV, 2	138
XIV, 2-XV, 2	138
XIV, 4-5	138
12	138, 211
XV, 1	138
XV-XIX	138
XV, 2-XIX, 13	138
XV, 2-3	138
5-6	138
12-13	138-139
XVI, 16	139
XVII, 1-3	139
6	139
9	139
XVII, 10-XVIII, 4	211

XVIII, 1-6	17	17	131
5-6	211	18-19	132
6-8	73 (67), 211	III, 7	131
6-10	139	10	131 (35)
7	211	IV, 1	131
8	131 (34)	8	131
10-11	211		
10	213		
XIX, 5	24 (50), 48 (17), 503	<i>4QpIsa</i>	pag.
5-6	24 (50), 48 (17), 503	framm 8.9.10	131 (39)
6	24 (50), 48 (17), 503 (122)	<i>4QIsb</i>	pag.
9-13	139	I, 6-8	131
10-11	211		
		<i>4QIsc</i>	pag.
		framm 23, 10-14	131
<i>Inni</i>			
<i>1QH</i>	pag.	<i>4QpOsa</i>	134 (50)
II, 32	131 (34)		
III, 3-12	296 (54), 366 (134)	<i>1QpAb</i>	pag.
IV, 29	211	VII, 18-VIII, 1-3	134, 134 (527)
V, 5	213	VII, 2-8	131
6-8	213	3	131 (34)
7-8	213	6	131 (34)
11-12	213	10	131 (34)
12-15	213		
13	131 (34), 213	<i>4QTestimonia</i>	pag.
14	213	1-8	461 (57), 491 (64)
14-19	73 (67), 212-213		
16	131 (34), 213	<i>11QMelch</i>	pag.
17	213	17	135, 461 (137)
18	131 (34), 213	18-19	135
22	131 (36)	24-25	135
23	131 (37)		
24	211	<i>Testi diversi</i>	
25	211		
VII, 33	207	<i>1QGen Ap</i>	pag.
X, 11	207	XIX, 10-XX, 11	136
XIV, 21-22	131	XX, 2-10	476 (21)
XIV, 24	131	12-16	136, 166 (140)
XV, 17	131	16-32	136
XV, 19	207		
XVIII, 14-15	543 (138)	<i>4QDibrè</i>	pag.
		V, 6-14	134 (51)
<i>11QPsa</i>		VII, 11-13	133
XVII, 17	131 (38)		
XXII, 7	134	<i>Rotolo del Tempio</i>	pag.
		57, 17-19	548 (178)
<i>Commenti biblici</i>			
<i>4QpPs37</i>	pag.		
I, 5	154 (105)		
II	132		
5-8	131		
9	131 (35)		
13	132		

2. TARGUM

TJ I (pseudo Gionata)

<i>Genesi</i>	pag.
2, 24	527 (52)
3, 6	581 (52)
3, 15	426 (19), 474 (16)
4, 1	543 (138), 581 (285)
4, 7	528

<i>Esodo</i>	pag.
2, 1	433 (53), 434 (58), 438 (79)
2, 15	515 (9)
2, 25	147, 148
14, 10	157, 166 (140)
14, 13-14	158
14, 21	463
15, 2	264 (141), 447 (110)
15, 3	447 (109, 110)
17, 9	159, 426 (20), 427 (21), 466
17, 12	160
19, 2	293, 293 (44), 479 (30)
19, 24	471 (6)
20, 18	383
23, 9	426 (20), 427 (22)
34, 10	214-215
40, 8	464 (160)

<i>Numeri</i>	pag.
7, 85	438 (79)
11, 26	433 (53), 435 (65)
20, 11	405 (295)
23, 9	405 (295)

<i>Deuteronomio</i>	pag.
7,7	166 (136)
7, 7-8	147
30, 23	147
32, 30-31	156-157
33, 2	491 (63)
33, 15	426 (20), 427 (21), 463 (157)
34, 6	528

TJ II (targum frammentario)

<i>Genesi</i>	pag.
3, 15	426 (19), 474 (16)
49, 26	426 (20), 427 (21, 22)

<i>Esodo</i>	pag.
14, 10	157, 166 (140)
14, 13-14	158
14, 15	158 (120)
19, 8	292 (37)

<i>Numeri</i>	pag.
23, 9	463 (156)
24, 6	115 (114), 155 (115)

<i>Deuteronomio</i>	pag.
33, 15	427 (21)

N (codice Neophyti)

<i>Genesi</i>	pag.
2, 15	519
3, 15	426 (19), 474 (16)
3, 22	515 (9)
3, 24	515 (9), 527 (52)
4, 7	528
35, 9	528
48, 22	157, 166 (140)
49, 26	426 (20), 427 (21, 22)

<i>Esodo</i>	pag.
14, 15	158
14, 10	166 (140)
14, 15	158, 166 (140)
15, 2	447 (109, 110)
17, 12	160, 166 (140)
19, 8	292 (37)

<i>Numeri</i>	pag.
23, 9	426 (20), 427 (22), 463 (156)
24, 5	155 (115)
24, 6	155 (114)

<i>Deuteronomio</i>	pag.
32, 30-31	156-157
33, 2	491 (63)
33, 15	426 (20), 427 (21), 463 (157)

O (Onpelos)

<i>Genesi</i>	pag.
48, 22	157, 166 (140)

<i>Giudici</i>	pag.	2, 14	104 (6), 158-159, 166
5, 1	149		(140)
5, 2-3	149 (94)	3, 4	390
5, 4	149	3, 6	129
5, 8	149	4, 4	155 (113)
5, 9	149	4, 12	418
		6, 1	162, 166 (140)
		6, 4	374
<i>Rut</i>	pag.	6, 9	153, 491 (63)
2, 12	506 (135)	6, 10	374
		7, 12	162, 166 (140), 373
		7, 13	374 (151)
<i>1 Samuele</i>	pag.	7, 14	374 (149)
22, 31	155 (109)	8, 1	374 (151), 520 (25)
		8, 1-2	390 (210)
		8, 2	419
<i>1 Cronache</i>	pag.	8, 5	373, 374, 374 (150, 151),
17, 14	324		375, 378, 379, 379 (169),
			406, 407, 408
<i>2 Cronache</i>	pag.	8, 10	152-153 (103)
1, 55	157 (118)	8, 14	163
<i>Ester</i>	pag.	<i>Isaia</i>	pag.
2, 5	164	1, 27	150
5, 2	164 (135)	10, 22	150
		26, 2	151
		40, 29	155 (110)
<i>Salmi</i>	pag.	40, 31	151
18, 12	384	41, 17	164
29, 11	154	42, 7	151
37, 9	154	42, 21	151
44, 10	31 (64), 329	45, 8	374 (150)
44, 14	329	49, 8	164
45, 11-17	296 (54), 366 (134)	49, 14-15	491 (63), 493 (71)
46, 3	426 (20), 427 (22)	52, 8	215
68, 25-28	445-446	53, 5	215 (119)
68, 31	155 (113)	53, 8	214, 215
72, 3	426 (20), 427 (22)	66, 7-9	375-377, 378
72, 16	377	66, 12	375
78, 61	154 (107)	66, 14	378
86, 5	163 (132)	66, 7-14	374 (151)
89, 20	155 (112), 166 (139)	66, 9	378
112, 2	154 (108)	66, 12-14	375-377, 378
126, 1-2	216	66, 14	374 (150)
127, 4	155 (111)	66, 7-13	374 (149)
132, 8	154 (107)		
<i>Cantico dei cantici</i>	pag.	<i>Geremia</i>	pag.
	296 (54), 366 (134)	30, 21	152
1, 1	374 (149)	31, 6	152
1, 2	495	31, 18-19	151, 152
1, 3	214	31, 21-22	151, 152
1, 8	161, 374 (149, 151)	31, 22	152 (102), 155
1, 9	104 (6)		
2, 3	379, 380, 471	<i>Lamentazioni</i>	pag.
2, 4	292, 461 (63)	1, 1	515 (13)
2, 5	334, 379 (171), 380, 471	2, 19	163
2, 8	427 (21), 463 (155)	2, 22 (a 4,22)	290 (30)
2, 13	447 (109, 110)		

<i>Ezechiele</i>	pag.	<i>Michea</i>	pag.
2, 10	149 (94)	6, 1	426 (20), 427 (21, 22)
15, 7	149 (94)	7, 14	216
16, 45	426 (11), 551 (192)	7, 15	216
37, 1-14	374 (150), 413		
		<i>Abacuc</i>	pag.
<i>Osea</i>	pag.	3	339 (47)
1, 9	151	3, 7	149, 214
1, 10	151	3, 8	445 (103)
2, 14	214	3, 10	384 (191)
2, 15	214		
6, 2	216, 374 (150)	<i>Zaccaria</i>	pag.
7, 4	214	2, 14-15	10-13
14, 8a	374 (149)	4, 7	427 (22)
14, 8b	374 (150)	10, 10-11	214

3. FILONE

<i>De Abrahamo</i>	pag.	<i>De plantatione</i>	pag.
98	426 (12)	130-131	430 (37)
276	426 (10)	134	431 (39, 49)
		135	431 (43, 45, 47, 48)
<i>De aeternitate mundi</i>	pag.	137	432 (49)
561-69	532 (78)		
<i>De confusione linguarum</i>	pag.	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	pag.
58-59	461 (62)	21-25	581 (285)
		103	531 (74)
<i>De decalogo</i>	pag.	<i>De somniis</i>	pag.
10-13, 45	382 (184), 479 (34)	I, 37	431 (40, 44), 432 (49)
<i>De ebrietate</i>	pag.	II, 33	431 (41)
55	531 (72)	II, 34	431 (41), 432 (49)
94	431 (42), 432 (49)		
<i>De exsecrationibus</i>	pag.	<i>De specialibus legibus</i>	pag.
9	454 (123)	169-171	529 (62)
<i>De opificio mundi</i>	pag.	<i>De virtutibus</i>	pag.
76	152, 529 (60)	19	529 (62)
133	532 (79)	<i>De vita contemplativa</i>	pag.
134	529 (60), 532 (79)	63	529 (60)
136-137	532 (79)	65	552 (198)
140	532 (79)	66	552 (198)
151	531 (73), 581 (285)	68	552 (197)
151-152	529 (60)	69-82	552 (198)
152	529 (60)	83-85	552 (198)

85-86 553 (199)
87-88 553 (199)

De vita Mosis pag.
II, 252 458 (131)
II, 254 445 (101)

In Flaccum pag.
89 529 (62)

Legatio ad Caium pag.
319-320 531 (70)

Legum allegoriae pag.
528 (58)
I, 80 431 (41), 432 (49)
II, 13 529 (60)
19 529 (60)
II, 93 432 (49)
95 430 (38)
III, 59-64 581 (285)
III, 26 431 (40), 46)
III, 146 431 (40)

Questiones et solutiones in Genesim
pag.
I et II 528, 528 (58)
I, 25 a 21-22 529 (61)
I, 26 a 2, 22 529 (63)
I, 27 a 2, 22 530 (64)
I, 29 a 2, 24 530 (67)
I, 33 a 3, 1 531 (68)
I, 43 a 3, 8 531 (72)
I, 45 a 3, 9 531 (72)
I, 46 a 3, 12-13 531 (71)
I, 47 a 3, 14 531 (72)
I, 49 a 3, 16 532 (76)

Questiones in Exodum pag.
I, 7-8 531 (74)

Quis rerum divinarum heres sit pag.
164 529 (60)

Quod deterius pag.
28 531 (74)

4. GIUSEPPE FLAVIO

Antichità giudaiche pag.
94, 533
I, 1.4 533, 80
I, 13.4 454 (123)
II, 9.3 144 (85), 434 (62),
438 (78), 439 (85),
458 (131)
II, 9.4 439 (84, 86)
II, 16.3 445 (100)
II, 16.5 145 (86)
III, 1.4 458 (131)
III, 2.2 458 (131)
III, 5.1 293 (48)
III, 5.1-2 293 (47), 479 (31)
IV, 8.15 533 (82)
IV, 8.23 534 (84)
IX, 8.6 209 (102)
XII, 6.3 145 (87)

XII, 7.1 146 (88)
XV, 7.10 533 (83)
XVIII, 1.1 18 (33)
XVIII, 1.6 18 (33)
XVIII, 5.4 533 (83)
XVIII, 7.3 533 (83)
XX, 7.2 533 (83)

Contra Apionem pag.
II, 3 462 (143)
II, 7.5 390 (209)
II, 201 533 (81)

Vita pag.
426 534 (85)

5. PSEUDOEPIGRAFI

<p><i>Vita di Adamo ed Eva</i> pag.</p> <p>13, 2 543 (138)</p> <p>14, 1-3 543 (138)</p> <p>26, 2 527 (51)</p> <p>35, 1-2 269 (158), 527, 527 (49)</p> <p>37, 3 543 (137, 138)</p> <p>39, 1-2 543 (137, 138)</p> <p><i>La penitenza di Adamo</i> pag.</p> <p>44 269 (158)</p> <p><i>Libro di Enoch (etiopico)</i> pag.</p> <p>22, 12 454 (123)</p> <p>89, 50 324</p> <p>89, 56 324</p> <p>89, 66 324</p> <p>89, 72 324</p> <p>89, 90 298 (60)</p> <p>90, 28-29 324</p> <p>90, 29 324</p> <p>90, 30 324</p> <p>90, 33 324</p> <p>90, 36 324</p> <p>97, 3 454 (123)</p> <p>97, 5 454 (123)</p> <p>99, 3 571 (261)</p> <p>99, 16 454 (123)</p> <p><i>Libro di Enoch (slavo)</i> pag.</p> <p>30, 17 527, 527 (48)</p> <p><i>Testamento dei Dodici Patriarchi</i></p> <p><i>Testamento di Levi</i> pag.</p> <p>10, 5 324</p> <p><i>Apoc. di Abramo</i> pag.</p> <p>23 581 (285)</p> <p><i>Apoc. di Mosè</i> pag.</p> <p>7, 1 527 (50)</p> <p>21, 6 527 (50), 543 (138)</p> <p>44, 2 527 (50)</p> <p><i>Salmi di Salomone</i> pag.</p> <p>11, 1 210</p> <p>11, 2-3 210</p> <p>11, 7 210</p> <p>11, 8-9 210</p> <p>16, 6 210</p> <p>17, 14 210</p>	<p>17, 21 210, 329</p> <p>17, 21-18, 12 210</p> <p>17, 22 210</p> <p>17, 26 210</p> <p>17, 31 31 (64), 329</p> <p>17, 37 157 (118)</p> <p>17, 38 157 (118)</p> <p>17, 44 210</p> <p>17, 45-46 210</p> <p>18, 5 210</p> <p>18, 6 210</p> <p><i>Apoc. di Baruc (siriaca)</i> pag.</p> <p>441, 453 508</p> <p>6, 1-10 296 (53), 366 (134)</p> <p>10, 7 291 (32)</p> <p>48, 24 453</p> <p>53, 1 306 (74)</p> <p>70, 2 557</p> <p>73, 1 439-440</p> <p>73, 1-7 557</p> <p>73, 7 440</p> <p>74, 1 440</p> <p>74, 2 440, 558</p> <p>78, 4 291 (32)</p> <p>85, 12 453</p> <p><i>Apoc. di Baruc (greca)</i> pag.</p> <p>4, 1 209 (102)</p> <p>11, 4-9 571 (261)</p> <p><i>4 Esdra</i> pag.</p> <p>4, 28-32 306 (74)</p> <p>7, 102-112 453</p> <p>9, 38-10, 57 296 (53), 366 (134)</p> <p>90, 17-22 306 (74)</p> <p><i>Giubilei</i> pag.</p> <p>1, 16 515 (7)</p> <p>2-3 526</p> <p>3, 6-7 526</p> <p>3, 9ss 515 (8)</p> <p>3, 20-21 526</p> <p>3, 24 527</p> <p>4, 25 515 (8)</p> <p>6, 19 478 (27)</p> <p>8, 18 515 (8)</p> <p><i>Oracoli Sibillini</i> pag.</p> <p>III, 388-400 7</p> <p>652-656 7, 25 (56)</p> <p>657-701 7</p>
--	---

702-726	7	30, 7	209 (102)
706	9, 24 (53), 49 (19), 503 (124)	32, 13 32, 15	209 (102) 426 (19), 474 (16), 556
743-755	8	33, 1	556
756-759	8	33, 1-6	453
767	8	33, 4	556
772	8, 9, 49 (20), 504 (125)	33, 6 38, 1-2	556 453
776	7	39, 6	141-142
777	8	39, 7-8	142
782	8	39, 11	142
785	9	40, 2	557
785-787	6, 7, 24 (52), 42 (86), 44	40, 3-4 40, 4	426 (20) 427 (22), 464 (160), 557
785-878	503, 503 (114)	42, 3	557
787	8, 49 (20), 504 (125)	47, 5	166 (140)
788-795	24 (53), 49 (19), 503 (124)	50, 5	557
792	8	51, 2	426 (17)
796-797	8	51, 6	209 (102)
816	9	53, 8	209 (102)
817-819	8	61, 5	143
818	24 (53), 49 (19), 503 (124)	61, 6 61, 8	142 143
VIII, 324-325	27, 38-39	<i>3 Maccabei</i>	pag.
<i>Pseudo Filone (Ant. Bibl.)</i>	pag.	1, 18	529 (62)
		7, 22	209 (102)
	94, 139, 452, 556	<i>4 Maccabei</i>	pag.
4, 11	557	13, 9	457
9, 2	435	13, 12	457
9, 3-6	435	14, 20	456
9, 5	426 (13)	15, 28	456
9, 7	209 (102)	15, 29	456, 458, 476
9, 7-8	436	16, 10	457 (128)
9, 9	435	16, 11	457 (128)
9, 10	557	16, 12	456
9, 10-11	436	16, 12-13	456
9, 15	557	16, 14	456
10, 2	140	16, 16	457 (128)
10, 3	140, 158	16, 18-23	457
10, 4	140, 556	17, 2	456
10, 5-6	141, 556	17, 4	456
11, 15	442	18, 1-19	459
26, 5	209 (102)	18, 6-7	529 (62)
27, 5-6	141	18, 7-9	476, 476 (22), 581
27, 7	141	18, 10	472 (9)
27, 8-12	141	18, 10-19	457, 459
27, 13-14	141	18, 16	472 (9)
27, 14	141	61, 12-25	459
29, 1-2	556		

6. TALMUD DI GERUSALEMME

<i>Berakot</i>	pag.	<i>Sotah</i>	pag.
9, 1	536 (94), 549 (186)	3, 4	546 (162)
45a (cf. 3, 3)	544 (144)	5, 4	447 (109, 110)
		9, 16	454 (122)
<i>Kilaim</i>	pag.	<i>Kiddushin</i>	pag.
1, 7	429 (33)	66 cd	549 (184)
<i>Shabbat</i>	pag.	<i>Sanbedrin</i>	pag.
2, 6	541 (125)	10, 1	427 (22)
		11, 1	461 (137)
		20b (= 2, 4)	541 (123)
<i>Yebamot</i>	pag.	<i>Shebuot</i>	pag.
6, 5	536 (96), 544 (141)	4, 1	544 (143)

7. TALMUD DI BABILONIA

<i>Berakot</i>	pag.	<i>Pesachim</i>	pag.
10a	546 (166)	62b	546 (167)
15b	561 (230)		
17a	547 (170)	<i>Yoma</i>	pag.
20b	544 (142)	4b	471 (66)
32b	493 (71)	66b	546 (161)
43b	545 (154)	74b	434 (54), 437 (78)
61a	475 (17, 19), 537 (102), 538 (107), 542 (133), 545 (150)	75a	447 (109)
72a	547 (173)		
<i>Shabbat</i>	pag.	<i>Rosh Hasbamah</i>	pag.
12b	571 (261)	11a	426 (20)
86b-87a	471 (6)	<i>Ta'anit</i>	pag.
88	471 (6), 492 (66)	(294)	
88a	380 (175), 471 (6), 472 (8), 492 (66, 70)	30b	545 (146)
88b	385 (196, 197)		
118b	553 (201, 204)	<i>Meghillah</i>	pag.
146b	335, 447 (23), 550 (189), 581 (285), 582 (288)	14a	436 (74)
152a	549 (185)		
<i>Erubin</i>	pag.	<i>Yebamot</i>	pag.
18a	537 (98, 102)	37b	548 (179)
35a	426 (19), 509 (145)	61b	536 (96), 544 (141)
53a	474 (16)	62b	535 (89)
53b-54a	546 (166)	63a	535 (88, 90, 92), 548 (176, 177)
54b	520 (25)	76b-77a	545 (145)
		103b	335, 447 (23), 550 (189), 581 (285), 582 (288)

112b	548 (175)	<i>Baba Bathra</i>	pag.
116b	545 (148)	12a	438 (79, 81)
<i>Ketubot</i>	pag.	16a	477 (23), 545 (153)
8a	542 (134)	16b	549 (183)
14b	545 (147)	60b	23 (44), 437 (78)
72a	547 (173)	75a	475 (18)
86	545 (149)	119b	438 (83)
111a	379 (169)	120a	434 (58), 435 (71), 438 (81, 82)
111b	377 (155)	<i>Sanhedrin</i>	pag.
112a	492 (66)	20a	541 (123)
<i>Sotah</i>	pag.	22a	549 (180)
9b	475 (20), 581 (285)	37a	542
11b	437 (78), 447 (109), 461 (141)	39a	542 (130)
12	433	99a	16, 18, 24 (47, 49), 42 (87), 48 (16), 503 (118)
12a	434 (63), 435 (71), 438 (79, 81), 439 (87), 558 (225)	<i>Sbebuot</i>	pag.
12b-13a	436	30a	544 (143)
13a	426 (19)	30b	544 (143)
15a	474 (16)	33b	544 (143)
20a	546 (159)	<i>Abodah Zarah</i>	pag.
21b	546 (159)	2b	493 (71)
30b	447 (110)	3a	472 (8), 492 (70)
30b-31a	448 (112)	22b	335, 477 (23), 550 (189), 581 (285), 582 (288)
31a	448 (113)	<i>[Sopherim]</i>	pag.
33a	571 (261)	14, 18	403
<i>Gittin</i>	pag.	<i>Menachot</i>	pag.
43b	536 (95)	43b	549
90a	547 (172, 174)	<i>Niddah</i>	pag.
90b	549 (180)	31b	549 (181, 182)
<i>Kiddushin</i>	pag.	45b	475 (17), 546 (163)
30a	546 (165)	<i>[Perek Hashalom]</i>	pag.
35a	536 (95)	59b	292 (40), 293 (44), 477 (25), 479 (30)
39b	546 (165)		
49b	545 (158)		
70b	545 (152)		
82b	549 (183)		

8. MISHNAH

<i>Yadaim</i>	pag.
III, 5	494 (78)

9. TOSEFTÀ

<i>Berakot</i>	pag.	<i>Sotah</i>	pag.
6, 18	549 (186)	15, 11-12	23 (44)
 <i>Meghillah</i>	 pag.	 <i>Arakin</i>	 pag.
2, 7	544 (142)	1, 10	385 (193)
 <i>Yebamot</i>	 pag.	 <i>Targum Zaccaria</i>	 pag.
8, 4	536 (95)	2, 14-15	6, 9, 10-12, 13, 13 (18), 24 (52, 53), 25 (55, 57), 42 (85), 47, 49 (19, 20), 503, 504 (126), 505 (133)

10. MIDRASH

<i>Genesi Rabbah</i>	pag.		
5, 9 a 1, 11	429 (33)	82, 10 a 35, 19	495 (166)
8, 1 a 1, 26	537 (102), 538 (108)	84, 10 a 37, 3-4	544 (139)
11, 2 a 2, 3	543 (138)	97 a 48, 7	465 (166)
11, 22 a 2, 3	269 (158)	98, 9 a 49, 11	36 (76)
14, 1 a 2, 7	542 (132)	98, 20 a 49, 25	429
17, 2 a 2, 18	534 (87), 535 (89), 536 (94)	98, 20 a 49, 26	426 (20), 427 (22)
17, 3 a 2, 18	535 (92)	99, 8 a 49, 11	36 (76)
17, 6 a 2, 21	538 (108), 539 (110)	 <i>Esodo Rabbah</i>	 pag.
17, 7 a 2, 21	535 (91)	1, 12 a 1, 14	447 (109), 461 (141)
17, 8 a 2, 21	540	1, 13 a 1, 15	443 (52, 53), 434 (54, 56, 57, 58, 59, 60, 63), 435 (66, 68, 69)
18, 1 a 2, 22	475 (17, 18)	1, 20 a 2, 2	434 (58, 63), 439 (87), 558 (225)
18, 1 a 2, 24	475 (17)	1, 35 a 2, 25	520 (25)
18, 2 a 2, 22	541 (127)	1, 36 a 2, 25	434 (54), 437 (78)
19, 9 a 3, 9	515 (7, 13), 516 (14)	2, 5 a 3, 2	148 (93), 492 (68)
20, 11 a 3, 20	540 (120), 581 (285), 582 (288)	15, 4 a 12, 1	426 (20), 427 (22)
20, 12 a 3, 19	561 (230)	15, 7 a 12, 2	426 (20), 428 (25)
20, 12 a 12, 3	269 (158)	15, 26 a 12, 2	427 (22)
21, 5 a 3, 22	539 (115), 544 (140)	21, 4 a 14, 15	571 (261)
22, 2 a 4, 1	536 (93), 539 (116), 586 (299)	21, 5 a 14, 15	104 (6), 479 (33), 492 (68)
33, 1 a 8, 1	135 (54), 428 (26, 27)	23, 5 a 15, 1	426 (20), 427 (22), 444 (99), 447 (107)
40, 5 a 12, 14	476 (21)	23, 8 a 15, 1	264 (141), 447 (109)
58, 4 a 23, 2	426 (19), 474 (16)	23, 11 a 15, 1	441 (90)
59, 8 a 24, 2	544 (139)	27, 9 a 18, 1	493 (71)
72, 6 a 30, 21	465 (164)	28, 2 a 19, 3	426 (20), 473 (11), 553 (201, 204)
73, 3 a 30, 22	465 (164)		
73, 6 a 30, 20	465 (165)		
82, 8 a 25, 17	390 (211)		

28, 6 a 20, 1	384 (188)
29, 6 a 20, 1	385 (196, 199)
30, 5 a 21, 1	390 (214)
32, 1 a 23, 20	334 (32), 473 (13), 515 (10)
41, 1 a 31, 18	493 (71)
41, 2 a 36, 8	493 (71)
41, 3 a 31, 18	496 (86, 87)
42, 1 a 32, 7	492 (67)
49, 2 a 36, 8	493 (71)

Numeri Rabbah

	pag.
3, 6 a 3, 14	462 (142), 463 (154)
3, 8 a 3, 15	543 (135)
4, 20 a 4, 16	509 (145)
7, 1 a 5, 2	382 (185), 478 (26, 28)
9, 13 a 5, 15	426 (20), 461 (138), 464 (161)
9, 14 a 5, 17	462 (149), 463 (152)
9, 48 a 5, 27	546 (161, 162)
10, 1 a 6, 2	385 (194, 196, 198)
10, 4 a 6, 2	390 (211)
11, 2 a 6, 23	461 (139)
12, 4 a 7, 1	448 (110), 492 (67)
13, 2 a 7, 12	419 (333)
13, 8 a 7, 13	382 (185), 478 (26)
13, 20 a 7, 43	433 (53), 434 (57, 58)
14, 10 a 7, 74.76	492 (66)
14, 11 a 7, 80	464 (161)
15, 10 a 8, 2	509 (146)
20, 14 a 5, 17	463 (153)
20, 19 a 23, 9	426 (20), 427 (21)
20, 22 a 25, 1	463 (154)

Levitico Rabbah

	pag.
1, 1 a 1, 1	492 (66)
1, 3 a 1, 1	443 (97)
1, 10 a 1, 1	390 (214, 215)
2, 1 a 1, 2	462 (148)
2, 4 a 1, 2	492 (67)
9, 9 a 7, 11-12	292 (40), 293 (44), 477 (25), 479 (30)
9, 19 a 15, 25	293 (44), 479 (30)
14, 1 a 12, 2	537 (100, 101), 538 (105, 108)
14, 9 a 12, 2	440, 558 (224)
18, 3 a 15, 1	492 (69)
18, 4 a 15, 1	382 (185) 478 (26)
21, 11 a 16, 3	464 (158)
27, 1 a 22, 27	135 (64), 428 (26, 27)
32, 5 a 24, 10	462 (144), 463 (151, 153)
36, 5 a 26, 42	461 (136)
36, 6 a 26, 42	427 (22), 461 (138)

Deuteronomio Rabbah

	pag.
3, 10 a 9, 1	492 (68)
3, 12 a 10, 1	480 (39), 585 (295)
7, 10 a 29, 3	515 (11)

Ruth Rabbah

	pag.
2, 7 a 2, 8	426 (16)
5, 5 a 2, 13	426 (16), 506 (135)

Ecclesiaste Rabbah

	pag.
1, 9.1	20
7, 23.1	515 (12)
7, 29.1	539 (113), 544 (140)
9, 9.1	536 (94)
9, 17.1	433 (52), 434, 61
10, 18.1	292 (40), 477 (25)

Cantica Rabbah

	pag.
1, 2.2-5	495, 495 (83)
1, 2.2	495 (84)
1, 2.3	497 (89)
1, 2.4	497 (88)
1, 2.5	496 (86)
1, 4.1	24 (50), 48 (16, 17), 503 (122)
1, 4.2	16, 18, 24 (50), 42 (85), 48, 48 (17), 49, 503 (119, 122), 505 (133)
1, 5.3	441 (90), 558 (226)
1, 9.6	492 (70)
1, 12.1	388 (204), 500 (108)
1, 12.1-2	500 (108)
1, 15.3	443
2, 2.3	492 (70)
2, 3.2	380 (174), 381 (176), 492 (66)
2, 3.4	390 (214, 315)
2, 3.5	381 (177)
2, 7.1	465 (163)
2, 8.2.3	292 (39)
2, 9.4	461 (139)
2, 14.2	104 (6), 388 (205)
2, 14.3	447 (107)
2, 14.4	479 (33), 501 (110)
3, 4.1 a 8, 2	390 (214, 215)
3, 9.1	449 (110), 492 (69)
3, 11.2	389 (207)
4, 1.2	443
4, 4.1	520 (25)
4, 5.1	520 (25)
4, 7.1	382 (185), 478 (26), 479 (33)
4, 8.2	444 (99)
4, 8.3	426 (20), 427 (22)
4, 9.1	462 (145, 148)
4, 12.1	463 (151), 544 (139)
5, 2.2	492 (68)

5, 16.3	385 (194, 196)
6, 4.1	462 (145, 146)
6, 5.1	492 (67), 493 (71)
7, 1.1	492 (70)
7, 1.3	437
8, 2.1	390 (216)
8, 5.1	381 (177, 180), 390 (214), 391 (216)

Lamentazioni Rabbab

	pag.
	292 (40)
proemio 4	515 (7, 13), 516 (14)
20	293 (44), 477 (25), 479 (30)
24	465 (167)

Midrash Salmi

	pag.
8, 3	449 (114)
19, 7	571 (261)
55, 19	461 (140)
68, 5.13	385 (196)
68, 10 a 68, 19	492 (67)
68, 25-28	446-447
68, 27	451
75, 1 a 75, 4	492 (70)
88, 2	571 (261)
103, 18 a 103, 20	492 (66)
104, 1	492 (66)
139, 5	537 (99), 538 (103, 104)

Mekiltà di R. Ismaele (sull'Esodo)

	pag.
12, 6	463 (154)
12, 40	538 (106)
13, 4	462 (142, 150)
14, 13	104 (6), 158 (121), 159 (123)
14, 31	444 (99), 466 (172)
15, 1	444 (99)
15, 1	448 (110, 111, 112)
15, 13	443 (97)
15, 20	436 (71)
16, 1	471 (6)
17, 9	426 (20), 427 (21), 466 (170)
17, 10	426 (20), 427 (21), 466 (170)
17, 12	160 (125), 466 (172)
19, 1	471 (6)
19, 2	292 (40), 293 (44, 45), 477 (25), 479 (30)
19, 3.9	471 (6)
19, 10-11	471 (6)
19, 17	480 (39), 500 (108), 501 (110), 585 (295)

19, 18	385 (195)
20, 1	491 (57)
20, 2	293 (45), 478 (29), 493 (71)
20, 18	334 (33), 382 (185), 385 (193), 473 (14), 478 (26), 479 (33)
22, 3	491 (57)

Mekiltà di R. Simeone b. Yochai (sull'Esodo)

	pag.
15, 20	436 (75)
17, 9	160 (125), 426 (20), 427 (21)
17, 12	160 (125), 466 (172)
19, 3.8.10.11.15.	471 (6)
19, 17	388 (205)
19, 18	385 (195)

Pesiktà de Rab Kahana

	pag.
3	160 (125), 466 (170)
4, 4	475 (18)
5	426 (20), 434 (60), 461 (139)
9	428 (28)
12, 19	478 (26, 28), 480 (37)
15, 7	461 (137)
16, 1	426 (16), 506 (135)
47a-47b (= piskà 5)	292 (39)
50a-50b (= piskà 5)	292 (39)
101b (= piskà 12)	334 (34)

Pesiktà Rabbati

	pag.
1	379 (169)
1, 7	379
12	160 (125)
12, 5	464 (162), 466 (170)
14, 10	475 (18)
15, 6	479 (33), 492 (68)
15, 7	426 (20), 434 (60)
15, 10	461 (139)
15, 22	478 (26), 480 (38)
16, 1	426 (16)
21, 4	492 (70)
21, 15	492 (69)
21, 21	492 (70)
29/30 A, 1	426 (16)
31	379 (169)
33, 10	479 (35), 492 (66)
34	16, 20, 24 (47, 48, 49, 50), 42 (85), 48, 48 (15, 16, 17), 503, 505 (133)
34, 1	503 (122)

35	6, 14, 15, 20-23, 24 (52, 53), 25 (56), 42 (85), 48, 49 (19, 20), 503, 505 (133) 504 (125) 503 (124)		
35, 2			
35, 3			
35, 4	503 (124), 504 (125)		
36	22 (42)		
41, 4	479 (36), 491 (57), 492 (68)		
43, 4	434 (54, 56, 58, 64), 435 (67, 70, 71)		
47, 4	464 (159)		
<i>Aboth de R. Nathan</i>		pag.	
1, 5	545 (157)		
1, 7	539 (111, 112)		
1, 17	538 (106)		
2, 2	545 (153)		
2, 3	155		
2, 5	549		
2, 11	545 (151)		
2, 18	545 (153)		
2, 47	542 (129)		
3, 14	543 (138)		
4, 3	475 (17)		
8, 4	475 (17)		
37, 1	538 (106)		
<i>Pirkê de R. Eliezer</i>		pag.	
2	429 (33)		
12	475 (18)		
13, 3	539 (112)		
14	269 (158)		
22, 1	543 (136)		
31	16, 19-20, 24 (47, 49, 50), 42 (85), 48, 48 (16, 17), 503 (120, 122), 505 (133)		
41	293 (44, 45), 383, 479 (30)		
48	426 (20)		
<i>Mid Tanchuma</i>		pag.	
a Gen 2, 4	269 (158)		
5, 1	536 (96), 544 (141)		
27, 3	426 (20)		
a Num 23, 9	551		
a Lv 12, 2	537 (100)		
a Lv 13, 2	539 (116)		
<i>Zohar</i>		pag.	
1a-1b (preliminari)	472 (8)		
56a, Bereshit III, a Gen 5.2	473 (12)		
228a, Vayechi, a Gen 48,15	479 (36)		
<i>Sifrà</i>		pag.	
Lv 26, 13	435 (138)		
<i>Sifré</i>		pag.	
Num 133 a 27, 4	546 (164)		
Dt 11, 10	580 (281)		
12, 12	580 (281)		
12, 18	580 (281)		
16, 11.14	580 (281)		
33, 15	427 (22)		
sez. 55-303	580 (281)		
<i>Seder 'Olam Rabbah</i>		pag.	
V-VI	471 (6)		
<i>Mid Mishlé</i>		pag.	
14, 1	437 (76)		
17	379 (169)		
<i>Bereshît Zuta</i>		pag.	
a Gen 47, 30	379 (169)		
<i>Leqah Tov</i>		pag.	
a Gen 47, 30	379 (169)		
<i>Midrash su Ez</i>		pag.	
16, 4-13	266 (141)		
<i>Yalkut Shim'oni</i>		pag.	
Wayechi § 156 (100b)	379 (169)		
<i>Yalkut ha - Makhiri</i>		pag.	
a Is 42, 5	379 (169)		
<i>Ottiyyôt de R. Akiba</i>		pag.	
lettera <i>thet</i> al Sal 72, 16	377 (155), 379 (169)		

11. RABBINI

- R. Abba b. Kahana 390 (214), 462
 R. Abba b. Zutra 429
 R. Abbahu 440, 441, 515 (7), 516 (14), 537, 558
 R. Abin 492 (69)
 R. Acha 385 (198), 444 (99), 479, 480 (38), 492 (66, 68, 70), 540
 R. Acha b. R. Zeira 492 (66)
 R. Akiba 388, 479 (33), 494 (78), 501, 502
 R. Aibu 465 (164), 475 (17)
 R. Alessandro 292 (40), 477 (25)
 R. Ammi 543 (138), 549 (182)
 R. Amram 436
 R. Aqiba 447 (109), 449, 450, 461, 461 (141), 500 (108), 536, 543 (138), 547, 580, 580 (281), 586
 R. Awira 447 (109), 461, 461 (141), 462 (142)
 R. Azariah 380, 385 (198), 390, 448 (110), 475, 492 (67, 70), 495
 R. Bannayah 475 (17)
 R. Berekiah 20, 390, 391 (216), 427 (22), 440, 441, 447, 447 (107), 450, 461 (137), 464 (158), 492 (67), 500 (108), 539, 558
 R. Bun 434 (61)
 R. Chama 443 (97)
 R. Chama b. Chanina 380, 438 (79), 475, 475 (18), 492 (66), 493 (71)
 R. Chanan 479, 492 (68)
 R. Chanan b. Berekiah di Bozra 492 (70)
 R. Chanilay 535 (89)
 R. Chanina b. Chama 539
 R. Chanina b. Papa 15, 443 (97), 464, 465, 492 (70)
 R. Chanina b. Chakinaj 535
 R. Chanina b. R. Idi 539
 R. Chelbo 444, 444 (99), 450
 R. Chiyya b. Abba 377, 462, 463, 463 (151), 477 (25), 492 (70), 546, 547 (170)
 R. Eleazaro 379, 389 (207), 390, 447, 447 (107), 450, 492 (66), 548
 R. Eleazaro di Modi'in 160 (125), 426 (20), 466, 466 (170, 171, 172)
 R. Eleazaro b. Pedat 508, 508 (144), 535 (88, 92)
 R. Eliezer 148 (93), 382 (185), 449 (33), 445, 478 (26), 537, 545 (149), 546
 R. Eliezer b. Giacobbe 500 (108), 548
 R. Eliezer il Grande (= R. Eliezer b. Hyrkanos) 445, 454
 R. Eliezer b. Yosé 480 (38), 492 (69)
 R. Ezechia b. Chiyya 292 (40), 293 (44)
 R. Ezechia di Acca 292 (40), 293 (44), 477 (25), 479 (30)
 R. Gamaliele I 447 (110), 542
 R. Gamaliele II 445, 447 (110)
 R. Geremia b. Eleazaro 475, 492 (70), 537, 537 (102), 538 (107)
 R. Giacobbe 549 (182)
 R. Gionata b. Eleazaro 135 (54), 428, 428 (27, 28), 475
 R. Giosia il Grande 135 (54), 428 (28)
 R. Giosué 454 (122)
 R. Giosué b. Chananiel 22
 R. Giosué b. Levi 385, 440, 441, 443 (97), 495, 558
 R. Giosué b. Neemia 535
 R. Giosué da Siknin 540, 541
 R. Giuda 334, 438 (81), 447 (109), 448 (110), 449, 450, 473, 543 (138), 544 (139), 549, 549 (186)
 R. Giuda il Principe 438, 443, 448 (110), 462, 462 (145, 148), 542
 R. Giuda b. Ilai 385, 388, 426 (20), 448 (110), 475 (17), 492 (69), 496, 497 (88), 500, 500 (108), 549 (186)
 R. Giuda b. R. Simone 478 (28), 480 (37, 38), 492 (67, 70), 495, 497 (88)
 R. Giuda b. Shalom 493 (71)
 R. Giuda b. Sebida 435 (71)
 R. Giuda b. Sebina 435, 435 (71), 438, 439, 441, 558
 R. Giuseppe 18, 47
 R. Giuseppe il Galileo 447 (110), 448, 449, 450, 535
 R. Chiyya b. Gamdah 535
 R. Hillel 18, 542, 545, 547, 549 (184)
 R. Hoshajah b. Chama 443 (97), 500 (108)
 R. Huna 437 (76), 462, 462 (144), 463, 492 (66, 70)
 R. Kappara 463, 549 (183)
 Bar Kochba 466 (172)
 R. Kohen 293 (44), 479 (30)
 R. Isacco 20, 22, 22 (42), 384 (188), 444 (99), 474 (16), 475, 496, 496 (86)
 R. Isacco b. Marion 444 (99)
 R. Ismaele 104 (6), 158 (121), 159, 160 (125), 292 (40), 293, 435, 536, 580 (281)
 R. Ismaele b. Yosé 443
 R. Jehoshua di Siknin 535
 R. Jehoshua b. Levi 535, 540
 R. Jochanan 385
 R. Levi 385, 449, 449 (114), 451, 464 (158), 475 (18), 493 (71), 496 (86), 509, 535, 537, 538, 541
 R. Mar Zutra 475 (18)
 R. Meir 446, 448, 449, 451, 500, 500 (108), 546, 549 (186)
 R. Menachem 492 (69)
 R. Nachman b. Ya'akov 436, 436 (73)
 R. Natan 462, 462 (142), 546 (164)

- R. Neemia 292 (39), 333, 334, 426 (20),
444, 444 (99), 450, 473, 493 (71), 497
(88), 515 (10)
- R. Oshaya 428 (28), 493 (71)
- Paltione di Roma 381
- R. Pinechas b. Chama 429 (33), 463, 463
(151), 465 (71), 493 (71), 496, 500 (108),
543
- Rab 21, 436, 436 (73), 443 (97), 449, 449
(114), 451, 547 (170)
- R. Raba b. Ula 535 (89), 548
- R. Racha b. Zeira 380
- Rashi 388, 428, 493, 546 (168)
- Resh Laqish (v. Simeone b. Laqish)
- R. Samuele b. Tanchum 492 (70)
- R. Samuele b. Nachman 493 (71), 515 (11),
520 (25), 537, 538, 538 (108), 547 (152)
- R. Shammai 545 (148), 547
- R. Shimon (= R. Simeone b. Abba) 535
- R. Simeone 543 (138)
- Simeone b. Laqish (= Resh Laqish) 472 (8),
475 (17), 493 (71)
- R. Simeone b. Menashiah 475 (17)
- R. Simeone b. Yochai 160 (125), 340 (52),
382 (185), 385, 389 (207), 435, 472 (8),
475 (17), 478 (26), 479 (33), 550 (189),
561 (230)
- R. Simlai 536 (94)
- R. Simmai 379, 492 (66)
- R. Simone 443 (97), 448 (110), 475 (18)
- R. Simone di Laqish 384 (188), 475 (18),
492 (70)
- R. Simone b. Gamaliele 545 (146)
- R. Tachlifà di Cesarea 472
- R. Tanchum 535 (89)
- R. Tanchuma b. Abba 382 (185), 448, 449,
451, 478 (26, 28), 479, 492 (67)
- R. Yannai 21
- R. Yochanan b. Beroqa 536 (95)
- R. Yochanan b. Nuri 545 (147)
- R. Yochanan b. R. Simlai 546 (167)
- R. Yochanan b. Zakkai 429 (33), 492 (70),
497, 550 (189)
- R. Yochanan 444, 444 (99), 447 (109), 450,
477, 477 (23), 479 (33), 492 (66, 68, 69)
- R. Yosé 443, 479 (33), 492 (68), 545 (147),
553 (201)
- R. Yosé b. Chalafta 389 (207), 535
- R. Yosé b. Chanina 21, 461 (137), 496, 515
(7)
- R. Yosé (il Galileo?) 334, 473
- R. Yoshna 385 (198)
- R. Yudan 465 (164), 492 (68), 497 (88)
- R. Yudan b. Chanan 427 (22), 461 (137)
- R. Zakkai 454 (122)
- R. Zera 492 (66)

III. AUTORI CLASSICI GRECO-LATINI

- | | | | |
|--|----------------------|---|-------------------|
| Aristotele
<i>Storia degli animali</i> ,
VII, 4 | 227 (10) | Esiodo,
<i>Teogonia</i> ,
485 | 227 (3) |
| Erodiano,
<i>Storia dell'impero</i> ,
I, 5.5 | 227 (17) | Euripide
<i>Ione</i> ,
955 | 227 (6) |
| Eschilo,
<i>Agamennone</i> ,
1606 | 227 (59) | Galeno
<i>De sanitate tuenda</i> ,
I, 7 | 227 (15, 228, 20) |
| <i>Coefore</i> ,
749-760
755 | 262 (139)
227 (5) | Inni omerici
<i>a Ermes</i> ,
v. 151 | 227 (2) |

v. 237	227 (2)	Plauto	
v. 268	227 (2)	<i>Cistellaria</i> ,	
v. 306	227 (2)	IV, 2.69.82	227 (12)
v. 388	227 (2)		
Ippocrate		<i>Rudens</i> ,	
<i>Sulle arie, le acque, i luoghi</i> ,		IV, 4.100	227 (12)
21	227 (8)		
<i>Sulle fratture</i> ,		Plutarco	
22	227 (8)	<i>De Alexandri Magni fortuna aut virtute oratio</i> ,	
		II, 5	227 (13)
Longo		<i>Licurgo</i> ,	
<i>Pastorali</i> ,		16	227 (13)
proemio 2	227 (16)		
Menandro		<i>Praecepta coniugalia</i> ,	
<i>Perikeiromenè</i> ,		31.32.33	575 (268)
I, 15	227 (11)	<i>Quaestiones Romanae</i> ,	
		V	227 (13)
Pindaro		<i>Symposiakôn</i> ,	
<i>Nemea</i> ,		II, 3	227 (13)
I, 38	227 (4)		
<i>Pitica</i> ,		Sofocle	
IV, 114	227 (4)	<i>Edipo Re</i> ,	
		1035	227 (7)
Platone		Sorano	
<i>Leggi</i> ,		<i>Delle malattie delle donne</i> ,	
VII, 789	227 (9), 228 (19)	I, 29.83	227 (14)
<i>Menesseno</i> ,		Temistio	
237c - 238a	532 (77)	<i>Orazione</i> ,	
<i>Simposio</i> ,		I, 12	227 (18)
189d - 193e	529 (60)	III, 47	227 (18)
		IX, 121	227 (18)

IV. ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

1. VANGELI APOCRIFI

<i>Protovan di Giacomo</i>	pag.	<i>Vangelo di Pietro</i>	pag.
17-18	352 (107)	24	416, 487 (49), 567 (249)

Vangelo di Bartolomeo pag.
 1, 21-22 543 (138)
 2, 1-22 345, 345 (73)

Vangelo di Verità pag.
 20, 30 271 (163)

Vangelo arabo di Giovanni pag.
 346, 346 (78)
 56, 5 346 (78)

2. PADRI E SCRITTORI ECCLESIASTICI

Agostino
In Johannis Evangelium
 49, 24 278 (191)
 112, 2 299 (64), 395 (268)
Sermo
 109, 3 275 (182)
Sermo
 184, 3 284 (209)

Aimone di Auxerre
Enarratio in Cantica Canticorum
 a 2, 3 392 (232)
 a 8, 5 392 (232), 394 (26), 394
 (260), 399 (282), 400 (283)

Aimone di Halberstadt
*Homilia XVII, Dominica prima
 post Epiphaniam* 345 (76)
Commentaria in Isaiam,
 III, a 66, 13-14 378 (165)

Alano di Lilla
Elucidatio in Cantica Canticorum
 a 1, 2 499 (103)
 a 1, 7 262 (58)
 a 8, 3 346 (90)
 a 8, 5 393 (247), 394 (255), 395

Alberto Magno
Commentarii in Lucam
 a 2, 7 252 (111)
 a 23, 53 268 (154)

Alcuino
Compendium in Canticum Canticorum
 a 2, 3 392 (229)
 a 8, 5 392 (229)

Ambrogio
De Isaac vel anima
 5, 43 269 (157, 159), 271 (163),
 272 (169)
 8, 71-76 392 (221), 394 (254), 398
 (279)
 8, 73-76 394 (262)
Commentarius in Cantica Canticorum
 a 1, 2 340 (52), 498 (92), 499 (106)
 a 8, 5 397-398, 397 (277)
Expositio Evangelii secundum Lucam
 II, 23 89 (90)
 II, 41 275 (181)
 II, 16 180 (160)
 II, 42 236 (43)
 II, 50 355 (110), 356 (121)
 II, 53-54 355 (110), 356 (121)
 V, 10 181 (161)
 X, 110 272 (170)
Expositio psalms
 118, 1.4 498 (92)
 118, 2.6 345 (72), 346 (92)
 118, 5.9 394 (257), 398 (278)
 118, 5.9-12 392 (221)
 118, I, 16.5 499 (106)
Liber de institutione virginis
 7, 50 346 (92)
Sermo 45, 2. De primo Adam et de secundo
 398 (278)

Ambrogio Autperto
De Adsumptione
 10 181 (163), 184 (170), 174)
In Apocalypsin
 II, 2, 9 181 (162), 184 (172),
 174), 185 (179), 499
 (97)
 V 499 (97)

Amedeo di Losanna	a 8, 5	393 (236)
<i>De Laudibus Beatae Mariae</i>	<i>Enarrationes in Mattheum</i>	
hom. I	a 2, 1-11	33 (67), 332 (24)
hom. III	<i>Antologia Palatina</i>	
hom. VII	1, 37	339
Anastasio il Sinaita	Arnobio il Giovane	
<i>Capita adversus Monotheletas</i>	<i>Conflictus de Deo Uno et Trino</i>	
V, 81-82	II, 11	259 (135)
Andrea di Creta	Atanasio	
<i>In dormitionem S. Mariae</i>	<i>Epistola ad Epictetum</i>	
III	5	258 (125)
<i>In Nativitatem B. Mariae oratio</i>	<i>Fragmenta in Lucam</i>	
IV	1, 38	179 (157)
<i>In Annuntiationem B. Mariae</i>		
		338 (46, 47), 339 (47)
Angelomo di Luxeuil	Beato di Liébana	
<i>Enarrationes in Canticum Canticorum</i>	<i>Adversus Elipandum libri duo</i>	
a 2, 3	II, 75.79	499 (101)
a 8, 5		392 (331)
		392 (231)
Anonimo del 430 ca.	Beda	
<i>In Nativitatem Christi, 1</i>	<i>Quaestiones super librum Ruth</i>	
		507 (137)
	<i>In Cantica Canticorum libri VI</i>	
	I, a 1, 2	499 (96)
	I, a 2, 3	392 (228)
	V, a 8, 5	399 (282)
Anonimo V-VI sec.	<i>In Lucam</i>	
<i>In Christi Natalem diem</i>	I, a 1, 48	182 (167)
	I, a 2, 7	246 (78)
	I, a 2, 8-20	355 (115)
Anonimo sec. V	<i>Homilia I, 6.7. In Nativitate Domini</i>	
<i>In Annuntiatione sanctae Virginis Mariae</i>		355 (115)
	<i>Homilia I, 7.2. In Nativitate Domini</i>	
		345 (75)
		355 (115)
Anonimo sec. VII-VIII	<i>Homilia I, 19. Post Epiphaniam</i>	
<i>Sermo in descriptione Deiparae</i>		345 (75)
8		254 (113)
Anonimo sec. IX	Bernardo	
<i>Sermo de Nativitate Domini</i>	<i>Super Cantica Canticorum Sermo</i>	
2	48, 2.3-5	393 (241)
	48, 2.3	252 (106)
Anonimo bizantino sec. XII	<i>Sermones in laudibus Virginis Matris</i>	
<i>Christus patiens</i>	hom. IV, 8	53 (31), 501, 501 (1)
1464-1465	<i>Super "Missus est" homilia</i>	
	IV, 8	340 (52)
Anonimo irlandese sec. VIII	<i>In Annuntiatione sermo</i>	
<i>Commentaria in Lucam</i>	1, 14	53 (31)
a 2, 8-20	<i>In vigilia Nativitatis</i>	
		240 (55), 251 (102, 105)
	<i>Sermo quintus de Nativitate</i>	
	1	251 (103)
Anselmo di Laon	55	251 (104)
<i>Enarrationes in Cantica</i>	<i>Sermo 2. In Circumcisione</i>	
a 2, 3		234 (38)

Bonaventura		
<i>Commentarium in Evangelium Joannis</i>		
cap. 4, 54, n. 82	252	(109)
<i>Sermones de tempore. Epifania</i>		
sermo II, 3	332	(27)
<i>Dominica de Passione</i>		
sermo IV	252	(107)
<i>Quaestiones disputatae. De perfectione evangelica.</i>		
Quaest. II, art. 1, 13	252	(108)
<i>Breviloquium. Prologus</i>		
4	252	(110)
Bruno di Segni		
<i>Expositio in Cantica Canticorum</i>		
a 2, 3	393	(238)
a 8, 5	393	(238)
<i>Commentaria in Lucam</i>		
I, 3 a 1, 48	181 (164),	184 (176)
I, 4 a 1, 48		184 (176)
I, 6 a 2, 7		237 (101)
I, 6 a 2, 12		250 (101)
I, 6-7 a 2, 8-20		355 (119)
I, 7 a 2, 19		346 (80)
I, 12 a 2, 51	346 (80),	364-365 (131)
<i>Commentaria in Joannem</i>		
II, 32 a 11, 44	278	(191)
Chiara d'Assisi		
<i>Regola</i>		
II, 24	250	(99)
Chronicon Paschale		
	345, 345 (74),	346 (92)
Cipriano		
<i>De Ecclesiae Catholicae unitate</i>		
7	282	(208)
<i>Ad Quirinum</i>		
II, 28	38	(81)
Cirillo d'Alessandria		
<i>Explanatio in Lucae Evangelium</i>		
2, 7	233	(30)
2, 8	355	(113)
<i>In Isaiam</i>		
V, VI	378	(161)
Cirillo di Gerusalemme		
<i>Catechesi mistagogica</i>		
2, 2	271	(163)
13, 32	417	(327)
14, 5	416 (318),	417 (327), 487 (49), 567 (250)
15, 1	241	(61)
Ciro di Edessa		
<i>Six Explanations of the Liturgical Feasts</i>		
5, 6	272	(171)
Cornelio a Lapide		
<i>Commentaria in Scripturam Sacram</i>		
a Ct 2, 3	391	(217)
a Ct 8, 5	391	(217)
a Lc 2, 19	242	(67)
Crisippo di Gerusalemme		
<i>Oratio in Sanctam Mariam Deipavam</i>		
4	240 (58),	246 (80)
Cromazio di Aquileia		
<i>Sermo 24, 3. De Sancto Ioseph</i>	281	(205)
<i>Sermo 32. De Natale Domini</i>		
2	275	(183)
3	232 (28),	278 (194), 281 (205)
4-5	355	(111)
De Vio, Tommaso (Gaetano)		
<i>In iiii Evangelia... Commentaria</i>		
a Lc 2, 19	234-235,	235 (19)
<i>Didaché</i>		
9, 1-4	311-312	
9, 4	312	(83)
Dionisio Bar Salibi		
<i>Commentarii in Lucam</i>		
2, 7	250 (100),	279-280, 280 (201)
Eadmero		
<i>De excellentia Virginis Mariae liber</i>		
VII	346	(81)
Efrem		
<i>Explanatio Evangelii concordantis</i>		
II, 17	271 (164),	345 (71)
V, 7	247	(87)
XX, 17	271	(164)
XX, 26	568	(252)
XXI, 2	247	(88)
XXI, 16	271	(166, 167)
XXI, 23	271	(165)
<i>Inni alla Vergine</i>		
II, 9	269 (159),	274 (177)
XVIII, 4	339	(49)
XVIII, 39	274	(176)
XIX, 4	240	(56)
XIX, 23	274	(177)
<i>Inni sulla Natività</i>		
V, 24	240	(57)
XI, 7	247	(55)
XVII, 4	246	(77)

XIX, 12 248 (90)
 XXIII, 12 244 (72), 266 (148)
Inni sull'Epifania
 XII, 4 269 (160)
Inni sulla Risurrezione
 I, 8 247 (86)
Inni sulla fede
 VII, 3 266 (147)
Inni sul Paradiso
 II, 7 269 (160)
 VI, 9 269 (160)

Elredo di Rielvaux
Expositio de evangelica lectione "cum factus..."
 I, 9 346 (86)

Enrico di Marcy
De peregrinante civitate Dei, tractatus
 XI. *De porta duodecima civitate Dei, B. Virginis Deiparae* 346 (87)

Epifanio
Adversus Haereses
 III, II, 35 258 (126)

Erberto di Losinga
Sermone 12 "in Assumptione" 346 (79)

Esichio di Gerusalemme
Sermo IV in Annuntiationem
 236-237, 237 (45), 279 (197)
Fragmenta in Psalmos
 Psalmus 71 339 (49)
De Titulis psalmorum 338 (46)
In Isaiam 378 (162)

Eterio di Osma
Adversus Elipandum libri duo
 II, 75.79 499 (101)

Eusebio di Cesarea
Praeparatio evangelica
 8, 5 530 (66)
Commentaria in Lucam
 1, 38 179 (156)
Historiae Ecclesiasticae
 V, 20, 4-8 333 (31), 485 (45)

Eusebio di Emesa
Sermo de Passione 15
 a *Gv* 19, 27 419 (334)

Eusebio di Vercelli
De Trinitate
 III, 59-60

Filippo di Harveng
Commentaria in Cantica Canticorum
 a 2, 3 393 (243), 394 (259)

Filone di Carpasia
Enarratio in Canticum Canticorum
 a 2, 3 392 (223), 394 (259)
 a 8, 5 392 (223), 395 (263), 396 (271)

Filosseno di Mabbùg
Fragments of the Commentary on Matthew and Luke
 frammento a *Lc* 2, 7 279 (199)
Commentaire du Prologue johannique
 84 259 (132)

Fulgenzio di Ruspe
De Epiphania 245 (75), 279 (200)

Gerardo di Frachet
Vitae Fratrum Praedicatorum
 prologo 507 (140)

Gerhoh di Reichersberg
Liber de gloria et honore Filii hominis
 X, 1 371 (146)

Giacomo di Sarug
Omelia sull'Annunciazione della Genitrice di Dio 339 (48)
Sulla Santa Genitrice di Dio, Maria, quando si recò da Elisabetta
 189-245 58 (39)
Omelia sulla Natività di Nostro Signore
 69-71 241 (63)
 113-114 239 (53)
 123-124 329 (53)
 211-212 239 (53), 242 (68)
 247-250 246 (84)
 299-300 241 (60)
Omelia seconda sulla Natività
 9-10 241 (64)
 29-32 279 (198)
 53-56 242 (66), 243 (69)
 151-154 242 (65)
Omelia VI. Della Natività del Salvatore in carne
 22 249 (97)
 29-32 249 (97)
 300 250 (98)
 426 339 (51)
 463-534 58 (39)
 518 339 (48)
 855-856 241 (59), 243 (70)

909-910	250 (98)	<i>De perpetua virginitate s. Mariae adversus</i>	
913-918	250 (98)	<i>Elvidium</i>	
		8	254 (112)
Gilberto di Foliot			
<i>Expositio in Cantica Canticorum</i>			
a 2, 3	393 (244)		
a 8, 5	393 (244), 400 (286)		
Giorgio di Nicomedia			
<i>Oratio VI in sanctissimae Dei Genitricis ingressum</i>			
	338 (46, 47), 339 (47)		
Giovanni di Berito			
<i>Omelia sulla pasqua</i>			
	268 (156)		
Giovanni Crisostomo			
<i>In Genesim</i>			
23, 6	258 (128)		
<i>In Matthaeum, hom.</i>			
VI, 6	248 (91)		
VII, 5	331 (24)		
<i>In Natalem Christi diem</i>			
2	258 (127), 264 (142?), 278 (193)		
<i>In Natali Domini</i>			
	264 (142)		
Giovanni Damasceno			
<i>In Nativitatem B.V. Mariae</i>			
6	339 (49)		
<i>Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae</i>			
14	509-510, 510 (148)		
Giovanni da Forda			
<i>Super extremam partem Cantici Canticorum</i>			
a sermo XVIII, 2 (a 1, 12)	182 (166)		
sermo CI e CII a 8, 5	393 (248)		
Giovanni Halgrin			
<i>Commentarium in Cantica Canticorum</i>			
a 8, 5	394 (285), 395 (269)		
Giovanni da Mantova			
<i>In Cantica Canticorum et de Sancta Maria ad comitissam Matildam</i>			
a 2, 3	392 (235)		
a 8, 5	392 (235)		
Girolamo			
<i>Tractatus de psalmo</i>			
88, 2-3	498 (94)		
<i>In Esaiam</i>			
III (a 7, 14)	499 (100)		
XVIII (a Is 66, 13-14)	378 (159)		
<i>Homilia de Nativitate Domini</i>			
	355 (112)		
Giustino			
<i>Apologia</i>			
I, 35	27, 37, 40, 42 (85), 50, 50 (22), 51, 51 (28), 504 (129)		
<i>Dialogo</i>			
53	27, 36, 40, 42 (85), 50, 51 (28), 504 (129)		
78, 5	352 (107)		
124	473 (15)		
Giusto d'Urgel			
<i>In Cantica Canticorum explicatio</i>			
a 2, 3	392 (225)		
a 8, 5	392 (225), 394 (258)		
Goffredo di Auxerre			
<i>Expositio in Cantica Canticorum</i>			
a 2, 3	393 (246)		
a 8, 5	393 (246), 400 (284, 288)		
Gregorio di Elvira			
<i>In Canticum Canticorum libri quinque</i>			
a 1, 2	498 (93)		
a 2, 3	392 (220)		
Gregorio Magno			
<i>In librum 1 Regum</i>			
VI, 35 a 15, 23	184 (172)		
<i>In canticum Canticorum</i>			
a 1, 2	499 (95, 99)		
a 2, 3	392 (226)		
a 8, 5	392 (226), 394 (261)		
<i>Homilia VIII in Evangelia</i>			
	355 (114)		
Gregorio Nazianzeno			
<i>Discorsi teologici</i>			
29, 19	266 (149)		
38, 17	58 (39)		
Gregorio di Nissa			
<i>In diem natalem Christi</i>			
	232 (27), 278 (192)		
Guerrico d'Igny			
<i>Sermo tertius de Nativitate</i>			
2	241 (62), 247 (88)		
<i>In assumptione Beatae Mariae sermo quartus</i>			
1	261 (138)		
3	346 (84)		

- Homiliare Toletanum
Homilia 6. Sermo de Nativitate Domini
 232 (29), 280 (202)
- Guglielmo di St. Thierry
Super Cantica Cantorum
 a 1, 2 499 (104)
 a 2, 30 393 (240)
- Hugo Grotius
Adnotationes in quattuor Evangelia et Acta Apostolorum
 a Gv 11, 44 268 (156)
- Ilario di Poitiers
De Trinitate
 27 244 (71)
- Ippolito
De Cantico Cantorum
 18, 1 a 2, 3 391, 392, 393 (259)
 18, 2 a 2, 3 394 (259)
 25, 5 269 (157, 159), 270-271, 271 (163)
- Ireneo
Epideixis
 54 442 (94)
 65 27, 38, 40, 42 (88), 50, 504 (130)
Adversus Haereses
 I, 30, 7 475 (20)
 III, 5, 1 265 (145), 561 (232)
 III, 9, 2 331 (23)
 III, 19, 2 38 (82)
 III, 22, 4 564 (242)
 IV, 11, 3 38 (82)
 IV, 33, 12 38 (82)
 V, 15, 1 378 (156)
- Irinberto di Admont
Expositio libri Ruth 507 (137)
- Isidoro di Siviglia
Quaestiones in Vetus Testamentum. In librum Iudicum. De Ruth
 507 (137)
Expositio in Canticum Cantorum Salomonis
 a 2, 3 392 (227)
 a 8, 5 399 (282)
- Leone Magno
Tractatus 22, 4. Item alius de Natale Domini
 248-249, 249 (95)
Tractatus 31, 1. De Epiphania 234 (33)
- Tractatus 32, 1. De Epiphania* 234 (34)
Tractatus 35, 1. De Epiphania 234 (35)
Tractatus 37, 3. De Epiphania 247 (88)
Tractatus 46. De ieiunio Quadragesimae
 2, 234 (36)
Tractatus 64. De Passione Domini
 259 (136)
- Lettera a Diogneto
 XII, 7-8 481 (40)
- Lorenzo da Brindisi
Mariale.
In Conceptionem Immaculatam sermo secundus
 IX 182 (166)
Sermo secundus de salutatione angelica in genere
 III 54 (31)
In salutationem angelicam sermo octavus
 IV 182 (166)
In Canticum Virginis sermo sextus
 II 182 (166)
- Maldonadus Joannes
Commentarium in quattuor Evangelistas t. II, in Lucam et Joannem
 a Lc 2, 7 254 (111)
 a Lc 2, 9 235 (40)
 a Lc 2, 24 252 (111)
- Massimo da Torino
Sermone
 38, 4 267 (152)
 39, 1 267 (152, 153)
- Matteo Cantacuzeno
In Canticum Cantorum
 a 1, 12 501 (111)
 a 2, 3 391, 393 (252), 394 (256)
 a 3, 9 338 (46)
 a 8, 5 391, 393 (252), 394 (256), 397 (276)
- Messale di Bobbio
contestatio 237 (49)
- Messale Gotico
Messa di Natale 237 (48)
- Metodo di Olimpia
Sermo de Simeone et Anna
 14 338 (47)
- Michele Pselli
Expositio in Cantica Cantorum
 a 2, 3 392 (233), 397

Narsai di Nisibi		X, 190-191	37 (78)
<i>Omelia sulla risurrezione</i>		XXVIII, 6	278 (191)
235-236	272 (172)	<i>Contrò Celsum</i>	
		1, 51	352 (107)
Nerses il Grazioso		Pascasio Radberto	
<i>Inno</i> , 330	274 (179)	<i>Epistula IX. Ad Paulum et Eustochium.</i>	
		<i>De Assumptione B. Mariae Virginis</i>	
Nestorio		III	345 (77)
<i>De Nativitate</i>	259 (131)		
		Pier Crisologo	
Nicolò da Lira		<i>Sermo 143. De Adnuntiatione Domini</i>	
<i>Commento al Cantico dei Cantici</i>		2	184 (173)
a 8, 5	391, 393 (251), 398-399, 399	<i>Sermo 143 ter. De Natale Domini</i>	
	(280), 488 (51)	3	236 (44)
<i>Commento a Luca</i>		<i>Sermo 156. De Epiphania</i>	
a 2, 7	254 (114)	8	249 (96)
		<i>Sermo 160. De Epiphania quartus</i>	
Nilo di Ancira		2	245 (74)
<i>Commentarii in Cantica Canticorum</i>			
a 2, 3	392 (222)	Pier Damiani	
a 8, 5	394 (254), 395 (265), 397 (274)	<i>Sermo 39. In festività s. Cassiani martyris</i>	
		8	392 (234)
Onorio di Autun		<i>Sermo 46. In Nativitate s. Mariae sermo secundus</i>	
<i>Expositio in Cantica Canticorum</i>		9	246 (83), 275 (185)
a 1, 2	499 (101)	<i>Sermo 46. Beatae Columbae virginis et martyris</i>	
a 2, 3	393 (237), 394 (259)	10	392 (234)
a 8, 5	393 (237), 395 (266), 400 (283)		
<i>Sigillum Beatae Mariae</i>		Pietro di Blois	
prologo	261 (138)	<i>Sermo 33 in Assumptione B. Mariae</i>	
a Ct 2, 3	393 (237)		58 (39), 346 (91)
a Ct 3, 4	346 (188)		
a Ct 8, 5	393 (237)		
Origene		Pietro della Cella	
<i>In librum Jesu Nave</i>		<i>De disciplina claustrali</i> , 27	273 (157)
15, 3	37 (78)	<i>Commentaria in Ruth</i>	507 (158), 159
<i>In Psalmos. Psalmus 50</i>	378 (158)		
<i>In Proverbia</i>		Pietro il Pittore	
3, 5-8	378 (158)	<i>Carmen de aparitione Domini</i>	
<i>Homiliae in Canticum Canticorum</i>			240 (54), 242 (68)
2, 6, 8	392 (219)		
<i>In Canticum Canticorum</i>		Proclo di Costantinopoli	
I, a 1, 2	497-498	<i>Oratio IV in Natalem diem Domini</i>	
III, a 2, 3	392 (219)	II	246 (82), 248 (94)
** a 8, 5 (Catene di Procopio di Gaza)	392 (219)	<i>Oratio XV. In sanctum Pascha et in illud "In principio erat Verbum"</i>	
		V	267 (151)
<i>In Matthaeum</i>		<i>Oratio VII. In Sancta Theophania</i>	
XVI, 14-19	37 (78)	I	279 (156)
Frammento 25 a Mt	331 (24)	<i>Sermo de s. Clemente Martyre</i>	
<i>In Lucam Homilia</i>		VI	244 (73), 248 (93)
VIII, 4-5	185 (177)		
VIII, 5-6	179 (154)	Procopio di Gaza	
XII	354 (109)	<i>Catene al Cantico dei Cantici</i>	
XIII, 7	264 (142)	a 2, 3	392 (222)
Frammento 17 a Lc 1, 38	179 (155)		
<i>Commentaria in Johannem</i>			
X, 186-196	37 (78)		

a 8, 5 392 (219, 222), 396 (270)
Commentarii in Isaiam
66, 12-14 378 (164)

Ps Cassiodoro
Enarratio in Cantica Canticorum
a 2, 3 392 (232)
a 8, 5 392 (232), 399 (282)

Ps Epifanio
Homilia II in Sabbato Magno
266 (150)

Ps Gregorio Taumaturgo
Homilia III in Annuntiationem
S. Virginis Mariae 339 (51)

Ps Teofilo
Commentarius in quattuor Evangelia
1, 2 281 (205)

Quodvultdeus
Liber promissionum
III, V.6 249 (96)
II, XXIII, 48 507 (137)

Rabano Mauro
Commentarium in librum Ruth
507 (137)
Commentaria in Matthaeum
32 (67), 331-332, 332 (25)

Randolfo l'Ardente
Homiliae in Epist. et Evang. Dominicalia,
Homilia XIX 346 (89)

Raterio da Verona
Praeloquia
II, IX, 18 184 (171, 175)
VI, V, 10 250 (99)

Roberto Bellarmino
Concio 40: De Assumptione B.M. Virginis
510 (149)

Romano il Melode
Inno per la Natività (II).
Adamo ed Eva alla grotta,
14 274 (178)
Sulla Natività,
XXIX, 56 273 (175)
Maria accanto alla croce
6 338 (46)

La Risurrezione di Gesù (I).
Le donne mirofore
1 266 (150)
La Risurrezione di Gesù (II)
20 273 (174)
Altri frammenti (ed. Pitra)
239 (52), 280 (203)

Ruperto di Deutz
De sancta Trinitate. In Isaiam
I, 34 89 (90)
II, 26 499 (98)
In Canticum Canticorum
a 1, 1 340 (52)
a 1, 6 346 (82)
a 1, 12 181 (165), 183 (168), 185
(180), 499 (105), 500, 500
(109), 501
a 2, 3 393 (239)
a 3, 3 364 (130)
a 4, 11 261 (137)
a 5, 6, 7 346 (82)
a 5, 7 364 (130)
a 7, 13 346 (82)
a 8, 5 393 (239)
De gloria et honore Filii Hominis super Mat-
thaeum
I a 1, 1 185 (181)
I a 1, 21 71 (55)
II a 2, 13.22 346 (82)
In Iohannis Evangelium
II a 2, 1-2 234 (37)
De sancta Trinitate. De operibus Spiritus Sancti
I, 9 89 (90)

Severiano di Gabala
In Natali Domini 264 (142)

Severo di Antiochia
Inno 120 339 (49)
Omelia 67. Su Maria, santa Madre di Dio
e sempre Vergine 339 (49)
Omelia 77. In Christi Resurrectione
272-273, 273 (173)

Smaragdo
Collectiones in Epistolas et Evangelia
a Lc 2, 8-9 355 (117)

Teodoreto di Ciro
In Isaiam Prophetam
66, 14 378 (160)
In Psalmum 108
21 258 (130)
Explanatio in Canticum Canticorum
a 2, 3 392 (224), 395 (264)
a 8, 5 392 (224), 397 (275)

Teodoro di Eraclea <i>In Isaiam</i> 66, 14	378 (160)	a 8, 5	393 (250, 253), 399 (282), 400 (287)
Teodoro di Mopsuestia <i>Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli</i> a 20, 1-8	272 (171)	Tommaso cistercense <i>Commentarium in Cantica Canticorum</i> a 2, 3	393 (245), 400 (284)
Teofilatto di Bulgaria <i>Enarratio in Evangelium Lucae</i> I, a 1, 38 a 2, 15-20	179 (158) 355 (118)	Ugo da s. Vittore <i>Explanatio in Canticum B. Mariae</i> a Lc 1, 48	183 (169)
Teofilo di Alessandria <i>Epistula Paschalis</i> , 6	258 (129)	Vincenzo Ferreri	268 (155)
Tertulliano <i>De carne Christi</i> II, 1 V, 1 <i>De resurrectione mortuorum</i> XXIX, 2 - XXX, 6	247-248, 248 (89) 265 (146) 378 (157)	Volberone Abate <i>Commentaria super Canticum Canticorum</i> a 2, 3 a 8, 5	393 (242), 394 (254, 260), 400 (284, 286)
Tommaso d'Aquino <i>In Isaiam</i> 66, 14 <i>In Canticum Canticorum expositio</i> a 2, 3	378 (167) 394 (260)	Walfredo Strabone <i>Glossa Ordinaria. Canticum Canticorum</i> a 2, 3 a 8, 5	392 (230), 393 (253)
		Zaccaria di Besançon <i>In unum ex quatuor</i> I, XII	346 (83, 93)

V. AUTORI MODERNI

Adinolfi, M. 512 (1), 520 (26), 521 (28), 529 (62), 534 (86), 535 (90), 547 (173), 566 (247), 570 (257), 571 (260, 261), 573 (265, 266), 575 (269)		Bamberger, B. 22	
Allard, M. 80 (76)		Bardy, G. 257 (124)	
Alonso Schökel, L. 335 (37), 514 (5)		Barré, H. 70 (55), 89 (90), 345 (77), 370, 331 (140), 585 (296)	
Alvarez Campos, S. 58 (38), 178 (152), 231, 231 (25), 232 (27), 258 (129), 259 (131), 264 (142), 278 (192), 279 (195, 197), 330 (20), 332 (30), 338 (46), 339 (49, 50), 419 (334), 485 (42, 44)		Barreto, J. 402, 402 (289, 290), 405 (295), 408 (303), 416, 416 (321), 417, 417 (328)	
Arnaldez, R. 430 (37), 532 (76)		Barrett, C.K. 63 (45), 416 (324)	
Asch, S. 468 (174)		Barthoulot, J. 38 (80)	
Audet, J.-P. 79 (74)		Bartolomei, M.C. 513 (1)	
Aubineau, M. 282 (207)		Bazzoli, L. 316 (89)	
Baeck, L. 389 (207)		Beasley-Murray, G.R. 290 (29)	
Baer, R.A. 528 (59), 529 (60), 531 (69, 74)		Beauchamp, P. 56 (35)	
Bagatti, B. 239 (51)		Ben Chorin, S. 468, 468 (174)	
		Ben Witherington, III 566 (247)	
		Benzoni, R. 181 (164), 500 (107)	
		Bergamelli, F. 225	
		Bernini, G. 120 (18)	
		Bertetto, D. 225, 566 (247)	

- Besson, J. 500 (107)
 Bestaux, E. 468 (174)
 Beumer, J. 495 (81)
 Beyaert, C. 507 (137)
 Bienaimé, G. 335 (38), 405 (295), 472 (9, 10)
 Billerbeck, P. 16 (26), 66 (51), 450, 450 (115)
 Bischoff, B. 392 (235)
 Bishop Cassian 313 (85)
 Blank, J. 565 (245), 566 (247)
 Bloch, M.J. 428 (30), 433 (51), 436 (72)
 Bloch, R. 292 (39), 293 (42)
 Bogaert, P.-M. 140 (71), 436 (72), 440 (88), 508 (142), 556 (219), 558 (223)
 Bonnard, P. 30 (62), 62 (42)
 Bonsirven, J. 285
 Bourassé, J.J. 58 (38), 268 (155), 338 (45)
 Bouthot, J.P. 70 (55)
 Bover, J.M. 255 (121), 256 (122)
 Braude, W.G. 14 (19), 20 (39), 22 (42), 24 (50, 53), 25 (56), 48 (13, 14, 17), 447 (105), 449 (114), 475 (18)
 Braude, W.J. 475 (18), 503 (116, 121)
 Braun, F.-M. 286 (2), 310 (78), 313 (85), 315 (87), 420, 420 (338)
 Bright, J. 286 (1), 289 (25), 291 (32)
 Brown, R.E. 4 (5), 34 (69, 73), 44 (1), 51 (27), 55 (33), 58 (39), 63 (45), 168 (142), 170 (143), 171 (144), 175 (147), 188 (1), 228, 228 (21), 255 (118), 264 (141), 287 (2), 310 (78), 311 (81), 313 (85), 315 (87), 317 (95), 325 (13), 352 (107), 405, 405 (295-296), 408 (303), 409 (306), 413, 413 (310), 416 (316), 420 (340), 451 (117), 458 (132), 560 (229)
 Buch, F. 495 (81)
 Burrows, E. 58 (39)
 Busmann, C. 579 (277)
 Cadbury, H.J. 571 (261)
 Calmet, A. 254, 254 (116)
 Cambe, M. 402 (290)
 Camisani, E. 254 (112)
 Candal, M. 70 (55)
 Cantore, S. 229, 229 (22), 264 (143), 276 (188)
 Carmignac, J. 17 (28, 29), 18 (30), 47 (7, 8), 211 (109), 469 (1)
 Casagrande, D. 231, 248 (92), 419 (334)
 Cassola, F. 227 (2)
 Castellino, G. 197 (23), 447 (106)
 Cavalletti, S. 544 (142)
 Cazeaux, J. 140 (74), 436 (72), 472 (9)
 Cazelles, H. 55 (33), 291 (33)
 Ceresa Gastaldo, A. 392 (223), 395 (263), 397 (272), 512 (1)
 Cerfaux, L. 312 (83)
 Charles, R.H. 454 (123), 457 (130), 476 (22), 478 (27), 508 (142), 527 (48)
 Charpentier, E. 507 (140)
 Chavannes, H. 83 (86)
 Chevalier, J. 560 (230)
 Chilton, B.D. 152 (100)
 Choan-Seng Song 517 (18)
 Churgin, P. 215 (118, 119)
 Cimosá, M. 225, 514 (6)
 Clerici, A. 286 (1)
 Cohen, A. 546, 547 (169)
 Colson, F.H. 530 (66)
 Congar, Y. 518 (21)
 Conti, M. 126
 Coppa, G. 180 (160), 236 (43)
 Corsani, B. 63 (45), 569 (256)
 Costa, F. 500 (107)
 Cowley, A. 555 (210, 212, 214, 215)
 Crampon, A. 242 (67), 391 (217)
 Dahl, N.A. 286 (1), 291 (32, 33, 34)
 Dahood, M. 197 (23)
 Dalbesio, A. 188 (1)
 Dalman, G.H. 22
 Dalman, G.H. 227 (1)
 Daube, D. 426 (16), 437 (78), 438 (78)
 Dauer, A. 287 (2)
 Daumas, F. 552 (197)
 Dautzenberg, G. 512 (1), 553 (200), 570 (257), 575 (268), 580 (278)
 Dawies, W.D. 438 (78)
 De Aldama, J.A. 178 (153), 265 (145), 442 (93), 561 (231)
 De Dinechin, G. 303 (70)
 De Fiores, S. 255 (120), 509 (147)
 De Goedt, M. 286 (2), 371 (141), 404 (293)
 De Jonge, H.J. 458 (132)
 De Lagarde, P. 372 (148), 494 (79)
 De la Potterie, I. 4 (4), 255, 255 (119, 121), 256, 256 (123), 282 (206), 287 (2), 290 (28, 30), 297 (56, 59), 299 (65), 301 (68), 302 (69), 303 (71), 305 (73), 312 (84), 325 (12), 371 (145), 405 (295), 408 (303), 410 (307), 421 (342), 433 (50), 441 (91), 563
 Delobel, J. 570 (257), 571 (260), 572 (263)
 De Lubac, H. 245 (76), 355 (120), 402 (290)
 De Merode, M. 513 (4)
 Denis, A.M. 7 (9, 11, 12)
 De Santos Otero, A. 345 (73)
 De Vaux, R. (517 (17)
 Díez Macho, A. 148 (92), 215 (117), 264 (141), 413 (309), 429 (32), 527 (52, 53), 528 (54, 56, 57), 553 (202)
 Díez Merino, L. 154 (105, 106), 155 (114), 163 (132), 372 (148), 373 (148), 403 (292), 470 (4)
 Dillon, R.I. 219 (136)
 Di Segni, R. 470 (4)
 Di Zamora, A. 373 (148)
 Donfried, K.P. 4 (5), 325 (13)
 Dubarle, A.-M. 335 (37), 420, 420 (336), 514 (6)
 Dunn, J.D.G. 66 (50)
 Dupont, J. 188 (1)
 Dupont-Sommer, A. 138, 138 (63)

- Eliade, M. 560 (230)
 Epstein, R.I. 18 (31), 47 (10), 435 (71)
 Erbetta, M. 345 (73), 416 (317)
 Ernst, J. 236 (42)
 Escudero Freire, C. 63 (45), 79 (71), 80 (76),
 88 (89)
 Exum, J.C. 517
 Fabris, R. 469 (1), 512 (1), 570 (257), 573
 (265), 580 (278)
 Farina, M. 177 (151)
 Fasani, F.A. 500 (107), 501 (111)
 Fearghail, F.O. 80 (77)
 Federici, T. 429 (33), 534 (87)
 Feliks, J. 379 (171)
 Festorazzi, F. 289 (25)
 Feuillet, A. 43 (90), 63 (45), 66 (51, 52),
 80 (76), 84 (87), 90 (91), 286 (2), 287 (2),
 313 (86), 371 (142), 402 (290), 414 (313),
 420, 420 (339), 421 (343), 422, 422
 (344), 560 (228), 571 (260)
 Fitzmyer, J.A. 4 (5), 44 (1), 63 (45), 65 (46,
 47), 67 (53), 75 (70), 255 (118), 325 (13),
 571 (261)
 Forcellini, E. 227 (1)
 Forestell, J.T. 188 (1)
 Freed, E.D. 33 (68), 34 (69, 73), 51 (27)
 Freedman, H. 18 (31), 19 (34), 36 (76), 47
 (10), 48 (11), 429 (33)
 Friedländer, G. 19 (35), 20 (36), 48 (12),
 384 (188), 429 (33), 445 (102)
 Froidevau, L.M. 38 (80), 442 (94)
 Fusella, L. 324 (8), 325 (9), 478 (27)
 Gaechter, P. 80 (75), 286 (2), 420, 420 (337)
 Gaetz, H. 22
 Gancho, C. 508
 Garitte, G. 392 (218)
 Garofalo, S. 447 (106)
 Gastaldelli, F. 393 (246), 400 (288)
 Gaster, Th. H. 138, 138 (64)
 Geerard, M. 264 (142), 338 (47), 392 (222)
 Geffcken, J. 39 (83)
 Gentili, A. 518 (21), 520 (23)
 George, A. 88 (89), 469 (1)
 Gharib, G. 266 (150), 273 (174), 274 (178)
 Gheerbrant, A. 560 (230)
 Gilbert, M. 513 (3)
 Ginsberg, C.D. 389 (206)
 Ginzberg, L. 15 (24), 269 (158), 447 (108),
 474 (16)
 Giovanni Paolo II 93, 491 (56), 493 (74),
 502 (112), 510, 513 (1), 578 (275)
 Goldberg, A. 14 (19), 15, 15 (20, 25), 20
 (39), 21 (40), 22 (41), 23 (45-46), 48 (13,
 14)
 Goldschmidt, E.D. 214 (115), 435 (71)
 Goodenough, E.R. 66 (51)
 Goulder, M.D. 276 (188)
 Gozzini, V. 512 (1), 570 (257), 573 (265),
 580 (278)
 Graystone, G. 79 (74), 80 (76)
 Grelot, P. 7 (10), 10 (15), 13, 13 (16, 18),
 18 (32), 31 (64), 47 (9), 144 (84), 289
 (25), 329 (18, 19), 448 (110), 469 (1)
 Grundmann, W. 190 (5), 207 (101)
 Gugenheim, E. 428 (30)
 Guillaume, J.M. 277, 277 (190)
 Haag, H. 554 (209)
 Hahn, H. 379, 379 (169)
 Hampt, V. 188 (1)
 Hanson, S. 291 (32)
 Harrington, D.J. 140 (70), 149 (94), 452
 (119), 468 (174), 472 (9)
 Harrington, W.J. 254 (117)
 Haulotte, E. 229, 229 (23), 263 (141)
 Haya Prats, G. 63 (45), 66 (50), 87 (88)
 Heisig, K. 335 (36)
 Herbert, A.G. 3
 Hooker, M.D. 571 (260)
 Hoskyns, E. 420, 420 (335)
 Hruby, K. 292 (34), 293 (42), 492 (65, 66)
 Iammy, P. 252 (111)
 Jastrow, M. 375 (153)
 Jaubert, A. 291 (32), 528 (39), 571 (260)
 Jellinek, A. 15 (24), 436 (72)
 Jeremias, J. 352 (108)
 Jervell, J. 537 (97), 542 (131)
 Jourjon, M. 70 (55)
 Kapstein, L.J. 475 (18)
 Karapet Ter-Mekertschian 38 (80)
 Kasher, M.M. 447 (108)
 Kerrigan, A. 286 (2)
 Kiefer, O. 298 (62)
 Kisch, G. 452 (119)
 Klausner, J. 15 (24), 22 (43), 36 (76), 286 (1)
 Koch, R. 514 (6)
 Köhler, T. 286 (2), 370, 370 (139)
 Kraeling, E.G. 555 (211, 213), 556 (216,
 218)
 Kraus, C. 531 (70)
 Kraus, H.J. 197 (23)
 Kuchler, M. 512 (1), 528 (57), 570 (257),
 571 (260, 261), 573 (265, 266), 580, 580
 (278, 280), 581, 581 (282), 582, 582
 (286, 287)
 Kühn, K.G. 210, 210 (106, 107), 212 (110),
 111, 112), 228 (20)
 Kurfess, A. 39 (83)
 Lagarde, P. 446 (104)
 Lagrange, M.-J. 254 (117)
 Landy, F. 418, 418 (331), 523 (37)
 Larcher, C. 129 (20)
 Laurentin, R. 3, 43 (89), 45, 45 (2), 46, 55
 (33), 57 (37), 58 (38, 39), 90 (91, 92), 188
 (1), 229, 229 (24), 235, 236 (41, 42), 317
 (94), 318 (97), 442 (95, 96), 458 (132),
 506 (134), 562 (237), 565
 Lauterbach, J.Z. 466 (172)
 Lécuyer, J. 346 (82)
 Le Déaut, R. 146 (89), 147 (90), 214 (115),
 324 (2), 383 (187), 423 (1), 429 (32), 433
 (51), 452 (118), 454 (124), 457 (129), 460
 (138), 469 (1), 474 (16), 525 (40), 553

- (202)
- Leder, H.G. 335 (36)
- Légrand, L. 63 (45), 348 (96), 349 (97)
- Leloir, L. 271 (165), 345 (71)
- Lemarié, J. 233 (32), 238 (50), 259 (133), 270 (162), 274 (180), 275 (187), 280 (203, 204)
- Lemmo, N. 4, 4 (4), 46 (4), 323, 506 (134)
- Le Moynes, J. 557 (222)
- Lentzen-Deis, F. 66 (51)
- Léon-Dufour 167 (141), 286 (1), 335 (37), 560 (228)
- Levey, S.H. 31 (64), 215 (119), 329 (19)
- Levine Etan, B. 264 (141)
- Liang, I. 323 (1)
- Licht, J. 213 (113)
- Liddell, H.G. 227 (1)
- Lohfink, G. 74 (69)
- Lohfink, N. 335 (37), 514 (6)
- Loisy, A. 416, 416 (323)
- Luzarraga, J. 55 (34), 57, 57 (36), 58 (38)
- Lynn Bode, E. 460 (133)
- Lyonnet, S. 3, 43 (89), 45, 45 (2), 46, 55 (33), 57 (37), 58 (38), 80 (76), 335 (37), 405 (295), 506 (134), 514 (6)
- Mc Hugh, J. 63 (45), 287 (2)
- Mc Kenzie, J.L. 62 (42)
- Mc Namara, M. 210 (104), 429 (31, 32), 430 (34, 35), 474 (16)
- Mc Polin, J. 301 (68)
- Maggi, A. 534 (86)
- Malan, S.C. 269 (58)
- Malatesta, E. 315 (87)
- Manicardi, E. 327 (15)
- Mann, J. 22
- Manns, F. 383 (186), 385, 385 (192)
- Mariucci, T. 247 (88), 249 (95)
- Marmorstein, A. 15, 22, 426 (20), 428 (28), 460 (134), 461 (136, 141) 462 (142, 143), 466 (171, 172)
- Marocco, G. 117 (17)
- Marshall, I.H. 352 (108)
- Martin, F. 324 (8), 325 (9)
- Martini, C.M. 27 (59), 284 (209)
- Marzotto, D. 286 (1), 287 (2), 291 (32, 33), 292 (34), 294 (50, 51), 297 (56, 57, 59), 301 (68), 303 (71), 304 (72), 305 (73), 310 (78), 311 (81, 82), 312 (83, 84), 313 (85), 316 (88)
- Massingberd Ford, J. 426 (16)
- Mateos, J. 402, 402 (289, 290), 405 (295), 408 (303), 416, 416 (321), 417, 417 (328)
- Mateos, P.C. 16 (26), 28 (60), 34 (69, 73), 43 (89), 51 (27)
- Méasson, A. 531 (74)
- Mees, M. 188 (1)
- Mehner, G. 468 (174)
- Meir Slotowitz, R. 388 (203), 389 (207), 493 (71)
- Melamed, R.H. 372 (148)
- Mello, A. 334 (33)
- Meo, S. 255 (120), 509 (147)
- Mercier, C. 528 (58)
- Merk, A. 217 (124)
- Merklein, H. 512 (1)
- Michel, O. 36 (76)
- Migne, J.P. 500 (107)
- Milnik, J.T. 571 (261)
- Milligan, G. 227 (1)
- Minuti, R. 272 (170)
- Miquel, P. 552 (197)
- Mohlberg, L.C. 237 (48)
- Moloney, F.J. 566 (247)
- Mondésert, C. 430 (37)
- Montagna, D. 317 (94)
- Montefiore, C.G. 566, 566 (248)
- Moraldi, L. 16 (27), 18 (30), 47 (7, 8), 130, (24), 131 (30), 132 (40), 133 (46), 134 (52), 136 (55, 57), 138 (65), 154 (105), 211 (109), 213 (113, 114), 271 (163), 461 (137)
- Mori, E.G. 177 (151)
- Motte, R. 286 (1)
- Moule, C.F.D. 312 (83)
- Moulton, E. 227 (1)
- Mowinckel, S. 286 (1)
- Mueller, K. 512 (1)
- Munk, E. 428 (30)
- Munk, M.E. 428 (30)
- Muñoz-Iglesias, S. 79 (74), 176 (148)
- Murphy O'Connor, J. 570 (257), 571 (260)
- Neirynek, F. 371 (145)
- Nellessen, E. 87 (88), 360 (127)
- Nemoy, L. 22 (43)
- Neri, U. 15 (24), 129 (21), 153 (103), 155 (113), 158 (121), 159 (122, 123), 161 (127), 163 (131), 334 (34), 373 (148), 380 (173), 418 (332), 493 (72), 494 (79), 495 (82), 497 (88)
- Neumann, C.W. 345 (72)
- Neuser, J. 549 (186)
- Niege, B. 144 (85), 145 (86, 87), 146 (88)
- Nijhoff, M. 507 (137)
- Nikiprowetzky, V. 7, 7 (10, 12), 8 (13), 47 (6)
- Nolli, G. 372 (147), 387 (201)
- Nosson Schermann, R. 388 (203), 493 (72)
- Ortenso da Spinetoli 66 (51), 67 (53), 79 (74), 177 (151), 188 (1), 287 (2)
- Palma, J.M. 178 (153)
- Panimolle, S.A. 66 (49), 220 (137)
- Paolo VI 316, 332, 493 (74)
- Pellettier, A. 529 (62), 533 (81)
- Penna, R. 62 (42), 182 (166), 188 (1), 577 (273), 579 (277)
- Peretto, L. 30 (62), 38 (80), 437 (77)
- Perez Fernández, M. 539 (112), 543 (138)
- Perrot, C. 140 (72-73), 167 (141), 436 (72), 437 (77), 438 (78), 556 (220, 221), 557
- Pezzi, B. 507 (137)
- Piattelli, A.A. 373 (148), 380 (172), 494 (79)
- Pikaza, X. 63 (45), 82 (84), 90 (91)

- Pio IX 490 (54)
 Pio XII 490 (54), 510
 Pitra, J.B. 239 (52), 273 (175), 280 (203), 378 (158)
 Plummer, A. 255 (118)
 Pope Marvin, H. 372 (147), 389 (206, 207), 494 (80)
 Potin, J. 150 (95), 292 (34, 36, 38, 39, 41), 293 (42, 43, 46), 338 (44, 46), 339 (47), 383 (186), 384 (189, 191), 445 (103), 473 (11), 478 (28), 480 (37)
 Pouilloux, J. 430 (37)
 Pozo, C. 254 (117)
 Prete, B. 90 (91, 92)
 Quacquarelli, A. 481 (40)
 Quasten, J. 282 (207)
 Rabinowitz, L. 506 (136)
 Rahlfs, A. 143 (82), 329 (17), 457 (130), 476 (22)
 Rahner, K. 442 (95)
 Ravarotto, E. 325 (13)
 Ravasi, G. 338 (46), 377 (154)
 Ravenna, A. 429 (53), 534 (87)
 Reicke, B. 282 (206)
 Renaud, B. 199 (29), 286 (1)
 Renckens, H. 335 (37), 514 (6)
 Rengstorf, K.H. 209 (102)
 Reumann, J. 4 (5), 325 (13)
 Reuss, J. 227 (1)
 Reuven Yaron 556 (217)
 Ricciotti, G. 240 (56), 269 (159), 274 (176, 177), 339 (49)
 Rieder, D. 215 (117)
 Ritti, H. 566 (247)
 Rivera, A. 495 (81)
 Robert, J. 147 (90), 324 (2), 383 (187), 429 (32), 457 (129), 525 (40)
 Rodriguez Carmona, A. 379 (168), 384 (180), 413 (309)
 Roret, F. 3 (2)
 Roschini, G. 188 (1), 441 (92), 442 (93, 95), 510 (150)
 Rose, B. 227 (14)
 Rossetti, P. 500 (107)
 Rost, L. 291 (34)
 Rothkoff, A. 214 (116)
 Russell, L.M. 512 (1), 520 (24), 565 (245)
 Sacchi, P. 324 (8), 526 (44)
 Safrai, Sh. 508 (144)
 Sahlin, H. 3, 63 (45)
 Salas, A. 66 (50)
 Saldarini, A.J. 149 (94)
 Salzer, M.I. 428 (30)
 Sanchez de Miguel, R. 189 (2)
 Sanders, J.A. 216 (121)
 Sanderson, M.L. 276 (188)
 Scheffczyk, L. 442 (96)
 Schmid, J. 255 (118)
 Schmidt, K.L. 286 (1)
 Schnackenburg, R. 34 (69, 73), 51 (27), 188 (1), 305 (73), 309 (77), 313 (85)
 Schoonjans, J. 507 (140)
 Schrage, W. 268 (1)
 Schürer, E. 285 (1)
 Schüssler Fiorenza, E. 512 (1), 566 (247), 569 (254), 570 (257), 572 (264), 573 (265, 266)
 Scott, R. 227 (1)
 Semmelroth, O. 224 (140)
 Serra, A. 32 (65), 35 (74), 52 (29), 81 (78), 82 (85), 87 (88), 105 (8), 109 (13), 135 (64), 160 (125), 173 (146), 189 (2), 215 (120), 222 (138), 264 (144), 272 (168), 276, 277 (189), 282 (206), 286 (1), 287 (2), 290 (39), 291 (31), 292 (34, 35, 38, 41), 293 (43), 294 (49, 51), 297 (56, 57, 59), 301 (68), 316 (91), 317 (93, 94), 318 (96), 319 (98), 328 (16), 335 (39), 338 (44), 345 (69), 347 (94, 95), 349 (97), 350 (106), 356 (122), 361 (128), 363 (129), 365 (132, 133), 366 (135), 367 (136), 368 (137), 371 (143, 144), 374 (152), 381 (181), 382 (183), 383 (186), 384 (191), 390 (210, 211, 213, 216), 404 (294), 406 (299), 407 (300, 301, 302), 408 (304), 412 (308), 423, 443 (98), 455 (125), 456 (127), 460 (133, 134), 471 (6, 7), 474 (16), 477 (24), 479 (36), 484 (41), 487 (48), 488 (51), 489 (52), 491 (58), 492 (65, 66, 67, 68, 69, 70), 493 (71, 72, 73, 74), 494 (75, 76), 502 (112, 113), 509 (147), 517 (17), 525 (41), 559 (227), 561 (233, 235), 562 (237), 563 (239, 240), 564 (243), 568 (252)
 Serra Zanetti, P. 286 (1), 291 (32)
 Sestieri Scazzocchio, L. 470 (4)
 Shachter, J. 18 (31), 47 (10)
 Sicari, A. A. 437 (77)
 Siegel, S. 385 (192)
 Simon, B. 477 (23), 500 (108)
 Simon, M. 19 (34), 48 (11), 291 (33)
 Simonis, A. J. 298 (61, 62), 300 (67)
 Sisti, A. 99 (2), 104 (7), 106 (9)
 Ska, J. L. 513 (3)
 Slotki, J. J. 509 (145)
 Soares Prabhu, G. M. 31 (63), 32 (66), 331 (21)
 Soffritti, O. 34 (69)
 Sović, A. 392 (222)
 Sperber, A. 9, 10 (14), 152 (101), 163 (132), 372 (148), 373 (148), 426 (20), 494 (79), 503 (115)
 Stagg, E. 566 (247)
 Stagg, F. F. 566 (247)
 Stano, G. 38 (81)
 Stendhal, K. 28 (60)
 Stenning, J. F. 150 (96), 164 (133), 215 (118)
 Stock, K. 54, 63 (45), 80 (76, 77), 82 (84), 92, 92 (96)
 Stöger, A. 68 (54)

Strack, H. L. 16 (26), 66 (51), 450, 450
 (115)
 Strotmann, T. 70 (55)
 Sukenik, E. L. 211 (109), 213 (113)
 Swidler, L. 512 (1), 523 (38), 534 (86), 546
 (166), 554, 555 (210, 211, 212, 213, 214,
 215), 556 (216, 217, 218), 565 (244), 566
 (247), 570 (257), 573 (265), 580 (278)
 Taeger, B. 392 (235)
 Testa, E. 514 (5)
 Thurian, M. 286 (2), 318 (96), 323 (1)
 Tondini, A. 490 (54), 510 (148, 149, 150)
 Toniolo, E. 70 (55), 485 (46)
 Tosato, A. 517 (19), 518 (20), 522 (29), 526
 (45), 527 (52), 534 (86), 538, 538 (109),
 547 (171), 548 (178), 561 (230), 577
 (273), 585 (294, 298)
 Tournay, R. 387 (201)
 Touzard, J. 285 (1), 289 (25)
 Traets, C. 433 (50)
 Tribble, P. 523 (38)
 Tromp, S. 419 (334)
 Tuilier, A. 267 (151)
 Tuñí, J. O. 324 (7), 325 (12)
 Untersteiner, M. 262 (139)
 Uricchio, F. 38 (81)
 Vaccari, A. 392 (232)
 Valentini, A. 175 (147), 176 (148, 149), 182
 (166)
 Valentino, C. 133 (45)
 Van Hunnik, W. C. 80 (77)
 Vanni, U. 27 (59)
 Vergés, S. 318 (97)
 Vermès, G. 433 (51), 439 (84)
 Virgulin, S. 62 (42), 94 (1), 113 (14)
 Viteau, J. 210 (105), 329 (18)
 Voegtle, A. 560 (228)
 Volz, P. 286 (1)
 Vona, C. 58 (39), 239 (53), 241 (59, 60, 63,
 64), 242 (65, 66), 246 (84), 249 (97), 250
 (98), 279 (198), 339 (48, 51)
 Yadin, Y. 211 (109)
 Walter, K. 513 (1)
 Walton, B. 373 (148)
 Westermann, C. 514 (5), 526 (43)
 Wettstein, J. J. 227 (1)
 Wilson, S. G. 38 (80)
 Winter, P. 448 (110)
 Wszolek, M. 500 (107)
 Zucker, M. 22

INDICE GENERALE

<i>Presentazione</i> (Lucio Pinkus)	pag.	I
<i>Nota dell'Autore</i>	»	III

CAPITOLO I

«Esulta, figlia di Sion!». Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo	3-43
1. <i>Il Giudaismo Antico</i>	6
A. Zaccaria 2, 14-15	6
Oracoli Sibillini III, 785-787	6
Toseftà Targum Zc 2, 14-15	9
Pesiktà Rabbati 35	14
B. Zaccaria 9, 9	
1QM (Regola della Guerra) XII, 13-14	16
1QM (Regola della Guerra) XIX, 5-7	17
Talmud Babilonese, Sanhedrin 99a	18
Cantica Rabbah 1, 4.2	18
Pirkê de Rabbi Eliezer, cap. 31	19
Pesiktà Rabbati 34	20
Rilevazioni finali sul Giudaismo antico	23
2. <i>La letteratura cristiana del I-II secolo</i>	25
A) Zaccaria 2, 14-15	26
Ap 21, 3	26
B) Zaccaria 9, 9	27
Mt 21, 5	28
Gv 12, 15	33
Giustino, Dialogo con Trifone, 53	36
Giustino, Apologia prima, 35	37
Annesso. Oracoli Sibillini VIII, 324-326	38
Rilevazioni finali sul Cristianesimo del I-II secolo	39
Conclusione	42

CAPITOLO II

«Lo Spirito santo scenderà su di te...».

Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a	44-92
Una premessa: Maria, “Figlia di Sion”, in Lc 1, 26-38?	45
Zc 9, 9 e 2, 14-15. Il Giudaismo antico	47
Echi del Cristianesimo primitivo	50
1. <i>La nube dello Spirito segno della “presenza divina”</i>	54
A. L’A.T.: La “nube-spirito” e la “Shekinâh”	55
1. Lo “spirito del Signore” in forma di “nube”	55
2. La “nube” e la “Shekinâh”	56
B. Lo Spirito-nube su Maria, nuova arca	57
1. Lo Spirito, in figura di “nube”	57
2. Maria, “arca” dei tempi nuovi	57
2. <i>Uno Spirito “creatore”</i>	58
A. L’A.T.: lo Spirito di Jahwé “ricrea” Israele... ...come alle origini diede vita al cosmo	59 61
B. Lo Spirito “crea” in Maria l’umanità di Cristo, Re-Signore del nuovo Israele	63
1. Gesù, Re-capostipite del popolo della Nuova Alleanza	64
2. Gesù “rinnova” il suo popolo mediante lo Spirito Santo	64
3. Una “nuova creazione”, rispetto a quella delle origini	67
3. <i>Uno “spirito nuovo” per un’“alleanza nuova”</i>	68
A. L’A.T.: lo Spirito di Yahwéh, anima di un’alleanza più perfetta	68
B. Lo Spirito inaugura in Maria l’Alleanza Nuova	70
1. Lo Spirito Santo e il “fiat” di Maria Le “grandi cose di Dio” nell’A.T.	70 71
Le “grandi cose” di Dio nella tradizione lucana	74
2. Il “fiat” di Maria, aurora della Nuova Alleanza	79
4. <i>Uno spirito di “testimonianza profetica”</i>	83
A. L’A.T.: spirito di Yahwéh e testimonianza nel popolo di Dio	84
B. Maria, con la Chiesa, testimone nello Spirito	86
1. La Chiesa (apostoli e discepoli)	86

2. Maria	87
Conclusionone	91

CAPITOLO III

Maria, "...profondamente permeata dello Spirito dei «poveri di Jahwé» (Redemptoris Mater, 37). Testimo- nianze biblico-giudaiche sul trinomio "fedeltà alla legge di Dio - preghiera - liberazione"	93-187
<i>Tobia</i>	94
1. "Conversione-fedeltà alla Legge" e "ritorno alla terra dei Padri"	95
2. La "preghiera", via di "salvezza"	97
<i>I° Maccabei</i>	98
1. I "superbi" e gli "empi" contro i "pii", osservanti della Torâh	99
2. La "fedeltà alla Legge": un programma di riscossa	100
3. La "preghiera", propiziatrice di "salvezza"	102
<i>II° Maccabei</i>	104
1. I "superbi" e gli "empi" contro i "pii"	105
2. "Fedeltà all'Alleanza" e "salvezza" dagli oppressori pagani	106
3. "Preghiera" e "liberazione"	109
<i>Giuditta</i>	113
1. I "superbi" e i "poveri"	113
2. "Fedeltà alla Legge" e "liberazione"	114
3. "Preghiera" e "liberazione"	115
<i>Ester</i>	118
1. "Superbi" e "poveri"	118
2. La "fedeltà alla Legge", garanzia di "liberazione"	118
3. "Preghiera" e "liberazione"	119
<i>Daniele</i>	120
1. I "superbi" contro i "santi dell'Altissimo"	121
2. "Fedeltà al Signore" e "preghiera", come requisiti di "salvezza"	121
Daniele, Anania, Misaele e Azaria minacciati di morte	121

I tre giovani nella fornace	122
Daniele nella fossa dei leoni	124
Susanna	125
<i>Libro della Sapienza</i>	
1. “Giusti” ed “empi”	127
2. “Santità” e “liberazione”	128
3. “Preghiera” e “salvezza”	128
<i>I testi di Qumràn</i>	
1. Gli “empi”, “figli delle tenebre”, contro i “poveri”, “figli della luce”	130
2. “Fedeltà alla Legge”, impegno prioritario dell’attesa “liberazione” escatologico-messianica	133
3. La “preghiera”, come forza di “salvezza”	135
La “preghiera” di Abramo per la “liberazione” di Sara	135
“Preghiera” e “vittoria” nella guerra escatologica	136
<i>Le “Antichità Bibliche” (pseudo Filone)</i>	
Mosè	140
Cenez	141
Iefte	141
Davide	142
<i>Giuseppe Flavio</i>	
1. “Preghiera” e “liberazione”	144
2. “Santità” e “liberazione”	145
<i>Il Targum</i>	
1. “Conversione” alla Torah e “liberazione” dall’esilio	146
La schiavitù egiziana	147
Le imprese vittoriose dei Giudici	148
La liberazione dall’esilio babilonese	150
Le gesta gloriose dei Maccabei	153
2. La Torah, “forza” d’Israele	154
La Torah, “forza” donata da Dio a Israele	154
La Torah, sorgente di “forza” per il pio israelita	154
3. “Preghiera” e “giustizia” per la “redenzione d’Israele”	156
La vittoria sui nemici in genere	156
Israele, incalzato dagli Egiziani sulle sponde del Mar Rosso	157
La battaglia contro Amalek	159

La liberazione dall'esilio	160
Riepilogo degli scritti biblico-giudaici extralucani	165
<i>Luca</i>	
A. I "giusti" d'Israele, che attendono la salvezza dal Signore	167
1. "Fedeltà alla Legge del Signore" e "redenzione d'Israele"	168
2. La "preghiera" dei giusti per la "liberazione d'Israele"	170
B. Maria, la "serva-povera", "salvata" dal Signore	171
I. "Fedeltà" di Maria alla volontà di Dio	172
II. Maria, l'"orante" che ottiene "salvezza"	174
III. La "povertà" di Maria secondo Lc 1, 48a.	
Scrittura e Tradizione a confronto	176
1. Il contesto prossimo di Lc 1, 48a	177
2. Uno sguardo alla Tradizione (secc. III-XIII)	178
a. Origene: un precursore in varie direzioni	178
b. Lc 1, 48a e Lc 1, 38a	180
c. La "povertà-umiltà" di Maria contrapposta alla "superbia" di Eva	182
d. Lc 1, 48a e Is 66, 2	184
e. Lc 1, 48a e Mt 11, 29	184
Breve riepilogo su Luca	185
Conclusione	186

CAPITOLO IV

«Fecit mihi magna» (Lc 1, 49a). Una formula comunitaria?	188-224
1. <i>L'A.T. nella versione dei Settanta</i>	190
A. La semantica di <i>μεγάλα</i>	190
* <i>Μεγάλα</i>	190
* <i>Μεγαλειᾶ</i>	194
* <i>Μεγαλωσύη</i>	195
* <i>Μεγαλύνω</i>	196
a. Verso il popolo d'Israele	196
b. Verso persone singole	198
* <i>θαυμαστά</i>	198
* <i>θαυμάσια</i>	199

* φοβερά	200
* Ἐνδοξα	201
* Ἀγαθά	202
B. I verbi che reggono μεγάλα	202
C. I destinatari delle “grandi cose” di Dio	203
1. Israele, come popolo eletto	204
2. Persone singole, in funzione però di tutto Israele	205
2. <i>Appunti dalla letteratura intertestamentaria</i>	209
A. I Salmi di Salomone	210
B. Qumràn	210
C. Il Targum	213
3. <i>Il N.T. in genere e Lc 1, 49a in specie</i>	216
A. La semantica di μεγάλα e sinonimi nel N.T.	217
* Μεγάλα (μεγαλεία), μεγαλύνω	217
* θανμαστά, θανμάσια, ἔνδοξα, φοβερά	217
* Ἀγαθά	218
B. I verbi che reggono μεγάλα e voci affini	218
C. I destinatari delle “grandi cose” di Dio	219
1. La comunità dell’Antico e del Nuovo Israele	219
2. Persone singole, in funzione del popolo di Dio	221
Conclusione	223

CAPITOLO V

«...E lo avvolse in fasce...» (Lc 2, 7b). Un «segno» da decodificare

225-284

Alcune premesse	225
L’Antico Testamento	225
L’antichità greco-latina	227
E quanto a Lc 2, 7b?	228
Valore simbolico della “veste” nella Bibbia e, in particolare, negli scritti lucani	229
Una dichiarazione di metodo	231
<i>Lc 2, 7b nell’esegesi cristiana dei secoli IV-XIII.</i> <i>Tradizione e Scrittura a confronto</i>	232
1. Le “fasce” e la “gloria del Signore”	233
Fondamenti biblici?	235

2. La "ristrettezza delle fasce" e l'"immensità dei cieli"	236
Fondamenti biblici?	238
3. È cinto di "fasce" Colui che è "Sole-luce-fuoco"	239
Fondamenti biblici?	242
4. Le "fasce" e la "stella dei Magi"	244
Fondamenti biblici?	245
5. È "fasciato" Colui che tutti "governa" e a tutti "provvede"	245
Fondamenti biblici?	246
6. Le "fasce", segno di "povertà-piccolezza-umiltà"	247
Fondamenti biblici?	253
7. Le "fasce", segno del "parto verginale" di Maria	253
Fondamenti biblici?	254
8. Le "fasce", segno di "un'Incarnazione verace", non illusoria	257
Fondamenti biblici?	260
9. Le "fasce", segno delle "cure materne di Maria"	260
Fondamenti biblici?	262
10. Le "fasce" della mangiatoia in rapporto alla "sepoltura e risurrezione" del Signore	265
A. Le "fasce del presepio" e le "bende del sepolcro"	265
B. Le "fasce del presepio" e la "nudità della Risurrezione"	268
a. "Nudità" e "vesti" di Adamo ed Eva	269
b. "Vesti" e "nudità" di Cristo	269
c. Le "fasce della mangiatoia"	273
C. Fondamenti biblici?	275
11. È "legato in fasce" Colui che "scioglie" i peccati	278
Fondamenti biblici?	280
12. Le "fasce", simbolo della Chiesa, "tunica" di Cristo	281
Fondamenti biblici?	282
Conclusione	283

CAPITOLO VI

Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio» (Giov 11, 52) **285-321**

1. <i>L'antico testamento</i>	287
2. <i>Il giudaismo intertestamentario</i>	289

3.	<i>Il Vangelo di Giovanni</i>	294
	A. Sguardo d'insieme sulla "riunione dei dispersi" in Giovanni	294
	B. La "dispersione"	297
	C. L'"unità"	301
	D. La mediazione della Chiesa nel "raduno dei dispersi"	304
	* Giov 4, 35-38: Gesù semina, i discepoli raccolgono	305
	* Giov 6, 12-13: la raccolta dei frammenti	309
	* Giov 17, 20-21: la parola dei discepoli, via all'unità	312
	* Giov 21, 1-23: la rete che non si strappa	313
	a. I verbi "gettare" e "tirare" (greco: βάλλω-ἐκλύω)	314
	b. I 153 grossi pesci	315
	c. La rete che non si rompe	315
	d. I legami concettuali del cap. 21 col cap. 10	315
	* Giov 2, 1-12: Maria, serva dell'unità in Cristo	316
	Conclusione	319

CAPITOLO VII

Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna

322-422

<i>Matteo 2, 11</i>	323
I. La Tradizione biblico-giudaica all'infuori di Matteo	324
II. La Tradizione Matteana	325
III. Voci della Tradizione ecclesiale	331
Conclusione	332
<i>Luca 1, 26-38</i>	332
1. Il Sinai e l'Eden in alcune testimonianze del Giudaismo antico	333
2. Il Sinai e l'Annunciazione	335
Conclusione	340
<i>Luca 1, 49a</i>	340
Conclusione	343
<i>Luca 2, 19</i>	343
I. Risalento all'A.T....	344
II. ...e alla Tradizione della Chiesa	345
III. Lc 2, 19 nell'insieme dell'opera lucana	347
A. La figura dei "pastori" in Lc 2, 8-20	
1. I titoli di "Salvatore" e "Cristo Signore"	348

2. Il vocabolario “kerigmatico” di Lc 2, 8-20	348
3. Un filo sotteso tra il Natale e la Pasqua	349
Conclusione sul genere letterario	
di Lc 2, 8-20	352
4. La conferma della Tradizione	354
B. Lo schema lucano della “meraviglia-timore- incomprensione”	356
C. La dottrina lucana sulla “testimonianza”	360
1. La testimonianza oculare	361
2. “Fin dall’inizio”	362
3. La situazione di Maria	362
Conclusione	364
<i>Giovanni 2, 1.5</i>	365
1. Maria e l’Antica Alleanza (il Sinai)	365
2. Maria e la Nuova Alleanza (la Risurrezione)	367
3. Un’ulteriore conferma: Matteo 28, 16-20	368
Conclusione	370
<i>Giovanni 19, 25-27</i>	370
1. Ct 8, 5 nel Giudaismo Antico	
1. Risurrezione finale in Sion-Gerusalemme e “consolazione” di Dio	375
a. Il Tg Ct 8, 5 e il Tg Is 66, 7-9.12-14: una reciproca relazione?	375
b. È possibile datare il Tg Ct 8,5 in ciò che ottiene alla risurrezione escatologica in Sion- Gerusalemme?	378
2. Il “melo”, simbolo del monte Sinai	379
a. I rabbini del secc. III-IV	380
b. La versione greca dei Settanta	382
3. Sinai e Risurrezione	383
a. I defunti delle generazioni passate	383
b. Gli israeliti presenti alla teofania sinaitica	384
c. A quando risalgono queste categorie omiletiche?	385
4. Una lettura simbolica di Ct 8,5a-e nei Settanta?	
a. Il v. 5c: “...ti ho svegliato” (ἐξήγειρά σε)	386
b. Il v. 5d-e: quale “madre”?	388
Rilievo conclusivo	391
2. Ct 8,5 nella Tradizione Cristiana dei secoli III-XIV	391
1. Il v. 5c (“Sotto il melo ti ho svegliata”)	393

2. Il v. 5d-e	396
A. Il primo tipo di lettura (“Là, dove ti concepì tua madre...”)	396
B. La seconda lettura (“Là si è corrotta tua madre...”)	399
Annotazione conclusiva	401
3. Influssi di Ct 8,5 su Gv 19, 25-27?	401
A. Influssi della Cantica su Giovanni in genere?	402
B. E su Gv 19, 25-27?	403
1. Dall’albero della croce, Cristo “suscita-desta” la Chiesa, nella persona della Madre sua e del discepolo	403
2. Il binomio “Sinai-Sion” tradotto in chiave cristologico-mariana	406
3. “Risurrezione” e “consolazione”	407
a. Gesù “consola” i discepoli, promettendo di “ritornare” da loro	408
b. “Risurrezione” di Gesù e dono dello Spirito “Consolatore”	409
c. Spirito “Consolatore” e “risurrezione” dei discepoli: una “nuova creazione”	411
d. Contatti fra Is 66 e Gv 14.16.20	414
4. «Vi era... un “giardino”» (Gv 19, 41). Maria, nuova Eva?	415
a. Un dato storico-ambientale	415
b. Un richiamo teologico-simbolico?	416
Il “giardino” dell’Eden	416
Il “giardino” della Cantica	417
Una concatenazione dei due simbolismi?	417
Conclusione	420
Epilogo	420

CAPITOLO VIII

Le Madri d’Israele nell’antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca **423-468**

1. <i>Le madri di Israele: quante e quali sono</i>	
Rachele	428
Lia	430
Yokebed, madre di Mosè	433
Yokebed, dimessa e poi ripresa da Mosè	433

Yokebed concepisce in circostanze prodigiose	437
Il parto indolore di Yokebed	438
Yokebed, madre di Mosè e di tutto Israele	443
I bimbi nel grembo materno, al passaggio del M. Rosso	444
Debora	452
La Madre dei Maccabei	456
2. <i>Meriti e intercessione delle madri</i>	460
Conclusione	467

CAPITOLO IX

Il giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa 469-511

1. <i>La bellezza di Eva nell'Eden e la bellezza di Israele al Sinai</i>	471
1. La bellezza di Eva nell'Eden	474
2. La bellezza d'Israele davanti al Sinai	476
3. La bellezza di Eva riflessa sulla Chiesa e su Maria	480
A. La Chiesa	480
La chiesa di Corinto (2 Cor 11, 3)	480
La chiesa di Roma (Rom 16, 20)	481
La chiesa di Efeso (Ef 5, 31-32)	482
La chiesa dell'Antica e della Nuova Alleanza (Ap 12)	483
B. La Vergine Maria	485
2. <i>L'ubbidienza di Israele al Sinai: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19, 8)</i>	490
Maria a Cana	493
La Chiesa che predica il Vangelo	494
3. <i>Israele al Sinai, nell'esegesi del Cantico dei Cantici</i>	494
A. "Mi baci egli con i baci della sua bocca!" (Ct 1, 2)	495
1. La Chiesa e l'anima singola, "bacciate" dalle parole del Cristo Sposo	497
2. La Chiesa e Maria, "bacciate" dal Cristo Sposo	498
B. "Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo (Ct 1, 12)	500
C. "O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia..."	501
4. <i>«Esulta, figlia di Sion!». La maternità universale di Gerusalemme</i>	502
Maria, Madre universale	504

5.	<i>Booz e Rut, simboli di Dio-Sposo e di Israele-Sposa</i>	506
	Booz, figura di Cristo; Rut figura della Chiesa e di Maria	507
6.	<i>L'arca dell'alleanza, segno incorruttibile</i>	507
	Maria assunta in cielo, la nuova arca non soggetta a corruzione	509
	Conclusioni	510

CAPITOLO X

La relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico- giudaiche di Gen 2-3. Contributo alla questione del femminile nella bibbia 512-588

1.	<i>L'Antico testamento</i>	512
	* Gen 2-3: motivi di Alleanza	514
	* Gen 1, 26-28	518
	* Mt 2, 15	520
	* Il Cantico dei Cantici	522
	* Tb 8, 6-7	523
	* Eccli 17, 1-8	524
	* Il libro di Giuditta	524
2.	<i>Il giudaismo antico</i>	525
	Libro dei Giubilei	526
	Il Targum	527
	Filone di Alessandria	528
	Giuseppe Flavio	533
	I Rabbini	534
	A. Voci positive	534
	Un'antica evocazione: il mito dell'androgino	536
	B. Voci negative	539
	La dottrina	539
	L'uomo: principale depositario dell'immagine e della gloria di Dio	542
	La prassi sociale	544
	1. La donna è esclusa dalla vita pubblica	544
	2. I rapporti con le donne in pubblico erano regolati da grande rigidità	545
	3. Alla donna è preclusa l'istruzione nella Torah	545
	4. Dare il libello di ripudio compete ordinariamente all'uomo	547