

MARIA NELLA SCRITTURA / LA SCRITTURA IN MARIA

Il pregiudizio diffuso che la Scrittura parli poco di Maria di Nazaret, che ella non abbia una posizione importante all'interno della rivelazione e dunque della teologia, è assolutamente da sfatare: la figura di Maria è fondamentale nella storia della salvezza non solo in rapporto a Cristo, ma anche in chiave trinitaria ed ecclesiale e per conseguenza nella vita di ogni credente. Alla base di quel pregiudizio – insieme con altre cause di ordine storico e confessionale – c'è un certo modo di leggere e intendere la Scrittura.

È illuminante, per quanto riguarda la Riforma – ma non solo – l'affermazione del teologo evangelico Michel Heymel:

«Probabilmente, il venir meno della mariologia nelle chiese della Riforma e, insieme a ciò, la mancanza di una simbologia mariana deve essere ricondotta in maniera significativa al fatto che la molteplicità dell'interpretazione premoderna della Scrittura fu sostituita man mano dall'esegesi storico-critica».¹

Si deve pertanto “prendere in considerazione l'interpretazione tipologica della Scrittura che permette di parlare di Maria come *typos* e simbolo delle altre realtà della fede”.² Sulla stessa linea, in qualche modo, si pone il teologo tedesco Walter Kasper:

«Maria è il nodo e il legame fra l'Antico e il Nuovo Testamento e rappresenta l'unità della storia della salvezza, il filo conduttore di tutta la sacra Scrittura. Per questo la mariologia non può essere provata dai singoli testi biblici, ma è contenuta nell'insieme della Bibbia ed è il risultato di un'interpretazione tipologica, cioè un'interpretazione che comprende l'Antico Testamento alla luce del Nuovo Testamento e interpreta il Nuovo in base alle promesse dell'Antico [...] dove Maria è dimenticata e dove la fede mariana è rifiutata, il messaggio biblico nel suo insieme è messo in discussione e a repentaglio».³

Sempre, secondo il Kasper:

«...Maria non si trova tanto in singoli testi e testimonianze bibliche. Maria rappresenta l'insieme della testimonianza biblica: il patto con il popolo di Israele, il po-

¹ M. HEYMEL, *Die jüdische Mutter Jesu und wir Heidenchristen. Ein dogmatischer Beitrag zur evangelischen Predigt und Lehre über Maria*, Heidelberg 1987, 330.

² *Ibidem*, 430.

³ W. KASPER, *Meditazione su Maria*, Bologna 2018, 16s.

polo della nuova alleanza, ovvero con la Chiesa, e con tutta l'umanità. Maria non sta al margine della Bibbia, ma al centro. E questa testimonianza fondamentale è in un certo senso nascosta. Non si scopre con una lettura superficiale e distanziata». ⁴

Abbiamo voluto iniziare con alcune citazioni di autorevoli studiosi, per indicare l'itinerario storico-salvifico che intendiamo percorrere; ma anche il risultato cui ci proponiamo di giungere attraverso una lettura rigorosa della Scrittura, senza tuttavia limitarci al livello filologico o semplicemente storico-critico. La Parola di Dio si è espressa in linguaggio umano con tutte le sue virtualità, ma rimane ed è parola divina che esige una lettura plenaria, tipologica e "spirituale", secondo il senso voluto dallo Spirito che ne è il principale Autore. Una tale lettura delle Scritture non può iniziare che dal Nuovo Testamento, vale a dire dalla fine, da Cristo, compimento e chiave ermeneutica della rivelazione e di tutta la storia salvifica. E' la prassi seguita dagli autori neotestamentari, i quali rileggono le Scritture – che per essi erano l'Antico Testamento con le sue interpretazioni – a partire dalla risurrezione di Cristo e dal dono dello Spirito, come risulta in particolare dagli Atti degli Apostoli.

Il criterio ermeneutico dell'intera storia biblica e dei suoi personaggi è dunque il Cristo, che rivela anche sua Madre. In tale contesto, la figura biblica di Maria – come quella della Chiesa e del credente – si presenta densa di significato. Già alla luce di queste riflessioni iniziali e programmatiche, il pregiudizio circa lo scarso spazio riservato a Maria nella storia della salvezza, impallidisce e rivela tutta la sua sconcertante inconsistenza.

Per una riflessione biblica sulla Beata Vergine Maria, pertanto, bisogna pertanto iniziare dal Nuovo Testamento, non in maniera generale, ma seguendo la diacronia degli scritti: con lo svelarsi progressivo del mistero di Cristo emerge sempre più nitida e significativa la figura di Maria.

DIACRONIA DELLA RIFLESSIONE NEOTESTAMENTARIA

Nella formazione degli scritti neotestamentari si possono distinguere quattro fasi:

All'inizio c'è il *Kerygma* apostolico, il primo annuncio della fede, centrato sull'evento di morte-risurrezione di Cristo, come testimoniano le formule presenti in brani, quali *1Cor* 15,3-4; *At* 2,23.32.36; 3,14-15; 4,10; 10,39-40.

⁴ *Ibidem*, 31.

Si tratta di giustificare e dimostrare, sulla base delle Scritture, che il crocifisso è il Signore della gloria. E' questo fondamentalmente il messaggio paolino, ove è assente una riflessione diretta sulla madre di Gesù, alla quale si fa riferimento solo implicito ed occasionale, anche se in contesti di notevole significato, come *Gal* 4,4-7 e *Rm* 1,3-4.

In un periodo successivo, l'interesse delle comunità si rivolge alla vita pubblica di Gesù, «dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu di tra noi assunto al cielo» (*At* 1,22). E' questo l'oggetto del "vangelo", rappresentato in maniera tipica da Marco e dalla tradizione sinottica. Nel vangelo, che ha per oggetto l'annuncio del Regno di Dio, la figura di Maria compare quale madre di Gesù e in rapporto al discepolato nei confronti del Maestro, cui anche lei – insieme con i parenti – è chiamata a far parte (cfr. *Mc* 3,31-35; *Mt* 12,46-50; *Lc* 8,19-21).

In una fase ulteriore, la riflessione, in alcuni ambienti cristiani, si concentra sulla nascita di Gesù secondo la carne, raccontata però non in chiave biografica o di semplice documentazione storica, ma sulla base delle Scritture e alla luce della Risurrezione. Sorgono in tal modo i cosiddetti "vangeli dell'infanzia" (*Mt* 1-2; *Lc* 1-2), in cui la figura di Gesù attinge grande spessore teologico-salvifico, quale Messia, Salvatore, Emmanuele, Re, Figlio di Dio e Signore. In tale contesto, di riflesso, acquista notevole sviluppo la figura di Maria, specialmente nella redazione lucana dell'infanzia di Gesù.

L'ultima fase di questo itinerario verso le origini di Gesù è rappresentata dalla riflessione giovannea che – come già quella paolina – risale fino alla preesistenza del Figlio, alla sua origine divina, testimoniata in particolare dal Prologo (*Gv* 1,1-18). Nel vangelo di Giovanni, pur nella rarità e concisione dei testi (cfr. *Gv* 2,1-12; 19,25-27), la figura della madre di Gesù attinge il massimo sviluppo e significato, in coerenza con la ricchezza e il simbolismo di quella straordinaria letteratura. Alla luce di questo processo di esplicitazione della fede e in particolare della figura di Gesù, si può formulare un giudizio circa la presenza di Maria nel Nuovo Testamento.

È vero, i brani neotestamentari concernenti direttamente la Vergine Maria

«non sono numerosi, ma neppure scarsi; in ogni caso, sono *testi strategici e di eccezionale densità*. Strategici, perché collocati alle svolte fondamentali della storia della salvezza: Incarnazione – Mistero pasquale – Pentecoste; di straordinaria densità, in quanto vitalmente inseriti in tali misteri, da cui traggono valore e significato».⁵

⁵ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, Bologna 2009², 21.

1. GAL 4,4-7

Benché non sia un testo direttamente mariano – anche se “aperto” a una lettura mariana – *Galati* 4,4-7 è una pericope importante, valorizzata ampiamente dalla tradizione liturgica e dalla fede della Chiesa. Un brano notevole per antichità e ricchezza dottrinale. Per antichità, è da collocare negli anni cinquanta dell’era cristiana, dunque tra i primi scritti del Nuovo Testamento. Dal punto di vista dottrinale, è un testo di particolare densità teologica e storico-salvifica. In tale brano colpisce anzitutto il protagonismo trinitario, del Padre, del Figlio e dello Spirito: una testimonianza esemplare dell’agire divino nella storia della salvezza.

Il Padre è presentato con grande risalto all’origine dell’evento salvifico realizzato nella pienezza dei tempi. Le due proposizioni principali che costituiscono i pilastri portanti di *Gal* 4,4-7, hanno per soggetto il Padre, il quale all’inizio invia il proprio Figlio e in conclusione, a coronamento di tutto, il suo Spirito. In tal modo, il Padre appare non solo in posizione dominante, quale soggetto dei verbi principali, ma si trova, in forma inclusiva, all’inizio e alla fine dei vv. 4-7. Egli è il principio e il fine dell’intera opera salvifica. È evidente nel brano l’importanza decisiva del Figlio di Dio, posto al centro del discorso, tra il Padre e lo Spirito. Egli appare implicitamente nella sua preesistenza divina ed esplicitamente nel suo essere “nato da donna”. È il Figlio consostanziale al Padre e da Lui inviato nel mondo per liberare gli uomini e renderli figli di Dio. È Lui l’operatore della nostra salvezza.

L’invio del Figlio, atto escatologico di Dio, non esaurisce tuttavia il dono divino. Lo Spirito, inviato dal Padre, giunge a suggellare l’opera di Cristo, confermando la nostra condizione di figli e dandocene la gioiosa coscienza, con la libertà che ne consegue. La salvezza non si limita dunque alla trasformazione oggettiva, ma grazie allo Spirito introduce nell’esperienza, nella coscienza beata di sentirsi figli e amati da Dio.

Insieme e in conseguenza della fondamentale azione trinitaria, il testo di Galati che parla di schiavi liberati, presenta anche una nota essenziale, ma preziosa, di soteriologia e di antropologia soprannaturale, circa la vita nuova in Cristo e nello Spirito, che, sottraendoci alla schiavitù della legge e degli elementi del mondo, ci rende liberi, figli di Dio e suoi eredi. Tutte queste dimensioni – fondamentali nel progetto di Dio e nella storia della salvezza – sono in rapporto più o meno diretto, ma ineludibile con la “donna” dalla quale è nato il Figlio di Dio. La sua figura appare in qualche modo un crocevia nei disegni divini, come afferma autorevolmente il testo del Concilio: «Maria ... per la sua

intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (*Lumen gentium*, n. 65). Non a caso il testo di Galati, come si è detto, viene citato con grande frequenza e trova ampia valorizzazione nella liturgia della Chiesa.

«Gal 4,4ss è dunque un testo di rara densità, sul quale bisognerà riflettere a lungo. È un brano dalle prospettive molteplici, da intendere in maniera sinfonica e con approccio interdisciplinare, per metterne in luce la profonda, variegata ricchezza. La cristologia neotestamentaria e la mariologia dovranno sempre risalire a quel celebre “nato da donna”, che rimane il sigillo dell’incarnazione del Figlio di Dio. Esso veglia sulla concretezza della venuta di Dio tra gli uomini e garantisce la nostra libertà di figli in Cristo e nello Spirito». ⁶

2. LA TRADIZIONE SINOTTICA

2.1. Il vangelo di Marco

Iniziamo con il vangelo di Marco, che offre la tradizione evangelica più antica e la presentazione più essenziale di Gesù Messia e Figlio di Dio. La madre di Gesù vi compare solo in due passi (*Mc* 3,31-35; 6,1-6a), peraltro problematici, durante il ministero galilaico del Figlio.⁷ Nonostante la sua reticenza, nei confronti degli altri sinottici e soprattutto di Giovanni, Marco presenta un interessante abbozzo mariano che gli altri evangelisti hanno ripreso e sviluppato.

³¹ *Giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, mandarono a chiamarlo.*

³² *Attorno a lui era seduta una folla, e gli dissero: “Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno fuori e ti cercano”.*

³³ *Ma egli rispose loro: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?”.*

³⁴ *Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: “Ecco mia madre e i miei fratelli!”*

³⁵ *Perché chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre”.*

⁶ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 38.

⁷ La difficoltà deriva, in Marco, dall’eventuale identificazione de “la madre e i suoi fratelli” (*Mc* 3,31ss) con il gruppo di coloro che in *Mc* 3,21 vogliono impossessarsi di Gesù, posizione sostenuta da diversi esegeti, ma respinta da altri. Il problema non esiste nel testo parallelo di Matteo (*Mt* 12,46-50), che non riferisce l’episodio di *Mc* 3,20-21, e tanto meno in Luca, che cambia il contesto della scena della madre e dei fratelli e il senso della pericope.

Il primo dato che colpisce nel racconto di Marco è la presentazione di Maria come “la madre” (di Gesù): in tal modo egli sottolinea il rapporto che la lega a Gesù, nota fondamentale e tipica della sua figura nella comunità ecclesiale delle origini. L’episodio di *Mc* 3,31-35 si apre infatti con “sua madre e i suoi fratelli”, sintagma nel quale la madre è in posizione iniziale e privilegiata nei confronti del gruppo, i cui membri sono presentati in maniera generica e indistinta. La formula è ripetuta cinque volte nella breve pericope, e costituisce, nonostante le trasposizioni di senso, il motivo dominante del testo. È pure significativo che l’episodio, iniziato con il termine “madre”, si concluda con lo stesso vocabolo, formando un’inclusione chiasmica, che evidenzia e sottolinea il personaggio.

Mentre Maria è detta con chiarezza “sua madre”, gli altri membri del gruppo sono presentati genericamente come “suoi fratelli”, senza ulteriore precisazione: non si dice che sono figli di Maria, né si afferma alcunché circa la loro famiglia e in quale rapporto reale siano nei confronti di Gesù. Essi appaiono indefiniti come *hoi par’autoú* di *Mc* 3,21.

Il rilievo dato in questo brano alla madre di Gesù non è senza significato e rivela, già nel vangelo di Marco, un’attenzione essenziale, ma non trascurabile, nei suoi confronti. È anche degno di nota che la madre compaia distinta, o almeno non confusa, con quelli che non comprendono la missione di Gesù e vogliono impossessarsi di lui (*Mc* 3,21). Anche per quanti identificano il gruppo di *Mc* 3,21 con “la madre e i fratelli” di 3,31 – identificazione da parecchi altri rifiutata –⁸ non si può trascurare il fatto che ella non è nominata insieme con essi. Ciò non significa che la sua fede non abbia bisogno di crescere; la madre e i fratelli, pur non mostrando, a mio avviso, alcun atteggiamento negativo nei confronti di Gesù, sono invitati a fare un passaggio decisivo: da fuori a dentro, dove sono seduti quelli che ascoltano Gesù; da una relazione parentale a un rapporto fondato sul compimento della volontà di Dio. Non si tratta pertanto di svalutare la famiglia terrena, ma di affermare la priorità della famiglia spirituale, di entrare a far parte della comunità escatologica inaugurata da Gesù.

È necessario giungere a una nuova “comprensione” del Cristo, il cui mistero è nascosto dal cosiddetto “segreto messianico” del figlio dell’uomo, che percorre tutto il vangelo: un mistero che nessuno comprende, neppure i discepoli e i Dodici, e che sarà svelato sulla croce per bocca del centurione (*Mc* 15,39).

⁸ Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 41s.

È necessario pertanto diventare discepoli di Gesù entrando nella cerchia di coloro che sono seduti attorno a lui, ai quali egli spiega in disparte ogni cosa (cfr. *Mc* 4,10-11.34): un'esigenza che vale per tutti, anche per quelli – come appunto la madre e i parenti di Gesù – che hanno con lui un vincolo di parentela. Il testo di Marco li presenta ancora “fuori” di tale cerchia. Da quella posizione essi mandano a chiamare Gesù e lo cercano.

Maria di Nazaret, secondo Marco, è una persona in cammino e in ricerca di Gesù, del Gesù della fede che continua a sconcertare con l'imprevedibilità della sua vita, in cui c'è tutta l'umanità che lo fa “figlio di Maria” e il mistero della sua identità messianico-divina con le sue radicali esigenze. La difficoltà di tale ricerca e comprensione del mistero di Gesù saranno evidenziate in maniera quasi brutale da Luca, il quale afferma che il padre e la madre di Gesù “non compresero” la rivelazione del Figlio (*Lc* 1,49) e presenta Maria per ben due volte in atteggiamento di riflessione nel tentativo di sondare la densità del mistero (*Lc* 2,19. 51b).

In Marco, la madre di Gesù è nominata anche in un altro testo: mentre Gesù insegna nella sinagoga di Nazaret (*Mc* 6,1-6).

¹*Partì di là e venne nella sua patria e i suoi discepoli lo seguirono.*

²*Giunto il sabato, si mise a insegnare nella sinagoga. E molti, ascoltando, rimanevano stupiti e dicevano: “Da dove gli vengono queste cose?*

E che sapienza è quella che gli è stata data?

E i prodigi come quelli compiuti dalle sue mani?

³*Non è costui il falegname, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Ioses, di Giuda e di Simone?*

E le sue sorelle, non stanno qui da noi?”

Ed era per loro motivo di scandalo.

⁴*Ma Gesù disse loro: “Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua”.*

⁵*E lì non poteva compiere nessun prodigio, ma solo impose le mani a pochi malati e li guarì.*

⁶*E si meravigliava della loro incredulità.*

Di fronte alla sua sapienza e ai prodigi da lui operati, i suoi concittadini si domandano: “Non è costui il figlio di Maria?” (*Mc* 6,3). Anche qui la madre è menzionata in rapporto a Gesù, del quale si ricordano anche i fratelli e le sorelle, presentati meno genericamente rispetto alla scena di *Mc* 3,31-35, ma sempre in posizione secondaria rispetto alla madre che, per la prima volta nei vangeli, viene chiamata con il suo nome di Maria. L'averla presentata con il

suo nome rivela un'attenzione, da parte di Marco, anche alla sua persona, oltre che al suo ruolo di madre.

Essere figlio di Maria è segno di umili origini e di povertà che sconcerta i suoi concittadini e li induce all'incredulità. Il Messia incompreso e disprezzato è elemento caratteristico del vangelo di Marco e la qualifica di figlio di Maria⁹ è in armonia con tale presentazione di Gesù, rifiutato da scribi e farisei (2,1-3,6); incompreso da quelli a lui vicini (3,20-21) dai concittadini (6,1-6), dai discepoli e dagli stessi Dodici, dei quali si sottolinea con insistenza l'incapacità di comprendere e la mancanza di fede (8,14-21.33; 9,32; 10,35-40).¹⁰

Il riferimento a Maria, in questo brano contrasta con la totale assenza di Giuseppe,¹¹ che del resto in Marco non viene mai nominato: un dato esclusivo di questo vangelo. Alla luce della concezione teologica e delle peculiarità del vangelo di Marco, la madre di Gesù acquista già un certo rilievo positivo: è l'inizio di un processo, di una progressiva comprensione della sua figura e del suo ruolo, che saranno sempre più evidenti nelle testimonianze degli altri evangelisti, soprattutto di Luca e Giovanni.

2.2. Il vangelo di Matteo

La riflessione sulla presenza e il ruolo di Maria nell'opera di Matteo è

«solitamente trascurata [...]. È perciò una sfida significativa poter dare un contributo alla componente mariologica del pensiero matteoano, sapendo che ci si inoltra su un terreno quasi inesplorato, ma ricco di sorprese».¹²

Iniziamo osservando che Matteo – sempre molto fedele a Marco – riprende con poche varianti e con la stessa radicalità (in *Mt* 12,46-50) il brano della madre e dei fratelli di *Mc* 3,31-35. Mentre, però, il testo di Marco si pre-

⁹ Il titolo potrebbe addirittura richiamare il “nato da donna” di Gal 4,4, in cui è presente, in modo più radicale, la condizione del Figlio di Dio che assume la fragilità e povertà di chi nasce da donna.

¹⁰ M. CAIROLI, *La “poca fede” nel vangelo di Marco. Uno studio esegetico-teologico*, Roma 2005.

¹¹ Luca, nel testo parallelo, parla di “figlio di Giuseppe” (*Lc* 4,22b).

¹² M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, in *Theotokos* 8 (2000), 731. «Del resto, non è certamente un caso che Matteo – analogamente a Luca – ponga Maria nei primi due capitoli della sua opera, dove tutti i motivi teologici fondamentali sono abbozzati, in una sorta di *ouverture*” (*ibidem*, 709).

senta in qualche modo condizionato in negativo dalla scena di *Mc* 3,20-21- di coloro che volevano impossessarsi di Gesù, ritenendolo fuori di sé – in Matteo non incombe tale ombra, per il fatto che egli elimina quell'episodio. Il clima che si respira nella pericope matteana, confrontato con quello di Marco, risulta pertanto più positivo e in ciò si può vedere un passo avanti nella presentazione della figura di Maria.

Anche la pericope di Gesù a Nazaret di *Mc* 6,1-6 è ripresa in *Mt* 13,53-58 con delle differenze: diversamente da quanto avviene in Marco, che presenta Gesù come figlio di Maria, tacendo del tutto la figura di Giuseppe, in Matteo il riferimento è a Giuseppe, anche se non chiamato per nome: Gesù viene qualificato come “figlio dell'artigiano”, mentre sua madre Maria è presentata dopo, seguita dai fratelli e dalle sorelle. Si può vedere in questo un riflesso della cultura semitica che pone in primo piano il padre, come avviene solitamente in *Mt* 1-2, in cui Giuseppe non solo garantisce la discendenza davidica di Gesù, ma è il personaggio umano principale del racconto dell'infanzia.

In breve, la tradizione sinottica su Maria, testimoniata da Matteo, riprende sostanzialmente quella di Marco, anche se in chiave più positiva, riguardo all'episodio della madre e dei fratelli, e inversamente, posponendo la madre al “padre” nella scena della sinagoga di Nazaret.

2.3. Il vangelo di Luca

Luca non solo elimina, come Matteo, la scena di coloro che volevano impedire la missione di Gesù, presente in *Mc* 3,20-21, ma ritocca la pericope della madre e dei fratelli di *Mc* 3,31-35 e ne muta il contesto. Pur insistendo sulla comunità spirituale di Gesù, Luca – a differenza di Marco e di Matteo – evita di contrapporre la parentela umana a quella spirituale. Egli omette la domanda discriminante («Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?») di *Mc* 3,33 e *Mt* 12,48, ed esprime in forma positiva la condizione richiesta per essere madre e fratello di Gesù, consistente nell'ascolto e nella pratica della Parola di Dio (*Lc* 8,21): atteggiamento caratteristico di Maria (*Lc* 1, 38.45; cfr. 2,9.51b), per il quale ella è proclamata beata (1,45; cfr. 11,28). In tal modo, Luca non solo trasforma il *logion* riferito da Marco, ma lo colloca in un contesto diverso rispetto a Marco e Matteo: mentre costoro lo pongono prima della sezione delle parabole, Luca lo inserisce dopo di essa. Grazie a tale trasposizione, la madre di Gesù appare quale “terra buona”, che accoglie la Parola, la custodisce e produce frutto nella perseveranza (cfr. *Lc* 8,15).

Nel secondo episodio sinottico, di Gesù nella sinagoga di Nazaret, diversamente da Marco, che qualifica Gesù come “figlio di Maria”, e da Matteo, che lo presenta quale “figlio dell’artigiano”¹³ con l’aggiunta di Maria sua madre, Luca omette il riferimento a Maria. L’obiezione degli ascoltatori si concentra nella sola domanda: “Non è costui il figlio di Giuseppe?” (*Lc* 4,22). Nel testo di Luca, manca dunque il nome della madre di Gesù, e ciò può apparire strano, tenuto conto dell’attenzione che egli abitualmente le dedica.

In cambio, Luca riferisce un episodio (*Lc* 11,27-28) sconosciuto agli altri due sinottici, in cui è presente un duplice macarismo della madre di Gesù: a una donna della folla che la proclama beata per la sua maternità, Gesù risponde dichiarando beati coloro che ascoltano e praticano la parola di Dio, beatitudine da riferire anzitutto a sua madre. Si tratta di un testo significativo, che mostra la continuità tra il racconto dell’infanzia – ove Maria è proclamata beata (*Lc* 1, 45.48) – e il resto del vangelo.¹⁴ La particolare attenzione a Maria, evidente in *Lc* 1-2, non è dunque un dato circoscritto ai primi due capitoli, ma è presente, anche se in maniera meno marcata, nel macro-racconto lucano.

Considerando, a questo punto, il cammino percorso da Marco fino a Luca, siamo in grado di constatare la progressiva presa di coscienza, da parte delle prime comunità cristiane, della figura di Maria all’interno della propria fede. Questo è avvenuto a tappe, per stadi successivi. Gli sviluppi presenti in Luca a proposito dell’episodio dei parenti non erano prevedibili a livello di Marco.

3. I RACCONTI DELL’INFANZIA

Con questi testi di Matteo e soprattutto di Luca si verifica un notevole salto di qualità nella presentazione della figura di Maria, in rapporto ai testi più arcaici della tradizione paolina e sinottica. Ma sia ben chiaro: i vangeli dell’infanzia sono scritti eminentemente cristologici, e solo indirettamente, anche se in misura relativamente notevole, si occupano della madre di Gesù.

¹³ Senza tuttavia nominare Giuseppe, che pure è personaggio importante in Matteo.

¹⁴ È di particolare significato che Maria sia proclamata beata prima da Elisabetta (*Lc* 1,45), quindi da Gesù stesso (*Lc* 11,28) e infine da tutte le generazioni (*Lc* 1,48b). Questo significa che nella comunità di Luca Maria era circondata da particolare venerazione, quale madre di Gesù secondo la carne, ma soprattutto secondo la fede, mediante la quale ha accolto e generato il Figlio di Dio.

Questi racconti, ritenuti autentici gioielli del Nuovo Testamento, sono annoverati tra le pagine più edificanti di tutta la Scrittura. Le narrazioni (con le scene del presepio, dei magi, dei pastori, con sogni e apparizioni di angeli...) sono effettivamente molto suggestive, ma presentano difficili problemi di esegesi. Sotto l'incanto e il fascino che da essi promanano, si nasconde una densità teologica che è possibile scoprire solo grazie a paziente investigazione e lunga consuetudine.

3.1. Matteo 1-2

I primi due capitoli di Matteo sono dunque concentrati su Gesù, discendente davidico e Figlio di Dio, «Ma non si renderebbe giustizia alla polifonia di questi capitoli se non si mettesse in luce il ruolo della madre».¹⁵

Ella è presentata in maniera particolarmente significativa a conclusione della genealogia e dunque delle tappe della storia salvifica che attinge il suo vertice in Gesù: “Maria dalla quale fu generato Gesù chiamato Cristo” (*Mt* 1,6). E immediatamente dopo, passando dalla genealogia alla narrazione di come tale nascita è avvenuta (*Mt* 1,18-25), il racconto inizia con la madre di Gesù (v. 18), formando una frase-gancio, in forma chiasmica, con la conclusione della pericope precedente:

- v. 16: “Maria dalla quale fu generato Gesù, chiamato Cristo”;
- v. 18: “Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre

Maria...”.

Nell'annuncio a Giuseppe (*Mt* 1,18-25), la madre di Gesù è presentata, in forma inclusiva, all'inizio del brano (1,18-19), con la sua misteriosa maternità, e alla fine (1,24-25), quando genera il suo figlio “primogenito”.

Il *focus* del racconto è tuttavia da ricercare nel cuore della pericope (vv. 20-23) ove, mediante l'intervento dell'angelo e la prova della Scrittura, vengono svelati l'origine e il significato di quella maternità. In tale sezione centrale, Maria è presentata quale destinataria dell'opera dello Spirito Santo (v. 20),¹⁶ come madre di Gesù, che libererà il popolo dai suoi peccati (v. 21), e come madre-vergine del Dio-con noi (v. 22).

¹⁵ M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, in *Theotokos* 8 (2000), 718.

¹⁶ È significativo l'invito dell'angelo a Giuseppe e a tutti coloro che, come lui, sono tentati di mettere da parte Maria: “non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito santo” (v. 20).

L'episodio successivo, quello dei Magi, che si apre con la domanda: "Dov'è il re dei giudei che è nato?" e con il motivo dell'adorazione del bambino che percorre tutto il brano (vv. 2.8.11), rivela altri aspetti fondamentali di quel bambino: già qualificato come Gesù-salvatore (1,21) ed Emmanuele (1,22), qui viene presentato come Re e Dio che i pagani vengono ad adorare. La dignità e le prerogative del bambino si riverberano naturalmente su colei che lo ha generato: ella è la madre del Re dei giudei e del Dio che i pagani sono venuti ad adorare. La scena anticipa la finale del vangelo matteoano destinato a tutte le genti (cfr. *Mt* 28,20), delle quali i magi sono simbolo e primizia.

La stretta unione della madre con il bambino Re e Dio è sottolineata dalla scena conclusiva della pericope: i magi, "entrati nella casa, videro il bambino con Maria, sua madre, e prostratisi lo adorarono". Ciò che immediatamente colpisce in tale scena è l'assenza – accanto al bambino e a sua madre – di Giuseppe, pur così importante in *Mt* 1-2 a livello ufficiale, quale responsabile della famiglia e destinatario delle rivelazioni divine. La sua non-presenza ribadisce la diversità delle fonti in *Mt* 1-2 e, al tempo stesso, ripropone in maniera discreta il mistero della nascita del bambino e la singolare maternità di Maria, alla luce di *Mt* 1, 16.18-25. Giuseppe si ferma sulla soglia del mistero.

Al centro dell'attenzione in Matteo c'è sempre il bambino: la madre è in riferimento a lui, acquista rilievo alla sua luce. Che tutto si concentri sul *paidíon* appare dal fatto che i magi «prostratisi lo adorarono.¹⁷ Accanto al Re dei giudei, però, è presente Maria, la *g^ebîrâ* (*2Re* 5,3), la regina-madre,¹⁸ colei che dà vita all'eroe (*geber*), che è appunto il re (cf. *2Sam* 23,1): una figura di grande importanza nella tradizione biblica e mediorientale. Adorando il bambino, i magi necessariamente rendono omaggio alla madre. E in tale loro com-

¹⁷ A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, Bologna 2013, 149.

¹⁸ Nel linguaggio corrente la voce *g^ebîrâ* significa "padrona", in contrapposizione a "serva"; essa è l'equivalente di *'adón*, "signore", il cui femminile in ebraico non viene usato. «La madre del re non era, come ai nostri giorni, una vedova più o meno emarginata; ella aveva, al contrario, una posizione di privilegio: era associata alla regalità e al governo del figlio... i rari testi dell'Antico Testamento che parlano della madre del Messia evocano certamente un'associazione tra la madre e il figlio ben più stretta di quanto si possa immaginare stando alla semplice lettura» (H. CAZELLES, *La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*», in PAMI, *Maria et Ecclesia*, Romae 1959, vol. V, 39-40). L'importanza della *g^ebîrâ* si comprende anche dalla cura con la quale i libri dei Re riferiscono il nome della madre del sovrano. Il suo influsso talora è decisivo nell'ascesa al trono del figlio – come nel caso di Salomone (*1Re* 1,11-31) – e durante il suo regno; in periodi particolari ella ne prende il posto e la reggenza.

portamento si può scorgere un indizio di incipiente venerazione della madre di Gesù nella Chiesa di Matteo,¹⁹ di cui fanno parte anche molti provenienti dai pagani.

L'importante formula matteana *tò paidíon metà Marías tēs mētròs autoú* non è isolata: viene riproposta, in maniera quasi stereotipa – *tò paidíon kai tēn mētéra autoú* – altre quattro volte (2,13-14.20.21), nella fuga e ritorno dall'Egitto (Mt 2,13-23).²⁰ Accanto a Gesù, Matteo pone sistematicamente sua madre. È un dato particolarmente marcato nel vangelo dell'infanzia, ma non può essere limitato e circoscritto ad esso: i primi due capitoli non possono essere separati dal resto del vangelo di cui costituiscono una brillante *ouverture*, che anticipa i motivi fondamentali del macro-racconto evangelico. Ed essendo più recenti ed eminentemente teologici, essi diventano di fatto chiave di lettura di tutta l'opera dell'evangelista.

La presenza di Maria in Mt 1-2 è dunque costante, ma la sua figura appare un'icona silenziosa avvolta dal mistero, della cui personalità non si dice nulla. Ella è vista sempre in riferimento al bambino e in dipendenza da Giuseppe, che dal punto di vista umano e giuridico è il personaggio principale del racconto. Si può scorgere in ciò la condizione sociale della donna che in ambiente semitico non svolge alcun ruolo fuori della famiglia e della casa.²¹

3.2. Luca 1-2

Ben diverso è il personaggio di Maria nel vangelo dell'infanzia di Luca: anche qui ella è presente in tutte le scene che riguardano Gesù, ma la sua personalità emerge con chiarezza e si staglia nei confronti di altre figure, a co-

¹⁹ Per indizi paralleli e più sviluppati di venerazione della madre di Gesù, nel vangelo di Luca, cf. F. MUBNER, *Lk 1,48 f.; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, in PAMI, *De primordiis cultus mariani*, Romae 1970, vol. II, 25-34; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 107-132.

²⁰ Non è senza significato il fatto che, mentre in 2,11 era la voce narrante a presentare "il bambino con Maria sua madre", nella pericope di Mt 2,13-23 a ripetere la formula "il bambino e sua madre" è un angelo che si rivolge in sogno a Giuseppe, come un angelo – sempre in sogno – gli aveva rivelato l'opera dello Spirito in Maria (1,20s). Nella sezione dei sogni, Giuseppe recupera la sua posizione di personaggio principale e responsabile della santa famiglia, ma non fa parte del mistero espresso dalla formula "il bambino e sua madre".

²¹ Cfr. A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 431.

minciare da quella di Giuseppe, che viene semplicemente nominato o si muove all'ombra di lei e in sua compagnia, quale discendente davidico e padre – “come si riteneva” (Lc 3,23) – di Gesù.²²

È dunque di particolare interesse riflettere sulla figura della madre di Gesù, quale il racconto lucano la presenta, nelle cinque scene di Lc 1–2 in cui ella è direttamente coinvolta: annunciazione, visitazione, nascita di Gesù, presentazione al tempio, smarrimento e ritrovamento nel tempio. Come l'annuncio a Zaccaria (Lc 1,5-25) aveva per oggetto la rivelazione della futura nascita di Giovanni, la sua identità e missione, parallelamente l'annuncio a Maria (Lc 1,26-38) intende presentare la nascita, l'identità e la missione di Gesù. Il racconto è dunque centrato sul bambino, ma svela anche la fisionomia e la particolare vocazione della madre.

Il primo dato che colpisce nell'annuncio della nascita di Gesù è che – a differenza di quanto avviene nell'annuncio di Giovanni in cui in primo piano è Zaccaria – l'angelo si rivolge a Maria, a una ragazza, mentre il personaggio maschile, ufficiale, “della casa di Davide” (Lc 1,27),²³ è semplicemente nominato.

Inoltre, alla solennità della presentazione del sacerdote Zaccaria nel tempio, al tempo del re Erode, e ai titoli di ascendenza religiosa di Zaccaria ed Elisabetta, accompagnati da rettitudine e fedeltà alla legge, fa da contrasto la presentazione estremamente semplice e dimessa di Maria: una giovane donna di uno sconosciuto villaggio della periferia e disprezzata Galilea. La novità evangelica espressa dall'incarnazione del Figlio di Dio inizia in povertà, in evidente contrasto con le tradizioni e i motivi di grandezza umana e religiosa. Ma a tale condizione di anonimato e insignificanza di fronte agli uomini, fa da contrasto il suo eccezionale pregio agli occhi di Dio.

Il primo appellativo, con il quale la voce narrante qualifica Maria, è *parthénos*, con cui si accenna alla sua verginità, ma essendo il titolo associato a quello di *emnésteuménē*, di sposa, anche se solo promessa, fa intravedere l'intreccio misterioso di verginità – maternità che caratterizza la figura di Maria e che giustificherà la sua domanda nel v. 34.

²² In quanto “della casa e della famiglia di Davide”, egli è protagonista in occasione del viaggio a Betlemme per il censimento (Lc 2,4-5).

²³ Una nota tipicamente giudaica: Luca – come Matteo (Mt 1, 16,20) – presenta l'ascendenza di Giuseppe, non quella di Maria, dal momento che nella Scrittura le genealogie sono al maschile. Gesù pertanto, dal punto di vista giuridico, è figlio di Davide grazie a Giuseppe, nonostante la sua nascita verginale.

Dopo questa breve presentazione, la voce narrante cede la parola all'angelo Gabriele, il quale rivela l'eccezionale grandezza dell'umile fanciulla davanti a Dio. Il messaggero le rivolge anzitutto un denso saluto messianico, *chaíre*, che annuncia e in qualche modo anticipa la grande gioia che l'angelo del Signore proclamerà al momento della nascita di Gesù (Lc 2,10).

Insieme con il saluto, a Maria viene conferito un nome nuovo *kecharitōménē*, che qualifica ormai la sua identità (cfr. Gen 17,5; Mt 16,18); un nome di grazia, mai attribuito ad altra creatura, segno della piena e permanente trasformazione della sua vita ad opera della *cháris* di Dio. Il significato di *kecharitōménē* è ulteriormente precisato dall'affermazione che segue: "Il Signore è con te", formula che ricorre in particolare nelle teofanie e in racconti di vocazione-missione (cfr. Es 3,12; Gs 1,5; Gdc 6,12; Ger 1,8.19; 15,20). Tale senso è confermato dalle parole del v. 30: "hai trovato grazia, *chárin*, presso Dio", che precedono e introducono la missione di madre del messia davidico che l'angelo sta per comunicarle.

Diversamente da quanto avviene in Mt 1-2, in cui, come rilevato, la madre di Gesù non manifesta reazioni di sorta – anche perché non è mai direttamente interpellata –, nell'annunciazione lucana ella reagisce alle prime parole dell'angelo con un forte turbamento (*diatarachthē*), più profondo dell'*etaráchthē* di Zaccaria (1,12), il cui timore, però, era accompagnato dallo spavento di fronte all'improvvisa apparizione angelica. Maria non è impressionata dalla visione dell'angelo, che si è semplicemente presentato a lei (1,26), ma rimane fortemente turbata dal saluto che le viene rivolto. Il suo sconcerto, tuttavia, è accompagnato dalla reazione positiva della riflessione, dal tentativo di comprendere il senso delle straordinarie parole dell'angelo che hanno bisogno di investigazione e soprattutto di essere ulteriormente chiarite. Già qui l'evangelista – inserendosi nel dialogo tra l'angelo e la vergine – sottolinea il suo atteggiamento meditativo, *dielogízeto*, anticipando quanto più tardi evidenzierà circa la riflessione di Maria sulle parole e gli eventi riguardanti il Figlio (Lc 2, 19.51b).

La prima risposta al turbamento di Maria viene dall'invito a non temere, secondo lo schema tipico delle teofanie e angelofanie, ma soprattutto dal messaggio che segue. Dopo averla qualificata come *kecharitōménē*, l'angelo insiste sulla *cháris* che ella ha trovato presso Dio. La formula "trovare grazia" davanti a Dio è la premessa di un annuncio di vocazione-missione.

Prima di parlare del bambino che nascerà, l'angelo introduce, pertanto, il ruolo della madre, cui è dedicato tutto il v. 31, in cui ella è protagonista:

concepirai, partorirai, lo chiamerai... Non c'è qui alcun accenno a Giuseppe, a differenza di quanto avviene in Mt 1,18-25, ove egli è destinatario delle parole dell'angelo, esegue quanto gli viene detto e impone il nome al bambino. I vv. 32-33 sono dedicati a Gesù e alla sua grandezza di Messia regale davidico, dignità che si riflette ovviamente sulla madre. Se al saluto straordinario del v. 28 Maria ha reagito con la riflessione silenziosa, di fronte alla proposta concreta della maternità messianica ella rivolge all'angelo una domanda (v. 34), espressione di una fede che ha bisogno di comprendere. Mentre l'obiezione di Zaccaria proviene dalla non accoglienza della parola angelica, la richiesta di Maria è frutto di apertura ad essa: sorge dal desiderio di conoscere il modo in cui l'annuncio si potrà realizzare. Da questo punto di vista, il v. 34 non appare molto diverso dal v. 38, anzi ne è la premessa: la disponibilità della serva del Signore, a conclusione del dialogo con l'angelo, è già presente nell'apparentemente enigmatica domanda del v. 34. Quella di Maria è una fede che interroga, in vista di una risposta responsabile. In contrasto con Zaccaria, punito per non aver creduto (Lc 1,20b), ella è proclamata beata per la sua fede (Lc 1,45b).

L'angelo che non aveva aderito alla richiesta d'un segno da parte di Zaccaria, risponde invece alla domanda di Maria, svelando la seconda parte del messaggio. Si noti il rapporto stretto tra l'obiezione di Maria e la risposta dell'angelo:

v. 34: *eípen dè Mariàm pròs ton ággelon*
 v. 35 : *kàì apokritheìs ho ággelos eípen autē.*

Qui, come nel v. 31, l'angelo interpella Maria. Mentre però nel v. 31 era lei il soggetto unico dei verbi, riguardanti il concepimento, la nascita e l'imposizione del nome a Gesù, con esclusione di ogni ruolo maschile, nel v. 35 Maria è sempre destinataria del messaggio, ma protagonista dell'evento è lo Spirito creatore, con un'azione che non ha nulla delle modalità biologiche della generazione umana. Per conseguenza, colui che nascerà sarà Figlio di Dio e la maternità di Maria sarà non solo messianica e verginale, ma divina. Il titolo "Figlio di Dio" acquista qui pienezza unica e costituisce una novità assoluta nei confronti dell'attesa veterotestamentaria. La vergine, madre del messia davidico è, pertanto, anche e soprattutto la *Theotokos*, la madre del Signore.

Da Maria, come da Abramo, si richiede un radicale atto di fede nella potenza illimitata dell'azione di Dio, cui nulla è impossibile (v. 37). Dal profon-

do di tale atto di fede scaturisce la risposta della vergine, che accoglie la parola di Dio quale “serva del Signore”, – espressione tipicamente lucana nel Nuovo Testamento –,²⁴ e pone la sua vita interamente al servizio del progetto di Dio.

Alla vocazione di Maria presentata nell’annunciazione, conclusa con il suo impegno di serva del Signore, succede immediatamente la visitazione (Lc 1,39-56): al *telling* che domina il brano precedente succede lo *showing* del viaggio di Maria e dell’incontro con Elisabetta.

Anche questo episodio è cristologico – Maria porta il Signore -, ma presenta anche una marcata dimensione mariana: ella è la protagonista del viaggio e occupa una posizione di primo piano sulla scena. Al suo arrivo e al suo saluto il bambino di Elisabetta sobbalza di gioia e la madre la benedice insieme con il frutto del suo grembo (v. 42), la proclama madre del Signore (v. 43) e beata per aver creduto (v. 45). L’episodio attinge il suo vertice nel *Magnificat* (vv. 46b-55), canto eminentemente teologico e storico-salvifico, espressione della fede e della pietà della comunità lucana. Maria è voce della comunità che rappresenta, come appare dal parallelismo tra la serva, alla cui povertà Dio ha guardato (v. 48) – e Israele, suo servo (v. 54), soccorso dal Signore per amore verso Abramo e la sua discendenza.

Il *Magnificat*, sulla scia del canto del mare di Miriam, dopo il passaggio del Mar Rosso (*Es* 15,21), e di quello di Giuditta, che canta la vittoria del suo popolo (*Gdt* 16,1-17), presenta Maria quale portavoce della comunità dei residenti: in ciò che Dio ha operato in lei si anticipa quello che egli opererà per tutto il suo popolo.

Il *Magnificat* – va ribadito – è un testo eminentemente teologico-salvifico: alle parole di Elisabetta, Maria risponde celebrando il Signore e la sua salvezza. All’inizio del cantico, l’umile serva esalta Dio ed esulta nel suo Salvatore. Questa è l’intestazione e il *leit-motiv* del *Magnificat*, il ritornello che si potrebbe ripetere ad ogni versetto. Se all’inizio (vv. 46b-47) Dio è l’oggetto del canto, nei versetti che seguono – a giustificazione della lode ed esultanza iniziali – Egli è il soggetto e il protagonista di tutti i verbi principali, che fanno del cantico una celebrazione litantica, un inno da accostare al grandioso e ben più esteso canto del mare (*Es* 15,1-18.21) e ai salmi di liberazione che ne attualizzano la memoria (cfr. in particolare *Sal* 136[135]).

²⁴ Luca è il solo autore a usare il termine *doúlē* nel NT (*Lc* 1, 38.48); in realtà, il vocabolo è presente anche in *At* 2,18, ma si tratta di una citazione di *Gl* 3,2.

È notevole che in tale ambito, eminentemente teologico e storico-salvifico, Luca abbia inserito²⁵ il v. 48b: “d’ora in poi tutte le generazioni mi proclameranno beata”, che esce vistosamente dal contesto sia dal punto di vista formale, che del contenuto. Tale espressione, dovuta alla penna dell’evangelista, non si giustifica senza l’esistenza, come notato, di una venerazione nei confronti della madre del Signore da parte della comunità lucana. Il versetto 48b del Magnificat è il *punto d’arrivo* di un’impressionante progressione di lodi e di appellativi rivolti alla Vergine di Nazaret, a cominciare dal v. 42, anzi, addirittura dal v. 28; è anche un *punto di partenza* per un culto che tutte le generazioni renderanno alla Madre di Dio. Celebrando il Signore e la sua salvezza, tutti proclameranno beata Maria, la sua umile serva.²⁶

Il *Magnificat* è un testo di notevole importanza, che esprime la spiritualità degli *‘ānāwīm*, e si pone alla confluenza tra Antico e Nuovo Testamento, tra Israele e la Chiesa, convergenti nel “resto santo” di cui Maria è espressione privilegiata. Il Magnificat infatti è un canto personale e comunitario, della serva del Signore e d’Israele suo servo, per i quali l’Onnipotente ha fatto e continua ad operare grandi cose. Non a caso le comunità cristiane, fin dalle origini, hanno recepito l’importanza di questo canto, facendolo proprio; e unendo la loro voce a quella della Madre del Signore, lo ripetono incessantemente.

Se per lunghi secoli il *Magnificat* è stato celebrato nella liturgia e nella musica quale canto d’intensa spiritualità, dalla fine dell’ottocento è divenuto prima oggetto di ricerca critico-esegetica, e poi – in tempi recenti – terreno privilegiato di letteratura non solo teologica, ma anche socio-politica. La riscoperta della valenza storico-salvifica e sociale del *Magnificat* ha conferito un volto nuovo alla Vergine di Nazaret, profetessa di liberazione per i poveri e in particolare per la donna, la quale, dopo lunghi periodi di incomprendimento, può riconoscere in lei una donna forte, coraggiosa, pienamente realizzata. Il *Magnificat*, ci ha insegnato san Paolo VI (1963-1978) nella sua bella esortazione apostolica del 2 febbraio 1974, sta a dimostrare come la Vergine di Nazaret non deluda le attese di donne e uomini del nostro tempo «ed offra ad essi il modello compiuto del discepolo del Signore» (*Marialis cultus*, n. 37).

²⁵ Si tratta con evidenza di un versetto redazionale (cfr. A. VALENTINI, *Il Magnificat: Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987. Reprint 2016, 153-162).

²⁶ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 131.

L'episodio lucano della Visitazione si conclude con il ritorno di Maria a casa sua (Lc 1,56). Tutto l'episodio è dunque racchiuso nel viaggio di andata e di ritorno della madre del Signore. Ella tuttavia non è confinata nella cornice del racconto: è al centro della scena insieme con il Figlio, è oggetto delle lodi di Elisabetta e soggetto del Magnificat che, insieme con la celebrazione di Dio salvatore, presenta anche l'esaltazione della sua umile serva.²⁷

Passando dal dittico degli annunci a quello delle nascite, Maria di Nazaret è presente ovviamente nella natività di Gesù (Lc 2,1-20):²⁸ ella dà alla luce il Figlio di Dio in condizione di povertà, in evidente contrasto con la nascita di Giovanni che avviene nella sua casa, con la presenza di amici e parenti festanti (Lc 1,57-58). Come nell'annunciazione, all'umile condizione della Fanciulla nazaretana, presentata dalla voce narrante, faceva da contrasto il saluto straordinario e il messaggio inaudito dell'angelo, così alla povertà della nascita di Gesù, si contrappongono la manifestazione della gloria di Dio, l'apparizione dell'angelo e le sue parole che svelano l'identità di quel bambino proclamato Salvatore, Cristo, Signore.

Il messaggio angelico non è riferito direttamente a Maria: ella lo viene a conoscere dalla voce dei pastori. E mentre tutti sono stupiti al racconto delle cose che essi avevano visto e udito, Luca inserisce un'annotazione di singolare importanza riguardante Maria: a differenza di tutti gli altri che si stupiscono – con il verbo all'aoristo (*ethaúmasan*) che indica un'azione puntuale –, ella da parte sua conservava, confrontando e interpretando (*sunetērei... sumbállousa*) nel suo cuore eventi e parole riguardanti il bambino (Lc 2,19). L'intenzionalità e redazionalità di tale annotazione appare anche dal fatto che Luca la ripeterà, quasi alla lettera, a conclusione del racconto dell'infanzia (Lc 2,51b).

Anche nella presentazione al tempio, testo squisitamente cristologico che intende rivelare la futura missione e il destino del bambino – parallelamente a quanto avviene per Giovanni nel *Benedictus* (cfr. in particolare Lc 1,76-77), Luca inserisce in maniera particolarmente significativa la presenza e la funzione della madre di Gesù, come appare dalla connessione, piuttosto maldestra, del rito della presentazione al tempio del bambino con quello della purificazione della madre, che viene a costituire in qualche modo la cornice re-

²⁷ Cfr. R. BULTMANN, v. *agalliáomai*, *GLNT*, I, 53.

²⁸ Lc 2,1-20 è solitamente diviso in tre parti: vv. 1-7 / 8-14 / 15-20. Maria è presente all'inizio e alla fine del racconto.

dazionale del racconto. Il testo attira insistentemente l'attenzione su di lei, presentandola prima insieme con Giuseppe, quando "i genitori" portano il bambino al tempio (v. 27), mentre "il padre e la madre" sono pieni di stupore per le cose dette da Simeone (v. 33) e sono benedetti da lui (v. 34a); poi da sola: direttamente a lei è rivolto l'oracolo di Simeone circa il destino del bambino (v. 34b) e soprattutto, in quanto madre di Gesù, ella è coinvolta personalmente nel mistero del rifiuto del Figlio da parte del suo popolo (v. 35).

Tale drammatica prospettiva segna, a partire da quel momento, la fede della Vergine: è una dimensione nuova che ancora non le era stata rivelata – tenendo anche conto della diversità tra il primo e il secondo capitolo di Luca – ma della quale deve prendere atto, con la quale confrontarsi, per entrare nei misteriosi disegni di Dio. «La sua fede prende qui tutta la sua dimensione di ricerca difficile e orientata nella notte».²⁹ La prova e la difficoltà di comprensione del mistero del Figlio, giungono subito nell'episodio di Gesù dodicenne al tempio, finalizzato alla sua autorivelazione di Figlio del Padre. Finora erano stati gli altri a parlare di lui: gli angeli, personaggi ripieni di Spirito santo come Elisabetta, Simeone ed Anna... adesso è Gesù stesso che rende testimonianza di sé.

Anche qui, come nell'episodio precedente, i genitori appaiono fedeli osservanti della legge e dei riti della religiosità giudaica. Secondo la cornice esterna sono essi che guidano il bambino a Gerusalemme, ma in realtà è lui a orientare in modo umanamente imprevedibile, il corso degli eventi, lasciando i genitori disorientati e afflitti. Al momento di rivolgersi al ragazzo per chiedergli il motivo del suo comportamento, in primo piano compare, ancora una volta (cfr. *Lc* 2,34-35) la madre, che prende l'iniziativa parlando anche a nome del padre.³⁰ Alla risposta del fanciullo che mette in crisi il senso della loro ricerca e soprattutto rivela, per la prima volta, la sua identità di Figlio di Dio, la voce narrante afferma che "essi (i genitori) non compresero" (v. 50), ma solo riguardo alla madre annota che ella "conservava tutte queste cose nel suo cuore" (v. 51b). Il riferimento particolare alla madre colpisce il lettore, il quale si domanda come mai i genitori siano accomunati nell'incomprensione delle parole del Figlio e dissociati nella riflessione, nel tentativo di comprenderne il senso. Tanto più che la formula "conservare nel cuore" ricorre nella Scrittura

²⁹ GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, 450.

³⁰ Dal più generico "i genitori", che in maniera esplicita o implicita è stato fin qui usato, si passa alla formula di genere "padre e madre".

in altri tre contesti, sempre con riferimento a personaggi maschili.³¹ L'intenzionalità redazionale del testo appare evidente anche dal confronto con l'annotazione quasi identica registrata in 2,19.

5. At 1,13-14

L'ultimo ricordo di Maria che Luca ci trasmette è inserito nel primo sommario degli Atti (1,13-14), che la presenta in preghiera insieme con gli Undici, alcune donne e i fratelli del Signore. È degno di nota il fatto che Luca, in un testo così conciso ed essenziale – che introduce le donne in maniera generica e solo in conclusione ricorda i fratelli di Gesù – trovi il modo di citare Maria con il proprio nome e col titolo peculiare: “la madre di Gesù”. Si tratta di una presentazione così esplicita che non può essere fortuita, tanto più che si trova in un sommario, un testo redazionale, in cui ogni particolare ha il suo peso.³² Non siamo di fronte a una semplice informazione di cronaca, che sarebbe fuori luogo in quel contesto, ma ad un'annotazione che rivela indubbia valenza teologica e spirituale.

Non è un caso che Luca parli di Maria nei racconti dell'infanzia e all'inizio degli Atti. I primi capitoli delle due opere possono essere considerati rispettivamente come vangelo dell'infanzia di Cristo e della Chiesa.³³ Essi appaiono diversi dalle parti che seguono: sono testi marcatamente teologici, che anticipano agli inizi della vita di Gesù e della Chiesa – con linguaggio di fede esplicita – quanto solo al termine del vangelo e degli Atti si può dire effettiva-

³¹ *Gen* 37,11; *Dn* 4,28; 7,28; cf. anche *Test. Levi* 6,2.

³² «Ella è reclamata, si direbbe, dal ruolo di primo piano svolto nel vangelo dell'infanzia. Nell'ora in cui nasce la Chiesa... era necessario che Maria fosse citata con il titolo per il quale dev'essere ricordata» (J.-P. CHARLIER, *L'Évangile de l'enfance de l'Église: Commentaire de Actes 1-2*, Bruxelles-Paris 1966, 76).

³³ Cfr. CHARLIER, *L'Évangile de l'enfance de l'Église*, 138-140. Charlier stabilisce un parallelismo piuttosto elaborato, ma in fondo convincente tra At 1,1-2,13 e Lc 1-2. La funzione di questi “racconti dell'infanzia” nei confronti del resto del vangelo e rispettivamente degli Atti, è molto simile. Lc 1-2 rappresenta una specie di microvangelo, una miniatura dove si trovano in abbozzo le grandi linee e i temi maggiori del vangelo, ma in maniera velata e sottile. La stessa cosa si può dire per il “vangelo dell'infanzia della Chiesa”. Luca vi ha enunciato, in una cinquantina di frasi, con grande varietà, le coordinate della sua ecclesiologia e le articolazioni principali della sua seconda opera (cfr. CHARLIER, *L'Évangile de l'enfance de l'Église*, 139-140).

mente realizzato. Si tratta di una riflessione dopo gli eventi, alla luce di Pasqua e sotto l'influsso dello Spirito.

At 1,13-14 contiene l'ultima icona di Maria che Luca ci consegna. In seguito, ella non sarà più nominata, ma il capitolo primo degli Atti è in qualche modo programmatico per tutto il libro e per la vita della Chiesa di ogni tempo e di ogni luogo, secondo la prospettiva lucana della salvezza.

6. MARIA NELLA TRADIZIONE GIOVANNEA

6.1. Il vangelo di Giovanni

La figura della Madre di Gesù nel quarto vangelo, confrontata con quella presente nel vangelo di Luca, appare più sobria, dal punto di vista quantitativo: la madre di Gesù è presente esplicitamente solo all'inizio del vangelo, alle nozze di Cana (*Gv* 2,1-12), e al termine, presso la croce (*Gv* 19,25-27). Ma è proprio il caso di affermare che la quantità è inversamente proporzionale alla qualità e densità dei testi. Nei due brani si tocca il vertice della riflessione neotestamentaria sulla madre del Signore. Nel quarto vangelo ella non è soltanto la credente e la madre di Gesù, ma proprio in quanto credente e madre di Gesù, è al servizio della fede dei discepoli e da Gesù stesso è donata loro per madre. Ella è coinvolta direttamente e in maniera unica con la persona e l'opera del Figlio.³⁴

6.1.1. Le nozze di Cana

La pericope delle nozze di Cana è un episodio-chiave non solo per la comprensione della figura della madre di Gesù, oggetto particolare di questo studio, ma anzitutto e più in generale per entrare nel vangelo giovanneo, nella densità del suo messaggio e accedere alla sua straordinaria cristologia. Dopo il fondamentale capitolo primo – comprendente il Prologo (*Gv* 1,1-18), la testimonianza resa a Gesù da Giovanni Battista e la chiamata dei primi discepoli (1,19-51) – ecco, all'inizio del capitolo secondo, la presenza significativa della madre di Gesù.

La pericope di Cana non riguarda in primo luogo lei, nonostante vi sia profondamente inserita, ma proprio perché incastonata nel mistero della rivela-

³⁴ Cfr. *Lumen gentium*, n. 56.

zione del Figlio di Dio, in un contesto di realtà teologico-salvifiche grandiose, ella acquista un rilievo particolare. Tale densità di significato apparirà più chiaramente dal confronto della pericope di Cana con quella della croce (Gv 19,25-27). Posti all'inizio e al culmine del ministero di Gesù e dei "segni", i due brani formano una grande inclusione: rappresentano l'esordio prolettico e il vertice-compimento dell'intera opera salvifica di Gesù, secondo la visione giovannea. L'importanza delle nozze è messa in luce dal versetto 11, posto a conclusione e interpretazione della pericope: "Questo fece Gesù come principio dei segni..., manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui". Il v. 11 non solo costituisce la chiave del racconto, ma presenta una concentrazione eccezionale di termini e motivi teologici, fondamentali nel quarto vangelo: inizio, segno, manifestazione, gloria, discepoli, credere.³⁵ Il tutto sullo sfondo dell'ora e di temi biblici strettamente connessi con la prospettiva messianica, come il vino e le nozze, nel contesto solenne ed evocativo del terzo giorno, che fa da cornice temporale e teologica all'intera pericope. Queste componenti decisive e tipiche della teologia giovannea mostrano come il testo di Cana sia profondamente radicato nel quarto vangelo e ne anticipi i principali sviluppi. Nessuno quindi si dovrà stupire nel veder emergere, sotto termini ed eventi apparentemente ordinari, simbologie e significati di grande densità.³⁶ Il racconto cela realtà troppo grandi, che vanno ben al di là di una semplice festa di nozze.

Il segno di Cana, non è solo il primo di una serie, ma il "principio" e l'archetipo dei segni, alla cui luce bisogna intendere e interpretare quelli che seguiranno,³⁷ fino al segno-vertice dell'esaltazione del Figlio dell'uomo, secon-

³⁵ Suscitare la fede è lo scopo delle parole e delle azioni di Gesù. Si tenga presente, tuttavia, che nel vangelo di Giovanni non si trova mai il sostantivo astratto "fede", ma sempre il verbo "credere" che vi ricorre ben 98 volte (in confronto con le 11 di Mt, 14 di Mc e 9 di Lc). Ciò rivela l'aspetto *personale-dinamico* della fede giovannea e il suo fondamentale riferimento alla persona di Gesù.

³⁶ «The vast biblical literature and enormous amount of exegetical research done on this pericope by numerous biblical scholars explain that it is not so simple as it seems to be. It calls for scholarly attention to make intelligible the allusions, overtones, nuances of double entendres and polyvalent vocabularies, literary style, narrative techniques, literary structure, significance of the symbolisms and certain expressions that are highly loaded with theological meaning» (D.S. KULANDAISAMY, «The first 'Sign' of Jesus at the wedding at Cana. An Exegetical Study on the Function and Meaning of John 2.1-12, in *Marianum* 68 [2006], 17-116).

³⁷ Si tratta infatti di un'arché, di un *proeogóúmenon sēmeíon*, un segno preminente, secondo l'efficace espressione di Origene.

do la concezione giovannea. Anche se solitamente gli studiosi per “libro dei segni” intendono la prima parte del vangelo, tutta l’opera di Gesù – e anzitutto la sua persona – dev’essere letta quale segno, come è confermato autorevolmente dalla conclusione del vangelo stesso: “Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, che non sono scritti in questo libro, questi invece sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché credendo abbiate vita nel suo nome” (Gv 20,30-31). Come si vede, tra il fondamentale v. 11 di Cana, posto all’inizio del vangelo, e la conclusione di Gv 20,30-31 si dà non solo un parallelismo, ma anche una fondamentale inclusione: i due testi aprono e chiudono il vangelo giovanneo e ne svelano il significato.

Si deve tuttavia osservare che, nonostante tale parallelismo, la formulazione del v. 11 non trova equivalenti in tutto il quarto vangelo: nessun altro brano presenta elementi e criteri di lettura altrettanto densi ed espliciti. Il segno di Cana costituisce pertanto il segno tipico e paradigmatico che in qualche modo concentra ed anticipa il simbolismo presente in tutti gli altri, anche in quelli non scritti in questo libro (cf. 20,30; 21,25).

Non è senza significato che in questa pericope, nonostante l’indiscutibile centralità della figura di Gesù, venga presentata per prima la madre “... e c’era la madre di Gesù” (v. 1), cui segue, quasi per associazione, l’entrata in scena di Gesù con i suoi discepoli (v. 2). Il ruolo della madre appare strategico: presso Gesù, per la manifestazione della sua gloria; presso i discepoli, al servizio della loro fede. Ella è inserita dall’evangelista all’interno e al servizio del rapporto tra Gesù e quanti crederanno in lui. Il riferimento privilegiato alla madre, fin dal primo versetto della pericope, crea una tensione nel racconto e un’attesa nel lettore: quale sarà il suo ruolo in questa festa appena annunciata? La sua importanza a livello narrativo è confermata dal fatto che ella è nominata all’inizio del racconto (v. 1) e nell’epilogo (v. 12), sempre accanto a Gesù e ai discepoli. E ciò rappresenta una significativa inclusione sul piano stilistico e teologico della narrazione.

La Madre di Gesù non viene presentata con il suo nome personale, come qualsiasi altro personaggio, ma con l’appellativo di madre di Gesù, che la caratterizza ufficialmente, e con quello di *donna* – titolo insolito e strano nei confronti della propria madre³⁸ – che annuncia il ruolo che ella assumerà nel

³⁸ Il titolo di “donna” appare singolare, misterioso ed evocativo: può essere compreso retrospettivamente sullo sfondo della tradizione biblica e in prospettiva alla luce del mistero dell’*ora* di Gesù.

contesto del quarto vangelo. Tale appellativo verrà ripreso da Gesù nel testo parallelo della Croce (Gv 19,26), e conferito ufficialmente a sua madre, per evidenziarne la nuova identità e la missione particolare verso il discepolo amato, e quindi verso tutti i veri discepoli di Gesù. Il termine “donna” sulla croce acquisterà chiarezza e pieno significato, quando si compirà l’ultimo segno, nell’*ora* di Gesù: quando egli sarà innalzato da terra (Gv 12,32) e manifesterà pienamente la sua gloria.

6.1.2. Presso la croce

Tra le nozze di Cana e la croce esiste dunque un fondamentale parallelismo formale e tematico: le due pericopi si illuminano e si integrano a vicenda. Soltanto in esse, e ripetutamente, ricorre l’appellativo “la madre di Gesù”, come pure il titolo di “donna” rivolto da Gesù a sua madre. È significativa anche la particolare collocazione della madre, nel contesto delle nozze e della croce, episodi che si aprono specularmente enfatizzando la sua presenza:³⁹

2,1: «... e c’era la madre di Gesù»;

19,27: «Stavano presso la croce di Gesù la madre di lui...».

Un altro elemento che congiunge le due scene è costituito dal tema dell’*ora*, che a Cana compare per la prima volta – l’*ora* non ancora giunta (cfr. 2,4) e sulla croce è ormai presente (cfr. 19,27) e compiuta (cfr. 19,28).⁴⁰ È da tener presente che nella scena del calvario l’*ora* è menzionata per l’ultima volta (v. 27) e presenta un chiaro significato teologico. È appunto in quell’*ora* che si svela pienamente il mistero delle nozze, quando lo Sposo dispensa a tutti, con profusione, i beni della salvezza. Nelle due scene è im-

³⁹ Tale riferimento narrativo alla “madre di Gesù” posta all’inizio, attirando l’attenzione su di lei crea un’aspettativa: «Il lettore si chiede quale ruolo assumerà la madre di Gesù» (U. VANNI, *Maria e l’incarnazione nell’esperienza della chiesa giovannea*, in *Theotokos* 3 [1995], 312).

⁴⁰ Significative in merito le parole di Agostino: «Questa è l’ora della quale Gesù, mentre stava per cambiare l’acqua in vino, aveva detto alla madre: “Che c’è tra me e te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora”. Egli pertanto aveva predetto quest’ora, che allora non era ancora giunta, nella quale, al momento di morire, avrebbe riconosciuto colei dalla quale aveva ricevuto la vita mortale» (PL 35, 1350).

portante la presenza dei discepoli, quali destinatari della rivelazione e dei doni portati da Gesù. È degno di nota, infine, il parallelismo esistente tra la conclusione-appendice delle nozze (Gv 2,12) introdotta dalla formula *metà touúto* – che sottolinea il legame con quanto precede – e il versetto 19,28a, che segue immediatamente la scena di 19,25-27 e inizia con la medesima formula, non col più generico *metà taúta*. Con *metà touúto* ha inizio, in 2,12, l'itinerario di fede dei discepoli, che insieme con la madre formano il primo nucleo di coloro che si mettono al seguito di Gesù; con formula identica si introduce la constatazione che «tutte le cose sono compiute», vale a dire che si è realizzata pienamente l'opera di Cristo: con il suo sacrificio egli ha radunato i dispersi figli di Dio (cf. Gv 11,51-52), e, nel discepolo amato, li ha affidati alla madre sua.

Le due scene, dunque, si richiamano e si integrano a vicenda: senza le nozze di Cana alcuni dati importanti del brano della croce giungerebbero improvvisi e sarebbero difficilmente comprensibili; senza il compimento avvenuto sulla croce, il simbolismo e il mistero delle nozze rimarrebbero sospesi e incompiuti. Le nozze sono l'*arché* e il prototipo dei segni: la prima manifestazione della gloria di Gesù e l'inizio della fede dei discepoli; la croce costituisce il compimento dell'ora e dell'opera di Gesù e il segno per eccellenza, mediante il quale la gloria del Figlio di Dio si manifesta con suprema evidenza e la fede dei discepoli viene confermata. In tali scene parallele e inclusive, collocate strategicamente all'inizio e a conclusione del vangelo, la “madre di Gesù” – “donna” – “madre del discepolo amato” occupa una posizione privilegiata. Ella riveste un'importanza straordinaria e un ruolo particolare nella concezione teologica del quarto vangelo.

«Tutto deriva dall'Incarnazione che per l'evangelista rimane l'evento capitale e fondante della sua riflessione: colei che ha contribuito alla manifestazione del Verbo nella nostra carne, conserva un ruolo particolare nella sua manifestazione al mondo e nella fede dei discepoli. La sua maternità nei confronti del Figlio di Dio, ‘primogenito di molti fratelli’ (Rm 9,29), si dilata incessantemente fino a comprendere tutti i figli di Dio. Cana e la Croce rappresentano i poli estremi di tale maternità nei confronti dei discepoli: inaugurata nelle nozze di Galilea essa attinge la sua pienezza nel compimento dell'ora quando lo Sposo versa copioso il suo sangue e realizza la nuova creazione col raduno dei figli di Dio che erano dispersi».⁴¹

⁴¹ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 310.

In quell'ora suprema Gesù vedendo sua madre, non solo la proclama, ma – con parola “performativa” – la costituisce madre del discepolo e di tutti i figli di Dio che erano dispersi (cfr. *Gv* 11,52) e sono stati radunati dal sacrificio del suo Figlio. L'accoglienza della madre è una delle note che caratterizzano il discepolo amato e tutti i discepoli del Signore. L'ora di tale accoglienza, che non è tanto indicazione cronologica, ma tempo salvifico, coincide con il compimento dell'ora di Gesù. Si tratta di un contesto estremamente solenne: *Gv* 19,25-27 segna il culmine dell'ora stabilita dal Padre e pone il suggello alla missione salvifica di Gesù.

6.2. La donna di Apocalisse 12

L'Apocalisse, pur facendo parte – secondo l'opinione più comune degli studiosi – della tradizione giovannea,⁴² pone problemi particolari e si presenta con caratteristiche proprie.⁴³ Le peculiarità e le oscurità di questo libro – unica apocalisse del Nuovo Testamento – sono presenti, ovviamente, anche nel capitolo 12, uno dei brani più studiati della letteratura neotestamentaria.⁴⁴

Anche qui, come a Cana e presso la Croce, si parla di una “donna” (il termine vi ricorre otto volte), ma in maniera diversa. Certamente non si possono ritrovare in *Ap* 12 i legami esistenti tra l'episodio di Cana (*Gv* 2,1-12) e quello della Croce (*Gv* 19,25-27). Possiamo dire, con diversi autori, che, mentre nelle due scene del quarto Vangelo si parla anzitutto di Maria, la madre di Gesù e poi della Chiesa, in *Ap* 12 il discorso è in primo luogo ecclesiale, ma contempla indirettamente la figura di Maria. Le due interpretazioni non sono esclusive, ma complementari, al punto che non si capirebbe adeguatamente la donna-chiesa, senza riferimento alla madre di Gesù.

Queste affermazioni, però, devono trovare conferma nell'analisi del testo. La donna di *Ap* 12 appare anzitutto come “un grande segno nel cielo” (*Ap* 12,1). E' una creatura celeste, rivestita dello splendore di Dio; si trova al di sopra del tempo e della storia come appare dalla luna sotto i suoi piedi.⁴⁵

⁴² Cf. in particolare P. PRIGENT, *L'Apocalisse di s. Giovanni*, Roma 1985, 737. 739.

⁴³ Cf. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 329-332.

⁴⁴ Cf. G. BIGUZZI, «La donna, il drago e il Messia in *Ap* 12», *Theot.* 8(2000) 17s.

⁴⁵ Cf. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 341.

È figura celeste, ma che si muove sulla terra; è simbolo del popolo di Dio, di cui sono espressione le dodici stelle indicanti le tribù d'Israele. Che si tratta del popolo dell'alleanza, appare anche dalla simbologia dell'Esodo:⁴⁶ la donna, a causa del drago fugge nel deserto, in un luogo preparato da Dio, dove provvidenzialmente è nutrita (cf. v. 6). Il motivo del deserto ritorna in parallelismo progressivo nei vv. 13ss, nei quali si afferma esplicitamente che la fuga nel deserto è dovuta alla persecuzione del drago. Là interviene direttamente il Signore che prende la "donna" sulle sue ali di aquila (cfr. *Es* 19,4) e la trasporta miracolosamente nel luogo preparato per lei, nel deserto, dove viene nutrita per tre anni e mezzo, finché dura il tempo della persecuzione.

In Ap 12 non ci sono soltanto reminiscenze e simboli dell'Esodo, ma anche richiami più o meno espliciti alla Genesi. Di fronte alla donna c'è un drago, che nel v. 9 viene smascherato: non si tratta di un semplice simbolo delle potenze mondane che combattono il popolo di Dio, ma del "serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra" (*Ap* 12,9). Come in Genesi, dunque, ci sono la donna e il serpente. Mentre però nel racconto delle origini il tentatore appariva sotto false spoglie a lusingare Eva, qui si presenta in atteggiamento minaccioso e con propositi omicidi. La nuova donna (la comunità dei credenti), però, non si lascia sedurre, e dà alla luce un Figlio, il "discendente" che gli schiaccerà la testa (cfr. *Gen* 3,15).

Sotto i simboli dell'Antico Testamento sono presenti le realtà nuove, inaugurate dal Signore Gesù. L'Apocalisse di Giovanni è scritta per coloro che sono stati purificati e redenti dal sangue dell'Agnello e vivono nella grande tribolazione che precede il ritorno del Signore. La donna è la comunità della nuova alleanza, presentata quale madre del Messia (v. 5) e di coloro che «custodiscono i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (v. 17). Il parto della donna che genera nel dolore indica la morte-risurrezione di Gesù compresa, nella rilettura pasquale del salmo 2,7, come una nuova nascita: "Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato" (cf. *At* 2,24; 13,32-34). Sempre secondo lo stesso salmo messianico (*Sal* 2,8.9), questo Figlio è destinato a governare le nazioni con scettro di ferro. Alla sua "nascita" le potenze del male sono sconfitte: "Ora è il giudizio di questo mondo; ora il despota di questo mondo sarà gettato fuori" (*Gv* 12,31).

⁴⁶ Cf. *ibidem*, 347+ nota 43.

La Chiesa, grazie alla passione-risurrezione di Gesù, ha vinto il drago, ma non è affrancata definitivamente dalle insidie contro i suoi figli. La donna di Ap 12, dunque, rappresenta la Chiesa, già presente nel cielo e vittoriosa grazie al sangue dell'Agnello, ma sottoposta, sulla terra, alle persecuzioni e alle prove fino al ritorno del Signore Gesù. È difficile, però, comprendere in maniera adeguata Ap 12 senza il ricorso, seppur indiretto a Maria. Secondo P. Grelot, l'Apocalisse non parla esplicitamente di Maria, «ma i grandi simboli del cap. 12 sono incomprensibili senza un riferimento al suo ruolo storico». ⁴⁷ Anzi, è proprio

«nella persona di Maria che l'umanità antica si è trasformata in umanità nuova [...] Maria entra dunque di diritto nella sfera del simbolo rappresentato dalla "donna" [...]; il simbolo possiede una duplice valenza: questo fatto sottolinea la relazione tra la Chiesa e Maria». ⁴⁸

Non pochi esegeti, specie negli ultimi decenni, si pongono su questa linea. Dopo aver conosciuto la madre di Gesù e la donna-madre di Gv 19,25-27, non è pensabile si possa parlare di una donna che genera Cristo, senza un riferimento a lei. ⁴⁹ Staccare il simbolo dalla realtà storica può rendere generico il simbolo stesso fino a farne dimenticare le origini e vanificarne la portata. Nella maternità di Maria non solo c'è la radice del simbolo della donna-Chiesa che genera Cristo, ma è proprio in lei che, effettivamente, la Chiesa e la stessa umanità hanno generato Cristo.

Il legame tra la "donna" di Ap 12 e quella del vangelo giovanneo, non elimina, tuttavia, le differenze: mentre l'Apocalisse mostra una chiesa dal volto mariano, il quarto vangelo presenta la madre di Gesù con connotati ecclesiali. Il vangelo giustifica la fisionomia mariana della donna di Ap 12, mentre l'Apocalisse ribadisce la dimensione ecclesiale della madre di Gesù. La densità del "grande segno" di Ap 12 non può dunque essere circoscritta all'inter-

⁴⁷ P. GRELOT, *Marie dans l'Écriture*, DictSpir, tome X, 420.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ «Ogni interpretazione deve costantemente tener conto di questo dato fondamentale: questo libro, benché caratterizzato da un genere letterario assai diverso da quello del quarto vangelo, dev'essere letto come uno scritto giovanneo. Ci si deve dunque guardare dall'accordare agli elementi propriamente "apocalittici" un'importanza primordiale: non sono essi [...] che comandano il discorso di fondo. Il quale vuole invece esprimere un messaggio evangelico, la cui specificità lo avvicina al vangelo di Giovanni» (P. PRIGENT, *L'Apocalisse di s. Giovanni*, Roma 1985, 739s).

pretazione ecclesiale. Questa suppone la tradizione mariologica giovannea, senza la quale la *guné* perderebbe un punto di riferimento fondamentale e una dimensione qualificante della sua valenza simbolica.

* * *

L'itinerario fin qui percorso mostra lo sviluppo della riflessione sulla Vergine Maria all'interno della rivelazione del Nuovo Testamento. Abbiamo preso in considerazione testi che direttamente o indirettamente si riferiscono a lei. Se però consideriamo la Vergine non solo come persona particolare, ma quale "tipo del credente e della stessa Chiesa",⁵⁰ la riflessione su di lei non deve limitarsi ai brani mariologici espliciti e diretti, ma va estesa – senza violenza ai testi – alle pericopi concernenti il discepolato, la vita nuova in Cristo e l'identità stessa della Chiesa «sposa senza macchia e senza ruga» del Signore (cfr. *Ef* 5,27). Non pochi testi ecclesiologici rivelano la loro pienezza solo se applicati a Maria, nella quale il progetto di Dio riguardante la Chiesa acquista pieno significato. Non solo: la riflessione sulla Vergine Maria deve prendere in considerazione anche l'Antico Testamento.

Dopo aver considerato *Maria nella storia della salvezza* è illuminante presentare *la storia della salvezza concentrata in lei*: "Maria infatti, la quale, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede".⁵¹ Secondo una celebre formula medievale, Maria di Nazaret si presenta quale "consummatio synagogae", compimento della comunità della prima alleanza ed "Ecclesiae sanctae nova inchoatio", inizio della santa Chiesa.⁵² Una variante attuale, particolarmente efficace, del celebre effato è stata offerta da Joseph Ratzinger, secondo il quale «Maria è Israele in persona. È la Chiesa in persona e come

⁵⁰ «... giustamente nelle Scritture divinamente ispirate quel ch'è detto in generale della vergine madre Chiesa, s'intende singolarmente della vergine madre Maria; e quel che si dice in modo speciale della vergine madre Maria, va riferito in generale alla vergine madre Chiesa; e quanto si dice d'una delle due, può essere inteso indifferentemente dell'una e dell'altra. Anche la singola anima fedele può essere considerata come Sposa del Verbo di Dio, madre figlia e sorella di Cristo, vergine e feconda. Viene detto dunque in generale per la Chiesa, in modo speciale per Maria, in particolare anche per l'anima fedele» (ISACCO DELLA STELLA, *Disc. 51*; PL 194, 1863.1865).

⁵¹ *Lumen gentium*, n. 65.

⁵² GERHOH VON REICHERSBERG, *Liber de gloria et honore Filii hominis*, 10, 1: PL 194, 1105B.

persona».⁵³ Siamo di fronte a un'acquisizione importante dell'esegesi moderna: «... quella di aver messo in luce che il mistero di Maria forma in qualche modo la sintesi di tutta la rivelazione precedente sul popolo di Dio».⁵⁴

Questa visione è valida non solo in senso generale, ma anche per alcuni aspetti particolari qualificanti la comunità d'Israele e la Chiesa. Tra questi aspetti sono di particolare significato la chiamata, la risposta, il servizio-missione: dimensioni fondamentali dell'identità d'Israele e della Chiesa. Bisogna riconoscere che i rapporti tra Maria e la comunità dell'antica e della nuova alleanza sono vitali, strutturali: l'una non si spiega senza l'altra. Quanto afferma il grande teologo H. de Lubac in riferimento alla Chiesa – «Tra la Chiesa e la Vergine i legami non sono soltanto numerosi e stretti sono essenziali, sono intessuti dal di dentro» -,⁵⁵ vale fundamentalmente anche nei confronti della comunità d'Israele, pur con le necessarie precisazioni e distinzioni.

Su questo sfondo della comunità d'Israele e della Chiesa vogliamo considerare la figura della Vergine, mettendone in luce la vocazione-missione nella storia della salvezza.

1. CONSUMMATIO SYNAGOGAE

Il rapporto di Maria con Israele può essere considerato a diversi livelli, sia nel confronto con personaggi e particolari istituzioni della storia del popolo di Dio sia in rapporto alla comunità stessa della prima alleanza.

1.1. Figure bibliche femminili

La prima donna che prendiamo in considerazione è una figura di particolare significato, che presenta un interessante parallelismo con Maria di Nazaret: si tratta di *Miriam*, la sorella di Mosè,⁵⁶ la quale ebbe una parte importante nella vita di Mosè bambino e poi nella sua missione di liberatore. Ella partecipò alle fasi decisive della storia della salvezza dell'Esodo, intonò il can-

⁵³ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo 1998, 21.

⁵⁴ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 15.

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano ⁴1965, 392.

⁵⁶ Cfr. R. LE DÉAUT, *Myriam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, *Bib* 45 (1964), 198-219.

to del Mare e accompagnò il popolo nel deserto, in collaborazione con Mosè ed Aronne. Proprio per tale partecipazione agli eventi fondamentali e fondanti della storia d'Israele, accanto al liberatore, Miriam occupa un posto non marginale nella tradizione d'Israele. *Mi* 6,4 cita Mosè, Aronne e Maria come capi del popolo uscito dall'Egitto; il libro dell'Esodo attribuisce a Miriam il titolo di "profetessa" (*Es* 15,20) e la presenta quale coreuta alla guida dei cori di danze delle donne d'Israele inneggianti al Signore e alla sua mirabile vittoria nella liberazione del popolo. Questi ed altri motivi farebbero pensare che la posizione di Maria nelle antiche tradizioni e forme preletterarie fosse ben più importante di quanto appaia dal testo biblico: la sua figura sarebbe stata ridimensionata a vantaggio di quella centrale di Mosè.

Il Magnificat, al dire del biblista R. Le Déaut, è

«propriamente un canto di redenzione e il suo sfondo primitivo ci sembra il ricordo della grande liberazione dall'Egitto: sono bastati alcuni ritocchi per adattarlo a una situazione individuale. Messo dapprima sulle labbra di tutto Israele, viene ripreso dalla sola Maria per celebrare la salvezza messianica».⁵⁷

Il Magnificat è fondamentalmente un canto di liberazione. Come tale, si ricollega a una lunga tradizione veterotestamentaria che ha nel *canto del mare* di *Es* 15,1-18.21 il suo riferimento originario e più significativo.

Altra figura degna di attenzione è la profetessa *Debora*, carismatica giudice del popolo, cui viene attribuito il merito e l'onore della vittoria sui Cananei. Anche Debora intona un celebre canto di trionfo sui nemici (*Gdc* 5,2-31). Questo poema, considerato uno dei brani poetici più antichi della Bibbia, viene attribuito alla poetessa, anche se non si ha certezza che proprio lei ne sia autrice. Quello che conta, per la nostra riflessione, è il fatto che Debora ha contribuito in maniera decisiva alla liberazione del popolo. Ella stessa si definisce "madre in Israele" (v. 7), espressione ripresa dalle "Antichità Bibliche" dello Pseudo-Filone che parla ampiamente della profetessa nei capitoli 30-40.⁵⁸ Il suo cantico è oggetto di una prolungata e interessante parafrasi nel capitolo 32 del medesimo libro. Lo Pseudo-Filone attribuisce a Debora anche un lungo discorso di commiato,⁵⁹ in cui ella, "donna di Dio" e "madre del popolo", rivolge esortazioni ai suoi figli, invitandoli in particolare alla fedeltà al Signore.

⁵⁷ R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome 1963, 310.

⁵⁸ PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*, Paris, 1976 vol. I.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 254-255.

Una donna che, per diversi aspetti, annuncia la figura di Maria di Nazaret è *Anna* che, sterile ed umiliata, per l'intervento di Dio genera Samuele, figura di fondamentale importanza nel popolo d'Israele, prima dell'avvento della monarchia. Il cantico a lei attribuito – a motivo del v. 5 – anticipa in qualche misura il *Magnificat* di Maria. In esso si esprime l'esultanza nel Signore per il suo intervento salvifico, in particolare per la sua azione che depone i potenti e impoverisce i ricchi e al contrario esalta e rende forti i poveri e i deboli. Siamo di fronte a un capovolgimento di situazione frequente, anzi tipico nella Scrittura, e vissuto in maniera diretta da Maria di Nazaret.

Un'altra figura femminile, tradizionalmente interpretata in chiave mariana, è *Giuditta*, protagonista di un racconto e di azioni non rigorosamente storici, ma ricchi di teologia salvifica. Giuditta – già il suo nome è un programma -, è coinvolta personalmente e da protagonista nelle vicende drammatiche e nella prodigiosa liberazione del suo popolo. Per questo ella viene celebrata insieme con il Signore: “Benedetta sei tu, figlia, davanti al Dio altissimo più di tutte le donne... e benedetto il Signore Dio” (*Gdt* 13,18). Anche lei, come Miriam, intona un canto di lode e ringraziamento a Dio, ripetuto da tutto il popolo (*Gdt* 16,1-17).

Nella scena della visitazione, Luca ripropone, attualizzandoli, diversi elementi del libro di Giuditta: si pensi in particolare alle parole e agli elogi rivolti a Maria da Elisabetta, seguiti dal cantico della protagonista. Evidentemente l'evangelista è stato colpito da questo personaggio e lo ha valorizzato per delineare la figura e l'azione di Maria di Nazaret.

Significativa è pure la figura di *Ester*, il cui libro, pervenuto sotto due forme diverse, si presenta come una specie di romanzo storico. Il racconto mostra con chiarezza la provvidenza che interviene nella storia, servendosi di un umile personaggio che viene innalzato dalla sua condizione di povertà e sofferenza ed è chiamato a svolgere un ruolo decisivo per la salvezza di tutto il popolo. Nella tradizione cristiana, Ester è stata lodata per la sua fede e presentata quale tipo della Chiesa e figura di Maria che interviene con efficacia per la salvezza del popolo di Dio. Accanto a queste figure di eroine, che hanno avuto un ruolo importante nella storia d'Israele, ci sono altre donne che, mediante una maternità particolare, hanno collaborato con Dio alla realizzazione dei suoi disegni salvifici.

La madre del discendente davidico (Is 7,14).

La promessa fatta a Davide (*2Sam* 7,5-16; *1Cr* 17,4-14) si compirà puntualmente, nonostante le intricate vicende umane che tentano di impedirla e la

poca fede di coloro che ne sono depositari. Il re Acaz invitato a chiedere un segno al Signore rifiuta di farlo a motivo della sua incredulità. Allora il profeta Isaia interviene annunciando un segno, la nascita di un discendente che sarà garanzia della fedeltà di Dio. La madre del bambino è ovviamente la sposa del re, una giovane donna, che la traduzione dei Settanta qualificherà come “vergine”. Questa novità-evoluzione terminologica, introdotta dal testo greco, sarà valorizzata da Matteo che se ne servirà per annunciare il mistero della nascita verginale di Gesù per opera dello Spirito. Il bambino porterà il nome di Emanuele, che significa “Dio con noi”, segno concreto della presenza di Dio in mezzo al suo popolo e del perdurare della dinastia davidica minacciata, ma resa stabile e sicura dal Signore che rimane fedele alla promessa fatta a Davide e alla sua discendenza.

Le Madri d’Israele.

Secondo il Talmud,⁶⁰ Israele ha tre Padri: Abramo, Isacco e Giacobbe, e, secondo testimonianze midrashiche,⁶¹ quattro Madri: *Sara, Rebecca, Rachele e Lia*. Stando a TJ Es 14,21 sarebbero sei, con l’aggiunta di Bila, serva di Rachele e madre di Dan e Neftali, e di Zilpa, serva di Lia e madre di Gad e Aser. I titoli di Padri e Madri d’Israele ovviamente si spiegano con il fatto che questi personaggi sono all’origine del popolo eletto. Tra di loro Abramo e Sara occupano un posto di privilegio: il primo è considerato il più grande dei Patriarchi, simile all’architrave che costituisce la sommità di un portale d’ingresso,⁶² mentre Sara è chiamata da Giuseppe Flavio “regina, madre della nostra stirpe”.⁶³ Ella, secondo Filone, sta all’origine non di un piccolo numero di figli e figlie, ma di tutta una razza, vale a dire della gente più cara a Dio, che ha ricevuto in sorte il sacerdozio e il dono della profezia, per il bene dell’intera umanità.⁶⁴

Tutte queste donne sono portatrici della promessa ed hanno ricevuto una vocazione speciale al servizio del popolo di Dio. Esse, che si trovano all’inizio, annunciano in qualche misura colei che giunge al termine e a compimento della promessa. Maria effettivamente è al vertice di questa serie di perso-

⁶⁰ Cfr. TJ I Es 14,21.

⁶¹ Cfr. *GnR* a 12,2; 70,7 a 28,22; *NumR* 11,2 a 6,23.

⁶² Cf. *Es R* 1,36 a 2,25; 17,3 a 12,22.

⁶³ *Guerra Giudaica*, V, 9.4.

⁶⁴ *De Abrahamo*, 98.

naggi femminili, al punto di arrivo di una lunga storia fatta di promesse e di attese, che sfocia nei tempi nuovi in cui il disegno salvifico si compie e Dio viene ad abitare in mezzo al suo popolo.

Eva.

Se la genealogia, secondo Matteo, inizia da Abramo e discende fino a Gesù, il vero discendente del Patriarca (cfr. *Gal* 3,16), quella di Luca, partendo da Gesù, centro della storia, risale non solo fino ad Abramo, ma fino ad Adamo (*Lc* 3,23-38), col quale comincia la vicenda umana – non solo quella d’Israele – essendo Gesù il salvatore di tutti i popoli. Accanto ad Adamo, il primo uomo, c’è Eva, la prima donna, unita a lui in un comune destino. Adamo era figura di Colui che doveva venire, e – come riconosce esplicitamente Paolo (cfr. *Rm* 5,12-21; *1Cor* 15,21-22.45-49) – annunciava Cristo e la sua opera salvifica. Su questo parallelismo Adamo-Cristo, a partire da Giustino (ca † 165), i Padri e la tradizione hanno elaborato, per analogia, il parallelismo Eva-Maria. Ma ciò non deriva solo dalle riletture patristiche: già il testo biblico di *Gen* 3,15 associa la donna e la sua discendenza alla lotta e alla vittoria contro il serpente, per cui quel brano viene tradizionalmente chiamato “protovangelo”. La traduzione greca e quella latina offriranno ulteriori elementi per leggere nel testo un senso messianico e la collaborazione della madre all’opera del Salvatore.

1.2. Abramo e Maria

La figura della Madre di Gesù è annunciata e preparata non solo da figure femminili, che hanno avuto una vocazione particolare nella storia della salvezza, ma anche e in particolare da un personaggio fondamentale come Abramo. La chiamata del Patriarca e il suo ruolo presentano diversi punti di contatto con la vocazione di Maria, nella quale si realizza una specie di ricapitolazione del personaggio antico, ovviamente con differenze significative.

Il Primo Testamento si inaugura e si svolge sotto il segno della fede di un uomo, che si presenta quale “personalità corporativa”, in quanto ingloba nel suo atto di fede tutti i suoi discendenti. Il Nuovo Testamento inizia con la fede incondizionata di una donna, la quale realizza a sua volta la figura della personalità corporativa.⁶⁵ Se nel primo caso c’è l’iniziativa

⁶⁵ Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 379-391.

di Dio, la sua chiamata, la sua promessa e assistenza, nel Nuovo Testamento tali elementi sono ancora più marcati: nella vocazione di Maria, giovane fanciulla di Nazaret, è in atto la grazia di Dio allo stato puro, cui corrisponde una fede radicale e assoluta nella parola e nella potenza del Signore.

Ad Abramo è donato prodigiosamente un figlio, portatore della promessa e della benedizione delle genti; a Maria viene dato in maniera ancor più prodigiosa un figlio, il Figlio stesso di Dio, nel quale si compiono definitivamente e pienamente le promesse. Ad Abramo viene chiesto il sacrificio del figlio, poi risparmiato: per la sua fede-obbedienza egli è nuovamente benedetto e in lui saranno benedette tutte le nazioni della terra (cfr. *Gen* 22,15-18).

A Maria di Nazaret è richiesto il sacrificio del Figlio donatole dall'Altissimo, ed ella con la medesima fede, con cui lo aveva accolto, lo offre per la salvezza di tutti. Per questo ella è benedetta più di tutte le donne (cfr. *Lc* 1,42); per la sua fede la benedizione di Dio raggiungerà tutte le genti. La figura e l'intercessione di Abramo – padre dei credenti – accompagnano il cammino del popolo di Dio fino all'ingresso nella vita futura (cf. *Lc* 16,22); la figura di Maria – madre di tutti i figli di Dio (cfr. *Gv* 19,25-27) – veglia sul cammino dei credenti fino alla pienezza del Regno.⁶⁶ «Abramo è la personificazione originale d'Israele, Maria ne è la personificazione escatologica».⁶⁷ Ma la fede della Vergine ha un'importanza maggiore: il suo assenso è una “cooperazione immediata” (Karl Rahner: † 1984) all'Incarnazione redentrice. L'evento della nostra salvezza in Cristo inizia con la fede di Maria. Ella è nostra madre nella fede più di quanto Abramo non sia nostro padre.

1.3. Israele e Maria

Maria di Nazaret va considerata non solo alla luce di singoli personaggi, ma anche sullo sfondo della comunità dell'alleanza di cui è punto di arrivo e compimento; questo è il senso profondo di “consummatio synagogae”: “Infine con lei, eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si com-

⁶⁶ Cf. *Lumen gentium*, n. 65. 68.

⁶⁷ M. THURIAN, *Maria madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia 1965², 78.

piono i tempi e si instaura una nuova Economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana”.⁶⁸

1.3.1. Annunciazione e Sinai

Com'è noto, il racconto dell'Annunciazione a Maria secondo Luca (1,26-38) è stato letto e interpretato sullo sfondo di vari brani dell'Antico Testamento, secondo generi letterari diversi,⁶⁹ come quello di annuncio di vocazione (con riferimento alla chiamata di Gedeone – *Gdc* 6), annuncio di nascita (sull'esempio della nascita di Sansone – *Gdc* 13), rivelazione apocalittica ed anche racconto di alleanza. Su quest'ultimo genere vogliamo brevemente attirare l'attenzione, facendo un confronto tra l'Annunciazione e il testo dell'alleanza del Sinai, in cui si ha una chiamata da parte di Dio e una risposta del popolo che può rivelare la dimensione ecclesiale della vocazione-risposta di Maria.

Nell'Alleanza del Sinai, come nell'Annunciazione lucana, l'iniziativa è del Signore, ma tutto avviene attraverso un mediatore, rispettivamente Mosè e l'angelo Gabriele che parlano in nome di Dio. Alle parole di Mosè, che invita il popolo ad entrare nell'alleanza, tutti rispondono coralmemente: “Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!” (*Es* 19,8; cf. 24,3,7); dopo di ciò “Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo” (*Es* 19,8b). Nella risposta di Maria, *serva del Signore*, che aderisce alla parola dell'angelo (*Lc* 1,38) si può riconoscere l'eco della risposta del popolo dell'Alleanza, dei *servi del Signore*. Al termine dell'Annunciazione, come a conclusione dell'alleanza sinaitica, il mediatore-portavoce di Dio lascia la scena (cfr. *Lc* 1,38) e ritorna a Colui che lo aveva inviato. La risposta di Israele all'Alleanza, secondo il Deuteronomio, suscita la compiacenza del Signore: “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). Con la sua risposta di fede all'Alleanza la comunità d'Israele entra al servizio di Dio e contrae con lui un vincolo nuziale che la costituirà sposa del Signore e madre dei figli di Dio.

⁶⁸ *Lumen gentium*, n. 55.

⁶⁹ Cf. B. PRETE, *Il genere letterario di Lc 1,26-38*, in *Ricerche Storico Bibliche* 4 (1992), 55-80.

Ed è qui che si innesta la riflessione sulla figura della Figlia di Sion, vergine, sposa del Signore e madre del popolo dell'alleanza. Un titolo che applicato alla Vergine di Nazaret rivela tutto il suo significato.

1.3.2. Figlia di Sion

Maria di Nazaret giunge al termine di una lunga storia intessuta di promesse divine e di speranze messianiche che costituiscono il filo conduttore dell'Antico Testamento. Ella è certamente una figura individuale che «primeggia tra gli umili e i poveri del Signore», ma è anche l'«eccelsa figlia di Sion» con la quale si compiono i tempi e si instaura la salvezza messianica (cf. *Lumen gentium*, n. 55). Siamo di fronte a un titolo che affonda le radici nella migliore tradizione biblica, anche se ufficialmente è stato applicato alla Vergine solo in epoca recente.⁷⁰

Il secondo libro di Samuele riferisce che Davide occupò la fortezza di Sion (cf. 5,6ss), che era in precedenza la roccaforte dei Gebusei a Gerusalemme. Il re si installò nella fortezza che chiamò città di Davide, e vi fece salire anche l'arca di Dio (cf. 6,12). Salomone, succeduto a Davide, costruì gli edifici del tempio e della reggia a nord della Gerusalemme primitiva, e con grande solennità vi introdusse l'arca del Signore. In Sion – luogo della dimora di Yahwè e casa della dinastia davidica, depositaria delle promesse – sono concentrate le realtà più care al popolo dell'Alleanza; su quel monte pulsa il cuore della vita e della spiritualità d'Israele. L'Antico Testamento ne parla frequentemente, con accenti entusiastici e commossi, specie nei «salmi di Sion» (cfr. *Sal* 24; 46; 48; 76; 84; 87; 122; 137). Per estensione, Sion passò a designare l'intera Gerusalemme ed anche tutto Israele. Abbastanza spesso nella Scrittura incontriamo il fenomeno letterario, per cui un popolo, una regione, una città, vengono indicati con il rispettivo nome preceduto dalla parola «figlia». Si hanno pertanto espressioni come: figlia di Babilonia, figlia di Edom, figlia di Giuda, e... figlia di Sion. L'espressione «figlia di Sion», presenta dunque un senso eminentemente collettivo: si applica a Gerusalemme e anche a tutta la nazione.

Nel Nuovo Testamento è riportata da Matteo e Giovanni nel racconto dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme: «Dite alla figlia di Sion: ecco il tuo re

⁷⁰ Cfr. N. LEMMO, *Maria 'Figlia di Sion', a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45(1983), 175-258.

viene a te” (*Mt* 21,5). “Non temere, figlia di Sion, ecco il tuo re viene” (*Gv* 12,15). Indubbiamente, in tali contesti, per figlia di Sion si intende Gerusalemme, invitata ad accogliere il suo Salvatore.

Nel racconto dell’Annunciazione, Maria di Nazaret viene presentata come figlia di Sion, personificazione ideale della comunità degli ultimi tempi. Riflettendo sugli eventi straordinari, operati da Dio nella vita di questa umile fanciulla, Luca scorge i vincoli profondi che la uniscono al suo popolo e sembra applicare a lei gli oracoli messianici concernenti la *figlia di Sion*. L’evangelista penserebbe in particolare – come risulta da coincidenze verbali e di contesto – ai brani di *Sof* 3,14-17; *Gl* 2,21-27; e *Zc* 2,14-15 e 9,9-10. I tre oracoli profetici sono indirizzati alla figlia di Sion, invitata a rallegrarsi per la presenza di Yahwè-Salvatore in mezzo ad essa. Nell’Annunciazione, è rivolto a Maria lo stesso messaggio di gioia messianica: in lei, vergine figlia di Sion, viene ad abitare il Signore, salvatore del suo popolo. *Lc* 1,28-31 echeggia i tre annunci profetici, ma presenta maggiori contatti col testo di Sofonia, che è il più antico e forse anche la fonte degli altri due. Dal seguente raffronto i contatti fra il brano di Luca e quello di Sofonia emergono piuttosto chiaramente:

Sof 3,14-17	Lc 1,28-31
<i>“Giubila, figlia di Sion, esulta, Israele, grida di gioia, tripudia, figlia di Gerusalemme!”</i>	<i>“Rallegrati, piena di grazia,</i>
<i>... il re d’Israele, Jahwè, è in mezzo a te.</i>	<i>il Signore (Jahwè) è con te.</i>
<i>... Non temere, Sion...</i>	<i>Non temere, Maria...</i>
<i>Jahwè, tuo Dio, è in mezzo a te, è un prode che salva (Salvatore)”.</i>	<i>Ecco, tu concepirai nel tuo seno e darai alla luce un figlio che chiamerai Gesù (Salvatore).</i>

La figlia di Sion che, secondo gli annunci profetici, era una personificazione della comunità dell’alleanza, assume il volto concreto di Maria di Nazaret. La dimora di Yahwè, in mezzo alla figlia di Sion, si realizza in lei che accoglie nel suo seno il Figlio dell’Altissimo, re e salvatore. Maria diventa così la nuova Sion, dimora del nuovo tempio di Dio e del casato di Davide, espres-

sione concreta della vita e della spiritualità del popolo di Dio. La figlia di Sion, cui Sofonia rivolge un pressante invito alla gioia, è Israele, come suggerito dal parallelismo del testo: “Giubila, figlia di Sion, esulta, Israele...” (*Sof* 3,14). Non si intende però, in questo caso, tutto il popolo, bensì una porzione eletta di esso, il “resto d’Israele”, tema caro ai profeti a partire da Amos (cfr. 3,12; 5,15) e da Isaia (cfr. 6,13; 10,19-21). Si tratta di un resto santo, di una comunità qualitativa, designata per il compito che precedentemente era di tutto il popolo. Sofonia parla di una comunità di poveri: «Farò restare in mezzo a te un popolo umile e povero; confiderà nel nome del Signore il resto d’Israele» (*Sof* 3,12).

La figlia di Sion è la collaboratrice diretta di Yahwè nel compimento della salvezza messianica: accoglierà il Salvatore e darà vita al nuovo popolo di Dio. Dopo la sofferenza e l’abbandono, in cui sembravano ormai sepolte le speranze d’Israele (cfr. *Ez* 37), tutto rifiorirà in modo prodigioso (cfr. *Is* 43,19). La figlia di Sion sarà madre di un popolo numeroso: “Passate, passate per le porte, sgombrate la via al popolo, spianate, spianate la strada, liberatela dalle pietre, innalzate il vessillo tra i popoli [...]. Dite alla figlia di Sion: ecco arriva il tuo Salvatore; ecco, ha con sé il premio, la ricompensa davanti a lui. Li chiameranno popolo santo, redenti dal Signore. E tu sarai chiamata ricercata, città non abbandonata” (*Is* 62,10-12); “Allarga lo spazio della tua tenda, stendi i teli della tua dimora senza risparmio, allunga le cordicelle, rinforza i tuoi pioli, poiché ti allargherai a destra e a sinistra e la tua discendenza entrerà in possesso delle nazioni, popolerà le città un tempo deserte” (*Is* 54,2-3).

Maria, figlia di Sion – come si è notato – è una figura individuale, ma anche collettiva. In lei si concentra il resto fedele del popolo dell’alleanza, erede delle promesse salvifiche. Per Luca, quindi, esiste un rapporto significativo fra la madre del Signore e la comunità all’alleanza. Un rapporto ancor più importante lega la Vergine al popolo messianico del Nuovo Testamento. Con Maria di Nazaret, «eccelsa figlia di Sion», si compiono le antiche promesse e Dio-Salvatore viene ad abitare in mezzo al suo popolo.⁷¹

Come si vede, la figura e il mistero di Maria sono una preziosa chiave ermeneutica per scoprire l’identità e accedere al mistero d’Israele: per comprendere il progetto divino, l’elezione, le promesse, la chiamata e la risposta in contesto di alleanza. Nel racconto lucano dell’Annunciazione Israele sem-

⁷¹ Cfr. *Lumen gentium*, 55.

bra concentrarsi in Maria, la quale a sua volta si dilata e continua nella Chiesa. La comunità del Nuovo Testamento è dunque Israele nel suo compimento messianico ed escatologico, in cui Maria ha un compito fondamentale. Secondo von Balthasar († 1988), il *sì* di Maria «fu la sintesi e al tempo stesso il superamento della fede veterotestamentaria piena di attesa di Abramo, nonché l'atto di inclusione dell'Antico Testamento nel Nuovo, del giudaismo nella Chiesa». ⁷²

2. ECCLESIAE SANCTAE NOVA INCHOATIO

A tal riguardo, è interessante constatare come autori del Nuovo Testamento – pensiamo in particolare a Luca e Giovanni – non solo abbiano presentato Maria all'interno della comunità dei discepoli, ma l'hanno considerata personificazione concreta e ideale della medesima. In lei sembra infatti convergere e confluire la lunga attesa degli umili e dei poveri, il resto santo d'Israele; in lei la comunità della nuova alleanza, la Chiesa di Cristo, celebra il suo felice ed immacolato esordio. Ella appare come la personificazione ideale e concreta della figlia di Sion, sposa del Signore, finalmente fedele, senza macchia e senza ruga, madre gloriosa di una moltitudine di figli che il Signore suo sposo le ha donato. ⁷³

Il suo *sì* nell'Annunciazione non è solo personale: è una risposta a Dio a nome di tutta l'umanità. Con la sua fede, motivo di benedizione e di vita per il mondo, si riscatta l'incredulità di Eva che da madre di vita era divenuta sorgente di morte. Nel suo *sì* non si ha soltanto la ricapitolazione della storia primordiale sotto il segno della grazia e della benedizione, ma anche un nuovo inizio nella storia biblica iniziata con la fede di Abramo. In lei si inaugura la nuova alleanza, annunciata dai profeti (cfr. *Ger* 31,31-34; *Ez* 36,25-28; *Gl* 3,1-5) e attesa per gli ultimi tempi: la sua figura si colloca nel compimento del mistero dell'alleanza. Secondo il pastore H. Chavannes, il “fiat” della Vergine

⁷² J. RATZINGER – H.U. VON BALTHASAR, *Maria il sì di Dio all'uomo*, Brescia 1987, 6.

⁷³ Giustamente il Concilio Vaticano II, facendo proprie alcune importanti ed interessanti acquisizioni dell'esegesi recente, afferma: «Con lei infine, eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova Economia quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare con i misteri della sua carne l'uomo dal peccato» (*Lumen gentium*, n. 55).

«riveste un'importanza singolare: nel momento in cui Ella lo pronuncia e per conseguenza consente al piano di Dio, si realizza in lei il cuore nuovo annunciato dai profeti [...] quando proferisce la parola decisiva ella è e rappresenta l'essere umano che accetta la grazia e usa in tal modo della sua libertà [...] L'istante del *Fiat* appare ancor oggi d'importanza capitale».⁷⁴

Fin dalla scena iniziale dell'Annunciazione, Maria di Nazaret viene presentata non solo come persona individuale, ma anche come figura di sintesi, nella quale si compendia in chiave di fedeltà il popolo dell'attesa e della promessa; in lei si inaugura – mediante la fede e la docilità allo Spirito – la comunità escatologica degli ultimi tempi. La figura di Maria, pertanto, è legata intimamente alla storia della salvezza culminante in Cristo e cresce con la manifestazione sempre più luminosa del suo mistero. Un'adeguata comprensione della madre di Gesù richiede un tale contesto: così è possibile recuperare la sua icona biblica, nella quale si rivela il volto autentico d'Israele e della Chiesa secondo il progetto di Dio.

Tale lettura non è una novità: è un dato diffuso e lungamente praticato dalla tradizione ecclesiale. «Quello che le antiche Scritture annunciavano profeticamente della Chiesa riceve come un'applicazione nuova nella persona della Vergine, di cui la Chiesa diviene così la figura [...] e, reciprocamente, ciò che il Vangelo riferisce della Vergine, prefigura altrettanto bene la natura ed i destini della Chiesa».⁷⁵ «Così la Vergine Maria, che fu la parte migliore dell'antica Chiesa prima di Cristo, è divenuta la Sposa di Dio Padre per diventare anche l'esemplare della nuova Chiesa, Sposa del Figlio di Dio».⁷⁶ L'esemplarità della madre di Gesù nei confronti dell'esistenza cristiana – da sempre riconosciuta dalla comunità credente, a partire dalla rivelazione biblica e dalle infinite modulazioni della tradizione patristica – è oggi riscoperta con convinzione e solide motivazioni dalla riflessione teologica che vede nella vita cristiana una “*marianische Grundexistenz*”.⁷⁷ «La Chiesa ha bisogno del mistero mariano, anzi è essa stessa mistero mariano».⁷⁸

A conclusione di tutto, possiamo affermare che in Maria di Nazaret:

⁷⁴ H. CHAVANNES, *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, in *EtMar* 27(1970), 80s.

⁷⁵ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 397s.

⁷⁶ RUPERTO DI DEUTZ, *De Spiritu sancto* 1, 8; PL 167, 1578.

⁷⁷ U. WICKERT, “Maria und die Kirche”, *Theologie und Glaube* 68(1978) 288.

⁷⁸ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo 1998, 8.

«si incrociano le linee portanti dell'antico e del nuovo Patto [...]. Nella sobrietà di quanto Maria è, si densifica la totalità della storia della salvezza e dei molteplici rapporti che la intessono [...] Maria nella Scrittura – pur nella sobrietà dei testi e grazie alla loro densità – manifesta *la Scrittura in Maria*; la totalità del disegno salvifico di Dio si offre nel frammento della donna di Nazaret».⁷⁹

ALBERTO VALENTINI

Via Romagna 44 – 00187 Roma

p.albertovalentini@gmail.com

ABSTRACT

This Study – disproving the prejudice according to which Scripture speaks little of Mary – retraces the pages of the New and Old Testament from which the figure of Mary is significantly announced and presented. The research is divided into two parts. In the first part, “marian” passages in the New Testament are examined in a diachronic and synchronic way. It, first, considers the implicit “mariological” hints found in the Pauline literature and continues up to the more developed biblical literature of the Johannine theology. The second part is an essay on biblical theology and the author conducts a typological reinterpretation of the Old Testament. He specifically examines the main characters, the institutions, and the people of God who find their complete representation in Mary – through whom the messianic promises and expectations of Israel are fulfilled. According to a famous medieval motto: Mary is truly the “consummatio synagogae et Ecclesiae sanctae nova inchoatio”: she is the point of arrival of the “ancient” community and the beginning of the Holy Church.

⁷⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989, 103.

Kamil Zdrożny

LA MADRE DI GESÙ E LA PAROLA DI DIO
NELLA «VERBUM DOMINI»
DI BENEDETTO XVI

CONTENUTI E PROSPETTIVE TEOLOGICHE

Prefazione di
Salvatore M. Perrella



11 VIRGO LIBER VERBI

ARACNE