

Vicariato di Genova Nervi

Corso di teologia per laici

CORSO BIBLICO 2003 - 2004

DONNE BIBLICHE

FIGURE FEMMINILI NELLE SACRE SCRITTURE

Docente: Don Claudio DOGLIO

Il fascicolo comprende le trascrizioni, adattate, delle relazioni tenute dal docente nel Vicariato di Genova Nervi da novembre 2003 a febbraio 2004.

Per un maggiore approfondimento di alcuni degli argomenti sono state aggiunte tre appendici, provenienti dallo stesso docente in un diverso contesto.

I testi non sono stati rivisti dal docente.

INDICE (e programma del corso)

2003

6 novembre	1.	EVA: la madre di tutti i viventi	
		Introduzione al corso	Pagina 1
		Il mito, un genere letterario per la corretta interpretazione del testo	Pagina 1
		Il racconto mitico della Bibbia e l'evoluzione delle specie	Pagina 2
		Il racconto biblico e la mitologia babilonese	Pagina 3
		L'albero della conoscenza del bene e del male e suo significato etico	Pagina 4
		La profonda differenza fra il racconto biblico e la mitologia babilonese	Pagina 4
		Adamo dà il nome agli animali: significato dell'atto	Pagina 5
		La donna, essere di pari dignità con l'uomo e da questi "ricavata"	Pagina 5
		La donna, nel racconto biblico, protagonista della storia dell'umanità	Pagina 6
		Le conseguenze del peccato di superbia	Pagina 6
		La prospettiva, certa, della salvezza per mezzo dell'amore di Dio	Pagina 7
		Eva, madre di tutti i viventi, il "nome" dato alla donna	Pagina 7
13 novembre	2.	SARA e REBECCA, LIA e RACHELE: le madri di Israele	
		Le "storie dei patriarchi"	Pagina 8
		I diversi gruppi familiari, i popoli e le parentele	Pagina 8
		Come bisogna leggere la Bibbia	Pagina 9
		La sterilità delle "nonne" di Israele	Pagina 10
		Abramo, Sara e Agar	Pagina 10
		Isacco e Rebecca	Pagina 11
		Esaù e Giacobbe	Pagina 13
		Giacobbe, Rachele e Lia	Pagina 13
		I "figli di Israele" sono migliori degli altri popoli	Pagina 15
27 novembre	3.	RUT: una straniera antenata di Gesù	
		Il libro di Rut	Pagina 16
		Una famiglia emigra nel territorio di Moab	Pagina 16
		Noemi resta sola con le nuore Orpa e Rut	Pagina 17
		Noemi decide di tornare a Betlemme	Pagina 17
		Noemi e Rut, la straniera, arrivano a Betlemme	Pagina 19
		Rut, la generosa, trova grazia presso Booz, parente del marito di Noemi	Pagina 19
		Noemi combina il matrimonio di Rut con Booz	Pagina 20
		Booz riscatta il campo di Noemi e sposa Rut, la straniera generosa	Pagina 22
		Lo scopo del libro: Rut è bisnonna di Davide (e quindi antenata di Gesù)	Pagina 23
4 dicembre	4.	ESTER: la storia delle sorti rovesciate	
		Introduzione	Pagina 24
		Il libro di Ester	Pagina 24
		Ester e Mardocheo, con Assuero, protagonisti del libro	Pagina 25
		Alla corte del re Assuero	Pagina 25
		Ester diviene regina	Pagina 26
		Mardocheo sventa un complotto contro il re, ma rifiuta di inginocchiarsi ad Aman	Pagina 28
		Il pericolo di sterminio dei giudei	Pagina 28
		Ester si raccomanda a Dio e rischia la vita	Pagina 29
		La punizione di Aman	Pagina 30
		La festa di Purim oggi	Pagina 31
11 dicembre	5.	LA MADRE DEL MESSIA: le profezie bibliche applicate a Maria	
		I riferimenti alla Madre del Messia nell'Antico Testamento	Pagina 32
		Il riferimento nel libro della Genesi	Pagina 32
		Il riferimento nel libro di Isaia	Pagina 35
		Il riferimento nel libro di Michea	Pagina 37
		Conclusioni	Pagina 38

2004

8 gennaio	6. GIUDITTA: debole e disarmata, ma vittoriosa!	
	Introduzione al libro di Giuditta	Pagina 39
	Racconti che hanno ispirato il libro di Giuditta	Pagina 40
	Inizio “storico” del racconto	Pagina 40
	L’esercito nemico minaccia Gerusalemme – Il consiglio di Achior	Pagina 41
	Giuditta scende in campo e rimprovera gli israeliti	Pagina 41
	La “teologia” di Giuditta	Pagina 42
	Giuditta informa che passerà all’azione e sollecita ad avere fiducia	Pagina 43
	Giuditta e Oloferne	Pagina 43
	Giuditta torna a Betulia	Pagina 44
	La storia di Giuditta nella tradizione cristiana	Pagina 44
15 gennaio	7. LA SPOSA NEL CANTICO: la donna ideale	
	Introduzione	Pagina 45
	Il Cantico dei Cantici: difficoltà interpretative	Pagina 45
	L’immagine femminile nel Cantico dei Cantici: la relazione del popolo con Dio	Pagina 46
	La composizione del testo del Cantico dei Cantici	Pagina 47
	Il Cantico dei Cantici: desiderio d’amore	Pagina 47
	La bellezza della creatura di Dio e le difficoltà della vita	Pagina 48
	Utilizzi impropri di brani del Cantico dei Cantici	Pagina 48
	Il desiderio dell’incontro d’amore	Pagina 49
	L’incontro desiderato e rimandato: Israele, la Chiesa, l’umanità	Pagina 49
	L’amore è di Dio e si può accogliere	Pagina 50
22 gennaio	8. MARIA DI NAZARET: «Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio»	
	Introduzione	Pagina 51
	Citazioni di Maria nelle Sacre Scritture	Pagina 51
	Conclusione della vita terrena di Maria e Assunzione in cielo	Pagina 53
	Maria “peregrinò nella fede” – Il cammino storico di Maria	Pagina 53
	Il racconto dell’Annunciazione	Pagina 53
	L’evento “mistico” dell’Annunciazione – Il saluto dell’Angelo	Pagina 54
	Maria chiede di capire come concepirà	Pagina 55
	Il desiderio di verginità di Maria e l’accettazione dell’incarico	Pagina 56
	Il significato teologico della verginità	Pagina 56
5 febbraio	9. DONNE CITATE NEI VANGELI - MARIA DI MAGDALA: donna “pia”	
	Ancora sulla grandezza di Maria di Nazaret	Pagina 58
	L’incontro di Maria con Elisabetta: due donne protagoniste	Pagina 58
	Le donne al seguito di Gesù nel Vangelo di Luca: la teologia del dono	Pagina 59
	L’accoglienza del dono: caratteristica “femminile”	Pagina 60
	La donna guarita dall’artrosi: immagine dell’umanità liberata da Gesù	Pagina 61
	Maria di Magdala, simbolo per eccellenza dell’umanità liberata da Gesù	Pagina 62
12 febbraio	10. ALTRE DONNE CITATE NEI VANGELI: “malefemmine” e “pie”	
	Erodiade e Salomè: due “malefemmine” doc	Pagina 64
	La donna senza nome che lava i piedi a Gesù con le lacrime	Pagina 65
	L’adultera che volevano lapidare	Pagina 67
	L’emorroissa	Pagina 67
	Marta e Maria di Betania	Pagina 68
	Il significato della “parte buona” nell’episodio di Marta e Maria	Pagina 69

19 febbraio	11. LIDIA, PRISCILLA E MOLTE ALTRE: a fianco degli Apostoli	
	Donne evangelizzatrici nella comunità cristiana primitiva	Pagina 70
	L'ambiente familiare di Gesù nella comunità cristiana primitiva e le donne che ne facevano parte	Pagina 70
	Le donne nelle comunità cristiane fondate dagli Apostoli	Pagina 71
	Lidia, una "manager" intraprendente, prima convertita in Europa	Pagina 72
	Priscilla e la sua opera nelle comunità cristiane di Corinto e di Efeso	Pagina 73
	Le donne menzionate in alcune Lettere di Paolo	Pagina 74
	Le donne nella comunità cristiana di Roma (ancora Priscilla fra queste)	Pagina 75
26 febbraio	12. LE DONNE DELL'APOCALISSE: o prostituta o sposa!	
	Note introduttive sull'Apocalisse	Pagina 77
	L'articolazione narrativa dell'Apocalisse	Pagina 77
	La donna vestita di sole	Pagina 78
	L'interpretazione corretta della figura della donna vestita di sole	Pagina 79
	La donna vestita di sole sta per partorire: è la "speranza della novità"	Pagina 80
	La stessa donna, non più "vestita di sole" ma alleata del serpente	Pagina 80
	Ancora la stessa donna, ma finalmente "sposa dell'Agnello"	Pagina 81
	Le cose vecchie se ne sono andate, ne sono nate di nuove	Pagina 82
	Il progetto di Dio, la nostra realtà, la redenzione, la tensione verso il nuovo	Pagina 82
	<u>APPENDICI</u> (vedasi l'indice dettagliato alle pagine 85÷87)	
	N° 1 – MARIA NELLA BIBBIA	Pagina 89
	N° 2 – MARIA, «TIPO E PRIMIZIA» DI VOCAZIONE NELLA CHIESA	Pagina 101
	N° 3 – LA MADRE DEL MESSIA NELL'ANTICO TESTAMENTO	Pagina 111

EVA: la madre di tutti i viventi

Introduzione al corso

L'argomento di quest'anno è trasversale rispetto ad altre scelte: non affrontiamo infatti la lettura di un unico testo biblico, come ad esempio abbiamo fatto l'anno scorso con il Vangelo secondo Giovanni, ma faremo una carrellata lungo tutta la Scrittura seguendo una tematica femminile.

Abbiamo intitolato il corso: "Donne bibliche"; è un'occasione per riscoprire quante pagine della Scrittura hanno come protagoniste delle donne e come la Rivelazione abbia in molti passi una connotazione femminile.

Dovendo fare una scelta di argomenti per i nostri incontri, in molti casi ho avuto difficoltà in quanto ho dovuto escludere alcuni argomenti interessanti fra i molti disponibili e in alcuni casi dovremo ridurre anche l'approccio, proprio perché la tematica è ampia. Le donne nella Bibbia sono tante e fanno anche in genere una bella figura; dovrebbe essere l'occasione per superare un luogo comune circa il disprezzo della donna o la poca valorizzazione della figura femminile. Sappiamo che la cultura antica aveva un'altra visione del ruolo della donna, per cui non si può pretendere che nell'ambiente orientale antico la donna avesse il ruolo che ha oggi con la libertà e con la possibilità di esprimersi che finalmente, almeno nei nostri ambienti, le è stata riconosciuta. Tuttavia, anche in questa realtà antica, chi comandava effettivamente era la donna, come è sempre successo e continua a succedere; pur rimanendo dietro le quinte e senza avere ruoli di potere diretto; nelle tende dei patriarchi comandavano le donne: Sara, Rebecca, Rachele sono le persone che decidono e decidono anche la linea della benedizione divina, ma ne parleremo la prossima volta a proposito delle matriarche di Israele.

Oggi cominciamo proprio dall'inizio, dalla prima e, è inevitabile, dobbiamo cominciare con lei perché è all'inizio del racconto biblico e, nonostante l'interpretazione corrente - proprio come luogo comune negativo - la figura di Eva nel racconto della Genesi non è una figura negativa, non è presentata come la responsabile del male, come la causa della rovina di tutto: Eva è la persona che simboleggia in sintesi l'umanità.

Il mito, un genere letterario per la corretta interpretazione del testo

Dobbiamo cogliere l'occasione per inquadrare il racconto circa questa figura femminile della quale si parla di nei capitoli 2 e 3 della Genesi, testi molto conosciuti, ma non facili, anzi estremamente difficili da interpretare in modo corretto. Non possiamo prenderli come "favola", come un bel raccontino dell'inizio. Il testo è di un'eccezionale profondità teologica, ma appartiene al genere letterario "mitico", si tratta cioè di un mito, ed è una cosa bella che questo racconto sia mitico; il mito, infatti, non è una realtà negativa in sé, ma è, appunto, un genere letterario, è un modo molto importante con il quale i popoli esprimono la loro mentalità. Si dice spesso che il mito è l'antenato della filosofia e aggiungerei che il mito è esso stesso filosofia, è un modo di esprimere il pensiero e la visione del mondo. Il termine "mito" ha un significato molto semplice, deriva dal greco e significa semplicemente "racconto"; è però un racconto che spiega il senso di qualcosa.

È importante non attribuire al mito un significato di falsità, è scorretto identificare il mito con qualcosa di non vero; il mito non è una favola, ma non è neppure un racconto storico. Vediamo allora, in estrema sintesi, la differenza concettuale fra "mito" e "fatto storico".

Il fatto storico avviene una volta ed una volta sola: è un evento irripetibile, collocabile nel tempo e nello spazio, e la sua eventuale ripetizione in altro luogo o tempo sarebbe un fatto diverso.

Il racconto mitico presenta invece qualcosa che avviene sempre, e dire che non è "storico"

non significa dire che è falso o irreali, ma significa dire che non è un fatto preciso, databile e collocabile nello spazio: il racconto mitico presenta una realtà che si ripete continuamente. Pensiamo ad esempio, nel mondo classico greco che ci è più familiare, al mito di Narciso, il ragazzo bellissimo che, vedendosi riflesso in un laghetto, si innamora di sé e della propria immagine e perde la vita annegando per poter incontrare l'immagine amata. Questo non è un fatto storico, ma è il racconto che spiega ciò che chiamiamo "narcisismo", cioè un ripiegamento della persona su di sé, il culto di sé, l'attenzione morbosa di sé e l'uso del mondo portando tutto a sé. Alcuni filosofi moderni stanno facendo indagini antropologiche e sostengono che una delle caratteristiche della nostra società attuale è proprio il narcisismo, che cioè stiamo diventando narcisisti e ci viene inculcata l'idea del culto del corpo, della bellezza, del curare se stessi, dello stare bene con sé; anche la religione diventa un strumento di consumo per stare bene. Il mito di Narciso è un testo letterario antico, prezioso, bello, ma che vale per noi anche oggi.

Quando Freud studia una situazione complessa della psiche umana nella relazione con i genitori e la chiama "complesso di Edipo" non sta inventando qualcosa, ma sta utilizzando il racconto mitico di Edipo - testo antichissimo del mondo greco -, dove si narra di una persona che ha ucciso il padre e sposato la madre. Non è un fatto storico, ma chi aveva raccontato la vicenda di Edipo aveva già intuito quel problema, che ogni uomo porta in sé, di una difficile relazione con i genitori; situazione che può essere risolta o può anche non risolversi e degenerare in un trauma. Il mito aveva già intuito ciò che poi Freud ha studiato da un altro punto di vista.

Provate a pensare se noi, a proposito del racconto di Genesi 2 e 3, parlassimo di "complesso di Adamo": quello che noi chiamiamo "peccato originale", in un linguaggio mitico o psicanalitico potrebbe diventare, appunto, il "complesso di Adamo", cioè la condizione che ognuno di noi si porta dentro, un problema che ognuno ha, una situazione complicata, il groviglio della nostra psiche. Quello che ho chiamato "complesso di Adamo" non è altro che la relazione che ciascuno di noi ha con Dio, la relazione di dipendenza della creatura nei confronti del creatore. Poiché questo atteggiamento complesso della nostra personalità è l'orgoglio, la superbia, l'autosufficienza o l'autonomia, la pretesa di fare da sé e di essere legge a se stessi - e quindi non accettare di dipendere dal Creatore -, il riconoscersi "creatura" è faticoso, può sembrare umiliante e l'istinto ci porta ad essere indipendenti e autosufficienti in una relazione che sente Dio come oppressivo. Chi ha raccontato Genesi 2 e 3 aveva capito queste cose e lo ha fatto con un racconto mitico che non riproduce un fatto storico, ma presenta, in un racconto pregnante, ciò che avviene sempre; ma se avviene sempre, è avvenuto all'inizio con il primo uomo e con tutti quelli che sono venuti dopo.

Il racconto mitico della Bibbia e l'evoluzione delle specie

Molte volte i ragazzi, soprattutto nella fase della preadolescenza durante lo studio alle scuole medie, entrano in una situazione conflittuale con l'aspetto religioso. Infatti, da una parte gli insegnanti di storia o di scienze presentano gli uomini primitivi e l'evoluzionismo, con le varie ipotesi della maturazione dell'umanità dalla fase arcaica dell'uomo delle caverne fino alla civiltà; da un'altra parte l'insegnante di religione o un catechista presentano l'inizio con Adamo ed Eva. I ragazzi trovano difficoltà a mettere insieme le due cose perché le due presentazioni non coincidono e sorgono delle perplessità. Infatti, Adamo ed Eva, presentati come uomini maturi e perfetti, in che epoca sono vissuti? In quale rapporto stanno con l'uomo di Neandertal e, in genere, con l'uomo primitivo, peloso, curvo e dall'aspetto quasi animalesco? Sono vissuti prima o dopo? Sicuramente prima! Ed allora come mai all'inizio erano così belli e poi sono peggiorati? Hanno avuto un'evoluzione al contrario? Sono domande che i ragazzi si fanno, ma non riescono ad esprimerle perché hanno paura in tutti e due i sensi, hanno paura di andare contro la scienza perché la scienza ha ragione - andare contro la scienza è da stupidi - ed hanno paura ad andare contro la religione, che è una cosa sacra e quindi non va contraddetta. Di conseguenza, tengono spesso dentro questa doppia

situazione non riuscendo a farla coincidere e molte volte, purtroppo, questo conflitto si risolve a scapito della religione, concludendo che le storie di Adamo ed Eva erano favole da bambini alla stregua di tante altre, non più da tenere in considerazione una volta diventati adulti.

È un guaio, perché non abbiamo fatto un buon servizio, nel senso che la pretesa di presentare Adamo ed Eva come il quadretto storico delle origini - che bisogna credere in quanto la Bibbia dice così e quindi è verità -, non è una formazione alla fede, ma un indottrinamento scorretto che non produce risultati; anzi, dà luogo ad un corto circuito.

Il discorso del mito invece, inteso come testo filosofico di interpretazione della vita, non entra in conflitto con la visione della scienza ed aiuta a capire, in chiave teologica, il senso della nostra realtà.

L'autore di questo testo si è posto la grande questione del perché c'è il male nel mondo, perché le cose vanno male, perché c'è la disarmonia.

Il racconto che compone è strutturato secondo il linguaggio tradizionale dei miti mesopotamici per il semplice motivo che gli israeliti provengono da quella regione ed appartengono a quella cultura: Abramo è partito dalla regione dei Caldei nella Mesopotamia meridionale, Giacobbe si è sposato in Mesopotamia ed è vissuto per anni in quella regione, tutti i suoi figli sono nati in quell'ambiente. In altre parole, gli antenati di Israele vengono da quella cultura, hanno quella mentalità ed adoperano il linguaggio mitico di quel mondo.

Il racconto biblico e la mitologia babilonese

Cento anni fa circa (nel 1902) un grande professore tedesco di nome F. Delitzsch, fece una conferenza con successiva pubblicazione, che fece scalpore in Italia e, particolarmente a Roma, provocò terrore ed era intitolata “ *Babel und Bibel* ” - cioè “ Babele e Bibbia ” -; la teoria che questo studioso sosteneva era la grande frode, nel senso che la Bibbia sarebbe un imbroglio madornale e non un testo ispirato da Dio. Erano stati rinvenuti dei testi negli scavi in Babilonia ed a Ninive nei quali erano riportati gli stessi racconti che si trovano nella Bibbia: quei testi erano solo più antichi, per cui la Bibbia non sarebbe stata altro che una copiatura della mitologia babilonese.

Potete immaginare come un discorso del genere, all'inizio del Novecento, potesse essere recepito negli ambienti romani; si era all'epoca del modernismo e mancavano ancora le conoscenze, in quanto le pubblicazioni di questi documenti erano tutte in inglese ed in tedesco, gli scavi a Babilonia erano stati fatti da tedeschi e inglesi, e i reperti erano stati portati al British Museum o al grande Museo di Berlino. Si stava quindi con il fiato sospeso oppure si proibiva di fare affermazioni oggi possibili, come appunto la caratteristica mitica del racconto di Adamo ed Eva.

Cento anni dopo possiamo invece parlare di queste cose con la massima serenità; si è infatti dimostrato che la tesi sostenuta dal professore Delitzsch è infondata. Avendo studiato con calma tutti quei documenti babilonesi, abbiamo potuto verificare che effettivamente il linguaggio biblico è analogo, le immagini sono quelle, ma il contenuto è tutt'altra cosa: anche quei racconti orientali parlano della Creazione in modi analoghi, ma il messaggio trasmesso, è completamente diverso. Che l'uomo sia plasmato con la polvere della terra e che ci sia un albero della vita, come pure che il serpente sia custode e nello stesso tempo avversario dell'uomo è detto anche dai testi babilonesi; si dice pure che ci sia di mezzo una costola nella creazione dell'uomo.

Il linguaggio quindi è simile, ma con gli stessi tasselli si compone un mosaico totalmente differente: nella tradizione mitologica babilonese si dice infatti che il giardino degli dei, dove c'è l'albero della vita, è irraggiungibile e nessuno sa dove sia né può accedervi. Gilgamesh, il grande eroe che ha superato tutte le prove per poter raggiungere la pianta della vita - perché vuole divenire immortale -, incontra un personaggio molto significativo durante il suo viaggio, una donna che gli dice: «Dove corri? Dove pensi di andare? La vita non la troverai! Quando gli dei crearono l'umanità tennero la vita per sé e agli uomini diedero solo

la morte. Quindi il tuo viaggio è inutile, accontentati di quelle poche gioie quotidiane che hai perché non potrai mai trovare la vita!». Invece, il racconto biblico dice che Dio creò l'uomo e lo mise nel giardino dove c'è l'albero della vita, dicendogli che avrebbe potuto mangiare di tutto, compreso il frutto dell'albero della vita. Il contenuto biblico è quindi completamente diverso dalla mitologia babilonese.

L'albero della conoscenza del bene e del male e il suo significato etico

L'albero della conoscenza del bene e del male è invece "inventato" dall'autore biblico. Non dovete sorprendervi del termine "inventato"; il nostro autore interviene sul linguaggio corrente, nel quale si parla del giardino degli dei dove c'è l'albero della vita che permette di vivere sempre, aggiungendovi un altro albero simbolico: quello della conoscenza del bene e del male. Di questo secondo albero non si è trovata documentazione da nessuna parte, solo in questo racconto biblico si accenna a quest'albero simbolico, che, si badi bene, non è un melo, ma è l' "*arbor scientiae boni et mali*"; in latino "*malus*" è anche il melo, per cui "*arbor mali*" potrebbe essere stato erroneamente interpretato come "albero di melo".

Si tratta ovviamente, ripeto, di un albero simbolico, non di un albero reale! Il problema del peccato non è quello di mangiare una mela; è chiaro che, raccontata e interpretata in questo modo, la cosa finirebbe in barzelletta che, se può ancora reggere con un bambino non è assolutamente accettata da un ragazzo. Quando poi il ragazzo man mano cresce, finisce per interpretare addirittura qualcos'altro in chiave sessuale, considerando il fatto che c'erano un uomo e una donna nudi, che hanno mangiato una mela ... e poi e poi. Un'interpretazione del genere, che viene data comunemente, non c'è nel testo biblico che non ha affatto questo tipo di riferimenti, ma la si vede recepita comunemente in modo malizioso tant'è vero che il mangiare della mela – il gioco la mela –, nel linguaggio corrente, ha un'allusione erotico-sessuale assolutamente non giustificata, ma che deriva appunto dal fraintendimento di questo testo.

L'albero della conoscenza del bene e del male è l'immagine della morale, della teologia morale: appropriarsi di quel frutto significa dominare la morale, ovvero pretendere di essere autonomi; il termine "autonomo" deriva dal greco "*autònomos*", dove "*nòmos*" significa "legge" e "*autòs*" è il soggetto, per cui "autonomo" è colui che è legge a se stesso. Secondo la mentalità corrente, uno ritiene di poter decidere da solo ciò che è o non è peccato in base alla propria opinione, e che non è peccato tutto ciò che semplicemente gli piace, per cui conclude: la "norma" – il "*nòmos*", la "legge" – sono io stesso, io sono l'arbitro del bene e del male; questa mentalità è manifestata appunto con l'espressione "mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male".

La profonda differenza fra il racconto biblico e la mitologia babilonese

"Dio plasmò l'uomo fuori del giardino, quando il giardino non c'era ancora", come pure "lo plasmò con la polvere del suolo, poi lo prese e lo mise nel giardino" e ancora "Dio piantò un giardino e vi mise l'uomo dentro", sono tutti racconti che devono essere interpretati.

I babilonesi descrivono la creazione dell'uomo con racconti simpatici e brillanti - quasi con il taglio della rivolta sindacale –, dicendo che quando non c'erano gli uomini i lavori dei campi dovevano farseli gli dei per poter avere il necessario per mangiare; ad un certo punto, a forza di scaricare i compiti sulle varie divinità, gli ultimi della serie si ribellarono e si pervenne così alla decisione di fare qualcuno che lavorasse per loro: il consiglio degli dei decise di fare l'uomo, chiamandolo "lo stupido". In questa ottica, quindi, l'umanità è lo stupido di turno, fatto dagli dei perché lavori, se ne stia zitto senza diritti e mantenga gli dei. Queste storie sono scritte dai babilonesi, che ritenevano quindi che le cose andassero male perché gli dei sono ostili agli uomini, sono i padroni e li sfruttano.

I greci ed i romani avevano la stessa idea, nel senso che ritenevano che gli dei non si interessassero dell'umanità, che facessero i loro comodi e si interessassero solo di qualche

rappresentante dell'umanità, come una bellissima ragazza o un bellissimo ragazzo, che, una volta usati, sarebbero stati ignorati. I racconti greci e romani sono pieni di storie di questo genere, ma dietro c'è l'idea che gli dei sono indifferenti e sfruttatori; l'immagine di Zeus che emerge da questi racconti è quella di un bellimbusto che rovina le persone. Chi inventa queste storie ha di Dio un'idea del genere, cioè che Dio è uno sfruttatore, è un oppressore, è un padrone prepotente.

Nella Bibbia non c'è una simile mentalità, viene invece presentato un Dio che crea, che pianta il giardino per mettervi l'uomo; è lui che fa il giardino per creare un ambiente buono in cui inserire l'uomo e dà all'uomo una legge, dove c'è anzitutto un permesso universale di mangiare di tutto, anche dell'albero della vita, ma non dell'albero della conoscenza del bene e del male perché quel frutto "distrugge la vita".

Il racconto biblico mette in scena l'alleanza con quella legge, mentre Dio chiede all'uomo di non scegliere la strada che porta alla morte: l'autonomia etica porta alla morte e Dio rivela la strada velenosa che distrugge la vita.

Adamo dà il nome agli animali: significato dell'atto

Qui inizia poi il resto del racconto: "Dio crea gli animali e li porta all'uomo e l'uomo dà loro il nome". Si tratta di un racconto sapienziale, nato in un ambiente di studiosi e di ricercatori; nell'antichità il catalogo era uno dei metodi più elevati di scienza e di ricerca, in quanto dava la possibilità di sapere i nomi di tutte le cose.

Adamo è presentato come "il sapiente", che non è un nome proprio, ma significa semplicemente "uomo", è un termine generico che indica l'umanità, l'essere umano.

"Dà il nome a tutti gli animali" è un segno di potere e di superiorità; dà il nome perché domina, ma "non trova un aiuto che gli sia simile". Mancando un termine adatto a delle idee talmente grandi che la sua povera lingua non riesce ad esprimere, l'autore ebraico inventa una parola per esprimere questo concetto, una parola che, tradotta letteralmente, significa "come uno di fronte a lui", cioè l'uomo ha bisogno di un aiuto che gli stia di fronte, di una corresponsabilità, di una somiglianza, di un viso da guardare.

La donna, essere di pari dignità con l'uomo e da questi "ricavata"

"Allora il Signore fa cadere Adamo in un torpore, un sonno profondo", anche questo appartiene al linguaggio mitico, culturale: il sonno come il momento in cui opera Dio per cui, se Dio opera mentre l'uomo dorme, l'uomo non sa dire come Dio ha operato. "La donna viene creata mentre l'uomo dorme", non si tratta di un'espressione banale, ma è un discorso che l'autore fa con un linguaggio sapiente e culturale, il fatto avviene in un momento mistico.

La costola da cui viene ricavata la donna richiama il concetto della vita, lo stesso termine che è usato anche per indicare anatomicamente la parte centrale del corpo umano, appena al di sotto delle costole; tutte le altre parti del corpo umano sono legate alla sua vita, ma l'uso di questo termine vuole in qualche modo enfatizzare il concetto che la donna deriva dal centro dell'uomo, dalla sua essenza, cioè in assoluta parità. Il narratore infatti non racconta la creazione della donna dalla polvere della terra, perché vuole sottolineare che è della stessa identica specie dell'uomo. Dio ha creato l'uomo poi ha creato tutti gli animali e, se avesse creato da ultimo la donna dalla polvere, essa sarebbe stata come uno degli altri animali; ma l'obiettivo del narratore è quello di mettere la donna alla fine, in un cammino di vertice: la donna è l'ultimo elemento e non è creata dal nulla per non dire che è una realtà a sé, diversa, ma è creata in un momento mistico dalla vita, cioè dal centro, dell'uomo. È un'impostazione originale che serve proprio ad evidenziare la grande dignità della donna, e quando il Signore la conduce all'uomo, questi pronuncia la prima parola che è il canto dello sposo per la sposa: "questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne" è una formula di alleanza, di riconoscimento della parentela. Non le dà un nome e notiamo che, in italiano, la traduzione suona strana: "si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"; in ebraico invece c'è la

possibilità di usare il femminile, come se noi in italiano dicessimo “uoma”. Non le dà un nome, ma la chiama appunto “uoma”, cioè, in ebraico, “ishá”, perché da “ish” (uomo) è stata tratta: non ha un altro nome, ma ha lo stesso nome dell’uomo perché è come l’uomo stesso.

La donna, nel racconto biblico, protagonista della storia dell’umanità

Il racconto mette in evidenza la donna come il vertice e, abilmente, la seconda parte del racconto presenta la donna come protagonista: è lei che conduce la storia. Improvvisamente compare il serpente, che non viene presentato perché evidentemente i lettori antichi ne conoscevano la figura; nel racconto il serpente ha un ruolo di ragionamento e parla con la donna. Il testo mette in evidenza come il serpente disse alla donna: “È vero che Dio vi ha proibito di mangiare tutto?, “No – risponde la donna -, ci ha detto che possiamo mangiare di tutti gli alberi del giardino; solo di uno ci ha detto che non dobbiamo mangiare, perché qualora ne mangiassimo moriremmo”. Conosce anche lei la legge; la legge era stata data all’uomo prima che fosse creata la donna, ma lei la sa già perché la donna è l’umanità in sé, è la figura dell’umanità e risponde correttamente. Il serpente non fa altro che, per prima cosa, suscitare un dubbio e, quando lei risponde che “Solo di un albero non possiamo mangiare perché se ne mangiamo moriamo”, il serpente si accontenta di dire che “Non è vero, anzi Dio sa che se ne mangiate si apriranno i vostri occhi e diventerete come lui; Dio è invidioso, non vuole che diventiate come lui, Dio mente, non fidatevi di lui, fate come volete voi, seguite la vostra testa”. Qui finisce il ruolo del serpente, che è un ruolo di ragionamento per instillare un dubbio: ci dobbiamo fidare di Dio oppure no?

“La donna vide che l’albero era attraente e desiderabile per acquistare sapienza” - è l’aspirazione di diventare autosufficienti -, “allora ne mangiò e ne diede anche al marito e anch’egli ne mangiò”. Noi, con il senno di poi, potremmo dire che la responsabilità è dell’uomo e quindi insistere sulla sua negatività, ma il racconto mostra la donna come attiva e intraprendente, come l’immagine dell’umanità; Adamo è dipendente, è succube, la figura umana che cerca la sapienza è la donna. Non ha ancora un nome, è semplicemente “la donna”.

Le conseguenze del peccato di superbia

“... e si accorsero di essere nudi”, si aprirono gli occhi, ma non divennero come Dio; aprendosi i loro occhi videro la propria nudità. Secondo la mentalità antica, la nudità è la mancanza di dignità: se il vestito è il segno del ruolo sociale e del prestigio, l’essere senza vestito è la mancanza di ruolo, è un “non essere”, è l’essere vuoto, insignificante. L’apertura degli occhi produce l’esperienza del proprio nulla, del proprio male, è la scoperta dei propri limiti: l’uomo e la donna si nascondono, hanno paura di Dio, scappano.

“Dio scende a passeggiare nella brezza della sera”; il nostro narratore è un teologo poeta e usa un linguaggio arcaico. Non scrive per dei bambini, ma scrive per dei grandi, per persone che hanno capacità di interpretazione.

Dio scende a passeggiare nel giardino e cerca l’uomo: “Adamo dove sei?”. Dio va in cerca dell’uomo - è la storia della salvezza - e l’uomo si nasconde, scappa: “Ho paura, mi vergogno, mi sono nascosto perché sono nudo”. “Come fai a sapere di essere nudo? Hai forse mangiato dell’albero di cui ti avevo proibito di mangiare?”. “La donna che tu mi hai messo al fianco me ne ha dato, la colpa è sua”; è la seconda parola dell’uomo con la quale contraddice l’espressione precedente - “Carne della mia carne e osso delle mie ossa” - e ribalta la responsabilità sulla donna, messagli al fianco da Dio. Dio si rivolge alla donna che, a sua volta, addossa la responsabilità al serpente. È la rottura delle relazioni e l’armonia della prima tavola si trasforma in disarmonia nella seconda, è il drammatico dittico: nella prima parte tutto è armonioso fra l’uomo e Dio, fra l’uomo e il creato, fra l’uomo e la donna, mentre la seconda parte è la fotografia del nostro mondo, c’è totale disarmonia.

La prospettiva, certa, della salvezza per mezzo dell'amore di Dio

A questo punto al serpente non viene chiesta la spiegazione, ma viene comminata la punizione.

Il serpente rappresenta il male e, contestualmente alla punizione, viene annunciato che il seme della donna schiaccerà la testa del serpente. Il "seme della donna" è una formula astratta, è l'umanità che si scontra col male: "Io porrò inimicizia fra te, serpente, e la donna, fra il tuo seme ed il suo seme, il seme della donna ti schiaccerà la testa", ci sarà qualcuno, nato da donna, che schiaccerà la testa del serpente. Il serpente tenterà di morsicare il tallone "al seme di donna", ma senza successo; il "seme di donna" gli schiaccerà la testa: è il protovangelo, è la prima bella notizia, è l'annuncio della salvezza attraverso la donna.

Il combattimento nella storia dell'umanità sarà fra il male e la donna, che qui è presentata proprio come la cifra dell'umanità.

Poi, in una forma poetica e drammatica, vengono presentate le situazioni difficili, non come cose normali, ma come un effetto del male: la ribellione a Dio, l'autonomia etica porta a questi effetti negativi. Vengono usate a questo scopo due immagini: per la donna, il dolore del parto – un momento che dovrebbe essere bello, sereno, entusiasmante è connotato da un tremendo dolore con il rischio di perdere addirittura la vita nel momento in cui nasce la vita -, e una situazione di analoga drammaticità, cioè la sottomissione della donna all'uomo, che indica una mentalità maschilista che sfrutta, usa e soggioga la donna; per l'uomo, una condizione di sofferenza nel lavoro - la terra, che è fatta per produrre, in realtà è faticosa e l'uomo deve mangiare attraverso il sudore della fronte. Queste immagini sono il quadro delle disarmonie: non c'è armonia con Dio, non c'è armonia fra uomo e donna, non c'è armonia con il creato.

Eva, madre di tutti i viventi, il "nome" dato alla donna

È a quel punto che l'uomo diede il nome alla moglie e la chiamò "Eva". Non l'aveva chiamata all'inizio, perché l'aveva considerata simile a sé; le dà un nome, dopo, come l'aveva dato agli animali, perché è diventato superiore, si è imposto. Il nome Eva, italianizzato dal latino, deriva dall'ebraico "*chawwah*", che non è un nome proprio, ma significa "radice della vita".

La donna viene quindi chiamata "vita" perché fu "la madre di tutti i viventi"; quindi, nonostante l'aspetto negativo di darle il nome, la donna è "la madre di tutti". Si tratta di un titolo regale, era il titolo della regina madre: a Gerusalemme era importantissima la madre del re, non la moglie del re. Il re, avendo l'harem, aveva tante mogli, ma aveva solo una madre, e la regina era appunto la madre del re: a fianco del re sedeva la regina madre. Noi usiamo quei testi proprio per parlare della Madonna, cioè la madre di Gesù, la regina alla destra del re.

Si tratta di un ruolo importantissimo, tant'è vero che la regina madre veniva chiamata "*ghevira*", cioè la "potente", la donna che ha il comando. Eva, "*chawwah*", la vita, è la madre di tutti i viventi, è la prima della serie delle regine madri, ha un ruolo determinante nella storia dell'umanità.

Uno studioso americano ha lanciato l'ipotesi che autore di questi testi sia una donna, cosa possibile in quanto in questi racconti si nota una fortissima psicologia femminile, e la donna è presentata in un ruolo determinante e sapiente: l'inizio dell'umanità è garantito dalla donna, nel bene e nel male. Il vertice della storia dell'umanità, con il capovolgimento in Maria, sarà di nuovo determinato da una donna; in un antico inno, scritto anche sulla Porta Santa in Vaticano, si dice di Maria che muta la sorte di Eva – "*mutans Evae nomen*" -; i latini avevano scoperto con stupore che "Ave" è l'inverso di "Eva" e l'"Ave" dell'annuncio accolto da Maria è il capovolgimento della sorte di Eva, è la storia della madre, è la storia della donna, è la storia dell'umanità.

SARA e REBECCA, LIA e RACHELE: le madri di Israele

Le “storie dei patriarchi”

Abbiamo visto che il racconto di Eva, la madre di tutti i viventi, appartiene al genere letterario “mitico”. Più in generale, i primi undici capitoli della Genesi in terminologia tecnica, sono stati definiti “eziologia metastorica”, parole complesse e difficili, delle quali analizziamo il significato: “eziologia” significa “studio – o ricerca - della causa”; mentre “metastorica”, analogamente a metafisica, significa “qualcosa che è al di là (della storia)”. Sono racconti che vanno al di là della storia ed intendono ricercare la causa, quindi non quadretti storici che narrano semplicemente un aneddoto, ma testi filosofici che spiegano i motivi per cui, adesso, esiste una certa situazione.

Quindi, nei primi undici capitoli, il libro della Genesi presenta dei testi filosofici di questo tipo e vuole offrire delle spiegazioni teologiche sull’attuale condizione dell’uomo.

Invece, a partire dal capitolo 12, iniziano le “storie dei patriarchi”; cambia perciò il genere letterario, per cui un lettore attento deve cambiare il modo di lettura. Ciò che è stato detto la volta scorsa sui miti non va più bene per questi altri capitoli, nei quali non si parla di racconti mitici, ma di tradizioni familiari: sono racconti tipici del mondo orientale che raccontano le vicende delle famiglie per spiegare i rapporti fra gruppi umani e quindi la materia è ancora più difficile. Abbiamo infatti una minore confidenza con questo tipo di linguaggio in quanto, se per i miti possiamo fare appello alla letteratura classica, non abbiamo qualcosa di parallelo per queste saghe familiari; dobbiamo quindi cercare di ricostruire in qualche modo questo ambiente.

Anche in questo caso, tuttavia, le storie di Abramo, Isacco e Giacobbe e delle rispettive mogli non sono aneddoti o semplici racconti né storici né mitici né favole, sono invece saghe familiari e nascono per spiegare i rapporti fra tribù.

I diversi gruppi familiari, i popoli e le parentele

I gruppi umani legati a clan ed a tribù hanno ciascuno una propria storia, proprie caratteristiche, proprie abitudini, propri usi e costumi, e si richiamano ad un antenato; ogni gruppo ha un personaggio che ne ha determinato la realtà: in genere si chiamano “figli di ...”, seguito da un nome proprio del “padre”. Il popolo di Israele, in genere, si caratterizza come “i figli di Israele” - *b^éné Israel* -, dove Israele è un nome di persona, precisamente un altro nome di Giacobbe: tutti quelli che fanno parte del popolo di Israele sono “figli di Israele”.

I “figli di Israele” si considerano per l’esattezza anche “figli di Abramo”, ma questa filiazione è comune agli arabi, che non sono “figli di Israele”; vediamo quindi che esistono fra i due gruppi rapporti di somiglianza e di differenza. Per distinguersi dagli arabi potrebbero allora chiamarsi “figli di Isacco”, ma anche gli edomiti, che non sono “figli di Israele” sono “figli di Isacco”. Sono popoli vicini e in qualche modo si assomigliano, ma ci sono molte differenze per cui in alcuni casi vanno d’accordo ed in altri no e, all’interno di Israele, ci sono le tribù che a loro volta sono fatte da gruppi che hanno un proprio antenato: ci sono i “figli di Giuda”, che è figlio di Israele, ma anche Zabulon è figlio di Israele, per cui la tribù di Giuda e quella di Zabulon sono “sorelle” unitamente a tutte le altre tribù dei “figli di Israele”, ma si distinguono fra di loro. I “figli di Israele” si considerano quindi “fratelli” fra di loro, ma uniti in una sorta di confederazione di tribù aventi un unico “padre”, Israele. Invece, con le tribù di Edom non hanno fatto alleanza, sono nemici e, pur abitando lo stesso territorio e parlando la stessa lingua, non vanno d’accordo; sono in qualche modo “fratelli”, ma “fratelli che si odiano”. Infatti, Esaù, dal quale discendono appunto gli edomiti, era

fratello di Giacobbe/Israele con il quale litigava e, come litigavano i vecchi, così continuano a litigare le tribù che da essi discendono.

Queste storie nascono e si sviluppano per raccontare delle vicende di gruppi umani, che si avvicinano o si allontanano, hanno buoni rapporti oppure si fanno guerra.

Facciamo un altro esempio per penetrare meglio in questo tipo di linguaggio.

Giacobbe aveva due mogli rientranti nell'argomento odierno verso il quale ci stiamo man mano avvicinando: Lia e Rachele. Un ebreo capisce subito il senso in quanto conosce il significato di questi nomi propri, che noi invece non percepiamo. Lia e Rachele sono i nomi comuni di due animali: Lia è la mucca e Rachele è la pecora. I "figli di Israele" si dividono fra i "figli di Lia" – figli della mucca - e i "figli di Rachele" – figli della pecora -; il riferimento è agli allevatori di bovini e agli allevatori di ovini, cioè a due categorie diverse – contadini e pastori - che difficilmente convivono nello stesso territorio. Si creano così delle distinzioni fra una tribù e l'altra e ognuna di esse ha una propria competenza: la tribù di Edom, ad esempio, era costituita in gran parte da fabbri che forgiavano il ferro, producevano gli attrezzi, avevano degli strumenti ed erano anche facilmente violenti.

Le tribù di Israele erano di pastori, ma al loro interno si distinguevano i vari tipi di pastori; le tribù di Canaan erano invece di contadini.

Queste storie si perdono nella notte dei tempi e vengono raccontate di generazione in generazione; il loro enorme patrimonio è stato ereditato dai teologi di Israele, i quali, in epoca molto più avanzata – dopo Davide e forse addirittura durante l'esilio -, hanno ricomposto queste antiche tradizioni familiari con dei motivi teologici ed hanno fatto dei racconti per indicare una storia teologica.

È così che ha origine la composizione della Genesi dal capitolo 12 in poi, che ci presenta la storia di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e delle loro mogli. Tutti questi racconti sono stati organizzati in modo tale da avere un albero genealogico: Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò i dodici patriarchi che danno origine ad altrettante tribù di Israele; ma Abramo generò anche Ismaele, che è all'origine degli arabi, e insieme ad Abramo venne Lot – suo nipote – dal quale nacquero Moab e Ammon, capostipiti dei moabiti e degli ammoniti che erano stanziati nell'attuale Giordania, cioè vicini a Israele.

Oltre a Giacobbe, Isacco generò Esaù, il capostipite degli edomiti.

In questo modo, il libro della Genesi ha tracciato una carta geografica politica spiegando i popoli e le parentele, nonché dicendo quali sono i buoni e quali i cattivi, quali appartengono al filone della benedizione divina e quali invece sono stati scartati.

Come bisogna leggere la Bibbia

Noi lettori moderni dobbiamo fare attenzione a non leggere questi testi in modo troppo "moderno", cioè non dobbiamo leggerli come se fossero dei racconti storici e neppure come se fossero dei racconti morali, cioè degli esempi di virtù da imitare. La tentazione comune nei lettori biblici è infatti nel senso di cercare nella Bibbia delle vite di santi, delle storie edificanti da imitare; è un atteggiamento sbagliato perché occorre invece capire cosa contiene e cosa vuole esprimere la Bibbia. In alcuni casi ci sono anche delle storie edificanti e di santi, ma non è tutto così. Nel libro della Genesi non sono sempre raccontate delle vicende che possono servire da modello morale; Abramo, Isacco e Giacobbe non sono presentati come se fossero dei santi uomini da prendere come esempio, vengono bensì raccontati anche tanti loro atteggiamenti negativi con situazioni sbagliate, con errori che commettono. L'insistenza del narratore, però, è nella benedizione di Dio, cioè nell'intervento di Dio che porta avanti una storia nonostante gli sbagli degli uomini. Come ha sbagliato all'inizio, l'uomo continua a sbagliare nel corso della storia, ma non per questo Dio lo abbandona, anzi entra nella vicenda dell'umanità, chiede un'adesione di fede ed educa coloro che sono stati scelti. Il narratore mette in evidenza la fede di Abramo, la sua disponibilità a fidarsi di Dio; mette in evidenza anche gli sbagli di Abramo e così pure di Isacco e di Giacobbe, nonché gli interventi pedagogici che Dio adopera per educare.

La sterilità delle “nonne” di Israele

Le donne di cui si parla in questi capitoli hanno un ruolo importante, ma il leit motiv che si ripete continuamente in queste storie è la sterilità: le grandi madri di Israele erano sterili. In questa epoca arcaica, e in questa condizione sociale, la fertilità è condizione indispensabile per la vita. È importante trovare terreni fertili, è importante che il gregge sia fertile, è importante infine che l'umanità – cioè la donna – sia fertile: la terra deve produrre i frutti – almeno l'erba -, il bestiame deve produrre altro bestiame e l'umanità deve moltiplicarsi, i figli – i tanti figli – sono una benedizione, sono la possibilità di vita, sono la forza e la sicurezza del gruppo. Quindi, come il terreno deve essere fertile ed il gregge deve produrre, così l'obiettivo è la donna fertile, la donna che possa avere tanti figli, la “madre di tutti i viventi”.

Ora il narratore insiste, in modo quasi esagerato, ripetendo ad ogni generazione che la madre era sterile. Dio scelse Abramo e lo chiamò, Abramo obbedì e andò dove Dio lo condusse, ma la moglie di Abramo era sterile; Dio gli promise una terra ed una grande discendenza, ma la moglie era sterile. Passarono gli anni, Abramo invecchiò senza che la moglie gli avesse dato dei figli; il narratore continua a ripetere che Dio gli ha promesso “una discendenza numerosa come le stelle del cielo”.

Questi racconti hanno un interesse teologico, dato che la sterilità delle madri di Israele è stata poi superata avendo tutte generato il popolo e, all'epoca in cui furono scritti, la discendenza era già “numerosa come le stelle del cielo”. Questi racconti della sterilità servono proprio per evidenziare il limite dell'uomo, superato dall'intervento di Dio: sono racconti della grazia, sono racconti di salvezza! L'uomo da solo non può generare la vita e la salvezza e Dio interviene con la benedizione, cioè donando la fecondità. Ricordate infatti, dal libro della Genesi, che “Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra ...»” (Gn 1, 28a). La benedizione alle madri di Israele è proprio questo dono della vita presentato nel modo migliore possibile, cioè attraverso un figlio da lungo atteso nella famiglia, che nasce e, per di più, arriva in età di avanzata vecchiaia quando è assolutamente inimmaginabile che un figlio possa nascere.

Non limitiamoci dunque al puro e semplice racconto e cerchiamo di cogliere la ricchezza teologica che vi è sottesa; non per nulla San Paolo insisterà molto sulla figura di Abramo per recuperare questo insegnamento teologico.

Abramo, Sara e Agar

Nel corso del racconto contenuto nel capitolo 16 della Genesi troviamo una situazione strana e ambigua con la comparsa della figura di Agar, una schiava egiziana. Nonostante le promesse di Dio, Abramo non riesce ad avere figli da Sara e, a questo punto, subentra l'artificio umano, cioè il tentativo di trovare una strada alternativa: secondo una tradizione arcaica, prevista anche dalla legislazione dell'oriente antico, la serva può fare da prestanome alla padrona, anche nel senso della generazione, per cui Sara concede ad Abramo la serva Agar per generare un figlio con lei. Non è quindi Abramo che prende la decisione, bensì Sara che, volendo superare la propria sterilità, escogita questo artificio. Abramo allora si unisce ad Agar, che concepisce e partorisce un figlio al quale viene dato il nome di Ismaele. Inevitabilmente fra le due donne scoppia la rivalità, poiché, dal momento che la serva si accorge di essere incinta del padrone, Sara non conta più niente; e anche se, in base alla legislazione, il figlio che nascerà risulta di Sara, a livello psicologico e relazionale, si sono rotti i rapporti. Il capitolo mette in scena, con una finezza psicologica notevole, la difficoltà di queste due donne che, nella tenda, entrano in conflitto; il povero Abramo è come relegato ai margini e non sa assolutamente cosa fare, ha deciso Sara e Abramo ha accettato. Adesso Sara si sente maltrattata da Agar e chiede ad Abramo di mandarla via, e Abramo obbedisce: nella tenda comanda Sara!

“Sara” significa “principessa” - è un nome nobile - e il racconto mette in evidenza con una punta di ironia proprio questo fatto, che le scelte sono fatte da Sara, la padrona.

Agar viene allora allontanata con il bambino e viene mandata via nel deserto, ma non abbandonata da Dio. Abramo era titubante, ma Dio gli dice di mandarla tranquillamente via.

Se leggessimo questo testo come un racconto morale e credendo di trovarvi degli esempi da imitare oggi, da cristiani, resteremmo sconcertati e ci troveremmo di fronte a dei problemi enormi, ma saremmo noi a sbagliare leggendo il testo in questo modo! Non si tratta infatti di un testo di morale cristiana, bensì di un racconto arcaico che vuole dire cose totalmente diverse. Non ci renderemmo conto che l'autore fa parlare Dio in questo modo, che in apparenza non concorda con la nostra mentalità e con i principi che seguiamo, perché intende dire qualcos'altro.

Dio non abbandona Agar nel deserto, ma interviene, l'aiuta e benedice anche quel figlio, ma da un'altra parte; Ismaele, anche secondo la tradizione coranica - che dipende dalla Bibbia -, sarà quindi l'antenato delle genti dell'Arabia e, attraverso di lui, gli arabi si considerano anch'essi "figli di Abramo". Tuttavia, nell'ottica dei figli di Israele c'è una notevole differenza: loro sono i "figli della padrona", gli arabi sono i "figli della schiava"; questa dicitura è in sé un programma, è un modo politico per distinguersi. San Paolo, nella lettera ai Galati, riprende proprio le immagini di Sara e Agar, ma le interpreta in chiave allegorica, dicendo che Agar rappresenta la vecchia alleanza, mentre Sara è la nuova alleanza: Agar ha concepito con le proprie forze, in modo naturale, mentre Sara, che non può concepire, riesce a generare il figlio per grazia di Dio. Allora, le due donne - mogli di Abramo - diventano due immagini di umanità: una che produce la salvezza da sé, ma rimane ad un livello terreno, ed una che riesce a produrre di più, non per le proprie forze, ma per la grazia che le è stata data. Allora, la nascita di Isacco diventa il segno della nuova alleanza, cioè dell'intervento di Dio che compie di più di quanto l'uomo possa ottenere con le proprie forze; la salvezza non è una conquista dell'uomo, ma è un dono gratuito di Dio.

Sara sterile, che finalmente genera Isacco, è l'umanità che può sorridere: Isacco significa infatti "sorriso". Nell'episodio delle querce di Mambre Dio appare ad Abramo sotto forma di tre visitatori, che Abramo accoglie, parla loro come se si trattasse di una sola persona, prepara la mensa, imbandisce la tavola; i tre, che parlano al singolare, annunciano che torneranno l'anno successivo e Sara avrà un bambino, mentre nella tenda Sara, che non partecipa al banchetto - le donne mangiavano separatamente dagli uomini, come a tutt'oggi è usanza presso le popolazioni che vivono nel deserto -, ascolta e sente cosa dicono gli strani visitatori. Quando li sente dire che l'anno successivo avrebbe avuto un bambino ride incredula e il Signore chiede perché avesse riso. "Allora Sarà negò: «Non ho riso!», perché aveva paura; ma quegli disse: «Sì, hai proprio riso»" (Gn 18, 15), sottintendendo che avrebbe sorriso di gioia per la nascita del figlio. Da qui il significato di "Isacco", appunto, "sorriso".

Questo racconto è un bellissimo gioco letterario per spiegare il nome di Isacco.

In questi capitoli della Genesi ci sono tre racconti nei quali si parla di personaggi che ridono, per cui il bambino verrà chiamato "sorriso"; si comprende così, anche nel nostro linguaggio, il valore simbolico di "far nascere il sorriso": sul volto della donna sterile, anziana, delusa, amareggiata, fallita, il Signore fa nascere il sorriso. Il racconto insiste sul fatto che il bambino nasce quando ormai non se l'aspettano più: non solo è sterile, ma è anche molto anziana. Siamo quindi di fronte ad un racconto della grazia.

Isacco e Rebecca

Il "sorriso" nasce, Isacco cresce ed arriva all'età del matrimonio. Abramo, che si è spostato dall'Oriente e abita nella terra di Canaan vicina ad Ebron, si preoccupa di farlo sposare, ma non con una donna cananea; desidera, al contrario, che la moglie sia della parentela e della terra di provenienza. Delega quindi un suo fedele domestico perché torni in Mesopotamia, nel proprio clan di origine, per cercare una ragazza che possa essere la sposa di Isacco.

Nel capitolo 24 della Genesi troviamo a questo punto il lunghissimo e splendido racconto

della sposa per Isacco; la bellezza del racconto sta nella sua caratteristica di “storia femminile”: è la ricerca della sposa ed il personaggio principale è Rebecca.

Il servo di Abramo percorre una lunghissima strada, arriva finalmente nell’oasi dove si raccoglie il clan al quale è diretto e prega il Signore perché possa fare dei buoni incontri. “Non aveva ancora finito di parlare, quand’ecco Rebecca, che era nata a Betuel, figlio di Milca, moglie di Nacor, fratello di Abramo, usciva con l’anfora sulla spalla. La giovinetta era molto bella di aspetto, era vergine, nessun uomo le si era unito. Essa scese alla sorgente, riempì l’anfora e risalì. Il servo allora le corse incontro e disse: «Fammi bere un po’ di acqua dalla tua anfora». Rispose: «Bevi, mio signore». In fretta calò l’anfora sul braccio e lo fece bere. Come ebbe finito di dargli da bere disse: «Anche per i tuoi cammelli ne attingerò, finché finiranno di bere». In fretta vuotò l’anfora nell’abbeveratoio, corse di nuovo ad attingere al pozzo e attinse per tutti i cammelli di lui.

Intanto quell’uomo la contemplava in silenzio, in attesa di sapere se il Signore avesse o no concesso buon esito al suo viaggio” (Ibid. 24, 15–21).

Quindi, la prima ragazza che il servo di Abramo incontra è quella giusta; chiede semplicemente da bere e questa, stranamente, accetta di parlare con uno straniero, torna indietro, gli dà da bere e si offre di tirare su l’acqua per tutti i cammelli.

È proprio una ragazza generosa e disponibile; e il servo la contempla. Con il servo, anche il lettore deve contemplarla: è una madre di Israele! Qui il narratore si diverte a parlare delle “nonne” del popolo di Israele che, quando erano giovani, erano tutte molto belle! I “nonni” erano furbi e in gamba e le nonne erano molto belle: sono le due caratteristiche che ritornano continuamente.

“Quando i cammelli ebbero finito di bere, quell’uomo prese un pendente d’oro del peso di mezzo siclo e glielo pose alle narici e le pose sulle braccia due braccialetti del peso di dieci sicli d’oro. E disse: «Di chi sei figlia? Dimmelo. C’è posto per noi in casa di tuo padre, per passarvi la notte?». Gli rispose: «Io sono figlia di Betuel, il figlio che Milca partorì a Nacor». E soggiunse: «C’è paglia e foraggio in quantità da noi e anche posto per passare la notte»” (Ibid. 24 22–25).

Il servo di Abramo si inginocchia e prega il Signore; dopo un momento arriva il fratello di Rebecca, Labano, che avendo visto il pendente d’oro e i braccialetti chiede alla sorella chi glieli avesse regalati. Udito il racconto di quanto era accaduto e dedotto che quell’uomo straniero doveva essere assai ricco, fiuta immediatamente la possibilità dell’affare; Labano infatti è un imbroglione e viene presentato da subito nel racconto come un affamato di soldi.

Rebecca è una donna bella, simpatica, generosa, mentre il fratello Labano è avido, volgare, interessato; l’autore sta man mano preparando la storia per dimostrare la differenza fra le due discendenze, come si constaterà più avanti quando Giacobbe avrà a che fare con Labano e si scontreranno. Labano, non per nulla, è l’antenato degli aramei, abitanti della Siria, tutti come lui, imbroglioni, avidi, a differenza degli antenati del popolo di Israele! Dietro questi racconti c’è evidentemente il linguaggio popolare.

Andando avanti nel racconto, si vede come il servo di Abramo viene bene accolto in casa, dove chiede subito la giovane Rebecca in sposa per il suo padrone Isacco. Contrattano, perché per portare via una ragazza dal clan familiare occorre pagare: l’aspirante sposo deve compensare il futuro suocero per il danno che gli procura portando via dalla famiglia due braccia. Si mettono d’accordo e sono pronti per partire subito; la famiglia non vorrebbe, ma Rebecca è disposta a partire e vuole andare immediatamente: si ripete in un certo senso il comportamento di Abramo, perché la ragazza sta partendo alla cieca senza assolutamente sapere né dove va né con chi va. Eppure il narratore la presenta come un esempio positivo, come una che ha fatto la scelta giusta, come una grande donna che rappresenta l’equivalente, al femminile, di Abramo. Inizia il viaggio e Rebecca arriva verso Beersheva.

“Isacco uscì sul far della sera per svagarsi in campagna e, alzando gli occhi, vide venire i cammelli. Alzò gli occhi anche Rebecca, vide Isacco e scese subito dal cammello. E disse al servo: «Chi è quell’uomo che viene attraverso la campagna incontro a noi?». Il servo rispose: «È il mio padrone». Allora essa prese il velo e si coprì. Il servo raccontò ad Isacco

tutte le cose che aveva fatte. Isacco introdusse Rebecca nella tenda che era stata di sua madre Sara; si prese in moglie Rebecca e l'amò. Isacco trovò conforto dopo la morte della madre" (Ibid. 63-67).

È il passaggio delle generazioni ed è un ruolo importante quello della donna che entra nella tenda. È decisamente delizioso l'incontro verso sera di questi due fidanzati, sconosciuti l'uno all'altra.

Esau e Giacobbe

Anche Rebecca è sterile, ma pregando ottiene di diventare madre; concepisce addirittura due figli, che si litigavano e si picchiavano già nel seno materno con grande sofferenza per la madre, e litigano anche mentre stanno nascendo: "Uscì il primo, rossiccio e tutto come un mantello di pelo, e fu chiamato Esau. Subito dopo uscì il fratello e teneva in mano il calcagno di Esau; fu chiamato Giacobbe." (Gn 25 25-26)

Litigheranno poi anche da grandi; Rebecca voleva più bene a Giacobbe, Isacco invece preferiva Esau. Giacobbe era più educato, più fine, mentre Esau, cacciatore, era più forte e più energico. Sarà tuttavia Rebecca a scegliere chi sarà l'erede di Isacco: è infatti la madre che decide che la benedizione di Isacco vada a Giacobbe e Dio segue la scelta di Rebecca, non di Isacco. È Rebecca che organizza la truffa, quando Isacco, vecchio e quasi cieco, chiede a Esau di andare a caccia, poi lo benedirà. Rebecca dice a Giacobbe di fingere di essere Esau mentre lei, conoscendo i gusti di Isacco, cucina due capretti alla maniera da questi preferita, quindi con la pelle dei capretti copre le braccia ed il collo di Giacobbe in modo che il padre, quando lo toccherà, lo scambi per Esau, che era appunto peloso. Completa l'opera facendo indossare a Giacobbe i vestiti migliori di Esau, perché anche l'odore deve essere il suo. Dopo aver curato minuziosamente tutti i particolari ed avere dato tutte le istruzioni a Giacobbe su cosa deve fare, lo introduce nella tenda del padre.

In conclusione, Giacobbe recita la parte, ma la regista è Rebecca.

Giacobbe ottiene la benedizione e fa infuriare Esau quando, al ritorno dalla caccia, si rende conto dell'inganno che ha subito; Esau si ripromette di uccidere il fratello appena sarà morto il padre. A questo punto Rebecca, venuta a conoscenza di come si stanno mettendo le cose, prende nuovamente in mano la situazione, chiama Giacobbe, lo informa del pericolo che sta correndo e lo manda nell'oasi di Charran, dove lei era nata e cresciuta, da suo fratello Labano perché possa essere al sicuro dai propositi del fratello Esau. Rebecca non vedrà mai più il figlio Giacobbe; ha ottenuto che il figlio prediletto avesse la benedizione, ma lo ha perso.

Dietro questi racconti ci sono anche delle notevoli ricchezze di simbologia spirituale.

Giacobbe, Rachele e Lia

Il racconto che segue circa il trasferimento di Giacobbe da Labano, dal capitolo 29 della Genesi, è molto bello e di nuovo molto simile alla vicenda precedente.

"Giacobbe si mise in cammino e andò nel paese degli orientali. Vide nella campagna un pozzo" (Ibid. 1-2a). Anche in questo caso l'incontro d'amore avviene al pozzo, analogamente all'incontro fra il servo di Abramo e Rebecca, come pure fra Mosè e Zippora al pozzo di Madian, e fra Gesù e la samaritana al pozzo di Sichar; ci sono dei riferimenti importanti, il pozzo infatti è l'ambiente amoroso per eccellenza essendo l'unico punto dove vanno le ragazze fuori dal chiuso della città, è cioè l'ambiente dove si possono incontrare le ragazze, da sole. Riprendiamo il racconto. "Vide nella campagna un pozzo e tre greggi di piccolo bestiame, accovacciati vicino, perché a quel pozzo si abbeveravano i greggi, ma la pietra sulla bocca del pozzo era grande. Quando tutti i greggi si erano radunati là, i pastori rotolavano la pietra dalla bocca del pozzo e abbeveravano il bestiame; poi rimettevano la pietra al posto sulla bocca del pozzo" (Ibid. 2-3). Il motivo di questa procedura deriva dal fatto che il pozzo era da usare in società, per cui la pietra che lo chiudeva era molto grossa

cosicché nessuno potesse usare il pozzo da solo; quindi, i soci dovevano essere tutti presenti in modo che, una volta mossa la pietra, potessero prendere l'acqua in parti giuste.

«Giacobbe disse loro: «Fratelli miei, di dove siete?». Risposero: «Siamo di Charran». Disse loro: «Conoscete Labano, figlio di Nacor?». Risposero: «Lo conosciamo». Disse loro: «Sta bene?». Risposero: «Sì, ecco la figlia Rachele che viene con il gregge». Riprese: «Eccoci ancora in pieno giorno: non è tempo di radunare il bestiame. Date da bere al bestiame e andate a pascolare!». Risposero: «Non possiamo, finché non siano radunati tutti i greggi e si rotoli la pietra della bocca del pozzo; allora faremo bere il gregge». Egli stava ancora parlando con loro, quando arrivò Rachele con il bestiame del padre, perché era una pastorella. Quando Giacobbe vide Rachele, (...) fattosi avanti, rotolò la pietra dalla bocca del pozzo e fece bere le pecore di Labano, fratello di sua madre» (Ibid. 4-10).

È un racconto ironico, ci vogliono infatti tutti i pastori per muovere quella pietra, ma Giacobbe da solo, quando vede Rachele arrivare, diventa un superuomo: la ragazza gli piace talmente che, per fare bella figura, si sottopone ad uno sforzo immane e sposta da solo la pietra senza l'aiuto degli altri pastori, si fa vedere, si mette in mostra e conquista la ragazza.

«Poi Giacobbe baciò Rachele» (Ibid. 11a), cosa inusuale a quel tempo: uno straniero, che lei non conosce, le si avvicina e in pubblico la bacia! Ma subito dopo, lo straniero le spiega che è suo cugino: sono infatti figli rispettivamente di Rebecca e di Labano, fratello e sorella. Secondo quell'ambiente ed i loro costumi, erano normali i matrimoni all'interno della parentela, proprio per mantenere le consuetudini del clan familiare.

Rachele porta in casa il giovane straniero, così bello ed energico, e lo presenta al padre Labano; Giacobbe, senza porre tempo in mezzo, la chiede immediatamente in sposa e Labano la concede ben volentieri, ma ad una ben precisa condizione di scambio: che Giacobbe rimanga sette anni a prestare lavoro gratuitamente a Labano. Quest'ultimo si conferma un imbroglione ed approfitta della situazione giocando anche sui sentimenti.

«Così Giacobbe servì sette anni per Rachele: gli sembrarono pochi giorni tanto era il suo amore per lei» (Ibid. 20). Questa frase è una bellissima dichiarazione di amore: ha fatto l'impossibile lavorando gratuitamente sette anni per averla in sposa, ma gli parvero pochi giorni tanto la amava.

Finalmente alla scadenza dei sette anni si può arrivare al matrimonio, che viene celebrato con grande festeggiamento e molti invitati secondo i rituali orientali, mentre la sposa giunge velata all'appuntamento; sempre velata la sposa viene condotta nel talamo, dove si reca anche Giacobbe. Al mattino però Giacobbe si accorge che la donna che ha sposato non è Rachele, ma Lia; quell'imbroglione di Labano non gli ha dato Rachele, ma la sorella maggiore.

In un certo senso è stato reso pane per focaccia: anche Giacobbe si era spacciato per il fratello Esaù imbrogliando il padre nel buio della sua cecità; adesso, al buio della tenda, Giacobbe non si è accorto che la donna con lui non era Rachele, ma la sorella. Ad uno scambio di fratelli è così corrisposto uno scambio di sorelle e l'imbroglione Giacobbe è stato a sua volta imbrogliato. Naturalmente, Giacobbe al mattino protesta, ma ormai il guaio è fatto e non è possibile tornare indietro: Lia è moglie di Giacobbe.

Come c'è da aspettarsi, Labano, dopo aver fatto presente che non poteva dare in sposa la figlia minore senza che la maggiore fosse sposata, offre di dare in sposa anche Rachele – la poligamia, in uso al tempo, permetteva questo -, ma ancora alla condizione che Giacobbe lavori altri sette anni per lui.

Giacobbe accetta e sposa anche Rachele, che questa volta gli viene accordata in anticipo, e lavora gratuitamente altri sette anni per Labano.

Naturalmente cominciano i problemi perché le due sorelle, mogli dello stesso uomo, entrano in conflitto fra loro: Rachele è la bella, è l'amata, mentre Lia è sopportata.

Vedendo il Signore che Rachele era amata e Lia disprezzata, rende quest'ultima feconda, mentre Rachele risulta sterile; si dimostra quindi, ancora una volta, che il Signore sta dalla parte del povero, dalla parte del disprezzato. Nascono così man mano i primi quattro figli di Lia, altri due seguiranno.

Al capitolo 30 della Genesi, tra l'altro anche divertente, viene raccontata la situazione di liti nell'harem: le due donne che si contendono il marito e litigano fra loro, la soddisfazione di quella che riesce ad avere figli, la disperazione di quella che non ne ha. Ad un certo punto Rachele esce con una frase tremenda, dicendo al Signore: «Dammi dei figli, altrimenti muoio», frase tremenda perché Rachele morirà di parto. Si assiste qui al dramma dell'ambiguità: si sente morire dal dispiacere se non avrà figli, chiede disperatamente di averne per non morire e invece morirà proprio avendo un figlio: sembra che il narratore voglia dire che il Signore non le dava figli per non farla morire, li ha voluti ed ha subito le conseguenze.

I “figli di Israele” sono migliori degli altri popoli

Il racconto prosegue narrando come Giacobbe, imbrogliando Labano, riesce ad arricchirsi di greggi, di schiavi e di schiave, prima di intraprendere il viaggio di ritorno verso il padre Isacco.

Si può notare quindi quanti intrecci ci sono dietro le storie degli allevatori di mucche e degli allevatori di pecore: Lia e Rachele, le vicende familiari, il racconto gustoso del matrimonio con l'imbroglio, l'imbroglio di Giacobbe a Labano, eccetera, eccetera.

Tutto questo, per dimostrare che Giacobbe, il “nonno” del popolo di Israele, era più in gamba di tutti e, dopo avere lavorato per tanti anni per Labano, è riuscito a tornare a casa con greggi numerosi e molte altre ricchezze. Analogamente, le “nonne” del popolo di Israele erano le donne più belle.

Il popolo di Israele dei tempi del narratore somiglia ovviamente ai propri “nonni” ed alle proprie “nonne”!

RUT: una straniera antenata di Gesù

Il libro di Rut

Dopo le grandi figure delle matriarche di Israele, nel racconto biblico compaiono diverse donne, ma non così importanti da attirare l'attenzione ed essere protagoniste di racconti. Troviamo invece una donna che è protagonista assoluta di un libro intero, tanto da dare, con il suo nome, il titolo al libro stesso: questa donna si chiama Rut. A questo libro ed a questa donna dedichiamo l'incontro di questa sera.

Si tratta di un testo di tipo sapienziale, è una bella novella, un racconto gustoso a scopo teologico. Il senso del racconto è svelato dal finale: fino alla fine non si riesce a capire dove voglia andare a parare il narratore che, nell'ultima battuta del libro, scopre le carte. Allora, per rispettare lo stile dell'autore, non anticipo la conclusione per non perdere il senso narrativo del testo ed il motivo per cui l'autore racconta questa storia.

È una storia familiare ambientata in un'epoca arcaica quando governavano i Giudici e, dato che inizia proprio citando l'epoca del loro governo, questo libro è stato inserito fra il libro dei Giudici e il primo libro di Samuele; non è la posizione più appropriata in quanto la serie di libri all'interno della quale si viene a trovare è omogenea: il libro di Giosuè, il libro dei Giudici, il primo e il secondo libro di Samuele, il primo e il secondo libro dei Re e infine il Deuteronomio costituiscono la grande storia deuteronomistica, cioè una realtà unitaria nella quale il libro di Rut non ha a che fare. È stato incuneato fra il libro dei Giudici ed il primo di Samuele in quanto è ambientato nella stessa epoca; in realtà è stato scritto parecchio tempo dopo, in un'epoca successiva all'esilio, nel quinto secolo A.C., il grande secolo della letteratura biblica, il momento della produzione letteraria più aperta che Israele abbia avuto; il nostro autore è un grande saggio ed un abile narratore: quindi, l'opera è recente, ma è ambientata in un'epoca arcaica ed è caratterizzata con immagini, usi e costumi antichi, è cioè volutamente arcaicizzante ed all'autore interessa anche presentare alcuni comportamenti che sono stati poi dimenticati, ma che egli vuole valorizzare.

Nello stesso tempo noi possiamo trovare in questo racconto delle simbologie cristologiche; andiamo quindi per ordine e cominciamo a vedere il racconto che seguiremo dettagliatamente, quasi leggendolo per intero. Vale la pena di ascoltarlo direttamente anche perché è un racconto scritto in modo avvincente ed abbiamo la possibilità di gustare una narrazione biblica che inizia come una favola, come una storia classica.

Una famiglia emigra nel territorio di Moab

“Al tempo in cui governavano i Giudici, ci fu nel paese una carestia e un uomo di Betlemme di Giuda emigrò nella campagna di Moab, con la moglie e i suoi due figli” (Rt 1, 1).

La storia inizia con una crisi, che è un principio di narrazione molto importante; infatti, se non succede niente che turbi l'ordine, se tutto si è svolto in modo normale, è come se non ci fosse storia e non vale la pena di raccontare, mentre invece si racconta qualcosa se c'è un cambiamento dell'ordine, un turbamento dello schema abituale. Se non fosse capitata la carestia, quella gente sarebbe rimasta nel proprio paese e nessuno avrebbe raccontato niente. Invece c'è stato un problema e un uomo emigra perché dove si trova non ha da mangiare: è una storia consueta che si ripete di quando in quando nelle vicende dell'umanità, come accadde anni fa per molti italiani e come sta accadendo attualmente per tanti cittadini di paesi del terzo mondo che tentano di trasferirsi in Italia o in altro paese d'Europa, perché dove si trovano non riescono a vivere.

Nel nostro caso, un uomo di Betlemme con la moglie e i due figli si trasferisce all'estero; in realtà non molto lontano in quanto passa da una riva all'altra del Mar Morto, dal territorio di Giuda a quello di Moab, in cerca di lavoro per poter vivere.

“Quest'uomo si chiamava Elimelech, la moglie Noemi e i suoi due figli Maclon e Chilion...” (ib. 1, 2a); i nomi dei figli non sono da ricordare e forse sono stati pensati in modo simbolico in quanto suonano strani anche in ebraico: Maclon significa “languore” e Chilion significa “consunzione, dimagrimento”, due nomi cioè non gradevoli, probabilmente per indicare due uomini la cui situazione era amara e con prospettive niente affatto confortanti.

Noemi invece significa “mia dolcezza, mio compiacimento” e infatti è un bel nome che anche oggi viene dato a qualche bambina, mentre Elimelech, nome decisamente ebraico, significa “il mio Dio è re”. Potrebbero essere stati studiati come nomi anche simbolici: Elimelech e Noemi sono nomi abituali, mentre i due figli, anche per il fatto di non avere un seguito nella storia, vengono chiamati con nomi quasi ridicoli per indicare fino dall'inizio che sono in una brutta situazione.

“... erano efratei di Betlemme di Giuda” (ib. 1, 2b); ricordate che il profeta Michea parla di Betlemme di Efrata, che è un sobborgo di Betlemme dal quale proviene appunto questa famiglia. Siamo all'epoca dei Giudici, quindi siamo nel 1200 A.C. prima che iniziasse la monarchia, cioè in un'epoca molto arcaica.

Noemi resta sola con le nuore Orpa e Rut

Questo viaggio non portò molto bene alla famiglia. “Giunti nella campagna di Moab, vi si stabilirono. Poi Elimelech, marito di Noemi, morì ed essa rimase con i due figli. Questi sposarono delle donne di Moab, delle quali una si chiamava Orpa e l'altra Rut. Abitavano in quel luogo da circa dieci anni quando anche Maclon e Chilion morirono tutti e due e la donna rimase priva dei suoi figli e del marito” (ib. 1, 2c-5). Questo dimostra che in questa storia le donne sono più forti degli uomini, che muoiono lasciando sole le donne. Noemi quindi rimase sola con le due nuore in un paese straniero, senza nessuno che lavorasse per lei; le donne, in quel tipo di società, erano emarginate e, morendo gli uomini ed essendo straniere, erano alla fame in quanto non avevano diritti di alcun genere. L'unica soluzione per Noemi è quella di tornare a casa, povera com'era partita, forse ancora più povera: era partita con marito e due figli e torna senza nessuno. Per le altre due donne la soluzione sarebbe stata di tornare a casa propria, nelle proprie famiglie e rifarsi una vita: questa sarebbe stata una soluzione logica.

“Allora si alzò con le sue nuore per andarsene dalla campagna di Moab, perché aveva sentito dire che il Signore aveva visitato il suo popolo, dandogli pane” (ib. 1, 6). Quindi le cose sono cambiate ed arrivano le notizie che a Betlemme c'è nuovamente il grano: nell'antichità e in queste regioni la produzione agricola significava sopravvivenza e, qualora non fosse piovuto a sufficienza per un paio d'anni, le scorte finivano e si faceva la fame. Non essendoci di fatto possibilità di importare, se mancava il grano per un periodo prolungato si finiva in una condizione di disperazione ed occorreva abbandonare il proprio paese per andare altrove a cercare un altro luogo dove si potesse vivere; purtroppo, è una situazione che si verifica ancora oggi in tante parti del mondo.

Noemi decide di tornare a Betlemme

Riprendiamo il racconto con Noemi che decide di tornare al proprio paese. “Partì dunque con le due nuore da quel luogo e mentre era in cammino per tornare al paese di Giuda, Noemi disse alle due nuore: «Andate, tornate ciascuna a casa di vostra madre; il Signore usi bontà con voi, come voi avete fatto con quelli che sono morti e con me! Il Signore conceda a ciascuna di voi di trovare riposo in casa di un marito»” (ib. 1, 8-9a). È una scena interessante, è la storia di una suocera e due nuore fra le quali si è instaurato un bel rapporto: questa donna evidentemente anziana – intendendo con questo termine un'età fra i quaranta

ed i cinquanta anni, secondo lo schema di allora – vuole ritornare e rimanda le giovani nuore a casa loro. È loro riconoscente, dato che hanno trattato bene sia lei sia quelli che sono morti e, essendo ancora giovani, le invita a risposarsi ed augura che il Signore faccia loro trovare un buon marito.

“Essa le baciò, ma quelle piansero ad alta voce e le dissero: «No, noi verremo con te al tuo popolo». Noemi rispose: «Tornate indietro, figlie mie! Perché verreste con me? Ho io ancora figli in seno che possano diventare vostri mariti? Tornate indietro, figlie mie, andate! Io sono troppo vecchia per avere un marito. Se dicessi: Ne ho speranza, e se anche avessi un marito questa notte e anche partorissi dei figli, vorreste voi aspettare che diventino grandi e vi asterreste per questo dal maritarvi? No, figlie mie; io sono troppo infelice per potervi giovare, perché la mano del Signore si è stesa contro di me» (ib. 1, .9b-13). L’idea arcaica è che quando una donna entra in una famiglia vi rimane, e se resta vedova viene sposata da un altro della stessa famiglia, proprio per garantire la discendenza a colui che è venuto a mancare. Il ragionamento che fa Noemi, considerando il motivo che adduce per invitarle a tornare alle loro case, a noi oggi appare strano e forse lo era anche per l’autore; in questo sta appunto l’elemento arcaicizzante del racconto.

“Allora esse alzarono la voce e piansero di nuovo; Orpa baciò la suocera e partì, ma Rut non si staccò da lei” (ib. 1, 14). Quindi, le due nuore sono entrambe brave, ma una cede all’insistenza e se ne va; i nomi sono significativi: Orpa, in ebraico, deriva dal verbo che significa “girarsi, voltare le spalle”, mentre Rut significa “amicizia, attaccamento, affetto”, Rut è la donna affezionata e resta, non c’è insistenza che la faccia cedere.

“Allora Noemi le disse: «Ecco, tua cognata è tornata al suo popolo e ai suoi dei; torna indietro anche tu, come tua cognata». Ma Rut rispose: «Non insistere con me perché ti abbandoni e torni indietro senza di te; perché dove andrai tu andrò anch’io; dove ti fermerai mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove morirai tu morirò anch’io e vi sarò sepolta. Il Signore mi punisca come vuole, se altra cosa che la morte mi separerà da te» (ib. 1, 15-17). Notiamo in questo brano due cose importanti: a Moab c’è un’altra religione e le due donne appartenevano alla religione dei moabiti, sono state portate dentro a questa famiglia, ma adesso sono invitate a tornare alla loro realtà, anche religiosa; inoltre, leggendo questo testo, e gli altri, con una sfumatura sempre particolare e teologica - atteggiamento che è bene assimilare a poco a poco, valorizzando le parole -, vediamo come, nella ripetuta insistenza a tornare alla realtà precedente al matrimonio ed all’ingresso nella nuova famiglia, sia adombrata una sorta di tentazione sottintesa all’idea di rifarsi una vita e soprattutto l’idea di abbandonare quel Dio conosciuto mediante gli israeliti. Rut mostra una dedizione totale verso la suocera, ma il pezzo forte delle sue ultime espressioni sta nella decisione, lei che è straniera e pagana, di volere entrare nel popolo di Israele e di essere pronta a lasciare la sua casa, la sua terra, il suo ambiente, la sua cultura, perché ormai si sente unita alla tradizione di Israele. Si tratta di cosa altamente significativa, perché Rut è l’immagine dell’umanità straniera incorporata nel popolo della salvezza. Nella tradizione patristica Rut è chiamata “*Ecclesia ex gentibus*” - cioè “la Chiesa che viene dagli stranieri” - e nella chiesa di Santa Sabina in Roma, nella parete contro la facciata, ci sono due mosaici: uno raffigura la Chiesa che viene da Israele e l’altro la Chiesa che viene dagli stranieri, rappresentata appunto da Rut.

“Quando Noemi la vide così decisa ad accompagnarla, cessò di insistere. Così fecero il viaggio insieme fino a Betlemme” (ib. 1, 18-19a). Questa immagine semplice e ricca – fare il viaggio insieme – mostra il cammino della vita, un accompagnamento faticoso di ritorno verso l’ignoto, verso casa propria, eppure verso una situazione di povertà, incerta, imprevedibile. Rut è la straniera che accetta di fare il viaggio insieme, fino a Betlemme; questo ha per noi un richiamo particolare, soprattutto considerando che la storia si concluderà con la nascita di un bambino a Betlemme.

Noemi e Rut, la straniera, arrivano a Betlemme

“Quando giunsero a Betlemme, tutta la città si interessò di loro. Le donne dicevano: «È proprio Noemi!». Essa rispondeva: «Non mi chiamate Noemi, chiamatemi Mara, perché l’Onnipotente mi ha tanto amareggiata! Io ero partita piena e il Signore mi fa tornare vuota. Perché chiamarmi Noemi, quando il Signore si è dichiarato contro di me e l’Onnipotente mi ha resa infelice?» (ib. 1, 19b-21). Il nome Mara significa infatti “amara”, cioè il contrario di Noemi, che è “dolcezza”; l’ultima espressione costituisce un’evidente provocazione per il lettore, perché la storia, alla sua conclusione, vedrà un capovolgimento della situazione, proprio una storia provvidenziale che porterà al ritorno del nome di “dolcezza”.

“Così Noemi ritornò con Rut, la moabita, sua nuora, venuta dalle campagne di Moab. Esse arrivarono a Betlemme quando si cominciava a mietere l’orzo” (ib. 1, 22). Si noti l’insistenza nel dichiarare che Rut era moabita, quindi straniera; non si tratta di una svista, ma di ripetizioni volute delle quali vedremo il perché. Il periodo indicato per l’arrivo a Betlemme – “quando si cominciava a mietere l’orzo” – indica che siamo intorno alla festa di Pentecoste, cioè tra la fine di maggio ed i primi di giugno; per questo motivo, nella tradizione ebraica, il libro di Rut si legge nelle sinagoghe il giorno di Pentecoste perché è datato in quel periodo dell’anno.

Le scene di questo libro sono quattro e fino a questo punto abbiamo visto la prima, la più lunga, che racconta il viaggio di andata e ritorno. Le altre tre scene sono consecutive: un giorno, una notte ed il giorno dopo.

Rut, la generosa, trova grazia presso Booz, parente del marito di Noemi

Il capitolo 2 ci porta sui campi di grano, siamo all’inizio dell’estate nella campagna di Betlemme all’epoca della mietitura. Queste due donne sono assolutamente povere, non hanno da mangiare; per poter mangiare l’unica soluzione è andare a spigolare: la spigolatrice è una povera donna che va dietro ai mietitori e raccoglie ciò che è caduto. C’era una regola antica che affermava che ciò che cade ai mietitori appartiene ai poveri; proibiva di mietere il grano fin sul bordo del campo, come pure proibiva di tornare una seconda volta nella vendemmia a raccogliere qualche grappolo che fosse stato dimenticato e che apparteneva ai poveri: la seconda vendemmia, la cosiddetta “racimolatura” apparteneva ai poveri.

Rut si mette allora a fare la spigolatrice.

“Noemi aveva un parente del marito, uomo potente e ricco della famiglia di Elimelech, che si chiamava Booz. Rut, la moabita, disse a Noemi: «Lasciami andare per la campagna a spigolare dietro a qualcuno agli occhi del quale avrò trovato grazia». Le rispose: «Va’, figlia mia». Rut andò e si mise a spigolare nella campagna dietro ai mietitori; per caso si trovò nella parte della campagna appartenente a Booz, che era della famiglia di Elimelech” (ib. 2, 1-3). Notare questo “per caso”: sembrerebbe strano – ma non lo è - che, con tutti i campi che c’erano, finisca per andare a spigolare proprio in quello del parente del suocero.

“Ed ecco Booz arrivò da Betlemme e disse ai mietitori: «Il Signore sia con voi!». Gli risposero: «Il Signore ti benedica!». Booz disse al suo servo incaricato di sorvegliare i mietitori: «Di chi è questa giovane?» (ib. 2, 4-5). Booz è un padrone e parla come tale, chiedendo cioè a quale famiglia appartenga la giovane, chi ne è il proprietario.

“Il servo incaricato di sorvegliare i mietitori rispose: «È una giovane moabita, quella che è tornata con Noemi dalla campagna di Moab. Ha detto: Vorrei spigolare e raccogliere dietro ai mietitori. È venuta ed è rimasta in piedi da stamattina fino ad ora; solo in questo momento si è un poco seduta nella casa» (ib. 2, 6-7). Rut viene quindi presentata come una donna che lavora intensamente e si dà da fare.

“E Booz disse a Rut: «Ascolta, figlia mia, non andare a spigolare in un altro campo; non allontanarti di qui, ma rimani con le mie giovani; tieni d’occhio il campo dove si miete e cammina dietro a loro. Non ho forse ordinato ai miei giovani di non molestarti? Quando avrai sete, va’ a bere dagli orci ciò che i giovani avranno attinto». Allora Rut si prostrò con la faccia a terra e gli disse: «Per qual motivo ho trovato grazia ai tuoi occhi, così che tu ti

interessi di me che sono una straniera?». Rispose: «Mi è stato riferito quanto hai fatto per tua suocera dopo la morte di tuo marito e come hai abbandonato tuo padre, tua madre e la tua patria per venire presso un popolo che prima non conoscevi» (ib. 2, 8-11). Quest'ultima frase fa venire in mente Abramo; è così infatti che dobbiamo stabilire l'approccio con questi testi, ritornandoci sopra, esaminando le frasi e le parole e domandandoci qual è il messaggio che ci viene trasmesso. Quindi, Rut è presentata come un Abramo al femminile: Abramo è un padre di popoli e Rut diventa una madre di popoli e vedremo che si tratta di una madre molto importante. Era imprevedibile cosa sarebbe stata e cosa sarebbe diventata; sarebbe potuta andare per la propria strada e sparire, mentre invece accettò di andarsene e qui comincia l'altra parte: Booz sa riconoscere i segni e sa ragionare da generoso nei confronti della giovane che è stata generosa e disponibile ad abbandonare la propria terra; per questo “ha trovato grazia” presso Booz. È un'espressione simile a quella che usa l'angelo Gabriele nel saluto a Maria: “Hai trovato grazia presso Dio”.

“«Il Signore ti ripaghi quanto hai fatto e il tuo salario sia pieno da parte del Signore, Dio d'Israele, sotto le cui ali sei venuta a rifugiarti»” (ib. 2, 12). È una splendida espressione questa del Dio d'Israele che ha le ali, quasi come una chioccia. Rut è venuta a rifugiarsi sotto le ali del Dio d'Israele, ali dell'aquila che vola sulla sua nidiata, con le quali il Signore l'ha presa e l'ha portata in alto, a sé, “su ali di aquila”, citazione di testi antichi con cui l'autore richiama questa idea. In altre parole, Rut è venuta a mettersi sotto la protezione del Dio d'Israele, quindi si è messa al sicuro ed il Signore colmerà la sua misura.

“Essa gli disse: «Possa io trovare grazia ai tuoi occhi, o mio signore! Poiché tu mi hai consolata ed hai parlato al cuore della tua serva, benché io non sia neppure come una delle tue schiave». Poi, al momento del pasto Booz le disse: «Vieni, mangia il pane e intingi il boccone nell'aceto». Essa si pose a sedere accanto ai mietitori. Booz le pose davanti grano abbrustolito; essa ne mangiò a sazietà e ne mise da parte gli avanzi” (ib. 2, 13-14). Lo scopo di quest'ultimo atto era di portare da mangiare anche alla suocera Noemi.

“Poi si alzò per andare a spigolare e Booz diede quest'ordine ai suoi servi: «Lasciatela spigolare anche fra i covoni e non le fate affronto; anzi, lasciate cadere apposta per lei spighe dai mannelli; abbandonatele, perché essa le raccolga, e non sgridatela»” (ib. 2, 15-16). Questa insistenza di Booz circa il comportamento che i mietitori avrebbero dovuto tenere con Rut significa che in genere queste persone che passavano a spigolare, ancorché dovessero essere accolte e lasciate fare, venivano trattate in malo modo, specialmente se si trattava di donne; Booz va addirittura oltre, ordinando ai mietitori di lasciar cadere apposta delle spighe.

“Così essa spigolò nel campo fino alla sera; batté quello che aveva raccolto e ne venne circa una quarantina di chili di orzo. Se lo caricò addosso, entrò in città e sua suocera vide ciò che essa aveva spigolato. Poi Rut tirò fuori quello che era rimasto del cibo e glielo diede. La suocera le chiese: «Dove hai spigolato oggi? Dove hai lavorato? Benedetto colui che si è interessato di te!»” (ib. 2, 17-19a). La notevole quantità raccolta spigolando fa pensare a Noemi che si sia verificata una situazione eccezionale e che Rut sia stata agevolata.

Noemi combina il matrimonio di Rut con Booz

“Rut riferì alla suocera presso chi aveva lavorato e disse: «L'uomo presso il quale ho lavorato oggi si chiama Booz». Noemi disse alla nuora: «Sia benedetto dal Signore, che non ha rinunciato alla sua bontà verso i vivi e verso i morti!»” (ib. 2, 19b-20a). Noemi era partita con l'idea che il Signore l'avesse amareggiata ed ora comincia a ricredersi e si rende conto che il Signore non ha abbandonato la sua bontà.

“Aggiunse: «Quest'uomo è nostro parente stretto; è di quelli che hanno su di noi il diritto di riscatto»” (ib. 2, 20b). Quando una persona cadeva in povertà, il parente più stretto aveva il dovere di comprarle il terreno per sollevarne la situazione e per evitare che la proprietà finisse ad altri, fuori dalla famiglia; in caso di morte del marito senza figli, aveva l'obbligo

di prendere la donna in casa, come moglie, in modo tale da suscitare una discendenza all'uomo che era venuto a mancare; evidentemente, in questa legislazione arcaica, era prevista la poligamia. Booz è quindi un "go'el", che significa "redentore", termine molto importante che noi abbiamo riconosciuto a Gesù. Questa è dunque una storia di "go'el", di redenzione, e Rut rappresenta l'umanità amica che viene redenta, riscattata dalla propria condizione.

"Rut, la moabita, disse: «Mi ha anche detto: Rimani assieme ai miei servi, finché abbiano finito tutta la mia mietitura». Noemi disse a Rut, sua nuora: «È bene, figlia mia, che tu vada con le sue schiave e non ti esponga a sgarberie in un altro campo». Essa rimase dunque con le schiave di Booz, a spigolare, sino alla fine della mietitura dell'orzo e del frumento. Poi abitò con la suocera" (ib. 2, 21-23). A questo punto, terza scena notturna sull'aia, Noemi ragiona e combina il matrimonio: visto che Rut ha trovato grazia presso Booz, si può tentare di andare oltre.

Passiamo ora a leggere il capitolo 3 del libro di Rut.

"Noemi, sua suocera, le disse: «Figlia mia, non devo io cercarti una sistemazione, così che tu sia felice? Ora Booz, con le cui giovani tu sei stata, non è nostro parente? Ecco, questa sera deve ventilare l'orzo sull'aia. Su, dunque, profumati, avvolgiti nel tuo manto e scendi all'aia; ma non ti far riconoscere da lui, prima che egli abbia finito di mangiare e di bere. Quando andrà a dormire, osserva il luogo dove egli dorme; poi va', alzagli la coperta dalla parte dei piedi e mettili lì a giacere; ti dirà lui ciò che dovrai fare». Rut le rispose: «Farò quanto dici». Scese all'aia e fece quanto la suocera le aveva ordinato: Booz mangiò, bevve e aprì il cuore alla gioia; poi andò a dormire accanto al mucchio d'orzo. Allora essa venne pian piano, gli alzò la coperta dalla parte dei piedi e si coricò. Verso mezzanotte quell'uomo si svegliò con un brivido, si guardò attorno ed ecco una donna gli giaceva ai piedi. Le disse: «Chi sei?». Rispose: «Sono Rut, tua serva; stendi il lembo del tuo mantello sulla tua serva, perché tu hai il diritto di riscatto»" (ib. 3, 1-9). "Stendere il mantello" su una donna da parte di un uomo equivaleva ad una richiesta di matrimonio.

"Le disse: «Sii benedetta dal Signore, figlia mia! Questo tuo secondo atto di bontà è migliore anche del primo, perché non sei andata in cerca di uomini giovani, poveri o ricchi. Ora non temere, figlia mia; io farò quanto tu dici, perché tutti i miei concittadini sanno che sei una donna virtuosa»" (ib. 3, 10-12). Il "secondo atto" è quindi migliore ancora del primo – quello di non abbandonare la suocera -; il secondo atto è infatti quello di non abbandonare la famiglia e l'affetto al marito, perché proprio il gesto di andare a cercare il parente prossimo significa garantire la discendenza a colui che è morto, è un atto di generosità verso la tradizione: è una straniera che si è inserita molto bene nella tradizione di Israele, accettandone le regole.

"«Ora io sono tuo parente, ma ce n'è un altro che è parente più stretto di me. Passa qui la notte e domattina, se quegli vorrà sposarti, va bene, ti prenda; ma se non gli piacerà ti prenderò io, per la vita del Signore! Sta' tranquilla fino al mattino». Rimase coricata ai suoi piedi fino alla mattina. Poi Booz si alzò prima che un uomo possa distinguere un altro, perché diceva: «Nessuno sappia che questa donna è venuta sull'aia»" (ib. 3, 12-14). Booz si alza quindi prima dell'alba in modo da non essere riconosciuto, perché, trovandosi in un paese piccolo dove la gente mormora, teme lo scandalo.

"Poi aggiunse: «Apri il mantello che hai addosso e tienilo con le due mani». Essa lo tenne ed egli vi versò dentro sei misure d'orzo e glielo pose sulle spalle. Rut rientrò in città e venne dalla suocera, che le disse: «Com'è andata, figlia mia?». Essa le raccontò quanto quell'uomo aveva fatto per lei. Aggiunse: «Mi ha anche dato sei misure d'orzo, perché mi ha detto: Non devi tornare da tua suocera a mani vuote». Noemi disse: «Sta' quieta, figlia mia, finché tu sappia come la cosa si concluderà; certo quest'uomo non si darà pace finché non abbia concluso oggi stesso questa faccenda»" (ib. 3, 15-18). Va notato che la quantità di sei misure di orzo è veramente notevole, forse esagerata, probabilmente per enfatizzare il gesto.

Booz riscatta il campo di Noemi e sposa Rut, la straniera generosa

Siamo quindi giunti al quarto ed ultimo capitolo del libro di Rut; nel corso del racconto, abbiamo assistito inizialmente all'emigrazione nel paese straniero, poi al ritorno in patria, prima nei campi di Booz poi nella sua tenda e, infine, assistiamo ad un consiglio sulla piazza di Betlemme davanti alla porta

“Intanto Booz venne alla porta della città e vi si sedette. Ed ecco passare colui che aveva il diritto di riscatto e del quale Booz aveva parlato. Booz gli disse: «Tu, quel tale, vieni e siediti qui!». Quello si avvicinò e sedette. Poi Booz scelse dieci uomini fra gli anziani della città e disse loro: «Sedete qui». Quelli sedettero. Allora Booz disse a colui che aveva il diritto di riscatto: «Il campo che apparteneva al nostro fratello Elimelech, lo mette in vendita Noemi, che è tornata dalla campagna di Moab. Ho pensato bene di informartene e dirti: Fanne acquisto alla presenza delle persone qui sedute ed alla presenza degli anziani del mio popolo. Se vuoi acquistarlo con diritto di riscatto, acquistalo, ma se non vuoi acquistarlo, dichiaramelo, che io lo sappia; perché nessuno fuori di te ha il diritto di riscatto e dopo di te vengo io». Quegli rispose: «Io intendo acquistarlo». Allora Booz disse: «Quando acquisterai il campo dalla mano di Noemi, nell'atto stesso tu acquisterai anche Rut, la moabita, moglie del defunto, per assicurare il nome del defunto sulla sua eredità». Colui che aveva il diritto di riscatto rispose: «Io non posso acquistare con il diritto di riscatto, altrimenti danneggerei la mia propria eredità; subentra tu nel mio diritto, perché io non posso valermene»” (ib. 4, 1-6). In questa parte del racconto si nota che “colui che aveva il diritto di riscatto” non viene indicato per nome in quanto, essendosi dimostrato egoista ed attaccato al proprio esclusivo interesse, per di più nel contesto di una storia di persone generose, non merita di essere nominato: finché fiuta l'affare – acquistare il campo in proprietà – è determinato a procedere, ma quando, attraverso la chiarezza e la linearità del discorso di Booz, si rende conto di essere tenuto anche a prendere in moglie Rut per cui l'acquisto apparterrà alla discendenza del defunto Elimelech attraverso la stessa Rut, cambia immediatamente idea e lascia che Booz subentri nel diritto di riscatto.

“Una volta in Israele esisteva questa usanza relativa al diritto del riscatto o della permuta, per convalidare ogni atto: uno si toglieva il sandalo e lo dava all'altro; era questo il modo di attestare in Israele” (ib. 4, 7). Si tratta di un discorso prettamente arcaicizzante, nel senso che il narratore sta dicendo una cosa che i suoi lettori del tempo non sono più in grado di comprendere, trattandosi di abitudine ormai passata in disuso per cui occorre menzionarla: l'atto, cioè, con cui chi rinunciava ad un diritto attestava questa sua decisione con un atto pubblico, togliendosi un sandalo e consegnandolo al subentrante alla presenza di quanti erano sulla piazza.

“Così chi aveva il diritto di riscatto disse a Booz: «Acquista tu il mio diritto di riscatto»; si tolse il sandalo e glielo diede” (ib. 4, 8). Questo brano del racconto ci richiama alla mente l'espressione di Giovanni Battista quando, parlando di Gesù, afferma di non essere degno neppure di sciogliergli il legaccio del sandalo, significando in questo modo che lo “sposo” è Gesù e nessun altro; lui – Giovanni – non ha alcun diritto in tal senso.

“Allora Booz disse agli anziani ed a tutto il popolo: «Voi siete oggi testimoni che io ho acquistato dalle mani di Noemi quanto apparteneva a Elimelech, a Chilion e a Maclon, e che io ho anche preso in moglie Rut, la moabita, già moglie di Maclon, per assicurare il nome del defunto sulla sua eredità e perché il nome del defunto non scompaia tra i suoi fratelli e alla porta della sua città. Voi ne siete oggi testimoni». Tutto il popolo che si trovava alla porta rispose: «Ne siamo testimoni». Gli anziani aggiunsero: «Il Signore renda la donna, che entra nella casa tua, come Rachele e Lia, le due donne che fondarono la casa di Israele. Procurati ricchezze in Efrata, fatti un nome a Betlemme! La tua casa sia come la casa di Perez, che Tamar partorì a Giuda, grazie alla posterità che il Signore ti darà da questa giovane!»” (ib. 4, 9-12). Sono così richiamate le donne antiche, le madri di Israele; e Rut, la straniera, entra in questa storia e nella loro cerchia.

Lo scopo del libro: Rut è bisnonna di Davide (e quindi antenata di Gesù)

“Così Booz prese Rut, che divenne sua moglie. Egli si unì a lei e il Signore le accordò di concepire: essa partorì un figlio. E le donne dicevano a Noemi: «Benedetto il Signore, il quale oggi non ti ha fatto mancare un riscattatore (= un “redentore”) perché il nome del defunto si perpetuasse in Israele! Egli sarà il tuo consolatore e il sostegno della tua vecchiaia; perché lo ha partorito tua nuora che ti ama e che vale per te più di sette figli». Noemi prese il bambino e se lo pose in grembo e gli fu nutrice. E le vicine dissero: «È nato un figlio a Noemi!». Essa lo chiamò Obed: egli fu il padre di Iesse, padre di Davide” (ib. 4, 13-17).

E siamo così giunti al vero e proprio colpo di scena, che spiega il motivo di questo racconto. Qui si parla infatti degli antenati di Davide: questo bambino nato a Betlemme si chiama Obed, che vuol dire “servo”, servo di Dio e padre di Iesse, padre di Davide; Rut è quindi la bisnonna di Davide. La storia che abbiamo oggi preso in esame è importante per quello che sarebbe successo dopo; tutta l’importanza di Davide è legata a Rut, la straniera. Questo libro fu scritto quando, nel quinto secolo A.C., c’era qualcuno che proibiva matrimoni con donne straniere; addirittura, avevano dato l’ordine di rimandare le donne straniere: chi avesse sposato una donna non ebrea avrebbe dovuto ripudiarla e mandarla via; si sosteneva infatti che la tradizione passa attraverso la linea femminile, perché la madre è sempre certa, mentre altrettanto non può dirsi del padre. Di conseguenza, se la donna è ebrea il figlio che nasce è ebreo, anche se il padre è straniero; ma se un ebreo sposa una donna straniera, il figlio che nasce non è considerato ebreo, ancora oggi.

Chi ha scritto questo testo lo ha fatto provocatoriamente, perché ha voluto dire che Davide aveva una bisnonna moabita, straniera; se avessero tenuto conto di questa regola, Davide non sarebbe da considerare ebreo. Inoltre, questa donna, straniera, è una santa donna; siamo quindi di fronte ad un libro che fa l’elogio della donna, e della donna straniera, mostrandola come un esempio di generosità, di dedizione, di fiducia, di fedeltà. Nello stesso tempo, il libro mette in scena il quadro del riscatto operato dal redentore: a Betlemme nasce il redentore, perché una donna è disponibile, perché si è aperta ed è stata generosa, ha fatto il cammino insieme ad un’altra, ha rinunciato alla propria vita ed è stata a sua volta aiutata. Siamo infatti a Betlemme, la casa del grano, la casa del pane e lì c’è il nutrimento: il Signore visita il suo popolo e suscita un redentore, il bambino che nasce è il “servo”. È un libro profetico, di una ricchezza eccezionale e questa storia è ripresa da Matteo, nella genealogia. All’inizio del Vangelo, Matteo riassume tutta la storia dell’antico testamento citando le varie genealogie e così, fra gli antenati di Gesù, egli ricorda anche Rut, la moabita: “Aram generò Aminadab, Aminadab generò Naasson, Naasson generò Salmon, Salmon generò Booz da Racab (*anch’essa una donna straniera, di Gerico quindi cananea*), Booz generò Obed da Rut (*la moabita*), Obed generò Iesse, Iesse generò il re Davide” (Mt 1, 4-6). Di generazione in generazione arriviamo a “... Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo” (Mt 1, 16).

Rut, bisnonna di Davide, è antenata di Gesù; Rut è una santa donna e, essendo straniera, è la dimostrazione che la salvezza è per tutti i popoli. Rut è una figura femminile, positiva, che rappresenta la Chiesa: è la nostra antenata, è una straniera come noi che, pur non appartenendo al popolo di Israele, siamo stati riscattati da colui che è “il generoso”.

Il libro di Rut è quindi una bella favola con un forte nucleo teologico.

ESTER: la storia delle sorti rovesciate

Introduzione

Un'altra donna a cui è dedicato un libro della Bibbia è Ester ed oggi concentreremo su questa persona la nostra attenzione.

Ad Ester è dedicato un libro molto più lungo di quello di Rut, per cui questa volta non potremo leggere il libro per intero; tra l'altro si tratta di un libro molto complesso dal punto di vista della tradizione testuale, dato che il testo greco di quest'opera è molto più lungo del testo ebraico - il traduttore aggiunse molti elementi, addirittura interi capitoli -, tant'è vero che nella versione interconfessionale della Bibbia si trova questo libro due volte: una con il titolo di Ester in ebraico ed una con il titolo in greco. È così possibile leggere i due testi separatamente e notare le differenze quantitative e di contenuto.

Si tratta quindi di un libro che è cresciuto nel tempo ed è legato ad una festa ebraica, come nel caso di Rut; la tradizione ebraica parla dei "cinque rotoli" - che non hanno niente a che fare con i cinque libri del Pentateuco -, ma sono le letture di cinque feste importanti: due di questi sono i libri di Rut e di Ester, gli altri sono il Cantico dei Cantici, il Qoelet e le Lamentazioni. Il Cantico dei Cantici si legge il giorno di Pasqua, il libro di Rut per Pentecoste, il Qoelet per la Festa delle Capanne (a settembre-ottobre, sei mesi circa dalla Pasqua), le Lamentazioni servono per commemorare la distruzione del Tempio di Gerusalemme - si tratta di una festa penitenziale, il digiuno del nove del mese di Av -, infine Ester che viene letto nella festa di Purim, festa che cade intorno a febbraio, cioè l'ultimo mese dell'anno. I mesi di gennaio e febbraio furono infatti aggiunti in coda agli altri dieci e febbraio, essendo l'ultimo, è più corto degli altri in quanto costituito dal numero dei giorni residui disponibili; gli ultimi quattro dei dieci mesi contenuti inizialmente nel calendario - settembre, ottobre, novembre e dicembre - sono denominati con riferimento alla loro posizione di un tempo quando gennaio e febbraio costituivano l'undicesimo ed il dodicesimo mese dell'anno; di conseguenza, sia nell'antica Roma che in epoca medievale l'anno cominciava a marzo: a Firenze ai tempi di Dante, ad esempio, il primo giorno dell'anno era il venticinque di marzo, data riconosciuta nell'annata civile come quella dell'Annunciazione.

Il mese di Adar, nel calendario ebraico, è l'ultimo mese dell'anno, mentre il primo è Nisan, il mese della Pasqua, che corrisponde a marzo-aprile. Un mese esatto prima del quattordici di Nisan (giorno della Pasqua), c'è il quattordici di Adar che è la festa di Purim. Nella tradizione ebraica quest'ultima festa, soprattutto essendo inserita nella pratica cristiana dell'Occidente, ha assunto i connotati del carnevale ed è quindi, in un certo senso, divenuta la festa del carnevale ebraico.

Il libro di Ester

Il libro di Ester è stato scritto proprio per istituire la festa di Purim e per spiegare il significato di questa festa: il termine "Purim" è il plurale del termine "pur", che significa "sorte". Non si tratta propriamente di una parola ebraica, ma una parola persiana, cioè derivata dal paese - il regno persiano - dove è ambientata la storia di Ester.

Dunque "pur" significa "sorte", nel senso di "sorteggio", ed il plurale indica "le sorti" con il significato che noi diamo alle espressioni come "gettare le sorti" o "tirare a sorte", come pure "sorteggiare" e così via.

L'idea teologica che soggiace a questa festa è quella del cambiamento delle sorti, cioè il capovolgimento della situazione; infatti, la storia riguarda appunto un capovolgimento ed è una tematica teologica molto importante: le sorti sono capovolte; chi perdeva all'inizio, alla fine vince; viceversa, chi all'inizio vinceva, alla fine perde. Se teniamo presente la nota

frase “Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato” abbiamo una sintesi del capovolgimento delle sorti.

La storia di Ester è analoga a quella dell’Esodo, cioè è una storia di liberazione del popolo, è una specie di “midrash” sull’Esodo. Il “midrash”, termine molto usato nella letteratura ebraica, indica una storia di spiegazione e significa “ricerca”; è un modo con cui i maestri ricercano il senso dei racconti o delle leggi facendo un altro racconto di tipo esplicativo, che costituisca un aiuto per la ricerca del senso della vicenda oggetto del racconto. Quindi, mediante il “midrash”, per commentare un testo biblico si fa una ricerca, cioè si ricorre ad un altro racconto che ricerchi il senso del testo stesso.

Il libro di Ester è dunque una ricerca narrativa per aiutare a comprendere il senso teologico del libro dell’Esodo.

Il libro dell’Esodo narra sinteticamente la storia del popolo di Israele in Egitto, prigioniero, sfruttato, oppresso, che viene liberato dal Signore mediante un intervento straordinario, pasquale, a seguito del quale coloro che erano oppressi ridiventano liberi e possono rientrare nella loro terra. La festa di Purim, che è tardiva e non antica come la Pasqua, è legata tuttavia alla celebrazione pasquale: esattamente un mese prima della Pasqua, durante l’ultimo mese dell’anno, si anticipa ciò che sarà la Pasqua o, se si vuole, si conclude l’anno con una tematica pasquale; si tratta di un altro esempio di come il Signore, nel corso della storia, libera il suo popolo e, nel caso del libro di Ester, la protagonista è una donna grazie alla quale avviene la liberazione.

Ester e Mardocheo, con Assuero, protagonisti del libro

Il nome Ester non è ebraico, ma persiano, precisamente orientale di tipo indo-europeo, legato alla divinità mesopotamica Ishtar, la “stella del mattino”, cioè il pianeta Venere: “Ester” corrisponde allora al persiano “stara” che significa appunto “stella”; il termine corrisponde all’inglese “star”, proprio per la sua origine etimologica indo-europea.

Mardocheo, che è il personaggio maschile del racconto, ha a sua volta un nome mitologico perché è legato al nome di “Marduk”, la grande divinità del mondo babilonese.

Abbiamo quindi due nomi paganeggianti di due personaggi autenticamente ebrei e pertanto inculturati, inseriti in un’altra cultura e ben integrati in un’altra società, ma che conservano gelosamente la propria tradizione e sono fedeli al loro Dio.

La storia è ambientata nella città di Susa - una delle grandi capitali del mondo persiano – ed alla corte del re Assuero. Quest’ultimo è il nome con cui il re è conosciuto nel linguaggio biblico mentre, dal punto di vista storico, è il “Serse”, di cui alle famose guerre persiane e, in particolare, è noto come condottiero nella battaglia delle Termopili nella quale ebbe il sopravvento sull’epica resistenza di Leonida spartano; una delle date offerte nel libro di Ester coincide proprio con il 480 A.C. l’anno appunto della battaglia delle Termopili.

Il libro di Ester non è un racconto storico, bensì un romanzo – è infatti un “midrash” -, un racconto romanzesco con scopo didattico; è una vicenda inserita in un contesto storico, ma non è un fatto storico in sé e si riscontrano diverse incongruenze, forse volute, anche se non così numerose come nel libro di Giuditta. Questa caratteristica non costituisce problema alcuno, dato che il libro di Ester non va letto come se descrivesse un intervento salvifico decisivo su cui si fondi la nostra fede: è un bel racconto con un suo insegnamento morale ed è stato scritto da un abile narratore con un intento educativo e formativo.

Si tenga presente però che il racconto è vero, anche se non è storico, nel senso che comunica un messaggio vero.

Alla corte del re Assuero

Entriamo quindi nel racconto che, come detto, si svolge intorno al 480 A.C. nella grande città di Susa; ci troviamo alla corte del re Assuero e il libro ci introduce subito in un banchetto, in una grande festa. Le citazioni sono riferite al testo ebraico.

“(…) , il re Assuero che sedeva sul trono del suo regno nella cittadella di Susa, l’anno terzo del suo regno fece un banchetto a tutti i suoi principi e ai suoi ministri. I capi dell’esercito di Persia e di Media, i nobili e i governatori delle province furono riuniti alla sua presenza. Egli mostrò loro le ricchezze e la gloria del suo regno e il fasto magnifico della sua grandezza per molti giorni: centottanta; trascorsi quei giorni, il re fece un altro banchetto di sette giorni, nel cortile del giardino della reggia, per tutto il popolo che si trovava nella cittadella di Susa, dal più grande al più piccolo. Vi erano cortine di lino fine e di porpora viola, sospese con cordoni di bisso e di porpora rossa ad anelli d’argento e a colonne di marmo bianco; divani d’oro e d’argento sopra un pavimento di marmo verde, bianco e di madreperla e di pietre a colori” (Est 1, 1a-6). Sembra quasi che il narratore si diverta ad introdurre il lettore in questo ambiente favoloso, con un arredo spettacolare.

“Si porgeva da bere in vasi d’oro di forme svariate e il vino del re era abbondante, grazie alla liberalità regale. (...) Il settimo giorno, il re, che aveva il cuore allegro per il vino, ordinò a (*seguono sette nomi*), i sette eunuchi che servivano alla presenza del re Assuero, che conducessero davanti a lui la regina Vasti con la corona reale, per mostrare al popolo e ai capi la sua bellezza; essa era infatti di aspetto avvenente” (ib. 1, 7 . 10-11). Fra tutte le donne dell’harem, la regina Vasti era la più bella - era “la regina” - e il re voleva mostrarla come la realtà più bella del suo palazzo.

“Ma la regina Vasti rifiutò di venire, contro l’ordine che il re aveva dato per mezzo degli eunuchi; il re ne fu assai irritato e la collera si accese dentro di lui”(ib. 1, 12). Tutto l’enorme potere del re di Persia veniva così smentito ad opera di una donna, cosa inaccettabile per il re; si deduce così che la regina godeva di una certa indipendenza per cui, considerando che il re ed i commensali erano ebbri di vino, non aveva nessuna intenzione di andare a far mostra di sé, ma ciò le sarebbe costato caro.

Il re radunò allora il suo Consiglio e chiese un parere su cosa sarebbe dovuto fare; tutti gli uomini del Consiglio dissero che si trattava di un affronto da punire seriamente, perché se così non si fosse fatto, si sarebbe saputo in tutto il regno che, come la regina, tutte le mogli avrebbero potuto disobbedire ai mariti restando impuniti. La cosa sarebbe risultata pericolosissima, perché nel momento in cui le donne si fossero rese conto di poter disobbedire senza essere punite, sarebbe finita per il potere maschile; da qui l’invito a procedere con una severa punizione.

“La cosa parve buona al re ed ai principi. Il re (...) mandò lettere a tutte le province del regno, ad ogni provincia secondo la sua scrittura e ad ogni popolo secondo la sua lingua, perché ogni marito fosse padrone in casa sua e potesse parlare a suo arbitrio” (ib. 1, 21-22). Si pensava così di riaffermare il principio che il marito è il capo e deve comandare; il racconto ha il tono della burla ed ha molte sfumature ironiche: c’è questo re di Persia che continua a fare il re e c’è una cancelleria imperiale impegnata a tradurre in tutte le lingue dell’impero dei decreti che sono sciocchezze. Il racconto è un romanzo gustoso con un intento malizioso e ironico: c’è una critica dietro a tutto questo e il lettore intelligente è in grado di capire di cosa si tratta.

Ester diviene regina

“Dopo queste cose, quando la collera del re si fu calmata, egli si ricordò di Vasti, di ciò che essa aveva fatto e di quanto era stato deciso a suo riguardo” (ib. 2, 1). Il re decise allora di sostituire Vasti, che era stata allontanata dall’harem, anche nel ruolo di regina.

“Ora, nella cittadella di Susa c’era un giudeo chiamato Mardocheo, figlio di Iair, figlio di Simei, figlio di un beniaminita, che era stato deportato da Gerusalemme fra quelli condotti in esilio con Ieconia re di Giuda da Nabucodonosor re di Babilonia” (ib. 2, 5-6). Facendo una rapida verifica dei tempi, considerando che la deportazione era avvenuta nel 597 A.C. e che al tempo della deportazione aveva già una certa età, si deve concludere che nel 480 Mardocheo avesse assai di più di cento anni. Si tratta di una delle incongruenze storiche di cui ho fatto cenno in precedenza; forse il narratore non ha il computo preciso degli anni

oppure lo fa intenzionalmente, dato che ha interesse non tanto di scrivere un racconto storico esatto quanto invece di descrivere il quadro teologico generale. Se invece si intendesse che il deportato fu il beniaminita, egli sarebbe il bisnonno di Mardocheo e i conti potrebbero tornare: ma la formulazione linguistica non è certa.

“Egli (*Mardocheo*) aveva allevato Adassa, cioè Ester, figlia di un suo zio, perché essa era orfana di padre e di madre. La fanciulla era di bella presenza e di aspetto avvenente; alla morte del padre e della madre, Mardocheo l’aveva presa come propria figlia” (ib. 2, 7).

Il re Assuero, dunque, emanò un decreto che in pratica era assimilabile ad un concorso di bellezza: per prendere una regina in sostituzione di Vasti, decisamente avvenente e caduta in disgrazia, occorreva trovare un’altra ragazza che fosse la più bella del regno. Allora, gli eunuchi girarono per il regno facendo conoscere il decreto di Assuero, alla ricerca delle più avvenenti bellezze dell’impero persiano, e radunarono un gran numero di belle fanciulle nella cittadella di Susa; naturalmente anche Ester, essendo così bella, rientra fra le prescelte per la selezione e così “(...) anche Ester fu presa e condotta nella reggia, sotto la sorveglianza di Egai, guardiano delle donne” (ib. 2, 8b). Circa gli eunuchi, occorre notare che nel mondo orientale – in quello persiano come in quello cinese - il loro ruolo è molto importante, si tratta di segretari e comandanti delle regge ad alto livello, responsabili di tanta amministrazione e, soprattutto, dell’harem.

“La fanciulla piacque a Egai ed entrò nelle buone grazie di lui; egli si preoccupò di darle il necessario per l’abbigliamento e il vitto; le diede sette ancelle scelte nella reggia e assegnò a lei e alle sue ancelle l’appartamento migliore nella casa delle donne. Ester non aveva detto nulla né del suo popolo né della sua famiglia, perché Mardocheo le aveva proibito di parlarne” (ib. 2, 9-11). Quindi, nessuno sapeva che Ester era ebrea, era soltanto una bella ragazza fra le tante che erano state prescelte.

“Quando veniva il turno per una fanciulla di andare dal re Assuero alla fine dei dodici mesi prescritti alle donne per i loro preparativi, perché soltanto allora terminava il tempo dei loro preparativi, sei mesi per profumarsi con olio di mirra e sei mesi con aromi e altri cosmetici usati dalle donne, la fanciulla andava dal re e poteva portare con sé dalla casa delle donne alla reggia quanto chiedeva. Vi andava la sera e la mattina seguente passava nella seconda casa delle donne, sotto la sorveglianza di Saasgaz, eunuco del re e guardiano delle concubine. Poi non tornava più dal re a meno che il re la desiderasse ed essa fosse chiamata per nome” (ib. 2, 12-14). Evidentemente esistevano due palazzi diversi per le donne del re: uno, nel quale erano radunate quelle, sorvegliate da Egai, che non avevano ancora incontrato il re, e l’altro di quelle, sorvegliate da Saasgaz, che avevano già incontrato il re e che non sarebbero state più ammesse da lui a meno che il re stesso desiderasse incontrarle di nuovo e fossero chiamate per nome.

“Quando arrivò per Ester figlia di Abicaïl, zio di Mardocheo che l’aveva adottata per figlia, il turno di andare dal re, essa non domandò se non quello che le fu indicato da Egai, eunuco del re e guardiano delle donne. Ester attirava la simpatia di quanti la vedevano. Ester fu dunque condotta presso il re Assuero nella reggia il decimo mese, cioè il mese di Tebet, il settimo anno del suo regno. Il re amò Ester più di tutte le altre donne ed essa trovò grazia e favore agli occhi di lui più di tutte le altre vergini. Egli le pose in testa la corona regale e la fece regina al posto di Vasti. Poi il re fece un gran banchetto a tutti i principi e ai ministri, che fu il banchetto di Ester; concesse un giorno di riposo alle province e fece doni con munificenza regale” (ib. 2, 15-18). Vediamo quindi che la vicenda ha preso un avvio deciso e questa ragazza, di umile estrazione, ha fatto una carriera velocissima: piacque al re, il re se ne innamorò e la fece regina, quindi andò ad abitare non nel palazzo delle concubine, bensì nella reggia stessa. Ester, quindi, divenne regina di Persia; per quanto riguarda invece Mardocheo, fino a questo momento è rimasto praticamente nell’ombra.

Mardocheo sventa un complotto contro il re, ma rifiuta di inginocchiarsi ad Aman

“In quei giorni, quando Mardocheo aveva stanza alla porta del re, Bigtan e Teres, due eunuchi del re e tra i custodi della soglia, irritati contro il re Assuero, cercarono il modo di mettere le mani sulla persona del re” (ib. 2, 21). Mentre Mardocheo passava davanti alla porta della reggia ed era in qualche modo interessato alla situazione di Ester, riuscì a percepire con l’orecchio le trame dei due eunuchi che stavano organizzando un colpo di stato e stavano cercando di uccidere il re. Mardocheo venne a sapere di questo fatto e denunciò i due cospiratori; questi ultimi vennero arrestati, fu svolta un’inchiesta in seguito alla quale i due risultarono colpevoli e vennero così condannati all’impiccagione: “E la cosa fu registrata nel libro delle cronache, alla presenza del re” (ib. 2, 23b). Ad una lettura superficiale questi particolari potrebbero apparire superflui e non attinenti al racconto; al contrario, hanno uno scopo ben preciso e costituiscono dei segnali per qualcosa che avverrà più avanti.

Il pericolo di sterminio dei giudei

Fino a questo momento tutto è filato sui binari della normalità: c’è semplicemente una ragazza giudea che è diventata regina di Persia. Il problema scoppia invece a questo punto, perché il re Assuero nominò un certo Aman grande amministratore del suo regno, visir, viceré, dandogli così la carica più alta del regno, immediatamente al di sotto del re.

“Tutti i ministri del re, che stavano alla porta del re, piegavano il ginocchio e si prostravano davanti ad Aman, perché così aveva ordinato il re a suo riguardo. Ma Mardocheo non piegava il ginocchio né si prostrava” (ib. 3, 2). Mardocheo era un piccolo ufficiale della corte, aveva un ruolo insignificante, mentre Aman era il primo ministro e quando passava tutti si inginocchiavano, escluso Mardocheo in quanto, essendo giudeo, non piegava il ginocchio davanti a nessun uomo: “Adorerai il Signore Dio tuo, soltanto”.

“I ministri del re che stavano alla porta del re dissero a Mardocheo: «Perché trasgredisci l’ordine del re?». Ma sebbene glielo ripetessero tutti i giorni, egli non dava loro ascolto. Allora quelli riferirono la cosa ad Aman, per vedere se Mardocheo avrebbe insistito nel suo atteggiamento, perché aveva detto loro che era un giudeo. Aman vide che Mardocheo non si inginocchiava né si prostrava davanti a lui e ne fu pieno d’ira; ma disdegnò di mettere le mani addosso soltanto a Mardocheo, poiché gli avevano detto a quale popolo Mardocheo apparteneva. Egli si propose di distruggere il popolo di Mardocheo, tutti i giudei che si trovavano in tutto il regno di Assuero” (ib. 2-5). Si verificò quindi un aspro scontro fra questi due uomini, il potente Aman e Mardocheo, o meglio, il primo provò disprezzo per il secondo e si propose di fargliela pagare; organizzò quindi una vendetta enorme: la distruzione non solo di Mardocheo, ma di tutto il popolo dei giudei.

Siamo quindi di fronte ad una vera e propria legge razziale, ad un autentico decreto di sterminio di giudei che Aman cercò di organizzare. Aman chiese così al re Assuero il permesso di eliminare un popolo strano, diverso dagli altri e perciò pericoloso, che non riconosceva l’autorità del re. Il re, che da tutto il racconto sembra un imbecille – e forse il narratore descrive volutamente in questi termini il grande imperatore, che firma tutti i decreti che gli vengono sottoposti -, accettò subito di emanare il decreto di eliminazione di tutti i giudei del regno. Restava da decidere quando procedere e, per questo, furono tirate le sorti per definire il giorno ed il mese: si era nel mese di Nisan, il primo mese dell’anno, e la sorte cadde sul tredici del mese di Adar, il dodicesimo mese, per cui c’erano dodici mesi di tempo; ma per il quattordici di Adar veniva data facoltà a tutti i membri dell’impero di uccidere impunemente i giudei. Si trattò di un decreto incredibile: il re fece scrivere in tutte le lingue che in quella data prefissata tutti gli appartenenti all’impero persiano erano autorizzati ad uccidere i giudei e ad appropriarsi dei loro beni. La situazione che si era così venuta a creare era drammatica, dato che l’impero aveva una forza notevole con una struttura in grado di controllare tutto, per cui appariva ormai scontata la distruzione del popolo dei giudei.

Ester si raccomanda a Dio e rischia la vita

A questo punto Mardocheo intervenne nell'unico modo possibile, tramite sua cugina Ester ormai divenuta regina e, con grande difficoltà, arrivò a parlarle chiedendole un intervento a difesa del suo popolo, Israele, ed esortandola in quanto unica nella possibilità di farlo.

Ester tuttavia era consapevole del fatto che a nessuno, neppure alla regina, era consentito entrare alla presenza dell'imperatore persiano senza essere stato chiamato, pena la condanna a morte, e fece presente questa impossibilità a Mardocheo. Quest'ultimo allora la mise di fronte alla necessità di fare una scelta: salvare se stessa o mettere a repentaglio la propria vita per salvare il popolo di Dio e la sollecitò pressantemente a fare la seconda fra le due scelte. Le fece dire quindi: "Chissà che tu non sia stata elevata a regina proprio in previsione di una circostanza come questa?" (ib. 4, 14b). Il cuore del racconto sta appunto qui, la bella favola si è trasformata in dramma ed Ester viene a trovarsi di fronte ad una scelta radicale; ed è importante il concetto della Provvidenza, sottinteso nella domanda di Mardocheo, la riflessione a cui Ester viene indotta circa il ruolo della propria persona e della propria vita: forse Dio ti ha fatto arrivare dove sei perché tu, con la tua posizione, puoi fare qualcosa.

Questa importante riflessione riguarda ciascuno di noi, nel senso che siamo dove siamo perché possiamo essere utili lì dove ci troviamo.

Tornando a Ester, l'invito è a riflettere sul fatto che l'onore che le è stato concesso arrivando ad una carica tanto elevata forse può servire per uno scopo ben preciso: è l'invito a non pensare di salvarsi da sola, ma a rischiare la propria vita per la salvezza del suo popolo.

Ester decise allora di andare e chiese a Mardocheo di pregare e di digiunare per tre giorni, lei stessa digiunò per tre giorni, vestì di sacco, fece penitenza e pronunciò una bellissima preghiera con la quale si affidò al Signore.

Si noti che, fino a questo punto, di Dio si è parlato abbastanza poco; giunti però nel cuore del racconto troviamo due preghiere: una di Mardocheo e una di Ester – entrambe contenute nella versione greca del libro -, due preghiere di fiducia, due salmi di affidamento al Signore. Ester si presenta debole e umile al cospetto di Dio, dicendo: «Non ho nessuno se non te ed io entro davanti al leone, fidandomi di te. Sono nelle tue mani!». Madre Teresa di Calcutta direbbe: «Sono una matita nelle mani di Dio». Ester esprime questa idea: sono una povera donna, rischio la pelle, ma nelle tue mani posso diventare uno strumento di salvezza.

Passati i tre giorni di preghiera e di digiuno e conclusi gli altri atti di penitenza, si fece coraggio e passò all'azione. Proseguiamo la lettura del testo, includendo le parti della versione greca.

“Il terzo giorno, quando ebbe finito di pregare, ella si tolse le vesti da schiava e si coprì di tutto il fasto del suo grado. Divenuta così splendente di bellezza, dopo avere invocato il Dio che veglia su tutti e li salva, prese con sé due ancelle. Su di una si appoggiava con apparente mollezza, mentre l'altra la seguiva tenendo sollevato il mantello di lei. Appariva rosea nello splendore della sua bellezza e il suo viso era gioioso, come pervaso d'amore, ma il suo cuore era stretto dalla paura. Attraversate una dopo l'altra tutte le porte, si trovò alla presenza del re. Egli era seduto sul trono regale, vestito di tutti gli ornamenti maestosi delle sue comparse, tutto splendente di oro e di pietre preziose, e aveva un aspetto terrificante. Alzò il viso splendente di maestà e guardò in un accesso di collera. La regina si sentì svenire, mutò il suo colore in pallore e poggiò la testa sull'ancella che l'accompagnava. Ma Dio volse a dolcezza lo spirito del re ed egli, fattosi ansioso, balzò dal trono, la prese fra le braccia, sostenendola finché non si fu ripresa, e andava confortandola con parole rasserenanti, dicendole: «Che c'è, Ester? Io sono tuo fratello; fatti coraggio, tu non devi morire. Il nostro ordine riguarda solo la gente comune. Avvicinati!». Alzato lo scettro d'oro, lo posò sul collo di lei, la baciò e le disse: «Parlami!». Gli disse: «Ti ho visto, signore, come un angelo di Dio e il mio cuore si è agitato davanti alla tua gloria. Perché tu sei meraviglioso, signore, e il tuo volto è pieno d'incanto». Ma, mentre parlava, cadde svenuta; il re s'impressionò e tutta la gente del suo seguito cercava di rianimarla. Allora il re le disse: «Che vuoi, Ester?

Qual è la tua richiesta? Fosse pure metà del mio regno, l'avrai!». Ester rispose: «Se così piace al re, venga oggi il re con Aman al banchetto che gli ho preparato» (ib. 5, 1-4).

Venne quindi preparato un banchetto al quale furono invitati il re ed il primo ministro Aman. Quest'ultimo, felice per l'invito ricevuto da parte della regina, tornò a casa e comunicò la notizia agli amici ed alla moglie; comunicò anche l'irritazione che aveva provato quando, uscendo dalla reggia, aveva notato che Mardocheo, che si trovava alla porta del re, non si era alzato a rendergli omaggio. Allora la moglie e gli amici lo sollecitarono a fare innalzare un palo per farvi impiccare Mardocheo e di parlarne al re; così fece innalzare il palo ed andò al banchetto. Mangiarono e bevvero, poi il re chiese ad Ester che cosa volesse in realtà, sembrandogli strano che tutto si risolvesse con un banchetto; Ester rimandò la risposta ad un altro banchetto per il giorno seguente.

Quella notte il re, non riuscendo a prendere sonno, chiamò dei giovani al suo servizio e ordinò loro di leggergli qualcosa dal libro delle cronache; la scelta della lettura cadde casualmente sulla denuncia presentata da Mardocheo nei confronti di Bigtan e Teres, colpevoli di avere architettato un colpo di stato contro il re, complotto che era stato sventato proprio in seguito alla denuncia di Mardocheo. Il re chiese allora cosa era stato fatto per premiare Mardocheo e, saputo che non era stato fatto assolutamente niente, il mattino dopo convocò Aman e gli chiese cosa avrebbe potuto fare per una persona alla quale avesse voluto rendere onore. Aman, ritenendo che stesse pensando a lui, propose di far salire su un cavallo bianco l'uomo da onorare e di fargli percorrere le vie della città, preceduto da un dignitario che esclamasse: «Ciò avviene all'uomo che il re vuole onorare». Il re accettò l'idea ed ordinò ad Aman di procurare il cavallo bianco, di farvi salire Mardocheo e di precederlo per le vie della città pronunciando l'esclamazione che aveva proposto.

Aman, pieno di rabbia, fece quanto il re gli aveva ordinato, poi tornò a casa e raccontò la sua disavventura alla moglie ed agli amici. Mentre stavano ancora parlando, giunsero gli eunuchi del re per condurre Aman al banchetto che Ester aveva preparato.

Terminato il pranzo, il re chiese a Ester di dirgli finalmente cosa voleva; a questo punto Ester scoprì le carte dicendo al re che qualcuno voleva la morte del popolo dei giudei e quindi anche la morte di lei, appartenente a quel popolo. Ester chiese perciò al re di intervenire a difesa del popolo e della sua regina, rivelando che l'uomo che aveva tali intenzioni malvagie era proprio Aman, lì presente. Il re credette pienamente alle parole di Ester.

La punizione di Aman

“Allora Aman fu preso da terrore alla presenza del re e della regina. Il re incollerito si alzò dal banchetto e uscì nel giardino della reggia, mentre Aman rimase per chiedere la grazia della vita alla regina Ester, perché vedeva bene che da parte del re la sua rovina era decisa. Poi il re tornò dal giardino della reggia nel luogo del banchetto; intanto Aman si era prostrato sul divano sul quale si trovava Ester” (ib. 7, 6b-8a). Evidentemente Aman veniva a trovarsi in una posizione decisamente equivoca agli occhi del re il quale - già incollerito per quanto aveva appena saputo da Ester -, esclamò: «Vuole anche far violenza alla regina, davanti a me, in casa mia?».

A quel punto, sempre per caso, arrivò un inserviente dicendo che aveva visto un palo alto cinquanta cubiti, innalzato per impiccarvi qualcuno. Il re disse: «Impiccatevi lui!».

Così Aman finì impiccato proprio al palo che, su indicazione della moglie, aveva fatto innalzare per impiccarvi Mardocheo.

A quel punto il nemico era stato superato, ma bisognava provvedere al decreto che ormai era stato emanato e la regina chiese così un contro-decreto che desse ai giudei la possibilità di difendersi in quel giorno del mese di Adar. In questo modo il decreto di sterminio veniva ad essere di fatto annullato.

La festa di Purim oggi

Allora, conclude il libro, venne fissata una festa memorabile che fu chiamata Purim, perché in quel giorno le sorti furono capovolte.

Secondo la tradizione ebraica, nel giorno di Purim i bambini si travestono indossando le maschere dei personaggi della storia; c'è quindi il "buono" ed il "cattivo" e si tratta di un giorno particolarmente divertente.

Quando in sinagoga viene letto il libro di Ester, i bambini – ma anche gli adulti – intervengono con segni di approvazione o di disprezzo: quando il lettore nomina Mardocheo o Ester i presenti applaudono, mentre quando viene nominato Aman fischiano. Si celebra quindi il giorno in modo carnevalesco, come una sorta di spettacolo proprio secondo lo stile del libro di Ester. Eppure, in fondo, c'è un'idea molto importante che è quella della donna che salva il suo popolo e che, per questo fine, corre il rischio di perdere la propria vita; c'è una serie di uomini prepotenti che organizzano il male, ma la salvezza passa da una donna. Nel caso di questo libro, Ester, pur essendo regina, non aveva alcun potere, ma la sua forza è stata quella di fidarsi totalmente del Signore e a suo modo, con il suo stile favolistico e ironico, il libro di Ester ha un bel messaggio e presenta questa donna come capace di salvezza proprio attraverso la sua femminilità, il suo cuore, il suo affetto e la sua dedizione che diviene lo strumento con cui Dio salva il popolo.

Questa sera abbiamo quindi preso in esame una storia altamente ironica e drammatica: una ricetta di politica, di relazioni sentimentali e di affetti.

È un "midrash" sull'Esodo: in questo caso, non un Mosè, ma una donna diventa la salvezza del popolo.

LA MADRE DEL MESSIA: le profezie bibliche applicate a Maria

I riferimenti alla Madre del Messia nell'Antico Testamento

In questo ultimo incontro prenatalizio concentriamo la nostra attenzione sulla Madre del Messia domandandoci, anzitutto, se se ne parla nell'Antico Testamento: non possiamo dire di cercare la figura di Maria nell'Antico Testamento – Maria è un personaggio del Nuovo Testamento -, però è la Madre di Gesù riconosciuto come “il Messia” e, dato che nell'Antico Testamento sono molti i testi messianici, è probabile che vi siano anche dei testi relativi alla Madre del Messia. Se ne possono trovare tre e noi cercheremo di studiarli, consapevoli che la materia che stiamo per prendere in esame è impegnativa e, a differenza del libro di Ester trattato la volta scorsa, questi testi sono strani, complessi e di non facile interpretazione.

Iniziamo con l'elencazione dei tre testi per avere il quadro della situazione:

1. il primo testo è Genesi 3, 15: “Io porrò inimicizia fra te e la donna”,
2. il secondo testo è Isaia 7, 14: “Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio”,
3. il terzo testo è Michea 5, 2: “Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando colei che deve partorire partorirà”.

Non ne esistono altri esplicitamente relativi alla Madre del Messia, ancorché si possano trovare molti riferimenti femminili. Infatti, nella tradizione patristica, cioè degli antichi interpreti cristiani, sono stati riletti in chiave mariologica molti particolari di questo genere, come ad esempio la figura di Ester o di Giuditta o di altre donne, oppure altri particolari come la Sapienza personificata alla stregua di una donna saggia, o la sposa del Cantico dei Cantici, applicando a Maria tutto ciò che in questi esempi è femminile. Si tratta senza dubbio di un'esagerazione che non corrisponde al senso primario dei testi e quindi non li consideriamo; parlando di Giuditta, nel prossimo incontro, vedremo i possibili riferimenti a Maria che tuttavia non riguardano la “Madre del Messia”. Al contrario, i tre testi sopra riportati sono proprio intenzionalmente orientati a parlare della generazione del Messia.

Esamineremo questi testi non tanto in ordine biblico, secondo il testo, quanto in ordine cronologico, cioè in ordine di composizione.

Il riferimento nel libro della Genesi

Il libro della Genesi, al capitolo 3, contiene un testo arcaico appartenente alla tradizione comunemente chiamata jahvista - la tradizione teologica che usa il nome proprio Jahveh per indicare Dio -, nata alla corte di Gerusalemme; si tratta di una tradizione sapienziale, legata alla città di Gerusalemme ed alla dinastia di Davide, sorta in un periodo di benessere e di ottimismo con l'intenzione di formare le nuove generazioni. Di questa tradizione abbiamo già parlato nel corso del primo incontro quando abbiamo affrontato la figura della prima madre, Eva, e infatti questo versetto si colloca proprio in quel contesto; siamo nell'ambito delle “punizioni”, che vengono sancite dopo avere scoperto il delitto della disobbedienza.

La prima punizione è inflitta al serpente: Dio maledice il serpente, lo condanna a mangiare la polvere e fa poi la promessa “Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra il tuo seme e il suo seme; questo ti schiaccerà il capo e tu gli insidierai il calcagno”.

Facciamo bene attenzione a non interpretare subito il testo nel senso delle immagini dell'Immacolata; abbiamo appena celebrato questa festa e, nella liturgia eucaristica, abbiamo letto proprio questo brano.

Il punto nevralgico del testo sta nell'identificazione di chi sia il soggetto che schiaccia la testa; la traduzione italiana adopera la parola “stirpe” al posto di “seme” e conclude: “questa ti schiaccerà la testa”. Sembra così che il riferimento sia alla donna, mentre invece è alla

stirpe; l'equivoco è venuto da uno sbaglio di trascrizione in latino dei codici della Vulgata in epoca medievale, quando è stato riportato il femminile "*ipsa*" nell'espressione "*ipsa conteret caput tuum*", mentre nei testi antichi della traduzione in latino si trovava il maschile "*ipse*", corrispondente al maschile del testo greco "*autòs*" e al maschile ebraico "*hû*".

Su questo fatto non c'è ombra di dubbio, specialmente nel testo ebraico dove, come in tutte le lingue semitiche, c'è differenza nella coniugazione del verbo e si hanno desinenze diverse fra la terza persona maschile e la terza femminile. È quindi chiarissimo che il riferimento è maschile, ovvero "colui che schiaccerà il capo del serpente" è il "seme della donna", il suo discendente; l'applicazione deve quindi essere fatta con intelligenza.

Questo testo è stato definito dalla tradizione cristiana "protovangelo", cioè primo annuncio di salvezza; infatti, nella Bibbia questa è la prima promessa salvifica: "Io porrò inimicizia". Nel momento in cui viene condannato il serpente, Dio condanna il male nella sua immagine simbolica, non condanna cioè il serpente in quanto animale, bensì condanna il male nella sua figura diabolica; si tenga tuttavia presente che in quel contesto antico non c'è ancora l'idea del demonio come di un angelo decaduto, c'è invece l'idea di una forza malefica.

Nell'espressione di condanna del male, "mangiare la polvere" significa essere schiacciato e umiliato, essere abbattuto e ridotto all'impotenza.

La promessa dell'inimicizia vuol dire che si verificherà uno scontro continuo, cioè che, nonostante Dio abbia lasciato questa situazione di peccato nell'umanità, promette un combattimento, un'inimicizia volta allo scontro "fra la donna e il serpente", che è come dire fra l'umanità e il male: la "donna", infatti, non va interpretata come una donna in carne ed ossa, ma come il genere umano, analogamente all'interpretazione appena data al "serpente". C'è quindi la promessa di uno scontro e di una permanente inimicizia fra l'umanità e il male, nel senso che l'umanità non soggiace al male passivamente, ma sente un'istintiva ribellione nei suoi confronti: anche se è inclinata al male, l'umanità continua a riconoscerlo come male, non lo ama e porta dentro di sé il desiderio di eliminarlo. Come istintivamente si è inclinati al male, altrettanto istintivamente il male provoca insofferenza e si vorrebbe superarlo e vincerlo. Questa idea di contrapposizione non riguarda solo la fase arcaica, ma le generazioni future; ecco quindi l'idea del "tuo seme" e del "suo seme" - i discendenti del serpente e i discendenti della donna -, come se in ogni generazione si rinnovassero le situazioni di male al rinnovarsi delle persone ed al mutamento delle situazioni storiche, come se di generazione in generazione si rinnovasse questa condizione di inimicizia e questa situazione di scontro, come in realtà avviene, fino a quando ci sarà una soluzione: un discendente della donna che schiaccerà il capo del serpente.

Il serpente, quando ha sul capo un piede che lo sta per schiacciare, si rivolta e tenta di mordere l'unico punto a cui può arrivare, il calcagno; tenta di rivoltarsi, ma viene schiacciato. Il testo ebraico è molto difficile e adopera due volte lo stesso verbo che, con una sfumatura di significato, sta fra "insidiare" e "osservare": c'è la differenza fra la testa e il piede, fra la parte bassa e la parte alta, la parte infima e la parte nobile. C'è una differenza di risultato: lo scontro si concluderà con la vittoria dell'umanità; un figlio della donna - il seme della donna - schiaccerà la testa. L'insidia c'è ed è tale che il figlio della donna ne avrà un danno: il serpente insidia il calcagno, morde e può arrecare danno, ma finirà per lasciarci la testa. Questa immagine è poetica e profetica, nel senso che l'autore antico non sa bene cosa sia e cosa intenda dire, ma ha questa intuizione: non racconta semplicemente gli elementi arcaici, iniziali, ma descrive anche quello che sarà in futuro.

Nella tradizione ebraica questo testo era letto in chiave messianica, cioè la tradizione giudaica precristiana interpretava questo versetto come una profezia del Messia. Ne siamo sicuri perché abbiamo il "*targum*", cioè la traduzione aramaica, in lingua popolare e corrente, che veniva letta in sinagoga per spiegare al popolo il testo biblico quando non veniva più capito bene; queste traduzioni popolari erano molto più ricche del testo ufficiale, aggiungevano delle spiegazioni e delle interpretazioni oggi per noi preziosissime, perché ci dicono il modo in cui a quel tempo il testo veniva interpretato. Noi possiamo quindi sapere

che quando Gesù e gli apostoli andavano in sinagoga e veniva letto questo testo, lo sentivano leggere in chiave messianica. A questa stregua, la parafrasi di tipo rabbinico farisaico del testo che stiamo esaminando può essere questa: “Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra i discendenti del serpente e i discendenti dell’umanità. Quando i figli della donna osserveranno la legge ti schiacceranno il capo; se invece non osserveranno la legge tu li insidierai al calcagno, ma mentre essi saranno guariti per te non ci sarà guarigione, perché sarai distrutto nei giorni del Re Messia”. Il testo in questi termini veniva letto in sinagoga, secoli prima di Cristo, quindi quel brano era spiegato dai maestri giudei come messianico; il testo non ha ombra di dubbio: è un discendente della donna che schiaccerà il capo del serpente e nella tradizione ebraica questo discendente non può essere altri che il Messia, il Re Messia, il Re Consacrato.

L’alternativa espressa nella parafrasi è, come detto, di impronta farisaica: se i figli della donna osservano la legge sono forti e vincono il male, mentre se non la osservano sono deboli e il male li vince; questo combattimento sarà continuo, ma ad un certo punto per il serpente non ci sarà più via di uscita perché il Re Messia lo distruggerà.

È logico che, nel momento in cui gli apostoli riconoscono che Gesù è il Messia, tutti i testi messianici siano applicati a lui, cosicché Gesù viene presentato come “il discendente della donna che schiaccia il capo del serpente”. È un’immagine mitica per indicare la vittoria sul male: il Cristo ha vinto il male; nel Vangelo di Giovanni questo diventa evidente: il principe di questo mondo è gettato fuori, ora è il giudizio e il principe del mondo – appunto, il potere del male – viene gettato fuori, è vinto, è sconfitto.

Pur tuttavia il male produce un danno: l’immagine del serpente che si rivolta e morde il calcagno è proprio legata alla morte di Gesù, il male ha fatto morire il Messia per cui, apparentemente, ha vinto il serpente uccidendo “il figlio della donna”. In realtà invece non ha vinto: proprio lo sconfitto è colui che trionfa, colui che è stato eliminato diventa il vincitore e, con la resurrezione di Cristo, il potere del diavolo è definitivamente stroncato.

Nella formulazione arcaica troviamo un particolare molto interessante. Ritengo che sia significativo tradurre letteralmente il “seme”, del serpente e della donna, perché con questo termine si esprime il testo ebraico. Lo ritengo importante perché è paradossale parlare di “seme della donna” che, in sé, è un controsenso, la donna non ha seme; è un’immagine forzata per dire “un discendente” e si afferma espressamente che “il seme della donna” schiaccerà il capo del serpente. Questa apparente contraddizione diventa chiara con il concepimento verginale di Gesù là dove c’è una persona che è generata senza seme, non da seme umano, per cui è “il seme della donna” come espressione paradossale per indicare il parto verginale: intervento creatore di Dio che dà inizio ad una nuova umanità. Il parto verginale di Maria non è né un giochetto di prestigio né tanto meno un’espressione contro la sessualità; è invece l’intervento di Dio che crea un’umanità nuova: la generazione di Gesù, nel parto verginale, è l’intervento direttamente creatore di Dio che dà origine ad un nuovo tipo di umanità. Non è legato al ciclo normale delle nascite, ma lo interrompe e inizia nuovamente, viene data origine al nuovo Adamo, alla nuova umanità.

È allora logico riconoscere nella madre di colui che schiaccia il capo del serpente la “nuova Eva”, la “nuova madre di tutti i viventi”, “colei che ha mutato il nome di Eva” come dicono i poeti medievali notando che “Ave” è l’inverso di “Eva”: c’è il capovolgimento della situazione, dalla disobbedienza all’obbedienza.

Il motivo per cui questo testo viene letto nella festa dell’Immacolata Concezione sta nel fatto che in quella occasione celebriamo la vittoria sul male; il discorso sulla verginità di Maria non è attinente con l’oggetto della celebrazione, anche se purtroppo non di rado si riscontra confusione interpretativa ritenendo che “immacolata” sia da intendersi come “vergine”, che abbia concepito in modo immacolato e sia diventata madre in quanto vergine. Si tratta di interpretazione del tutto errata: è lei che è stata concepita senza peccato originale, quindi il concepimento di cui si parla in questa festa è nel seno di Sant’Anna ed è avvenuto con un normale rapporto sessuale; tuttavia, nel concepimento c’è stato un intervento di Dio che ha salvato pienamente Maria fin dall’inizio in forza della redenzione operata da Cristo:

Maria è stata salvata prima di nascere, ma anche lei ha avuto bisogno di essere salvata. Tutti abbiamo bisogno di salvezza e Maria non fa eccezione, solo che a lei la salvezza è stata applicata da subito per grazia di Dio perché la potenza della morte e resurrezione di Cristo, in lei, ha vinto totalmente il male, da sempre, in modo definitivo. Quindi, nella persona di Maria noi ammiriamo la potenza di Dio che ha vinto il male.

L'immagine mitica di Maria Immacolata con il serpente ai piedi intende dire che nella sua persona, concretamente, Dio ha vinto il male. Tale immagine è mitica perché il concepimento di Maria parla di una cellula fecondata iniziale che non è rappresentabile con una donna adulta; Maria è rappresentabile come donna una volta che è nata e cresciuta. L'Immacolata e l'Assunta sono due immagini teologiche che celebrano, appunto, la teologia e non Maria in quanto donna storica; l'Immacolata infatti è Maria prima della nascita e l'Assunta è Maria dopo la morte, per cui tali celebrazioni riguardano ciò che c'è prima e ciò che c'è dopo, e sono le due feste dell'umanità redenta: il male è vinto alla radice e, di conseguenza, l'umanità può raggiungere il vertice del cielo.

Non esiste quindi alcun problema nell'applicazione anche delle immagini, una volta che si riconosca che chi vince il serpente è il Messia; la Madre gode pienamente i benefici dell'opera realizzata dal Figlio ed è la prova concreta che il Figlio ha vinto il male.

Il riferimento nel libro di Isaia

L'argomento è altrettanto difficile del precedente e gli eventi a cui si riferisce si collocano a Gerusalemme verso l'anno 730 A.C., al tempo del re Acaz.

La situazione storica è brutta, Gerusalemme sta vivendo un momento di difficoltà soprattutto perché hanno tentato di coinvolgere il re Acaz e il suo regno di Giuda in una guerra contro gli Assiri.

Isaia, uomo di corte e potente ministro, si è opposto, non vuole questo tipo di alleanza; di conseguenza, alcuni staterelli che vivono intorno a Giuda muovono guerra a Gerusalemme con l'intenzione di abbattere la dinastia di Davide, togliere dal trono il re Acaz e sostituirlo con un altro, in modo tale che il nuovo re sia d'accordo con loro per fare la guerra.

L'aver ascoltato Isaia che non voleva la guerra ha portato Gerusalemme in guerra e la città si trova assediata da questi eserciti in una situazione di estremo pericolo.

Il re è in rotta con Isaia e addirittura – raccontano i libri storici – ha tentato una carta estrema: ha fatto un sacrificio umano nella valle di Hinnon immolando il proprio figlio ad una divinità cananea per ottenere aiuto nella guerra. Questo fatto denota che a Gerusalemme si praticava abbondantemente l'idolatria se addirittura il re, discendente di Davide, arriva a sacrificare il proprio figlio rimanendo così senza erede in un momento in cui ci sono degli eserciti che vogliono abbattere la dinastia.

A quel punto, racconta Isaia al capitolo 7, il profeta si presenta al re e gli offre la possibilità di un segno: «Chiedi un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto» (Is 7, 11). Acaz rifiuta il segno; è un atteggiamento prepotente e arrogante, che mostra strafottenza e disinteresse, non è un atteggiamento devoto. Sono infatti possibili due eccessi di fronte al segno proposto da Dio: uno è la pretesa del segno da Dio, l'altro è il rifiuto del segno che Dio offre, atteggiamenti entrambi sbagliati.

Il profeta propone quella linea sapiente dell'equilibrio: di fronte ad una proposta di un segno l'uomo deve accoglierlo e verificarlo. Questo è proprio l'atteggiamento di Maria quando l'angelo le dice che la cugina Elisabetta attende un figlio, lei che tutti credevano sterile; Maria si alza e va a trovarla, si fida ed accetta il segno, ma nello stesso tempo va anche a verificare se è proprio vero che Elisabetta è al sesto mese e, nello stesso tempo, che proprio lei è stata scelta per essere la madre del Messia. Proprio nell'incontro con Elisabetta ha la conferma quando si sente dire: «A che debbo che la madre del mio Signore venga a me?» (Lc, 1, 43). Viene fatto di domandarsi come faccia Elisabetta a sapere che Maria è madre, dato che è un segreto assoluto non ancora confidato a nessuno: quindi, il segno non solo è stato verificato, ma è stato anche confermato e nell'atteggiamento di fiducia di Maria

il segno accolto produce altri segni di conferma.

Acaz invece è prepotente ed arrogante: “Acaz rispose: «Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore»” (Is. 7, 12). Adopera cioè una formula ipocritamente devota, ma il tono della voce e l’atteggiamento danno fastidio e indicano che in realtà il segno non gli interessa, tant’è vero che Isaia reagisce in modo duro: “Allora Isaia disse: «Ascoltate, casa di Davide! (cioè il casato, tutta la famiglia regnante) Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio?»” (ib. 7, 13); che è come dire che Isaia aveva già perso la pazienza da tempo con il re, ma adesso la sta perdendo anche Dio e allora, anche se Acaz non lo vuole, il Signore darà ugualmente il segno: “«Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele. Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene. Poiché prima ancora che il bimbo impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonato il paese di cui temi i due re»” (ib. 7, 14-16). Il Signore dà quindi la garanzia che prima ancora che il bambino sia cresciuto saranno annientati i due tizzoni fumosi che provocano tanta paura. Ci chiediamo allora quale sia il segno annunciato; il segno sarà la nascita di un figlio ad Acaz e, prima che questo bambino raggiunga l’età della ragione, quei problemi che adesso angosciano la città non ci saranno più e la situazione sarà risolta.

Resta tuttavia l’interrogativo circa il termine “vergine” di cui si parla a proposito del segno; in realtà nel testo ebraico questo termine esplicito non c’è, c’è invece il termine ‘*almah*, che significa genericamente “ragazza” o “giovane donna”. Nel linguaggio antico era molto comune chiamare “vergini” le giovani donne a prescindere dall’effettiva condizione fisica; abbiamo come esempio la parabola delle dieci vergini, nella quale non si intende la verginità propriamente detta, ma si parla semplicemente di dieci giovani ragazze non ancora sposate che, proprio in quanto tali, partecipano al corteo nuziale. Il termine ‘*almah* ricorre molte volte nella Bibbia e se si fa una verifica nella versione della CEI si trova che in tutti gli altri casi questo termine è tradotto semplicemente con “ragazza”; quindi, anche in questo caso, l’interpretazione deve essere in questo senso.

Tornando all’annuncio del segno e del suo significato attuale, teniamo presente che il profeta sta parlando al re riferendosi alla situazione di estrema difficoltà che stava attraversando la città di Gerusalemme, senza alcun riferimento a ciò che sarebbe accaduto oltre settecento anni dopo – la nascita di Gesù - e che, oltre tutto, non sarebbe stato di interesse alcuno per gli attuali abitanti della città. Occorre interpretare correttamente il modo di agire del profeta, che non è un mago che preveda l’avvenire, bensì è una persona ispirata che legge in modo appropriato i segni del presente proiettandosi nel futuro.

Quindi, il testo è chiaro e il segno sta in questo: il Signore garantisce al re che avrà un figlio, del quale al momento è del tutto inconsapevole, e nel giro di poco tempo, prima che il bambino abbia raggiunto l’età della ragione – sei o sette anni – tutto sarà risolto; le cose infatti andranno proprio in questo senso.

Isaia aveva una preferenza per i nomi simbolici, tanto che ai suoi figli diede nomi molto particolari: uno si chiamava Sear-iasub che significa “ne resta solo un resto”, l’altro si chiamava Mahèr-salàl-cash-baz che significa “pronto bottino, preda veloce”. Per fortuna, quando propose un nome simbolico per il figlio del re fece una scelta decisamente più gradevole: Emmanuele. Per i propri figli aveva scelto nomi simbolici di un tono pesante e configuranti una minaccia: “ne resta solo un resto” fa pensare che tutto il rimanente finirà distrutto, mentre “pronto bottino, preda veloce” richiama l’idea di un saccheggio rapido e totale. Si tratta delle sue speranze, è la raffigurazione del futuro espressa in modo drammatico con una prosa molto corposa e con immagini forti; i nomi dati ai figli indicano ciò che egli teme e prospetta per la situazione e denotano questa concretezza di linguaggio. Analogamente, proponendo un nome simbolico per il figlio del re vuole garantire la presenza del Signore: ‘*Immanu* vuol dire “con noi” e *El* è il nome generico di Dio, quindi il nome Emmanuele significa “Dio è con noi”.

Il re non lo ascolta, ma il figlio nasce; non verrà chiamato Emmanuele, ma Ezechia, che

vuol dire “Dio aiuta” e quindi con un significato abbastanza vicino a quello proposto.

Effettivamente Isaia aveva ragione perché nel giro di pochi anni non solo l’assedio viene smantellato, ma i due re che avevano mosso guerra a Gerusalemme vengono eliminati; questi due re sono vittima degli assiri mentre Gerusalemme è salva e sicuramente Isaia potrà affermare di avere dato un segno, che conferma come egli parli a nome di Dio e quindi come debba essere ascoltato.

Quel testo fu conservato nella tradizione, fu riscritto e tramandato, ma non fu mai interpretato in senso messianico, per cui l’interpretazione corrente che ne davano i maestri giudei era riferita al figlio di Acaz, Ezechia, quindi come una promessa legata semplicemente a quel momento. Quando gli ebrei tradussero la Bibbia in greco, al posto di *’almah* tradussero “parthénos” che in greco ha un significato molto più cogente e significa “vergine” in senso vero e proprio; ciò significa che almeno ad Alessandria d’Egitto la comunità giudaica di lingua greca aveva una vaga interpretazione messianica del testo. Il testo fu interpretato seriamente nella luce del Messia solo dopo la nascita di Gesù dalla vergine Maria; non era stato capito prima ed è stato interpretato dopo. Matteo infatti scrive: “Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi*” (Mt, 1 22-23). Facendo l’avvocato del diavolo, si potrebbe dire che Matteo si è inventato il concepimento verginale di Gesù per poter affermare che la profezia si è realizzata. Quest’ipotesi non regge in quanto nessun ebreo si aspettava un concepimento verginale del Messia, eventualità che non faceva parte dell’immaginario comune proprio perché quel testo di Isaia non veniva letto in chiave messianica, per cui non c’era alcun motivo di inventare il dato del concepimento verginale; è invece avvenuto il contrario: il concepimento verginale di Gesù ha prodotto un dubbio circa il motivo per cui ciò è accaduto ed una ricerca per verificare se le Scritture ne parlavano. Matteo allora trovò quel testo di Isaia e lo capì alla luce di quanto era accaduto con la nascita di Gesù; dopo che gli apostoli ebbero avuto la notizia del parto verginale, capirono quel testo di Isaia.

Noi potremmo allora dire che nella mente di Isaia c’era semplicemente una promessa per il momento che stava vivendo, ma nella mente di Dio che ispirava il profeta c’era una promessa molto più avanti nel tempo, che riguardava oltre settecento anni dopo: Isaia non sapeva questo, ma Dio sì, e quella parola profetica aveva un senso che si realizzerà non perché gli uomini manomettono i testi, ma perché in essi scoprono con meraviglia un progetto che Dio sta guidando.

Il riferimento nel libro di Michea

Quest’ultimo riferimento si presenta più semplice e meno problematico dei due precedenti; inoltre, in questo testo si parla veramente della Madre del Messia.

Negli altri due testi esaminati la figura della Madre è implicita, sullo sfondo, se ne parla, ma non è rilevante; in quest’ultimo testo, invece, il riferimento è esplicito: “E tu, Betlemme di Efrata così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall’antichità, dai giorni più remoti. Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando colei che deve partorire partorirà e il resto dei tuoi fratelli ritornerà ai figli di Israele” (Mic, 5 1-2).

Questa è un’autentica profezia messianica che parla della Madre del Messia, ma proprio perché è una profezia non dice niente di particolare. Parla di un paesino sperduto, Betlemme, nel quale era nato Davide che poi era diventato re. Quando viene scritto questo testo di Michea è caduta la monarchia ed è caduto lo stato di Israele, c’è una situazione di grande depressione e di sconfitta generale e il profeta lancia una profezia di speranza dando una garanzia: il paesino piccolo e insignificante una volta ha dato origine a colui che sarebbe diventato re, da Betlemme più avanti nel tempo ne verrà fuori un altro che sarà il dominatore.

Si noti che in questo secondo caso non si parla più di re, ma di “moshel”, che significa la

guida, il capo, il dominatore appunto, che ha origine dall'antichità, cioè è pensato da Dio, è progettato da sempre, dai giorni più remoti – l'autore non ha il concetto dell'eternità -, quindi nascerà in futuro, ma le sue origini sono antiche e Dio, per il momento, metterà gli israeliti in potere altrui e lascerà che altri comandino – infatti sono sotto i persiani, poi arriveranno i greci, infine i romani – fino a quando “colei che deve partorire partorirà”. Vediamo quindi che non c'è alcun preciso riferimento temporale, perché la profezia autentica non è una previsione magica, è invece una parola di speranza che garantisce, ma non chiarisce.

Nella versione ebraica si legge “la partoriente partorirà”, dove la partoriente è l'immagine della Madre del Messia, è la donna, per cui il significato è “fino al momento in cui la donna partorirà l'uomo” e “il resto dei tuoi fratelli ritornerà ai figli di Israele”, cioè ci sarà una conversione universale ed Egli starà là. “Egli (*il partorito*) starà là e pascerà (*sarà il Pastore*) con la forza del Signore, con la maestà del nome del Signore suo Dio. Abiteranno sicuri perché egli allora sarà grande fino agli estremi confini della terra e tale sarà la pace ...” (Mic, 5 3-4a). È l'annuncio del Messia che guiderà un popolo riunito e garantirà la pace, anzi dice di più: “*et erit iste pax*”, cioè Egli in persona sarà la pace; quando San Paolo dice: “Cristo è la nostra pace, lui che ha fatto dei due un popolo solo” fa riferimento a questo testo. Qui abbiamo la profezia che offre speranza: ci sarà quel figlio, quel discendente della donna che eliminerà una situazione negativa.

Conclusioni

Da questi tre testi la liturgia cristiana ha preso i riferimenti fondamentali ed ha capito, dopo avere riconosciuto Gesù e chiarito i particolari della sua nascita, che il progetto di Dio veniva dall'antichità e noi, che abbiamo conosciuto la vicenda della vergine Maria, riconosciamo che l'Antico Testamento parlava di lei: il seme della donna ha schiacciato il serpente, lei è la vergine che ha partorito l'Emmanuele – Dio con noi, è proprio Dio quel bambino partorito, con noi perché ha condiviso l'umanità molto di più di quanto immaginasse Isaia – e lei è la partoriente che ha partorito la pace.

Natale vuol dire riconoscere che il progetto di Dio si è realizzato e si sta realizzando, sta nascendo la pace, sta risolvendo la situazione negativa del nostro mondo: colui che regna, il dominatore che viene dal piccolo borgo di Betlemme adesso domina; non solo è nato, ma è morto ed è risorto, siede alla destra del Padre e il suo regno non avrà fine.

GIUDITTA: debole e disarmata, ma vittoriosa!

Introduzione al libro di Giuditta

Continuando il percorso sulle figure femminili che danno il titolo ad un libro biblico, esamineremo oggi il libro di Giuditta, un altro testo in cui è protagonista una donna; Giuditta è una donna tutta particolare perché – caso abbastanza eccezionale – è una combattente, un'eroina, una donna di guerra, l'immagine cioè della debolezza che diventa forza.

Nel libro di Rut abbiamo incontrato una donna semplice che fa le cose quotidiane e le fa con dolcezza, con dedizione e con fedeltà, ma nella quotidiana dimensione femminile.

Con Ester siamo andati a corte ed abbiamo partecipato ad una situazione straordinaria di potere, ma Ester rimane dietro le quinte e chiede il favore al re, ha il coraggio di entrare alla presenza dell'imperatore persiano, ma non opera direttamente.

Giuditta è la figura più eroica perché è colei che si espone direttamente ed ha il coraggio di scendere in battaglia.

Il libro di Giuditta è definito deuterocanonico, cioè riconosciuto come ispirato solo dalla tradizione ebraica di lingua greca; è entrato nel canone degli Alessandrini ed è stato accolto dalla tradizione cristiana, ma dal mondo ebraico di lingua ebraica è stato rifiutato perché non scritto in lingua ebraica e difatti è conservato solo il testo greco.

Non si tratta di un'opera storica, occorre dirlo chiaramente e subito: è un testo "novellistico", è una favola, è un racconto artificiosamente inventato. Non ci sono neppure riferimenti geografici precisi e non è nemmeno ambientato in una città realmente esistente: si parla di Betulia, che non esiste ed è una città di fantasia situata su una gola che dà accesso a Gerusalemme; è l'ultima città che difende Gerusalemme, ma non esiste nessuna gola di questo tipo e nessuna città fortezza che dia direttamente l'accesso a Gerusalemme.

Il nostro autore non è uno sciocco che non sappia la storia e la geografia, è invece una persona di notevole cultura che gioca con le informazioni, quindi inventa una città ed una geografia per parlare di una situazione molto reale. Il nome stesso della protagonista ha un valore simbolico: "Giuditta" è il femminile di "Giuda" e quindi corrisponde al termine "giudea" ed è l'immagine femminile e personificata della stessa nazione giudaica; è come se un'eroina italiana fosse presentata con il nome "Italia" o "Italiana", che porta in sé la connotazione nazionale. Betulia è un nome a sua volta coniato con la fusione di due termini: "Betullà", che significa "vergine", e "Yah", che è l'abbreviazione di Yahweh, quindi è "la vergine del Signore"; "vergine, figlia di Sion" è un'immagine degli antichi profeti e quindi il nome della città è simbolicamente "la città sposa del Signore", una città idealizzata che rappresenta ogni città di Israele. Il nemico è un personaggio strano, un generale di nome Oloferne ed è il generale in capo dell'esercito di Nabucodonosor, re degli Assiri; si tratta in realtà di tre dati storicamente non congruenti: Oloferne è un generale persiano, Nabucodonosor è re dei Babilonesi e non ha nulla a che fare con gli Assiri per cui vengono messi insieme tre ambiti nazionali differenti.

Queste incongruenze sono talmente macroscopiche che sono evidentemente volute dall'autore; il libro è volutamente ironico e, dato che si tratta di una novella, non è tenuto a riprodurre un fatto storico, ma, mettendo insieme un generale persiano con un re babilonese ed evocando l'impero degli Assiri, accomuna tutti i nemici storici di Israele.

All'autore però interessano i greci e nomina gli imperi precedenti perché al suo tempo il problema è rappresentato dai greci. Dobbiamo quindi collocare storicamente questo testo: si tratta di un libretto nato come incoraggiamento alla lotta durante la crisi dei Maccabei. Siamo nel secondo secolo a.c., quindi si tratta di uno degli ultimi libri biblici ad essere stato scritto ed è contemporaneo del libro di Daniele e dei libri dei Maccabei; il problema consisteva nel fatto che il re greco, un selèucida, uno degli eredi dell'impero di Alessandro Magno con la mania ellenistica di civilizzare il mondo, cercò di portare la civiltà anche a

Gerusalemme. La civiltà per i greci corrispondeva al teatro ed alle palestre e Gerusalemme l'aveva accettata; da un lato c'era una parte della popolazione, un'élite ebraica, che voleva aprirsi alla modernità, mentre dall'altra parte c'era il gruppo conservatore che la rifiutava assolutamente e così era nato lo scontro, dallo scontro la rivoluzione e poi il tentativo violento dei greci di imporre con la forza la loro cultura. Ritenendo gli ebrei dei barbari che avevano delle superstizioni da superare, i greci volevano imporre anche la religione greca; a Gerusalemme alcuni reagirono, non disposti a cedere e facendosi magari ammazzare, prendendo le armi e iniziando una guerra partigiana contro il grande impero greco. Proprio durante i tre anni e mezzo di guerra fra i gruppi partigiani degli integralisti israeliti contro i greci dominatori viene scritto il libro di Giuditta con un intento di consolazione, di incoraggiamento e di messaggio teologico legato appunto alla debolezza che supera la forza. Essendo una storia inventata, l'autore può permettersi di inventare l'immagine di una donna combattente che, disarmata, elimina il grande e prepotente generale nemico.

Racconti che hanno ispirato il libro di Giuditta

Ci sono degli antenati letterali di questa vicenda.

Una donna, Giaeale, è un personaggio arcaico e poco noto del libro dei Giudici, inserito nella storia di Debora, profetessa che ispira, anima e guida una battaglia contro i Cananei. Il generale cananeo Sisara, fuggendo, chiede ospitalità nella tenda di Giaeale che finge di accoglierlo, ma quando si è addormentato, convinto di essere al sicuro, Giaeale prende il paletto della tenda e glielo pianta nella tempia inchiodandolo per terra. L'esercito che insegue trova così il generale nemico già ucciso per mano di una donna; non hanno quindi avuto l'onore di prendere il nemico, che è stato invece eliminato per mano di una donna disarmata. L'episodio è evocato da Manzoni quando parla della "maschia Giaeale che il colpo vibrò", facendo cioè riferimento alla situazione di una donna debole e disarmata che ha vinto il nemico; il Manzoni, allora giovane letterato che aspetta il risorgimento italiano, nutre il sogno di un popolo debole che si ribella al potere asburgico.

Un altro elemento antico che ha ispirato il racconto di Giuditta è l'episodio di Davide e Golia, molto più conosciuto del precedente: il giovane Davide, un pastorello che va al campo a portare le vettovaglie ai fratelli, soldati, sente di questo enorme filisteo, un colosso che ha sfidato gli israeliti e con il quale nessuno ha il coraggio di combattere; il ragazzino, spavaldo, accetta la sfida e con un colpo di fionda abbatte il gigante, poi gli prende la spada e gli taglia la testa.

L'autore del libro di Giuditta è partito da queste due immagini: una donna, Giaeale, ha ucciso il generale avversario; il giovane Davide ha tagliato la testa a Golia con la sua stessa spada. Queste sono le due immagini che hanno determinato la storia e il nostro autore crea una storia molto semplice, con un intento fortemente didattico, partendo appunto da questi due episodi.

Inizio "storico" del racconto

Vediamo ora come si svolge il racconto nel libro di Giuditta, che si dilunga per sedici capitoli nonostante la storia si possa riassumere in molto meno; la prima parte è farraginoso e ridondante, quasi inutile, ma serve per creare l'ambiente del nemico. Si parla appunto di Nabucodonosor che, non essendo stato appoggiato nella sua guerra contro i Medi, giura vendetta contro tutti i popoli occidentali che non l'hanno aiutato e vuole conquistarli tutti; delega così al grande generale Oloferne il compito di procedere in tal senso. Il narratore passa velocemente in rassegna i popoli che vengono conquistati uno alla volta e tutti cedono. L'idea che soggiace a questo imperialismo di conquista è un problema religioso: al capitolo terzo si trova infatti un particolare, dove si dice che tutti i popoli devono adorare solo Nabucodonosor e devono acclamarlo come un dio. Si tratta perciò di un problema religioso, dato che Nabucodonosor pretende di essere un dio. È quindi l'assolutizzazione del potere, è la pretesa del potere umano di mettersi al posto di dio, è la prepotenza dell'uomo che si

monta la testa e pensa di essere dotato di poteri supremi; non è semplicemente un problema politico di conquista, ma un problema religioso, di sostituzione di Dio, dove il potere politico invade la sfera religiosa e usurpa il potere di Dio.

L'esercito nemico minaccia Gerusalemme – Il consiglio di Achior

L'allarme arriva anche in Giudea; ormai l'esercito di Oloferne è praticamente alle porte di Gerusalemme, è vicino cioè alla città di Betulia; ma, col metodo che vuole ritardare la narrazione proprio per fare aumentare l'interesse del lettore, il narratore sospende la campagna militare e ci presenta un personaggio strano, ma molto importante.

Intorno ad Oloferne ci sono molti altri generali, che sono i capi dei vari popoli che collaborano con Nabucodonosor. Capo di Ammon è un generale di nome Achior, personaggio non noto, eppure molto interessante: Achior è l'immagine del proselita, dello straniero aperto alla fede di Israele, è colui che accetta di diventare ebreo ed entra nella tradizione di questo popolo proprio per una convinzione di fede.

Nell'accampamento di Oloferne si tiene un consiglio ed Oloferne chiede informazioni sui Giudei, l'ultimo popolo da conquistare; Achior racconta allora la storia di Israele: il capitolo cinque è infatti una sintesi della storia sacra.

Achior è uno straniero importante il cui nome significa "fratello della luce", è quindi persona aperta all'illuminazione e racconta a Oloferne la storia del popolo di Israele a partire da Abramo, con tutte le vicende che il popolo ha attraversato. Questo racconto è fortemente teologico ed esprime l'idea che Israele ha attraversato momenti difficili solo quando è stato peccatore ed ha tradito la fedeltà al suo Dio. Adesso però è un momento buono – dice Achior a Oloferne – perché Israele attualmente è fedele, osserva la legge e non è idolatra, quindi è estremamente difficile conquistarlo ed è sconsigliabile attaccare battaglia perché Israele ha dalla sua un Dio molto potente; se non è Dio stesso a decidere di punirlo nessuno è in grado di vincerlo. A sentire ciò, gli altri generali ridono in faccia ad Achior, lo insultano e Oloferne si infuria chiedendo con veemenza come possa Achior dire a lui, grande generale di tutto l'esercito assiro, che un popolo insignificante come quello dei Giudei può resistergli: non c'è popolo né dio che possa resistere alla potenza dell'esercito di Oloferne.

A questo punto il prepotente "grande generale" ha modo di mettere in evidenza la propria tracotanza e la superbia di chi si crede onnipotente. Achior viene quindi legato, buttato fuori dell'accampamento e mandato come prigioniero a Betulia, mentre Oloferne, profferite le minacce di sterminio di tutto il popolo di Israele, aggiunge rivolto ad Achior: "«Allora il ferro dei miei soldati e la numerosa schiera dei miei ministri trapasserà i tuoi fianchi e tu cadrai fra i loro cadaveri, quando io tornerò a vederti»" (Gdt 6, 6). Sarà allora dimostrata la potenza incontenibile dell'esercito di Oloferne.

Achior viene raccolto dagli abitanti di Betulia, che lo prendono come ostaggio e lo tengono in città, venendo così a conoscere le intenzioni di Oloferne e sprofondando nel terrore più totale. Si fa strada la convinzione che non sarà possibile resistere e difendersi davanti al numero ed alla potenza dell'esercito nemico e hanno sempre più voglia di arrendersi; il popolo dispera quindi della salvezza. Anche i capi ed il sommo sacerdote non hanno coraggio e si limitano a ritardare la resa: chiedono al popolo di pregare e di fare penitenza ancora per cinque giorni. Metteranno così alla prova il Signore chiedendogli di intervenire, ma se entro cinque giorni non si sarà manifestato non resterà altra soluzione che la resa.

Giuditta scende in campo e rimprovera gli israeliti

Finalmente, all'ottavo capitolo, entra in scena la protagonista, Giuditta: "In quei giorni venne a conoscenza della situazione Giuditta, figlia di Merari (*segue l'elencazione degli ascendenti fino a Israele*). Suo marito era stato Manasse, della stessa tribù e famiglia di lei; egli era morto al tempo della mietitura dell'orzo. Mentre stava sorvegliando quelli che legavano i covoni nella campagna, il suo capo fu colpito da insolazione. Dovette mettersi a

letto e morì in Betulia sua città e lo seppellirono con i suoi padri nel campo che sta fra Dotain e Balamon. Giuditta era rimasta nella sua casa in stato di vedovanza ed erano passati già tre anni e quattro mesi. Si era fatta preparare una tenda sul terrazzo della sua casa, si era cinta i fianchi di sacco e portava le vesti delle vedove. Da quando era vedova digiunava tutti i giorni, eccetto le viglie dei sabati e i sabati, le viglie dei noviluni e i noviluni, le feste e i giorni di gioia per Israele” (ib. 8, 1-6). Notare, in questa elencazione dei giorni non soggetti a digiuno, un modo di presentare delle regole; questi libri hanno infatti sempre anche una finalità didattica e sono un modo con cui il narratore fa catechismo morale.

“Era bella d’aspetto e molto avvenente nella persona; inoltre suo marito Manasse le aveva lasciato oro e argento, schiavi e schiave, armenti e terreni, ed essa era rimasta padrona di tutto. Né alcuno poteva dire una parola maligna a suo riguardo, perché temeva molto Dio” (ib. 8, 7-8). Era quindi una donna irreprensibile, una vedova giovane, molto bella e molto ricca, fuori dal mondo, isolata nel suo lutto e nella sua penitenza.

“Venne dunque a sapere le parole esasperate rivolte dal popolo alle autorità ...” (ib. 8, 9a) ed a questo punto si presenta lei personalmente alle autorità e pronuncia un discorso di rimprovero esprimendo il suo sconcerto di fronte alla posizione che avevano assunta, particolarmente per l’intenzione di mettere alla prova il Signore onnipotente: “«Certo, voi volete mettere alla prova il Signore onnipotente, ma non ci capirete niente, né ora né mai. Se non siete capaci di scorgere il fondo del cuore dell’uomo né di afferrare i pensieri della sua mente, come potete scrutare il Signore, che ha fatto tutte queste cose, e conoscere i suoi pensieri o comprendere i suoi disegni? No, fratelli, non vogliate irritare il Signore nostro Dio. Se non vorrà aiutarci in questi cinque giorni, egli ha pieno potere di difenderci nei giorni che vuole o anche di farci distruggere da parte dei nostri nemici. E voi non pretendete di impegnare i piani del Signore Dio nostro, perché Dio non è come un uomo che gli si possano fare minacce e pressioni come ad uno degli uomini. Perciò attendiamo fiduciosi la salvezza che viene da lui, supplichiamolo che venga in nostro aiuto e ascolterà il nostro grido se a lui piacerà” (ib. 8, 9-17). Poi continua sottolineando esattamente il discorso che aveva fatto Achior, cioè: “se la nostra generazione è fedele non ha niente da temere”.

Si comprende quindi che l’autore si rivolge ad un gruppo fedele, non abbiamo di fronte un testo che rimproveri un popolo peccatore, ma un testo indirizzato a un gruppo affiatato di persone impegnate, che agiscono bene; quindi, l’autore vuol dire a quel gruppo di combattenti, pochi deboli e malmessi, ma fedeli, che abbiano coraggio, vadano avanti così; riusciranno nel loro intento, nonostante la loro debolezza e inferiorità, perché proprio in quanto fedeli il Signore non farà mancare loro il suo appoggio.

La “teologia” di Giuditta

Più avanti Giuditta, sempre parlando alle autorità, svolge un argomento molto interessante circa la prova, con un contenuto ed un linguaggio per cui il capitolo 8 è un piccolo trattato di teologia, esposto da una donna che dimostra di sapere molto di più di tutti gli altri autorevoli personaggi maschili di Gerusalemme e invita a non lamentarsi se le cose vanno male; anzi, dice: “«Oltre tutto ringraziamo il Signore Dio nostro che ci mette alla prova, come ha già fatto con i nostri padri. Ricordatevi quanto ha fatto con Abramo, quali prove ha fatto passare ad Isacco e quanto è avvenuto a Giacobbe in Mesopotamia di Siria, quando pascolava i greggi di Labano suo zio materno. Certo, come ha passato al crogiolo costoro non altrimenti che per saggiare il loro cuore, così ora non vuol far vendetta di noi, ma è a fine di correzione che il Signore castiga coloro che gli stanno vicino»” (ib. 8, 25-27). C’è evidentemente una teologia che soggiace a questo testo per cui, con un sistema narrativo, l’autore sta insegnando una sua interpretazione: ringraziamo il Signore che ci mette alla prova, perché questa prova è pedagogica, questa sofferenza ci aiuta a migliorare, è uno strumento per la nostra crescita.

Giuditta informa che passerà all'azione e sollecita ad avere fiducia

Dopo l'aspetto teorico, Giuditta passa all'aspetto pratico e sollecita a fidarsi di lei, che si assume la responsabilità del combattimento: lei stessa, con la sua sola ancella, uscirà in campo e provvederà alla battaglia. I capi non riescono a capire cosa voglia fare – del resto, non dice nulla circa il suo piano - e lei invita a non chiederle niente ed a lasciarla operare, promettendo che riferirà tutto al suo ritorno; non avendo nessun'altra possibilità, la lasciano quindi andare. Giuditta rivolge una lunga preghiera al Signore rinnovando l'atto di piena fiducia in lui ed esce da Betulia incontro alla sorte.

A questo punto il narratore, con finezza, si diverte, ma nello stesso tempo si diverte Giuditta; il racconto prosegue con un'ironia splendida, da questo momento in poi Giuditta mente, si comporta da grande imbrogliona. “Quando Giuditta ebbe cessato di supplicare il Dio di Israele ..., si alzò dalla prostrazione, chiamò la sua ancella particolare e scese nella casa dove usava passare i giorni dei sabati e le sue feste. Qui si tolse il sacco di cui era rivestita, depose le vesti di vedova, poi lavò con acqua il corpo e lo unse con profumo denso; spartì i capelli del capo e vi impose il diadema. Poi si mise gli abiti da festa, che aveva usati quando era vivo suo marito Manasse. Si mise i sandali ai piedi, cinse le collane e infilò i braccialetti, gli anelli e gli orecchini e ogni altro ornamento che aveva e si rese molto affascinante agli sguardi di qualunque uomo che l'avesse vista” (ib. 10, 1-4). Fatto questo, parte proprio con l'atteggiamento della seduttrice, ma finge; l'ironia sta nel prendere in giro questi cascamoto di uomini, questi grandi generali che, di fronte alla gonnella, non capiscono più niente e “perdono la testa”: effettivamente, viene raccontato come questo prepotente di Oloferne, che si credeva un padreterno, perde la testa per mano di questa donna che l'ha preso per il naso. Secondo l'ottica dell'autore, tutto questo si presenta come un santo imbroglio, una santa ironia: quell'uomo, che si credeva un gigante, ma era nient'altro che un poveretto, fa proprio la fine dello stupido.

Giuditta e Oloferne

Il narratore prosegue, con notevole maestria, a raccontare la bellezza di Giuditta che scende da Betulia ed arriva all'esercito; tutti i soldati, che vedono arrivare questa donna così ben vestita e con un fascino eccezionale, le chiedono chi sia e dove stia andando. Giuditta, anche in questo caso, si comporta da teologa, dice di sapere che ormai il destino di Betulia è segnato, che un esercito come quello di Oloferne non potrà che conquistarla, che lei non ha alcuna intenzione di morire con quanti vi sono rimasti e che l'unica strada da seguire è passare con l'esercito più potente in modo da entrare e conoscere quella personalità eccezionale che è Oloferne. Gli ufficiali dell'esercito restano colpiti da questa donna così bella e così piena di fascino e la introducono dal grande generale che ne rimane immediatamente conquistato. Giuditta prosegue nella sua sottile azione avvolgendo Oloferne di parole e chiede una serie di privilegi con una maestria tale che riesce nello scopo; ottiene così una tenda solo per lei e l'ancella, mangerà solo i cibi che si è portata dietro e, da buona donna religiosa, potrà uscire la sera per pregare e promette che pregherà anche per Oloferne. Si ferma quindi per tre giorni, ospite dell'esercito, e fa tutto quello che vuole, prendendo tutti per il naso. Ad un certo momento Oloferne pensa che, di fronte al proprio esercito e per la sua dignità, non è opportuno che una donna così bella sia sua ospite senza che egli non ne abbia alcun profitto; chiama allora il proprio attendente Bagoa e lo incarica di invitare a cena Giuditta, pensando di sedurla e senza rendersi conto di essere stato lui il sedotto. Bagoa si presenta, fa la solenne ambasciata e lei, con la falsità più assoluta, afferma di essere disposta a fare tutto ciò che il grande generale Oloferne vorrà; in fondo, gli lascia capire, che è venuta proprio per questo e stava aspettando questo invito. Di fronte a questa proclamata totale disponibilità, Oloferne resta totalmente lusingato e durante la cena beve talmente tanto che finisce ubriaco fradicio per cui, quando dà il segnale per restare solo con Giuditta, è soltanto in grado di dormire. Viene chiuso l'accesso alla tenda e Giuditta, rimasta sola con Oloferne, lo mette a letto e, presa la sua scimitarra, gli taglia la testa e

incarica l'ancella di metterla dentro la bisaccia dei viveri; fatto tutto questo, escono entrambe secondo il permesso accordato per andare a pregare, spariscono e ritornano a Betulia. Questa parte del racconto costituisce una scena che ha affascinato musicisti e pittori; sono numerosissime le rappresentazioni di Giuditta – alcune molto famose –, realizzate con un sottile gioco di contrasto mostrando Giuditta giovane e bellissima, mentre l'ancella, in secondo piano, è rappresentata come l'immagine femminile anziana e brutta, e in mezzo la testa di Oloferne.

Giuditta torna a Betulia

Le due donne ritornano, vincitrici; Achior non può fare altro che riconoscere che aveva ragione e diventa ebreo. Il popolo e le autorità all'interno di Betulia acclamano Giuditta come l'eroina che ha vinto; quando mostra, come trofeo, la testa di Oloferne le dicono: «Benedetta sei tu, figlia, davanti al Dio altissimo più di tutte le donne che vivono sulla terra (*espressione che richiama alla mente una simile nell'Ave Maria*) e benedetto il Signore Dio che ha creato il cielo e la terra e ti ha guidato a troncare la testa del capo dei nostri nemici. Davvero il coraggio che ti ha sostenuto non cadrà dal cuore degli uomini, che ricorderanno per sempre la potenza di Dio» (ib. 13, 18-19).

Dopo che il popolo esce da Betulia e va all'attacco degli assediati, gli ufficiali dell'esercito nemico si sentono costretti a rivolgersi al generale; benché esitanti, pensando che questi sia nella tenda in dolce compagnia e debba irritarsi se disturbato, devono pur informarlo di quanto sta accadendo, ma il generale ormai ... “ha perso la testa”. Entrati finalmente gli ufficiali nella tenda e constatato quanto è successo, lo sgomento prende l'esercito nemico che non è più in grado di fare altro che accingersi a fuggire, ma viene raggiunto, battuto e depredato di tutto; la guerra finisce, l'esercito che era ritenuto invincibile è stato annientato, il popolo torna in Betulia e la trionfante Giuditta celebra la propria vittoria nella debolezza senza armi, avendo usato solo la scimitarra del nemico.

Il sommo sacerdote e il consiglio degli anziani degli Israeliti una volta entrati nella casa di Giuditta per renderle omaggio, le dicono: “«Tu sei la gloria di Gerusalemme, tu magnifico vanto di Israele, tu splendido onore della nostra gente»” (ib. 15, 9b). Queste espressioni ci sono familiari perché fanno venire in mente il canto mariano “*Tota pulchra es Maria, ... Tu laetitia Israël, tu honorificentia populi nostri*”. Quindi proseguono dicendo: “«Tutto questo hai compiuto con la tua mano, egregie cose hai operato per Israele, di esse Dio si è compiaciuto. Sii sempre benedetta dall'onnipotente Signore». Tutto il popolo soggiunse: «Amen!» (ib. 15, 10).

La storia di Giuditta nella tradizione cristiana

Questa storia è stata riletta nella tradizione cristiana e applicata proprio a Maria, la benedetta fra tutte le donne, colei che ha compiuto la grande opera della vittoria e ha vinto il nemico, l'immagine della debolezza, della persona inerme, della persona di fede che affronta l'avversario nella fiducia di Dio ringraziando il Signore per la prova; e trova il coraggio e la forza di vincere colui che si credeva onnipotente. Giuditta, la giudea, diventa l'immagine del popolo fedele che si fida di Dio; l'immagine è violenta per il nostro modo di pensare, ma non dimentichiamo che nasce in un momento di guerra partigiana quando c'è il desiderio e la necessità di combattere col nemico.

Noi leggiamo questi testi purificandoli, superando l'immagine della violenza e riconoscendo il messaggio teologico e simbolico che sta dietro questo testo: è appunto l'immagine di un Dio “che depone i potenti dai troni ed esalta gli umili”. In Giuditta si rivela quello stile povero e semplice di Dio e per questo è un anticipo della figura di Maria, e Maria è l'autentica Giuditta, è colei che ha condotto il combattimento: insieme con il Cristo ha vinto il potere del male, è la figura della donna eroica, è l'antenata di tutte quelle altre donne che nella loro vita hanno combattuto contro qualcosa di male e che, con la debolezza, con la semplicità e con la loro fiducia inerme hanno trionfato sul male.

LA SPOSA NEL CANTICO: la donna ideale

Introduzione

L'argomento di questa sera è molto diverso da quelli precedenti; non si tratta di un libro con protagonista una donna in modo particolare, ma di un libro di alta poesia.

Parliamo del "Cantico dei Cantici" dove i protagonisti sono "lui" e "lei": è un testo di poesia amorosa che presenta il dialogo uomo/donna, con la presenza anche del coro. Si tratta di un testo di poesia particolarmente difficile perché viene da un ambiente culturale diverso dal nostro, è una poesia differente da quella a cui siamo abituati nella letteratura occidentale, è infatti una poesia orientale con il gusto tipico dell'oriente, il gusto delle descrizioni, delle immagini, dei particolari, dell'insistenza nell'accumulo dei particolari.

Il testo è soprattutto difficile per l'interpretazione del senso.

Il Cantico dei Cantici: difficoltà interpretative

Il titolo è "Cantico dei Cantici" ed esprime un modo di fare il superlativo che si usa in ebraico, un po' come "Santo dei Santi" - che è come dire "il Santissimo" -; significa "il Canto più bello che c'è" ed è attribuito a Salomone, che non è l'autore effettivo, ma l'ispiratore del genere letterario. A Salomone sono attribuiti i testi sapienziali della Bibbia e probabilmente il Cantico dei Cantici contiene delle poesie d'amore composte anche alla corte di Salomone nel decimo secolo a.c., ma contiene dei testi posteriori e, soprattutto, il lavoro redazionale di chi ha messo insieme l'opera è post-esilico.

Ci troviamo quindi di fronte ad un'antologia di poesie d'amore compilata da un grande autore - un sapiente letterato - che vive a Gerusalemme dopo l'esilio, indicativamente intorno al 450 a.c., cioè cinquecento anni dopo Salomone. In quest'epoca - il quinto secolo, secolo d'oro della letteratura biblica - vengono fatti molti lavori di compilazione, cioè alcuni materiali differenti, come canti e canzoni d'amore di diverse epoche, vengono raccolti in un unico testo. È senza dubbio difficile comprendere con quale ordine e con quale criterio siano state fatte queste raccolte e la difficoltà di interpretazione di cui ho detto all'inizio comprende anche questi aspetti: è molto difficile capire il senso generale del Cantico perché sembra piuttosto una serie disorganica di quadretti d'amore; dobbiamo riconoscere che non siamo ancora riusciti a trovare il bandolo della matassa, non siamo ancora riusciti a trovare un filo logico.

L'altra questione seria è il senso, circa il quale sono state espresse due interpretazioni principali che sembrano in contrasto fra loro: l'interpretazione letterale e quella allegorica.

L'interpretazione letterale intende il Cantico semplicemente come una serie di poesie d'amore, come ne esistono in tutte le letterature, canzoni dell'amato per l'amata e viceversa; in questo senso il testo valorizza l'amore umano, significato plausibile, buono e valido. La grande maggioranza degli autori moderni pensa che questo sia il senso da dare al testo, un senso letterale di esaltazione dell'amore umano: il canto della bellezza dell'amore sponsale.

L'interpretazione letterale è quindi quella dei moderni.

L'altra linea di interpretazione, quella allegorica, intende il senso del canto in modo mistico, per cui il significato che l'autore vorrebbe trasmettere è quello della relazione d'amore fra l'umanità e Dio; il duetto "lui/lei", con tutte le immagini, è da intendersi in senso simbolico: parla un linguaggio realistico, ma allude all'esperienza religiosa e spirituale per indicare la vicenda che unisce l'umanità a Dio.

Quest'ultima è l'interpretazione predominante nell'antichità, nella tradizione ebraica come pure nella tradizione patristica cristiana antica che ha letto il Cantico in questo modo, con rarissime eccezioni. Nel grande periodo medievale fino all'epoca moderna il Cantico è stato letto in questa chiave simbolico/allegorica.

Io personalmente preferisco l'interpretazione allegorica, ma ritengo che si possa fare una mediazione. Gli autori moderni che sostengono l'interpretazione letterale dicono che l'immagine dell'amore sponsale viene valorizzata in quanto tale e non c'è bisogno di ricorrere ad artifici allegorici per trovare un valore al testo: parlare dell'amore fra l'uomo e la donna è argomento più che valido, per cui non occorre spiritualizzarlo; qualcuno dice anzi che il testo del Cantico serve proprio per presentare in buona luce l'esperienza matrimoniale e, molte volte, il testo del Cantico è usato nella preparazione dei fidanzati e diventa un testo biblico favorevole per parlare della nuzialità umana. Ora, l'interpretazione allegorica non va contro questa idea, nel senso che interpretando in modo simbolico il testo del Cantico non si disprezza l'amore umano e non si toglie un fondamento ed un valore all'esperienza sponsale, tutt'altro; se l'autore ha scelto l'immagine dell'amore umano per parlare dell'esperienza religiosa vuol dire che stima molto l'amore umano, altrimenti non l'avrebbe utilizzato, non avrebbe scelto la metafora della sponsalità se non la ritenesse valida, buona, positiva. Quindi c'è perfettamente la valorizzazione dell'amore umano, anche nella lettura simbolica e allegorica, e non si tratta di una forzatura del testo per poterlo rendere accettabile. Sono invece convinto che il doppio senso sia l'intento dell'autore perché, in senso realistico, è inimmaginabile per un autore antico presentare la donna in modo così disinvolto, è inimmaginabile per un giudeo del quinto secolo a Gerusalemme parlare della relazione uomo/donna nel modo in cui ne parla il Cantico. Mi spiegherò con un esempio nel quale parlerò non di "sposa", bensì di "donna", perché non si parla di matrimonio, ma di desiderio di matrimonio e non c'è mai l'incontro consumato; il libro del Cantico celebra il desiderio dell'incontro, la ricerca e la perdita, perché c'è una lontananza, un'assenza, è il desiderio della presenza, non una realtà di fatto. Ora, nel Cantico, la donna esce di notte alla ricerca dell'amato e gira la città per cercare il diletto del cuore; non è pensabile che in una città orientale, di cultura così ristretta come era Gerusalemme, una donna abbia una libertà tale da uscire da sola di notte a cercare l'amato, per cui, se è realistico, può trattarsi solo di una prostituta. Non dobbiamo proiettare nel Cantico la nostra condizione di oggi; basta, del resto, mettersi nei panni della società italiana di appena pochi decenni fa per immaginare per una ragazza una libertà molto inferiore a quella di oggi, oppure anche pensare alla libertà nei paesi arabi dove la situazione della donna è decisamente controllata.

L'immagine femminile nel Cantico dei Cantici: la relazione del popolo con Dio

Il testo è poetico quindi non realistico e presenta una scena di fantasia, mostra una ricerca e un rincorrersi dei due adoperando un linguaggio che sta sopra la realtà, e parla della donna come l'immagine del popolo; nella tradizione di Israele tutti i commenti sono in questa direzione: la donna del Cantico è il popolo di Israele. E non si tratta di una novità dell'autore di questo testo, bensì di una tradizione profetica; a partire da Osea, poi Isaia, Geremia, Ezechiele, hanno adoperato volentieri l'immagine femminile per parlare della relazione del popolo con Dio: il popolo è come una donna e questa immagine può essere utilizzata in senso buono come in senso cattivo, è la sposa del Signore e può essere una sposa infedele, ma in ogni caso è la donna in relazione con il Signore: Dio ama il suo popolo come un marito la propria moglie e fra il Signore ed il suo popolo ci sono delle difficoltà come talvolta capita fra marito e moglie. I profeti hanno esplicitamente adoperato queste immagini per parlare di teologia e per presentare la situazione del popolo nei confronti di Dio.

È chiaro che questa linea è stata poi adattata all'interpretazione cristiana: quando i Padri della Chiesa parlano della relazione dell'anima con Cristo forzano il testo, però la linea è quella, si arriva cioè ad una relazione personalizzata: non tanto il popolo o la Chiesa quanto addirittura la singola persona, si gioca sempre sul femminile: "la persona", ovvero "l'anima" in relazione con lo sposo, il Cristo. Non è raro che il Cristo sia presentato come "lo sposo": in diversi passi evangelici si fa riferimento alla sponsalità del Cristo, come pure

nell'Apocalisse dove si parla della Chiesa come la sposa dell'agnello e si ritiene che tutte queste immagini siano derivate dal Cantico dei Cantici.

Quindi io, senza esitazione, accetto e difendo l'interpretazione simbolica e allegorica, ritenendo che abbia un grande valore per parlare della relazione umana di amore, che vada benissimo per i corsi dei fidanzati, che possa essere utilizzata nel senso umano dell'amore coniugale, ma che parta da questa immagine per parlare di un'altra relazione.

La composizione del testo del Cantico dei Cantici

La composizione del testo dà origine ad una specie di oratorio dove intervengono personaggi diversi: lui, lei, il coro, gli amici di lui, le amiche di Lei, il re Salomone; è una specie di opera lirica, ma la trama non riusciamo a ricostruirla.

Sicuramente il testo è fatto con canti popolari, o anche di alto livello, di poesia cortese – cioè legata alla corte – che l'autore ha messo insieme con un altro significato; c'è quindi un gioco letterario molto fine.

Probabilmente una spiegazione che aiuti a comprendere il testo del Cantico è il paragone con l'oratorio "Messia" di Haendel rappresentato per la prima volta a Dublino nel 1741; questo testo forse non è molto conosciuto in quanto è piuttosto difficile, ma certamente ne è più noto il brano "Alleluia!". Questo oratorio è un'antologia di versetti biblici presi dall'Antico e dal Nuovo Testamento e messi insieme per presentare la vita di Gesù, ma non si tratta dei versetti del Vangelo bensì dell'Antico Testamento o delle Lettere di San Paolo, composti a frammenti. Se non avessimo la Bibbia e non conoscessimo le citazioni leggeremmo un testo in inglese e lo scambieremmo per un libretto di un'opera; eppure l'autore ha rimesso insieme questo libretto e noi sappiamo che ha "spigolato" nella Bibbia diversi versetti. Quando comincia a dire "Consolate il mio popolo, verrà colui che purifica i figli di Levi" seguito dal grande coro che esclama "Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio", subito dopo le zampogne fanno capire all'uditorio che è la descrizione del Natale. Tutto questo non è stato fatto con i testi evangelici e l'ascoltatore che conosce la storia di Gesù sente i vari pezzi dell'oratorio e segue la vita di Gesù; anche l'Alleluia è il commento alla resurrezione, ma con i versetti presi dall'Apocalisse: "Egli regna e il suo regno dura per sempre".

In conclusione, si possono prendere dei testi e metterli insieme per far venire fuori un altro testo con un altro significato; questo è ciò che ha fatto l'autore del Cantico, che ha collezionato poesie d'amore profane, le ha adattate a un suo intento ed ha costruito un libretto di oratorio musicale, per cui l'esecuzione del Cantico dei Cantici è un canto che riproduce la storia della relazione di Israele con il suo Dio, la storia della salvezza.

Il Cantico dei Cantici: desiderio d'amore

La tematica cardine è la vicenda dell'esilio: al centro del Cantico c'è il desiderio – elemento importante nell'amore –, non la consumazione, ma l'attesa; è il canto del desiderio d'amore, è la ricerca dell'amato, la nostalgia dell'incontro, e infatti comincia proprio così: "Mi baci con i baci della sua bocca!" (Ct 1,2). In italiano l'espressione è equivoca, non si capisce e sembra che stia parlando ad una persona: "(Tu) mi baci"; però dopo dice: "con i baci della sua bocca!", per cui non si capisce il senso. Infatti il verbo iniziale non è alla seconda persona, ma è congiuntivo della terza, per dire: "Oh se egli mi baciasse con i baci della sua bocca!"; non è l'affermazione di un fatto, ma è il desiderio.

Qui troviamo tutto l'impianto del Cantico, nel senso che è la sposa che parla; questo si capisce molto bene perché in ebraico il verbo è coniugato in modo differente fra il maschile ed il femminile – cosa strana per noi –, ma l'ebraico, come l'arabo, ha forme diverse fra la terza persona maschile e la terza persona femminile; come pure fra la seconda persona maschile e la seconda persona femminile, mentre è unica la prima persona per un totale così di cinque forme verbali per il singolare, anziché tre come nella nostra lingua. Ne consegue che nel testo ebraico si capisce benissimo se la frase è detta da un uomo o da una donna dato

che il verbo è coniugato in modo differente, per cui si possono facilmente distinguere i brani pronunciati da lui da quelli pronunciati da lei; ed è la sposa che apre il canto, è la voce femminile che inaugura il Cantico dei Cantici, ma lo inaugura con il desiderio: “Oh se egli mi baciasse!”. La tradizione ebraica spiega questo versetto iniziale come il ricordo del Sinai: il bacio di Dio è la rivelazione, è la parola che Dio ha effuso; l’incontro avvenuto sul Sinai è il momento dell’alleanza, il momento nuziale: il bacio della bocca di Dio è la rivelazione nella quale Dio ha parlato, si è fatto conoscere ed è la sposa – il popolo – che desidera che il Signore ancora parli: “Se non mi parli, Signore, io sono come uno che scende nella fossa”.

Il desiderio del bacio di Dio è il desiderio dell’incontro affettuoso, profondo, coinvolgente: è l’incontro della rivelazione, è l’immagine di esperienza amorosa umana valorizzata e proiettata su una dimensione divina. Spiegando la cosa in questo modo non si sottovalutano i baci umani per cui si debba come conseguenza simbolizzare il testo; il senso è che il valore simbolico nell’atto umano richiama la bellezza di una relazione con Dio.

“Le tue tenerezze sono più dolci del vino” e così avanti; abbiamo una serie di immagini in cui la sposa desidera l’incontro d’amore: è il desiderio dell’umanità dell’incontro con Dio, è il desiderio di Israele di una relazione più profonda con il suo Signore.

La bellezza della creatura di Dio e le difficoltà della vita

“Bruna sono, ma bella, o figlie di Gerusalemme ... Non state a guardare che sono bruna, poiché mi ha abbronzato il sole” (Ct 1,5-6a). I gusti dell’antichità erano molto diversi rispetto a quelli di oggi: la bellezza femminile era data dal candore e la donna era tanto più bella quanto più era bianca, la pelle scura e abbronzata era un segno che per gli antichi sapeva di contadino, cioè di grezzo, per cui la donna abbronzata era considerata brutta. D’altra parte, le donne degli antichi si ungevano i capelli perché la bellezza del capello era nell’unto, mentre oggi c’è l’incubo del capello grasso. Tutto questo rientrava nei gusti.

Domandiamoci invece cosa significhi l’espressione appena citata: in un senso letterale ci troviamo di fronte a delle situazioni difficili da spiegare e avremmo semplicemente delle battute di tipo agreste, ma anche una spiegazione simbolica e spirituale non è facilissima.

Nella tradizione medievale il Cantico subì una lettura mariologica, cioè relativa alla Madonna, e l’Ufficio proprio della Vergine, prima del Concilio, era tutto tratto dal Cantico dei Cantici; la prima antifona dei vesperi della Madonna era: “Nigra sum sed formosa, filiae Jerusalem”. Le immagini della Madonna dalla pelle nera presenti in molti santuari italiani, come pitture o statue, sono probabilmente state fatte riferendosi a questo versetto del Cantico, proprio perché è stato applicato a Maria.

Allora, il colore abbronzato della pelle dice una condizione umana anche di sofferenza, di dolore o addirittura di peccato che, nel senso del Cantico è possibile perché è la donna, è Israele, che sta parlando e sta mettendo insieme due condizioni: nera ma bella. Se viene applicato a Maria non è possibile intenderla come peccatrice ma bella. La bellezza è la grazia, sofferente, e l’essere scuro di volto non è questione di bruttezza o di peccato, ma è questione di tristezza e di sofferenza; lo sguardo, il volto scuro è sinonimo di problema, di preoccupazione, di angoscia, cioè di condivisione di un’esperienza difficile e tuttavia bella, trasformata dalla grazia. Ci sono questi due aspetti nella realtà del popolo, nella natura umana: la bellezza creata da Dio e la difficoltà di una vita.

Utilizzi impropri di brani del Cantico dei Cantici

“I figli di mia madre si sono sdegnati con me: mi hanno messo a guardia delle vigne” (ib. 1,6b). Il Cantico dei Cantici è stato usato come una miniera di citazioni; una parte di quest’ultimo versetto in latino suona “Posuerunt me custodem” e sotto molte immagini mariane, soprattutto nei santuari e nelle edicole, c’era questa frase che significa “Mi hanno messo come custode”. Sembra che sia Maria a dirlo, però proseguendo nella lettura del versetto troviamo “la mia vigna, la mia, non l’ho custodita” (ib. 1,6c), cioè “mi hanno messo

a fare la guardia, ma io la guardia non l'ho fatta"; allora constatiamo che nelle citazioni sulle immagini c'è solo la prima parte del versetto e non la seconda perché non è consona con la persona della Madonna. Erano usi impropri e forzature della Bibbia, nel senso che si prendeva solo un pezzetto per far dire quello che si voleva; tutto questo non è corretto e infatti non è ciò che sto proponendo.

Il desiderio dell'incontro d'amore

Prendiamo ora in considerazione un altro brano molto bello nella sua liricità, al capitolo 2, dove è sempre la donna che parla: "Una voce! Il mio diletto! Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline. Somiglia il mio diletto a un capriolo o ad un cerbiatto. Eccolo, egli sta dietro il nostro muro; guarda dalla finestra, spia attraverso le inferriate. Ora parla il mio diletto (*ma è lei che pronuncia le parole di lui*) e mi dice: «Alzati, amica mia, mia bella, e vieni! Perché, ecco, l'inverno è passato, è cessata la pioggia, se n'è andata; i fiori sono apparsi nei campi, il tempo del canto è tornato e la voce della tortora ancora si fa sentire nella nostra campagna. Il fico ha messo fuori i primi frutti e le viti fiorite spandono fragranza. Alzati, amica mia, mia bella, e vieni. O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia, nei nascondigli dei dirupi, mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro»" (ib. 2,8-14). Non c'è l'incontro dei due, c'è il desiderio dell'incontro; lei infatti è in casa dietro le inferriate e, nel desiderio, lo vede arrivare da lontano e lo sente parlare per invitarla a farsi sentire, a farsi vedere e ad uscire. Occorre poi osservare che "l'inverno che è passato" non è una semplice indicazione di stagione, bensì l'immagine di un amore primaverile che viene arricchito di una simbologia teologica. L'inverno è l'esilio, è il dramma della deportazione, era la rottura dei rapporti quando c'era stato il peccato, il ripudio, per cui Israele aveva perso tutto, era come se la storia d'amore con Dio fosse finita; quindi è stato un momento tempestoso, un inverno di angoscia e di freddo, di alluvione. Ma ormai il tempo brutto è finito ed è tornata la primavera e finalmente, adesso, è il tempo del canto.

L'incontro desiderato e rimandato: Israele, la Chiesa, l'umanità

"Sul mio giaciglio, lungo la notte, ho cercato l'amato del mio cuore; l'ho cercato, ma non l'ho trovato. «Mi alzerò e farò il giro della città; per le strade e per le piazze; voglio cercare l'amato del mio cuore». L'ho cercato, ma non l'ho trovato. Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda: «Avete visto l'amato del mio cuore?». Da poco le avevo oltrepassate, quando trovai l'amato del mio cuore. Lo strinsi fortemente e non lo lascerò finché non l'abbia condotto in casa di mia madre, nella stanza della mia genitrice" (ib. 3,1-4). Qui c'è la storia di Israele, la ricerca di Dio e il fallimento; addirittura in un altro pezzo, molto simile, si parla delle guardie che la colpiscono, la donna esce di notte a cercare l'amato e le guardie la colpiscono con violenza e solo dopo riesce a trovare l'amato. È la storia della presenza/assenza di Dio, è la ricerca continua della persona, del popolo, della Chiesa; un Dio cercato, presente e non trovato, e quando improvvisamente si trova c'è il desiderio di stringerlo e di tenerlo, eppure non resta lì; la Maddalena, alla tomba nel giorno di Pasqua, cerca l'amato del suo cuore e difatti la prima lettura, nella festa di Santa Maria Maddalena, è proprio questa pagina del Cantico dei Cantici: è lei che cerca l'amato del cuore e vorrebbe stringerlo, ma il Cristo le dice "Non mi trattenero!". È l'immagine della persona innamorata di Cristo, il Cantico presenta la donna come l'umanità innamorata di Dio, alla ricerca del Signore, con il desiderio grandioso del Signore.

"Io dormo, ma il mio cuore veglia (*"Sono sempre sveglia, anche se dormo"* – dice la donna). Un rumore! È il mio diletto che bussa: «Aprimi, sorella mia, mia amica, mia colomba, perfetta mia; perché il mio capo è bagnato di rugiada, i miei riccioli di gocce notturne». «Mi sono tolta la veste; come indossarla ancora? Mi sono lavata i piedi; come ancora sporcarli?» (ib. 5,1-3). Appare strano, dal momento che la donna aspetta ardentemente l'amato, che quando questi arriva e bussa lei trova le scuse per non riceverlo!

“Il mio diletto ha messo la mano nello spiraglio e un fremito mi ha sconvolta. Mi sono alzata per aprire al mio diletto e le mie mani stillavano mirra, fluiva mirra dalle mie dita sulla maniglia del chiavistello. Ho aperto allora al mio diletto, ma il mio diletto già se n’era andato, era scomparso. Io venni meno per la sua scomparsa. L’ho cercato, ma non l’ho trovato, l’ho chiamato, ma non m’ha risposto. Mi han trovato le guardie che perlustrano la città; mi han percosso, mi hanno ferito, mi han tolto il mantello le guardie delle mura.

Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, se trovate il mio diletto, che cosa gli racconterete? Che sono malata d’amore!” (ib. 5,4-8). L’incontro è stato rimandato: il diletto è alla porta e bussa e, se tu gli apri, potrai stare con lui, ma capita molte volte che quando lui bussa tu non apri e ritardi ad aprire giusto il tempo che lui impiega per andarsene; e quando apri, non c’è più e allora lo rimpiangi, lo cerchi e non lo trovi. È la storia della nostra esperienza religiosa e forse non c’è un filo logico perché è una storia che si ripete continuamente, non c’è un prima e un poi consequenziale.

L’amore è di Dio e si può solo accogliere

“Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l’amore, tenace come gli inferi è l’affetto: le sue vampe son vampe di fuoco, una fiamma del Signore!” (ib. 8,6). Questa è l’unica volta in cui compare il nome di Dio: le fiamme dell’amore sono fiamme del Signore; qualcuno afferma che si tratta di un accrescitivo, nel senso che si parla di “fiamme del Signore” per dire che sono molto grandi, mentre invece è proprio un modo per indicare l’allusione religiosa: le fiamme d’amore sono le fiamme del Signore. Dicendo “forte come la morte è l’amore” il Cantico afferma che la potenza dell’amore supera la morte, l’amore è l’unica possibilità di vincere la morte.

“Le grandi acque (*immagine caotica del male, del caos primordiale*) non possono spegnere l’amore né i fiumi travolgerlo. Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa in cambio dell’amore (*dice la donna del Cantico, la donna sapiente, la donna innamorata*) non ne avrebbe che dispregio” (ib. 8,7). L’amore non si può comprare: la grazia, l’amore di Dio, l’amicizia con lui non si può comprare con niente, si può solo accogliere gratuitamente.

La donna del Cantico celebra la bellezza della gratuità, il desiderio dell’incontro, la nostalgia della relazione, il desiderio del bacio di Dio, l’essere con lui e l’essere per lui in una relazione gratuita di amore sincero e generoso. Questa figura femminile, di donna innamorata, è un’immagine splendida che nella Bibbia elogia e valorizza la figura femminile come immagine stessa dell’amore in una prospettiva di grande valore religioso e teologico.

MARIA DI NAZARET: «Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio»

Introduzione

Siamo giunti al vertice dei nostri incontri e questa è proprio la serata più importante; passiamo dall'Antico al Nuovo Testamento e prendiamo in considerazione la donna per eccellenza: la Beata Vergine Maria.

In lei si realizza l'umanità, nella sua figura femminile si raggiunge la pienezza della creatura umana ed è proprio una donna la creatura umana più bella, il successo del creato.

Solo la figura di Maria sarebbe sufficiente a far superare ogni polemica o questione di "femminismo cattolico". Noi vogliamo fare un'indagine di tipo biblico e quindi non farò una predica sulle grandezze di Maria.

Purtroppo c'è stata una brutta abitudine nei secoli passati, quando sembrava che l'esagerazione fosse la norma; qualcuno aveva formulato proprio come principio: "*de Maria numquam satis*", cioè di Maria non si dice mai abbastanza, per cui sembrava logico dire tanto e dire di più, quindi esagerare.

L'esagerazione è sbagliata e dire tutto il possibile di Maria, attribuirle tutto e inserirla in ogni discorso e alla fine di ogni predica, è esagerato, non è il modo corretto di presentarla. Il rischio pratico è stato quello di farne la quarta persona della Santissima Trinità e di presentarla come una divinità femminile, con le connotazioni della divinità, al punto che qualcuno dice che "si confessa alla Madonna", come pure è comune l'espressione di "credere nella Madonna". Quest'ultima espressione non si trova in nessuna professione di fede come ad esempio il "Credo", dove affermiamo invece di credere in Dio Padre, nel Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo e nelle altre verità di fede definite dalla Chiesa.

Nella professione di fede si dichiara di credere "in Gesù Cristo nato da Maria Vergine" e quindi la nostra fede è in Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo -; il Signore ha scelto questa donna perché fosse la Madre di Dio ed ha preparato questa persona perché fosse la creatura perfetta. Tuttavia, queste riflessioni sulle origini di Maria sono post bibliche, nel senso che nella Scrittura non troviamo queste informazioni, per cui ci atterremo al testo biblico; la riflessione della Chiesa ha una grande importanza, ma è materia della teologia. Noi vogliamo evidenziare la figura di Maria secondo le Scritture.

Citazioni di Maria nelle Sacre Scritture

San Paolo non nomina mai Maria e in tutte le sue Lettere non ne fa cenno, o meglio un accenno c'è: nella Lettera ai Galati dice che "quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli" (Gal 4, 4-5). Però quell'espressione "nato da donna" è presa dal libro di Giobbe, all'inizio del capitolo 14, dove serve per indicare la debolezza dell'umanità: "L'uomo, nato da donna, breve di giorni e sazio di inquietudine ..." è una formula poetica che indica la vicenda umana transitoria e debole. È logico che la donna da cui è nato Gesù è Maria, ma San Paolo vi fa riferimento solo in questo passo, il che significa che si può fare tutta la teologia – come fa San Paolo – senza nominare Maria; e non lo fa per polemica, ma semplicemente perché non è un elemento centrale.

Anche nel Vangelo di Marco, che è il più antico, troviamo solo una breve comparsa di Maria in un episodio quando lei ed altri parenti vanno a trovare Gesù a Cafarnaò per portarlo a casa perché pensano che sia matto. In quella occasione Gesù domanda: "«Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre»" (Mc 3, 33b-35).

Lo stesso episodio è raccontato anche da Matteo e da Luca ed era considerato, nei vecchi manuali scolastici di teologia, un testo anti-mariologico, sconsigliato, da non usare perché

poteva danneggiare la mariologia. Non è invece un testo anti-mariologico: se in apparenza può sembrare che Gesù non riconosca sua madre, in realtà Gesù sta dicendo che la grandezza di sua madre sta nel fatto di avere ascoltato la Parola: “chi ascolta la mia Parola, chi fa la volontà del Padre, questi è per me fratello, sorella e madre”; e Maria ha ascoltato la Parola ed ha fatto la volontà. Per questo è Madre, per questo è grande. Quindi, questa affermazione di Gesù è una lode implicita di Maria, mettendo in evidenza dove sta la grandezza.

Di altro, a proposito di Maria, troviamo poco in questi due Vangeli sinottici. In Giovanni, senza soffermarsi più di tanto avendo avuto altre occasioni per trattare l'argomento, compare la “Madre” di Gesù, e non con il nome proprio, unicamente in due occasioni: a Cana e ai piedi della croce. In entrambi i casi Gesù la chiama “donna” e la figura della Madre ha un ruolo simbolico in Giovanni, dove rappresenta l'Israele fedele, il passato del popolo, è la donna in relazione con l'uomo, è l'immagine del Cantico dei Cantici che arriva al compimento: lei è l'umanità fedele, lui è il Signore. L'incontro segna la nuova ed eterna alleanza, anticipata a Cana e inaugurata nel sangue di Cristo versato sulla croce, dove il passaggio della Madre al discepolo è la consegna dell'antico al nuovo testamento, della sinagoga alla Chiesa, è l'unione dei due popoli e delle due tradizioni. In Giovanni tuttavia non troviamo in proposito nulla di personale.

Dobbiamo quindi rivolgerci a Luca, l'unico che ha parlato con abbondanza di Maria, al punto che diversi hanno immaginato, ipoteticamente, che Luca abbia conosciuto Maria; lo si dice come se fosse un dato assodato, mentre è solo un'ipotesi non documentata da niente e neppure avvalorata da testimonianze antiche, originata probabilmente da una formulazione iniziale andata man mano ingigantendo fino a diventare come un dato della tradizione o addirittura un insegnamento di fede. Non sappiamo niente, per cui potrebbe essere vero come non esserlo affatto. Luca ha conosciuto la tradizione apostolica e sicuramente ha conosciuto qualcuno dell'ambiente di Maria, dell'ambiente di Nazaret, di Gerusalemme, della famiglia umana di Gesù; questo è praticamente sicuro.

Si è anche creata la leggenda di Luca pittore quando, forse, qualcuno ha affermato che Luca, nel suo Vangelo, ha fatto uno splendido ritratto di Maria; questa affermazione puramente ipotetica, riportata male, si può essere man mano modificata da un passaggio all'altro fino a fare di Luca un pittore nel senso proprio del termine, diventando così un dato quasi sicuro. In giro per il mondo ci sono moltissime antiche icone sulla Madonna attribuite a Luca: una è la Madonna di San Luca, patrona di Bologna, e molte altre ce ne sono in varie città. Tutto ciò fa parte di questo elemento leggendario e tradizionale, non fondato biblicamente.

Luca ha fatto un ritratto letterario di Maria, e questo è senz'altro vero. Nel Vangelo dell'infanzia, Luca ha presentato la persona di Maria in una connotazione psicologica e spirituale, mettendo in evidenza il suo cammino di fede. Il testo più importante, fra quelli che conosciamo nel Vangelo dell'infanzia, è il racconto dell'Annunciazione. Sintetizzando, a titolo di promemoria, gli episodi narrati da Luca dove è protagonista Maria sono, dopo l'Annunciazione, il racconto della visita ad Elisabetta, quindi il cantico del Magnificat, poi il racconto della Natività - dove però Maria compare semplicemente come personaggio evocato, ma senza essere protagonista della narrazione: “i pastori trovarono il bambino con Maria e Giuseppe” -; successivamente, nel racconto della presentazione al Tempio, Maria porta il bambino nel Santuario di Gerusalemme e ascolta le parole di Simeone fra cui una profezia che la riguarda. E ancora, nell'episodio di Gesù dodicenne Maria si fa interprete dei sentimenti di angoscia, suoi e di Giuseppe, dicendo al ragazzo: “Perché ci hai fatto questo? Tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo”. Questi sono gli episodi principali, sono molti e tutti esclusivi di Luca, non compaiono negli altri evangelisti. Dopo la risurrezione, è ancora Luca che parla di Maria a Gerusalemme, presente nel Cenacolo, presente nel momento dell'Ascensione, perseverante con gli apostoli nella preghiera; in seguito non viene più nominata. Da questo punto partono le leggende e i racconti tradizionali antichi, ma nelle Scritture non se ne parla più. Se Giovanni l'ha presa nella sua casa ha vissuto con lui, ma

non sappiamo per quanto tempo.

Conclusione della vita terrena di Maria e Assunzione in cielo

Inoltre, Maria ha terminato il proprio cammino terreno ed alla fine della sua vita è morta; c'è sempre stato un po' di pudore nel fare questa affermazione e qualcuno ancora reagisce al pensiero che possa essere morta, quasi dimenticando che è morto persino Gesù Cristo; Dio in persona è morto e lì dobbiamo ammirare la stranezza, mentre invece che una creatura umana muoia è più che normale. La festa del 15 agosto è il ricordo della morte di Maria, chiamata "dormizione", in Oriente, transito, passaggio; è la glorificazione di Maria in anima e corpo, ma è una persona defunta che raggiunge la pienezza della vita in anima e corpo. Anche in questo caso, tuttavia, c'è l'intervento magisteriale della Chiesa, è l'insegnamento dottrinale della Chiesa che ha detto qualcosa di più delle Scritture. Nella linea delle Scritture ha aggiunto qualcosa sul prima e qualcosa sul dopo; infatti, i due dogmi mariani – l'Immacolata Concezione e l'Assunzione al cielo – sono relativi a Maria prima della nascita e dopo la morte, non riguardano la sua vita terrena, sono affermazioni teologiche metastoriche, cioè vanno al di là della storia: nell'Immacolata viene messo in evidenza l'intervento salvifico di Dio prima della sua nascita (salvata totalmente prima di essere concepita, per sola grazia) e il dogma dell'Assunzione dice che Maria, dopo la morte, è totalmente come persona, in anima e corpo, accolta nella gloria di Dio. Viene quindi presentata come la realizzazione piena della persona umana, è la realizzazione del progetto di Dio: Dio ha pensato l'umanità pienamente bella, totalmente realizzata e santa; in Maria il progetto si è realizzato dall'inizio alla fine.

Maria "peregrinò nella fede" – Il cammino storico di Maria

La Scrittura, attraverso i testimoni oculari, ha concentrato l'attenzione sul cammino storico di Maria ed è proprio quello che vogliamo approfondire in questa occasione.

Nella "Lumen Gentium", la grande Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa, si è adoperata un'espressione importante che ha segnato la mariologia: si dice che Maria "peregrinò nella fede", cioè camminò come una pellegrina, credendo e aumentando, maturando, cercando di avanzare nella fede; in altre parole, ebbe un cammino umano di maturazione anche nella fede. Questo è importante perché è proprio ciò che ci dicono i racconti biblici; ad esempio, a proposito di Gesù dodicenne, l'evangelista Luca dice che i genitori, Maria e Giuseppe, "non capirono" quello che era successo. Inoltre, dato che Maria "serbava tutte queste cose nel suo cuore" significa che ci ripensava e le meditava, le assimilava, cercava di capirle meglio. Il verbo "meditare", in greco, è il verbo del simbolo che significa "mettere insieme", cioè Maria faceva proprio il lavoro simbolico, metteva insieme i tasselli di un mosaico per avere più chiara la situazione. In latino, quel verbo è tradotto "*conferens*", cioè Maria conservava queste cose "*conferens in corde suo*", appunto mettendole insieme. Da questo termine latino deriva la parola "conferenza", che è un mettere insieme delle cose, un modo simbolico di condividere una conoscenza o anche un'esperienza di fede. Quindi Maria "peregrinò" nella fede, meditò, conservò quella esperienza e la mise insieme per capire meglio che cose voleva da lei.

Il racconto dell'Annunciazione

Soffermiamoci adesso sul racconto dell'Annunciazione, che è il primo ed il più teologico. Non è un racconto, o per lo meno è un canovaccio di racconto dove l'elemento narrativo è ridotto all'essenziale, non c'è nessuna descrizione e sembra quasi una partitura teatrale con l'indicazione degli attori che parlano: "l'angelo disse", "Maria rispose", "l'angelo disse", "Maria disse". C'è poco di più, quindi tutto il peso di questo testo sta nelle parole

È un testo composto da Luca, un testo di alta teologia che l'evangelista ha elaborato in base alla tradizione, a quello che ha sentito sull'esperienza di Maria. Qualcuno, con un

ragionamento ipotetico, ha dedotto che tutte queste cose non può averle dette a Luca che Maria stessa. Non è una questione di comunicazione o di testimonianza diretta, perché qui ci troviamo di fronte ad una duplice riflessione: da una parte c'è la riflessione sul Messia – il testo vuole dire chi è quel bambino -; dall'altra parte il testo serve per mettere in evidenza il ruolo di Maria.

Più che “Annunciazione”, sarebbe corretto definire il racconto “Vocazione” di Maria; infatti, l'annuncio può evocare semplicemente una comunicazione di un dato di fatto, mentre la vocazione implica una chiamata con la necessità di una risposta, ovvero di un'accettazione. Dio non fa sapere a Maria che le cose andranno in un certo modo, che lei voglia o meno, ma chiede il consenso a Maria, quindi la chiama a collaborare ed è indispensabile l'accettazione, libera e voluta. Quindi, la vocazione di Maria viene presentata all'inizio, come un elemento basilare della storia.

“Nel sesto mese (*il sesto del concepimento di Giovanni Battista da parte di Elisabetta*), l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria” (Lc 1, 26-27). Siamo di fronte ad una formulazione elementare, semplicissima, un linguaggio tipicamente semitico, con frasi brevi, una a fianco all'altra e nel greco originale la lingua lascia un po' a desiderare. Abbiamo semplicemente i dati essenziali ed è la prima volta che Maria viene nominata: è una ragazza, vergine, promessa sposa di un uomo, cioè impegnata in un matrimonio, che nel rituale ebraico viene celebrato in due momenti, ma già il primo è impegnativo. “Promessa sposa” indica quindi che c'è già stato un contratto, un atto di matrimonio con cui le due persone si sono legate ed impegnate; questa fase viene talvolta indicata come fidanzamento, che però non ha nulla a vedere con il significato che diamo a questo termine: in quel caso l'impegno c'è già, ma non c'è ancora la coabitazione per la quale passano, dal contratto, alcuni mesi ma non più di un anno. La festa è quella che accompagna il momento dell'inizio della vita insieme. In conclusione, quando Maria riceve l'annuncio dell'angelo è già impegnata, ha già stipulato un contratto di matrimonio e quindi, nel giro di pochi mesi, andrà a vivere con Giuseppe, un uomo della casa di Davide, della parentela dell'antico re di Israele.

L'evento “mistico” dell'Annunciazione – Il saluto dell'angelo

Se ci chiediamo com'è un angelo – Gabriele -, come arriva e dove entra ci facciamo delle domande inutili, perché il narratore non dice assolutamente nulla e non possiamo darci delle risposte con i quadri che conosciamo, in quanto i pittori che li hanno dipinti non ne sanno niente, come noi. L'annuncio dell'angelo Gabriele è quindi un evento mistico, che avviene nel profondo della coscienza e che non sarebbe stato possibile riprendere neppure con i mezzi di cui oggi disponiamo. Se ricordiamo la scena nel film di Zeffirelli, in questo caso si può apprezzare l'impostazione scenica, dove si mette in evidenza una luce che entra dalla finestra, una luce notturna, e lo spettatore vede questa ragazza che guarda la luce e che dice poche parole, ma non viene raffigurato nessuno. Questa immagine è corretta; noi siamo troppo influenzati dai quadri, un'infinità di raffigurazioni, mentre dobbiamo imparare che questa è una scena intima: è un ascolto che non avviene con le orecchie, è un discorso che non è fatto con la bocca, è un'esperienza mistica, misteriosa, che avviene nel profondo.

“Entrando da lei, disse: «Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te». A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto” (ib. 1, 28-29). Nel testo italiano, come lo leggiamo noi, non è un saluto così grande da domandarci che senso abbia. “Ti saluto” è l'espressione che noi continuiamo ad adoperare nella forma latina “Ave”; notiamo però che non è seguita dal nome proprio, “Maria”, ma da “piena di grazia”. Nella versione greca il verbo che esprime questo saluto (*chaire*) indica gioia e, tradotto letteralmente, significa: “rallegrati, gioisci, esulta”. Ricordiamo alcuni testi importanti dei profeti, che iniziano così: “Gioisci, figlia di Sion”, “Rallegrati Gerusalemme”; sono numerosi i testi in cui un profeta si rivolge ad una donna simbolica – la figlia di Sion, Gerusalemme, il popolo – dicendo di rallegrarsi, di gioire, di esultare, perché il Signore

promette una grande opera. Quel verbo greco iniziale, nelle espressioni dei profeti appena citate, è l'invito alla gioia messianica rivolto al popolo o alla città, mentre qui è detto ad una donna concreta, la quale non viene chiamata col proprio nome, ma con un nome nuovo, quello che il Manzoni dice: “degnata del secondo nome”. “Piena di grazia” è la traduzione di un participio greco nel quale si vede la maestria di Luca; nei primi verdetti vi dicevo che abbiamo delle indicazioni in un linguaggio primitivo: una ragazza promessa sposa di un uomo, a lui nome Giuseppe e a lei nome Maria; qui, invece, ci troviamo di fronte ad un participio perfetto passivo, derivato dal verbo *Charitóo*, che indica il causativo della grazia – forma e concetto che richiederebbero tempo per un'esauriente spiegazione e che costituisce il punto di appoggio biblico del dogma dell'Immacolata Concezione: *Kecharitoméne*. Il participio dice una realtà abituale, il passivo indica un'azione compiuta da Dio, il perfetto indica qualcosa che è avvenuto nel passato e che permane durevolmente nel presente, il verbo causativo dice “trasformata dalla grazia”, “tu che hai ottenuto grazia”, “in te la grazia ha fatto qualcosa”. Allora, quell'unica parola, che è un participio, diventa quasi un aggettivo, un nome sostantivato, e sostituisce il nome proprio di Maria, come dire “Salve *Kecharitomene*”. Per tradurlo dovrei parlare a lungo, dicendo: “Oh, tu che sei stata trasformata dalla grazia con un intervento divino avvenuto nel passato e che permane nel presente, e sei abitualmente in quello stato di grazia”. Questo è il senso di “piena di grazia”. Notiamo allora una differenza: “Immacolata” dice “assenza di macchia”, mentre la formula biblica indica la “pienezza della grazia”. La differenza sta nel fatto che la formula biblica è espressa in positivo (“tutta bella”, rispetto a “senza macchia”).

“Rallegrati, tu che sei stata trasformata dalla grazia, il Signore è con te” sembra quasi un augurio comune, ma non lo è, perché nella Bibbia è rarissimo e viene detto ai grandi condottieri: a Mosè, a Giosuè, a Gedeone, a Davide quando parte per andare a combattere Golia. “Il Signore è con te” è una formula che si adopera per qualcuno che affronta un'impresa eccezionale con pochissime forze e, per garantire che non sarà lui a compiere l'opera ma che il Signore lo accompagnerà, viene detto questo augurio. Allora è comprensibile che Maria si stupisca e si domandi che senso abbia il saluto, perché è stata salutata come se fosse la città escatologica, il popolo intero, è invitata alla gioia messianica, viene qualificata come trasformata dalla grazia, viene salutata con l'augurio che si dà ai condottieri che partono per un'impresa eccezionale. Giunge immediatamente la risposta.

Maria chiede di capire come concepirà

“E l'angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine»” (ib. 1, 30-33). Molti sono gli elementi che descrivono il bambino che nascerà, in sostanza è il Messia; quindi l'angelo dice: “Non avere paura, ti ho salutato così perché tu sarai la Madre del Messia”.

“Allora Maria disse all'angelo: «Come è possibile? Non conosco uomo»” (ib. 1, 34). La prima parte è tradotta male, decisamente sbagliata; è invece corretta la versione in latino: “*Quomodo fiet istud?*”, che non va tradotta come nel testo, ma dicendo: “Come avverrà tutto questo?”. “Come è possibile?” nel senso dubitativo dell'espressione viene detto da Zaccaria che, per la sua espressione di incredulità, diventa muto. La risposta di Maria è invece completamente diversa perché non dubita che sia possibile, chiede invece chiarimenti sul modo in cui la cosa avverrà.

Cerchiamo allora di approfondire questo passo. L'angelo non le ha detto che sta per avere un bambino e l'obiezione di Maria va in un'altra direzione; chiede infatti come avverrà. “Non conosco uomo” non significa “Non ho conosciuto uomo”; l'angelo non le ha detto che sta già aspettando un bambino e che ha già concepito. Se le avesse parlato in quest'ultimo modo, potrebbe essere logica la domanda e l'obiezione. L'angelo le ha detto invece che avrà un bambino che diverrà un grande personaggio, espressione che detta ad una giovane donna che sta per sposarsi sarebbe del tutto normale, per cui la giovane non farebbe

presente di non avere ancora avuto rapporti con il fidanzato. Quella di Maria non è un'obiezione, ma è quasi la richiesta di chiarimento al "direttore spirituale"; Maria si era impegnata a sposarsi con Giuseppe e quindi, nella logica, c'era la previsione di matrimonio normale. Tra l'altro, non va dimenticato che, a quel tempo, una ragazza a Nazaret non aveva altra possibilità se non il matrimonio e i figli – tanti figli, possibilmente -; era l'unica strada che la società, la cultura, la religione le permettevano.

Il desiderio di verginità di Maria e l'accettazione dell'incarico

Eppure, in Maria c'era un altro desiderio, che è appunto il "*desiderium virginitatis*"; questa idea si ricava parafrasando, nel modo più semplice possibile, un articolo della "*Summa Theologiae*" di San Tommaso, teologo classico e autorevole; tutto questo argomentare è suo, per cui sono sicurissimo nel presentarvi queste cose. Maria, quindi, ha il "desiderio della verginità", che però non riesce a capire, non riesce a spiegare, perché nessuno le ha mai detto che è una virtù, che può essere un nobile modo di vivere; trasformata dalla grazia, sente quel desiderio di consacrazione totale, ma la cultura e la società le offrono solo una strada. Nel momento in cui questa rivelazione divina le dice che avrà un bambino, lei chiede in che modo ciò avverrà; quel "non conosco uomo" è espresso al presente e già Sant'Agostino lo spiegava bene nel senso di "non intendo conoscere uomo", cioè non rivolto al passato bensì al futuro come per dire: "Io avrei avuto l'intenzione di non conoscere uomo, ma, se mi dici che avrò un bambino, allora l'idea che avevo era sbagliata".

L'angelo le risponde invece che l'idea era giusta, per cui lei avrà un bambino, ma in un altro modo: "lo Spirito Creatore scenderà su di te". Quindi, quel "*desiderium virginitatis*" è buono, viene da Dio e sarà unito alla maternità.

"Allora Maria disse; «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto»" (ib. 1, 38b). Dall'interpretazione di questa frase possono sorgere due equivoci.

"Sono la serva del Signore" non è un titolo di umiltà, bensì un titolo onorifico: il "servo del Signore" è il plenipotenziario, è il Primo Ministro, è colui che ha il potere delegato da Dio; quindi Maria, con quella sua espressione, intende dire che accetta l'incarico grandioso del quale si è perfettamente resa conto, perché essere la Madre del Messia significa essere la Regina Madre, è l'incarico della prima donna. Non è quindi l'atteggiamento di chi si pone in basso, ma di chi accetta di essere stata portata in alto.

L'accettazione espressa con "Avvenga di me ..." non è un atteggiamento rassegnato di chi sopporta ciò che avverrà quasi come cosa inevitabile, non desiderata; è esattamente il contrario. Luca sa bene il greco ed usa la lingua in modo corretto; qui siamo di fronte ad un rarissimo caso di ottativo, una forma - quasi mai usata dagli altri evangelisti - che esprime il desiderio profondo e gioioso che la cosa avvenga. Il testo in greco (*ghénoito moi*) è molto più forte e chiaro che non la versione latina: "*Fiat mihi*"; è anche diverso da "Sia fatta la tua volontà" del "Padre nostro". In quest'ultima preghiera c'è una richiesta di impegno perché il Signore faccia veramente la sua volontà, mentre nell'espressione di Maria c'è il desiderio, c'è l'entusiasmo, c'è la gioia, c'è l'esplosione di felicità, c'è l'accettazione piena. "E l'angelo partì da lei" (ib. 1, 38c).

Il significato teologico della verginità

Tirando le conclusioni, proprio in questo mistero della verginità sta il punto cardine, che non è una questione di ginecologia, ma è una questione teologica. La verginità è necessaria fisicamente, ma ha un senso teologico grandioso. Non è semplicemente un fatto, ma è il senso della nuova creazione: quel Figlio, che è Dio in persona fatto uomo, come uomo viene creato ex novo. Qui occorre fare attenzione: il Figlio come persona trinitaria è eterno, "generato, non creato, della stessa sostanza del Padre" e perciò esiste da sempre; come uomo invece, Gesù cominciò ad esistere nel tempo e quindi la sua umanità è creata. Non è però creata con concorso di uomo, cioè secondo la nascita umana, naturale e normale; è invece un nuovo intervento creatore di Dio, è il nuovo Adamo. La verginità di Maria è soprattutto un

titolo cristologico: proclamare la verginità di Maria significa sottolineare la novità assoluta del Figlio, che è l'inizio dell'umanità nuova. Non si tratta perciò di un discorso antisessuale, ma di un discorso teologico, di novità della generazione, di nuovo inizio.

Dal punto di vista di Maria, la verginità fisica è il corrispondente della verginità del cuore, cioè della piena dedizione a Dio, della sincera fede, della totale disponibilità. Sant'Agostino, in un'omelia splendida, dice che "la verginità del corpo qualcuno l'ha conservata, la verginità del cuore l'hanno persa tutti", poi "*venit Dominus et Virginem fecit*" cioè "venne il Signore e creò una Vergine"; e prosegue dicendo: "*Ecclesiam Virginem fecit*", quindi sta parlando della Chiesa: "creò la Chiesa Vergine", creò la nuova umanità. Ciò che conta nella verginità fisica è la contestualità con la verginità del cuore, è il cuore nuovo, il cuore che crede veramente, il cuore sincero, che è creato da Dio come nuova condizione ed è ciò che noi diciamo come "Immacolata Concezione", è il cuore nuovo di Maria, il cuore che ascolta.

La grandezza di Maria non consiste nell'essere stata Madre di Gesù, bensì nell'essere stata "discepola" di Gesù, è l'aver ascoltato la Parola; lei ha concepito la Parola perché ha creduto in Dio. Sant'Ireneo di Lione, grande padre della Chiesa, nel 180 scrive: "*Concepit prius mente quam ventre*", cioè "Concepì prima con la mente che con il ventre". Concepì accettando la Parola, ma per accettare pienamente la Parola ci vuole la verginità del cuore. Allora, Maria è Madre perché è Vergine, mentre nella logica non potrebbe essere madre se vergine. Ma solo la Vergine può essere Madre di Dio; solo in quanto ha la verginità del cuore, concepisce la Parola e la accoglie veramente, Maria può generarla, può dare la vita alla carne umana di Dio. Questa è la grandezza del "discepolo": avere accettato, accolto e custodito la Parola è la grandezza di Maria e Maria diventa il modello dell'umanità nuova, dei discepoli del Figlio, che a loro volta possono essere per Lui fratello, sorella e madre.

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.
Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace
così è germinato questo fiore.
Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giuso intra i mortali,
se' di speranza fontana vivace.
Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
sua disianza vuol volar sanz'ali.
La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiata
liberamente al dimandar precorre.
In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bontate.

(*Preghiera di San Bernardo, Par. XXXIII, 1-21*)

DONNE CITATE NEI VANGELI – MARIA DI MAGDALA: donna “pia”

Ancora sulla grandezza di Maria di Nazaret

Potremmo parlare ancora a lungo della Beata Vergine Maria, perché nelle Scritture sono a lei dedicate molte altre pagine. Tuttavia, senza volere insistere troppo, vorrei semplicemente riprendere il discorso da dove l’avevamo lasciato, riproponendo una sottolineatura importante; non vorrei che dalla riflessione dell’ultima volta fossero rimaste delle ombre, delle incomprensioni o degli equivoci. Probabilmente l’impostazione è un po’ diversa da quella a cui molti sono abituati; non è un’impostazione “protestante”, ma è l’impostazione corretta della teologia cattolica così come è stata presentata in modo autorevole dal Concilio Vaticano II, che non ha dedicato un documento specifico a Maria, ma ne ha parlato nell’ultimo capitolo della grande Costituzione Dogmatica “*Lumen Gentium*” dedicata alla Chiesa nella propria realtà costitutiva, dove si parla della Beata Vergine Maria nel capitolo ottavo mostrandola come il tipo e l’immagine della Santa Chiesa, e riproponendo la sua figura come quella del “discepolo”, del modello della Chiesa che si fa discepola del Signore.

Allora, tutta la sottolineatura che possiamo fare della grandezza di Maria, della nobiltà della sua persona, della potenza dell’opera salvifica operata da Dio nei suoi confronti deve tenere conto di questa dimensione umana; non vorrei allora che certe abitudini devozionali facessero confondere ciò che è l’insegnamento autorevole della Chiesa con quelle che sono pie devozioni o fantasticherie aggiunte. Quindi, chi toglie queste cose sovrapposte non contesta la tradizione e l’insegnamento cattolico, ma propone in modo autentico quello che è il messaggio biblico e tradizionale della Chiesa.

Ci siamo soffermati soprattutto sul testo dell’Annunciazione, sottolineando la dimensione che quel racconto ha in quanto vocazione di Maria: il Signore le chiede il consenso a diventare Madre, perché è importante e necessario che la persona umana sia libera nella sua volontà di aderire, di accogliere la proposta di Dio; non è “usata” ma è “collaboratrice”, che liberamente vuole compiere quello che il Signore le propone.

Subito dopo, l’evangelista Luca narra la visita di Maria: Maria, avendo ricevuto l’annuncio della salvezza, subito si alza e si mette in cammino per recare l’annuncio ad altri. È una dinamica molto importante ed è tipica dell’evangelista Luca la sottolineatura del “cammino”: il discepolo è una persona in cammino. Maria è il modello del discepolo, è colei che si mette in cammino con Gesù; avendolo concepito nel proprio seno, si mette subito in cammino con lui per portare quell’annuncio di salvezza.

A rigor di logica, Maria si mette in cammino verso la montagna per verificare ciò che l’angelo le ha detto: la tua parente Elisabetta, già avanzata negli anni – avrà avuto circa quaranta anni –, aspetta un bambino, e la motivazione che muove Maria può essere duplice. Da una parte c’è il desiderio di aiutare: se questa parente aspetta un bambino ed è già al sesto mese – lei che tutti dicevano sterile –, ha bisogno di aiuto perché si trova sicuramente in una situazione di disagio; d’altra parte c’è il desiderio di verificare se davvero questa notizia corrisponde alla realtà. Maria non dubita che ciò che ha saputo circa la parente Elisabetta sia vero, ma, essendo intelligente, vuole verificare: i “segni” se sono invisibili non sono segni. Le viene dato un segno e lei, da persona credente ed intelligente, accetta il segno e lo verifica.

L’incontro di Maria con Elisabetta: due donne protagoniste

L’incontro con la parente Elisabetta è una scena deliziosa, dove sono protagoniste due donne, due madri in attesa della nascita del figlio: l’“anziana” Elisabetta - che aveva un’età intorno ai quaranta anni - e la “giovane” Maria, di età intorno ai quindici o sedici anni. Si badi bene che questi termini – “anziana” e “giovane” - hanno un valore relativo in quanto una donna che, al tempo, si sposava intorno ai dodici o tredici anni, se a quaranta non aveva

avuto figli, in quel contesto culturale era considerata anziana e non più in grado di averne. Pertanto, il primo parto, per una quarantenne, non era certamente un evento elementare e semplice e da qui nasce la premura di Maria di aiutare la parente.

L'evento straordinario è il concepimento di Maria, mentre quello di Elisabetta è un fatto particolarmente pregevole, è un dono di grazia, ma non è un evento impossibile e unico. Occorre quindi imparare a distinguere bene, nel senso che il concepimento di Maria è un evento unico e impossibile per l'uomo, mentre quello di Elisabetta è un dono di grazia concesso ad una persona che ormai non pensava più di poter avere figli; quel bambino è un dono di Dio e per questo si chiamerà "Giovanni": dono di Dio, grazia di Dio.

Elisabetta, salutando Maria, la chiama "Madre del mio Signore", per cui viene da domandarsi in che modo Elisabetta sappia che Maria aspetta un bambino, dal momento che ancora nessuno ne è al corrente; Maria ha saputo dall'angelo che potrebbe essere la Madre del Messia ed ha detto che è disponibile, ma non ha ancora avuto alcuna manifestazione della propria gravidanza, per cui neppure lei sa se è già in attesa di un bambino.

Quindi, ha risposto affermativamente all'angelo dichiarando la propria disponibilità e poi è partita; a questo punto, da Elisabetta che abita molto lontano e che non ha visto da molto tempo, sente dire "sei la Madre del mio Signore e ti sei degnata di venirmi a trovare". Questa è la conferma che Maria si aspettava e proprio da questo incontro di due madri, che si riconoscono a vicenda e a vicenda riconoscono che Dio ha operato in loro, Maria canta il Magnificat e celebra il Signore, lodando le grandi opere che Egli ha compiuto, celebrando la misericordia di Dio che salva. Il Magnificat è una specie di "Cantico del mare" come quello che aveva intonato Mosè dopo il passaggio del Mar Rosso, è il canto trionfale della vittoria: "grande è il Signore, opera meraviglie". Maria diventa così voce della Chiesa, cioè del popolo dei salvati che celebrano "le grandi opere che Dio ha compiuto in noi"; il Magnificat è un elemento liturgico e certamente è una preghiera tradizionale dell'ambiente giudeo-cristiano, nel quale è nato un linguaggio nuovo che ha le radici nella tradizione biblica: sono quelle comunità dei parenti di Gesù – giudei di lingua ebraica divenuti cristiani – che mettono insieme una liturgia cristiana con il linguaggio tipico dell'Antico Testamento e, in questo ambiente di familiari di Gesù, si conserva la memoria di questi episodi, di questi incontri di donne, di questi canti sulle montagne di Giudea alla presenza di pochi testimoni, alla presenza di pochi familiari intimi.

Le donne al seguito di Gesù nel Vangelo di Luca: la teologia del dono

Luca è l'evangelista che più di ogni altro sottolinea il ruolo e la figura delle donne, così è lui che introduce la madre di Giovanni Battista, Elisabetta, presentandola come una figura significativa e rilevante che fa elemento parallelo con Maria; anche di Elisabetta si narra il parto e il suo ruolo decisivo nell'imposizione del nome, è lei che vuole che il bambino si chiami Giovanni nonostante le proteste, in quanto, secondo le regole le abitudini e i costumi, un bambino deve portare un nome già presente nella famiglia, mentre nel parentado nessuno portava tale nome. Elisabetta va quindi controcorrente ed anche qui c'è una soffiata angelica: anche Zaccaria aveva avuto quell'indicazione e, da muto, aveva scritto sulla tavoletta che il nome sarebbe stato "Giovanni"; poi la sua bocca si sarebbe aperta una volta riconosciuto che quel bambino era dono di Dio: è il riconoscimento del dono, della vita come un dono. Questo è un evento importante e capitale; i Vangeli dell'infanzia, con queste figure femminili che mettono in evidenza la maternità e la nascita, servono proprio per evidenziare la teologia del dono. Il superamento dello schema diritti-doveri per entrare nella logica del dono è la mentalità profondamente cristiana che viene assunta dall'adesione al Cristo e dal dono dello Spirito Santo; entrare nella logica del dono significa comprendere che tutti noi, vicendevolmente, siamo ciascuno dono per tutti gli altri. La vita è un regalo vicendevole: tutto quello che abbiamo ricevuto in dono e tutto quello che vogliamo farlo diventare dono.

Proprio nell'esperienza del figlio, la maternità e la generazione richiamano la dimensione del dono, dell'importanza della collaborazione umana e, nello stesso tempo, dell'incapacità

di determinare: la madre genera il figlio, ma non sa con quale procedimento vitale l'evento possa verificarsi dopo il concepimento, in quanto non sono la sua intelligenza e la sua volontà che formano il bambino nel suo seno. Avviene qualcosa di grandioso che non dipende dalla persona umana e che si scopre e si accoglie come dono, come novità, come evento che ci precede, ci supera ed è destinato a noi; è proprio lo stupore della novità della vita strettamente legata alla persona che ha generato, ma che, nel contempo, procede in modo assolutamente libero ed indipendente da quest'ultima: è una logica nuova ed è quella parte femminile e importante della teologia, come accoglienza. Non credo che occorra sottolineare soprattutto l'aspetto della tenerezza della donna. Talvolta si è sviluppata l'idea di Dio come madre per mettere in evidenza la tenerezza, l'affetto, la cura; credo che questa sia una linea non del tutto valida nel senso che Dio non è né maschio né femmina, né uomo né donna e quindi è logico che abbia tutte le caratteristiche buone. Se nella Bibbia viene immaginato al maschile, paragonandolo in genere allo Sposo o al Padre, non è per un motivo di autorità o di poco affetto, che si potrebbe presumere avrebbe invece se fosse madre, ma per il motivo dell'iniziativa della vita, del dono della vita; nello stesso contesto, la caratteristica femminile del popolo è quella dell'accoglienza della vita. Siamo quindi in una dimensione antropologica molto profonda, dove entrambe le connotazioni, maschile e femminile, sono di Dio e gli appartengono tutte senza che si identifichi con alcuna di esse.

L'accoglienza del dono: caratteristica "femminile"

Caratteristica femminile per eccellenza è l'accoglienza – è infatti proprio l'immagine antropologica della donna l'essere accogliente – e Maria è la figura tipica dell'accoglienza. Quindi, in una teologia al femminile c'è proprio questa grandiosa idea da trasmettere: quella della persona umana - che vale anche negli uomini - come accogliente; è la qualità che fa di una persona il discepolo, colui che accoglie il dono.

Possiamo allora percorrere velocemente, in modo particolare nel Vangelo di Luca, le figure delle "pie donne", espressione che, nel nostro gergo, ha assunto un significato distorto e ridicolo, come di derisione di un gruppo di donne devote. Si tratta, invece, delle donne del Vangelo, sono le discepole, sono le persone che hanno seguito il Cristo ed hanno creduto in lui, come hanno creduto in lui tanti altri uomini; ma quello che è interessante nei racconti evangelici è la presenza insistente e abbondante di donne, addirittura al seguito di Gesù, fatto strano e provocatorio per quel tempo e per quella cultura: che un rabbì abbia delle donne come discepole è strano ed è anche equivoco, potendo dare adito a fraintendimenti ed anche a calunnie. Nel suo tempo la vita civile era molto più rigorosa nel separare uomini e donne; anche in questo caso Gesù sa andare controcorrente e Luca, proprio perché è greco ed ha recepito bene questa idea, sottolinea questi aspetti più degli altri evangelisti cosicché, in molti casi, nel suo Vangelo ci sono delle figure femminili che raddoppiano quelle maschili. Vediamo qualche esempio.

Nella presentazione al Tempio compare Simeone, "uomo giusto, timorato di Dio, pieno di Spirito Santo", che riconosce il bambino; subito dopo compare una donna, la profetessa Anna, di ottantaquattro anni, che era rimasta vedova dopo sette anni di matrimonio, da ragazza che poteva quindi avere una ventina di anni quando era rimasta vedova. Adesso da più di sessanta viveva nel tempio, notte e giorno: è una donna strana, una figura fuori dal normale, chiamata profetessa forse per il suo gran parlare; questa donna, in mezzo alla confusione del Tempio, riconosce in quel bambino normalissimo la visita di Dio e ne parla con tutti, a tutti quelli che aspettavano la redenzione di Gerusalemme lei dice che è arrivata, che ha visto il Signore. Molti l'avranno considerata matta; invece, una figura del genere entra nella dignità evangelica come importante annunciatrice della presenza di Dio nella nostra storia.

Altro esempio ci viene dato dalla parabola della pecora perduta e del pastore che la va a cercare, scritta anche da Matteo. Soltanto Luca però ne aggiunge un'altra uguale, dove protagonista è una donna che ha dieci monete e ne perde una; si dà allora un gran daffare per spazzare tutta la casa e per cercare sotto i letti e i mobili fino a quando non l'abbia ritrovata.

Ritrovata la moneta chiama le amiche – mentre il pastore chiama gli amici – per fare festa insieme. È un autentico quadretto duplicato al femminile per mettere in evidenza come la dimensione della misericordia di Dio, che cerca ciò che è perduto, sia maschile e femminile. Sono due piccoli quadri di vita normale, dove però il pastore è la versione al maschile mentre la donna che cerca la moneta per casa è quella al femminile.

In un'altra parabola c'è l'amico che va a bussare di notte e insiste perché gli venga aperto; e c'è l'altra parabola della vedova insistente che chiede che le venga fatta giustizia. La donna diventa il modello del discepolo che chiede, gridando al Signore notte e giorno, il soddisfacimento della giustizia; e Gesù continua dicendo che “se un giudice disonesto alla fine cede e le fa giustizia, volete che il buon Dio, giustissimo, non faccia giustizia ai suoi che notte e giorno gridano a lui? In verità vi dico che la farà prontamente”.

Occorre qui fare attenzione per evitare che anche noi ci adattiamo le cose un po' come vogliamo, pensando che si possa chiedere al Signore qualsiasi cosa insistendo, che tanto prima o poi ce la concederà; non è così perché la parabola parla di giustizia, si tratta di chiedere la giustizia al Signore. Domandiamoci cosa significa per noi “gridare notte e giorno per chiedere giustizia”: il significato è quello che San Paolo chiama giustificazione, l'essere giusti e che, se vogliamo, possiamo tradurre con “diventare santi”. Se noi gli chiediamo, gridando notte e giorno, di diventare santi, non è pensabile di non essere ascoltati; il fatto è che non lo “gridiamo”, cioè non desideriamo così intensamente la “giustizia” mentre invece desideriamo delle cose o delle situazioni che ci fanno comodo e che ci piacciono, con la pretesa che il Signore ci venga dietro: questo non è l'atteggiamento del “discepolo accogliente”. L'immagine della vedova richiama la condizione di una donna senza diritti e senza difese; anche qui dobbiamo tenere conto della situazione dell'epoca, quando non esistevano tutele di sorta né strutture sociali che garantissero una vita onorata a persone come la vedova, prive di denaro, di mezzi e di forza per difendere i propri diritti, per cui soltanto chi usava misericordia poteva venire loro incontro. Orfani e vedove sono infatti le immagini tradizionali della Bibbia, le figure dei deboli, di coloro che hanno perso i diritti, non per legge ma di fatto, perché in una società oppressiva chi non ha la forza di difendersi viene tagliato fuori e oppresso. La situazione attuale non è poi molto diversa, ancorché non più legata agli orfani ed alle vedove, perché i deboli e gli indifesi che vengono usati, truffati e sfruttati rappresentano purtroppo una realtà ancora comune; così, l'immagine della donna che subisce ingiustizia e non trova chi difenda i suoi diritti diventa l'immagine del discepolo accogliente.

La donna guarita dall'artrosi: immagine dell'umanità liberata da Gesù

C'è però un'altra figura importante, esclusiva del Vangelo di Luca, che, al capitolo tredici, narra un miracolo singolare. “Una volta stava insegnando in una sinagoga il giorno di sabato. C'era là una donna che aveva da diciotto anni uno spirito che la teneva inferma; era curva e non poteva drizzarsi in nessun modo. Gesù la vide, la chiamò a sé e le disse: «Donna, sei libera dalla tua infermità», e le impose le mani. Subito, quella si raddrizzò e glorificava Dio” (Lc 13, 10-13). L'episodio è poco noto, poco letto e poco meditato; è al contrario molto importante nell'economia del Vangelo lucano, perché quella donna curva, , evidentemente con gravi problemi di artrosi, diventa la figura emblematica dell'umanità. Occorre fare bene attenzione, nel senso che, così dicendo, non intendo negare il fatto storico dell'episodio, ma voglio dire che il narratore racconta quel fatto perché ha una valenza simbolica molto più ampia: quella donna, concreta, che faceva compassione per la posizione che doveva tenere - curva, costretta a guardare per terra -, forniva l'immagine di colei che è schiacciata, dominata, che non poteva drizzarsi, non poteva. Gesù, non richiesto, prende l'iniziativa: “la vide, la chiamò, la liberò”; questa è la sintesi di tutta la sua opera: vide l'umanità, chiamò l'umanità, liberò l'umanità dalla condizione di schiavitù. Il capo della sinagoga protesta e, non avendo il coraggio di rimproverare direttamente Gesù, parla ai presenti. “Ma il capo della sinagoga, sdegnato perché Gesù aveva operato quella guarigione di sabato, rivolgendosi alla folla (*non avendo il coraggio di rivolgersi direttamente a Gesù*)

disse: «Ci sono sei giorni in cui si deve lavorare; in quelli dunque venite a farvi curare e non in giorno di sabato». Il Signore replicò: «Ipocriti, non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia per condurlo ad abbeverarsi? E questa figlia di Abramo, che satana ha tenuto legata diciotto anni, non doveva essere sciolta da questo legame in giorno di sabato?» (ib. 13, 14-16). Il sabato è proprio il giorno della libertà, il giorno che scioglie i pesi, che depone la cesta, che libera i legami; e il Signore, di sabato, libera questa donna tenuta legata da satana. C'è qualcosa di più di una semplice artrosi, c'è un'immagine teologica: è un legame satanico, è l'umanità piegata su stessa, incurvata e con la faccia a terra, è satana che lega l'umanità e le fa guardare troppo la terra; e il Cristo chiama la persona e la libera, la raddrizza, le rialza la testa e le dà la possibilità di guardare in alto: lei non poteva, lui le dà la possibilità di alzarsi.

“Quando egli diceva queste cose, tutti i suoi avversari si vergognavano, mentre la folla intera esultava per tutte le meraviglie da lui compiute” (ib. 13, 17). La folla magnifica il Signore perché ha operato grandezze.

Sono molte le donne che compaiono nel racconto al seguito di Gesù e Luca le elenca esplicitamente all'inizio del capitolo 8. “C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni” (ib. 8, 2-3). Altre figure, che appartengono soprattutto al giro dei parenti di Gesù, come Maria di Cleofa - o Maria di Giacomo, la zia di Gesù -, Salome - figlia di Maria di Cleofa e quindi cugina di Gesù -, ancorché non nominate in questo passo, sono presenti altrove. Qui invece vengono nominate due donne importanti, ma delle quali non si sa nulla: una certa Susanna ed una certa Giovanna, moglie dell'amministratore di Erode, perciò una donna importante, sposata ad un uomo importante, un uomo politico potente e ricco; dalla corte di Erode c'è quindi qualcuno che segue Gesù e finanziariamente lo aiuta per far fronte alle necessità essenziali e basilari, comuni a qualsiasi persona.

Maria di Magdala, simbolo per eccellenza dell'umanità liberata da Gesù

C'era quindi qualcuna che provvedeva alle necessità economiche, ma la prima ad essere presentata è Maria di Magdala, “dalla quale erano usciti sette demoni”; viene spontaneo domandarsi cosa significhi questa espressione. Si tratta di linguaggio tecnico, e sappiamo che “sette” indica in genere una totalità, una grandezza, il che significa che era stata liberata da un grande male; era stata cioè prigioniera del male, legata da satana, “sette volte” legata da satana. La tradizione, come ben sappiamo, ha fatto di Maria Magdalena una peccatrice pentita, un dato che non risulta propriamente dal Vangelo; che Maria di Magdala fosse una peccatrice non è detto mai. Luca racconta al capitolo 7, proprio prima del brano appena citato, la scena di una peccatrice di una città che entra di soppiatto nella casa dove era ospite Gesù e, con le lacrime, gli lava i piedi e glieli asciuga con i capelli; ma di quella donna non viene fatto il nome. Il fatto che i due racconti fossero vicini e l'interpretazione dei “sette demoni” come di una grave corruzione morale ha fatto sì che si pensasse alla Magdalena come ad una peccatrice, una donna prigioniera del male, “cattiva” - cioè “prigioniera” nel significato latino del termine -, legata da satana. L'opera compiuta da Gesù nei confronti di questa donna è stata di liberarla; difatti Luca estende proprio l'idea parlando di “alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità”, che erano cioè inferme, malate, incapaci di fare qualsiasi cosa. Le discepole di Gesù sono state liberate e guarite, sono quindi donne libere proprio in quanto sono state “liberate” non solo dal male, dal demonio o dalla malattia, ma anche dall'oppressione sociale, anche da una struttura che le metteva in secondo ordine e le relegava a casa in stato di sottomissione; in quanto “liberate” è stata loro data la dignità del discepolato accogliente.

Maria di Magdala diventa, nel racconto degli evangelisti, una figura estremamente significativa di discepolo: è colei che è ai piedi della croce insieme alla Madre, è colei che al sepolcro, il mattino di Pasqua, incontra il Cristo risorto e si sente chiamare per nome. La liturgia che festeggia Santa Maria Magdalena, cioè originaria del paese di Migdal -

Magdala, “paese della torre” -, la riconosce come la discepola che per prima ha incontrato il Cristo risorto il mattino di Pasqua, e la festa di Santa Maria Magdalena diventa la festa della donna discepolo, che accoglie, che si lascia liberare: è l’immagine dell’umanità redenta. Di quella povera donna curva non sappiamo nulla, come pure dell’emorroissa, la donna impura e scomunicata che, toccando il mantello a Gesù, improvvisamente guarisce. Queste ultime sono immagini, evidenti e importanti, che sono tutte riassunte da Maria di Magdala, la quale diventa così l’immagine della “pia donna”, della donna che ha “pietà”, che ha la giusta relazione con Dio, che cioè si apre all’accoglienza e si lascia liberare.

Cristo si presenta quindi come il liberatore della “donna”, il liberatore dell’umanità, colui che scioglie i legami di satana, che dà dignità, che accetta l’amicizia, che ascolta la preghiera di chi invoca giustizia; lui stesso si paragona alla donna di casa che dà volta a tutto l’appartamento per ritrovare quella moneta perduta, che è appunto l’umanità.

ALTRE DONNE CITATE NEI VANGELI: “malefemmine” e “pie”

Erodiade e Salomè: due “malefemmine” doc

Questa sera inizieremo prendendo in considerazione due “malefemmine” citate nei Vangeli, forse le uniche due presentate in modo drasticamente negativo: sono le due “signore”, l’alta aristocrazia di corte, Erodiade e Salomè.

Tutti gli evangelisti parlano di queste due figure femminili perché hanno avuto a che fare con la vicenda di Giovanni Battista.

Soprattutto Erodiade è una figura ben conosciuta dalla storiografia: si tratta di una persona autorevole e potente, di una donna corrotta ed è un esempio, molto raro nel Nuovo Testamento, di figura di persona rovinata, dedita cioè ad una vita sbagliata senza accenno al cambiamento. In genere, si parla di questo tipo di persone solo per ricordare un loro cambiamento, una conversione; invece, nel caso di Erodiade viene accennato il problema nella sua fredda crudeltà e i dati che il Nuovo Testamento scarnamente riporta coincidono con le notizie che abbiamo da Giuseppe Flavio e dagli storici latino-greci del tempo.

Erodiade era la moglie di Erode Filippo, erano parenti e si sposavano abitualmente all’interno della stessa famiglia per motivi dinastici e anche di potere e di patrimonio; poi abbandonò Erode Filippo per andare a convivere con il cognato, Erode Antipa. Di fronte a questa situazione, Giovanni Battista ebbe parole di rimprovero; uomo coraggioso, capace di dire la verità anche ai potenti, rimproverò pubblicamente questa situazione di adulterio e per questo Erodiade istigò Erode affinché arrestasse il Battista. Erodiade, senza scrupolo alcuno, avrebbe voluto eliminare questo personaggio; invece Erode ne aveva paura perché era superstizioso e temeva che portasse male uccidere un profeta, per cui lo teneva semplicemente in prigione a Macheronte.

Venne infine il giorno propizio, racconta Marco, il giorno del compleanno di Erode, quando, durante un festino tenuto alla corte di Macheronte, la figlia di Erodiade, Salomè, danzò in modo affascinante e piacque molto al re ed ai commensali. Il re, forse mezzo ubriaco, si lasciò andare ad una promessa esagerata, confermata da giuramento: “chiedimi quello che vuoi e te lo darò, fosse anche la metà del mio regno”, promessa che sembra quasi il ritornello di una favola. La ragazza non sa cosa chiedere e si rivolge alla madre; Erodiade le dà il consiglio tremendo: vuole la testa di Giovanni Battista. La ragazza è della stessa indole della madre e, senza battere ciglio, si presenta al re e come ricompensa non vuole “metà del regno”, ma vuole, sopra un vassoio, la testa di Giovanni Battista.

Erode è un pagliaccio, un uomo senza sostanza, un burattino nelle mani di queste donne che lo usano in modo perverso.

Erodiade è una figura tremendamente negativa, che ha usato prima Filippo e adesso sta usando Antipa, sta cercando il potere per sé usando questi uomini della famiglia, per cui la persona forte è lei, ma è una donna legata al male, che vive per il male e, di fronte al rimprovero che le è stato mosso, non accetta assolutamente di essere criticata, cosicché la sua vendetta arriva alla morte, in modo deciso e violento. Erode se ne dispiace, non vorrebbe arrivare a questo, ma non osa venire meno al giuramento, all’impegno che ha preso di fronte ai commensali, per cui preferisce commettere questo atroce delitto e mantenere la promessa che superficialmente aveva fatto: la testa di Giovanni Battista viene portata alla ragazza che a sua volta la consegna alla madre, finalmente contenta perché l’ha fatto tacere per sempre.

Con questo quadro, macabro e duro, noi ci troviamo di fronte alla grandezza del Vangelo: in tutta questa storia l’“uomo” è Giovanni Battista, l’eroe, colui che non parla, colui che ci lascia la testa; è la vittima, ma è l’eroe. Erode invece non è un grande, è un burattino, è una persona senza carattere che si è goduto la vita, ma l’ha sprecata. Neppure Erodiade è una grande donna, ha solo preteso di esserlo e si è lasciata rodere dall’orgoglio, ma a distanza di secoli la sua figura continua a rimanere nera, negativa e perversa. L’eroe è la vittima, è

Giovanni Battista. Quindi, proprio in questa prospettiva emerge il grande discorso evangelico che capovolge la mentalità di questo mondo.

Troveremo ancora negli Atti degli Apostoli altre due donne di questa stessa famiglia, la sorella e la moglie di Erode Agrippa II: Berenice e la sorella Drusilla. Quest'ultima era sposa di Antonio Felice, un governatore romano; Berenice era sorella e moglie di Agrippa che abbandonò presto per andare dietro al giovane Tito, futuro imperatore di Roma.

Si tratta di vicende squallide, di donne potenti in cerca di amanti, infedeli, traditrici, scontente; storie che si potrebbero al giorno d'oggi leggere su rotocalchi vari, di donne dell'alta società, vuote, in cerca di una vita che non c'è.

Sono un contraltare tremendo rispetto alla grandezza di donne semplici che abbiamo incontrato nei villaggi, di fronte alla grandezza di Elisabetta, oppure della vecchia Anna, la "barbona" del Tempio; queste ultime sono donne grandi, non Erodiade o Berenice o Drusilla.

La donna senza nome che lava i piedi a Gesù con le lacrime

Ritorniamo allora nell'ambito evangelico, dove compaiono altre figure di donne, peccatrici anch'esse, ma disposte alla novità, aperte al cambiamento.

Troviamo un caso molto importante, raccontato da Luca al capitolo 7, del quale abbiamo già fatto cenno la volta scorsa, là dove si parla della peccatrice perdonata. È un episodio che Luca delinea con grande finezza mettendo in scena una donna peccatrice, senza specificare quale ambito di peccato fosse quello che la caratterizzava e senza dirne né il nome né la condizione, al punto di farla diventare una figura simbolica dell'umanità penitente; questa donna è messa in contrasto con la figura maschile di Simone il fariseo, un uomo integro, osservante della legge, che ha invitato a pranzo Gesù e che si trova seriamente imbarazzato di fronte all'intrusione di questa donna. Dobbiamo immaginare una scena di pranzo all'interno di una casa - probabilmente nel cortile con accessi sulla strada per cui è facile anche per un estraneo entrare nella sala del banchetto - e, mentre Gesù è a mensa con molti altri, improvvisamente compare questa donna che si butta sotto il tavolo.

Colui che ha invitato Gesù resta bloccato, si vergogna; del resto, basta mettersi nei suoi panni e provare come si sentirebbe chiunque di noi se, avendo un invitato di riguardo in casa, si vedesse entrare un estraneo, persona di malaffare, che si butta sotto il tavolo; rimarremmo come minimo imbarazzati, immaginando la figura che faremmo e cosa penserebbe l'ospite. La prima idea passata per la testa di Simone era senza dubbio che con tale donna in casa avrebbe fatto brutta figura di fronte a Gesù; la seconda idea, invece, era come potesse Gesù lasciarsi toccare da una donna simile, arrivando quindi a dubitare che Gesù potesse realmente essere un profeta, che fosse in grado di capire le persone e di valutarle: "A quella vista il fariseo che l'aveva invitato pensò tra sé: «Se costui fosse un profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice»" (Lc 7, 39). Proseguendo in questo modo di pensare, secondo il fariseo, Gesù non solo non avrebbe dovuto permettere a quella donna di toccargli i piedi, anzi, avrebbe dovuto energicamente allontanarla da sé.

Luca quindi conosce anche i pensieri di Simone il fariseo; è chiaro che l'autore sa scrivere bene, per cui presenta al suo lettore anche il pensiero del personaggio, ma è evidente che non si tratta di un fatto realistico perché quando chiunque di noi assiste ad una scena, difficilmente riesce a capire cosa stia pensando un altro. Questo è il classico racconto in cui si dice che il narratore è onnisciente, che sa tutto di tutti, anche i pensieri dei singoli personaggi; permette così al lettore di entrare dentro ai cuori e, in questo modo, svela i pensieri per mettere in evidenza il senso di ciò che sta avvenendo.

Non appena Simone ha pensato "questi non è un profeta, altrimenti non si lascerebbe toccare", Gesù interviene ad alta voce dicendo: "«Simone, ho una cosa da dirti». Ed egli: «Maestro, di' pure» (ib. 7, 40). In questo contesto viene collocata una parabola - ottimo esempio di inquadramento parabolico -; sappiamo che la parabola è un argomento dialogico, cioè un modo per fare ragionare l'interlocutore affinché prenda posizione e formuli un

giudizio. Con questo sistema Gesù cerca di far compromettere Simone e gli racconta il caso di due debitori a ciascuno dei quali un tale condonò i debiti: uno ebbe un condono piccolo, mentre l'altro ebbe un cospicuo condono. La domanda finale, quella che coinvolge l'interlocutore, fu: «Chi dunque di loro lo amerà di più?». Simone – *secondo logica* – rispose: «Suppongo quello a cui ha condonato di più». Gli disse Gesù: «Hai giudicato bene». E, volgendosi alla donna, disse a Simone: «Vedi questa donna? ...» (ib. 7, 42b-44a).

Nel discorso di Gesù, facendo un confronto, vince la donna sul fariseo Simone; mentre questi in cuor suo la disprezza e si vergogna della sua presenza, Gesù la elogia, la confronta con il padrone di casa e le fa i complimenti: «Non mi hai dato l'acqua per le mani, lei con le lacrime mi ha lavato i piedi. Non mi hai dato il bacio, lei mi sta baciando i piedi. Tu non mi hai accolto con amicizia, hai mantenuto le distanze; lei mi ha asciugato i piedi con i capelli».

È un'immagine strana, decisamente strana, ma è un gesto di umiliazione; pensiamo a come uno dovrebbe atteggiarsi per bagnare ad un'altra persona i piedi con le lacrime. Per prima cosa bisogna averle le lacrime, bisogna avere veramente da piangere e da piangere abbondantemente, non è così scontato piangere i propri peccati a diretto. Poi, asciugare i piedi con i capelli porta ad un comportamento umiliante - in ginocchio ed in modo decisamente scomposto -, non è un gesto molto elegante bensì un atto di umiliazione in cui si perde la dignità: il fatto stesso di essere sotto il tavolo fa sentire un cane, un animale. Essere in ginocchio, rattrappiti, ai piedi di una persona – e i piedi non sono elementi molto poetici -, mettere gli occhi, il naso, la bocca vicino ai piedi di uno che cammina abitualmente scalzo, non è un gesto gradevole e fine; è umiliante ed è un gesto provocatorio, è il gesto che nasce da un atteggiamento dirompente di chi ha la percezione di avere sbagliato, è il dolore dello sbaglio.

Questa donna non sa niente di Gesù, lo ha solo sentito parlare e viene da domandarsi che cosa abbia detto Gesù per averle colpito il cuore in questo modo; l'evangelista non lo dice e possiamo solo immaginarlo. È evidente che questa donna ha ascoltato Gesù e qualche sua parola l'ha colpita, l'ha fatta piangere, le ha sconvolto il cuore, l'ha umiliata, ma nello stesso tempo le ha fatto nascere dentro una speranza di perdono; in quel gesto di umiliazione sta proprio il desiderio del perdono.

Gesù, sempre rivolto a Simone, continua e dice: «Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco» (ib. 7, 47). Occorre qui fare attenzione a non trarre delle conclusioni errate, ritenendo che allora è meglio peccare tanto! Il punto decisivo è la consapevolezza del proprio peccato. Probabilmente noi non abbiamo la coscienza di gravi peccati da parte nostra e spero che sia così con ragione: non avendo davvero commesso gravi colpe, non abbiamo la percezione di avere dei grossi peccati. La questione, però, non sta nel peccato come azione delittuosa che non abbiamo fatto: il problema del peccato è la radice ed è la nostra condizione, cioè la nostra struttura di carattere, di modo di essere, di modo di pensare, che è profondamente segnata dal male. Per cui, anche se non abbiamo fatto delle grosse cattive azioni, siamo corrotti; e se stiamo migliorando è perché la grazia di Dio in noi lavora. Nel momento in cui ci accorgiamo di come veramente siamo, quando abbiamo la percezione del male, del vuoto, della cattiveria che c'è ancora dentro di noi, ci accorgiamo allora del grande lavoro della misericordia di Dio che è stato fatto e che viene fatto su di noi.

Il problema del fariseo è la superficialità, cioè la convinzione superficiale di assenza di colpe, perché gli manca la consapevolezza di una natura corrotta: se fa il bene è convinto che sia merito suo e invece non si rende conto che ha ricevuto tutto in dono; ama poco perché è convinto di avere ricevuto poco, il problema sta tutto qui. La risposta all'amore di Dio talvolta è esigua perché si ha l'impressione di avere fatto il proprio dovere, di avere dei meriti, di avere dato a Dio ciò che gli veniva, anzi, di aspettare che ci debba venire il contraccambio da lui!

Invece, la dimensione esemplare della donna peccatrice è questa grandiosità dell'amore, in quanto riconosce di non meritarsi niente, è il superamento dell'io, è la mortificazione di

buttarsi sotto la tavola, di bagnare i piedi con le lacrime, di asciugarli con i capelli; per questo ottiene il perdono.

Questa è una “malafemmina”, però non è presentata come Erodiade; qui c'è la piena consapevolezza di un male e il desiderio di un cambiamento.

L'adultera che volevano lapidare

Situazioni del genere si ritrovano nel Nuovo Testamento, basta pensare alla scena dell'adultera nel capitolo 8 di Giovanni, dove però non c'è di fatto un pentimento; portano a Gesù questa donna scoperta in flagrante adulterio, la pongono in mezzo e chiedono a Gesù, per metterlo alla prova, cosa pensi si debba fare dal momento che Mosè ha ordinato di condannare donne di tal genere. Gesù prima si distrae scrivendo per terra, poi interviene con una battuta sapienziale: “Lapidatela pure, però cominci chi di voi è senza peccato!”; e si rimette a scrivere per terra. Questa volta è accucciato lui - per scrivere con il dito nella polvere occorre abbassarsi -, è lui raggomitato sul suolo nella polvere e non sappiamo cosa stia scrivendo con quel dito; è un'immagine enigmatica ed una domanda alla quale non possiamo dare alcuna risposta perché non abbiamo alcun elemento per trarre delle conclusioni. Di fatto gli accusatori se ne vanno, non resta più nessuno, rimane soltanto Gesù con la donna là nel mezzo e Gesù le dice: “Donna, nessuno ti ha condannata?”.

È importante quel vocativo “donna” che ricorre in altre occasioni nel Vangelo di Giovanni. A Cana di Galilea Gesù parla con la Madre chiamandola “donna”: “Che c'è tra te e me?”; alla samaritana rivolge la stessa parola: “Credi a me, donna!”. Adesso, per la terza volta, a questa adultera rivolge la domanda: “Donna, nessuno ti ha condannata?”.

Probabilmente c'è un crescendo o un'apertura: la Madre di Gesù, a Cana, è l'Israele fedele, la donna di Samaria rappresenta il mondo eretico intorno a Israele, la donna adultera è il mondo pagano, cioè i greci, i romani, gli stranieri in genere, tutti noi, idolatri. Cristo entra in dialogo con l'umanità a partire da quella giusta e buona rappresentata dalla Madre, per aprirsi alla samaritana e, infine, per aprirsi all'adultera; e si apre a quest'ultima umanità, che è realmente peccatrice, non con l'atteggiamento della condanna, bensì con l'offerta del perdono.

Il perdono tuttavia, in quest'ultimo caso, non è il colpo di spugna, ovvero la tolleranza del male: c'è un equivoco interpretativo abbastanza grave a questo proposito, nel senso che si ritiene quasi che il perdono di Gesù significhi che in fondo va tutto bene così. Non è questo che dice Gesù!.. Il perdono non è la tolleranza del male, ma è la possibilità di superarlo: Gesù offre la possibilità di vincere il male e il fatto che non condanni non significa che non ritenga negativo il comportamento di quella donna; significa invece che la sua missione sta proprio nel far percepire il male e nel vincerlo: salvare la persona significa vincere il male, liberarla dal male. Infatti l'incontro termina con l'imperativo: “Va' e non peccare più!”. Cristo ha liberato questa donna dalla condanna a morte, ma le dà l'ordine di cambiare vita perché le dà la grazia di poter cambiare vita. Non è un semplice comandamento dall'esterno, ma è una grazia che la trasforma dall'interno, è una grazia di guarigione.

L'emorroissa

C'è un altro episodio molto bello, narrato dall'evangelista Marco al capitolo 5, l'episodio dell'emorroissa, cioè di una donna che soffriva di perdite di sangue. Per noi oggi può essere una malattia come un'altra, mentre in quel contesto culturale era una malattia infamante che rendeva impura questa donna; era quasi come una lebbra che la metteva permanentemente in uno stato di impurità rituale. Questa donna si vergogna della propria condizione e Marco, con finezza un po' ironica, dice che aveva girato molti medici, aveva tentato di tutto, aveva speso tutto quello che aveva, ma non era servito a niente, anzi, era peggiorata.

Luca, che è della categoria medica, ricorda lo stesso fatto, ma senza dire che aveva speso tanto e che non era servito a niente: i medici non erano riusciti a guarirla, è cosa che può succedere ed è comprensibile. Marco invece, che non è della categoria medica, può

permettersi di fare dell'ironia. Il problema però è un altro; i medici non sono riusciti a guarirla e lei non chiede la guarigione a Gesù, si vergogna e si accontenta di toccare il mantello del rabbì, ma è un gesto indegno: una donna nelle sue condizioni non deve permettersi di toccare il mantello di un maestro. Lei sa di essere impura e toccargli il mantello vuol dire contaminarlo; per di più, farlo di nascosto, dal punto di vista della mentalità legale giudaica, è un atto delinquenziale.

Questa donna tocca Gesù in mezzo alla folla e Gesù, dice Marco, sente una forza uscire da sé e domanda: "Chi mi ha toccato?". Gli apostoli reagiscono dicendo che in mezzo a tanta gente tutti lo stanno toccando, decine o centinaia di persone si accalcano intorno a lui perché vogliono toccarlo per avere un miracolo, quindi non comprendono la domanda.

È evidente che Gesù ha sentito un tocco diverso, che non è stato un tocco al corpo bensì al mantello; è un racconto strano e il cardinale Martini, anni fa, dedicò una lettera pastorale a questo episodio intitolandola proprio "Il lembo del mantello". È sufficiente toccare il lembo del mantello di Gesù per essere guariti e questa donna sente immediatamente di essere stata guarita; a quel punto, rendendosi conto di essere colpevole, si fa avanti e gli dice tutta la verità, si confessa. Lei temeva fortemente di essere rimproverata, invece Gesù non la rimprovera ma la elogia come persona di fede.

Anche qui c'è un gioco fine di rapporto fra colpevolezza e malattia, ma l'adesione al Cristo, l'atto di fede nel Cristo che può guarire, trasforma la persona. Si può vedere quindi come le figure femminili, anche negative, rientrano nel discorso evangelico come esempi di fede, cioè dell'atteggiamento della persona che si rende conto del proprio male e riconosce che il Cristo la può guarire, la può perdonare, può darle la capacità di superare il male.

Marta e Maria di Betania

Adesso vediamo invece un altro tipo di persona ritornando nell'ambito delle "pie" donne, per parlare di due sorelle che sono legate da stretta amicizia con Gesù: Marta e Maria di Betania, sorelle di Lazzaro, delle quali l'evangelista Giovanni parla in diversi punti. Ne parla anche Luca in un episodio famoso collocato subito dopo il racconto del buon samaritano. Siamo verso la fine del capitolo 10 del Vangelo di Luca: "Mentre erano in cammino – *durante il viaggio verso Gerusalemme* -, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: «Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti». Ma Gesù le rispose: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte buona, che non le sarà tolta»" (Lc 10, 38-42).

L'episodio è molto noto ed è raccontato con maestria e semplicità; al centro c'è la parola di Gesù con la duplicazione del vocativo, caratteristica tipica di Luca: "Marta, Marta" è un dolce rimprovero, c'è la voce dell'amicizia in questo chiamare per nome due volte.

Il rimprovero che viene mosso a questa donna è di preoccuparsi e di agitarsi per molte cose; non viene rimproverata perché fa da mangiare – meno male che Marta ha fatto da mangiare, altrimenti quel giorno avrebbero saltato il pranzo! -, il rimprovero non è rivolto all'azione, ma all'essere troppo presa da molti servizi. In greco c'è la parola "diaconia" ed il riferimento è di tipo ecclesiale, non domestico, non è il problema del far da mangiare in casa o non collaborare; è invece un problema di attività, di impegno nella vita della Chiesa.

Ho detto che questo episodio è collocato subito dopo la parabola del buon samaritano e l'ho detto perché è importante tenere insieme i due racconti. Quando parlo dell'episodio del buon samaritano mi viene logico concludere che bisogna "fare" concretamente, e infatti Gesù per due volte dice allo scriba che lo stava interrogando: "Va' e fai anche tu lo stesso!"; il buon samaritano è uno che ha operato, che ha fatto del bene, che ha fatto la carità, quindi, dico che l'importante è "fare". Poi, subito dopo leggo Marta e Maria e, dimenticandomi di ciò che ho detto prima, dico che l'importante è "ascoltare", per cui sono contraddittorio senza ombra di dubbio. Le due cose infatti sono da tenere insieme e Luca, molto

saggiamente, ha messo i due episodi uno di seguito all'altro per evitare l'atteggiamento estremista di contrapposizione, in base al quale si sostiene che bisogna fare oppure, al contrario, che bisogna ascoltare. Sono necessarie entrambe le cose e la grande lezione di Luca sta in questo concetto: bisogna “fare” la carità, ma per poter fare bisogna prima “ascoltare”, come pure è vero che non basta ascoltare se poi non si mette in pratica. Le due cose non sono alternative, ma necessarie entrambe; quindi, Marta e Maria non sono due figure antitetiche bensì due figure complementari che devono diventare entrambe il modello della Chiesa, cioè di un atteggiamento operativo-contemplativo.

Il significato della “parte buona” nell’episodio di Marta e Maria

L'immagine buona è della donna che accoglie il Signore nella sua casa; lo sbaglio di Marta sta appunto nell'agitazione e nella preoccupazione, cioè in quel di più che fa mettere in secondo ordine la persona. Domandiamoci allora qual è la “parte buona” che Maria ha scelto e che, in italiano, è stata tradotta con “migliore”; in greco c'è un aggettivo positivo “agathós”, semplicemente, la parte buona. Subito dopo, Gesù specifica “quella che non le sarà tolta”, cioè la relazione con la persona; la relazione di amicizia con la persona è eterna, resisterà nel tempo e nell'eternità: i poveri, i malati da curare, gli ignoranti da istruire non ci saranno più, le opere di carità finiranno, ma non così la carità. La carità è la relazione con la persona, rivolta alla persona; la parte buona che Maria ha scelto e che non le sarà tolta è proprio la relazione personale con Gesù, mentre lo sbaglio di Marta sta nel mettere le cose prima della persona, per cui la cura per i piatti e per le pietanze le fa dimenticare la persona. È quindi importante che metta i piatti e che cucini le pietanze, ma per la persona, dando priorità alla relazione personale; la dimensione dell'ascolto, di cui Maria è modello esemplare, è proprio l'atteggiamento che permette di fare: se non si ascolta il Signore, se non lo si accoglie in profondità, non si è in grado di fare, per cui ci si agita e ci si preoccupa vanamente per molte cose.

L'immagine di Maria che ascolta viene ripresa dall'evangelista Giovanni, al capitolo 12, quando parla della cena di Betania, quando è proprio Maria di Betania che unge i piedi di Gesù con l'unguento profumato. Questo episodio somiglia molto a quell'altro della peccatrice, ma questa non è una donna peccatrice bensì colei che ha scelto la parte buona. Viene da pensare all'ironia liturgica perché c'è la festa di Santa Marta, ma non quella di Santa Maria di Betania; il motivo è molto semplice: nella tradizione antica fu confusa con Maria Magdalena, quindi si assommarono le due persone e Maria di Betania venne assimilata con Maria di Magdala. Tant'è vero che la festa di Santa Maria Magdalena è il 22 luglio e quella di Santa Marta è nell'ottava, sette giorni dopo, il 29 luglio, come se fossero le due sorelle; ma, dato che ormai è chiaro che sono due persone diverse, nella riforma del Messale è introdotta la dicitura per cui il 29 luglio è la festa di Santa Marta, Maria e Lazzaro di Betania, amici di Gesù, festa di tutti e tre, una famiglia di amici, di persone accoglienti che ricevono il Signore in casa propria e lo ascoltano.

Questo è un altro grande insegnamento delle donne bibliche: l'accoglienza e l'ascolto, è la grandezza della persona. Se pensiamo alla figura di Erodiade ed alla figura di Maria di Betania dobbiamo concludere che in quest'ultima c'è la grandezza: l'accoglienza e l'ascolto.

LIDIA, PRISCILLA E MOLTE ALTRE: a fianco degli Apostoli

Donne evangelizzatrici nella comunità cristiana primitiva

Verso la conclusione della carrellata biblica sulle figure femminili, dedicheremo questo incontro alle donne nelle opere apostoliche, cioè alle figure femminili che compaiono negli Atti e nelle Lettere.

Con questo, intendo mettere in rilievo come siano numerose e significative le figure di donne; anche se restano un po' in penombra e non diventano mai protagoniste, sono presenti ed hanno un ruolo importante. L'idea che mi interessa sottolineare soprattutto è che nella comunità cristiana primitiva le donne ebbero un ruolo di evangelizzazione; questo è proprio il senso dato ai racconti della visita al sepolcro da parte delle donne: tutti gli evangelisti sottolineano come, all'inizio della predicazione apostolica, ci sia stata la testimonianza di alcune donne, anche se nella tradizione giudaica la testimonianza delle donne non era credibile e non era attendibile. Dicevano che per una documentazione seria servivano dieci testimoni, ma dovevano essere uomini e adulti; non sarebbero bastati nove uomini e cento donne. Era decisamente un senso di disprezzo nei confronti della donna.

Quel racconto della visita al sepolcro da parte delle donne, le quali per prime annunciano di avere visto il Signore risorto, non può essere stato inventato, proprio perché è contro la mentalità corrente; avrebbero piuttosto inventato la visita da parte degli Apostoli, e di tutti gli Apostoli per potere essere in numero sufficiente da poter testimoniare; non hanno invece alcun interesse a inventare falsità e raccontano come realmente sono andati i fatti. Anche se da un punto di vista giuridico ebraico quelle testimonianze non hanno alcun valore, a loro non interessa. Interessa invece il fatto che il Signore risorto si presentò a delle donne per prime e le mandò ad annunciare la risurrezione agli Apostoli, facendole così diventare evangelizzatrici degli Apostoli; il ruolo importante della Magdalena sta proprio qui: è colei che per prima incontrò il risorto, è colei che annunciò agli Apostoli la risurrezione.

Si adopera proprio il termine "evangelizzazione", per cui queste donne sono delle "evangeliste", non per avere scritto dei Vangeli ma nel senso che hanno annunciato il Vangelo ed hanno avuto un ruolo primario. Qualche maligno dice che la scelta delle donne come prime annunciatrici sarebbe dovuto al fatto che il Signore voleva che la notizia si diffondesse rapidamente, cosicché tutta Gerusalemme, in un solo giorno, venne a conoscenza del fatto. In realtà non si tratta di una notazione poi tanto maligna, ma piuttosto di un'indicazione importante di coraggiosa testimonianza.

L'ambiente familiare di Gesù nella comunità cristiana primitiva e le donne che ne facevano parte

Nella comunità cristiana delle origini le donne sono presenti in numero considerevole e sono a fianco agli Apostoli; all'inizio degli Atti, Luca ricorda il gruppo dei discepoli: elenca gli undici rimasti, poi annota che erano uniti insieme a Maria, la Madre di Gesù, e ad alcune donne. C'è l'ambiente familiare di Gesù e viene nominata frequentemente Maria di Cleofa, che era presente ai piedi della croce e che viene chiamata "sorella di sua Madre"; in realtà era la cognata, ma sappiamo che il termine "sorella" viene usato molto frequentemente per indicare i vari gradi di parentela, senza stare ad analizzare con sottigliezza se si tratta di cugine, cognate, zie o nuore. Cleofa, secondo la tradizione giudeo-cristiana documentata da Eusebio di Cesarea, era fratello di San Giuseppe - e sarebbe quel Cleofa nominato come uno dei due discepoli di Emmaus -, quindi era zio di Gesù. Maria di Cleofa era la moglie di questo Cleofa, mentre Maria, Madre di Gesù, era moglie di San Giuseppe, per cui erano spose di due fratelli e perciò cognate e, conseguentemente, Maria di Cleofa era zia di Gesù; talvolta viene chiamata "Maria di Giacomo", ma non si tratta di un'altra persona perché Giacomo è il figlio e viene cioè indicata con il nome del marito o con il nome del figlio.

Giacomo, figlio appunto di Cleofa e di sua moglie Maria, era uno dei cosiddetti “fratelli di Gesù”, che sono espressamente nominati nel Vangelo di Marco e sono, oltre a Giacomo: Giuseppe, Giuda Taddeo, Simeone e poi due sorelle, una delle quali si chiamava Salome.

Giacomo, detto il minore, e Giuda Taddeo – detto anche Giuda di Giacomo per indicare che erano due fratelli - sono due degli Apostoli, cugini di Gesù. Salome era andata sposa ad uno di nome Zebedeo ed era perciò la madre di Giacomo e Giovanni, che erano quindi cugini di Gesù in secondo grado. Vediamo perciò che era abbondantemente presente tutto il parentado, un ambiente di famiglia come era normale a quel tempo, che costituiva l’insieme che veniva chiamato “i fratelli e le sorelle di Gesù”. Questo ambiente familiare seguì il maestro, benché in un primo tempo avesse avuto dei dubbi e delle perplessità.

Giacomo, il “fratello “ di Gesù – in realtà il cugino, come abbiamo visto – fu vescovo di Gerusalemme e sempre indicato come tale; non si parla mai, infatti, di San Pietro come vescovo di Gerusalemme, ma si parla sempre appunto di questo Giacomo come il capo della comunità cristiana di Gerusalemme. In quanto “fratello” del Signore, fu considerato come l’erede e la guida della comunità giudeo-cristiana; fu martirizzato nell’anno 62 e prese il suo posto l’altro fratello minore, Simeone, che divenne vecchissimo superando i cento anni di età e restando uno degli ultimi testimoni oculari della vita storica di Gesù di Nazaret.

L’ambiente di Gerusalemme della comunità cristiana primitiva è dunque caratterizzato anche dalla presenza di alcune donne; sono quelle che fanno parte della “famiglia” di Gesù, ma ce ne sono altre: Maria di Magdala, Maria di Betania, Marta, che non erano legate da parentela, ma avevano seguito Gesù per amicizia, per fede nella sua figura messianica e nella sua persona divina.

Le donne nelle comunità cristiane fondate dagli Apostoli

Le donne compaiono però anche nelle comunità cristiane fondate dagli Apostoli fuori dall’ambiente giudaico; anzi, ancora di più negli ambienti greci le donne hanno un ruolo significativo. Passiamo allora in rassegna alcune figure che vengono nominate

Iniziamo con due personaggi importanti, dei quali si parla abbastanza negli Atti degli Apostoli: si tratta di Lidia e di Priscilla.

Al capitolo sedici degli Atti degli Apostoli si parla di Lidia; in questo punto, il narratore racconta in prima persona, il che significa che lo stesso narratore era presente ai fatti.

“Salpati da Troade, facemmo vela verso Samotracia e il giorno dopo verso Neapoli e di qui a Filippi, colonia romana e città del primo distretto della Macedonia. Restammo in questa città alcuni giorni; il sabato uscimmo fuori della porta lungo il fiume, dove ritenevamo che si facesse la preghiera, ...” (At 16, 11-13a). Siamo intorno all’anno 50, all’inizio del secondo viaggio apostolico di Paolo; i personaggi in questo “noi”, oltre a Paolo, sono: Sila, Timoteo e lo stesso Luca, quattro in totale. Partono da Troade, la città ellenista costruita vicino ai resti dell’antica Troia, e con due giorni di navigazione, facendo scalo nell’isola di Samotracia, arrivano al porto di Neapoli - che oggi si chiama Kavala -, sbarcano e, a piedi, sorpassano la montagna che è sulla costa per arrivare nella grande pianura interna dove era costruita l’immensa città di Filippi, una delle grandi colonie romane. Era una città abbastanza recente, di tipo militare, costruita dai romani proprio per interesse strategico e amministrativo; non c’era un’antica tradizione commerciale, per cui gli ebrei non avevano una sede e per questo nella città non c’era una sinagoga.

Paolo era abituato ad iniziare la predicazione dalla sinagoga; se non c’era una sinagoga, gli ebrei della città avevano l’abitudine di riunirsi per la preghiera del sabato in un luogo vicino all’acqua corrente. Questa abitudine doveva risalire all’epoca in cui nacque la sinagoga, cioè al tempo dell’esilio babilonese, quando Israele era sui fiumi di Babilonia, per cui rimase l’idea che la preghiera, in terra d’esilio, si facesse presso l’acqua, presso un fiume o un lago o una sorgente.

Gli evangelizzatori – Paolo e gli altri tre – si recano dunque fuori della città, lungo un corso d’acqua sul quale avevano avuto notizia che si sarebbe tenuta la preghiera “e sedutici rivolgevamo la parola alle donne là riunite” (ib. 16, 13b). Questo è proprio il motivo di

particolare interesse: non c'era sinagoga e non c'erano neppure uomini, c'erano solo donne riunite in quel punto. Come detto prima per la testimonianza, la stessa regola valeva per la preghiera del sabato: un principio giudaico dice che per fare la preghiera del sabato ci vogliono almeno dieci uomini adulti, ma non bastano nove uomini e cento donne; se non ci sono dieci uomini adulti, non si può fare la preghiera del sabato. Ancora oggi le donne non possono entrare nell'aula della sinagoga; nella sinagoga di Roma c'è il matroneo tuttora funzionante e nell'aula, magari in fondo, hanno accesso solo le bambine e le donne anziane, mentre l'aula della preghiera è riservata agli uomini adulti.

L'elemento caratteristico di questo episodio è che Paolo, Sila, Timoteo e Luca, trovandosi in quel contesto, non obiettano assolutamente nulla e Paolo comincia a parlare a queste poche donne come aveva parlato in altre sinagoghe affollate di uomini; è un elemento importante che occorre sottolineare perché significa che dà importanza e peso a queste persone e non tiene in considerazione il fatto che siano poche e tanto meno che siano donne.

Lidia, una “manager” intraprendente, prima convertita in Europa

“C'era ad ascoltare anche una donna di nome Lidia, commerciante di porpora, della città di Tiatira, una credente in Dio, e il Signore le aprì il cuore per aderire alle parole di Paolo” (ib. 16, 14). Si tratta di una signora benestante ed intraprendente, che oggi potremmo definire una manager o un'industriale: “commercianta di porpora” indica una donna che aveva un'industria ed una rete di negozi, probabilmente delle fabbriche di produzione della porpora. Veniva da Tiatira, città all'interno della Turchia nella zona di Efeso e una delle Chiese dell'Apocalisse; la regione si chiamava anch'essa Lidia, per cui il nome della donna era legato alla regione di provenienza. Una donna quindi ricca e sicuramente anche colta perché capace di avere un commercio internazionale, cosa certamente non di poco conto, oggi come nell'antichità. Era un'ebrea, credente in Dio: “il Signore le aprì il cuore”, dove “il Signore” è chiaramente Gesù, il Cristo risorto, il quale apre il cuore di questa donna perché aderisca alle parole di Paolo; è evidente che c'è l'annuncio del Vangelo e questa donna crede alla predicazione di Paolo. Con tocco di finezza teologica Luca spiega che “il Signore le aveva aperto il cuore”, esattamente come si dice dei discepoli di Emmaus o degli Apostoli nel Cenacolo: il Cristo risorto apre la mente alla comprensione delle Scritture e se non è il Cristo che apre il cuore, né l'uomo né la donna arrivano ad accogliere veramente questa Parola; ciò che era avvenuto agli Apostoli ora avviene per questa donna.

È la prima volta, così come raccontano gli Atti, che la predicazione evangelica arriva in Europa - Troade infatti è in Asia e con la navigazione gli Apostoli sono sbarcati in Europa – e la prima persona di cui si racconti la conversione e il battesimo in Europa è una donna, Lidia.

“Dopo essere stata battezzata insieme alla sua famiglia, ci invitò: «Se avete giudicato ch'io sia fedele al Signore, venite ad abitare nella mia casa». E ci costrinse ad accettare” (ib. 16, 15). Quest'ultima espressione è detta con una venatura di ironia da parte di Luca: probabilmente, i quattro avevano prima dormito all'aperto, quindi saranno stati fuor di dubbio molto contenti di trovare una casa, un letto e una mensa.

Lidia si fa battezzare “insieme alla sua famiglia”. Di per sé non si parla né di marito né di figli, per cui, forse, la famiglia era l'insieme dei dipendenti; nell'espressione latina i “famuli”, i servi, costituivano la famiglia. È una donna a capo di una “famiglia”, ha una casa grande ed ha un emporio, forse addirittura una fabbrica di tessuti. Ha lo spazio per accogliere questi quattro e non solo per dare vitto e alloggio; la sua casa diventa, nel nostro gergo, la “parrocchia” di Filippi: mette a disposizione la casa perché diventi l'ambiente d'incontro dove si radunano i cristiani per celebrare l'Eucaristia, la sua casa diventa cioè la sede della comunità cristiana.

Priscilla e la sua opera nelle comunità cristiane di Corinto e di Efeso

Andando oltre nel racconto degli Atti, al capitolo diciotto, sempre in quello stesso anno

50, accompagniamo Paolo che arriva a Corinto. Paolo è stato maltrattato a Filippi, poi a Tessalonica, poi ancora a Berea, è passato da Atene dove ha rimediato un fallimento colossale sull'Areopago, infine arriva a Corinto, città altamente malfamata. È ormai tardo autunno se non addirittura inverno, è un anno che Paolo è in giro per città greche e fino adesso ha avuto solo grane. A Corinto non trova una bella situazione, anzi; è una città portuale, una città di schiavi, di marinai, di mercenari, di persone di passaggio, dove la nota caratteristica è la prostituzione. A Corinto c'è una grande sinagoga e Paolo comincia a frequentarla; qui ha un colpo di fortuna perché trova un giudeo chiamato Aquila, oriundo del Ponto – quello che oggi chiamiamo il Mar Nero -, arrivato poco prima dall'Italia con la moglie Priscilla in seguito all'editto di Claudio che allontanava da Roma tutti i giudei.

Paolo incontra dunque Priscilla, o Prisca, nome romano classico e tradizionale, come pure quello del marito, Aquila; sono ebrei, ma molto bene inculturati nella tradizione greco-romana. Sono anch'essi benestanti, commercianti, produttori di tende ed hanno una fabbrica di tessuti e di stuoie. Sono stati mandati via da Roma, e questo è un fatto molto importante perché abbiamo la stessa notizia testimoniata dallo storico latino Svetonio, il quale in "Le vite dei dodici Cesari", a proposito di Claudio racconta che mandò via da Roma i giudei e dice testualmente: "*Assidue tumultuantes, impulsore Chresto, Roma expulit*" – "(Claudio) mandò via da Roma (i giudei), che erano sempre in rivolta per istigazione di Cristo". Probabilmente quel "Chresto" nominato da Svetonio è proprio il Signore Gesù, che l'autore non conosce, non capisce e prende per un nome qualsiasi; sente dire "Cristo" ma, trattandosi di una parola greca, ritiene che sia scritto con la lettera η e quindi scrive "Chresto": è un problema di pronuncia tipico di quell'epoca.

Tutto questo vuol dire che nel 49, anno di emanazione dell'editto di Claudio, a Roma è arrivata la predicazione cristiana ed è già arrivata da qualche tempo, al punto che la comunità giudaica della capitale si trova in rivolta perché qualcuno ritiene che Gesù sia veramente il Messia mentre altri lo rifiutano; si originano quindi delle sommosse a causa di Cristo, per cui il governo imperiale prese la risoluzione di allontanare da Roma il maggior numero possibile di giudei. Aquila e Priscilla sono due di questi che, avendo perso la possibilità di restare a Roma, si sono appena trasferiti a Corinto, che hanno scelto in quanto città tipicamente commerciale dove poter installare nuovamente la loro fabbrica di tessuti. Non si sa se sono già cristiani, sicuramente sono ebrei simpatizzanti della predicazione cristiana e, incontrando Paolo, lo invitano a casa loro e gli danno lavoro; in un certo modo lo assumono e Paolo si mantiene lavorando alle dipendenze di Aquila e Priscilla e diventando loro amico.

A questo punto, sicuramente Aquila e Priscilla sono cristiani e diventano collaboratori di Paolo; quando, un anno e mezzo dopo, l'apostolo Paolo parte da Corinto anche loro due lo seguono, s'imbarcano con lui e si fermano a Efeso. Una cosa che meraviglia leggendo queste vicende è la grande mobilità che le persone avevano in quel tempo: una famiglia come quella di Aquila e Priscilla, marito e moglie, nel 49 sono a Roma, nel 50 sono a Corinto e nel 52 sono ad Efeso. Pensiamo cosa significa non solo cambiare città, ma trasportare un'attività; il che dimostra che avevano delle possibilità economiche, ma che dovevano avere anche e soprattutto delle capacità imprenditoriali. Quindi, tanti discorsi che a volte si sentono fare circa il cristianesimo delle origini come una realtà da schiavi, da bassa plebe e di disperati, non sta assolutamente in piedi. Queste persone che hanno aiutato Paolo e che hanno avuto un ruolo importante nella strutturazione della prima comunità sono persone istruite e benestanti, che hanno dato la possibilità ai predicatori cristiani di avere dei punti di appoggio e degli aiuti, di avere dei sostegni economici. Successivamente, Aquila e Priscilla si fermarono a Efeso, mentre Paolo ripartì per Gerusalemme.

Leggiamo ora ciò che racconta Luca alla fine del capitolo diciotto. "Arrivò a Efeso un giudeo, chiamato Apollo, nativo di Alessandria, uomo colto, versato nelle Scritture. Questi era stato ammaestrato nella via del Signore e pieno di fervore parlava e insegnava esattamente ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni" (ib. 18, 24-25). Questo Apollo, in altre parole, aveva avuto una formazione incompleta e

imprecisa: era cioè un ebreo simpatizzante del cristianesimo con qualche conoscenza del Cristo.

“Egli intanto cominciò a parlare francamente nella sinagoga. Priscilla e Aquila lo ascoltarono, poi lo presero con sé e gli esposero con maggiore accuratezza la via di Dio” (ib. 18, 26). Notiamo come tutto si svolge sempre in ambiente giudaico – la sinagoga – e non c’è distinzione o separazione alcuna con i cristiani, risultando normale e naturale che gli ebrei siano cristiani; oltre al fatto che il narratore cita sempre per prima la donna, notiamo anche un particolare molto interessante: marito e moglie, sentendo questo dotto alessandrino che parla di Cristo e accorgendosi che non conosce troppo bene le cose, lo invitano a casa e glielo spiegano meglio. In questo ruolo Priscilla è nominata per prima e, in ogni caso, si tratta di una coppia, di una catechesi familiare.

Occorre inoltre tenere conto che questi due laici, moglie e marito, formano Apollo che sarà poi parroco o vescovo di Corinto. Sono loro che lo educano e gli spiegano il Vangelo e, addirittura, scrivono una lettera di raccomandazione per presentare Apollo alla comunità di Corinto. “Poiché egli desiderava passare nell’Acaia, i fratelli lo incoraggiarono e scrissero ai discepoli di fargli buona accoglienza” (ib. 18, 27a). La nomina di un parroco a Corinto viene fatta da Priscilla e Aquila; siamo ovviamente in una fase primordiale, in cui queste persone, che hanno una competenza evangelica, hanno anche un ruolo significativo all’interno della comunità.

Le donne menzionate in alcune Lettere di Paolo

Facciamo ora una carrellata prendendo in considerazione le Lettere, semplicemente per vedere nomi di donne e tralasciandone molte per ricordarne alcune.

Nella Lettera ai Filippesi, scritta proprio in quegli anni, al capitolo quattro Paolo manda a salutare due donne. “Esorto Evòdia ed esorto anche Sintiche ad andare d’accordo nel Signore” (Fil 4, 2). Si tratta di nomi non molto famosi e certamente non comuni: Evòdia significa “profumata” ed è quindi il nome del buon odore, mentre Sintiche corrisponde a “fortunata”. In questa lettera, indirizzata a tutta la comunità, ad un certo momento Paolo ricorda due donne e le esorta ad andare d’accordo: è evidente che c’era qualcosa che non andava fra loro due. Il fatto che Paolo le nomini e si rivolga a loro espressamente significa che dovevano essere persone importanti nella comunità, dovevano avere un ruolo; e il fatto che le inviti ad andare d’accordo significa che c’erano delle tensioni. Paolo continua dicendo: “E prego te pure, mio fedele collaboratore – *il cui nome non ci è noto* -, di aiutarle, poiché hanno combattuto per il Vangelo insieme con me, con Clemente e con gli altri miei collaboratori, i cui nomi sono nel libro della vita” (ib. 4, 3). Siamo di fronte ad una bella espressione: queste due donne hanno bisogno di essere aiutate, dice Paolo, “poiché hanno combattuto per il Vangelo insieme con me”. Sono quindi delle donne combattive che in questo momento si trovano in disaccordo fra di loro, ma hanno fatto molto per il Vangelo insieme con Paolo, per cui bisogna aiutarle a ritrovare una concordia smarrita.

Quando Paolo scrive a Filèmone, la Lettera è indirizzata anche alla sorella di lui, Appia, e ad Archippo, “nostro compagno d’armi” – un modo per indicare il combattimento spirituale, l’impegno serio nella predicazione apostolica. C’è quindi una lettera di Paolo a Filèmone inviata anche a questa donna, Appia, che era la moglie; si è cioè sintetizzato parlando di “Lettera a Filèmone”, mentre in realtà la lettera è a Filèmone e alla moglie Appia.

Nella seconda Lettera a Timoteo, al capitolo primo, Paolo ricorda la madre e la nonna di Timoteo, due donne che aveva conosciuto prima di conoscere lui e di prenderlo con sé. “Mi ricordo infatti della tua fede schietta, fede che fu prima nella tua nonna Loide, poi in tua madre Eunice, e ora, ne sono certo, anche in te” (2 Tm 1, 5).

È interessante il fatto che abbiamo il nome della madre e della nonna di Timoteo, due donne che hanno lasciato un ricordo positivo nella mente di Paolo. Quei discorsi di Paolo che sembrano misogini non corrispondono affatto a questi schemi; un conto è l’impostazione teologica - che non riusciamo a capire bene e che ci urtano -, un conto è Paolo schietto, fraterno, umano, che ha contatti con tante donne, è capace di collaborare con loro e le

valorizza, in un ambiente ed in un mondo dove invece non sono né valorizzate né rispettate. C'è un vero e proprio esercito di donne nelle comunità cristiane primitive, con ruoli importanti e significativi.

Le donne nella comunità cristiana di Roma (ancora Priscilla fra queste)

Terminiamo con la Lettera ai Romani, un testo bellissimo e di una teologia implicita splendida; al capitolo sedici troviamo un elenco di nomi che è però il quadro della comunità, come un album di fotografie che mostrano un ambiente umano e fraterno. Terminando questa Lettera così importante, Paolo ricorda che questo testo sarà portato da una donna. “Vi raccomando Fede, nostra sorella, diaconessa della Chiesa di Cencre: ...” (Rm 16, 1). Tradurre “diaconessa” crea solo dei problemi, perché è un termine che in greco non ha femminile, che significa “servo” o “ministro” e indica semplicemente una donna impegnata, una donna che lavora nella parrocchia di Cencre, uno dei porti di Corinto, cioè un borgo della città; quindi tutti i discorsi sull’ordine diaconale dato alle donne e basati su questo testo non hanno alcun fondamento.

Paolo manda a Roma una Lettera di tale portata affidandola ad una donna; questa donna è quindi importante e in gamba, capace di muoversi, di prendere la nave e arrivare a Roma. È una donna che ha l’autorità di arrivare nella comunità romana portando il testo certamente non come postina, ma come vera e propria rappresentante di Paolo: è lei che leggerà la Lettera. “... ricevetela nel Signore, come si conviene ai credenti, e assistetela in qualunque cosa abbia bisogno; anch’essa infatti ha protetto molti, e anche me stesso” (ib. 16, 2). È una lettera di raccomandazione, dove si chiede di trattarla bene perché è una donna che ha fatto molte cose, ha protetto e ha difeso: evidentemente, a Corinto si è esposta per aiutare delle persone ed ha aiutato Paolo.

“Salutate Prisca e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù; per salvarmi la vita essi hanno rischiato la loro testa, e ad essi non io soltanto sono grato, ma tutte le Chiese dei Gentili – *cioè dei cristiani provenienti dal mondo greco-romano* -; salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa”(ib. 16, 3-5a). Quindi, Prisca – Priscilla – e Aquila sono di nuovo a Roma: nel 52 li avevamo lasciati ad Efeso, la Lettera è scritta nel 57 e li manda a salutare a Roma; hanno cambiato molti luoghi dove hanno svolto le loro attività, sono cioè una coppia decisamente mobile.

Il cristianesimo si è diffuso velocemente nelle città del Mediterraneo antico proprio grazie a persone di questo tipo, che non hanno messo radici in un luogo per morirci, ma nel giro di pochi anni hanno cambiato domicilio da una città all’altra del Mediterraneo, ricreando i contatti: Paolo non era ancora stato a Roma, ma notiamo il gran numero di persone che risiedono a Roma e che conosce, avendole incontrate prima da altre parti. C’era all’epoca molta più mobilità di quella che noi conosciamo oggi; ed è proprio grazie a questa mobilità che il Vangelo si è rapidamente diffuso. Tornando al testo appena letto, notiamo che Priscilla e Aquila, dopo avere dato la propria casa a Corinto per la parrocchia ed avere a Efeso evangelizzato altri, trasferitisi a Roma, la loro casa diventa una parrocchia – una “*domus Ecclesiae*”. Hanno rischiato la testa per salvare Paolo: probabilmente a Efeso nel 56, l’anno che precede la scrittura della Lettera, Paolo fu condannato a morte, ma venne prodigiosamente liberato e si pensa che sia stata proprio la mediazione di Aquila, personaggio importante, che è riuscito a introdursi e ad ottenere la grazia per l’amico Paolo. Nella tradizione romana, la casa di Prisca e Aquila si trova sull’Aventino, dove c’è ancora l’antica basilica di Santa Prisca, dedicata a lei e non al marito Aquila.

“Salutate il mio caro Epèneto, primizia dell’Asia per Cristo. Salutate Maria, che ha faticato molto per voi” (ib. 16, 6). C’è quindi un’altra donna, un’altra Maria, che ha faticato molto per la comunità.

“Salutate Andronico e Giunia – *probabilmente marito e moglie* -, miei parenti e compagni di prigionia; sono degli apostoli insigni che erano in Cristo già prima di me” (ib. 16, 7). Paolo attribuisce il termine di “apostolo” con l’aggettivo “insigne” ad una donna: questa Giunia viene cioè qualificata come “apostolo insigne”, che ha faticato, che si è impegnata,

che “era in Cristo prima di Paolo”, quindi prima dell’anno 36; e sono suoi parenti.

“Salutate Ampliato, mio diletto nel Signore. Salutate Urbano, nostro collaboratore in Cristo, e il mio caro Stachi. Salutate Apelle che ha dato buona prova in Cristo. Salutate i familiari di Aristòbulo. Salutate Erodione, mio parente. Salutate quelli della casa di Narciso che sono nel Signore. Salutate Trifena e Trifosa – *altre due donne* – che hanno lavorato per il Signore. Salutate la carissima Pèrside – *altra donna* - che ha lavorato per il Signore. Salutate Rufo, questo eletto nel Signore, e la madre sua che è anche mia” (ib. 16, 7-13). Notiamo, per inciso, la menzione di Rufo ricordando che è figlio del Cireneo; Marco, che scrive per i romani, è l’unico che dice che “Simone di Cirene era padre di Alessandro e di Rufo”. Quindi, Rufo si trovava in quel tempo a Roma, e sua madre era la moglie del Cireneo; Paolo dice che questa donna non è solo madre di Rufo, ma è stata anche madre sua, gli ha fatto da madre, cioè esisteva fra queste persone un riconoscimento di affetto, di servizio, di impegno.

“Salutate Filologo e Giulia, Nereo e sua sorella e Olimpas e tutti i credenti che sono con loro” (ib. 16, 15).

Questo testo è un po’ l’elenco dei cristiani più in vista della prima comunità e, fra di essi, sono numerosi i nomi di donne; nomi di persone oscure, ma importanti nella comunità, presenti, reali. Tante, tante donne, nei primi anni del cristianesimo, sono state persone significative e in quell’ambiente la predicazione evangelica è arrivata proprio anche grazie alla testimonianza femminile: dal primo mattino di Pasqua fino alla comunità di Roma le donne sono state presenti e importanti. Ringraziamo gli Apostoli di avere lasciato i loro nomi, quasi le loro fotografie, perché ci ricordiamo del ruolo importante che oggi possono avere nella Chiesa, semplicemente, come donne che annunciano il Vangelo.

LE DONNE DELL'APOCALISSE: o prostituta o sposa!

Note introduttive sull'Apocalisse

Concludiamo il ciclo di incontri prendendo in esame il grande simbolo femminile che è presente nell'Apocalisse con alcune immagini importanti; non è assolutamente possibile fare un'introduzione né una spiegazione generale dell'Apocalisse e dobbiamo accontentarci di alcune indicazioni per potere capire un po' meglio questo testo.

Sappiamo che "Apocalisse" significa "rivelazione" e che non ha niente a che fare con la fine del mondo. Il nome significa "rivelazione del progetto di Dio" e Giovanni, che ne è l'autore, mostra la sua visione del mondo, cioè come vede il progetto di Dio nella sua realizzazione. L'Apocalisse quindi parla soprattutto di Gesù Cristo e, se guardiamo il primo versetto, è proprio tradotto "Rivelazione di Gesù Cristo", dove "Gesù Cristo" può essere il soggetto come l'oggetto, nei significati "Gesù Cristo rivela" oppure "Gesù Cristo è rivelato" rispettivamente. In altre parole, l'Apocalisse dice chi è Gesù Cristo, che cosa ha fatto e quale è il senso della sua grande opera di redenzione. Non si tratta quindi di una previsione del futuro né tanto meno di un annuncio di cataclismi che sarebbero successi, bensì di un quadro simbolico della storia della salvezza, che riguarda il passato il presente e il futuro secondo una dimensione di tipo liturgico sacramentale. Quando celebriamo l'Eucaristia, ad esempio, noi abbracciamo le tre dimensioni del tempo, perché ricordiamo quello che è avvenuto in passato – la morte e la risurrezione di Gesù, già accadute –, attualmente riceviamo la grazia – un dono che avviene al presente – e, contemporaneamente, ci viene dato il pegno della gloria futura; in altre parole, la celebrazione eucaristica è la garanzia e l'anticipo di quello che accadrà quando saremo pienamente conformati al Figlio. Quindi, in una celebrazione liturgica noi siamo legati al passato, viviamo il presente e attendiamo il futuro, per cui siamo di fronte non ad una sola di queste dimensioni, ma a tutte e tre; così è per l'Apocalisse: si tratta di una comunità cristiana che è ancorata nel presente e che vive del passato nell'attesa del futuro. Il passato è ciò che Gesù Cristo ha già compiuto, mentre il futuro è il compimento finale; esattamente come per noi.

Il gruppo cristiano intorno a Giovanni nella regione di Efeso, verso la fine del primo secolo, sta vivendo in una condizione di difficoltà; l'Apocalisse è quindi un'opera di consolazione e non un testo che prevede il male, è uno scritto che dà coraggio ad una comunità che sta soffrendo persecuzioni dall'esterno e divisioni all'interno, ad una Chiesa che ha dei problemi.

L'Apocalisse è scritta per consolare, per confortare e per incoraggiare, non per deprimere; se annuncia un intervento forte di Dio, anche punitivo, lo fa proprio per consolare una comunità oppressa, garantendo che a suo tempo verrà fatta giustizia.

L'articolazione narrativa dell'Apocalisse

L'articolazione delle immagini segue un ritmo settenario, uno schema che piace particolarmente a Giovanni e che è comune nel mondo apocalittico - ricordiamo che la serie di sette elementi indica una totalità -; abbiamo così sette lettere mandate alle comunità cristiane intorno ad Efeso per rimproverarle o incoraggiarle. Abbiamo poi una grande visione in cui Dio, seduto sul trono, regge in mano un libro con sette sigilli; solo l'Agnello immolato - Gesù Cristo morto e risorto - è in grado di prendere il libro ed aprirne i sigilli e la loro apertura dà il via a sette quadri simbolici che raccontano la storia della salvezza.

Fatto un primo giro si torna da capo, come salendo su una grande torre con una scala elicoidale: si sono percorsi sette gradini e si è nuovamente sul lato della posizione di partenza, ma un po' più in alto per cui si vede un po' più lontano. Il secondo settenario, quello delle trombe, ripercorre lo stesso schema del primo: sette angeli suonano le trombe del giudizio e, ad ogni squillo di tromba, succede un'immagine; anche queste sette grandi rappresentazioni riassumono la storia della salvezza.

Successivamente, con un altro giro, arriviamo al settenario delle coppe, il versamento del calice: di nuovo, sette angeli con sette calici - sette catini - versano il sangue e, ad ogni versamento, si ha un'immagine; di nuovo, con le sette immagini, viene evocata la storia della salvezza e il suo compimento con la morte e la risurrezione di Gesù.

In quest'ultima parte, che va dal capitolo dodici al ventuno, troviamo il settenario delle coppe solo al capitolo sedici; dal dodici al ventuno i capitoli sono dieci, ma il settenario è solo uno, per cui gli altri capitoli – dal dodici al quindici e dal diciassette al ventuno – fanno da cornice a questo grande tema centrale del settenario. In questa cornice ha un ruolo molto importante la figura femminile; infatti, il capitolo dodici, che dà inizio proprio alla terza parte dell'Apocalisse, è quello che mette in scena una famosissima figura: “Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle” (Ap 12, 1). La raffigurazione più semplice che viene in mente, di fronte a queste parole, è l'applicazione a Maria, eppure non è l'interpretazione corretta. Questo testo non parla della Vergine Maria, ma presenta la figura simbolica della donna ed è un modo con cui l'autore ripercorre per l'ennesima volta la storia della salvezza.

La donna vestita di sole

Si parla di due segni: il primo è una donna e il secondo è un drago. Tuttavia, in senso proprio, il termine greco “*dracon*” dovrebbe essere tradotto in italiano con “serpente”, in quanto “*dracon*” indica infatti un “grande serpente” come potrebbe essere un boa o un pitone; la traduzione con “drago” è un calco sul termine greco che, proprio in quanto non è stato tradotto, è stato trasferito con semplice assonanza fonetica nella nostra lingua e si è immaginato il “mostro”. Quindi, traducendo correttamente, dovremmo dire che il segno contrapposto alla donna è un serpente. Risulta allora sufficiente che vengano sottolineati i termini per comprendere l'allusione: due segni – una donna e un serpente – ed è subito chiara l'interpretazione. È proprio il punto di partenza, il riferimento è all'inizio della storia: eravamo partiti da Eva, e ad Eva ritorniamo.

L'immagine femminile è quella della donna primordiale, che però non possiamo identificare con Eva come se fosse una donna storica, ma è il riferimento all'umanità in genere, è il simbolo sintetico dell'umanità: c'è quindi la contrapposizione fra la natura umana e la potenza diabolica. Se ci accontentiamo di descrivere semplicisticamente la scena, possiamo allora raffigurare in questa donna la Vergine Maria: basta mettere una luna sotto i piedi ed una corona di dodici stelle e il gioco è fatto, moltissime immagini hanno riprodotto questa scena. Tuttavia, se leggiamo completamente il testo, ci rendiamo conto che questa raffigurazione non regge. La luna può essere facilmente rappresentata con un falchetto sotto i piedi ancorché si tratti di immagine non realistica, dato che la luna, anche quando ne vediamo solo uno spicchio, è pur sempre un satellite di forma sferica. Quando però, ad esempio, ci domandiamo cosa significhi “vestita di sole” evochiamo un'immagine che richiama senza dubbio la luminosità, la bellezza, lo splendore, ma delle due l'una: o è talmente luminosa da non potere essere guardata o altrimenti, se è vestita unicamente di luce, richiama la nudità, quindi siamo di fronte ad una raffigurazione sconveniente. Non dimentichiamo poi che è incinta e sta urlando per i dolori del parto; anche questo particolare è stato omesso nella raffigurazione.

La scena non deve essere disegnata, l'Apocalisse non deve essere tradotta in immagini; si tratta di immagini intellettive, di una visione del mondo fatta con il pensiero e che, se diventa immagine, appare mostruosa. Quindi, l'Apocalisse non deve essere disegnata, ma capita! Le immagini infatti si susseguono una dopo l'altra e non stanno insieme. La situazione di una donna incinta nel momento del travaglio doloroso del parto non è esteticamente raffigurabile.

Riprendiamo dall'inizio la lettura del capitolo dodici. “Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme serpente (*drago*) rosso, con sette teste e dieci corna e sulle

teste sette diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra. Il serpente (*drago*) si pose davanti alla donna che stava per partorire per divorare il bambino appena nato. Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. La donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni (*quarantadue mesi, tre anni e mezzo, metà di sette, segno del limite*). Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il serpente (*drago*). Il serpente (*drago*) combatteva insieme con i suoi angeli, ma non prevalsero e non ci fu più posto per essi in cielo. Il grande drago, il serpente antico, - *colui che chiamiamo il diavolo, satana*, - colui che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli. (...) Ora, quando il serpente (*drago*) si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio. Ma furono date alla donna le due ali della grande aquila, per volare nel deserto verso il rifugio preparato per lei per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo lontano dal serpente. Allora il serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla donna, per farla travolgere dalle sue acque. Ma la terra venne in soccorso alla donna, aprendo una voragine e inghiottendo il fiume che il serpente (*drago*) aveva vomitato dalla propria bocca. Allora il serpente (*drago*) si infuriò contro la donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù. E si fermò sulla spiaggia del mare” (ib. 12, 1-9 e 13-18). È impensabile attribuire tutto questo alla Vergine Maria, sarebbe una spiegazione arrangiata, che prenderebbe solo una parte, semplificando. Vediamo allora come invece questo testo può essere correttamente interpretato.

L'interpretazione corretta della figura della donna vestita di sole

L'interpretazione corretta segue proprio la linea simbolica dell'umanità percorrendo il filo del racconto appena ascoltato. Il combattimento nel cielo con la cacciata degli angeli ribelli fa riferimento ad un evento primordiale: la ribellione di Lucifero e la caduta degli angeli. Il serpente che voleva divorare il figlio della donna non è riuscito nel proprio intento, ma il figlio è stato rapito presso Dio e la donna non è più in cielo bensì nel deserto, dove però Dio la protegge. Il serpente continua a far guerra alla donna anche nel deserto: caduto anch'egli giù, tenta di annegarla, ma la donna riesce a passare attraverso l'acqua; nel deserto Dio la protegge e le ha dato le ali della grande aquila.

Per capire queste immagini è indispensabile conoscere un po' l'Antico Testamento. Siamo passati dalla creazione alla caduta dell'umanità e all'Esodo: l'aquila, il deserto e il passaggio attraverso le acque sono tutte immagini dell'Esodo.

Questa è la storia dell'umanità perseguitata da Satana, che sta combattendo contro la donna e contro la sua discendenza, secondo la promessa contenuta nel protovangelo nel capitolo terzo, versetto quindici, della Genesi: “Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe ...”. Nel racconto dell'Apocalisse che abbiamo appena letto viene descritto questo combattimento tra la stirpe della donna e il diavolo - la forza del male -, e viene raffigurata questa tremenda tensione fra il Male e l'umanità.

La donna vestita di sole è allora l'immagine dell'umanità creata da Dio, è la bellezza della creatura umana, e la donna viene evocata come simbolo proprio per sintetizzare l'umanità, mentre nel linguaggio corrente viene indicata piuttosto come “l'uomo”. L'immagine non si riferisce quindi a “una donna” bensì all'intera “umanità”: la bellezza solare circondata dalle dodici stelle è qualcosa di astrale, assimilabile ai dodici segni dello zodiaco, ai dodici mesi dell'anno. L'umanità è il centro del cosmo e tutto ruota intorno a lei; la luna sotto i piedi evoca il tempo, è l'immagine del cambiamento in quanto si muove e cambia continuamente, è il segno della mutabilità del tempo. Averla sotto i piedi significa dominare i cambiamenti temporali. L'umanità progettata da Dio è di una bellezza solare, è al centro dell'universo e va al di là delle mutazioni dei tempi.

La donna vestita di sole sta per partorire: è la “speranza della novità”

Eppure l'umanità – rappresentata dalla donna - è in combattimento con la potenza malefica, è infatti incinta e urlante nel travaglio del parto; tale situazione non è applicabile alla Vergine Maria, tutti i teologi hanno infatti affermato che non soffrì i dolori del parto. L'immagine richiama una scena apocalittica comune anche nell'Antico Testamento: la speranza della novità. La donna che sta per dare alla luce il figlio è l'immagine dell'umanità che genera il Messia. Il Messia nasce dall'umanità ed è questo che ha creato l'equivoco: è vero che il Messia nasce dalla Vergine Maria in quanto rappresentante dell'umanità, ma in questo testo si sta parlando dell'umanità all'inizio, pensata e progettata da Dio; quel figlio che nasce non è l'uomo Gesù, nato nella pienezza dei tempi, ma è l'immagine della speranza di salvezza. Quel parto, di per sé, è frustrato perché il figlio è subito rapito: viene sottratto al diavolo, ma non resta neppure alla donna, che rimane sola nel deserto mentre il figlio è tenuto presso il trono di Dio e nascerà poi a suo tempo. Siamo quindi di fronte ad un'immagine poetica e profetica, di forte impatto, per indicare la natura umana che fin dall'inizio è gravida delle grandi conseguenze che si verificheranno, ma di fatto si trova ad essere sola nel deserto; il diavolo però non ha vinto perché non le ha cancellato la speranza, non le ha mangiato il figlio. La donna è perseguitata nel deserto, ma è protetta da Dio che le ha trovato un rifugio, le ha dato alimento, le ha dato le ali della grande aquila, la difende dall'acqua: è la storia della salvezza, in cammino verso il compimento.

Fatte queste considerazioni, può apparire strano che la liturgia collochi questo testo nel giorno dell'Assunta, la festa dell'Assunzione al cielo della Beata Vergine Maria. In realtà c'è attinenza fra il testo e la celebrazione, ma è nel contempo semplicistico individuare questa attinenza nel fatto che, avendo visto una donna in cielo, debba trattarsi di Maria che viene assunta: una simile interpretazione, oltre che scorretta, è banale. Nelle due feste teologiche della Beata Vergine Maria si leggono due testi fra loro strettamente congiunti: il giorno dell'Immacolata si legge il brano della Genesi al capitolo tre, contenente il versetto quindici; il giorno dell'Assunta si legge il brano del capitolo dodici dell'Apocalisse. Avevamo già osservato come queste due feste sono metastoriche, nel senso che non riguardano la vita terrena di Maria – l'Annunciazione, la visitazione, la nascita di Gesù, la presentazione al Tempio, la presenza ai piedi della croce -, bensì due eventi che parlano di Maria prima che nascesse e dopo la morte. La festa dell'Assunta presenta perciò la condizione di Maria dopo la sua morte e in queste due feste – Immacolata Concezione e Assunzione al cielo – celebriamo il compimento del progetto di Dio, riconoscendo nella Vergine Maria che l'opera della salvezza umana è già pienamente realizzata: in Maria la salvezza è già pienamente compiuta. Le due feste ci orientano quindi dal progetto iniziale della Genesi fino al compimento dell'Apocalisse, per dire che in lei si è realizzato il progetto iniziale di Dio, che l'umanità, secondo la visione progettuale di Dio, trova in Maria il suo compimento: lei, salvata pienamente dall'inizio e ancora lei, interamente redenta e accolta nella gloria del cielo in anima e corpo, totalmente. Quindi, il progetto della salvezza che Dio ha per tutti, in lei si è già realizzato, il Cristo ha veramente compiuto l'opera della salvezza dell'umanità e Maria è primizia dell'umanità redenta. Allora, in questo senso è bene leggere il testo che va capito così, perché l'Apocalisse mostra il compimento della storia della salvezza e noi celebriamo in Maria questo fatto. Non dimentichiamo però che il testo dell'Apocalisse parla del grande simbolo della “donna-umanità”, bella, pensata da Dio in modo positivo e buono.

La stessa donna, non più “vestita di sole” ma alleata del serpente

Immaginiamo, a questo punto, di leggere i capitoli dal tredici fino al sedici – nei quali avremmo visto altre immagini - e poi prendiamo in considerazione il diciassette.

“Allora uno dei sette angeli che hanno le sette coppe mi si avvicinò e parlò con me: «Vieni, ti farò vedere la condanna della grande prostituta che siede presso le grandi acque. Con lei si sono prostituiti i re della terra e gli abitanti della terra si sono inebriati nel vino della sua prostituzione». L'angelo mi trasportò in spirito nel deserto. Là vidi una donna

seduta sopra una bestia scarlatta, coperta di nomi blasfemi, con sette teste e dieci corna” (Ap 17, 1-3). Notiamo che la bestia è la stessa di cui abbiamo letto nel capitolo dodici; anche la donna è la stessa che avevamo lasciata nel deserto e che il veggente vede nuovamente, ma in una situazione del tutto diversa: prima era perseguitata dalla bestia, mentre adesso ha fatto alleanza, le è divenuta amica.

“La donna era ammantata di porpora e di scarlatta (*non più vestita di sole, bensì di rosso*), adorna d’oro, di pietre preziose e di perle, teneva in mano una coppa d’oro, colma degli abomini e delle immondezze della sua prostituzione. Sulla fronte aveva scritto un nome misterioso: «Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra». E vidi che quella donna era ebbera del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù. Al vederla, fui preso da grande stupore. Ma l’angelo mi disse: «Perché ti meravigli? Io ti spiegherò il mistero della donna e della bestia che la porta, con sette teste e dieci corna»” (ib. 17, 4-7). Il serpente, cioè il diavolo, sta dunque “portando” la donna – da qui l’espressione “Che il diavolo ti porti!” -, la donna è la stessa che prima avevamo visto bella, vestita di sole e perseguitata dalla bestia, ma protetta da Dio; è per questo che il veggente resta meravigliato nel vederla diventata una prostituta, ubriaca e con in mano un grosso calice d’oro pieno di sangue che sta bevendo, vestita di rosso e riccamente abbigliata in un modo sgargiante e volgare, seduta a cavallo del serpente. La scena che si presenta al veggente è decisamente squallida e gli provoca un enorme stupore. L’autore, con l’abilità delle immagini, mentre prima ha creato la bellezza della donna iniziale, adesso presenta una donna volgare riuscendo pienamente nell’intento descrittivo.

Anche questa donna è l’immagine dell’umanità, la stessa umanità iniziale, ma che adesso si è prostituita, si è venduta al male con il quale ha fatto alleanza e dal quale non è più perseguitata: è l’incoerenza dell’umanità, è l’adattamento al male, è l’adattamento alla mentalità dei tempi, è lo squallore volgare, addirittura del popolo santo perché la donna nel deserto rappresentava il popolo di Dio.

Molti, su questo punto, sostengono che l’immagine rappresenterebbe l’impero corrotto di Roma, ma io sono convinto nel modo più assoluto che non è così; questa immagine non può essere infatti identificata con un nome preciso e, anche in tal caso, Giovanni avrebbe pensato piuttosto a Gerusalemme, che i profeti avevano più volte qualificato come prostituta. Isaia, ad esempio, già nel suo primo capitolo inizia lamentando, appunto, come sia diventata prostituta proprio la città che prima era santa e non se ne dà una ragione: la città santa, il Tempio di Gerusalemme, la struttura sacerdotale, il popolo dell’alleanza che si è prostituito al male. Nella mente di Giovanni c’è probabilmente Caifa che si è venduto a Pilato e, davanti all’impero di Roma, dice: «Noi non abbiamo altro re all’infuori di Cesare!». Questa è la prostituzione di chi si è venduto al potere per riuscire a mantenere il suo trono: è la struttura corrotta di Gerusalemme che si è venduta all’impero romano. Se la bestia rappresenta l’impero romano, la donna, prostituita con il potere romano, è l’aristocrazia di Gerusalemme. Tale immagine può avere suggerito una simile applicazione, ma non dobbiamo fermarci a questo schema, perché la donna prostituta, Babilonia, è l’umanità corrotta. Siamo di fronte alla stessa “persona”: la donna vestita di sole è l’umanità nel progetto di Dio; però poi, di fatto, l’umanità è marcia, è prostituta.

Ancora la stessa donna, ma finalmente “sposa dell’Agnello”

Tuttavia, questa umanità così degenerata e malata è curabile, come possiamo apprendere leggendo più avanti nell’opera, al capitolo ventuno, dove troviamo un testo molto simile a quello che abbiamo letto al primo versetto del capitolo diciassette: “Poi venne uno dei sette angeli che hanno le sette coppe piene degli ultimi sette flagelli e mi parlò: «Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell’Agnello». L’angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio” (ib. 21, 9-10). Questa è nuovamente l’immagine della donna, ed è la stessa donna delle immagini precedenti, che questa volta è la sposa dell’Agnello, è l’umanità sposa del Cristo.

L'autore riprende per la terza volta la stessa immagine per parlare della natura umana, immagine che troviamo ancora meglio all'inizio del capitolo ventuno: "Vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Uddi allora una voce potente che usciva dal trono: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il "Dio-con-loro" (*l'Emmanuele*). E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate»" (ib. 21, 2-4). Questa è l'inaugurazione della nuova creazione: cieli nuovi e terra nuova, è finito il mondo e ne è iniziato un altro. L'autore sta parlando della risurrezione di Cristo: il mondo è "finito" con la morte di Cristo e con la sua risurrezione ne è iniziato un altro; il nuovo mondo è già iniziato, e noi siamo dentro di esso.

Le cose vecchie se ne sono andate, ne sono nate di nuove

"E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»; e soggiunse: «Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci. Ecco, sono compiute! ...»" (ib. 21, 5-6a). Salta subito alla mente l'ultima espressione di Gesù in croce: «Tutto è compiuto!».

San Paolo, nella Seconda Lettera ai Corinzi, dice: "Se uno è in Cristo, è una creazione nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove" (2 Cor 5, 17). Usa cioè la stessa formula che troviamo nell'Apocalisse che, tradotta fedelmente, suona: "le cose arcaiche, vecchie, se ne sono andate, ecco ne sono venute fuori di nuove – *qualitativamente nuove* -, ecco, io faccio nuove tutte le cose, tutte sono compiute: se uno è in Cristo, creazione nuova", detto senza verbi e specificando "creazione" non "creatura". L'Apocalisse intende dire proprio questo: "se uno è in Cristo, creazione nuova"; ecco la sposa dell'Agnello: l'umanità redenta, capace di relazione autentica di amore. Il riferimento è allora alla vecchia Gerusalemme ed alla nuova Gerusalemme, all'uomo vecchio ed all'uomo nuovo, come dice Paolo.

Paolo ricorre ad un'immagine maschile: "Spogliatevi dell'uomo vecchio, rivestite l'uomo nuovo"; Giovanni adopera invece immagini femminili: la donna prostituta e la donna sposa, la città di Babilonia e la città di Gerusalemme, immagini della persona e della comunità, come dire che la persona umana può essere prostituta o sposa e la comunità può essere Babilonia o Gerusalemme. Siamo cioè di fronte ad una dimensione personale e comunitaria: la donna raffigura la persona, la città rappresenta la comunità.

Il progetto di Dio, la nostra realtà, la redenzione, la tensione verso il nuovo

Non ci sono due realtà diverse: Babilonia il mondo cattivo e Gerusalemme il mondo buono, e tutti noi siamo in entrambe le realtà, perché l'immagine è unica e queste "tre donne" sono un'unica figura, l'umanità. In quanto esseri umani siamo in tutte e tre le situazioni: c'è un progetto di Dio sull'umanità bella, però, di fatto, siamo Babilonia e la nostra comunità - la nostra Chiesa - è babilonica; personalmente siamo delle prostitute, venduti al male, corrotti; ma siamo anche redenti. La nostra Chiesa è la Gerusalemme nuova, la nostra persona è la sposa dell'Agnello; anzi, stiamo diventando la sposa dell'Agnello: ecco il senso dell'Apocalisse, che ricorda il passato, celebra il presente e attende il futuro.

La Chiesa sta diventando la nuova Gerusalemme, e ogni persona, se lo vuole, può diventare la sposa dell'Agnello e porta ancora in sé i tratti della corrotta Babilonia, ma può toglierseli nella tensione verso la novità. Ecco, allora, chiudendo la nostra serata ma anche il nostro corso sulle donne bibliche, abbiamo questa grande visione positiva, dove la donna è la cifra dell'umanità con tutti i suoi aspetti, positivi e negativi; e quella della Bibbia è una prospettiva grandiosa che apre e chiude con l'immagine femminile. Proprio in questa grande apertura e chiusura noi riconosciamo la donna per eccellenza, la Beata Vergine Maria nella sua Immacolata Concezione e nella sua gloriosa Assunzione: è lei l'immagine realizzata dell'umanità; quell'umanità bella, che Dio ha progettato, si può realizzare. Nella storia della Chiesa e nella storia dell'umanità, attraverso il testo biblico, la donna diventa un segno della

salvezza possibile, e la donna Maria di Nazaret è la prova che la salvezza è possibile e si è veramente realizzata.

APPENDICI

Appendice n. 1 – MARIA NELLA BIBBIA

1.	«De Maria numquam satis»	Pagina 89
2.	Premesse di metodo	Pagina 89
3.	Maria nel Nuovo Testamento	Pagina 89
3.1	<u>Nelle lettere di Paolo</u>	Pagina 89
3.2	<u>Nei tre Vangeli Sinottici</u>	Pagina 90
3.2.1	L'incredulità di Nazaret	Pagina 90
3.2.2	I veri parenti di Gesù	Pagina 90
3.3	<u>Nel Vangelo di Matteo</u>	Pagina 91
3.4	<u>Nel Vangelo di Luca</u>	Pagina 92
3.4.1	Maria accoglie la Parola di Dio	Pagina 92
3.4.2	Maria crede alla Parola di Dio	Pagina 92
3.4.3	Maria conserva la Parola di Dio	Pagina 93
3.4.4	Maria ha camminato nella fede	Pagina 93
3.5	<u>Nel Vangelo di Giovanni</u>	Pagina 94
3.5.1	Maria a Cana	Pagina 94
3.5.2	Maria ai piedi della croce	Pagina 95
4.	Maria nell'Antico Testamento	Pagina 95
4.1	<u>La Madre del Messia</u>	Pagina 95
4.2	<u>La discendenza della donna</u>	Pagina 96
4.3	<u>La Vergine che concepisce</u>	Pagina 97
4.4	<u>Colei che deve partorire</u>	Pagina 98
4.5	<u>La preparazione tipologica</u>	Pagina 99
5.	Maria nella Chiesa	Pagina 99
5.1	<u>Maria negli Atti degli Apostoli</u>	Pagina 99
5.2	<u>Maria nell'Apocalisse</u>	Pagina 100
6.	Conclusione	Pagina 100

Appendice n. 2

MARIA, «TIPO E PRIMIZIA» DI VOCAZIONE NELLA CHIESA

1.	«Chiamati da Dio, come Maria, al servizio del Regno»	Pagina 101
2.	Introduzione: un popolo di chiamati	Pagina 101
2.1	<u>L'alleanza</u>	Pagina 101
2.2	<u>La profezia</u>	Pagina 101
2.3	<u>La liturgia</u>	Pagina 101
2.4	<u>La sapienza</u>	Pagina 101
3.	La figlia di Sion	Pagina 102
3.1	<u>La dinamica della rivelazione</u>	Pagina 102
3.2	<u>La simbologia femminile</u>	Pagina 102
3.3	<u>Nel cuore del mistero dell'alleanza</u>	Pagina 102
4.	La vocazione di Maria	Pagina 103
4.1	<u>Introduzione</u>	Pagina 103
4.2	<u>Esegesi di Luca (1,26-38)</u>	Pagina 103
4.2.1	Il genere letterario	Pagina 103
4.2.2	Il saluto di Gabriele (v. 28)	Pagina 104
4.2.3	La domanda di Maria (v. 34)	Pagina 106
4.2.4	Il significato della verginità	Pagina 107
4.2.5	Il consenso di Maria (v. 38)	Pagina 107
4.2.6	Una bella questione di San Tommaso	Pagina 108
4.3	<u>La beatitudine di Maria</u>	Pagina 108
5.	«Deipara est Ecclesiae typus»	Pagina 109
5.1	«Typus»	Pagina 109
5.2	Vergine e Madre	Pagina 109
5.3	Primizia di vocazione nella Chiesa	Pagina 110

Appendice n. 3 - LA MADRE DEL MESSIA NELL'ANTICO TESTAMENTO

1.	Osservazioni preliminari sul metodo	Pagina 111
2.	La Madre del Messia secondo i testi del messianismo regale	Pagina 112
2.1	<u>La «Prima Madre» nella teologia dello Yhawista (Gen 3,15)</u>	Pagina 112
2.1.1	La nascita della monarchia davidica	Pagina 112
2.1.2	Il ruolo della Regina Madre	Pagina 112
2.1.3	L'opera e la teologia dello Yahwista	Pagina 113
2.1.4	L'importanza della «Prima Madre» nella teologia dello Yahwista	Pagina 113
2.1.5	Il testo ebraico di Genesi 3,15	Pagina 115
2.1.6	Le interpretazioni del «Protovangelo»	Pagina 115
2.2	<u>La Vergine Madre dell'Emmanuele nella profezia di Isaia (Is 7,14)</u>	Pagina 116
2.2.1	Il contesto storico e letterario	Pagina 117
2.2.2	Il testo dell'oracolo (Is 7,14)	Pagina 117
2.2.3	La questione della «verGINE» madre	Pagina 118
2.2.4	L'identificazione della «verGINE» madre	Pagina 119
2.3	<u>«Coei che deve partorire» nella profezia di Michea (Mic 5,2)</u>	Pagina 120
2.3.1	Inquadramento storico e letterario	Pagina 120
2.3.2	Il senso dell'oracolo (Mic 5,1-5)	Pagina 121
2.3.3	L'interpretazione della «partorientE»	Pagina 121
3.	Osservazioni conclusive sulla tipologia mariana	Pagina 122

MARIA NELLA BIBBIA

1. «De Maria numquam satis!»

Un simile adagio ha condotto molti predicatori e ricercatori del passato a tessere lodi infinite sulla figura della Beata Vergine Maria: partendo dal principio che non se ne dice mai abbastanza, qualcuno ha facilmente esagerato. Talvolta la devozione mariana ha superato il giusto ruolo che le compete nella fede cristiana ed è possibile che devoti predicatori abbiano presentato Maria al popolo come una autentica divinità.

2. Premesse di metodo

Anche in questo campo l'intervento dogmatico del Concilio Vaticano II è stato di grandissima utilità ed ha illuminato non poco l'atteggiamento religioso cristiano nei confronti della madre di Dio. La grande costituzione dogmatica "*Lumen gentium*" ha dedicato l'intero ultimo capitolo, l'ottavo, alla presentazione della Beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: soprattutto ha sviluppato lo studio della funzione di Maria nell'economia della salvezza. Il Concilio, cioè, ha proposto autorevolmente una mariologia biblica: uno studio della Madonna alla luce della Scrittura, una ricerca esegetica dei testi biblici che parlano di lei ed una sintesi teologica di tali dati. Non più, quindi, una sentimentale effusione di lodi sperticate e senza misura, ma un ascolto attento della rivelazione divina su colei che in modo mirabile ha ascoltato ed accolto il suo Signore.

Ed è questo il lavoro che ci accingiamo a fare. Una rapida scorsa dei testi scritturistici che presentano la figura di Maria, madre del Messia, per ricostruire una immagine fedele della Vergine fedele. Non iniziamo tuttavia dall'Antico Testamento: nell'AT, infatti, non si parla di Maria! Non se ne parla in modo esplicito; se non conoscessimo il NT, non sapremmo che cosa andare a cercare nell'AT. Possiamo cercare Maria nell'AT solo dopo aver esaminato il NT; illuminati dalla rivelazione piena di Gesù Cristo, saremo in grado di riconoscere anche nell'antica alleanza le tracce ed i segni premonitori della futura madre.

3. Maria nel Nuovo Testamento

Iniziamo dunque con l'analisi dei brani neotestamentari che presentano Maria; seguiamo un ordine grosso modo cronologico, esaminando cioè i testi nel loro ordine di composizione, iniziando da quelli scritti prima.

3.1 Nelle Lettere di Paolo

In tutto il suo epistolario solo una volta san Paolo fa riferimento alla madre di Gesù e quest'unica volta è un accenno indiretto. Nella Lettera ai Galati, mentre sta trattando il tema della giustizia di Dio donata agli uomini per grazia, affronta il serio rapporto fra la legge e la fede e cerca di chiarire la funzione di tali componenti. Per chiarire il suo argomento teologico, Paolo fa un esempio concreto: paragona la legge ad un pedagogo, un maestro incaricato di seguire ed educare una persona finché non raggiunga la maggiore età. Così, egli dice, il periodo dell'antica alleanza corrisponde a questa fase della minore età e c'era bisogno della legge come di un pedagogo. Ma ora, aggiunge, è successo qualcosa di nuovo, di profondamente innovatore: è giunta la pienezza del tempo e Dio è entrato direttamente nel nostro mondo e nella nostra vita.

"Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio,

(a) nato da donna,

(b) nato sotto la legge,

(b') per riscattare coloro che erano sotto la legge

(a') perché ricevessimo l'adozione a figli" (Gal 4,4-5).

La novità di Gesù Cristo consiste proprio nella partecipazione alla nostra condizione umana, rendendo noi uomini capaci di partecipare alla condizione divina. Dio si è fatto come noi, per farci come lui. Dio si è fatto figlio dell'uomo, perché l'uomo diventi figlio di Dio; Dio si è sottomesso alla legge di Mosè, perché l'umanità intera sia liberata dalla legge

del peccato e della morte. In questo sintetico quadro di teologia della redenzione, l'Apostolo fa riferimento alla nascita di Gesù da una "donna": evidentemente si tratta di Maria, ma egli non la nomina; la ricorda per sottolineare la partecipazione completa alla nostra situazione di uomini che nascono da donna. Paolo vuol dire: è diventato uno di noi, proprio come noi.

Inoltre, con buona probabilità, l'espressione paolina fa riferimento ad una formula presente nel libro di Giobbe, che serve per evidenziare la debole fragilità ed inconsistenza della creatura umana. Diceva infatti l'antico poeta: "L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta ed avvizzisce, fugge come l'ombra e mai si ferma" (Gb 14,1-2). Dio ha condiviso in Gesù questa fragilità umana; il ruolo di Maria è stato quello di offrirgli la debolezza della carne, perché egli potesse renderla forte con il dono dello Spirito.

3.2 Nei tre Vangeli Sinottici

Per avere informazioni su Maria dobbiamo rivolgerci agli evangelisti, giacché gli altri autori del NT, non hanno in alcun modo parlato della figura e del ruolo di Maria. Consideriamo prima i brani evangelici inerenti a Maria e riportati da tutti e tre i Vangeli Sinottici, cioè Marco, Matteo e Luca; questa uniformità nella tradizione ci garantisce una antica e costante divulgazione di tali particolari; ci dice cioè che molte comunità cristiane riflettevano sulla figura ed il ruolo di Maria.

3.2.1 L'incredulità di Nazaret

Solo una volta Marco chiama per nome la madre di Gesù e lo fa nel racconto della scarsa accoglienza tributata a Gesù nel suo paese di origine (Mc 6,1-6). Anche Matteo e Luca riportano lo stesso episodio (Mt 13,53-58; Lc 4,16-28) ed entrambi riferiscono la stessa domanda meravigliata che gli abitanti di Nazaret si rivolgono l'un l'altro, stupiti dalla sapienza del loro concittadino Gesù: "Non è costui l'artigiano, il figlio di Maria e fratello di Giacomo e di Josès, di Giuda e di Simone?" (Mc 6,3).

Il nome della madre è ricordato proprio per sottolineare lo stupore della gente; gli abitanti di Nazaret restano increduli di fronte a quest'uomo che conoscono bene, figlio di questa donna che conoscono bene, parente (questo è il significato semitico del generico titolo di "fratello") di persone che conoscono bene. Evidentemente persone semplici e normali; persone come tutte le altre che abitano in un piccolo villaggio sperduto sulle colline di Galilea. Come può quest'uomo "qualunque" essere il Messia? È il grave dubbio che affligge i nazaretani, è il dubbio che impedisce loro di accogliere con fede il dono di Dio, capace di superare tutte le apparenze e tutti gli schemi convenzionali degli uomini.

Maria, dunque, compare anche nel vangelo di Marco con la stessa funzione sottolineata da Paolo: segna la piena partecipazione del Cristo alla situazione "qualunque" dell'uomo.

3.2.2 I veri parenti di Gesù

Un'altra volta Marco concorda con gli altri Sinottici nel riportare un episodio in cui compare la madre di Gesù, anche se non viene chiamata per nome. Si tratta di un testo che, in passato, era stato considerato "anti-mariologico", sembrava cioè che parlasse male di Maria e quindi conveniva che un devoto predicatore non vi facesse riferimento tessendo gli elogi di Maria!

Si tratta dell'episodio in cui la madre di Gesù ed i suoi parenti vanno a cercarlo (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21); Marco, solo lui, riporta anche il motivo di questa ricerca: "perché dicevano: È fuori di sé!" (Mc 3,21). I suoi non lo capiscono! Vogliono riportarlo a casa, ma la folla impedisce loro di avvicinarsi a Gesù; allora fanno passare la voce e qualcuno vicino al Maestro gli sussurra: "Ecco tua madre e i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano" (Mc 3,32).

Gesù sembra non reagire bene; si domanda chi sia sua madre e chi siano i suoi fratelli? Non li voleva riconoscere? Li voleva ignorare? O non piuttosto, voleva cogliere l'occasione propizia per un grande insegnamento, secondo il suo abituale modo di insegnare con allusioni ed esempi concreti e simbolici? Credo proprio che per questo motivo Gesù abbia volto gli occhi tutt'intorno, guardando coloro che gli sedevano vicino e dicendo: "Ecco mia

madre e i miei fratelli! Chi fa la volontà di Dio, egli è mio fratello, sorella e madre" (Mc 3,35).

La vera parentela con Gesù, insegna il Maestro, non sta nei rapporti di sangue, ma nella fiduciosa imitazione, nella totale disponibilità al piano di Dio: è parente di Gesù chi, come lui, è pronto e disponibile a fare la volontà di Dio.

L'evangelista Luca ritocca lievemente questa risposta e spiega in tal modo che cosa si intenda per volontà di Dio: "Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica" (Lc 8,21).

Questa risposta di Gesù sminuisce la figura di Maria? Assolutamente no! Anzi, spiega chiaramente in che cosa consista la grandezza di Maria. Gesù non dice: Maria non è mia madre, ma lo siete voi. Gesù esprime le condizioni per essere suoi congiunti, in che cosa, cioè, consiste il rapporto di maternità nei suoi confronti. Tali condizioni in Maria si sono realizzate in modo pieno ed evidente: ella è veramente una persona che ha ascoltato la parola di Dio e l'ha messa in pratica ed è stata pienamente disponibile alla volontà di Dio. Su questo punto si soffermerà soprattutto la riflessione di Luca ed i Padri della Chiesa approfondiranno il tema della maternità di Maria, fino a dire che ella concepì "*prius mente quam ventre*", accolse il mistero di Dio con la piena disponibilità dell'animo prima che con il corpo; è veramente Madre di Gesù non per i legami della carne e del sangue, ma per l'obbedienza sincera e accogliente della sua anima. Maria è il vero discepolo!

3.3 Nel Vangelo di Matteo

Oltre ai brani appena ricordati, l'evangelista Matteo ricorda la madre di Gesù nei primi due capitoli della sua opera, quando presenta l'origine di Gesù e le profonde radici che ha nel popolo di Israele e nella storia della salvezza.

Tuttavia, l'attenzione di Matteo è rivolta soprattutto alla figura di Giuseppe, discendente di Abramo e di Davide, "lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato il Cristo (Mt 1,1-16).

La serie delle generazioni per via di padre subisce nell'ultimo anello una variazione: l'evangelista non ripete la formula abituale dicendo: "Giuseppe generò Gesù", magari aggiungendo la maternità come aveva fatto per altri quattro casi, cioè notando: "Giuseppe generò Gesù da Maria". L'ultimo anello della genealogia è una novità letteraria, perché è una assoluta novità teologica: il giusto Giuseppe offre il legame con i patriarchi, ma il Cristo non nasce da lui, ma dalla madre sola. E non afferma neppure: "Maria generò Gesù"; ma sostituisce il verbo attivo ("generò") con la forma passiva ("fu generato"). Matteo vuole sottolineare l'intervento di Dio: si tratta, infatti, dell'abituale costrutto chiamato "passivo teologico", dove il soggetto sottinteso è sempre Dio stesso. Dunque vuol dire: "da Maria Dio generò Gesù". La vera origine di Gesù è Dio, Maria è stata lo strumento personale e consapevole di tale intervento di Dio.

Il mistero della nascita è presentato da Matteo come una illustrazione della profezia di Isaia (7,14): l'oracolo della "Vergine" in Maria si realizza (Mt 1,18-25).

"Giuseppe prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù" (Mt 1,25).

Dopo l'evento, la comunità cristiana ha potuto comprendere il senso dell'antica profezia; il modo originale e nuovo della nascita di Gesù ha finalmente illuminato l'oscuro detto del profeta.

Negli altri episodi del Vangelo dell'Infanzia secondo Matteo, Maria compare ancora come protagonista vicino a Gesù e a Giuseppe: i Magi videro il bambino con Maria sua madre (Mt 2,11); l'angelo invita Giuseppe a prendere il bambino e sua madre (Mt 2,13) e a fuggire in Egitto per sfuggire alla persecuzione di Erode; Giuseppe esegue fedelmente, prende con sé il bambino e sua madre (Mt 2,14) e fugge in Egitto. La stessa scena si ripete al contrario, quando, morto Erode, i tre possono ritornare tranquillamente al loro paese ed altre due volte l'evangelista ripete l'espressione "il bambino e sua madre" (Mt 2,20.21). È evidente l'intento di sottolineare il ruolo di Maria come madre, contrapposto al ruolo di Giuseppe che si prende cura amorosa di loro, ma mai è chiamato padre.

3.4 Nel Vangelo di Luca

Il grande narratore e teologo di Maria è l'evangelista Luca. A lui dobbiamo gli splendidi quadri dell'Infanzia in cui la figura della Madre svolge un ruolo da protagonista. Luca, più di ogni altro evangelista, dedica attenzione a Maria; non solo descrive molti episodi della sua esistenza, ma soprattutto sviluppa una autentica teologia mariana, presentando Maria come la figura del vero discepolo e del vero credente. Nella visione del terzo evangelista Maria è la prima "cristiana", il modello del cristiano. Verifichiamo nei testi questa affermazione di principio.

3.4.1 Maria accoglie la Parola di Dio

Luca presenta Maria in una scena inaugurale che ha il preciso compito di caratterizzare il ruolo della madre: abitualmente si parla del racconto dell'annunciazione, ma, secondo il genere letterario proprio del brano, sarebbe meglio chiamare questo testo la vocazione di Maria (Lc 1,26-38).

Si tratta, infatti, di un racconto di vocazione, molto simile a quello in cui è narrata la chiamata di Gedeone (Gdc 6,11-24): Dio, per mezzo di un suo messaggero, chiede la collaborazione ad una persona umana per la realizzazione di una grande impresa. A Gedeone e a molti altri personaggi dell'AT Dio aveva chiesto di collaborare con lui per liberare il popolo di Israele da qualche difficile situazione. A Maria Dio chiede la disponibilità e la collaborazione per l'evento decisivo della liberazione di tutta l'umanità.

In questa direzione si muove, infatti, il saluto dell'angelo: "Rallegrati, trasformata dalla grazia: il Signore è con te!" (Lc 1,28).

In Maria è presente il resto santo del popolo di Israele; in lei si realizza la figura profetica della Figlia di Sion e della nuova Gerusalemme: per questo le viene rivolto il saluto che è un invito alla gioia, comunemente rivolto dai profeti al nuovo popolo di Dio (cfr. Gl 2,21-23; Sof 3,14; Zac 9,9). Il suo nome proprio è sostituito da un titolo onorifico: il termine greco "*kecharitom, ne*" può essere tradotto, oltre che con "piena di grazia", anche con l'espressione "trasformata in modo permanente dall'intervento benevolo di Dio". Un'espressione analoga è utilizzata da Paolo nella lettera agli Efesini, ma questa volta è detto di tutti i cristiani "trasformati dalla grazia del battesimo" (Ef 1,6): potremmo dire che Maria è l'archetipo del cristiano, la prima beneficiaria della grazia divina, la prima "rinnovata". Infine l'angelo le assicura la presenza di Dio con una formula che accompagna sempre, nell'AT, un mandato straordinario (cfr. Es 3,12; Gs 1,9; Gdc 6,12).

Maria "a queste parole rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto" (Lc 1,29). È una reazione saggia: ella ha intuito infatti che le viene prospettata una grande missione. L'angelo le annuncia la maternità del Messia e le spiega che questo evento non è in contrasto con il suo "desiderio di verginità": per intervento dello Spirito di Dio Maria sarà madre proprio perché vergine, nel corpo e nel cuore, cioè totalmente disponibile a Dio. La "*virginitas cordis*" di cui parla Sant'Agostino, è un frutto della grazia: Maria è vergine perché trasformata dalla grazia, e diventa Madre dell'uomo nuovo proprio perché rinnovata nel profondo dall'intervento creatore di Dio.

Maria accoglie dunque nella fede il progetto di Dio: "Eccomi, sono la serva del Signore: avvenga di me quello che hai detto" (Lc 1,38).

Con il titolo di serva Maria riconosce di essere stata incaricata di un grande compito, sa di essere al servizio del Signore e si dichiara completamente disponibile. Non solo: esprime l'entusiasmo e la gioia di questa disponibilità. Il verbo greco tradotto con "avvenga" ("g, noito") è un ottativo, cioè una forma che esprime un desiderio ed una gioia: Maria non accetta con rassegnazione, ma accoglie con entusiasmo e dice in sostanza: "Sono proprio contenta che avvenga quello che hai detto, non desidero altro!". Ecco il modello del credente e del discepolo.

3.4.2 Maria crede alla Parola di Dio

L'episodio che segue la vocazione di Maria presenta il risvolto concreto dell'accoglienza: colei che è disponibile per Dio è pronta immediatamente a mettersi in viaggio per andare ad

aiutare la parente Elisabetta che aspetta un bambino nonostante l'età avanzata (Lc 1,39-45). L'incontro tra le due donne diventa una testimonianza gioiosa dell'opera che Dio sta compiendo e l'occasione di una lode fiduciosa alla misericordia di Colui che si è ricordato del suo popolo e si sta prendendo cura dei suoi amici.

In questa occasione Elisabetta proclama la beatitudine di Maria: "Beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore" (Lc 1,45).

Maria è beata perché donna di fede. La sua felicità consiste nella fiducia che ha riposto pienamente nel suo Signore. Ella è chiaramente un modello per ogni credente, beato proprio perché credente. Con forza sottolinea Agostino: "*Beatior Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi*"; la fede è fonte di maggiore felicità, rispetto al fatto di essere madre secondo la carne. Continua il grande dottore: "A nulla sarebbe giovato a Maria la vicinanza materna, se non fosse stata contenta di portare Cristo più nel cuore che nella carne". Il valore della maternità di Maria sta dunque nell'atteggiamento originale di fede che l'ha resa possibile.

Come dice Sant'Ireneo, ella "obbedendo divenne causa della salvezza per sé e per tutto il genere umano". Molti Padri ha così confrontato e contrapposto la fede di Maria alla sfiducia di Eva, l'obbedienza di Maria alla disobbedienza di Eva. Ancora Ireneo di Lione afferma: "Il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione con l'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva aveva legato con la sua incredulità, la vergine Maria l'ha sciolto con la sua fede". Così nel famoso inno mariano "*Ave Maris Stella*", la liturgia esprime la convinzione profonda che ha guidato la composizione letteraria dell'evangelista Luca: "*Sumens illud Ave, Gabrielis ore, funda nos in pace, mutans Evae nomen*".

3.4.3 Maria conserva la Parola di Dio

Luca prosegue nella sua teologia mariana ed aggiunge ancora un particolare significativo al ritratto di Maria modello del discepolo. Ella è colei che ascolta la Parola di Dio, crede a Colui che le ha parlato e custodisce nel suo cuore la rivelazione.

Nel commento alla parabola del seminatore e del diverso esito della seminazione, Luca spiega, in modo leggermente diverso da Marco e Matteo, che "il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza" (Lc 8,15). Sembra una definizione di Maria! E non è un'opinione degli esegeti: lo stesso evangelista ha caratterizzato così la madre di Gesù. Ben due volte, infatti, nel Vangelo dell'Infanzia egli ha notato questo atteggiamento di Maria, dopo la visita dei pastori: "Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose, meditandole nel suo cuore" (Lc 2,19); e al momento del ritorno a Nazaret dopo l'episodio dello smarrimento di Gesù dodicenne nel tempio di Gerusalemme: "Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore" (Lc 2,51).

Ancora un'altra volta Luca ritorna su questo atteggiamento mariano, tipico del discepolo, ed è in un episodio simile a quello conservato dalla tradizione sinottica sui veri parenti di Gesù. Una donna del popolo, entusiasmata dalla predicazione di Gesù, alza la voce e proclama beata la madre di un così bravo figlio. Anche in questo caso Gesù dà una risposta che è parsa erroneamente anti-mariologica: "Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono" (Lc 11,28).

Viene ribadito il valore della maternità di Maria, nella fede prima che nella carne, e viene additata Maria come autentico modello del discepolo credente, colui che ascolta la parola, la conserva e la mette in pratica.

3.4.4 Maria ha camminato nella fede

Un ultimo particolare, molto importante, viene sottolineato dalla costituzione dogmatica "*Lumen gentium*" al n.58, dove si dice che la Beata Vergine Maria "*in peregrinatione fidei processit*", cioè avanzò nel pellegrinaggio della fede. L'autorevole testo conciliare intende ribadire l'atteggiamento di fede che ha guidato l'esistenza di Maria e sottolineare che ella non aveva chiaro tutto dall'inizio, non comprendeva perfettamente il senso della sua vicenda e non sapeva in anticipo come si sarebbero svolti gli eventi. Maria viveva di fede, non di

visione! Come noi, camminava giorno per giorno in situazioni spesso incomprensibili, ma sempre fidandosi di Dio.

Un altro episodio narrato dal solo Luca ci permette di evidenziare questo aspetto. Mi riferisco allo smarrimento di Gesù in Gerusalemme (Lc 2,41-50). In quell'occasione Maria vive un momento di angoscia e di turbamento: cerca affannosamente il figlio per tre giorni e non sa dove trovarlo. Quando alla fine lo incontra nel tempio, non si esime da un bonario rimprovero che dice tutto il proprio dolore e, soprattutto, manifesta la sua incomprensione dell'evento: "Figlio, perché ci hai fatto così?" (Lc 2,48).

E Gesù le risponde con una domanda retorica che lascia chiaramente intendere che i suoi genitori non sapevano: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?".

Ma essi non compresero le sue parole (Lc 2,49-50).

Maria conserva e rimedita nel suo cuore questi eventi e queste parole: il senso di tutto non le è chiaro, ma cerca di renderle chiare alla luce di Dio. Cammina nella fede: si fida di Dio e, anche lei, solo dopo la Pasqua di risurrezione comprenderà il senso di quelle parole. Il suo "perché?" iniziale era il segno di un'incomprensione dei discepoli di fronte al mistero della morte del Cristo; e la risposta del Cristo non è una spiegazione razionale e logica: "Perché? Perché sì!". Perché è la volontà del Padre da accogliere con fede e fiducia. Maria, come i discepoli, ha capito il senso della vita di suo Figlio solo col tempo e solo con la Risurrezione.

3.5 Nel Vangelo di Giovanni

L'evangelista Giovanni si pone su un altro livello narrativo e piega i racconti tradizionali al suo intento tipicamente teologico: egli vuole presentare i fatti concreti della vita terrena dell'uomo Gesù come il simbolo ed il segno, cioè la rivelazione del Padre e della sua opera di salvezza. Giovanni elabora una precisa e profonda teologia simbolica. Le sue pagine non possono essere lette come racconti di cronaca, giacché non intendono mai fermarsi ai fatti, ma vogliono sempre scendere in profondità e cogliere il mistero.

Giovanni non nomina mai Maria per nome, ma due volte presenta la Madre di Gesù, in due scene altamente significative e strettamente collegate fra di loro.

3.5.1 Maria a Cana

La madre di Gesù compare nel IV Vangelo mentre è presente allo spozalizio che si compie in Cana di Galilea. Anche Gesù e i suoi discepoli vengono invitati a quelle nozze. Tutto l'episodio è ricco di simbolismo e, nell'economia del racconto giovanneo, esso rappresenta l'archetipo dei segni che Gesù compie, cioè il simbolo per eccellenza di tutta l'opera messianica. Nel racconto delle nozze di Cana (Gv 2,1-11), dunque, Giovanni presenta in modo sintetico il senso ed il valore dell'intervento divino in Gesù.

Le nozze sono il tipico segno dell'incontro fra Dio ed il suo popolo ed il vino è il segno della gioia e dell'amore. In questa cornice l'evangelista presenta una festa che sta perdendo gusto, l'alleanza che non ha più vitalità. A quella festa la madre è presente; ne fa parte naturalmente, mentre Gesù vi viene invitato insieme ai suoi discepoli. Si viene così a creare intorno a Gesù una doppia situazione di rapporto: quello della madre e quello del discepolo. La stessa duplicità sarà presente nell'altro racconto in cui compare la madre: ai piedi della croce.

Nell'impostazione simbolica giovannea Maria non è chiamata per nome, ma indicata con il nome di funzione, cioè "madre", proprio per sottolineare il ruolo di origine e di preparazione: la madre è il segno dell'Israele fedele, il resto santo che attende la novità del Messia ed è disponibile al suo dono nuovo. È questo Israele fedele che si accorge della mancanza di vino e del rischio che l'alleanza nuziale finisca e fallisca: alla madre, infatti, Gesù si rivolge chiamandola "Donna". Non è una bella espressione, se il senso del testo è realistico; Gesù si sarebbe dimostrato scortese e sgarbato. Ma nell'ottica giovannea questo titolo diventa un chiaro riferimento al simbolo femminile in quanto tale, il simbolo di Israele sposa di Dio. Nel racconto delle nozze nessun accenno si fa della sposa: dimenticanza? Penso di no! La sposa è presentata nella figura della madre.

Prima di intervenire Gesù chiede se fra di loro c'è relazione ed afferma che la sua "ora" non è ancora venuta: espressione tipica di Giovanni per indicare l'evento decisivo, il momento culminante della glorificazione del Figlio e del dono dello Spirito, cioè l'ora della croce. L'episodio delle nozze è dunque un anticipo di ciò che si compirà in pienezza sulla croce. La madre reagisce dimostrando coi fatti che fra lei ed il Messia c'è relazione ed invita i servi a fare ciò che egli dirà: è esplicito l'invito a seguire la novità del Cristo.

Tale novità si manifesta nel vino ottimo che giunge alla fine e colma le sei idrie di pietra che servivano per la purificazione dei Giudei: simbolo della imperfezione della legge scritta su tavole di pietra ed incapace di purificare davvero il cuore. Il vino eccellente è il segno della grazia messianica e della sua nuova alleanza, delle sue nuove nozze. Ma il capotavola non capisce e non sa da dove viene l'eccellente vino che ha assaggiato. Come i capi dei Giudei non sanno da dove viene Gesù e non vogliono comprendere i suoi segni, il capotavola sputa sentenze e dimostra di non aver capito niente.

Invece i servi che hanno fatto la volontà del Messia, che ne hanno accolto la novità sanno da dove viene il vino; ed i discepoli sanno riconoscere nel segno del vino la Gloria, cioè la presenza potente ed operante di Dio in Gesù. Per questo credettero in lui.

Tutto il mistero di Gesù Cristo è presentato in questo gioiello narrativo e la madre vi compare come rappresentante del popolo fedele, Sposa di Dio che spalanca le proprie braccia per accogliere la Novità.

3.5.2 Maria ai piedi della croce

Nel momento della crocifissione l'"ora" è venuta e di nuovo la "donna" è lì presente, in piedi presso la croce (Gv 19,25-27) ed è presente anche il discepolo che Gesù amava.

Di nuovo troviamo accanto a Gesù la figura della madre e del discepolo, nessuno dei due chiamato per nome, ma indicati con un termine di funzione. La "madre" precede e dà l'origine; il "discepolo" impara, segue e continua. La madre rappresenta il passato, il discepolo il futuro; la madre è l'Israele fedele, il discepolo è il nuovo popolo fedele che Gesù ama. Sono realmente Maria e Giovanni; ma sono anche simbolicamente queste due grandi realtà della storia della salvezza.

Nell'ora decisiva, Gesù chiama la madre "donna" e le affida il discepolo: è il momento del passaggio, del cambiamento dell'alleanza e dell'accoglienza del nuovo figlio. Al discepolo Gesù affida la madre e da quel momento egli la prese "con sé": è il fondamento della maternità spirituale di Maria per ogni discepolo del Cristo e dell'eredità spirituale dell'antica rivelazione affidata alla Chiesa.

Alla madre e al discepolo, misticamente uniti, il Messia consegna il suo Spirito, la sua vita, la vita stessa di Dio.

4. Maria nell'Antico Testamento

La profonda riflessione giovannea ci ha preparato a considerare la fase di preparazione, quella parte della Rivelazione che noi cristiani chiamiamo Antico Testamento. Avendo chiaro il ruolo, il senso e la figura di Maria nell'evento decisivo di Gesù il Cristo, possiamo andare a cercare nei testi dell'antico Israele i segni e le anticipazioni di questo mistero della "madre".

4.1 La Madre del Messia

Non possiamo semplicemente cercare allusioni a Maria: rischieremmo di essere arbitrari. È facile infatti pescare nei testi veterotestamentari belle espressioni ed immagini poetiche che possono adattarsi a Maria: questo procedimento ha un valore poetico e liturgico, ma non è metodo corretto per fare esegesi. Dovremo piuttosto puntare la nostra attenzione sul ruolo che Maria di Nazaret ha svolto nell'economia della salvezza, cioè la madre del Messia. Su questa figura è possibile trovare obiettive informazioni e visioni teologiche nei libri dell'AT.

Per trovare testi messianici che parlino anche della Madre del Messia, bisogna esaminare la corrente teologica del messianismo regale, all'interno della quale si esprime l'attesa di un

consacrato di ascendenza davidica; tale corrente si sviluppa alla corte di Gerusalemme, nel regno di Giuda.

La monarchia in Israele nasce a Gerusalemme con Davide intorno all'anno 1000 a.C.: è questa l'epoca in cui si avvia la costruzione del Tempio e del Palazzo; essa assume quasi tutte le caratteristiche sacrali che aveva la monarchia nell'antico vicino Oriente, per cui il Re era tale per costituzione divina. In altre parole: il re, se non ha natura divina, è però in strettissima relazione con Dio. Alla corte di Gerusalemme la regina madre ha un ruolo molto importante: il termine tecnico che la caratterizza è "*gebirah*", ossia "la potente", o la "Grande Dama". La prima *gebirah* fu Betsabea, moglie di Davide: non la prima sposata in ordine cronologico, anzi sposata in un contesto di adulterio, di inganno e di omicidio premeditato del marito di Betsabea. Ella, però, è la madre di Salomone, non il primogenito di Davide, ma colui nelle cui mani il regno si consolida. Il prestigio della *gebirah* è dato proprio dal fatto di essere la madre del re.

Alla corte di Salomone viene composta la prima "storia sacra", il primo sacro testo narrativo di tipo storico dell'antico Israele, quello che la moderna scienza esegetica chiama la tradizione Jahwista, perché in essa viene abitualmente adoperato questo nome proprio per designare Dio, a differenza di altre tradizioni che adoperano diversi nomi. Lo Jahwista è un teologo, forse meglio una scuola di teologi, che ripensa la storia passata cercando di capire come si sia giunti alla presente situazione di monarchia solida, pacifica, e ben organizzata. Questi teologi vogliono cogliere il senso dei fatti e trovare una motivazione in ottica religiosa dell'esperienza che stanno vivendo; la storia che essi compongono va da Abramo a Davide ed utilizza, quali fonti, per lo più tradizioni orali, ma comprende anche alcune fonti scritte di natura, genere letterario e stile diverso.

Alla corte di Davide era stato formulato dal profeta Natan il grande oracolo di fondazione della dinastia: Dio garantisce cioè che sempre un discendente di Davide sederà sul trono di Gerusalemme; alla base di questa teologia sta dunque un oracolo divino (cfr. 2Sam 7). In questo contesto storico e culturale è determinante il ruolo della regina madre: lo Jahwista darà allora grande rilievo alle figure femminili, soprattutto alle "matriarche" d'Israele, Sara e Rebecca, Lia e Rachele.

4.2 La discendenza della donna

Alla storia di Abramo lo Jahwista premette alcuni racconti, che noi oggi con una terminologia moderna potremmo chiamare degli "archetipi", cioè dei testi che vogliono spiegare il senso profondo di tutti gli eventi; sono collocati all'inizio perché, gettando luce su tutto quello che segue, si presentano come cause e chiavi di lettura di tutto il resto.

Il primo racconto che lo Jahwista pone all'inizio della storia è l'episodio ben noto dell'uomo e della donna nel giardino dell'Eden. Il ruolo di protagonista non è giocato qui dall'uomo (Adamo in ebraico significa semplicemente "Uomo"), ma dalla donna, e il vertice del racconto è dato proprio dal finale, quando l'uomo dà il nome proprio alla donna: "*Hawah*" (Eva nella nostra versione), perché fu la "Madre di tutti i viventi" (Gen 3,20). Il nome *Hawah* è legato alla radice di "vita", quindi potremmo tradurre: "La chiamò Vita poiché fu la Gran Madre". Ecco il prototipo, l'archetipo della Madre, della *gebirah*, la gran Dama di corte.

All'interno del racconto del peccato, la donna è presentata in contrasto con una figura simbolica, il serpente. Possiamo parlare di una simbologia di tipo egiziano o cananaico, che probabilmente coesistono: nella simbologia egiziana il serpente è segno di potere umano (si ricordi il serpente che il faraone porta sulla tiara) e in ambito cananaico è simbolo di fertilità, del culto della natura, della potenza generatrice; per tale motivo diventa nelle mani del teologo Jahwista il simbolo di una sapienza troppo umana, come prova il tema dell'albero della conoscenza.

Il testo è di tipo sapienziale e si rivolge a persone colte; è un testo di alto cesello letterario e anche filosofico: all'interno di questo racconto si trova un versetto che, in ordine di tempo, è il primo del messianismo regale a parlare della Madre. Si tratta di Gen. 3,15, il cosiddetto

protovangelo: "Inimicizia porrò tra te e la donna, fra il tuo seme ed il seme di lei. Esso (il seme) ti schiaccerà la testa e tu lo insidierai al calcagno".

Il problema del testo è soprattutto il pronome di terza persona, soggetto dell'azione di schiacciare la testa al serpente: nel testo ebraico il pronome è maschile, come maschile è il sostantivo usato per indicare il seme, cioè la discendenza. Nella Settanta (LXX) invece - la traduzione della Bibbia in greco ad opera degli Ebrei residenti ad Alessandria d'Egitto intorno al II sec.a.C. - il pronome è rimasto maschile ("*autòs*"), mentre il termine che indica il seme è nome neutro e quello della donna è nome femminile: la LXX, cioè, ha inserito un elemento nuovo. Il riferimento è chiaro: si tratta del seme della donna, della sua discendenza, ma non se ne parla in modo generico, bensì lo si considera una singola persona. Il pronome maschile "*autòs*" rivela una lettura messianica nella LXX.

La Vetus Latina - antica traduzione latina anteriore a Girolamo - traduce dalla LXX e rende il pronome con "*ipse*".

Soltanto i codici della Volgata, e non tutti, hanno inserito il pronome femminile "*ipsa*", inserzione inspiegabile, la cui datazione è impossibile: l'azione di schiacciare la testa al serpente è attribuita alla donna. Il primo a leggere questo testo in funzione mariologica è Fulgenzio di Ruspe, vescovo del Nordafrica vissuto all'inizio del secolo VI; da allora le testimonianze latine di questo uso si moltiplicano.

Molto interessante è l'interpretazione data dal "Targum" - traduzione aramaica corrente al tempo del NT con molte aggiunte di tipo omiletico -; così suona la traduzione popolare del nostro versetto: "Stabilirò un'inimicizia tra te e la donna, tra la razza dei suoi figli e la razza dei tuoi figli ed accadrà: quando i figli della donna si applicheranno alla Legge e osserveranno i suoi comandamenti, si rivolgeranno contro di te, ti schiacceranno il capo e ti uccideranno. Ma quando i figli della donna rifiuteranno di applicarsi alla Legge e di osservare i suoi comandamenti, tu ti accosterai a loro, li morderai al calcagno e li ferirai; un rimedio tuttavia ci sarà per i figli della donna, mentre per te serpente rimedi non ci saranno: perché alla fine essi faranno pace l'uno con l'altro nei giorni del Re Messia". Si tratta di un testo molto importante perché, oltre a fornire un esempio perfetto di rilettura rabbinico-farisaica del versetto in questione, ne conferma l'interpretazione messianica.

All'interno della teologia dello Jahwista questo è il primo annuncio di una vittoria sulle forze ostili: per la "discendenza della donna" molto probabilmente lo Jahwista pensa alla dinastia di Davide, che vincerà nella lotta contro le forze del male.

La rilettura cristiana di questo testo vedrà, in accordo con una lettura corrente ebraica, un riferimento al Messia: il Figlio della Donna sarà dunque il Messia vincitore del male.

4.3 La Vergina che concepisce

Consideriamo adesso la testimonianza di Isaia. Uomo di corte, di grande cultura e molto probabilmente di grande potere, Isaia opera a Gerusalemme fra il 740 e il 701. All'interno della sua opera vi è una piccola raccolta, chiamata il "Libretto dell'Emmanuele", che comprende i capitoli 6-11: in esso sono riuniti gli oracoli più antichi e più sicuramente legati al genio letterario e teologico di Isaia. Con questa sezione siamo ancora nella tradizione della teologia sacrale che vede il re come un consacrato; il momento storico è travagliato, perché è in pericolo la successione della dinastia davidica sul trono di Gerusalemme.

Isaia si rivolge al re Acaz, promettendo un intervento divino in difesa della dinastia di Davide: è la cosiddetta profezia dell'Emmanuele (Is 7,14-16): "Ecco la giovane concepisce e partorisce un figlio e tu lo chiamerai Emmanuele; mangerà panna e miele finché non sappia rigettare il male e scegliere il bene; prima ancora che il bambino impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonato il paese di cui temi i due re".

Il problema è la parola tradotta con "giovane" e che in ebraico suona "*almah*": abitualmente la si traduce "vergine", tuttavia le attestazioni di questo termine nella Bibbia ebraica indicano una ragazza giovane, per lo più da sposare, senza un riferimento esplicito alla verginità, quale è invece presente in un altro termine più specifico, "*betullah*". Si potrebbe pensare ad una sorta di formulazione tecnica di promessa di discendenza, rivolta dal profeta al giovane re Acaz: questa ipotesi verrebbe anche confermata da analoghe

promesse ritrovate in documenti ugaritici, provenienti da una cultura molto vicina a quella ebraica, scoperta a Rash-Shamra a Nord di Israele.

L'autore intende sottolineare non la straordinarietà del concepimento ad opera di una vergine, ma il fatto stesso della nascita di un erede nel momento drammatico e disperato in cui sembra che la casa regnante sia destinata all'estinzione. Inoltre l'oracolo profetico insiste sull'intervento liberatore di Dio: Isaia garantisce che Dio eliminerà i re di Damasco e di Samaria, nemici di Giuda, prima che questo bambino abbia raggiunto l'età della ragione. È quindi evidente che si pensi ad un fatto imminente; Acas non può aspettare 700 anni per vedere il segno di Dio che interviene a salvarlo! Il fatto annunciato si realizzò; ma il testo di Isaia non fu accantonato. Le generazioni seguenti continuarono a leggerlo e lentamente l'interpretazione si rivolse al futuro, all'attesa cioè di una grande e prodigiosa nascita.

La LXX tradusse il termine "*almah*" con "*parth,nos*", il cui significato è più vicino al nostro valore di "vergine", sebbene vi siano alcune attestazioni in cui è attribuito a giovani non sposate ma con figli. Nella traduzione greca è importante l'uso del verbo al futuro: "concepirà e partorirà"; mentre in ebraico si aveva un duplice participio: "è concepente e partoriente". Evidentemente il testo di Isaia ha avuto una storia, è stato letto dalle generazioni successive con un significato più ampio di quello che l'autore aveva voluto attribuire alle parole.

Lo stesso versetto sarà poi citato da Mt 1,23 come realizzato nel concepimento verginale di Gesù: si realizza così la comprensione *post-eventum* dell'oracolo messianico. I traduttori ebrei della Bibbia nel II sec. d.C. - Aquila, Simmaco e Teodoziona - per reazione all'interpretazione cristiana, rifiuteranno sempre la traduzione con "*parth,nos*" e sostituiranno questo termine con "*neànis*", semplicemente "ragazza".

Quella di Isaia è dunque una profezia messianica, seppure indiretta: la "*almah*" diventerà "*gebirah*" quando il bambino che deve nascere salirà al trono; questo bambino è un discendente di Davide, è il tipo del futuro Messia e quindi la "*almah*" è tipo della futura madre.

4.4 Colei che deve partorire

Con ogni probabilità i capitoli 4 e 5 del libro di Michea non appartengono al profeta di Moreset, paesino a sud-ovest di Gerusalemme. A differenza di Isaia che opera a corte, Michea è in campagna, uomo del popolo, molto semplice, quasi rozzo; al suo libro, in epoca post-esilica, sono stati aggiunti gli oracoli promissori che costituiscono i capitoli 4 e 5.

Questi capitoli sono costruiti con stile parallelistico concentrico, con una struttura letteraria quasi perfetta; al centro di questa struttura ritroviamo la pericope 5,1-4a in cui si annuncia un futuro discendente di Davide, un nuovo re che verrà da Betlemme, paesino oscuro, ma casato originario di Davide.

L'oracolo ha il compito di rincorare ed incoraggiare gli esuli: poiché la monarchia è finita, la teologia messianico-regale viene adattata, per cui non si parla più di un re ("*melek*"), ma di un condottiero, un capo, un dominatore ("*moshel*"). Le sue origini, si dice, sono dall'antichità, però non è ancora imminente la sua venuta.

All'interno di questa teologia, l'autore dell'oracolo inserisce una partoriente: "Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando colei che deve partorire partorirà e il resto dei suoi fratelli ritornerà ai figli di Israele" (Mic 5,2).

È probabile la reminiscenza letteraria di Is 7,14, profezia già intesa in senso generale per il futuro, o addirittura il voluto riferimento al testo isaiano per indicare il momento dell'intervento di Dio. Il profeta sembra voler dire: quando la profezia della donna che partorisce si compirà, allora Dio interverrà a salvare il suo popolo. Evidentemente l'autore ed i suoi lettori pensano alla "donna" per eccellenza, cioè alla Madre del Messia; di essa non sa nulla e nulla dice; esprime solo la certezza di un futuro parto salvifico.

L'immagine della partoriente sta all'origine della tematica dei dolori del Messia, frequente nella tradizione giudaica. Il Targum stesso e l'interpretazione rabbinica considerano molte volte questi versetti come messianici ed anche i moderni esegeti ritengono che questo

oracolo sia effettivamente una profezia messianica diretta. Ma, proprio in quanto tale, è assolutamente generica e non soddisfa nessuna curiosità.

Anche nel NT si fa riferimento a questo oracolo: Matteo, nel racconto dei Magi, mette questo oracolo in bocca ai saggi di Gerusalemme convocati alla corte di Erode e la utilizza per presentare l'origine betlemmita e davidica del Messia (Mt 2,6); Giovanni la cita implicitamente, quando riporta l'opinione comune per cui il Messia viene da Betlemme, mentre Gesù è conosciuto come Nazareno (Gv 7,42). È evidente l'interpretazione abituale del testo di Michea che applica l'oracolo della partoriente alla nascita del Messia.

4.5 La preparazione tipologica

Occorre ancora considerare un altro settore, quello della preparazione tipologica: si tratta di una rilettura cristiana dei testi veterotestamentari alla luce della fede in Gesù Cristo come frutto di riflessione teologica. Nell'AT si trovano, cioè, molte immagini che possono essere applicate alla Madre del Messia, ma solo come rilettura tipologica, non come esegesi primaria del testo.

Nella letteratura patristica infatti, come nella liturgia e nella poesia cristiana, si parla di Maria con immagini tratte dall'AT: nella grande maggioranza dei casi si tratta di interpretazioni allegoriche e poetiche, non fondate esegeticamente. Hanno un valore "artistico" e meritano considerazione per il fine gusto letterario e poetico.

A Maria sono applicate realtà fisiche, come la stella, l'aurora, l'arcobaleno; oppure realtà bibliche, come il paradiso terrestre, l'arca di Noè, il roseto ardente; oppure ancora istituzioni liturgiche, come Gerusalemme stessa, il santuario, l'arca dell'alleanza, l'urna d'oro che contiene la manna.

Anche alcune figure di donne bibliche sono rilette in chiave mariana: Eva, la prima madre, contrapposta a Maria, la nuova madre; e poi Sara, Debora, Giuditta, Ester.

Inoltre la categoria degli umili, dei "poveri del Signore" (gli "*anawim*") diventa quella che meglio rappresenta la figura di Maria e l'evangelista Luca, nel suo Vangelo dell'Infanzia, ha tracciato un ritratto di Maria e degli altri personaggi che la circondano proprio sul modello dei poveri di YHWH, le persone semplici e fedeli che si fidano di Dio e si affidano totalmente a lui.

Vi è tuttavia una figura femminile simbolica nell'AT che realmente è tipologica nei confronti della Vergine Maria: è la "Figlia di Sion". Quando gli autori del NT, infatti, presentano Maria utilizzano come modello letterario interpretativo questa figura, quale sposa, madre e vergine ("*betullah*"). In questo modo Maria viene raffigurata come l'ultimo anello del popolo di Israele ed il primo anello del nuovo popolo che è la Chiesa, compimento dell'antico e primizia del nuovo.

5. Maria nella Chiesa

Un ultimo sguardo va rivolto alla presenza di Maria nella Chiesa primitiva, quella comunità apostolica che ha formato l'insieme del NT. Pochissime tracce ha lasciato la Madre di Gesù nella storia della Chiesa apostolica: donna del silenzio e del nascondimento ha seguito l'opera della Chiesa nascente nel ritiro segnato dall'affetto e dalla preghiera.

5.1 Maria negli Atti degli Apostoli

Solo una volta Luca ricorda Maria dopo l'ascensione di Gesù, ma quest'unica volta rappresenta una pennellata magistrale nella composizione dell'icona mariana.

Dopo che Gesù è salito al cielo, gli Apostoli tornano a Gerusalemme e si raccolgono nel cenacolo; l'autore ne ripete l'elenco dei nomi e poi ne descrive l'attività: "Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui" (At 1,14).

Due aggettivi tanto cari a Luca, assidui e concordi, sono applicati all'inizio della vicenda ecclesiale all'azione della preghiera: gli Apostoli sono perseveranti, continuano l'opera di Gesù e non si stancano; gli Apostoli sono uniti e affiatati fra di loro, un cuor solo ed

un'anima sola. In questa perfetta realtà di Chiesa Maria è presente, partecipe dell'assiduità e della concordia, partecipe della preghiera: meglio ancora potremmo dire, interpretando il pensiero di Luca, modello del discepolo e del credente che persevera nella fede, è concorde coi fratelli e viene in comunione con il suo Signore nella preghiera fiduciosa.

Realmente questo versetto degli Atti presenta Maria come la Madre della Chiesa.

5.2 Maria nell'Apocalisse

La visione del capitolo 12 nell'Apocalisse di San Giovanni è stata abitualmente applicata a Maria; si tratta però di una applicazione secondaria, frutto di posteriore riflessione teologica.

Il senso primario della "Donna vestita di sole" è probabilmente quello di indicare simbolicamente l'umanità nella sua gloria originale, nello splendore del progetto divino: è l'immagine dell'umanità ideale, come Dio la sogna e la vuole realizzare.

In questa direzione allora possiamo anche parlare di una simbologia ecclesiale: la Chiesa, infatti, è il principio dell'umanità nuova, trasformata dal mistero pasquale del Cristo ed in crescita verso la pienezza del Regno.

Approfondendo ancora questa interpretazione, possiamo trovare un'immagine mariana, in quanto Maria è la creatura umana nello splendore originale e rispecchia perfettamente il progetto di Dio; inoltre è tipo della Chiesa, primizia della novità che il Cristo dona a tutti gli uomini che lo accolgono con il cuore e la disponibilità di Maria.

6. Conclusione

Non trovo migliori parole conclusive di quelle adoperate da un nuovo prefazio mariano inserito nel Messale Romano: in questo testo di preghiera eucaristica si fa memoria biblica della figura di Maria e la si onora come membro eletto del Corpo ecclesiale nella celebrazione della salvezza donata da Dio.

Si tratta di una sintesi mirabile di teologia mariana che sottolinea, con finezza esegetica, gli aspetti fondamentali che la Parola di Dio ha insegnato sulla persona ed il ruolo della Madre del Messia.

La Beata Vergine Maria "all'annuncio dell'angelo accolse nel cuore immacolato il Verbo di Dio e meritò di concepirlo nel grembo verginale. Ai piedi della croce, per il testamento d'amore del Figlio, estese la sua maternità a tutti gli uomini, generati dalla morte di Cristo per una vita che non avrà fine. Immagine e modello della Chiesa orante, si unì alla preghiera degli Apostoli nell'attesa dello Spirito Santo. Assunta alla gloria del cielo, accompagna con materno amore la Chiesa e la protegge nel cammino verso la patria, fino al giorno glorioso del Signore".

MARIA, «TIPO E PRIMIZIA» DI VOCAZIONE NELLA CHIESA

1. «Chiamati da Dio, come Maria, al servizio del Regno»

Mi sembra di trovare in questo titolo gli elementi essenziali per sviluppare il tema di Maria come «tipo» della vocazione nella Chiesa. Forse, meglio ancora sarebbe dire «tipo di accoglienza» della vocazione. Allora il punto decisivo sarà quello centrale: «come Maria». Tutta la Chiesa si sente chiamata al servizio del Regno e Maria diventa modello di questa chiamata al servizio, modello di accoglienza della chiamata.

2. Introduzione: Un popolo di chiamati.

Soffermandoci proprio sul tema della chiamata, facciamo una velocissima carrellata di storia della salvezza, perché questa storia è una storia di chiamata, iniziativa libera di Dio che va in cerca dell'umanità e la chiama.

2.1 L'alleanza

La storia della preparazione dell'evento centrale è la storia di un popolo di chiamati: l'elemento essenziale è infatti quello dell'alleanza. È il dialogo che costituisce il popolo; è l'incontro con Dio, la rivelazione: Dio stesso che si manifesta e si fa conoscere, chiama a collaborare e chiede l'accoglienza. Ripensiamo alla scena del Sinai, quando, avendo accolto la rivelazione di Dio, il popolo dice: «Quanto il Signore ha detto noi lo faremo» (Es 24,7). L'alleanza chiede fedeltà, eppure la storia d'Israele è segnata dall'infedeltà; tutta la storia della salvezza sembra in apparenza una storia di distruzione, perché il popolo dapprima cresciuto grandemente viene poi lentamente e drammaticamente ridotto ad un piccolo nucleo. Invece di grande popolo si viene a parlare nel linguaggio profetico di un piccolo resto: il popolo viene ridotto all'elemento fedele. È una storia di salvezza nonostante le apparenze!

2.2 La profezia

Il dialogo iniziato fra Dio e il popolo nell'alleanza ha il suo seguito naturale nella profezia. La Parola di Dio, infatti, entra nella storia, nella storia quotidiana, nelle vicende concrete; non si tratta di una parola astratta e fuori del tempo; è invece una parola rivolta precisamente a questi uomini, di questa città, in questa situazione storica, con questo problema concreto. E, nelle vicende della profezia, abbiamo sempre un individuo che viene chiamato a favore del popolo. Questo singolo è un mediatore, un uomo che opera il collegamento fra il popolo e Dio, che richiama al popolo le esigenze di Dio e presenta a Dio la situazione del popolo. Il profeta è un mediatore di storia, perché egli nel presente si impegna a far ripensare il passato per poter costruire il futuro nella luce di Dio.

2.3 La liturgia

E poi, di fronte a questo intervento di Dio, si pongono gli altri due elementi costitutivi della storia della salvezza nell'Antico Testamento: la liturgia e la sapienza. Potrebbero essere intesi come le risposte del popolo. Tutto il mondo liturgico veterotestamentario è il riconoscimento della presenza di Dio: l'arca, la nube, la *shekinah*, la presenza stessa di Dio. La celebrazione nasce dalla convinzione che Dio è qui con noi ed abita dove abitiamo noi; la liturgia è infatti la risposta alla manifestazione presente di Dio.

2.4 La sapienza

E la sapienza è la comprensione di tutto questo mondo naturale e storico: è il riconoscimento della presenza di Dio nella creazione e nella storia. Ma si tratta sempre di una comprensione di fede ed è l'altra risposta del popolo che comprende la presenza di Dio. «*Initium sapientiae timor Domini*» (Pr 1,7): il riconoscimento di Dio è il primo gradino per essere saggi.

3. La figlia di Sion

Questi elementi possono essere compendiate abbastanza bene nell'immagine della «Figlia di Sion», frequente nell'AT. Si tratta di un'immagine molto importante, che i moderni esegeti hanno riscoperto come motivo veterotestamentario fondamentale per comprendere la figura di Maria nel NT.

3.1 La dinamica della rivelazione

Non dovremmo andare a cercare qua e là parole, frasi o episodi che parlino di Maria nell'AT: tutta la dinamica della rivelazione antica parla anche di Maria, ma in modo tematico e complessivo. L'immagine, dunque, della Figlia di Sion è quella che meglio condensa le caratteristiche che potremo trovare nella Vergine di Nazaret. Tutta la dinamica della rivelazione è in tensione verso un compimento: è quindi una storia di preparazione ed è una storia di persone. Sono sempre persone concrete che, animate da Dio e da lui guidate, preparano un evento che giungerà a compimento in un tempo futuro. Dunque la dinamica di preparazione e di compimento, di relazione storica fra Dio e il popolo, viene spesso nel linguaggio dell'AT presentata con una simbologia femminile, la sposa, la madre, la vergine.

3.2 La simbologia femminile

Tutte e tre queste immagini al femminile richiamano il tema fondamentale dell'alleanza. La sposa è immagine tipica per parlare dell'unione di Dio con il suo popolo, tramite la metafora matrimoniale: il popolo è la sposa che Dio si è scelto ed ha amato grandemente (cfr. Os 2). Ma anche la storia di infedeltà del popolo trova un equivalente in questa metafora: la sposa infatti è presentata come adultera, fino a diventare prostituta (cfr. Ez 16 e 23). Il tema dell'alleanza si pone sempre come alleanza da ricostruire, perché è mancata la fedeltà della parte umana.

L'immagine poi di Sion, cioè della rocca santa di Gerusalemme simbolo di tutto il popolo, come madre è da intendersi soprattutto in chiave escatologica, cioè relativa alla fine dei tempi (cfr. Sal 86/87). La Sion del compimento finale, come una madre, raccoglierà i suoi figli dispersi. «Alza gli occhi, Gerusalemme, guarda i tuoi figli che vengono da lontano, le tue figlie sono portate in braccio» (Is 60,4) : i figli dispersi saranno raccolti in futuro intorno alla madre, in Sion.

Resta ancora l'immagine della vergine. La formula «la vergine figlia del mio popolo» indica l'intero Israele ed è utilizzata prevalentemente in un'ottica di ricostruzione futura. Il contesto letterario fa sempre intuire la presenza di un dono di Dio che ricostruisce una fedeltà mancata da parte dell'uomo (cfr. Am 5,1-6). Tale formula è adoperata abitualmente o in una situazione di desolante distruzione dove la speranza umana sembra irrimediabilmente dissolta (cfr. Is 47,1-3: «Vergine, figlia di Babilonia»), o in una situazione di attesa e di promessa da parte di Dio (cfr. Ger 31,4.21: «Ti edificherò di nuovo e tu sarai riedificata, Vergine di Israele»). Dice dunque una incapacità umana ed un intervento potente e creatore da parte di Dio.

3.3 Nel cuore del mistero dell'alleanza

Nel cuore dunque del mistero dell'alleanza, in questo rapporto di amore tra Dio e il suo popolo, da lui costituito e guidato, troviamo il tema del «resto santo», tema caro al profeta Isaia: l'albero può venir tagliato, ma resta un ceppo, resta un resto (cfr. Is 1,9; 6,13; 10,20-23). Dopo la distruzione Dio riparte da uno. La storia della salvezza è stata una riduzione all'essenziale e giunge così al compimento escatologico e messianico: il momento finale e definitivo è quando Dio interviene per prendere definitivamente in mano le sorti dell'umanità e del mondo. È il momento in cui interviene con il suo Messia, con il suo consacrato. È il momento centrale della storia. E in questo momento centrale la Figlia di Sion è Maria. Proprio in questo mirabile simbolo riassuntivo di tutta la pedagogia salvifica di Dio noi troviamo la Vergine di Nazaret come perfetto anello di congiunzione tra l'antico e il nuovo.

San Tommaso, commentando il Vangelo di Giovanni, chiama Maria «*Figura Synagogae*», immagine della sinagoga, cioè del popolo ebraico in ascolto di Dio. E sappiamo bene come i Padri della Chiesa adoperano parlando di Maria l'immagine di «tipo» o «icona» della Chiesa. Maria riassume il popolo dell'antica alleanza ed anticipa la Chiesa, popolo della nuova alleanza. Due grandi teologi come J.Ratzinger e H.U.von Balthasar, in un pregevole libro intitolato «*Maria, Chiesa nascente*» (Roma 1981; originale tedesco: «*Maria, Kirche im Ursprung*», Freiburg 1980), hanno illustrato proprio questa realtà: Maria è la Chiesa all'origine, nel suo momento iniziale. In questa ottica si comprendono anche i titoli gloriosi che la devozione tradizionale ha attribuito a Maria: «*Foederis Arca*», arca dell'alleanza; «*Stella matutina*», profezia del giorno; «*Ianua coeli*», segno nuovo della presenza di Dio come porta del cielo; «*Sedes sapientiae*», sede della Sapienza incarnata. Le principali dinamiche della rivelazione veterotestamentaria in Maria si compiono.

4. La vocazione di Maria

Nella nostra riflessione ci soffermeremo in modo particolare sulla vocazione di Maria, perché è quello il momento decisivo che interessa il nostro tema. E dopo il preambolo preparatorio è ora il tempo di chiarire in che modo e in che senso Maria riassume questa storia di preparazione e di chiamata.

4.1 Introduzione

Vorrei introdurre la lettura del brano lucano sull'annunciazione di Maria con alcuni versetti tratti dal Salmo 39 (ebraico: 40), citati ed interpretati nella Lettera agli Ebrei (10,5-7) a proposito dell'Incarnazione di Cristo: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo - poiché di me sta scritto nel rotolo del libro - per fare, o Dio, la tua volontà» (Sal 39,7-9 LXX).

L'autore della Lettera dice che queste sono le parole di Cristo pronunciate da lui mentre entra in questo mondo (Eb 10,5): si tratta dunque del pensiero dell'eterno Figlio del Padre nel momento dell'Incarnazione. In questo contesto mi piace applicare lo stesso riferimento biblico al pensiero di Maria nel momento della sua vocazione, parole antiche che bene esprimono la disponibilità della Vergine di Nazaret di fronte alla divina chiamata. Allora il momento dell'Incarnazione del *Logos* può essere descritto come l'incontro di due «sì»: il «sì» del Verbo eterno che dice: Ecco, io vengo per fare la tua volontà, ed il «sì» della creatura umana che dice: Ecco la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola. L'incontro di questi due «sì» è la condizione centrale per la salvezza.

4.2 Egesi di Luca 1,26-38

Esaminiamo dunque il brano del Vangelo di Luca che abitualmente chiamiamo «dell'annunciazione». Tuttavia, prima di passare all'analisi di alcuni importanti particolari, dobbiamo domandarci se si tratta davvero di un racconto di annunciazione o non piuttosto di un brano di vocazione.

4.2.1 Il genere letterario.

Abbiamo dunque a che fare con il genere letterario. Ogni testo ha un proprio genere e comprendere il genere letterario proprio di un testo non è lavoro ozioso. Serve, molto spesso, per interpretare bene il testo stesso e cogliere nel modo corretto il senso e l'intenzione del brano. Ad una prima osservazione sembra dunque che il nostro testo appartenga al genere letterario delle annunciazioni di nascite prodigiose. Vi sono elementi che avvicinano il nostro brano a quelli che raccontano l'annuncio delle nascite di Isacco (Gen 18,1-15), di Sansone (Gdc 13,1-25) e di Giovanni Battista (Lc 1,5-25). Tuttavia vi sono anche altri elementi che farebbero propendere per un diverso genere letterario, ossia quello di vocazione. Il padre Klemens Stock ha proposto recentemente in un articolo, comparso su *Biblica* (61, 1980, pp.457-491) e poi tradotto in *Marianum*, questa interpretazione: l'articolo è proprio intitolato «La vocazione di Maria».

Dunque il brano di Luca sarebbe un racconto di vocazione in cui una persona è chiamata da Dio ad una grande impresa. L'episodio biblico che meglio si presta ad un confronto è il racconto della vocazione di Gedeone contenuto nel Libro dei Giudici (6,11-24). Dal confronto scopriamo che i due testi hanno una strutturazione analoga; tenendo ben presente il racconto lucano (che conosciamo quasi a memoria) rileggiamo schematicamente la narrazione che riguarda Gedeone. L'episodio inizia con il saluto del messaggero, che si rivolge al chiamato non con il nome proprio, ma con titolo onorifico; Gedeone non comprende il saluto e ne mette in dubbio il contenuto. L'angelo allora comunica un primo messaggio che consiste nell'attribuzione di un incarico, salvare Israele dalle mani di Madian; ma Gedeone ha coscienza della propria debolezza e pone una domanda che esplicita questa difficoltà: Come salverò Israele? Alla difficoltà l'angelo risponde con un secondo messaggio in cui Dio garantisce la propria presenza a fianco dell'eroe perché la vittoria sia possibile. Gedeone chiede ed ottiene un segno ed infine esprime il proprio consenso con la costruzione di un altare. Ovviamente i due testi non sono identici; molti particolari del brano veterotestamentario sono decisamente lontani dalla prospettiva lucana, ma quello che ci interessa è la somiglianza di costruzione narrativa. Questo schema adoperato da Luca ci permette di affermare che l'evangelista intendeva raccontare la vocazione di Maria, la sua chiamata ad una grande impresa di liberazione, l'impresa decisiva per la salvezza.

Nel brano evangelico, però, troviamo ancora altri elementi significativi che aiuteranno la nostra interpretazione. È molto importante, ad esempio, che Luca ricordi il nome dell'angelo inviato a portare l'annuncio: dice, infatti, che si tratta di Gabriele, personaggio noto dalla seconda parte del Libro di Daniele. Gabriele compare dunque nella letteratura apocalittica come il rivelatore divino degli eventi escatologici: due volte (Dn 8,16-19; 9,20-23) egli è mandato per comunicare a Daniele il segreto degli ultimi tempi, quando si compirà l'intervento definitivo e salvifico di Dio. La seconda volta si rivolge a Daniele chiamandolo «uomo dei desideri», espressione semitica per dire: uomo desiderato, uomo amato, uomo prediletto, uomo scelto in modo particolare. La presenza dunque nel nostro testo di Gabriele, cioè di colui che rivela la fine dei tempi e inaugura il compimento, dà a tutto il racconto una sfumatura apocalittica ed attira l'attenzione sul valore escatologico del suo messaggio.

Troviamo ancora in questo brano, nascosto fra le righe, lo schema dell'alleanza, che l'AT ripetutamente usa per presentare la stipulazione di un patto. La proposta di Dio è comunicata attraverso un mediatore che si rivolge ad un soggetto interpellato, il quale termina accogliendo la proposta e promettendo di fare quello che ha ascoltato. Ai piedi del Sinai, ad esempio, il popolo risponde in coro alla lettura della legge fatta da Mosè: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo» (Es 24,7).

Concludiamo queste prime osservazioni notando che il centro d'interesse nel racconto di Luca è un messaggio cristologico, intende cioè spiegare chi è quel bambino che sta per nascere. Ma il primo intento narrativo è quello di sottolineare l'annuncio che interpella: importantissima è quindi la risposta e la risposta è la fede che accoglie. Maria viene chiamata a collaborare ad una impresa grandiosa: l'instaurazione di un regno divino che non conosca fine. E Maria è presentata da Luca, volutamente, come il modello del discepolo, cioè colui che ha fede ed accoglie la chiamata di Dio.

4.2.2 Il saluto di Gabriele (v. 28)

Dopo aver ascoltato il saluto dell'angelo, l'evangelista annota che Maria ragionava fra sé turbata, cercando di capire il significato di un tale saluto (v. 29). Ciò vuol dire che il saluto non era scontato e banale, non corrispondeva semplicemente ad un «buon giorno». Si tratta infatti di un saluto ricchissimo di contenuto e la riflessione di Maria è un invito per noi a fermarci per riflettere sul senso di tale saluto.

Tre sono le espressioni importanti. La prima è la formula di saluto iniziale, che noi abitualmente non traduciamo, conservando l'espressione latina «Ave», molto vicina alle nostre consuete formule di saluto, tipo «salve». Il termine greco, però, supera senz'altro questo senso banale; la forma «chaire», infatti, è utilizzata abitualmente per i saluti, ma è

anche l'imperativo del verbo che significa «gioire», «rallegrarsi» e quindi la traduzione letterale suona: «Rallegrati!». Dobbiamo poi notare che tale invito alla gioia è frequentemente rivolto al personaggio tipico della Figlia di Sion in alcuni oracoli profetici di questo tenore: «Gioisci, figlia di Sion, esulta, Israele, e rallegrati con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme» (Sof 3,14; cfr. anche Gl 2,21-23; Zc 9,9). E sempre nella traduzione greca di questi testi compare l'imperativo «chaire». Se ancora notiamo che la gioia è una caratteristica importante del Vangelo dell'infanzia su cui Luca insiste particolarmente come segno del compimento escatologico e messianico; se poi teniamo conto della tradizione liturgica greca e dell'interpretazione abituale dei Padri della Chiesa, possiamo affermare con buona sicurezza che il saluto dell'angelo è un invito alla gioia con valore profetico e rivolto alla Figlia di Sion.

Manca, infatti, il nome proprio, che viene sostituito da un titolo onorifico solenne. La traduzione italiana, ancora una volta modellata sul testo latino, rende con «piena di grazia»; ma in greco si tratta di un'unica parola, una forma verbale intraducibile nella nostra lingua con un solo termine e conservando tutte le sfumature di significato che ha l'originale. La formula così densa merita di essere analizzata, perché molto ricca di significato. «Kecharitoméne» è un participio, quindi può sostituire un nome; è un passivo e quindi, come abitualmente avviene in questi casi, contiene un riferimento a Dio, viene cioè detto implicitamente che è Dio colui che fa l'azione; ed infine è un perfetto, tempo che in greco indica in genere una realtà iniziata nel passato che dura nel presente, cioè uno stato, una situazione duratura. L'angelo, dunque, saluta Maria non chiamandola col suo nome proprio, ma attribuendole un nome nuovo. Anche Gedeone non era stato chiamato per nome, ma salutato come «guerriero valoroso» (Gdc 6,12). Nel nostro caso l'artificiosa forma verbale adoperata da Luca fa pensare ai nomi nuovi che alcuni testi profetici attribuivano alla Sion escatologica: «Nessuno ti chiamerà più 'Abbandonata', né la tua terra sarà più detta 'Devastata', ma tu sarai chiamata 'Mio compiacimento' e la tua terra 'Sposata'» (Is 62,4). In questo ordine di idee, infatti, si muove il senso della formula lucana. Il verbo «charitò», da cui deriva, è un verbo causativo: contiene la radice di «charis», che significa «grazia, dono», e tramite il suffisso mira ad indicare un intervento che causa qualche cosa nell'ordine della grazia. La traduzione che propone il padre Ignace De La Potterie e che a me pare la migliore sarebbe questa: «Trasformata dalla grazia». Il titolo farebbe dunque allusione ad un cambiamento operato dalla grazia e vorrebbe indicare che l'intervento di Dio ha operato in Maria una trasformazione stabile. Lo stesso verbo ritorna ancora un'altra volta nel NT, in Ef 1,6, ed è detto di tutti i cristiani: il testo è ben tradotto nella versione latina: «in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo»; non altrettanto bene ha reso la versione italiana, che ha perso l'importante connessione che descrive «la sua grazia con cui ci ha trasformato», facendoci diventare «graditi».

Il terzo elemento del saluto angelico è: «il Signore è con te»; ma non si tratta di un saluto o augurio ordinario ed infatti in questa accezione non ricorre. Compare invece in occasione di mandati straordinari, dove l'interpellato è chiamato ad una impresa superiore alle sue umane forze. Colui che porta il messaggio, ripetendo la formula: «il Signore è con te», vuole garantire che sarà il Signore ad operare al di là delle capacità umane del chiamato. L'espressione ritorna, infatti, nella vocazione di Mosè (Es 3,12), nella consegna ufficiale del comando a Giosuè (Gs 1,9) e nella chiamata di Gedeone (Gdc 6,12).

A questo punto siamo in grado di notare che la reazione di Maria alle parole di Gabriele, il rimanere turbata e il domandarsi che cosa significhi tutto ciò, è una reazione molto saggia, perché quelle brevi formule lasciano intendere prospettive nuove e compiti sovrumani. Luca ha curato questi elementi nei particolari proprio per richiamare la tipologia della Figlia di Sion, simbolo del popolo escatologico, chiamata a rallegrarsi per l'intervento decisivo del Signore, trasformata dalla grazia per un compito molto importante nel quale sarà il Signore ad agire in modo mirabile.

Superato il turbamento iniziale, l'angelo trasmette il primo annunzio che riguarda il concepimento di un figlio, che sarà chiamato «Figlio dell'Altissimo»; la formulazione

evangelica di tale messaggio (vv. 30-33) è essenzialmente cristologica e, in questa sede, siamo costretti a tralasciarne l'esegesi.

4.2.3 La domanda di Maria (v. 34)

A questo annuncio Maria reagisce con una domanda e una constatazione: «Come è possibile? Non conosco uomo». L'espressione «non conosco uomo» corrisponde nel nostro linguaggio all'affermazione «sono vergine». Sofferamoci a riflettere su queste parole, perché sono un elemento importante, direi decisivo. Che si tratti di una semplice constatazione di fatto mi sembra improbabile, e per più motivi. Una ragazza fidanzata, anzi sposata nella prima fase, secondo il rituale del matrimonio ebraico, è naturalmente destinata, nel giro di pochissimo tempo, a convivere con suo marito. Dire ad una giovane sposa: «Avrai un figlio», non è una cosa strana, è invece la più conforme a quello stato e la risposta più normale potrebbe prevedere un ringraziamento per l'augurio e la formulazione del desiderio che ciò avvenga. Invece Maria osserva di non conoscere uomo; ma, attenzione, non dice: «Non ho ancora conosciuto uomo», non usa il passato, ma il presente; d'altra parte l'angelo non le ha detto: «Tu hai concepito»; ha invece parlato di un evento futuro. L'obiezione di Maria, quindi, non può riguardare un fatto passato, ma deve contenere una sfumatura di desiderio per il futuro.

Molti interpreti nel passato, di fronte a questa difficoltà, hanno parlato per Maria di un precedente voto di verginità. Ma sembra proprio una forzatura storica e psicologica. Nella mentalità ebraica corrente ai tempi di Maria la verginità non è un valore ed ella non disponeva nel presente che delle nozioni di matrimonio e maternità per progettare la propria vita. Inoltre non si capirebbe proprio come mai Maria si sia sposata con Giuseppe e stia per andare a vivere con lui; che abbia contratto fidanzamento senza dire niente a Giuseppe del suo voto di verginità non si concilia affatto con la sincerità di Maria. Immaginare, infine, una particolare rivelazione divina ai due prima del matrimonio è ipotesi gratuita, non fondata assolutamente sui dati biblici. Sembra dunque altamente improbabile che Maria avesse fatto voto di verginità come l'intendiamo noi oggi. Ma l'obiezione di Maria all'angelo rimane, ed intenderla come una semplice transizione letteraria, secondo l'opinione di alcuni moderni esegeti, mi sembra esagerato, proprio perché non riconosce alcuna importanza alla grande affermazione che invece costituisce narrativamente la chiave di volta di tutto il brano lucano.

In San Tommaso mi è parso di trovare una soluzione buona, che mi è particolarmente piaciuta: egli parla infatti di «*desiderium virginitatis*», non quindi una formulazione esplicita, ma un desiderio profondo della verginità (Summa Theologiae, III, q.28, a.4). Ed in una pagina di Romano Guardini ho scoperto una ricostruzione seria e simpatica di quel momento fondamentale della vita di Maria.

«Maria ha concluso il suo fidanzamento e non ha potuto intenderlo altrimenti che come un passo che l'avrebbe condotta al matrimonio nel senso pieno del termine. Tuttavia non riusciva a vedersi in una tale situazione, perché l'orientamento profondo della sua vita contraddiceva ad essa. Se qualcuno le avesse domandato quale piega dunque avrebbero dovuto prendere le cose, ella avrebbe risposto che non ne sapeva niente. Sapeva e non sapeva: situazione che sarebbe stata incapace di definire, attesa che essa non avrebbe saputo giustificare... In uno stato in cui nello stesso tempo essa sa e non sa, in questa attesa che non può definire, essa vive per Dio nella confidenza. È l'atteggiamento già notato e che chiamerei propriamente "mariale": la perseveranza davanti all'incomprensibile, attraverso il ricorso a Dio. Quando infine l'angelo porterà il suo messaggio, che Maria deve diventare madre per la potenza dello Spirito Santo, la sua anima profonda dirà: «Era dunque questo!» (La mère du Seigneur, Paris 1961, pp.36-37).

Questo profondo desiderio della verginità, dunque, deve essere inteso come effetto della trasformazione operata dalla grazia: Maria, trasformata dalla grazia prima dell'annuncio dell'angelo (la Tradizione solenne della Chiesa dirà «da sempre, dal primo istante del suo concepimento»), vive questo desiderio di verginità, senza avere ancora le idee chiare sul suo senso e il suo significato.

4.2.4 Il significato della verginità

Che cosa significa dunque verginità? È importante chiarirlo, perché ritengo sia un elemento decisivo nella nostra riflessione sulla vocazione cristiana. Dobbiamo prima di tutto sottolineare l'inscindibilità tra «il fatto» e «il significato». È errato fermarsi solo su uno dei due elementi: da una parte insistere solo sul fatto e ritenere che sia decisiva la storica verginità di Maria senza alcun ulteriore significato; e d'altra parte prescindere dal fatto storico e puntare tutto sul simbolo come un'affermazione che vuol dire qualcos'altro. Invece bisogna riconoscere che vuol dire qualche cosa perché è un fatto storico e in quanto realtà ha un significato. Alla luce di queste osservazioni cerchiamo di comprendere il senso della verginità di Maria, reale e nello stesso tempo simbolica, simbolica proprio perché reale.

Prima di tutto è un segno cristologico. È il segno della filiazione divina di Gesù: quel figlio che nascerà non sarà di un uomo, ma di Dio. Ed è poi segno della nuova creazione: interrompendo la serie naturale delle generazioni, nasce il nuovo Adamo e ricomincia la storia dell'umanità. L'intervento di Dio è creatore, non procreatore: Dio non sostituisce un uomo, non si tratta di una ierogamia, di un matrimonio sacro, come spesso si racconta in antiche tradizioni, orientali e classiche. Dio interviene come creatore per dare inizio all'umanità nuova. Ancora, il parto verginale è segno di totale gratuità divina, perché il Cristo è il dono per eccellenza. Là dove l'uomo non è capace di giungere, interviene il dono gratuito di Dio.

Ma anche da parte di Maria la verginità è riccamente simbolica. Ed è anzitutto il segno della «*virginitas cordis*», secondo l'interessante divisione agostiniana: «La verginità della carne è un corpo intatto, la verginità del cuore è una fede incorrotta» (*Enar. in Ps.* 147,10). In un altro passo Agostino, parlando della situazione generale di peccato, adopera un'immagine tradizionale nell'AT e descrive il peccato come «fornicazione del cuore», intendendo con ciò l'infedeltà dell'animo umano nei confronti di Dio: «La fornicazione del cuore fu in tutti: pochi si prostituirono con la carne, tutti con il cuore. E venne il Signore e creò la vergine». Agostino non pensa a Maria; infatti prosegue: «Creò la Chiesa vergine. Nella fede è vergine» (*Sermo* 223,7).

Dobbiamo dunque recuperare anche noi l'immagine veterotestamentaria della fedeltà e superare una nostra idea di verginità intesa in modo esclusivamente fisico. La tradizione patristica, infatti, sottolinea bene questa ricchezza simbolica della verginità: è il segno della nuova alleanza nella fedeltà, resa possibile e donata da Dio. Al di là della «*virginitas carnis*» si annuncia importante e decisiva la «*virginitas cordis*»: la verginità del cuore è infatti il desiderio profondo di Maria, che trova nella verginità della carne il suo segno più evidente. Per Maria essa è il segno della totale disponibilità a Dio. La grazia che l'ha trasformata ha creato in lei il desiderio della verginità che è l'orientamento totale e fiducioso a Dio. Al messaggero divino ella presenta il suo desiderio profondo che sente conforme a Dio e nel secondo annuncio (vv.35-37) riceve piena conferma dell'orientamento della sua vita: la maternità non sarà in contrasto con la verginità.

4.2.5 Il consenso di Maria (v. 38)

Illuminata dalla rivelazione divina, Maria è contenta di dare il proprio assenso: «Ecco la serva del Signore!». Tale formula, al femminile, non ricorre altrove nella Scrittura; solo Maria è «la serva del Signore». Non si tratta infatti di un titolo comune, né di una manifestazione d'umiltà. Equivale al nostro concetto di «ministro» ed è titolo riservato ad una persona che ha ricevuto un incarico grande ed importante. Nella tradizione biblica il servo di Dio per eccellenza è Mosè e Maria, presentando se stessa come «la serva», si intende presa in servizio, si riconosce incaricata di un grande compito. Maria ha riconosciuto la vocazione ed ha il desiderio della disponibilità.

La realtà di questo desiderio la possiamo ricavare dall'analisi filologica della formula che segue: «Avvenga di me secondo la tua parola». Quello che in latino è reso con «fiat», in greco è espresso con una forma ottativa («*ghénoito*»): è molto importante il fatto che sia un ottativo, perché si differenzia dalle altre formule neotestamentarie di disponibilità alla

volontà divina; è diverso infatti dall'espressione del Padre nostro: «Sia fatta (*ghenethéto*) la tua volontà» (Mt 7,10); ed è anche diverso dalla preghiera di Gesù nel Getsemani: «Non la mia volontà, ma la tua sia fatta (*ghinésthó*)» (Lc 22,42). Mentre in questi due casi l'uso dell'imperativo rivela una ferma e decisa volontà, nel nostro contesto l'impiego di una forma desiderativa lascia intendere un gioioso desiderio; corrisponde infatti ad una frase augurale che attende con gioia un particolare evento. La risposta di Maria non è di rassegnazione, né di mansueta sottomissione; non è di meno, ma è di più! In sostanza Maria dice: «Desidero ardentemente che sia così, me lo auguro di tutto cuore».

Se teniamo presente quello che abbiamo chiamato il desiderio profondo di Maria, comprendiamo come la rivelazione dell'angelo metta in luce ciò che lei sentiva in modo non ancora pienamente compreso: scopre all'improvviso che la missione di Madre del Messia è divinamente conforme al suo desiderio di verginità. È naturale che adesso esploda la gioia del consenso: è la gioia dell'abbandono totale al buon volere di Dio, è il desiderio di cooperare pienamente al disegno di Dio, è l'atteggiamento proprio dell'alleanza da sempre atteso da Dio. Finalmente la Vergine Figlia di Sion è disponibile in pieno; finalmente la parte umana è totalmente disponibile all'alleanza. Ma è totalmente disponibile perché trasformata dalla grazia e dalla grazia abilitata a questa disponibilità.

4.2.6 Una bella questione di San Tommaso

Nella questione dedicata all'Annunciazione della Beata Vergine (*Summa Theologiae*, III, q.30, a.1), San Tommaso d'Aquino si domanda se era doveroso rivelare alla Vergine quello che in lei stava per avvenire, giacché avrebbe potuto accadere anche se lei non ne sapeva nulla. Risponde che era conveniente ed elenca quattro motivi. Il primo è il rispetto dell'ordine naturale delle cose: era opportuno infatti che la «mente» di Maria fosse istruita sul Verbo di Dio, prima di concepirlo con la «carne». A questo proposito lo stesso Tommaso cita due espressioni di Sant'Agostino (dal *De Virginitate*, 3) per confermare la sua affermazione: «Maria è più beata nel ricevere la fede di Cristo che nel concepire la carne di Cristo»; ed ancora: «La vicinanza materna non avrebbe avuto alcuna utilità per Maria, se non avesse portato il Cristo più felicemente col cuore che con la carne». Per tornare alla duplice verginità di cui parlavamo prima, si potrebbe dire che la verginità del cuore è l'elemento determinante nella vocazione di Maria e la causa della sua felicità.

Continua San Tommaso, sostenendo la convenienza dell'annunciazione per la testimonianza del mistero che la Vergine doveva dare a noi; per l'ossequio della volontà che ella avrebbe prestato a Dio; ed infine per rivelare il matrimonio spirituale fra il Figlio di Dio e l'umana natura, per cui si aspettava il consenso della Vergine a nome di tutta la natura umana. Per unire a sé la natura umana Dio si aspettava che un rappresentante dell'umanità desse la propria accogliente disponibilità: è formula teologica che riprende bene il biblico schema dell'alleanza.

4.3 La beatitudine di Maria

Le espressioni agostiniane e tomiste che abbiamo appena considerato hanno una sicura fondazione biblica, perché in tre diversi contesti evangelici vengono formulate queste considerazioni «teologiche» su Maria.

Nella visita ad Elisabetta, l'anziana parente saluta Maria, dicendo di lei: «Beata colei che ha creduto» (Lc 1,45). La beatitudine di Maria è dunque la fede, quella che abbiamo descritto come l'abbandono totale al buon volere di Dio ed il gioioso desiderio di cooperare al suo disegno di salvezza. In questo modo Maria è presentata da Luca come il tipo ed il modello del credente.

In un'altra pericope propriamente lucana, una donna fra la folla esplode in un grido di beatitudine per colei che ha avuto l'onore e la fortuna di generare e nutrire un figlio come Gesù, ma egli le risponde che la vera beatitudine è di coloro che «ascoltano la parola di Dio e la custodiscono» (Lc 11,27-28). Avendo già notato nei racconti dell'infanzia che Maria conservava e meditava tutte quelle parole (Lc 2,19.51), Luca delinea in questo passo la beatitudine dell'ascolto, per nulla diversa da quella della fede.

Infine, un logion riportato da tutti i Sinottici mette in evidenza che la parentela con Gesù dipende dalla disponibilità al volere divino: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre» (Mt 12,50; cfr. Mc 3,35; Lc 8,21). Da questa affermazione Maria non è esclusa; anzi è inserita in modo primario. È lei, infatti, quella che primariamente ha ascoltato, ha creduto e ha fatto la volontà di Dio. Così è tipo e modello del discepolo.

Per questa sua fede, dunque, Maria diventa il resto d'Israele e la primizia della Chiesa. È la prima salvata: il resto d'Israele è finalmente salvo. Ed è anche la prima collaboratrice, il primo elemento della Chiesa, serva del Regno.

Alla Chiesa Maria offre se stessa come «tipo».

5. «Deipara est Ecclesiae typus»

Al numero 63 della Costituzione conciliare «*Lumen Gentium*» viene citata una frase di Sant'Ambrogio, in cui si afferma che «la madre di Dio è figura della Chiesa» (*Expos. in Lucam* II,7).

5.1 «Typus»

Ambrogio utilizza una terminologia classica nell'esegesi patristica e parla di «*typus*», tradotto in genere con tipo, figura, modello. Tale concetto indica un inizio di realizzazione, parla di un primo membro di un gruppo in formazione, un membro che influisce sugli altri, li trascina e serve loro da esempio. Il «tipo» ha dunque un ruolo importante che si ripercuote sull'insieme.

Conformemente a questi principi, LG 63 commenta l'espressione ambrosiana affermando che «nel mistero della Chiesa la Beata Vergine Maria è la prima, dando in maniera eminente e singolare l'esempio della vergine e della madre». Il testo conciliare rimanda, in nota, ad alcune formulazioni medievali che suffragano il dettato precedente: «La Chiesa è come generata da Maria» (Pseudo Pier Damiani, *Sermo* 63); «Con Maria è nata la prima persona della Chiesa» (Goffredo di San Vittore, *In Nativitate Beatae Virginis*); «Fra tutte le anime eccelle la beata Vergine... È lei che dopo suo Figlio costituisce il nuovo inizio della Santa Chiesa» (Gerhoh di Reichersberg, *De gloria et honore Filii hominis*, 10).

5.2 Vergine e Madre

Maria, dunque, offre alla Chiesa l'esempio della vergine, in quanto crede, obbedisce e presta una fede «*nullo dubio adulteratam*». Chissà se i Padri Conciliari con quell'aggettivo «adulterata» (LG 63) volevano far riferimento all'immagine veterotestamentaria dell'infedeltà d'Israele descritta come una sposa adultera che non mantiene la fede promessa? In ogni caso il testo si presta a questa lettura e presenta così implicitamente la verginità tipica di Maria come la «*virginitas cordis*», cioè la fiducia profonda in Dio, ben diversa dall'atteggiamento di Eva che aveva prestato fede all'antico serpente, mostrando l'originale sfiducia in Dio. Maria è anche l'esemplare della maternità, perché genera il Figlio, primogenito di molti fratelli, e poi, aggiunge il Concilio, coopera con amore di madre a generare e a educare i fedeli. Dentro la parola «fedeli» mi piace leggere la radice di «fede» e dedurre che Maria, con la sua totale e fiduciosa disponibilità, collabora a far nascere e a formare quelli che, come lei, hanno fede, collabora a far nascere e a formare la fede.

Ora appare evidente che c'è uno stretto rapporto tra verginità e maternità. La fede di Maria, la sua «*virginitas cordis*», porta al dono della vita; in modo che possiamo formulare questa affermazione paradossale: Maria è madre perché vergine. La totale disponibilità a Dio, infatti, permette e causa la maternità nella grazia. Allora la Chiesa, se trova in Maria il proprio «tipo», realizza anch'essa questa caratteristica di verginità e di maternità.

E giungiamo così all'ultimo punto della nostra riflessione.

5.3 Primizia di vocazione nella Chiesa

Ancora una volta chiediamo aiuto a Sant'Agostino, che in un Trattato su Giovanni (*Tract. in Joh.* 13,12), offre una splendida sintesi sulla verginità della Chiesa. Il grande vescovo sta

parlando dell'amico dello sposo (Gv 3,29) e gli viene in mente una vivace espressione paolina, in cui l'apostolo dice ai fedeli di Corinto: «Vi ho fidanzati ad un solo sposo, per presentarvi a Cristo quale vergine pura» (2Cor 11,2-3). Da questo spunto Agostino parte con la sua riflessione: «La Chiesa tutta intera viene chiamata vergine. Voi vedete che diverse sono le membra della Chiesa, e distinti sono i doni di cui essa è dotata e gode: alcuni sono sposati e alcune sposate; alcuni sono rimasti vedovi e non cercano un'altra moglie, e alcune sono rimaste vedove e non cercano un altro marito; altri si conservano integri sin dalla fanciullezza e altre hanno consacrato a Dio la loro verginità. Diversi sono i doni, ma tutti insieme formiamo una sola vergine. Ora, dove risiede questa verginità? Non certo nel corpo! Una tale verginità è di poche donne; quanto agli uomini (se si può parlare di verginità) questa santa integrità fisica è di pochi nella Chiesa. Alcune membra, dunque, non conservano la verginità nel corpo, ma tutte la conservano nello spirito». Agostino usa il termine «*mens*», che non ha un significato intellettuale, ma indica l'interiorità della persona, quasi la coscienza o la personalità dell'essere umano. «Dunque - continua il testo agostiniano - che cos'è la verginità dello spirito?». Comprendiamo bene che la «*virginitas mentis*» è perfettamente analoga alla «*virginitas cordis*» già incontrata e attribuita sicuramente a Maria. La risposta di Agostino, in quanto definizione di questo tipo di verginità, è riportato in LG 64 ed attribuita simultaneamente a Maria e alla Chiesa: «*Integra fides, solida spes, sincera caritas* - fede integra, speranza solida, carità sincera».

Come Maria, la Chiesa, trasformata dalla grazia, accoglie la chiamata di Dio. Leggendo il numero 64 della LG (intitolato nella traduzione italiana: «La Chiesa vergine e madre»), troviamo ripetuto a proposito della Chiesa l'avverbio «*fideliter*»: fedelmente accoglie la Parola di Dio e fedelmente adempie la volontà del Padre. La Chiesa, dunque, disponibile a legarsi allo Sposo nella fede, collabora con lui al dono della vita: infatti, «diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera ad una vita nuova e immortale i figli concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio» (LG 64). Ecco esplicitato lo stretto legame fra la «*virginitas mentis*» della Chiesa ed il dono della vita: per mezzo della Parola accolta con fede la Chiesa diventa madre. L'accoglienza di Dio con fede è l'essenza della «*virginitas mentis et cordis*» che fu di Maria ed è della Chiesa: proprio tale accoglienza verginale la rende capace di generare figli ad una vita nuova ed immortale.

Il numero seguente della LG parla espressamente della missione apostolica degli uomini che, nella Chiesa, collaborano alla rigenerazione di altri uomini. Pensiamo a Paolo, che con tono forte e amorevole, dice ai cristiani di Galazia: «Io vi partorisco di nuovo nel dolore» (Gal 4,19); Paolo, infatti, si sente partecipe della missione apostolica e vive la propria missione di collaboratore di Dio nella rigenerazione degli uomini, con la predicazione e il battesimo.

È, in fondo, la realtà della vocazione di ognuno di noi nella Chiesa. Infatti, per mezzo della Parola accolta con fede, la Chiesa, e ogni cristiano nella Chiesa, diventa «madre», in quanto vergine fedele diventa capace di generare. La vocazione nella Chiesa è, dunque, l'accoglienza verginale, con la totale disponibilità della fede, all'incontro con Dio e questo permette di portare la vita.

Chiamati come Maria al servizio del Regno, «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

LA MADRE DEL MESSIA NELL' ANTICO TESTAMENTO

Maria di Nazaret è un personaggio del Nuovo Testamento, compare cioè negli scritti che la primitiva comunità cristiana ha aggiunto come testi ispirati al canone biblico ebraico. Si tratta di un personaggio storico, legato alla vicenda storica di Gesù di Nazaret; non può quindi comparire nei testi scritti prima della loro comparsa storica.

Drasticamente, potremmo dire che di Maria nell'Antico Testamento non si parla, a meno che non intendiamo riferirci a Maria, sorella di Aronne e di Mosè.

Prima, dunque, di dedicarci allo studio di Maria nell'Antico Testamento è necessario affrontare la questione metodologica e chiarire il modo che utilizzeremo per leggere ed interpretare gli antichi testi.

1. Osservazioni preliminari sul metodo

Lo stesso uso dei termini Antico e Nuovo Testamento rivela un'ottica cristiana. Solo nel momento in cui i cristiani hanno aggiunto nuovi testi al canone biblico e li hanno considerati portatori di una rivelazione superiore e definitiva, espressione di una nuova alleanza, si può parlare dei testi precedenti come alleanza "antica". Antico e nuovo sono termini correlativi e si inseriscono in un preciso contesto interpretativo: la rilettura cristiana del patrimonio biblico ebraico.

Ricerare, quindi, nell'Antico Testamento un personaggio che compare solo nel Nuovo rivela in modo esplicito un procedimento ermeneutico tipicamente cristiano.

Dobbiamo, allora, riconoscere in partenza che la nostra lettura biblica è inserita in una pre-comprensione cristiana e si rivolge allo studio degli antichi testi partendo dalla convinzione che l'evento decisivo a cui tutto tendeva è la vicenda di Gesù il Cristo. L'AT è dunque riletto come una storia che prepara la venuta del Messia, come una dottrina religiosa da cui trae origine il messaggio di Gesù, come una dimostrazione della pedagogia divina nella storia della salvezza, ed infine come figura o tipo degli eventi decisivi presentati nel NT.

Il procedimento interpretativo cristiano parte sempre dall'evento decisivo di Gesù Cristo e alla luce del NT ricerca l'insegnamento profetico dell'AT. È quindi necessario studiare prima il Nuovo e poi interpretare l'Antico. Nel nostro caso specifico è indispensabile conoscere, prima, quello che dice il NT su Maria di Nazaret, sul suo ruolo e sulla sua figura: solo in un secondo tempo si è in grado di cercare nell'AT eventuali riferimenti ed anticipazioni preparatorie. Sintesi mirabile di questo procedimento ermeneutico è la nota formula agostiniana, secondo cui il Nuovo è nascosto nell'Antico e nel Nuovo l'Antico diventa manifesto.

A proposito di Maria, l'AT può farsi solo una domanda, riassumibile nell'espressione del Cantico: "Chi è costei?" (Ct 3,6); il NT darà la risposta. La questione posta dall'antico ha senso solo per chi ha già trovato la risposta nel Nuovo.

Per poter procedere nella nostra ricerca su Maria nell'AT in modo metodologicamente corretto dobbiamo dunque fare il passaggio dal nome personale, Maria, alla funzione svolta nel NT da questa persona, cioè la Madre del Messia. A prescindere, quindi, dalla figura concreta e storica di Maria di Nazaret, Madre del Messia Gesù, andremo a cercare quello che si dice nei testi della Bibbia ebraica a proposito della Madre del futuro Messia.

Di conseguenza, per trovare testi messianici che parlino anche della Madre del Messia dovremo esaminare la corrente teologica del messianismo regale, all'interno della quale si esprime l'attesa di un consacrato di ascendenza davidica. Tale corrente si sviluppa alla corte di Gerusalemme, nel regno di Giuda.

2. La Madre del Messia secondo i testi del messianismo regale

Prendiamo in considerazione tre testi biblici che presentano una importante figura femminile come madre di un personaggio decisivo: si tratta di Genesi 3,15; Isaia 7,14 e Michea 5,2. Questi tre testi sono in qualche modo legati fra di loro e connessi con la teologia regale sviluppatasi nella corte di Gerusalemme.

Soprattutto, però, questi testi sono stati interpretati fin dall'antichità, da esegeti giudaici e cristiani, come relativi alla Madre del Messia Gesù: il nostro studio consiste, quindi, nella ricerca del fondamento esegetico di questa interpretazione tradizionale. Per far questo è indispensabile ricostruire in partenza l'ambiente storico e culturale che ha segnato la composizione delle opere che contengono quei brevi "frammenti mariani".

2.1 La «Prima Madre» nella teologia dello Yahwista (Gen 3,15)

La monarchia nasce in Israele con Davide nel X secolo a.C. e la conquista della fortezza gebusea di Gerusalemme segna l'inizio di un governo centralizzato ed organizzato.

2.1.1 La nascita della monarchia davidica

Le varie tribù israelitiche che si erano da qualche secolo installate nel territorio di Canaan sono costrette dalla schiacciante minaccia filistea a darsi una struttura monarchica con un capo valente, capace di portare il popolo alla vittoria e di difendere gli interessi dei vari gruppi confederati. Davide è quest'uomo forte e deciso e con lui nasce in Israele l'istituzione monarchica, la quale, non avendo alcun precedente nelle tradizioni tribali a cui ispirarsi, assume quasi tutte le caratteristiche sacrali che aveva la monarchia nell'antico vicino Oriente e deriva direttamente dalla reggia faraonica il protocollo o cerimoniale di corte.

Anche in Israele il re è tale per costituzione divina, ma, a differenza delle altre antiche ideologie monarchiche, il re d'Israele non è mai pensato di natura divina: egli è il grande rappresentante della divinità e con Dio ha una strettissima relazione di dipendenza.

La monarchia di Davide venne fondata con un oracolo profetico, la cui recensione deuteronomista ci è stata conservata nel Secondo Libro di Samuele (7,1-16): Natan, il profeta di corte, assicura la benedizione di YHWH sulla persona di Davide e sulla sua discendenza. In questo modo viene fondata e divinamente garantita la dinastia davidica, detta con terminologia tipicamente orientale Casa di Davide.

2.1.2 Il ruolo della Regina Madre

Perché questa dinastia possa restare sul trono nei secoli è indispensabile una discendenza sicura: i figli del re sono il frutto concreto della divina benedizione e la condizione di sopravvivenza della Casa di Davide. Per tale motivo alla corte di Gerusalemme assume un grande rilievo la Regina Madre, chiamata "*Gebirah*", ovvero "la Signora". Questo titolo non viene mai attribuito alla sposa di un re di Giuda, ma indica abitualmente la madre del re ed è probabile che la dignità di Grande Dama fosse conferita alla madre del re nel momento della intronizzazione del figlio.

Il titolo comportava una dignità e dei poteri particolari; tale posizione ufficiale nel regno spiega perché i libri dei Re menzionino quasi sempre il nome della madre del re nell'introduzione ad ogni regno di Giuda, senza alcun riferimento a questa figura per il regno di Israele. L'importanza della *Gebirah* nasceva dal fatto di essere "la madre del re", cioè lo strumento concreto che rendeva possibile la realizzazione della benedizione divina e garantiva la solidità della dinastia davidica. Le mogli del re presenti nell'harem sono molte, ma una sola è la madre: solo questa ha la dignità di regina, in quanto datrice di vita.

La prima *Gebirah* di Giuda è stata Betsabea, non perché moglie di Davide, ma in quanto madre di Salomone, il figlio che è riuscito a rafforzare il regno nelle proprie mani. Proprio questo fatto ha suscitato un vivo interesse nei teologi contemporanei, i quali si sono interrogati sul senso di questa imprevedibile e contrastata successione e, ricostruendone le fasi e le cause, hanno abbozzato un prezioso quadro di teologia della storia.

2.1.3 L'opera e la teologia dello Yahwista

Alla corte di Salomone, nel contesto di una vivace attività culturale, viene composta la prima Storia Sacra di Israele: una preziosa raccolta di materiale tradizionale, rielaborato con uno schema storico, che aveva lo scopo di rileggere il passato per poter comprendere il presente. La moderna scienza esegetica chiama questa tradizione Yahwista, perché in essa si adopera abitualmente il nome proprio di Dio, YHWH.

L'autore yahwista è un abile narratore: presenta scene brillanti e vivaci, scritte con precisione, tali da fissarsi facilmente nella memoria; le sue pagine sono ricche di grazia e disinvolture, mai pesanti; con sapienza usa la suspense e fa largo impiego dei dialoghi, mettendo abilmente in luce i caratteri e i sentimenti dei personaggi.

È in questo un fine psicologo che mira a presentare "l'uomo": ne illustra i conflitti esterni, gli errori nelle azioni, i desideri, gli affetti e le confusioni celate nel cuore; ama i caratteri forti, di statura non comune ed è un attento conoscitore della psicologia femminile.

Si presenta inoltre come vivace poeta, geniale nell'uso di un linguaggio ricco e chiaro, semplice e pittoresco, immaginoso eppur concreto; con predilezione adopera espressioni realistiche e di uso locale, aggiungendo spesso etimologie popolari; parla di Dio con molti antropomorfismi e lo presenta familiarmente come vasaio, giardiniere, chirurgo o sarto, mentre passeggia alla brezza della sera o si ferma a pranzo all'ombra delle querce.

Ma oltre a questi aspetti letterari, che rendono pregevole la sua opera, l'autore yahwista è un profondo teologo, che racconta una storia per insegnare una dottrina precisa: Dio ha guidato Israele da uno stato di nomadismo e schiavitù alla libertà e al possesso della terra, ha preso il suo popolo dal deserto e lo ha posto in un giardino. Egli compone, dunque, una "storia della salvezza" e colloca ogni singolo evento in una visione globale, in cui Dio è l'organizzatore e l'artefice di tutto; compone una "storia della benedizione" che parte da Abramo come promessa e si realizza con Davide. È un grande ottimista e crede che YHWH sia il "Dio-con-l'uomo", che è intervenuto con Abramo e i suoi discendenti per cambiare la direzione presa dalla storia con Adamo.

La storia Yahwista è legata alla monarchia. L'autore condivide l'antica mentalità orientale legata alla corte ed è anche attento osservatore della realtà di Gerusalemme: vede la fecondità come segno della benedizione e dà grande importanza alle donne nella trasmissione ereditaria; sottolinea la speranza legata alla nascita di un discendente (teologia messianica), ma insiste pure sull'elezione di un erede che non è il primogenito (Isacco, Giacobbe, Giuda, come Salomone, non erano primogeniti, eppure hanno avuto in eredità la benedizione).

La storia Yahwista è legata alla monarchia, ma non ne è serva! L'autore stima il re, ma non lo ritiene un dio; anzi è piuttosto critico nei confronti della prepotenza di corte e della presuntuosa sapienza che rischia di imperarvi. Probabilmente l'opera nasce anche come testo fondamentale per la formazione del re, una sintesi storico-teologica che offra ai futuri re una corretta visione del proprio ruolo in una storia guidata da Dio.

2.1.4 L'importanza della "Prima Madre" nella teologia dello Yahwista

Alla storia di Abramo il narratore yahwista premette la narrazione di alcune vicende che, con terminologia moderna, potremmo chiamare archetipi: con un linguaggio mitico e secondo il procedimento tipico del mito, questo antico teologo costruisce dei testi che intendono spiegare il senso profondo della realtà intera. Non si tratta tanto di fatti storici accaduti una sola ed irripetibile volta, ma di modelli primordiali che evidenziano un nucleo costante che si ripete in molti altri eventi storici; intenzionalmente sono stati collocati all'inizio della "storia sacra giudaica", perché gettano luce su tutto quel che segue, presentandosi come cause e chiavi di lettura di tutto il resto.

Il primo grande quadro "archetipico" che lo Yahwista pone all'inizio della sua opera è l'episodio ben noto dell'Uomo e della Donna nel giardino di Eden, racconto teologico costruito sullo schema dell'alleanza. Il nostro autore, infatti, conosce molto bene le antiche tradizioni di Israele ed il legame che il popolo ha contratto con Dio all'uscita dall'Egitto: ma

da questo rapporto di alleanza-amicizia con Dio l'uomo può uscire e, di fatto, l'autore sa che spesso gli Israeliti hanno infranto questa alleanza. Ma crede pure che questo rapporto possa essere nuovamente instaurato per un intervento misericordioso di Dio. Ciò che è capitato storicamente al popolo di Israele viene presentato dal teologo yahwista come archetipo della storia umana: con il linguaggio mitico adoperato dalle antiche culture orientali per la creazione dell'umanità egli descrive, in modo originalissimo, il dono dell'amicizia divina ed il colpevole rifiuto da parte dell'umanità.

Il ruolo di protagonista in questa storia non è giocato dall'Uomo (*Adam* in ebraico significa semplicemente "uomo"), bensì dalla Donna, ed il vertice del racconto è dato proprio dal finale, quando l'uomo impone il nome proprio alla donna e la chiama *Hawwah* (Eva, secondo la forma linguistica occidentale) «perché fu la madre di tutti i viventi» (Gen 3,20). *Hawwah* è un nome legato alla radice di "vita" e svolge quindi un ruolo altamente significativo, al punto che potremmo parafrasare il testo biblico così: «La chiamò Vita, perché essa fu la Grande Madre»; essa fu il prototipo, l'archetipo della Madre, della *Gebirah*, la gran dama di corte; colei che ha dato inizio e alla maledizione e alla benedizione.

Lo Yahwista racconta l'origine del peccato secondo uno schema che potremmo chiamare "salomonico", cioè segnato dagli elementi tipicamente pericolosi nella vicenda di Salomone, ovvero le donne e la pretesa culturale. Le numerosissime principesse straniere dell'harem salomonico significarono per Gerusalemme un diffuso sincretismo religioso e, associate alle sacerdotesse cananee dei culti della fecondità, divennero facile emblema della corruzione di Israele e del rifiuto dell'alleanza con Dio. A fianco di questo simbolo si colloca storicamente la pretesa culturale della nuova scuola salomonica, che con mentalità orgogliosa e intransigente vuole comprendere tutta la realtà: a fianco della donna si pone infatti il simbolo del serpente sapiente.

Il serpente è una figura simbolica ricchissima che assume connotazioni diverse a seconda dell'ambiente culturale in cui la si considera. In un contesto egiziano è il simbolo del potere e della sapienza, mentre nella mentalità cananea il serpente è una potenza ctonia legata alla fertilità e alla procreazione; nel mondo orientale in genere assume una forma di serpente il mostro primordiale del caos, opposto al dio creatore dell'ordine. L'autore biblico ha probabilmente fuso tutte queste valenze nel suo simbolico personaggio messo in stretta relazione con la donna.

La tentazione dell'autonomia etica, la pretesa della sapienza umana e l'allettante proposta della religione cananaica inducono la Donna a rompere l'alleanza con Dio; ma nonostante questo rifiuto la Donna è costituita Madre capace di trasmettere la vita e la benedizione divina. In questo modo il teologo yahwista presenta "miticamente" l'ambiguo ruolo della donna alla corte salomonica: da una parte origine di peccato, ma dall'altra importante fonte di vita. Chiaramente l'antico autore non condivide le interpretazioni misogine che sono state date del suo testo nel corso dei secoli, anzi conferisce alla figura femminile una notevole dignità e l'accentuazione cade in genere sul ruolo positivo della Donna come prototipo della Grande Dama.

2.1.5 Il testo ebraico di Genesi 3,15

Nella serie delle sentenze troviamo infatti il versetto che, in ordine di tempo, è il primo testimone del messianismo regale a proposito della Madre. Parlando al simbolico serpente, Dio preannuncia una complessa vicenda di rapporti fra il serpente e la donna; ma ciò che è più importante è la menzione della discendenza della donna.

Il versetto in questione è Genesi 3,15 e questa ne è la traduzione letterale secondo il testo ebraico masoretico: «E inimicizia porrò fra te e la donna fra il tuo seme e il suo seme: esso ti insidierà alla testa e tu lo insidierai al calcagno».

Il versetto presenta l'inizio di una ostilità che Dio stesso ha istituito e fa durare per un tempo non determinato: il verbo "imperfetto" ebraico indica appunto questa durata imprecisata. I due avversari non sono solo il serpente e la donna, protagonisti del racconto archetipico, ma sono coinvolti per un imprecisato futuro le discendenze delle due parti, indicate con un'espressione tipicamente semitica, il «seme». Nella seconda parte del

versetto, poi, si presenta lo scontro fra le due parti e si allude all'esito dello scontro: la formulazione non è molto chiara, soprattutto perché il verbo ebraico adoperato per indicare l'offensiva è lo stesso nei due casi; cambia soltanto l'indicazione della parte del corpo che viene colpita.

Nel testo ebraico è fuori dubbio che il soggetto dell'azione contro la testa del serpente sia il seme della donna, giacché è espresso con il pronome maschile (*h-*), ed inoltre la preformante del verbo ebraico (*ye-*) esprime chiaramente il genere maschile del soggetto, così come il suffisso pronominale accusativo (*-,nn-*) dell'ultimo stico indica come maschile l'oggetto delle insidie mosse dal serpente.

Invece è difficile stabilire il senso del verbo "*s-f*" che esprime l'azione del seme della donna contro il serpente e viceversa. Le ricerche filologiche hanno portato ad attribuire a questo verbo due possibili significati: schiacciare e spiare. Nella traduzione del nostro testo il problema consiste nella scelta del significato, ma soprattutto è decisivo sapere se il verbo ha lo stesso valore in entrambi i casi, oppure l'autore ha volutamente adoperato un termine ambiguo per significare due differenti azioni.

Il contesto della maledizione del serpente fa propendere per una punizione decisiva del colpevole e non semplicemente per un annuncio di lotta senza quartiere; inoltre, l'immagine del piede che schiaccia la testa di un serpente è la più naturale, mentre è ovvia l'idea del serpente che si rivolta e insidia il tallone che sta per schiacciarlo. L'evocazione delle due parti del corpo (testa e calcagno) sono un ulteriore indizio che fa propendere per un doppio significato dello stesso verbo, in modo da suggerire un esito della lotta ben diverso per i due contendenti: il serpente, mentre viene colpito alla testa, si avvinghia con la coda attorno al piede che lo calpesta; il serpente continua ad insidiare l'umanità, ma il seme della donna, un figlio della Grande Madre, lo schiaccerà.

Nell'insieme della teologia dell'autore yahwista questo oracolo divino si presenta come il primo annuncio di benedizione, nonostante l'irruzione del male; a differenza della tradizione mesopotamica che vede l'uomo come un condannato dagli dei, il teologo biblico prospetta fin dall'inizio la promessa di una vittoria dell'umanità. Molto probabilmente lo Yahwista pensava all'avvento del regno davidico come al momento decisivo per la sconfitta del seme dell'antico serpente: senza offrire indicazioni precise e lasciando aperta per il futuro la prospettiva del compimento, vede nella dinastia di Davide la discendenza benedetta che vincerà nella lotta contro le forze del male.

2.1.6 Le interpretazioni del «Protovangelo»

Col tempo la teologia messianica venne sempre più affermandosi ed il versetto in questione ne divenne un cardine, sia per i giudei che per i cristiani.

La versione greca detta dei LXX traduce letteralmente il testo ebraico; attribuisce al verbo "*s-f*" uno stesso significato e lo rende due volte con "*ter,o*", traducibile con "spiare, osservare"; ma un piccolo particolare lascia intravedere l'interpretazione del traduttore alessandrino. Il soggetto che schiaccia il capo del serpente è espresso col pronome maschile "*aut̄s*" - traduzione letterale del pronome maschile ebraico -, ma, mentre in ebraico il termine "seme" è maschile e quindi concorda perfettamente con il pronome, in greco la parola "*sp,rma*" è di genere neutro e quindi richiedeva un pronome neutro. Il maschile "*aut̄s*" non concorda né con "donna", né con "seme": molto probabilmente si tratta di una concordanza a senso con un voluto riferimento ad un individuo, il Messia personale, discendente della Donna e vincitore del male. Come in molti altri passi la traduzione greca dei LXX lascia trasparire la rilettura messianica che la comunità giudaica di Alessandria stava elaborando delle antiche Scritture.

La LXX è stata definita un Targum greco ed infatti anche nel Targum aramaico palestinese troviamo una esplicita interpretazione messianica del versetto in questione. Così suonava la corrente traduzione aramaica di questo importante versetto: "Stabilirò una inimicizia fra te e la donna, fra la razza dei tuoi figli e la razza dei suoi figli. E accadrà: quando i figli della donna si applicheranno alla Legge e osserveranno i suoi comandamenti, si rivolgeranno contro di te e ti schiacceranno il capo e ti uccideranno. Ma quando i figli

della donna rifiuteranno di applicarsi alla Legge e di osservare i suoi comandamenti, tu ti accosterai a loro, li morderai al calcagno e li ferirai. Un rimedio tuttavia ci sarà per i figli della donna, mentre per te, serpente, rimedi non ci saranno. Perché alla fine essi faranno pace l'uno con l'altro, nei giorni del Re Messia".

La traduzione rivela senza dubbio un'interpretazione messianica del testo; con un procedimento abituale agli esegeti ebraici il Targum usa entrambi i sensi del verbo "s-f", ma con due oggetti diversi ("osservare" la Legge e "uccidere" il serpente / "ferire" gli uomini), rivelando così anche l'interpretazione dell'esito differenziato della lotta e dell'attesa del rimedio finale portato dal Re Messia.

L'interpretazione messianica, già comune nell'ambiente giudaico, divenne familiare agli esegeti cristiani, a partire da Paolo che, con metodo tipicamente rabbinico, interpreta il singolare "seme" in senso esclusivamente messianico.

Ma la prima lettura espressamente messianica del Protovangelo in ambito cristiano è stata formulata da Ireneo di Lione che, nell' *Adversus Haereses*, così si esprime:

"Per questo stabilì inimicizia tra il serpente e la donna con la sua discendenza, in modo che essi si spiassero a vicenda: la donna sarebbe stata morsa nel tallone rimanendo però così potente da schiacciare il capo dell'avversario; il serpente avrebbe morso e ucciso e impedito il cammino dell'uomo fino alla venuta del Seme destinato a schiacciargli il capo. Questi fu il partorito da Maria, del quale il profeta dice: «Camminerai sopra il serpente e il basilisco, calpesterai il leone e il drago» (Sal 90,13). Ciò significa che il peccato, sorto e diffuso a danno dell'uomo, reso in tal modo freddo cadavere, sarebbe stato abolito insieme al regno della morte e il leone assalitore del genere umano negli ultimi tempi sarebbe stato schiacciato da Cristo che avrebbe legato e assoggettato l'astuto serpente al potere dell'uomo, il vinto di una volta, perché ne schiacci tutta la potenza".

Questa interpretazione messianica divenne comune nella tradizione patristica ed è abbondantemente sostenuta dai Padri greci e latini.

Il testo della LXX, adoperato dai Padri greci, si prestava molto bene alla lettura messianica del "seme"; anche il testo della *Vetus Latina*, derivato dalla LXX, presentava lo stesso pronome maschile "*ipse*" in contrasto col neutro "*semen*" ed il femminile "*mulier*". L'uso del pronome femminile "*ipsa*" compare solo nella Volgata: si tratta di una lezione ben attestata nei migliori codici, ma non presente in tutti. Lo stesso Girolamo, studiando criticamente il testo della Genesi, usa il pronome maschile e lo spiega conformemente al testo ebraico. È difficile dunque spiegare l'origine della lezione femminile e resta incerto se tale forma abbia generato l'interpretazione mariologica, comune nel Medio Evo, oppure la lettura mariana, attestata per la prima volta in Fulgenzio di Ruspe, abbia causato la correzione dei codici. Evidentemente si tratta di una modifica del testo non dovuta ad esigenze di conformità con gli originali; è probabile che si tratti di una semplice correzione grammaticale per eliminare l'errore di concordanza e l'esegesi mariana nascente abbia fatto preferire il pronome femminile al neutro.

Possiamo dunque concludere la nostra ricerca escludendo il senso mariologico diretto in questo versetto yahwista, mentre l'interpretazione messianica data dalla teologia cristiana ha buoni fondamenti già nell'intenzione dell'autore. E, proprio inserita nel contesto del messianismo regale, la figura della Prima Madre svolge nella rilettura cristiana un ruolo molto importante come "tipo" della Nuova Madre, colei che ha generato l'uomo nuovo, il vincitore del peccato e della morte.

2.2 La Vergine Madre dell'Emmanuele nella profezia di Isaia (Is 7,14)

Il secondo grande testo relativo alla Madre del Messia lo troviamo nel rotolo del profeta Isaia: perfettamente inserita nella corrente teologica del messianismo regale e davidico, questa preziosa perla letteraria è legata in profondità agli eventi storici che hanno segnato la vicenda del regno di Giuda e del profeta stesso. Non la si può quindi considerare come se fosse un frammento autonomo; è invece opportuno collocare con la maggior precisione possibile tale oracolo nel suo ambito storico e nel suo contesto letterario.

2.2.1 Il contesto storico e letterario

Uomo di corte, di grande cultura e probabilmente di grande potere, Isaia opera a Gerusalemme tra il 740 e il 701 a.C., durante il regno di Jotam (740-736), Acaz (736-716) ed Ezechia (716-687). La sua produzione letteraria è stata raccolta, insieme ad altro materiale, nei capp. 1-39 del rotolo che porta il suo nome, continuato in seguito da tutta una scuola di discepoli che al grande maestro si ispirò per secoli.

I testi nati durante la prima fase della sua attività sono stati raccolti dai redattori in una unità letteraria ben organizzata, che comprende i capp. 5-11 ed è comunemente chiamata "Libretto dell'Emmanuele". All'interno di questa fondamentale antologia isaiana si trova l'oracolo che interessa la nostra ricerca.

Il versetto 7,14 è compreso in una narrazione a carattere storico che presenta, in terza persona, azioni e parole del profeta. L'unità letteraria (7,1-17) può essere facilmente suddivisa in tre parti strettamente connesse fra di loro: ad un inquadramento storico degli eventi (7,1-2) fa seguito un oracolo, parte in prosa parte in poesia, che il Signore affida al profeta per Acaz (7,3-8) e poi un altro oracolo, in prosa, che Isaia rivolge allo stesso re e nella stessa circostanza, ma in un successivo incontro (7,9-17).

La situazione storica in cui questi oracoli sono collocati è la guerra cosiddetta "siro-efraimita": si tratta di una campagna contro il regno Giuda mossa dagli alleati Pechak, re di Israele, e Rezin, re di Aram. Di fronte alla pericolosa minaccia del potente re assiro Tiglat Pileser III (Tukulti-apil-Esarra) i piccoli regni siro-palestinesi volevano organizzare una coalizione di opposizione antiassira, ma il re di Giuda si rifiutò di collaborare. Per rappresaglia, dunque, le forze congiunte di Damasco e di Samaria assalirono Gerusalemme e la cinsero d'assedio: secondo il preambolo storico di Is 7,1-2 questa impresa mirava ad abbattere la dinastia davidica e sostituire il re Acaz con un certo figlio di Tabeël (Is 7,6), probabilmente un arameo della corte di Damasco.

La vicenda politica e militare mette in pericolo soprattutto la continuità della Casa di Davide: il Discendente di Davide, legittimo re secondo il divino oracolo di Natan, rischia di essere sostituito da uno straniero qualsiasi. I teologi di corte, difensori della regalità sacra, guardano con preoccupazione agli eventi e cercano di scoprire la volontà di Dio nei tempestosi frangenti di quell'anno 733.

Forse ad aggravare la situazione era venuto il fatto che il re Acaz aveva sacrificato, secondo la prassi religiosa cananea, suo figlio: in questo modo l'assenza di un erede poteva davvero offrire speranza di successo agli aggressori e ingenerare disperazione nei fedeli di Gerusalemme.

2.2.2 Il testo dell'oracolo (Is 7,14)

In questo frangente Isaia parla al re Acaz e gli si rivolge in quanto rappresentante della Casa di Davide, portatore della promessa fatta da Dio al primo re di Giuda: l'oracolo profetico mira, dunque, a confermare la fiducia nella divina protezione riservata alla discendenza davidica e si iscrive, quindi, perfettamente nell'ottica della teologia messianico-regale iniziata ai tempi dello Yahwista.

Leggiamo il testo completo dell'oracolo (Is 7,13-16), secondo una traduzione più letterale possibile dall'ebraico: "(13) Ascoltate, Casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? (14) Pertanto il Signore stesso vi darà un segno: Ecco, la giovane (è) concepente e generante un figlio e chiamerà (?) il suo nome «*Immanu-El*». (15) Panna e miele mangerà fino ad imparare a rigettare il male e scegliere il bene. (16) Perché, prima che il ragazzo impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonata la terra di cui temi i due re. (17) Il Signore manderà su di te, sul tuo popolo e sulla casa di tuo padre giorni quali non vennero da quando Efraim si staccò da Giuda".

Tutto il testo è incentrato sull'immagine di un segno ("t) offerto da Dio per confermare la sua protezione su Gerusalemme e la dinastia davidica: l'interpretazione dell'oracolo, quindi, dipende dall'interpretazione del segno.

Non necessariamente questo segno deve essere miracoloso; esso ha la funzione precipua di dimostrare che il profeta ha ragione, cioè che la fede nella protezione divina è ben riposta. Nel preciso contesto storico in cui l'oracolo è pronunciato il segno richiede di essere facilmente verificabile dai destinatari delle parole profetiche; non può quindi trattarsi di una promessa inerente un lontano futuro.

Se non si isola il v.14, ma si considera tutto l'insieme, appare chiaro che il segno consiste nella nascita di un bambino (per la mentalità biblica evento positivo per eccellenza) e nella rapida e felice risoluzione della presente difficoltà dinastica: per la Casa di Davide è promesso un benessere come non c'era più stato dai tempi di Salomone e per "i due avanzati di tizzoni fumanti" (Is 7,4) il fallimento e la rovina. Tali eventi, proclama il profeta come prova della sua fede, si realizzeranno prima che questo bambino abbia raggiunto l'età di ragione.

L'oracolo, nel suo insieme, è rivolto al re Acaz, ma nel testo compaiono altri personaggi non ben identificati: una donna e un bambino. Del bambino, termine di confronto per le parole di speranza rivolte dal profeta al pauroso re, si dice che mangerà panna e miele finché non giunga all'età di ragione, mentre la donna è presentata in quanto madre di questo bambino; un unico elemento verbale è incerto, perché la tradizione testuale non è sicura.

Si tratta del verbo "chiamare" nel v.14b. Il testo consonantico ebraico (*qr't*) è stato vocalizzato dai masoreti come una forma verbale *Qal qatal* alla 2^a persona femminile singolare (*qara't*), mentre è senza dubbio preferibile, mantenendo inalterate le consonanti, vocalizzare come 2^a persona maschile (*qara'ta*), giacché il "tu" destinatario non è la donna, ma il re; oppure leggere un participio femminile (*qore't*) perfettamente corrispondente alle due precedenti forme verbali: nel primo caso avremmo l'invito al re di porre il nome "Emmanuele" al bambino che sta per nascere, mentre nel secondo si descriverebbe un'ulteriore azione della donna che "concepisce, partorisce e dà il nome" al bambino.

2.2.3 La questione della «vergine» madre

Il punto centrale dell'oracolo è, in ogni caso, la figura della donna che il profeta indica come la madre di questo significativo fanciullo: eppure tale figura femminile non è assolutamente descritta né presentata; viene solo evocata con il termine *`almah*. Il punto di partenza dev'essere dunque la ricerca del significato preciso di questo termine che, abitualmente, nel presente contesto viene tradotto vergine. Lo stesso termine ricorre altrove nella Bibbia ebraica solo otto volte: passiamo quindi in rassegna queste ricorrenze per aver chiarimenti sul valore di tale importante vocabolo.

Nel Salmo 46(45),1 compare nel titolo con la formula *`al `alamot*, indicando verosimilmente un modo musicale o una melodia di riferimento a noi ignoti.

La stessa formula ritorna in 1Cr 15,20 e sembra indicare un modo musicale adoperato per suonare l'arpa da alcuni leviti: è tradotto in sordina, ma il senso preciso dell'espressione ci sfugge.

In Es 2,8 è chiamata *`almah* la giovane sorella di Mosè, quando si dice: "la fanciulla andò a chiamare la madre...".

Nel Sal 68(67),26 il termine ricorre nella descrizione di una solenne processione liturgica: "Precedono i cantori, seguono ultimi i citaredi, in mezzo le fanciulle che battono i cembali".

Nel Cantico dei Cantici la parola in questione ritorna due volte. All'inizio, nella presentazione-elogio dello sposo si dice di lui: "Profumo olezzante è il tuo nome, per questo le giovinette ti amano" (Ct 1,3). Nel corpo del poema, poi, volendo lo sposo sottolineare l'unicità della sua colomba, enumera per contrasto le donne dell'harem salomonico: "Sessanta sono le regine, ottanta le altre spose, le fanciulle senza numero" (Ct 6,8).

Al termine del libro dei Proverbi, in una serie di detti numerici, vengono elencate quattro realtà misteriose e difficilmente comprensibili: "il sentiero dell'aquila nel cielo, il sentiero del serpente sulla roccia, il sentiero della nave in alto mare, il sentiero dell'uomo in una giovane" (Pr 30,19). Tutto converge sulla quarta realtà, presentata però in modo oscuro: si può trattare del misterioso fenomeno dell'innamoramento o dell'inspiegabile processo di formazione del feto nel seno di una donna.

L'ultima ricorrenza del nostro termine è reperibile in Gen 24,43 dove compare in bocca ad Eliezer, il quale rivolge al Signore una preghiera per essere in grado di identificare "la giovane che uscirà ad attingere" come futura sposa di Isacco.

In tutti questi casi il vocabolo *`almah* non è mai adoperato con il significato di vergine in senso stretto; a parte i primi due casi non chiari, il termine indica sempre una giovane donna; in alcuni casi è chiaro il riferimento alla relazione nuziale, ma senza riferimenti che mettano in risalto le caratteristiche della verginità.

Se aggiungiamo alcuni esempi tratti dalla letteratura ugaritica, il dossier linguistico può essere ancora più significativo, giacché la lingua ugaritica è strettamente vicina all'ebraico ed il termine ugaritico "*glmt*" è l'immediato corrispondente di *`almah*. Nell'epopea del re Kuriti, ad esempio, dopo che costui ha conquistato la fanciulla Huraja, gli viene indirizzato il seguente oracolo d'augurio: "La donna che tu prendesti, o principe Kuriti, la donna che tu prendesti nella tua casa, la fanciulla (*glmt*) che portasti a casa tua, ti partorirà sette figli e ne metterà al mondo un ottavo".

Così nel racconto del matrimonio tra Jaris e Nikkal compare un versetto molto simile a Is 7,14: "Ecco la fanciulla ti partorisce un figlio (*hl glmt tld bn*)".

Sembra quindi doveroso tradurre anche nell'oracolo isaiano il termine *`almah* con un vocabolo generico del tipo "giovane donna", giacché è assente in esso lo specifico riferimento alla verginità, contenuto invece nel vocabolo "*bet-lah*".

Chiarito questo, non ci resta da compiere se non l'ultimo passo, cioè quello interpretativo, nel tentativo di identificare questa giovane donna presentata con l'articolo determinativo e senza altra specificazione: chi è dunque la *`almah* ed il suo figlio Emmanuele?

2.2.4 L'identificazione della «vergine» madre

Alcune interpretazioni, sporadicamente sostenute, non sono comunemente accettate. Alcuni pensano che il bambino sarebbe da identificare con l'insieme dei nascituri al tempo di Acaz e quindi la donna dell'oracolo sarebbe ogni madre in Israele; altri, invece, vedono nel bambino un terzo figlio del profeta portatore di un ulteriore simbolico nome e quindi la giovane donna sarebbe la moglie di Isaia.

Una lettura troppo intrisa di principi della storia delle religioni ha voluto vedere dietro i personaggi dell'oracolo le figure di uno "hieròs gamos"; mentre un'esegesi più simbolica ha creduto di riconoscere nella *`almah* l'immagine del popolo di Israele che genera il resto santo.

L'insieme dell'oracolo e l'intero contesto letterario del Libretto dell'Emmanuele fanno propendere per vedere nel bambino annunziato una figura regale, un discendente di Davide: di conseguenza la giovane donna evocata sarebbe la madre del futuro re, colei che per il momento è solo una delle mogli del re, ma un giorno sarà la Gran Dama di corte. Nel preciso frangente storico della guerra siro-efraimita del 733 a.C. sembra, dunque, che il profeta faccia riferimento alla nascita di un figlio al re Acaz come segno dell'intervento divino a favore della Casa di Davide, mentre Rezin di Damasco e Pechak di Samaria vogliono porre fine alla dinastia regnante. Isaia annuncia questa nascita come un segno ed invita Acaz ad accoglierla come segno: da parte sua il re, quindi, dia a suo figlio un nome simbolico, lo chiami "Dio-con-noi", a riprova della sua fiducia nella fedeltà di Dio.

Di fatto, però, nessuno porterà il nome di Emmanuele; ad Acaz nasce un figlio nell'inverno 733/732, ma gli impone il nome di Ezechia; sua madre è Abia, figlia di Zaccaria.

L'oracolo di Isaia, inteso in questo modo, non perde affatto il suo valore; anzi, inserito nel contesto culturale della riflessione messianico-regale e nella drammatica situazione storica della fine dell'VIII secolo, esso assume un notevole valore teologico come garanzia dell'intervento salvifico di Dio nella storia del suo popolo: la nascita di un discendente di Davide sarà il segno della salvezza ed il ruolo della *`almah* sarà significativo proprio in quanto Regina-Madre.

Anche se nato in un preciso contesto storico, tuttavia l'oracolo non fu dimenticato, né semplicemente ancorato a quei fatti passati: proprio perché Isaia aveva visto giusto e le sue

parole di fiducia erano state confermate dagli avvenimenti, i discepoli del profeta conservarono con devozione i testi del maestro e tramandarono nel tempo i suoi oracoli. Nel corso dei secoli, in nuove contingenze storiche, altri discepoli leggono l'antico oracolo in un'altra prospettiva e, lentamente, il segno della nascita di un figlio viene interpretato come una profezia direttamente messianica e quindi assume con facilità i colori del meraviglioso e dello straordinario. In questa linea la giovane donna diventa la vergine ed il segno si sposta sulla straordinarietà della nascita.

La traduzione dei LXX rende infatti l'ebraico *`almah* con il greco *parth,nos* (vergine) e traduce i due participi ebraici (concepente e generante), indicativi di un evento imminente, con due forme future (concepirà e partorirà), proiettando così l'evento in un futuro imprecisato. La scelta del termine *parth,nos* ha precisato notevolmente il vago senso del termine ebraico, anche se non è ancora esclusivo il significato di verginità in senso stretto.

Fra il silenzio della tradizione giudaica antica, compare altamente significativa l'interpretazione dell'evangelista Matteo, il quale, dopo aver presentato la nascita verginale di Gesù (Mt 1,18-21), riporta secondo il genere letterario del *peshet* una citazione biblica che trova conferma e realizzazione nell'evento appena descritto:

"Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: «Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio e lo chiameranno Emmanuele»" (Mt 1,22-23).

Il processo ermeneutico sembra sufficientemente chiaro: non esiste una esplicita tradizione giudaica che attenda un Messia figlio di una vergine; non è quindi la lettura di Isaia che ha fatto nascere la notizia del parto verginale, bensì esattamente il contrario. È stato proprio il fatto della nascita straordinaria di Gesù che ha permesso alla comunità cristiana di comprendere in senso forte e pieno il significato dell'oracolo di Isaia 7,14: solo adesso si può parlare di profezia messianica diretta; retroiettare tale visione al tempo del profeta significa far violenza alla dinamica storica della rivelazione e dell'ermeneutica.

All'interpretazione cristiana reagirono i traduttori giudaici del II secolo d.C.: Aquila, Simmaco e Teodoziona, infatti, traducono *`almah* con *nefnis* (giovane donna) e rendono i due participi ebraici con indicativi presenti. In questo modo vogliono eliminare dal testo il fondamento per l'esegesi cristiana.

Il più antico testimone dell'interpretazione messianica dell'oracolo di Isaia e della applicazione delle sue parole alla madre di Gesù, ovviamente dopo il testo matteoano, è l'apologista Giustino: nel Dialogo con Trifone egli ritorna più volte su questo oracolo, insiste sulla necessità di una lettura cristologica e polemizza con l'esegesi rabbinica che lo legge solo in relazione ad Ezechia. Dopo di lui la tradizione cristiana è stata unanime nell'interpretazione mariana di questo versetto; le precisazioni storico-critiche elaborate dagli esegeti moderni non contraddicono né cancellano tale interpretazione, solo la collocano al punto terminale di un complesso processo storico ed ermeneutico.

2.3 «Coei che deve partorire» nella profezia di Michea (Mic 5,2)

L'ultimo grande oracolo della teologia messianica che comprenda anche un riferimento alla Madre lo possiamo trovare nel libro del profeta Michea, all'interno di un poema che annuncia e descrive un nuovo regno. Anche in questo caso è opportuno premettere alcune osservazioni introduttive di carattere storico e letterario per poter inquadrare bene il testo ed evidenziare il senso inteso dall'autore.

2.3.1 Inquadramento storico e letterario

L'attività del profeta Michea è collocata nel regno di Giuda durante il governo di Jotam (740-736), Acaz (736-716) ed Ezechia (716-687): dunque egli è un contemporaneo di Isaia, ma di ben altra estrazione sociale. Originario di Moreset, un paesino a sud-ovest di Gerusalemme, Michea è un uomo del popolo, uno dei tanti poveri che hanno subito direttamente i danni delle continue guerre di quegli anni che culminarono con l'occupazione della Giudea da parte del re assiro Sennacherib; Michea è una delle tante vittime dello sfruttamento e del saccheggio, ma invece di una passiva rassegnazione egli sceglie la

protesta sociale contro la classe dominante e diviene così partavoce di Dio, araldo della giustizia e del diritto.

La sua predicazione, fatta soprattutto di minacce e di lamenti, è stata raccolta in seguito in libro che porta il suo nome, ma seguendo un metodo redazionale che prevedeva anche l'aggiunta di altri elementi; fra questi il principale sembra essere il poema contenuto nei capitoli 4-5, opera unitaria post-esilica, nata dall'insegnamento di Geremia, del Secondo Isaia e di Ezechiele.

Il tema di questo poema è l'attesa del regno definitivo instaurato da un futuro e perfetto discendente di Davide e la composizione letteraria presenta una pregevole disposizione parallelistico-concentrica che mette in evidenza proprio nel centro l'oracolo sul futuro re. Il genere letterario del poema può essere definito midrashico-escatologico-messianico, nel senso che interpreta gli oracoli più antichi e ne ricava lo spunto per la descrizione della futura epoca del Messia. L'epoca di composizione sembra essere il periodo post-esilico della restaurazione con Esdra e Neemia.

L'ambiente storico è dunque quello della ricostruzione in epoca persiana, tempo di estrema povertà e grandissima speranza; tempo di ricordi e di vivaci attese, preambolo storico del genere apocalittico.

2.3.2 Il senso dell'oracolo (Mic 5,1-5)

Mentre la monarchia davidica sembra ormai definitivamente scomparsa, il poeta-profeta annuncia un nuovo principio proprio a partire dal clan efrateo di Betlemme da cui era uscito il re Davide. La piccolezza e l'insignificanza del luogo d'origine è proporzionata alla situazione del resto che abita Gerusalemme: ma proprio da questa situazione di debolezza Dio saprà trarre la grandezza e la novità assoluta. Il nuovo sovrano non è chiamato *melek* (= re), termine troppo tecnico e deturpato dalla storia; viene invece definito semplicemente *m^h shel* (= dominatore).

L'autore dell'oracolo sta rileggendo le antiche profezie messianiche ed intende interpretare in modo nuovo l'antica teologia del consacrato regale, portatore della benedizione davidica: l'origine di questo personaggio, infatti, non è improvvisata, ma da lunghissimo tempo preparata. Così le immagini di Isaia e di Ezechiele gli servono per abbozzare una descrizione del futuro dominatore come il pastore pacifico che riunisce il gregge disperso e lo custodisce finalmente nella pace.

Il tempo che separa il deplorabile stato attuale dal momento luminoso del Messia è presentato dal profeta con un'espressione volutamente ambigua, che contiene proprio il riferimento alla madre del dominatore che interessa alla nostra ricerca:

"Perciò li darà finché una partorienti partorisca" (Mic 5,2a).

La traduzione letterale mette in evidenza l'ambiguità del testo: probabilmente l'autore intende dire che il Signore lascerà il suo popolo in balia di altre forze e nelle mani di governi stranieri fino al momento della fortunata nascita. Anche in questo caso sembra evidente la rilettura midrashica di un precedente oracolo: quasi sicuramente il profeta fa riferimento all'oracolo isaiano dell'Emmanuele (Is 7,14) che annunciava la nascita di un bambino segno di salvezza e di liberazione.

2.3.3 L'interpretazione della «partorienti»

L'oracolo di Michea, per indicare la madre, adopera un termine ancora più generico: *y^h ledah*, infatti, è il semplice participio femminile del verbo *yld* (= generare); è senza articolo determinativo, quindi evoca una figura imprecisata; ed indica pertanto una partorienti, una gestante, una donna che aspetta un bambino. Il riferimento implicito alla madre dell'Emmanuele offre una buona spiegazione dell'oracolo: la figura di una donna che attende la nascita di un figlio, carica del simbolismo messianico e regale elaborato alla corte di Gerusalemme, è divenuta un puro simbolo dell'attesa, della gestazione e del travagliato parto del Messia. Il profeta adopera un linguaggio antico e proietta in un futuro imprecisato la simbolica figura della Regina Madre: quando sarà il momento costei darà alla luce il dominatore escatologico.

La certezza dell'oracolo si associa alla massima indeterminatezza: l'autore è certo del fatto, ma non precisa assolutamente nulla sui particolari e le modalità dell'evento. A proposito di questo testo si può parlare con tranquillità di oracolo messianico diretto e, quindi, anche di profezia mariana; ma l'unica cosa che viene affermata è che il Messia avrà una madre.

L'interpretazione messianica di questo testo è antica, comunemente diffusa ed indiscussa. Il Targum aramaico traduce con particolare sobrietà e fedeltà il testo ebraico esplicitando con chiarezza che si tratta del Messia; a Qumran il versetto di Michea è evocato in un inno a carattere messianico; anche nella letteratura talmudica continua l'uso di tale citazione in chiave messianica.

L'interpretazione cristiana ha accolto con favore la lettura messianica già tradizionale dell'oracolo di Michea e l'ha di preferenza adoperata per sottolineare la corrispondenza fra l'attesa del Messia da Betlemme e la realizzazione avvenuta in Gesù. L'evangelista Matteo cita ampiamente questo testo, mettendolo proprio in bocca ai sommi sacerdoti e agli scribi del popolo che intendono indicare ad Erode il luogo della nascita del Messia (Mt 2,5-6): tale citazione ne presuppone un uso diffuso nell'ambiente giudaico e ne conferma l'interpretazione. Similmente nel Vangelo di Giovanni si allude a questo versetto e alla sua lettura messianica, quando viene riferito il dubbio del popolo per il fatto che Gesù venga da Nazaret: "Il Cristo viene forse dalla Galilea? Non dice forse la Scrittura che il Cristo verrà dalla stirpe di Davide e da Betlemme, il villaggio di Davide?" (Gv 7,41b-42). Tale accreditato uso evangelico ha reso notissima la profezia nella letteratura patristica e molti maestri cristiani l'hanno commentata con esegetica precisione.

3. Osservazioni conclusive sulla tipologia mariana

«Se i testi biblici che si riferiscono direttamente a Maria sono assai rari, non così è dei passi che si applicano a lei a titolo di simbolo o di figura in senso accomodatizio o tipico». Ma l'idea della prefigurazione di Maria nell'Antico Testamento è un effetto della rilettura cristiana ed è sempre frutto di riflessioni teologiche posteriori: nella tradizione patristica, medievale e liturgica fin quasi ai nostri giorni sono stati infatti elaborati interi florilegi di simboli biblici letti in chiave mariana.

Si tratta spesso di interpretazioni solo poetiche e l'intento che motivava tali letture era soprattutto la ricerca di "belle immagini" per parlare di Maria: dopo aver ragionato sulla figura ed il ruolo della Madre di Gesù, dopo aver costruito un complesso sistema mariologico, questi studiosi leggevano la Bibbia e tutte le immagini che trovavano in grado di esprimere in qualche modo un aspetto mariano venivano senz'altro adattate e adoperate. Nulla di grave; la Scrittura fungeva, infatti, da «grande codice», da ricchissimo repertorio di simboli e figure. Non si trattava però di interpretazione esegetica dei testi; l'attuale coscienza ermeneutica invita, quindi, a grande prudenza ed estrema delicatezza nell'uso di queste applicazioni.

Nonostante tali riserve, possiamo ugualmente in rassegna le principali figure veterotestamentarie che sono state tradizionalmente applicate a Maria.

Si tratta spesso di semplici realtà fisiche, che vengono usate in chiave poetica e rilette in funzione teologica: così Maria è paragonata alla stella del mattino che annuncia il giorno; all'aurora che precede la luce piena; all'arcobaleno, segno di pace ed indizio che il diluvio è finito; alla nube o alla terra, simboli naturali di fecondità.

Soprattutto alcune realtà bibliche sono state reinterpretate come simboli mariani: il paradiso terrestre, luogo di felicità e di fertilità; l'arca di Noè, strumento della salvezza; la scala di Giacobbe, elemento che congiunge la terra al cielo; il rovetto ardente, segno misterioso della presenza divina che non consuma; la colonna di fuoco, luce e guida per il popolo peregrinante nel deserto; il vello di Gedeone coperto dalla rugiada, segno della grazia e di una condizione assolutamente originale; la fionda di Davide, strumento di vittoria; il monte di Sion, dove tutti i popoli sono nati ed un giorno si incontreranno; la pietra non staccata da mani d'uomo nella visione di Daniele, segno dell'intervento miracoloso di Dio; la

regina seduta alla destra del re; la colomba del Cantico, sposa purissima e fedele; la Sapienza, che è oggetto della predilezione divina, collabora alla sua opera e desidera comunicare a tutti gli uomini i benefici del Creatore.

Anche le istituzioni liturgiche hanno offerto molti spunti per l'elogio di Maria: come Gerusalemme ella è stata presentata come la dimora di Dio; come il santuario dell'Altissimo e l'arca dell'alleanza; come la lampada del santuario e la tavola santa dell'offerta; come l'urna d'oro che contiene la manna e la porta chiusa attraverso cui solo Dio è passato.

Le figure di donne bibliche, poi, svolgono in questo contesto un ruolo più significativo e, in un certo modo, preparano letterariamente e teologicamente la figura neotestamentaria di Maria: non si tratta qui di semplice allegorizzazione o di senso accomodatizio, ma di autentica lettura tipologica, che cerca nella Bibbia i segni costanti dell'agire divino. I principali "tipi" mariani sono: Eva, la prima madre origine della disobbedienza e del peccato, avvicinata per contrapposizione alla nuova madre origine dell'obbedienza e della grazia; Sara, colei che ha dato alla luce il figlio della promessa; Debora, la guida del popolo; Rut, la donna fedele, madre del futuro re; Giuditta, la donna che ha salvato il suo popolo; Ester, colei che ha vinto il male e ha cambiato le sorti.

Al di là delle singole figure vi è una categoria biblica di persone che prepara bene l'immagine di Maria di Nazaret, sia da un punto di vista letterario sia, soprattutto, da un punto di vista spirituale: si tratta dei cosiddetti "poveri di YHWH", gli *anawim*. Essi compaiono, soprattutto nei Salmi e in alcuni profeti, come amici e servi del Signore, persone deboli e indifese che si affidano con fiducia alla provvidenza divina ed accolgono con disponibilità il suo volere: i poveri di YHWH sono, dunque, l'oggetto del suo amore benevolo e costituiscono le primizie del "popolo umile e povero" che il Messia radunerà. Maria di Nazaret trova perfettamente in queste persone umili e povere dei termini di prefigurazione spirituale.

Resta ancora un ultimo aspetto da considerare nella ricostruzione dello sfondo biblico alla figura neotestamentaria di Maria ed è forse quello decisivo, che l'attuale ricerca mariologica segue in via preferenziale. La figura storica di Maria è infatti preparata, più che da singoli versetti, da un grande tema generale che attraversa molti testi e presenta una figura femminile simbolica, con la quale i profeti presentano la novità messianica: la Figlia di Sion.

Questa "Figlia di Sion" è caratterizzata come una donna che è insieme sposa, madre e vergine: Israele è spesso presentato come la sposa di YHWH, continuamente portata all'infedeltà e instancabilmente recuperata dallo Sposo; il titolo di madre è riservato alla città di Sion che ha generato molti figli, li ha persi ed attende con impazienza che siano di nuovo in essa riuniti; infine l'immagine della vergine (*bet-lah*) è usata talora per il popolo stesso e sempre nel contesto dell'alleanza, per significare che la fedeltà è l'amore intatto con cui la Vergine-Israele aderisce al suo unico Sposo-YHWH.

«Nel Nuovo Testamento la figura simbolica della "Donna Sion" o della "Figlia di Sion" è applicata a una donna concreta, Maria, la Madre di Gesù, principalmente dagli evangelisti Luca e Giovanni. È quanto l'esegesi di questi ultimi anni ha messo chiaramente in luce. Non si tratta più esclusivamente della figura individuale di Maria, la Madre di Gesù, perché ella è considerata come la personificazione messianica di tutto il popolo di Israele e diventa la nuova Figlia di Sion. L'Antico Testamento si conclude in un punto concreto, giungendo a una persona singola, Maria, che è nello stesso tempo il punto di partenza e l'inizio del Nuovo Testamento, del tempo messianico, della Chiesa».

In questo modo Maria è davvero l'anello di congiunzione fra le due economie della salvezza, la persona concreta che lega i due popoli e segna il passaggio dall'antico al nuovo; Maria è Figura Synagogae, simbolo del popolo d'Israele, come insegnava la tradizione medievale, e contemporaneamente è *Typus Ecclesiae*, l'archetipo e l'icona della Chiesa, come i Padri si compiacevano di chiamarla. Maria è ancora Israele ed è già la Chiesa.

A conclusione della nostra ricerca è possibile citare un testo del Concilio Vaticano II che mirabilmente riassume tutta la questione ed organicamente presenta la Madre del Messia nell'Antico Testamento.

«I libri del Vecchio e Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nell'economia della salvezza e per così dire la propongono alla nostra considerazione. I libri dell'Antico Testamento descrivono la storia della salvezza, nella quale lentamente viene preparandosi la venuta di Cristo nel mondo. E questi primitivi documenti, come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figura della donna, Madre del Redentore. Sotto questa luce ella viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progenitori caduti nel peccato, circa la vittoria sul serpente (cf. Gen. 3,15). Parimenti, ella è la vergine che concepirà e partorirà un figlio, il cui nome sarà Emmanuele (cf. Is. 7,14; Mi. 5,2-3; Mt. 1,22-23). Ella primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza. E infine con lei, la eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato".