

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

ASSUNZIONE DELLA BEATA VERGINE MARIA

PREMESSA: LA “DORMITIO” OVVERO LA MORTE DI MARIA

Nel dichiarare solennemente il dogma dell'Assunzione di Maria (1 novembre 1950), Papa Pio XII, nella Bolla dogmatica con la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*,¹ dedicata alla glorificazione di Maria con l'assunzione al Cielo in anima e corpo, non volle entrare nella discussione teologica – in quel momento ancora aperta – se la Vergine fosse risorta subito dopo la sua morte oppure fosse direttamente salita al Cielo, senza attraversare la morte:

«Pertanto, dopo avere innalzato ancora a Dio supplici istanze, e avere invocato la luce dello Spirito di Verità, a gloria di Dio onnipotente, che ha riversato in Maria Vergine la sua speciale benevolenza a onore del suo Figlio, Re immortale dei secoli e vincitore del peccato e della morte, a maggior gloria della sua augusta Madre e a gioia ed esultanza di tutta la Chiesa, per l'autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei santi apostoli Pietro e Paolo e Nostra, pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che: l'immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo».

Il *problema teologico* della morte di Maria ha diviso gli studiosi cattolici per molto tempo, dal momento che, nonostante gli indugi di molti, tutti erano poi pronti ad affermare che la Vergine Madre non poteva sottrarsi alla condizione mortale di ogni essere umano. E Pio XII non intese negare il fatto della morte, ma soltanto non giudicò opportuno affermare solennemente, come verità che doveva essere ammessa da tutti i credenti, la morte della Madre di Dio. Oggi, come nei primi secoli della Chiesa, la maggior parte dei teologi pensa che anche Maria sia morta, ma che – come per lo stesso Gesù Cristo – la sua morte non fu un tributo al peccato, ma avvenne perché somigliasse completamente al Figlio Gesù. Insomma, è del tutto evidente che, mentre le parole della formulazione dogmatica lasciano irrisolto il problema della morte di Maria, a più di settant'anni di distanza il panorama teologico oggi sarebbe diverso.

Anche i documenti conciliari del Concilio Vaticano II riprendono i termini della Bolla di definizione del 1950. Così, ad esempio, la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del 21 novembre 1964 (n. 59):

L'Immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale, finito il corso della sua vita terrena, fu assunta alla celeste gloria in corpo e anima, e dal Signore esaltata quale regina dell'universo per essere così più pienamente conforme al figlio suo, Signore dei signori (cf Ap 19,16) e vincitore del peccato e della morte.

È stato invece san Giovanni Paolo II, nell'udienza generale di mercoledì 25 giugno 1997, a pronunciarsi su questa controversia teologica, affermando esplicitamente che la Madre di Dio morì e che, pertanto, sperimentò nella sua stessa carne il dramma della morte, proprio come ogni creatura umana. Queste le parole di Papa Wojtyła:

¹ PIUS PP. XII, Const. apost. 1 novembris 1950: *Munificentissimus Deus*, qua fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse ad caelestem gloriam assumptam: AAS 42(1950) 753-771.

È possibile che Maria di Nazaret abbia sperimentato nella sua carne il dramma della morte? Riflettendo sul destino di Maria e sul suo rapporto con il divin Figlio, sembra legittimo rispondere affermativamente: dal momento che Cristo è morto, sarebbe difficile sostenere il contrario per la Madre.

In questo modo hanno ragionato i Padri della Chiesa, che non hanno avuto dubbi al riguardo. Basti ricordare *san Giacomo di Sarug* (m. 521), *San Modesto di Gerusalemme* (m. 634), *San Giovanni Damasceno* (m. 704). È vero che nella Rivelazione la morte è presentata come castigo del peccato. Tuttavia, il fatto che la Chiesa proclami Maria preservata dal peccato originale per singolare privilegio divino non porta a concludere che Ella abbia ricevuto anche l'immortalità corporale. La Madre non è superiore al Figlio, che ha assunto la morte, dandole nuovo significato e trasformandola in via di salvezza.

Coinvolta nell'opera redentrice e associata all'offerta salvatrice di Cristo, Maria ha potuto condividere la sofferenza e la morte in vista della redenzione dell'umanità. In altri termini, per essere partecipe della risurrezione di Cristo, Maria doveva dividerne anzitutto la morte. Anche per Lei vale quanto *Severo d'Antiochia* afferma a proposito del Signore Gesù:

Senza una morte previa, come potrebbe aver luogo la risurrezione? (Severo d'Antiochia).²

Il Nuovo Testamento non fornisce alcuna notizia sulle circostanze della morte di Maria. Questo silenzio induce a supporre che essa sia avvenuta normalmente, senza alcun segno particolare, degno di menzione. Se così non fosse stato, come avrebbe potuto la notizia restare nascosta ai contemporanei e non giungere, in qualche modo, fino a noi?

Quanto alle cause della morte di Maria, non sembrano fondate le opinioni che vorrebbero escludere per Lei cause naturali. Più importante è la ricerca dell'atteggiamento spirituale della Vergine al momento della sua dipartita da questo mondo. A tale proposito, san Francesco di Sales ritiene che la morte di Maria sia avvenuta come effetto di un trasporto d'amore. Egli parla di un morire «nell'amore, a causa dell'amore e per amore», giungendo perciò ad affermare che la Madre di Dio morì d'amore per suo figlio Gesù.³ Qualunque sia stata la causa organica o biologica che causò, sotto l'aspetto fisico, la cessazione della vita del corpo, si può dire che il passaggio da questa all'altra vita fu per Maria una maturazione della grazia nella gloria, così che mai come in questo caso la morte poté essere concepita come una *dormitio* (termine comune per parlare della morte tra i farisei e tutti coloro che sostenevano la risurrezione della carne).

In alcuni Padri della Chiesa, a seguito anche degli apocrifi a partire dal secolo II, vi è la descrizione di Gesù stesso che viene a prendere sua madre nel momento della morte, per introdurla nella gloria celeste. Essi quindi presentano la morte di Maria come un evento d'amore che ha portato la Madre a raggiungere il suo Figlio per dividerne la vita immortale. Alla fine della sua esistenza terrena, Ella ha sperimentato, come Paolo e più di lui, il desiderio di essere sciolta dal corpo per essere con Cristo per sempre (cf *Fil* 1, 23). L'esperienza della morte ha arricchito l'esperienza di fede della Vergine Maria, attraversando la comune sorte degli esseri umani. Ne consegue che Ella, in quanto *Madre della Chiesa*, è davvero in grado di esercitare con più efficacia la sua maternità spirituale verso coloro che giungono all'ora suprema della vita.

Davvero, allora, possiamo invocarla perché ci accompagni nel nostro cammino di fede:

² SEVERO D'ANTIOCHIA, *Antiulianistica*, Beirut 1931, 194s.

³ SAN FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, Lib. 7, cc. XIII-XIV.

*Sub tuam misericordiam confugimus, Dei Genitrix,
(ut) nostram deprecationem ne inducas in tentationem
sed de periculo libera nos, sola casta et benedicta.*⁴

Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, o *Theotokos* (Madre di Dio),
perché con la nostra preghiera Tu non permetta che cadiamo nella tentazione,
ma liberaci dal pericolo, sola Pura, sola Benedetta.

LETTURA: Ap 11,19; 12, 1-6. 10ab

Per molti versi, Ap 12 rappresenta dal punto di vista interpretativo uno degli snodi centrali del libro. Senza dubbio uno dei versetti più importanti dell'intero libro è il v. 11: «Ma essi lo hanno vinto grazie al sangue dell'Agnello e alla parola della loro testimonianza, e non hanno amato la loro vita fino a morire». La chiave per comprendere il cap. 12 è la corretta identificazione delle persone o i segni nei vari paragrafi. Se si identificano correttamente questi "segni", allora la comprensione del capitolo segue con relativa facilità. In questo modo, Ap 12 diventa una sorta di chiave per la comprensione del resto dell'Apocalisse e, in virtù di tale fondamento, una comprensione del progetto di Dio per i secoli.

Tuttavia, la presentazione di questa pagina della *Rivelazione di Gesù Cristo*, così come si presenta nella *Letture* liturgica, risulta complicata dall'aggiunta impropria delle prime righe:

- 1) «Nel giorno del Signore», ripreso da Ap 1,10, non si riferisce propriamente a questo episodio del racconto, ma all'intera (e *unica!*) visione di cui fece esperienza quel Giovanni (il Presbitero?), con altri fratelli nella fede e nella condivisione della sofferenza (forse persecuzione?), nel regno e nella costanza di Cristo Gesù, nell'isola di Patmos, a causa della Parola di Dio e della testimonianza di Gesù Cristo (cf Ap 1,9);
- 2) Così anche Ap 11,19 non è da leggersi in riferimento a quanto segue, quasi ne fosse un preambolo o un'introduzione ma è – al contrario – il punto di arrivo della sezione narrativa che precede. Per meglio capire questo, seppur in modo molto schematico e sintetico, richiamo l'intera trama narrativa dell'intero libro della *Rivelazione*.

Prologo (1,1-3), *Prescritto epistolare* (1,4-6) e Primo dialogo liturgico (1,7-8)

Visione introduttiva (1,9-20)

con le *sette lettere* alle chiese d'Asia (2,1 – 3,22)

Sviluppo nella Grande Visione (4,1 – 5,14)

Primo settenario: i sigilli (6,1 – 8,1)

→ il *settimo sigillo* produce un silenzio in cielo per circa mezz'ora (8,1)

Ripresa della visione (8,2-6)

Secondo Settenario: le trombe (8,7 – 11,19)

[*Alla quinta-sesta-settima tromba* si sovrappongono i "tre guai" (9,1 – 11,19)]

→ la *settima tromba* e il "terzo guai": compimento del MISTERO con un cantico (11,15-19)

Intermezzo: i "tre segni" (12,1 – 15,8)

Primo σημεῖον (segno): la donna che partorisce un figlio maschio (12,1-2)

Altro σημεῖον (segno): Satana e la lotta angelica (12,3 – 14,20)

Altro σημεῖον (segno): sette angeli con flagelli, canto e santuario aperto (15,1-8)

→ Al termine, si apre il santuario della tenda della testimonianza,
escono i sette angeli con i sette flagelli

⁴ Antifona originariamente scritta in greco nel II secolo, durante il tempo delle persecuzioni. Da qui deriva direttamente la traduzione ambrosiana che è leggermente diversa rispetto alla versione della traduzione romana. Essa attesta anche il titolo mariano di «Madre di Dio» ben prima del Concilio di Efeso del 431.

e sono consegnate loro sette coppe d'oro colme dell'ira di Dio (15,5-8)

Terzo settenario: le sette coppe dell'ira di Dio (16,1-21)

[Tra la terza e quarta coppa l'*Intermezzo lirico* (16,5-7)]

→ la *Settima coppa*: nell'aria, catastrofi cosmiche (γέγονεν «è fatto!»: 16,17-21)

Ultima sequenza “a settenario”: Condanna e Salvezza (17,1 – 22,5)

A. *Prima scena*: Un angelo [delle 7 coppe] presenta Babilonia, «la prostituta» (17,1-18)

B. *Seconda scena*: Un angelo annuncia la caduta di Babilonia (18,1-20)

C. *Terza scena*: Un angelo compie un gesto simbolico (macina in mare) (18,21-24)

X. *Intermezzo lirico (introduce la scena centrale)*: con i 24 anziani e i 4 viventi (19,1-10)

X'. *Quarta scena (centrale)*: il Logos di Dio (19,11-16)

C'. *Quinta scena*: Un angelo compie un gesto simbolico (uccelli a banchetto) (19,17-21)

B'. *Sesta scena*: Conseguenze dello scontro: Gog-Magog contro Gerusalemme (20,1-21,8)

A'. *Settima scena*: Un angelo presenta la *Nuova Gerusalemme*, «la sposa» (21,9 – 22,5)

– *prima parte*: introduzione e presentazione di Gerusalemme (21,9-27)

– *seconda parte*: il fiume d'acqua viva (22,1-5)

Dialogo liturgico (22,6-20), *Finale con chiusura epistolare* (22,21)

[Nel giorno del Signore,]

[**II**¹⁹ si aprì il tempio di Dio che è nel cielo
e apparve nel tempio l'arca della sua alleanza.

Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono,
terremoto e una tempesta di grandine.]

12¹ Un segno grandioso apparve nel cielo:

una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi
e, sul capo, una corona di dodici stelle.

² Era incinta, e gridava per le doglie e il travaglio del parto.

³ Allora apparve un altro segno nel cielo:

un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna
e sulle teste sette diademi;

⁴ la sua coda trascinava un terzo delle stelle del cielo
e le precipitava sulla terra.

Il drago si pose davanti alla donna, che stava per partorire,
in modo da divorare il bambino appena lo avesse partorito.

⁵ Essa partorì un figlio maschio,
destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro,
e suo figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono.

⁶ La donna invece fuggì nel deserto,
dove Dio le aveva preparato un rifugio,
perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni.

^{10ab} Allora udii una voce potente nel cielo che diceva:

« Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio
e la potenza del suo Cristo ».

incipit e 11,19: Da un primo sguardo alla struttura complessiva, il lettore può comprendere l'importanza dello “stacco” tra Ap 11,19 e 12,1: è la conclusione di una sezione importante in cui sul Golgota ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ «è giunto al compimento il mistero di Dio»,

poiché al suono della *settima tromba* Dio «ha messo mano alla sua grande potenza e ha instaurato il suo regno», com'era stato già anticipato in Ap 10,7: «Quando il settimo angelo farà udire la sua voce e suonerà la tromba, allora si compirà il mistero di Dio, come egli aveva annunciato ai suoi servi, i profeti». In Ap 12,1, invece, ricomincia la narrazione *dal principio della creazione* con i “tre segni” che porteranno di nuovo al momento del compimento centrale del progetto divino (γέγονεν «è fatto!», Ap 16,17), che è sempre e solo il Golgota!

È ovvio che siamo «nel giorno del Signore», perché tutta la *Rivelazione* contenuto nel libro avviene «durante un'esperienza spirituale avvenuta nel giorno del Signore» (ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, Ap 1,10). Ma ricordarlo a questo punto, e improvvisamente – al culmine della testimonianza delle Scritture con la riproposizione della teofania del Sinai di 11,19 – può diventare incomprensibile sia l'elemento simbolico del «santuario che si apre» (al momento del Golgota), sia il richiamo alla rivelazione del Sinai per mostrare il punto culminante della rivelazione stessa al momento della morte in croce del Figlio di Dio.

12,1-6: La scansione dei “tre segni”, sebbene risulti di diversa lunghezza, è data dal punto di vista retorico dalla ripetizione del vocabolo fondamentale σημεῖον «segno» (Ap 12,1. 3 e 15,1). Il primo σημεῖον μέγα «segno grandioso» (v. 1), che è apparso nei cieli, è una γυνή con queste caratteristiche:

- περιβεβλημένη τὸν ἥλιον «avvolta di sole»
- καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς «e la luna sotto i suoi piedi»
- καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα «e sopra la sua testa una corona di dodici astri»

Ella sta per dare alla luce un bambino, che identificheremo più avanti (v. 5) e il drago rosso che, minaccioso davanti alla donna, è pronto a divorare il figlio maschio appena nato (v. 4b).

Per ora, dedichiamoci a identificare “la donna” (γυνή). Nel corso della storia dell'esegesi cristiana, si è avuta un'ampia gamma di interpretazioni. Tuttavia, le quattro principali sono: Eva in quanto come “Madre dei viventi”, l'Israele della fede, la Chiesa e la Vergine Maria.

1. La donna si potrebbe identificare come Eva, ḥawwāh, ♀ Ṣ ovvero NIN.TI (in scrittura cuneiforme accadica) ovvero la «Madre dei viventi». Il senso dell'identificazione parte dall'interpretazione di Gn 3,14-15, una sentenza di ^{ADONAI}-Dio contro il nāhāš «serpente»:

«Inimicizia implacabile porrò tra te e la donna

(ʾiššāh in ebraico – γυνή in greco, come in Ap 12,1)

tra il tuo seme e il seme di lei;

(ûbên zarʾākā ûbên zarʾāh [ebraico] – καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς [greco])

esso/egli/ella ti schiaccerà la testa

(hû? jēšûpʾkâ rōš [ebraico], αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν [greco])

e tu gli/le insidierai il calcagno»

(ûbên zarʾākā ûbên zarʾāh [ebraico] – καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς [greco])

L'antico serpente si ritrova anche in Ap. 12,9 che lo identifica con «il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato il diavolo e il Satana, Colui che seduce tutta la terra abitata e fu gettato sulla Terra e insieme con lui furono gettati i suoi angeli».

Maria, nella tradizione teologica (mariologia) patristica è chiamata la nuova Eva: ella è preservata da ogni contaminazione di peccato e non disobbedisce mai a Dio. Al contrario, la prima donna portò tutto il genere umano ad essere cacciato dall'Eden. Con la sua fede e la sua risposta all'Angelo Gabriele, Maria diviene colei che dà alla luce il Salvatore del mondo.

L'iconografia e l'eucologia della tradizione mariologica hanno adottato la simbologia attribuita dall'Apocalisse alla Donna (Eva, ḥawwāh, la «Madre dei viventi»). Ad avvalorare questa lettura, la volontà del drago di fare guerra alla discendenza della Donna può allargarsi a comprendere tutte le vicende del popolo cristiano lungo i secoli. Non per nulla, questa pagina è infatti proposta nella liturgia dell'Assunzione e, come *Lettura*, è ripetuta in larga parte delle messe

- dedicate a Maria. (Si veda nei punti successivi l'interpretazione storico-salvifica [punto 2], ecclesiologica [punto 3] e mariologica [punto 4], che sono strettamente collegate a questa prima interpretazione genesiaca.)
2. La donna sarebbe figura di Israele. Dal momento che molti dei lettori di Giovanni sono giudei, la domanda che ci si deve porre è: quale identificazione farebbe un ebreo sedendo una donna raggianti, vestita di sole, la luna sotto i suoi piedi e una corona di dodici stelle sul capo? A qualsiasi lettore della Bibbia Ebraica questo farebbe venire in mente il sogno di Giuseppe di Gn 37, un sogno che ha subito indispettito gli altri undici fratelli di Giuseppe. Il secondo dei due sogni, in Gn 37,9, Giuseppe vede il sole, la luna e undici stelle inchinarsi davanti a sé; e la somiglianza delle due visioni sarebbe subito perspicua per qualsiasi mente ebrea, soprattutto data la propensione di Giovanni a citare le pagine del Primo Testamento: la donna, vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di dodici stelle – che evidentemente rappresentano le dodici tribù di Israele. Nel v. 2, si dice che è incinta e nel travaglio del parto. Anche un drago attende la nascita di questo bambino. La donna dà alla luce un figlio maschio, che governerà tutte le nazioni con scettro di ferro (v. 5; citazione di Sal 2,7. 9). Poi la donna fugge nel deserto dove Dio si prende cura di lei per 1.260 giorni. La promessa ad Abramo include una posterità numerata come le stelle del cielo e la sabbia del mare, una terra per la sua discendenza, ma soprattutto la promessa messianica: «in te saranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gn 12,3). L'universalità di questa promessa sarà adempiuta solo nel Messia e il progetto di Dio si realizzerà attraverso il Messia come una delle promesse abramitiche: il Messia nascerà dalla stirpe di Abramo, sarà un Messia ebreo. Questa è un'identificazione efficace e appropriata: è l'Israele della fede e la progenie di Abramo quella donna radiosa. Proprio per questo, il valore simbolico della “donna” potrebbe anche passare all'identificazione della Madre del Messia, alla Vergine Madre, che rappresenta l'autentico Israele per mezzo del quale il Figlio di Dio entra in questa umanità. La valenza non sarebbe dunque mariologica, bensì cristologica o, meglio ancora, storico-salvifica.
 3. La figura della Chiesa. Mentre è chiaro che «il figlio maschio» sia il Messia, il simbolismo della Madre si presta, forse deliberatamente, a numerose altre valenze simboliche, accanto al riferimento di tutta l'umanità e alla vicenda di Israele. Anche la vicenda della Chiesa, dall'Ascensione del Risorto al Padre fino al ritorno glorioso del Signore Gesù (cf v. 5), in quanto nella storia della Chiesa cristiana continua la persecuzione dell'Anticristo, cioè del dragone, sotto i simboli della mezzaluna (o, per meglio dire, «luna crescente») insieme alla stella del mattino, che pure rimandano al mitema apocalittico degli angeli decaduti. Anche il fiume d'acqua vomitato dalla bocca del dragone (Ap 12,15-17), in termini biblici, rappresenta i popoli nemici alleati con l'Anticristo. L'interpretazione della donna come figura della Chiesa è tuttavia secondaria e derivata da quelle presentate nei punti precedenti, perché in nessuna pagina la Chiesa è presentata in tale sfarzo, e alcune delle stesse obiezioni che faremo qui di seguito all'identificazione della donna radiosa con Maria sono applicabili anche all'idea che questa donna radiosa sia la Chiesa.
 4. La Madre del Messia. L'interpretazione che si tratti della Madre del Messia e quindi sia la stessa Maria di Nazaret è evidentemente molto diffusa soprattutto nella tradizione latina e orientale. Il suo fascino deriva quasi naturalmente dal fatto che il Nuovo Testamento stesso porti a tale ovvia interpretazione, soprattutto in riferimento all'interpretazione mariologica di Is 7. Tuttavia, non sono poche le difficoltà per questa identificazione, a meno di entrare in un'infinita allegoresi. Solo in una mariologia più tardiva, a partire dal V secolo, nella storia della chiesa si trova lo sviluppo dell'iconografia mariana, gloriosamente rappresentata sulla base di Ap 12. Del resto, non si capisce l'elemento della fuga di Maria nel deserto per 1.260 giorni (v. 6) che equivale a un tempo di persecuzione interlocutorio («un tempo, tempi e mezzo tempo» del v. 14 equivale alla metà di sette, cui segue l'altra metà di gloria, secondo la numerologia di Dan 7,25 e 12,7). Questi ultimi due riferimenti sono interpretati da alcuni come il riferimento alla fuga in Egitto di Giuseppe e Maria, per sfuggire al tentativo di Erode di uccidere tutti i bambini a Betlemme (Mt 2,13-18), ma questa numerologia di tre e mezzo o di 1.260 giorni non può essere adattata a questo; e gli altri dettagli forniti semplicemente non favoriscono la possibilità che si tratti di Maria.

v. 10: La pagina liturgica di Ap 12 si chiude con l'incipit del *Cantico* che, propriamente, abbraccia i vv. 10-12.

È una forte voce in cielo ad annuncia il trionfo: la salvezza, la potenza e il regno di Dio e l'autorità del suo Cristo sono avvenuti. La croce di Cristo ha fornito la base per la salvezza attraverso la morte di Gesù, ma la salvezza non è ancora del tutto terminata, finché Satana e il male non siano distrutti e i santi siano glorificati e venga ristabilito lo stato originario nella sua purezza. Quindi, con la sconfitta di Satana e dei suoi angeli e con la morte di Cristo in croce, la potenza e il regno di Dio e l'autorità di Gesù Crocifisso e Risorto iniziano a influenzare non solo il cielo, ma anche la terra. L'accusatore dei fratelli, il diavolo, che si compiacceva di accusarli davanti a Dio giorno e notte, è stato abbattuto.

La forte voce dal cielo annuncia l'era della salvezza, della potenza e del regno di Dio e dell'autorità del suo Cristo. C'è certamente un senso in tutto questo in quanto inaugurazione del primo avvento di Cristo. Ma l'Apocalisse porta il lettore a contemplare il compimento, alla consumazione del piano e della mèta di Dio. La salvezza dell'umanità è al centro dell'Apocalisse come di tutto il Nuovo Testamento: realizzata nella morte espiatrice e nella risurrezione trionfante di Gesù e appropriata attraverso la fede, questa salvezza attende un tocco finale della grazia di Dio, la glorificazione del corpo e l'inaugurazione dello stato finale ed eterno. A tale momento il lettore è invitato a guardare.

Quell'espressione eterna è una dimostrazione della potenza di Dio e della sua signoria: si menziona la potenza di Dio (*δύναμις*) seguita dall'autorità di Cristo (*ἐξουσία*). Entrambe le parole sono spesso tradotte con «potere»: ma mentre la prima sottolinea la travolgente irresistibilità del Dio onnipotente, la seconda si concentra sulle caratteristiche del regno di Cristo Gesù. Il concetto di “regno” è stato oggetto di frequenti dibattiti. Basti dire che per esistere un regno sono necessari sia un re che un territorio su cui questo re possa esprimere la sua signoria. Il punto qui è che il regno di Dio su tutte le cose è diventato un affare universale e ovvio con la caduta di Satana.

L'utilizzo di *θεός* «Dio» si riferisce a questo punto al Padre, poiché è esplicitamente distinto da *τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ* «il suo Cristo»: la potenza e la signoria appartengono al Padre, ma l'autorità per governare quel regno è ceduta al suo *χριστός* «unto». Questo regno, secondo 1 Cor 15,24, è apparentemente il regno millenario, al termine del quale Cristo ridona il regno al Padre. Almeno una dimensione del regno di Cristo porta a comprendere un regno su un territorio per mille anni. Ma l'Apocalisse non sta parlando al futuro, bensì alla storia che ora si è compiuta sul Golgota: ovvero al Regno del Figlio di David che ora con la Croce e la Risurrezione di Gesù di Nazaret ritorna nelle mani di Dio.

Le immagini del Diavolo, in questo breve inno, tendono a concentrarsi sul suo ruolo di tentatore. Anche quell'attività ora cessa. Lo scoramento di chi è vittima di tali menzogne del “tentatore” è cancellato dal fatto che tutte le menzogne calunniose del Maligno sono portate dal sacrificio espiatorio della Croce del Figlio di Dio. E allora, «se Dio è per noi» in tale infinita misura, «chi mai potrà essere contro di noi?» (Rom 8,31). Da questo proviene la nostra autentica gioia, perché «nessuna creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rom 8,39).

SALMO: SAL 45 (44)

Ἕ Risplende la regina, Signore, alla tua destra.

Liete parole mi sgorgano dal cuore:
io proclamo al re il mio poema,
la mia lingua è come stilo di scriba veloce.

Il tuo trono, o Dio, dura per sempre.

℞

Entra la figlia del re:

è tutta splendore,

tessuto d'oro è il suo vestito;

è condotta al re in broccati preziosi.

℞

Alla tua destra sta la regina, in ori di Ofir.

Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio:

il re si è invaghito della tua bellezza.

È lui il tuo signore: rendigli omaggio.

℞

EPISTOLA: I Cor 15,20-26

La prima parte della Prima Lettera ai Corinzi (1,10 – 6,20) tratta alcuni problemi riferiti con molta probabilità a voce a Paolo da alcune persone del gruppo di Cloe (1 Cor 1,11) o da altri (cf 5,1): il conflitto tra diversi “partiti” della comunità, i casi di incesto secondo la legge giudaica, cause giudiziarie tra membri della comunità che vanno a finire in tribunali civili e il problema della prostituzione. Nella seconda parte, invece, l’Apostolo passa a discutere altri problemi che gli erano stati sottoposti per iscritto (cf 1 Cor 7,1: *περὶ δὲ ᾧ ἐγράψατε* «riguardo a quanto avete scritto...»), e precisamente: il matrimonio, le carni immolate agli idoli, la fedeltà alle tradizioni liturgiche ricevute e i carismi. La risurrezione dai morti e la colletta per i poveri di Gerusalemme stanno invece a parte.

L’indizio letterario che permette la suddivisione retorica della seconda parte è la ripetizione della preposizione *περὶ...* «quanto a»; essa manca all’inizio del cap. 15 e del cap. 16. Anzi, il passaggio da 1 Cor 14,40 a 1 Cor 15,1, un semplice *δὲ*, potrebbe indicare – come sosteneva K. Barth – che la Prima Corinzi sia stata pensata proprio a partire dall’argomento cruciale del cap. 15, la risurrezione dai morti.

In ogni modo, è chiara la suddivisione logica degli argomenti precedenti:

a) 7,1-40: matrimonio e verginità (*περὶ δὲ ᾧ ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*);

b) 8,1 – 11,1: le carni sacrificate agli idoli (*περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων*);

c) 11,2-34: problemi nelle assemblee liturgiche (*ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε*);

d) 12,1 – 14,40: i doni spirituali (12,1: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*).

La pericope liturgica è tratta dalla pagina di 1 Cor 15, la cui struttura retorica mette bene in luce la centralità del problema escatologico per l’intera lettera e le vere difficoltà in gioco. Esse non sono la negazione della risurrezione – che anzi è forse pensata da qualcuno dei Corinzi come già avvenuta –, quanto la negazione di una risurrezione che coinvolga in qualche modo il corpo:

la risurrezione dai morti è il nocciolo del vangelo annunziato (vv. 1-34)

vv. 1-11: il kerygma proclama la risurrezione di Cristo

vv. 12-19: negare la risurrezione dai morti significa negare il Vangelo

vv. 20-28: poiché Cristo è risorto dai morti, tutti coloro che gli appartengono risorgeranno con Lui

vv. 29-34: altrimenti, speranza, sofferenza e fedeltà sono privi di senso

la risurrezione dai morti implica la trasformazione del corpo (vv. 35-58)

vv. 35-49: il genere di “corpo” del risorto
vv. 50-57: sia i morti che i vivi saranno trasformati
v. 58: perciò la nostra fatica non è vana.

Non è ben chiara la posizione negata da «alcuni Corinzi» (cf v. 12). Da come si presenta l'argomento, non è parte dei quesiti posti per iscritto all'Apostolo. Più verosimilmente, si tratta di cose riferite a voce (cf I Cor 1,11; 5,1; 11,18) e riguarderebbe solo un gruppo che crea divisione e contrasto all'interno della comunità su questo punto. Proprio per cercare di sanare questa frattura, Paolo elabora la trattazione del tema con grande attenzione e fonda la sua argomentazione a partire direttamente dal kerygma originario. Ad esso avevano aderito tutti i credenti.

²⁰ Cristo è risorto dai morti,
primizia di coloro che sono morti.

²¹ Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte,
per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti.

²² Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita.

²³ Ognuno però al suo posto:
prima Cristo, che è la primizia;

poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo.

²⁴ Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre,
dopo avere ridotto
al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza.

²⁵ È necessario, infatti, che egli regni
finché non *abbia posto* tutti i nemici sotto i suoi piedi.

²⁶ L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte.

I vv. 20-22 formano un primo paragrafo della centralità della risurrezione di Cristo: poiché Egli è risorto dai morti, tutti coloro che gli appartengono risorgeranno con Lui. I vv. 23-28 formano un secondo paragrafo.

vv. 20-22: Il v. 22 infatti conclude l'affermazione dei vv. 20-22 che Cristo non è solo il primo dei risorti, è anche il principio attivo per la risurrezione di tutti i morti. E proprio per illustrare questa affermazione cristologica, Paolo ricorre allo schema apocalittico dei due “Adamo”: il primo, quello dalla *ʿādāmāh* «terra», causa di morte e il secondo, quello dal cielo, causa di risurrezione. Si tratta di un paragone non di una dimostrazione: «Come tutti sono preda della morte a causa di Adamo, così è vero che a causa di Cristo tutti avranno la vita ».

vv. 23-26: Il secondo paragrafo dei vv. 23-28 (nel taglio dell'epistola liturgica, mancano i vv. 27-28) allarga invece l'orizzonte teologico in cui Paolo sviluppa il problema, introducendo la realtà del *regno di Cristo* e, ultimamente, *del regno di Dio*, in cui non può non trovarvi posto la risurrezione dei morti. Negarla equivarrebbe a mettere in discussione la signoria piena di Cristo *sulle* potenze avverse, tra le quali c'è la morte. E se Cristo non risultasse vittorioso, neppure Dio potrebbe proclamare l'incontrastato suo regno finale.

Le citazioni/allusioni del Sal 8 e 110 sono l'illustrazione biblica di un dato acquisito, il regno di Cristo. La speculazione teologica che si aggiunge mostra che la risurrezione dei credenti è strettamente consequenziale. A tale scopo si chiarisce il significato della morte. È potenza nemica di Cristo, l'ultimo ed estremo ostacolo alla sua signoria. Questa, dunque, ne postula

il superamento. Ed è appunto in ciò che consiste la risurrezione dei credenti: la vittoria di Gesù sulla morte di quelli che gli appartengono.

Sul piano dei contenuti invece, si deve notare che il fondamento della speranza cristiana è cristologica. Certo non mancano i motivi apocalittici: la fine, la sconfitta delle potenze malvagie, il regno di Dio. Ma gli eventi ultimi sono caratterizzati da Cristo, esattamente dalla sua parusia e dal suo dominio regale. La risurrezione dei credenti fa parte integrante del suo futuro di vincitore e di tutto ciò che ne contrasta il potere salvifico. Esce dunque confermato quanto è stato detto sopra: la speranza cristiana è la proiezione futura della fede cristologica.

Ma, a differenza del paragrafo precedente, il polo cristologico del credo cristiano è qui abbinato a quello teologico, cioè al regno finale di Dio: «affinché Dio sia tutto in ogni cosa» (v. 28). Questa espressione linguistica ha una chiara colorazione apocalittica e richiama alcuni temi stoici. Il significato però è ben diverso, come dice il contesto che parla di sottomissione delle forze contrarie. In realtà, si tratta della realizzazione piena del progetto divino nella storia e nel mondo. E fin qui il testo paolino riproduce la credenza veterotestamentaria e giudaica. Ma non si limita a questo. Parla del Padre e del Figlio Gesù. Nel quadro del regno di Dio inserisce come fattore determinante il regno di Cristo. La regalità dell'uno è collegata strettamente alla regalità dell'altro. Non è però un semplice accostamento. Il rapporto è più intrinseco: Dio è il principio attivo ultimo dell'azione vincitrice di Cristo («colui che gli ha sottomesso tutto») e il regno di Cristo sfocia in quello del Padre, anzi Cristo stesso si sottometterà a Dio. Il pensiero di Paolo resta teocentrico, con questa precisazione però: il primato divino è quello del Padre di Gesù. Anche nel compimento ultimo la sua azione salvifica è mediata da Cristo morto, risorto e venturo.

Due altre precisazioni.

Prima precisazione: vi sono fasi successive: «Ma ciascuno *al suo turno*: primo Cristo, poi quelli che appartengono al Cristo al tempo della sua venuta. *Quindi* sarà la fine» (vv. 23-24a); «E quando tutto gli sarà sottomesso, *allora* anche il Figlio si sottometterà a Colui che tutto gli ha sottomesso» (v. 28). Si è pensato che Paolo si prospettasse una fase del regno di Cristo, caratterizzata dalla risurrezione dei credenti, distinta da quella ultima del regno di Dio. In realtà, più che fasi distinte e successive, egli sembra voler distinguere diversi aspetti delle realtà ultime. L'unica vera distinzione di tempi è quella del v. 23 tra Cristo, il primo, e i credenti. Di questi vale il principio: «Ma ciascuno al suo turno». Ora la risurrezione dei credenti, in quanto vittoria sulla morte, appartiene agli eventi della fine (τὸ τέλος) insieme con la parusia, la piena realizzazione del regno di Cristo, l'instaurazione conclusiva della regalità di Dio.

L'apparente successione cronologica affermata nel testo è di momenti logici di un solo evento complessivo scomposto per indicarne la ricchezza. Il testo presenta il passato della risurrezione di Cristo, il presente della sua incipiente e progressiva signoria (v. 25), il futuro del suo regno pienamente realizzato, che comporta la risurrezione o la vittoria sulla morte e che sfocia in «Dio tutto in ogni cosa». In questa "successione" si insinua la possibilità di uno sviluppo anche mariologico della singolarità della risurrezione di Cristo, coinvolgendo la "Madre di Dio" – in senso prolettico, non fondativo – alla piena partecipazione della gloria del Figlio.

Seconda precisazione: non può passare inosservato il motivo dell'annientamento finale di ogni Principato, Potere e Potenza (v. 24). Si tratta di forze demoniache contro cui lotta e vincerà il Signore Crocifisso e Risorto (cf la *Lettura*). Emerge qui la persuasione, che Paolo condivide con il mondo apocalittico giudaico, dell'esistenza di esseri intermedi tra Dio e gli uomini, responsabili della perdizione dell'umanità. Ma egli sa interpretare questo motivo

apocalittico in chiave esistenziale, indicando nella morte l'ultimo nemico da vincere e individuando nella risurrezione dei credenti la vittoria di Cristo sui nemici. Il motivo apocalittico resta puramente descrittivo. Il messaggio invece è la speranza per il credente, una speranza fondata sul Crocifisso Risorto, alla quale Maria può essere pensata già partecipe, a partire dalla nostra prospettiva storica, proprio perché "Madre della Chiesa" e la prima tra i credenti.

VANGELO: Lc 1,39-55

Ricordiamo il piano narrativo dei primi due capitoli di Luca. In tale piano narrativo, con un dittico asimmetrico che viene a svilupparsi tra Giovanni Battista e Gesù, si vuole esprimere la superiorità del secondo sul primo. Ricordo, almeno a grandi linee, questa struttura narrativa del vangelo dell'infanzia lucano, che riprende la distinzione introdotta a suo tempo da mons. Galbiati tra "scena" (in giallo) e semplice "notizia" (in bianco):

| | Annunciazione | | Nascita e circoncisione | | | | | Infanzia | |
|-----------------|---------------|-------------------------------|-------------------------|----------------------|----------------------|----------------------------|-------------|---------------------------|-------------|
| | annuncio | concepimento / visitazione | nascita | adorazione | circoncisione | Presentazione al tempio | conclusione | coi dottori, al tempio | conclusione |
| Giovanni | 1,5-23* | 1,24-25 | 1,57-58 | --- | 1,59-79 (cantico) | --- | 1,80* | --- | --- |
| Gesù | 1,26-38* | 1,39-56* (cantico) | 2,1-7 | 2,8-20* (cantico) | 2,21 | 2,22-38 (cantico) | 2,39*-40* | 2,41-50 | 2,51***-52* |

Per amalgamare ancora di più il dittico, vi sono poi tre ritornelli di collegamento, segnalati nello schema da asterischi di diverso colore:

- (*) ritornello I: «il ragazzo cresceva e si fortificava» (1,80; 2,40; 2,52)
- (*) ritornello II: «Maria conservava tutte queste cose nel suo cuore» (2,19; 2,51)
- (*) ritornello III: uscite e partenze (1,23. 38b. 56; 2,20. 39. 51).

Si noti solo che il quadro narrativo di Lc 1,39-56 è incompleto nella versione del nostro lezionario. Manca il versetto finale (v. 56), importante per capire la tipologia narrativa della presenza di Maria sulle montagne di Giuda per circa tre mesi: come l'arca dell'alleanza, di cui già è stato notato il parallelo nel v. 43 con 2 Sam 6,9 e 11.

³⁹ Maria si alzò
e andò in fretta verso la regione montuosa,
in una città di Giuda.

⁴⁰ Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta.

⁴¹ Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria,
il bambino sussultò nel suo grembo.
Elisabetta fu colmata di Spirito Santo

⁴² ed esclamò a gran voce:
«Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!

⁴³ A che cosa devo che la madre del mio Signore venga da me?

⁴⁴ Ecco, appena il tuo saluto è giunto ai miei orecchi,
il bambino ha sussultato di gioia nel mio grembo.

⁴⁵ E beata colei che ha creduto
nell'adempimento di ciò che il Signore le ha detto».

⁴⁶ Allora Maria disse:
«L'anima mia magnifica il Signore

⁴⁷ e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore,
⁴⁸ perché ha guardato l'umiltà della sua serva.
 D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata.
⁴⁹ Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente
 e Santo è il suo nome;
⁵⁰ di generazione in generazione la sua misericordia
 per quelli che lo temono.
⁵¹ Ha spiegato la potenza del suo braccio,
 ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore;
⁵² ha rovesciato i potenti dai troni,
 ha innalzato gli umili;
⁵³ ha ricolmato di beni gli affamati,
 ha rimandato i ricchi a mani vuote.
⁵⁴ Ha soccorso Israele, suo servo,
 ricordandosi della sua misericordia,
⁵⁵ come aveva detto ai nostri padri,
 per Abramo e la sua discendenza, per sempre».

Luca non afferma che Maria partì immediatamente per la sua visita, dice soltanto che non si attardò sulla strada che la conduceva da Elisabetta, per la gioia e il desiderio di comunicare la buona notizia a chi poteva intenderla e di spartire con altri qualcosa della grazia che era in lei. Di buon passo poteva percorrere in tre giorni la distanza che separa Nazareth da Gerusalemme, circa 160 chilometri. Non è certo però che Elisabetta abitasse in prossimità di Gerusalemme. Al posto di «verso una città di Giuda» (testo greco) ci si aspetterebbe di leggere «città di Giudea», come si legge al v. 65, «per tutta la regione montuosa di Giudea». Tuttavia, l'espressione «regione montagnosa di Giuda» compare nella Settanta (Gs 11,21). Più interessante ancora è la citazione di «città di Giuda» in 2 Sam 2,1. Oltre a questo, i genitori di Samuele, Elkana e Anna, abitavano, secondo 1 Sam 1,1, in una regione montuosa, più precisamente Ramataim («le due alture»), che deve essere l'Arimatea di Mt 25,57 e di Gv 19,38. È un approccio pertinente a Lc 1,39 dato che la storia della nascita di Samuele servì in parte da prototipo letterario al racconto lucano della nascita di Giovanni. Il nome greco *Iouda* («Giuda» in italiano) designa una delle tribù di Israele o il suo territorio, mentre *Ioudaia*, «Giudea», designa normalmente una provincia [...] sotto la dominazione romana (cfr. Le 1, 5). Luca forse non conosceva il nome della patria di Zaccaria e di Elisabetta oppure, in caso contrario, per qualche motivo non l'ha rivelato. Come è stato detto nell'introduzione a proposito della divisione del suo Vangelo, Luca manca spesso di precisione nella localizzazione degli episodi che racconta (cfr. 11,1). Nel villaggio di Ain Karim (Ebr. Ein-Karem, «fonte della vite»), situato a 8 km. circa ad ovest di Gerusalemme, due santuari commemorano i misteri dell'infanzia. Uno è la Chiesa della Visitazione, chiamato all'inizio «la Chiesa di Santa Elisabetta» ricordata nel calendario Georgiano (prima del 638). La Chiesa primitiva esisteva forse un secolo prima. Dall'anno 900 circa, la natività di Giovanni il Battista è ricordata ad Ain Karim nella Chiesa di san Giovanni, chiamata un tempo «la Chiesa di Zaccaria». Ma a causa del silenzio delle fonti antiche al riguardo, non si sa con precisione dove abbiano pronunciato Maria il *Magnificat* e Zaccaria il *Benedictus* (cfr. Kopp, p. 96). Tuttavia, le Chiese di Ain Karim sono siti appropriati alla commemorazione di questi misteri dell'infanzia (cfr. anche Lc 1, 80). Secondo Lc 1, 40 Maria «entra nella casa di Zaccaria», in ebraico *beit Zekaryah*. Questa espressione figura come nome di luogo in 1 Mac 6, 32 s. È una località vicino a Beth-Zur, situata tra Betlemme e Hebron. Esiste una certa possibilità che la fonte semitica di Luca parlasse della località di *beit Zekaryah*, che diventa in Luca ciò che troviamo nella prima parte di 1,40. In effetti, si possono ancora vedere i resti di una Chiesa dedicata allo Zaccaria del Vangelo nel villaggio di Beit-Zakaria (arabo), a dodici miglia da Gerusalemme (cfr. Lagrange, p. 42). «Il bambino saltò nel suo seno» (greco di Lc 1, 41), come i gemelli di Rebecca (Gn 25,22, LXX, stesso verbo greco), un sussulto di gioia (v. 44) per la presenza di Maria, ed anche perché, in quel momento, si è compiuta per il bambino Giovanni la profezia dell'angelo: «Sarà pieno di Spirito Santo fin dal grembo di sua madre» (1,15). I commentatori non si accordano sulla divisione dei vv.

da 42 a 45, ma il carattere inneggiante del passo appare soprattutto nel primo di questi versetti.⁵ Al v. 42, il participio *eulogemene* o *eulogemenos*, «benedetto», compare due volte. Nei Vangeli l'espressione si trova soprattutto nelle citazioni di Sal 108,26: «Benedetto (*bārūk*) colui che viene nel nome del Signore» (Lc 13,35; 19,38). Il sinonimo *eulogetos* è usato per Dio soltanto nel Nuovo Testamento, per esempio all'inizio del *Benedictus* (Lc 1,68). Ma nella Bibbia Greca *eulogetos* non è riservato a Dio, come evidenzia questo versetto del libro di Giuditta: «Benedetta (*eulogete*) sei tu, figlia, davanti al Dio altissimo più di tutte le donne che vivono sulla terra» (Gdt 13,18).

Come abbiamo detto, Lc 1,42 ha la struttura, sia per quanto riguarda i contenuti e le benedizioni, sia per quanto riguarda la forma, con due proposizioni in parallelo, tipica degli inni, come spesso si trova nei salmi (cfr. Sal 114). Queste benedizioni formano la seconda metà della preghiera cristiana *Ave Maria*, mentre la prima metà ingloba il saluto dell'angelo del v. 28.

In 2 Sam 6 si trova un parallelo letterario alla domanda del v. 43 a proposito del trasferimento dell'arca dell'alleanza: «Come potrà venire da me l'arca del Signore?» (v. 9). Anche se l'arca rimase «tre mesi» nella casa di 'Obed-Edóm (v. 11), e Maria soggiornò per lo stesso periodo nella casa di Zaccaria, non possiamo sapere se per Luca o la sua fonte i due episodi fossero legati da qualche nesso. «Il frutto del tuo grembo» (Lc 1,42) è un'espressione biblica e si può utilizzare Dt 28,4 come parallelo, anche se in questo passo compare «*to ekgona tēs koilias sou*», «la progenie del suo grembo», in luogo del «*to karpos tes koilias sou*» di Luca. Quest'ultima formulazione è preferibile per indicare il bambino che deve ancora nascere (*karpos koilias* compare in Lam 2,20). Con «la madre del mio Signore» in Lc 1,43 per la prima volta viene chiaramente attribuito il titolo di *Kyrios* a Gesù. Il bambino di Elisabetta «esulta di gioia» in presenza di Gesù (v. 44), come le montagne del Sal 114 di fronte alla presenza di Dio. In Lc 1,45 si dichiara nuovamente Maria «benedetta», ma questa volta viene impiegato il termine *makaria*, come nelle «Beatitudini» (6,20-23). I macarismi non esprimono un desiderio, ma affermano l'esistenza di una «beatitudine», di uno stato. In questa accezione, il greco *makarios* corrisponde in generale all'ebraico *'ašrē*, come nel primo versetto del Salterio dove il termine significa sia «benedizioni», un plurale che assume un significato astratto, sia «beatitudine» (cfr. altri riferimenti in *Matthieu*, p. 56). In ebraico Elisabetta avrebbe detto senza dubbio *'ašrē ham-ma'āmînāh* «beatitudine colei che ha creduto». Possiamo usare come riferimento Sal 105,12; Gn 15,6; Rm 4,18-22.⁶

PER LA VITA:

1. «Una delle indigenze dei nostri giorni è quella che si riferisce all'amore. Non è che non esista, ma la sua esistenza non trova posto, accoglienza, nella mente e perfino nell'anima di colui che riceve la sua visita. [...]

“In principio era il Verbo”, l'amore, la luce, la vita, la parola incarnata, il futuro che si realizza senza posa. Sotto questa luce, la vita umana scopriva lo spazio infinito di una libertà reale, la libertà che l'amore concede ai suoi schiavi. [...]

Il divino non si trova nell'al di là, non è più una figura sconosciuta; è la pretesa di farla finita con il Dio sconosciuto, con l'aspetto sconosciuto di Dio, poiché tutto, la storia, il centro di questo tutto, è esattamente rivelazione. Ma accettare davvero il divino significa accettare il mistero ultimo, inaccessibile di Dio, il *Deus absconditus* che sussiste nel seno del Dio rivelato. L'uomo si rifiuta di patire Dio e il divino che reca dentro di sé.⁷

2. Non si può intendere in questo senso il tumulto umano che racconta Luca? E la sobrietà del racconto lucano non è in se stessa un annuncio, in quanto l'irruzione di Dio nella

⁵ Nella sua opera sulle *Odi di Salomone*, H. GRIMME ha tradotto Lc 1,42-45 in ebraico ed ha distinto nell'esclamazione di Elisabetta tre distici (vv. 42-43; 44; 45), con quattro accenti per stico. LAGRANGE vi vede una traduzione «riuscita», ma secondo lui non prova l'esistenza di un originale aramaico (p. 43).

⁶ Commento tratto da L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Traduzione dal francese a cura di C. GIACHINO ET ALII, Editrice Pontificio Istituto Biblico – Edizioni Piemme, Roma – Casale Monferrato AL 198, 70-72.

⁷ M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino* (Classici e Contemporanei), Edizioni Lavoro, Roma 2002, pp. 234-236.

vita umana provoca sì smarrimento, ma anche energie *radicalmente differenti* che svuotano la persona del *je pense*, per condurla a vivere *come Dio vuole?*

La sua irruzione non è mai distruttiva, a differenza di quelle tra umani, ma generante. Vocazione e missione sono un tratto unico del dono della grazia.

*Terra d'avvento, Vergine Maria,
grembo Tu sei del grembo d'ogni cosa
donna, che tutto ricevi e tutto dai,
Madre, in cui inizia l'alba della Gloria.
Tu sei Colei in cui la nostra storia
allora, come oggi, a Dio si apre,
e da Lui accoglie in umiltà il dono.
In Te dimora la tenerezza del Dio tre volte Santo,
in Te ci è dato il segno della speranza
più forte della morte,
in Te il riflesso dolce dell'amore,
cui solo ognuno può affidare il cuore.⁸*

3. Stare nelle mani di Dio.

Con fiducia.

Tempio suo e casa...

Terra buona per nascere a lui.

Nulla è impossibile a Dio...

Nulla.

Nazaret,

una donna, l'annuncio

la Vita.

Dio aspetta un "sì".

E si fa strada in uno spazio accogliente e umano.

Sta alle porte del cuore di una giovane.

Nulla è impossibile a Dio.

L'Onnipotenza viene ad abitare

nella fragilità umana

facendola Infinito.⁹

4. L'intuizione della chiamata è l'intuizione stessa di Dio come senso della mia vita. Essa è unità, percepita dallo spirito, di Dio e del soggetto, e di tutto in Dio. [...]

È un evento improvviso, imprevisto, imprevedibile. Dio si manifesta, la trascendenza della sua chiamata si rivela in questo incontro che il soggetto non ha preparato né ricercato.

Questa trascendenza si esprime anche attraverso il tema della debolezza divenuta forza.

[Il soggetto ...] si sperimenta impotente, indegno, inadatto. In tale situazione la sua prima reazione è spesso la protesta, il dubbio, la paura.

Ma Dio insiste, assicura la sua grazia, dilegua le apprensioni dell'eletto.¹⁰

⁸ B. FORTE, "Di te ricordo quando...", Piemme, Casale Monferrato AL 1995, p. 49.

⁹ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁰ M. BELLET, *Vocazione e libertà*, Edizione italiana a cura di G. COMO - E. PAROLARI (Comunità Cristiana), Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 32-35.

5. È sempre la beatitudine della fede, dunque, ad essere esaltata in Maria. In questo senso ella è la “figlia di Sion”: erede della fede di Abramo, capace di vivere autenticamente la fede.

Maria è credente: è sempre dalla parte di chi accoglie Dio, di chi crede e si fida e si affida a Dio. Quindi, pur avendo una singolarissima vocazione e una singolarissima missione, pur avendo un singolarissimo rapporto con il Salvatore che è Gesù Cristo, resta una credente. È, cioè, dalla nostra parte, non dalla parte di Dio. In questo senso ella richiama anche il cammino dell’Arca che porta la presenza di Dio (cfr 1 Cr 13-16), ma non è il Salvatore e la salvezza. (p. 26)

“Ecco la serva del Signore” significa allora questo: io sono disposta a servire il Signore incondizionatamente, rendendogli il culto della mia vita, vissuta secondo lui, secondo il suo progetto. Sono disposta a “conoscere” il Signore, facendo quello che lui vuole, vivendo quello che lui vuole. (p 52)

Nella risposta di Maria vi è dunque un invito, una prospettiva, un criterio di valore anche per noi, per la nostra vita.

Potremmo anche dire: l’uomo che dà la stessa risposta di Maria è l’uomo della carità, del servizio, della disponibilità.

È l’uomo che si pone in contestazione con se stesso e in se stesso: contesta cioè la logica del proprio diritto come l’unico criterio dell’agire. [...]

È l’uomo che non rivendica l’assoluto dei propri diritti, ma del “servizio”: non perché sia male rivendicare il proprio diritto, ma perché la carità dice che si può anche “perdere” l’assoluto del “mio” diritto, della “mia” verità; e si può dire, non a parole, sono “servo”, ma del Signore.

È l’uomo che accoglie e assume la prospettiva di Dio per leggere la vita, la storia, gli avvenimenti. [...] E si pone in contestazione con il mondo, con la logica di questo mondo (cf 1 Gv 2,15).

È l’uomo che accetta la salvezza come il mistero della libertà di Dio che si offre.

Anche se non è facile. Anche se potrà sorgere, inevitabile, la domanda: “come è possibile questo?” Come è possibile essere uomo di fede così?

È la domanda della Vergine Maria, che non riguarda soltanto la concezione verginale. Esprime una fede interrogata: quella che ogni credente vive nell’assumere i problemi, le ansie, gli interrogativi che lo toccano appunto come un uomo, e a cui deve una risposta. Ma nella fede: lasciando che Cristo sia l’interprete ultimo e definitivo dell’uomo e della storia.¹¹

¹¹ G. MOIOLI, *Il mistero di Maria* (Contemplatio), Glossa, Milano 1990, pp. 26. 52. 53-54.