

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA SESTA DI AVVENTO

DELL'INCARNAZIONE DEL SIGNORE

O DELLA DIVINA MATERNITÀ DELLA VERGINE MARIA

La liturgia ambrosiana – celebrando nell'ultima domenica di Avvento la Divina Maternità di Maria – accosta la Madre di Gesù come “figura di attesa” a Giovanni il Battista. È il modo originario e più autentico di celebrare la fede di Maria e con lei, in quanto Madre della Chiesa, ripercorrere lo stesso cammino di fede e di attesa, dal concepimento ai piedi della croce, sino al cenacolo della pentecoste.

Un pensiero di Ferdinand Ebner (1882-1931), che ha espresso nel “pensiero dialogico” – accanto a Martin Buber e Franz Rosenzweig – la sua tormentata esistenza e la limpida ricerca di filosofia del linguaggio, ci fa entrare nella contemplazione della Parola che si fa *carne e sangue* nel grembo di Maria:

La parola dell'uomo proceda dal suo silenzio davanti a Dio e dalla pienezza della sua vita in Dio. Questa pienezza della vita è l'amore. Si deve capire la parola partendo dall'amore, altrimenti non la si capisce nella sua natura profonda. *Quelli che riflettono* sulla parola devono esser *filologi*, devono amare la parola. Ma si deve anche illuminare l'amore con il significato essenziale della parola – altrimenti alla fine lo si intende, o lo si fraintende, soltanto come amor proprio, autofilia, cupidigia, avidità e, quando va bene, come l'eros della filosofia di Platone. Il vero amore invece è di più, è qualcosa di assolutamente diverso dall'amore platonico. Esso è – come la parola – la realizzazione del rapporto al tu, del rapporto all'uomo e a Dio.¹

LETTURA: Is 62,10 – 63,3b

La struttura complessiva della Terza parte del Libro di Isaia (capp. 56-66) dà particolare valore al passo scelto per questa domenica dell'Incarnazione o della Divina Maternità di Maria, ben oltre la *ratio allegorica* dell'interpretazione patristica. È infatti noto il limite ermeneutico dell'*allegoresi*, che permette tendenzialmente ogni significato a partire da qualsiasi *littera*. Il valore simbolico di un testo è invece un'apertura di senso che muove i suoi passi nel perimetro della *littera*, senza però mortificarlo, ma lasciandolo aperto a un fascio di significati più ampio di quanto lo stretto senso letterale in sé permetterebbe.

È probabile che i capitoli di Is 56-66 vadano ascritti a diversi autori, per un periodo storico abbastanza esteso. Tuttavia, è innegabile che vi sia una mano redazionale che ha tessuto l'intero libro di Isaia: nella terza parte, l'autore finale della tradizione isaiana ha voluto illustrare il senso di una *salvezza* non ancora pienamente realizzata, ma vissuta *al*

¹ F. EBNER, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. DUCCI - P. ROSSANO (= Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano, 1983, p. 137.

modo della speranza. Infatti, pur ammettendo che questi capitoli inglobino frammenti diversi per origine, genere letterario e condizioni storiche, tuttavia essi non sono stati riuniti a caso.

Rimando al lavoro di Rémi Lack per mostrare come l'analisi dell'insieme – da lui studiato con riferimento privilegiato al bagaglio simbolico del libro di Isaia – faccia emergere diverse unità che si corrispondono simmetricamente attorno al centro che è la rinnovata vocazione profetica per «evangelizzare» (*baśśēr*) un popolo di *ʿānāwīm* «poveri» (Is 60-62; si rilegga in particolare l'inizio di 61,1-3).

Il quadro seguente presenta la simmetria delle corrispondenze strutturali:²

- A. 56,1-8: Dio raduna il suo popolo
- B. 56,9-58: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli
- C. 59,1-14: Lamentazione per l'assenza di Dio e confessione dei peccati
- D. 59,15-20: Dio, il guerriero divino
- E. 60,1-22: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio
- F 61,1-11: L'annuncio dei tempi messianici e lo Spirito del Signore
- È. 62,1-12: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio
- D'. 63,1-6: Dio, il guerriero divino
- C'. 63,7 – 64,11: Lamentazione per l'assenza di Dio e confessione dei peccati
- B'. 65,1 – 66,17: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli
- A'. 66,18-24: Dio raduna il suo popolo

La struttura qui sopra riportata dà ragione dello stacco tra Is 62,10-12 e 63,1-6, che avremo modo di sottolineare nel commento della pericope.

– ¹⁰ Passate, passate per le porte,
sgombrate la via del popolo!
Spianate, spianate la strada,
sgombratela dalle pietre,
levate in alto un vessillo per i popoli.
¹¹ Ecco JHWH lo fa sentire sino all'estremità della terra:
– Dite alla figlia di Sion:
“Ecco, arriva il tuo salvatore;
ecco il risarcimento è con lui
e la sua ricompensa lo precede”.
¹² Li chiameranno “Popolo santo”,
“Riscattati di JHWH”.
E tu sarai chiamata “Ricercata”,
“Città non abbandonata”.

63¹ – Chi è costui che viene da Edom,
da Bosra con le vesti tinte di rosso?
Egli è splendido nella sua veste,
avanza nella pienezza della sua forza?
– Io parlo con giustizia,
sono grande nel salvare.

² Si vedano R. LACK, *La symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (AnBib 59), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973, p. 125; G. POLAN, *In the Ways of Justice toward Salvation*, Lang, New York 1986; È. CHARPENTIER, *Per leggere l'Antico Testamento*, Nuova edizione a cura di R. FABRIS (Collana «Per Leggere»), Edizioni Borla, Roma 1982, ²1993, p. 73.

– ² Perché rossa è la tua veste
 e i tuoi abiti come quelli di chi pigia nel torchio?
 – ³ Nel tino ho pigiato da solo
 e tra i popoli nessuno era con me.
 Li ho pigiati nella mia ira
 e li ho calpestati nella mia collera.
 Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti
 e mi sono macchiato tutti gli abiti,
⁴perché il giorno della vendetta è nel mio cuore
 ed è giunto l'anno del mio riscatto.

Is 62,1-12 descrive tutti i grandi cambiamenti introdotti da JHWH nel momento in cui stabilirà il suo Regno: la giustizia risplenderà (Is 62,1), Sion riceverà un nuovo nome (62,2-4. 12) e sarà piena di gioia e di lodi (62,5. 7. 9). Pur riprendendo quanto già era stato detto in Is 61, il nuovo capitolo mette a fuoco gli esiti della trasformazione di Sion e sottolinea l'urgenza con cui JHWH instaurerà il suo Regno e il bisogno che il popolo si prepari al suo arrivo (62,1. 6-7. 10-11). Non si capisce con precisione chi stia parlando in questo momento, se non nei vv 8-9 e 11, in cui è chiaramente JHWH a riprendere le promesse del passato. L'ambiguità tra profeta che starebbe parlando in nome di JHWH e JHWH stesso che parlerebbe al suo profeta è molto feconda da un punto di vista narrativo teologico. Accanto all'attribuzione di queste parole al profeta o a JHWH stesso, sta l'opinione migliore di chi sostiene che a parlare sia lo stesso "unto" di Is 61,1-3. La struttura di questo messaggio di salvezza è intrecciata a una forte attesa della prossima trasformazione di Sion, che assumerà un nuovo nome (vv. 1-5: il tema del nuovo nome per Sion fa da collante per l'insieme di Is 62); intercessori invocheranno JHWH finché non avrà compiuto il suo giuramento (vv. 6-9); il Signore ha assicurato che l'arrivo del Salvatore è veramente vicino (vv. 10-12), e per questo il popolo deve prepararsi al suo arrivo.

Quanto invece a Is 63,1-6, si tratta di una sezione che introduce l'annientamento totale di Edom, un'illustrazione di JHWH che, come il vignaiolo sprema il vino nel proprio tino, così "spremerà" tutte le nazioni in giudizio. Il contrasto con Is 60-62 è davvero forte. Tuttavia il contrasto non è del tutto inatteso e non è nemmeno al di fuori del piano positivo che JHWH nutre per Israele. In Is 63 vi sarebbe la sorte di coloro che si rifiutano di sottomettersi al giudizio di Dio e di servirlo. Questo *giorno del Signore* escatologico è stato già descritto in Is 2,6-22; 24,1-23 e 34,1-15, così che il messaggio di condanna sull'empio è già stato ascoltato nell'opera isaiana. In tutti i passi citati, infatti, vi è l'esito contrastato di salvezza e di giudizio, come in Is 63,1b il *giorno di vendetta* contro le genti significherà un giorno di redenzione per il suo popolo (v. 4; si veda anche in Is 61,1-3 la proclamazione dell'*anno di grazia* dell'Unto corrisponde all'annuncio dell'anno di vendetta (Is 61,2). E non mancano commentatori che uniscono strettamente Is 61,1-3 come la presentazione del soggetto principale di Is 63,1-6.

Anche il richiamo a Is 34,1-15 è importante per l'interpretazione, in quanto anche in Is 34 Edom è simbolo di tutti i ribelli e di tutti i popoli che si oppongono all'azione di JHWH. Il piano di JHWH di vendicarsi in questo giorno non riguarda il solo Edom, ma tocca il destino di tutti i popoli: ciò che è stato annunciato in Is 34 e brevemente messo in esecuzione in Is 59,17-18, ora sta per attuarsi nella parola di Is 63. E il giudizio si attuerà nella storia e avrà un esito antagonista, sulla base del riconoscimento di JHWH. Questa vicenda è ben esplicitata dalle due parti di cui è composto il breve passo di Is 63,1-6: a) i vv. 1-3 pone domande circa quanto sta avvenendo; b) i vv. 4-6 spiegano il senso della "vendetta di JHWH".

Il passo è stato definito da P.D. Hanson un *inno proto-apocalittico del divino guerriero*: la singolarità di questo inno sta nel fatto che – contro l’uso abituale innico – Is 63,1-6 è costruito su domande e risposte.

vv. 10-12: Lo stile ci riporta al *Secondo Isaia*, soprattutto per lo stilema della ripetizione, che crea un ritmo di gioiosa marcia per l’entrata trionfale di JHWH. La somiglianza con Is 40 e, in genere, con Is 40-55 è importante per capire il cambio di registro dei versetti seguenti. Questa sezione esprime la promessa già data al tempo dell’esilio dall’anonimo profeta e apparentemente non ancora realizzata. Tuttavia, non è affatto tramontata; sarà realizzata in modo inatteso, attraverso un’operazione militare persiana a favore di Gerusalemme (il senso del “guerriero” che appare in 63,1-6).

La salvezza che in Is 51,5 era detta vicina («*La mia giustizia è vicina, si manifesterà la mia salvezza*»), ora si fa presente; ma nessuno si sarebbe aspettato di vederla realizzata nel modo in cui di fatto si è manifestata: una salvezza davvero «a caro prezzo»!

63,1a: Possiamo pensare a una sentinella che sta di guardia alla porta della città. Questa prima domanda è rivolta al “guerriero” in terza persona. La seconda domanda (v. 2) sarà invece diretta al “guerriero” in seconda persona.

v. 1b: Il “guerriero” risponde con il semplice «io», senz’alcuna presentazione. È un evidente espediente letterario per sottolineare che non ci deve essere equivoco: si tratta di un guerriero che rappresenta la potenza persiana, strumento nelle mani di Dio. Non è facile riportare in equilibrio i piatti della giustizia, come quando un membro della famiglia è ucciso e un *gō’ēl* «vendicatore di sangue» deve intervenire per riportare giustizia uccidendo l’assassino (cf Nm 35,9-29; Dt 9,11-13). Ora è JHWH il *gō’ēl* del suo popolo e deve intervenire; lo fa attraverso la forza militare persiana, che è «legittima» (*bīs’dāqā*) e «grande nel salvare» (*rab ḥōšī^a*).

v. 2: «Rosso» (*’ādōm*) è il colore che accomuna vino e sangue, che si mescoleranno nella seconda risposta del “guerriero”:

«È una scena in rosso violento: rosso si dice *’adom*, mentre il nemico è *’edom*; vendemmiare si dice *bsr*, mentre il campo di battaglia si chiama *Bošrā*. Il sangue è come vino rosso, e la battaglia è come un pigiare nel tino: il vino/sangue schizza e macchia i vestiti, il vino ubriaca mortalmente i vinti e il loro sangue inzuppa la terra».³

vv. 3-6: La descrizione del guerriero allude al fatto che non vi fu nessuno dei popoli alleati a dare una mano alla potenza persiana: hanno dovuto combattere da soli, macchiandosi di sangue (nel v. 3 si usa *gā’al* «macchiarsi, diventare impuro», radice omofona di *gā’al* «riscattare», che appare nel v. 4). Dopo aver tollerato – una rivolta oppure un’aggressione – per molto tempo, è finalmente arrivato il *giorno della giustizia*, nel linguaggio dell’epoca il *giorno della vendetta*. È rilevante, dal punto di vista del significato di questa vendetta, che la vendetta (*nāqām*) stia in parallelo al riscatto (*gā’ûl*).

Se l’informazione è corretta, questo passo è letto nella liturgia romana della Settimana Santa, contemplando il mistero del crocifisso che, da solo, affronta la sofferenza e la morte. Il suo trionfo passa attraverso il suo sangue versato. Anche Ap 19,12-16 applica Is 63,1-6 al Messia, con tratti di Is 11,1-9 e Sal 2:

³ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti*, Edizioni Borla, Roma 1984, 1996³, p. 426.

19¹² I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. ¹³ È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio. ¹⁴ Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. ¹⁵ Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. *Egli le governerà con scettro di ferro* e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa di Dio, l'Onnipotente. ¹⁶ Sul mantello e sul femore porta scritto un nome: Re dei re e Signore dei signori».

Lo spazio simbolico creato fu spesso sfruttato dai padri. Si legga almeno questo passo di Tertulliano:

«E perché tu riconosca nel vino l'antica figura del sangue, eccoti Isaia, che dice: *Chi è costui che viene da Edom, il rosso delle sue vesti da Bosor? Così bello nella sua stola violenta, unita alla fortezza? Perché sono rosse le tue vesti e i tuoi indumenti vengono come dallo spazio libero del frantoio, pieno e pestato* (Is 63, 1-3)? Infatti lo spirito profetico, come se già stesse contemplando il Signore che veniva alla passione, indica nel rosso delle vesti l'aspetto insanguinato della carne, calpestata e schiacciata dalla violenza della passione come nello spazio libero del frantoio, poiché da lì gli uomini scendono come insanguinati del rosso vino. Molto più chiaramente la Genesi tratteggiava già allora Cristo in Giuda: *Egli laverà* – dice – *nel vino la sua stola e nel sangue dell'uva il suo mantello* (Gn 49, 11), indicando la carne con la stola e con il mantello, e il sangue con il vino. Così anche ora consacrò nel vino il suo sangue, egli che un tempo aveva raffigurato nel vino il suo sangue» (TERTULLIANO, *Contra Marcionem*, IV, 40, 5-6 = CCL 1, 657).

Nella nostra liturgia ambrosiana tradizionalmente è letto invece in riferimento all'incarnazione. Un Salmello ambrosiano del tempo di Natale riprende il testo di Is 63,1-2:

«*Quis est iste, qui venit ex Edom,
rubor vestimentorum ejus ex Bozor,
et sic speciosus in stola candida?
Quare rubicunda sunt vestimenta tua?*».

«Chi è costui che viene da Edom,
il rosso delle sue vesti da Bosra,
e così bello nella stola candida?
Perché rossi sono le tue vesti?»

La maternità verginale di Maria non è una favola che ovatta la durezza della nostra storia, ma è davvero – in questo senso – sin dal primo istante una «verginità che si tinge di rosso». Lo dimostra la vita della Madre di Gesù: dall'annunciazione ai piedi della croce e all'intimità del cenacolo, in attesa dello Spirito.

SALMO: Sal 71,3-4. 6-7b. 17b-19

℟ Guarda dal cielo, o Dio, e vedi; fa' splendere il tuo volto e saremo salvi.

³ Le montagne portino pace al popolo
e le colline giustizia.

⁴ Ai poveri del popolo renda giustizia,
salvi i figli del misero e abbatta l'oppressore.

℟

⁶ Scenda come pioggia sull'erba,
come acqua che irrori la terra.

⁷ Nei suoi giorni fiorisca il giusto
e abbondi la pace.

℟

^{17b} In lui siano benedette tutte le stirpi della terra
e tutte le genti lo dicano beato.

¹⁸ Benedetto JHWH, Dio d'Israele:

egli solo compie meraviglie.

¹⁹ E benedetto il suo nome glorioso per sempre:

della sua gloria sia piena tutta la terra.

℞

EPISTOLA: Fil 4,4-9

Mentre oggi non vi è più alcuna seria opposizione all'autenticità paolina della lettera ai Filippesi, dopo la contrastata contestazione di F.C. Baur nel XVIII secolo, molto si è discusso attorno all'integrità e all'unitarietà dello scritto. Il problema discusso è se la lettera vada considerata unitaria già nell'intenzione di Paolo o se, al contrario, essa sia il frutto redazionale della "scuola" paolina che dopo la morte dell'Apostolo avrebbe unito *frammenti* epistolari originariamente disgiunti. In questa linea, le soluzioni contemporanee parlano di una, due o tre lettere originariamente paoline e ora unite dalla redazione in una sola. Alcuni, per sostenere la plausibilità dell'ipotesi di più lettere citano Policarpo (*Ad Phil.*, 3,2): egli ricorda ai Filippesi che Paolo «scrive lettere, con cui, se voi le studiate con attenzione, sarete capaci di edificare voi stessi nella fede a voi consegnata». Già A. von Harnack aveva però risolto il plurale, pensando di comprendere anche le lettere ai Tessalonicesi, un'altra città della Macedonia vicina a Filippi. Probabilmente, e in modo più banale, senza considerarlo un plurale di eccellenza (cf J.B. Lightfoot), si potrebbe fare ricorso al *plurale tantum*, per cui «lettere» equivale a «lettera».

I frammenti di cui si parla tra i critici fanno riferimento a diversi passi. Il primo frammento sarebbe quello di Fil 4,10-20, un «biglietto di ringraziamento» per il supporto alla colletta. Ma come mai il ringraziamento sta alla fine della lettera, mentre normalmente – nelle altre lettere paoline – il ringraziamento è sempre all'inizio?

Il secondo ipotetico frammento di cui si parla inizierebbe in Fil 3,2, in quanto il tono della lettera cambia radicalmente a questo punto. La conclusione di tale frammento è posta in diversi punti, prevalendo comunque Fil 4,1 (altri pensano che termini in 4,3 oppure in 4,9 oppure in 4,20).

Il terzo frammento sarebbe ipotizzato in Fil 2,5-11, un passo che potrebbe effettivamente essere pre-paolino, ma niente osta al fatto che sia pienamente paolino.

In ogni modo, nonostante tutto, oggi i critici sono tendenzialmente più propensi a pensare a una sola lettera, nonostante tutto. La teoria dei frammenti incontra non poche difficoltà, se non altro perché non conosciamo alcuna attestazione di Filippesi che non sia questa lettera canonica, per cui tutte le ipotesi non possono che superare la natura di "libere ipotesi". D'altra parte, molti argomenti spingono nella linea di una lettera integralmente scritta (o dettata) da Paolo. Anche i due maggiori frammenti sono in relazione al resto della lettera più di quanto si possa a prima vista pensare e si possono trovare altre valide ragioni per spiegare il cambiamento di tono di Fil 3,2 – 4,1 (sospensione della dettatura, arrivo di nuove notizie...). Al contrario, oggi sono messe in evidenza le molte ragioni che spingono a trovare l'unità originaria dello scritto, nonostante la singolarità di questi *salti emotivi*, attestati in Filippesi.

La singolarità affettiva di questa lettera si rivela anche nella sezione parenetica finale. Normalmente le grandi lettere paoline si chiudono con una sezione pratico-esortativa. Ma in Filippesi la demarcazione tra la sezione teoretica e quella pratica non è così accentuata,

perché già nella prima parte della lettera, vi sono accenni frequenti alla vita e ai sentimenti personali e anche alcune esortazioni pratiche sono già state esposte.

Anche in Fil 4,2-9 emergono con evidenza i caldi sentimenti che accompagnano la memoria di Paolo quando parla alla comunità di Filippi, in quanto li chiama fratelli «amatissimi» (2,12; 4,1; e ripetuto per due volte in 4,2), «desiderati» (*ἐπιπόθητοι*: 4,2 e *ἡραπα* nel NT) con tonalità affettive evidenti.

⁴ State lieti nel Signore sempre, ve lo ripeto: state lieti. ⁵ La vostra gentilezza sia nota a tutti. Il Signore è vicino! ⁶ Non angustiatevi in nulla, ma in ogni necessità manifestate a Dio le vostre richieste con preghiere, suppliche e ringraziamenti. ⁷ E la pace di Dio,^a che supera ogni pensiero, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri ^b in Cristo ^c Gesù.

⁸ In conclusione, fratelli, quanto è vero, quanto è onorevole, quanto è giusto, quanto è puro, quanto è piacevole, quanto è onorato, se vi è qualche virtù e se vi è qualche lode, questo prendete in considerazione. ⁹ Mettete in pratica quanto avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me! E il Dio della pace sarà con voi!

La pericope proposta è composta da due sviluppi parenetici: i vv. 4-7 sono espressione della gioia, della magnanimità e della pace che nasce dall'essere «nel Signore», dalla sua vicinanza e da Dio stesso; si noti che questa prima parte si conclude con l'opera della «pace di Dio». I vv. 8-9 sono invece l'esortazione a trasformare «la carne e il sangue» della nostra umanità in espressione coerente al vangelo proclamato, di cui l'Apostolo per primo è un esempio da imitare; questa seconda parte si conclude con l'augurio benedicente riferito al «Dio della pace».

vv. 4-7: Ritorna il motivo della gioia, abbandonato bruscamente dopo Fil 3,1a. Ciò che lega 3,1a al v. 4 è l'invito a vivere tale gioia «nel Signore», con la stessa fede vissuta da Gesù nell'affrontare il cammino che l'ha condotto sino alla croce. Ora è però generalizzato, non più legato alla situazione paradossale di una gioia *nonostante* la prigionia in cui l'Apostolo si trovava. Tuttavia, tale paradossalità ritorna nell'invito del v. 6 di «non angustiarsi in nulla» (*μηδὲν μεριμνᾶτε*), ma di trasformare tutto in «preghiera, [ovvero] supplica e ringraziamento», che sono le dimensioni dialettiche e sintetiche di ogni preghiera del salterio biblico. Il verbo *μεριμνᾶν* è il medesimo di Mt 6,25. 31. 34: la parola del Maestro, come il suo atteggiamento di fede, sono la figura spirituale alla quale sta alludendo Paolo, per poter raggiungere la *pace di Dio*. La «gentilezza» (*ἐπιεικής*: v. 5) che deve risplendere di fronte a tutti è il risultato degli atteggiamenti elencati nel v. 8.

La prima sezione dell'esortazione si conclude con l'opera di Dio in Cristo Gesù sinteticamente espressa dalla «pace di Dio», ovvero dal *šālôm* che è la pienezza della vita e della salvezza proveniente da Dio. Questa pace «che supera ogni pensiero» (v. 7: *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*) esclude la paura di chi vive la propria esistenza senza alcuna

^a Il manoscritto alessandrino (A) e qualche versione antica hanno *ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ*, «la pace di Cristo», invece di *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ*, «la pace di Dio». Attestazione esterna troppo debole.

^b Invece di *νοήματα* «pensieri» F G leggono *σώματα* «corpi» e forse \mathfrak{P}^{16} legge *νοήματα καὶ σώματα*. Non ci sono sufficienti ragioni per adottare questi cambi, nonostante siano supportati da diversi commentatori di prestigio.

^c \mathfrak{P}^{46} ha *κυρίῳ* «Signore» invece di *Χριστῷ* «Cristo». Ma è nota l'instabilità dei titoli per Gesù.

speranza, non certo le fatiche e i drammi della vita reale. Non fu così nemmeno per lo stesso Gesù. Il dramma della vita umana non può essere cancellato, ha bisogno di «essere custodito» dalla *pace di Dio* come hanno insegnato la pagina profetica di Isaia e la vita della Vergine, madre del Figlio di Dio.

vv. 8-9: L'elenco delle realtà da «prendere in considerazione» (*ταῦτα λογίζεσθε*) è un *settenario* di grande prospettiva umanistica. Vi sono elencati sei attributi virtuosi, che si potrebbero illustrare ricorrendo ai testi stoici dell'epoca:

- 1) quanto è vero (*ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ*);
- 2) quanto è onorevole (*ὅσα σεμνά*);
- 3) quanto è giusto (*ὅσα δίκαια*);
- 4) quanto è puro (*ὅσα ἀγνά*);
- 5) quanto è piacevole (*ὅσα προσφιλή*);
- 6) quanto è onorato (*ὅσα εὐφρημα*).

Il settimo elemento è una sintesi della serie che lo precede, traducibile con «virtù degna di lode»: «se vi è qualche virtù e se vi è qualche lode» (*εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος*). Il discepolo non è un alieno, ma un *civis* di questo mondo e ricerca le virtù umane più solide e significative che in esso si trovano.

Tuttavia, accanto ad un elenco di virtù che potrebbe sembrare troppo omologato alla filosofia popolare del tempo, Paolo ricorda subito quel «di più» che invece è proprio del discepolo: imitare l'Apostolo («mettete in pratica quanto avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me», v. 9; cf anche Fil 3,17; 1 Cor 4,16). L'apostolo è infatti imitatore dell'unico Maestro, il Signore Gesù (1 Cor 11,1), e i discepoli non solo diventano imitatori delle prime chiese (1 Tess 2,14), ma possono addirittura farsi imitatori di Dio (Ef 5,1). Così la *parousia* di Dio diventa reale: «Il Dio della pace sarà con voi!».

VANGELO: Lc 1,26-38a

La pericope deve essere letta ogni volta con lo stesso stupore, come fosse la prima volta che l'ascoltiamo, evitando il più possibile di considerarla *troppo* nota. Essa rappresenta «la vocazione di Maria alla maternità» e assume le strutture narrative portanti dal modello letterario della vocazione profetica (cf almeno Is 6; Ger 1; Ez 2) e preprofetica (cf Es 3 per Mosè; Gdc 6 per Gedeone; Gdc 13 per Sansone).

Nel piano narrativo di Lc 1-2, si esprime così nel dittico asimmetrico che viene a svilupparsi tra Giovanni Battista e Gesù, 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 | presentaz. al tempio | conclusione | Al tempio coi dottori | 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 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).

²⁶ Al sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nàzaret^a, ²⁷ a una vergine, sposa di un uomo di nome Giuseppe, del casato di Davide,^b e il nome della vergine era Maria.

²⁸ Entrato, le disse:

– Rallégrati, riempita della benevolenza [di Dio]: il Signore è con te!^c

²⁹ Ella, per questo saluto, rimase confusa e si domandava quale genere di saluto fosse mai questo.

³⁰ L'angelo le disse:

– Non temere, Maria! Tu hai trovato grazia presso Dio ³¹ ed ecco, concepirai e darai alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù; ³² egli sarà grande e sarà chiamato figlio dell'Altissimo e il Signore Iddio gli darà il trono di Davide suo padre ³³ e regnerà sulla casa di Giacobbe nei secoli e del suo regno non ci sarà fine.

³⁴ Maria allora disse all'angelo:

– Come avverrà questo, dal momento che non conosco uomo?

³⁵ E in risposta l'angelo le disse:

– Lo Spirito santo scenderà su di te e ti adombrerà la potenza dell'Altissimo; perciò il nascituro santo ^d sarà chiamato figlio di Dio.

³⁶ Ed ecco, Elisabetta, la tua parente, anch'ella ha concepito un figlio nella sua vecchiaia e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile:

³⁷ poiché nessuna cosa detta sarà impossibile per Dio.

³⁸ Maria allora disse:

– Ecco la serva del Signore: mi avvenga secondo la tua parola.

E l'angelo si allontanò da lei.

La struttura della scena, che riscrive il modello letterario della *vocazione preprofetica*, qui applicato alla chiamata di Maria alla maternità,⁷ è scandita dagli interventi dell'angelo, che «al sesto mese» dall'annuncio a Zaccaria (l'incipit è omesso dal brano liturgico) *entra* da Maria (v. 28a) e *se ne diparte* dopo il dialogo con Maria (v. 38b):

vv. 26-27: preambolo

vv. 28-29: saluto (*ἀσπασμός*) dell'angelo e reazione di Maria

^a «Di nome Nazaret» è omesso dal codice D.

^b «Del casato di Davide» si potrebbe riferire sia a Giuseppe sia a Maria (così facevano alcuni padri, tra cui Ignazio di Antiochia, Giustino e Origene oppure l'apocrifo *Protovangelo di Giacomo*).

^c L'aggiunta «tu sei benedetta tra le donne» (cf Lc 1,42), attestata in molti codici minori, è evidentemente una conflazione dovuta alla preghiera dell'*Ave Maria*, nella sua prima parte molto antica.

^d La costruzione *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ* rimane ambigua: oltre alla traduzione da noi scelta, può stare l'opzione della traduzione ufficiale liturgica: «Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio».

⁷ Cf K. STOCK, *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38, «Marianum» 45 (1983) 94-126 = Die Berufung Marias (Lk 1,26-28), «Biblica» 61 (1980) 457-491.*

- vv. 30-33: primo discorso dell'angelo (oracolo di salvezza: annunzio della nascita, nome e futuro del nascituro)
- v. 34: domanda di Maria
- vv. 35-37: secondo discorso dell'angelo (azione dello Spirito, nome e segno, possibilità)
- v. 38a: risposta di Maria
- v. 38b: conclusione (omessa dal brano liturgico)

vv. 26-27: Gli elementi raccolti nel preambolo sono tutti significativi per rendere ragione di quanto sta accadendo. Nessun particolare è inutile o di troppo. La situazione riguarda Maria, una ragazza di Nazaret che aveva già sottoscritto il contratto matrimoniale con Giuseppe, un discendente davidico: *ἐμνηστευμένην* «sposata», significa che era stato compiuto il primo atto del matrimonio, lo *ʾērûsîn*, che comportava la scrittura della *kʿtubbâ*, il «contratto» matrimoniale; tuttavia la sposa non era ancora andata a vivere con lo sposo, e quindi manca ancora il secondo atto della celebrazione matrimoniale, il *nʿsûʾîn*, che comportava la coabitazione come marito e moglie. Quanto a Nazaret, il giudizio di Natanaele (Gv 1,46: «Da Nazaret, può mai venire qualcosa di buono?») sintetizza molto bene la considerazione che questo villaggio vicino alla stupenda città greco-romana di *Sipporis* aveva per un “autentico” figlio di Israele.

vv. 28-29: Il saluto del messaggero divino e la reazione di Maria sono due punti cruciali del racconto.

a) *Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* «Rallégrati, riempita della benevolenza [di Dio]: il Signore è con te!». *Χαῖρε*: il problema è di capire se si è in presenza di un normale saluto o se invece si voglia alludere a contesti profetici, in modo più o meno velato. Vista la reazione di Maria a un tale saluto, bisogna dire che più c'è molto di più di un semplice “buongiorno”!

Vi sono infatti alcuni testi profetici che hanno la medesima struttura del saluto utilizzato da Lc 1,28:

- Gioele 2,21: *θάρασει, γῆ, χαῖρε καὶ εὐφραίνου...* «non temere, terra, ma rallegrati e gioisci...»
- Sof 3,14: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιων, κήρυσσε, θύγατερ Ιερουσαλημ· εὐφραίνου καὶ κατατέρπου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, θύγατερ Ιερουσαλημ* «Rallégrati, figlia di Sion, grida di gioia, Israele, esulta e acclama con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme!»
- Zc 9,9: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιων· κήρυσσε, θύγατερ Ιερουσαλημ* «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme!»
- Lam 4,21: *Χαῖρε καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Ιδουμαίας* «Esulta pure, gioisci, figlia di Edom»

Questi testi permettono di scoprire una tipologia veterotestamentaria che qui è applicata a Maria. Che il saluto dell'angelo debba essere letto nel senso della «gioia» e come invito a «gioire» è confermato anche dalla ricorrenza del tema della gioia negli altri messaggi angelici lucani (cf Lc 1,14 e 2,10). In questo messaggio angelico, centrale e più significativo, mancherebbe quell'invito alla gioia, se venisse espulso da quel *χαῖρε* iniziale. Andrebbe ricordato anche il tema della gioia in tutta l'opera lucana.

κεχαριτωμένη: anche questa singolare designazione avvicina Maria a Gdc 6,12 (Gedeone è chiamato nel saluto: *δυνατὸς τῆ ἰσχύι* «potente quanto alla forza»). Si tratta di una designazione “profetica”, una dichiarazione che già contiene tutto il mistero che sarà esplicitato in seguito. La forma grammaticale è un participio perfetto passivo: è dunque un “passivo teologico” che rimanda subito alla relazione tra Maria e Dio. Dio ha fatto Maria oggetto della sua *χάρις* (*hēn*) da sempre; o anche, Dio si è ricordato con Maria del suo *hesed*. In che cosa consista questa benevolenza sarà spiegato dal seguito del racconto. Sembra

l'assegnazione di un nuovo nome: il cambio di nome, come sempre, indica l'inizio di un nuovo ruolo o di una nuova mansione.

Possiamo notare due allusioni create dal nuovo nome: la prima per *paronomasia* e la seconda per rimando di significato:

- *κεχαριτωμένη* entra subito in assonanza con il *χαίρε* del saluto: l'invito alla gioia di Maria è dunque fondato sulla riconoscenza dei favori che Dio ha operato in lei;
- è poi rimando alla vicenda di Anna (*hmn*): sarà un rimando sottolineato più chiaramente dal cantico del *Magnificat*.

ὁ κύριος μετὰ σοῦ: anche questa parte di saluto è un rimando a Gdc 6,12. Non si tratta di una formula di saluto e neppure è un modismo convenzionale: è un'affermazione che apre una missione. La missione per Maria sarà la sua maternità.

b) ecco dunque spiegato perché di fronte a un tale saluto (*ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*) la reazione di Maria sia stata duplice:

- *διεταράχθη* «rimase confusa» è *hapax* nel NT, più usuale è il semplice *παράσσω* (cf Lc 1,12 e 24,38), che è anche la reazione emotiva normale di fronte alla manifestazione del divino;
- *διελογίζετο* «s'interrogava»: è la reazione di ricerca intellettuale, suscitata dalla stranezza di quella triplice affermazione dell'angelo.

► *Excursus. La tipologia di Maria «figlia di Sion»*

I brani profetici citati poco sopra sono indirizzati alla «figlia di Sion» ovvero alla capitale Gerusalemme (eccetto Lam 4,21). Per questa ragioni molti commentatori cattolici hanno voluto leggere in quelle allusioni la *figura* di Maria, figlia di Sion. Nonostante la posizione dubitativa di altri esegeti (cf ad esempio, R.E. Brown), la possibilità di questa lettura tipologica è sostenuta dalle seguenti ragioni:

- sono gli unici passi nei LXX in cui il *χαίρε* compare all'imperativo;
- in questi passi, la composizione è la medesima ed è la sequenza di tre elementi formalmente identici: l'invito alla gioia, il vocativo di colui al quale è indirizzato l'imperativo e il rimando alla relazione con Dio, fondamento della gioia;
- si tratta normalmente di un invito rivolto a un'entità collettiva: solo in questo caso l'invito è rivolto alla sola Maria;
- anche per la figlia di Sion assistiamo al cambiamento del nome (cf *Lettura* di Is 62,11-12), per esprimere la nuova relazione tra JHWH e il suo popolo;
- infine, a sostenere questa relazione tipologica è il contesto “davidico” del discorso angelico, su cui ritorneremo qui sotto. Ed è ben noto il forte legame che sussiste tra Davide e la città di Gerusalemme.

Vi è tuttavia una differenza in quest'appello a Maria: ella non è solo al centro delle attenzioni di Dio, ma è coinvolta a cooperare con Dio per la sua maternità. Questa è l'importanza particolare di Maria, che va ben oltre la grandezza della *figlia di Sion*, secondo l'attesa scritturistica.

vv. 30-33: Il primo discorso dell'angelo si compone di due elementi: *a*) una premessa, con l'esortazione a «non temere!»; *b*) l'annuncio di nascita, con il nome del nascituro e il suo futuro.

a) l'esortazione a «non temere!» (*μὴ φοβοῦ*, v. 30), inizio di ogni oracolo di salvezza, è motivata dall'«aver trovato grazia» presso Dio. Il formulario, che ricorre circa 60× nel Primo

Testamento (molto frequente in Is, Ger e Dt), è la normale introduzione di oracoli di salvezza e di consolazione. Normalmente è seguita da una motivazione (Gn 21,17; 26,24; Is 10,24; 41,10; ecc.).

«Trovare grazia agli occhi di qualcuno» ricorre una quarantina di volte e 13 volte in riferimento a Dio. La grazia è il favore che in generale un superiore elargisce a un suo subalterno. Solo di Noè (Gn 6,8) e Mosè (Es 33,12. 17)⁸ si dice esplicitamente che hanno trovato grazia presso Dio. Inoltre solo a Mosè e a Maria giunge direttamente da una parola di Dio (elemento in più per ritrovare il formulario di vocazione). Tale “favore” è un indicatore del rapporto che sussiste tra le due persone in relazione: Dio e Maria. In questa cornice Maria è abilitata a realizzare il compito che sarà descritto nei versetti seguenti.

b) annuncio di nascita, nome e futuro del nascituro (v. 31-33). La missione di Maria sta nella sua maternità. Nei vv. 31-33, si annuncia tale nascita con il formulario tipico del genere *annuncium di nascita*: promessa, nome e futuro del nascituro.

Il problema interpretativo sta al v. 31, se cioè questo versetto sia da spiegare ricorrendo al *cliché* generale degli annunci di nascita o se invece dipenda dal background di Is 7,14. Il contatto con la pagina di Isaia non è impossibile, ma vi sono rimandi possibili anche a Sof 3 e, più genericamente, ad altri racconti di nascita:

Is 7,14 (LXX)
 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει
 καὶ τέξεται υἱόν,
 καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ
 ecco la vergine concepirà
 e partorirà un figlio
 e gli darai nome Emmanuel

Lc 1,31
 ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ
 καὶ τέξῃ υἱόν
 καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν
 tu (verGINE) concepirai
 e partorirai un figlio
 e gli darai nome Gesù

Quanto ai vv. 32-33, il rimando più stretto è alla promessa di Natan in 2 Sam 7, in particolare i vv. 11-16:

2 Sam 7 (LXX)
 v. 11: Te per il Signore farà grande...
 v. 14: Io gli sarò padre ed egli *mi sarà figlio*
 v. 16b: *il tuo trono* sarà stabile per sempre
 v. 16a: la tua casa e il tuo regno saranno assicurati
per sempre davanti a te
 v. 13: renderò stabile *per sempre* il trono del suo regno

Lc 1,32-33
 Egli sarà grande
 e sarà chiamato *figlio* dell'Altissimo
 il Signore Dio gli darà *il trono* di Davide
 Egli regnerà *per sempre* sulla casa di Giacobbe
 e *il suo regno non avrà fine*

Nei riguardi del testo di 2 Sam 7, si noti che la figura della filiazione divina passa in primo piano: Gesù è re in quanto *figlio dell'Altissimo* e *grande* per se stesso, non in quanto inserito nella stirpe di Davide o nella sequenza dei re davidici.

4QFlorilegium è un interessante documento che attesta l'interpretazione messianica in ambito qumranico di 2 Sam 7: Luca non fa che applicare a Gesù l'interpretazione che un certo giudaismo ipotizzava a proposito del (o dei) Messia. L'affermazione della filiazione divina in tale contesto può sembrare ancora velata e implicita, in quanto “funzionale” alla regalità (secondo cui ogni re era figlio dell'Altissimo). Sarà necessario una precisazione ulteriore per sottolineare l'inedita novità che la filiazione divina porta con sé nel caso della nascita di Gesù. Proprio a questo scopo serve la “domanda” di Maria nel versetto seguente.

v. 34: Il senso della domanda di Maria al v. 34 («Come avverrà questo, dal momento che non conosco uomo?») è centrale per il passo lucano. Si tratta di una vera e propria domanda,

⁸ In At 7,46 si aggiunge anche Davide, mentre in altri passi è l'orante che dice di aver trovato grazia presso Dio.

in cui Maria chiede un chiarimento su come possa avverarsi quanto l'angelo le ha riferito. Passo anzitutto in rassegna le principali interpretazioni date lungo la ricca storia esegetica, prima di esporre quella che ritengo essere l'interpretazione più adeguata al contesto della pagina in cui ci troviamo.

- 1) Maria si sarebbe impegnata ad osservare la verginità, per cui di fronte alla proposta dell'angelo, ella obietta ricordando il suo proposito: «Come accadrà, se non devo conoscere uomo?». Si ricordi la notizia che proviene dall'apocrifo *Protovangelo di Giacomo* 9,2, secondo cui Giuseppe sarebbe un anziano vedovo. Questa spiegazione fiorì con il monachesimo femminile cristiano, così da rendere Maria una monaca *ante tempus*. La testimonianza più antica di tale interpretazione risale a Gregorio di Nissa (PG 1140D-1141A) e si diffuse in Occidente con Ambrogio e Agostino. Tuttavia non si sa nulla a questo proposito: niente che ci faccia supporre la possibilità che una giovane ragazza si potesse sposare con il proposito di rimanere vergine. La testimonianza di Qumrān non serve a questo proposito.
- 2) Maria avrebbe conosciuto e meditato a fondo Is 7,14 e avrebbe capito che il Messia sarebbe nato da una vergine. La domanda significherebbe dunque: «Come accadrà questo, dato che [secondo la parola profetica] non devo avere rapporti con un uomo?». Ma nella tradizione giudaica il passo di Is 7,14 non era mai stato interpretato in vista della nascita messianica; e poi non parla esplicitamente di concepimento verginale.
- 3) Maria sarebbe stata in realtà una vergine non sposata, per cui la frase originariamente aveva questo senso: «Come accadrà questo, dal momento che non ho ancora marito?». Sarebbe stato Luca o la tradizione da cui egli dipende a rendere Maria una vergine già sposata a Giuseppe, almeno nel senso che aveva già scritto la *k'tubbâ* «il contratto» matrimoniale, ma non era ancora andata a coabitare con il suo sposo. Però è molto strano pensare che un autore non si accorga del malinteso... E poi: come giustificare la davidicità del Messia? tramite la linea genealogica di Maria?
- 4) R.E. Brown propone un'interpretazione più letteraria: la domanda sarebbe un espediente letterario introdotto dall'abile mano di Luca, per mettere in luce un duplice contenuto che esplicitasse il senso teologico del titolo «figlio di Dio. Maria con la sua domanda sottolinea che il concepimento di Gesù è avvenuto senza intervento maschile (come anche Gv 1,13, se si leggesse al singolare con alcuni padri dei secoli II-IV,⁹ potrebbe esplicitamente affermare): il concepimento verginale di Gesù significa che esso è avvenuto «per opera dello Spirito santo», come avrebbe poi affermato la formula della confessione di fede.
- 5) L'interpretazione più plausibile parte dalla constatazione che la frase di Maria «io non conosco uomo» esprime la situazione reale di Maria, che è vergine; esprime il suo stato e non le sue intenzioni. Si tratta quindi di una vera domanda. Se non si fanno entrare in gioco altri elementi, dopo le parole dell'angelo vi è di fatto bisogno di un chiarimento: «d'accordo su quanto hai detto, ma chi sarà il padre di questo bambino?». Il «questo» che deve accadere si riferisce a quanto l'angelo ha detto. È una domanda quindi veramente aperta e non si deve presupporre alcuna risposta. Lo studio di K. Stock ha sottolineato che anche la forma di questa domanda si chiarisce tenendo conto del modello letterario della vocazione preprofetica applicato alla

⁹ Per approfondire questo spunto si legga I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Traduzione di F. TOSOLINI (Dabar. Studi Biblici e Giudaistici 6), Marietti 1820, Genova 1988, 1992².

maternità di Maria. Anche Gedeone in Gdc 6 non domanda direttamente: «Chi mi aiuterà in questo compito?»; bensì – in modo indiretto – per mettere in luce la sua condizione di insufficienza: «Come potrei salvare Israele, dal momento che il mio casato è il più povero di Manasse e io sono il piccolo della mia famiglia?» (Gdc 6,15). Dunque, la domanda di Maria è un modo per riconoscere la grandezza del compito cui è chiamata e insieme l'incapacità, o meglio la non-sufficienza, di colei che è chiamata a svolgere un tale compito. In questo modo, Luca dice anche il senso teologico della verginità di Maria: fin da principio ella è colei che ascolta, che medita su quanto ha ascoltato e tenta di comprendere quanto le è annunziato. Ella è colei che è aperta all'azione di Dio e la vuole solo comprendere. «La verginità è purezza di dedizione a Dio ed è soprattutto l'estrema impotenza umana, che lascia il posto all'azione di Dio».¹⁰

vv. 35-38a: Il secondo discorso dell'angelo presenta quattro spunti che si inseriscono nel modello di *vocazione*, sulla cui base Luca ha steso il suo racconto: *a)* l'azione dello Spirito (v. 35a); *b)* il nome (v. 35b); *c)* il segno (v. 36); *d)* il "sì" di Maria (v. 38a).

a) l'azione dello Spirito (v. 35a)

Dal punto di vista contenutistico, qui si precisa l'agire di Dio verso Maria, che è così abilitata a realizzare la sua missione di madre. Vediamo se dal vocabolario utilizzato è possibile dedurre qualche elemento in più per comprendere il modo dell'azione divina:

– *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* «lo Spirito santo scenderà su di te» è un'espressione che nei LXX si trova in Nm 5,14 (il soggetto è *πνεῦμα ζηλώσεως* «spirito di gelosia»). In altri passi, il verbo *ἐπέρχεσθαι* è usato per cose materiali che «scendono» dall'alto verso il basso o per indicare la «presa» che hanno i sentimenti di una persona (ira, sdegno...). Volutamente sembra dunque essere un vocabolo generico che non vuole esprimere niente altro che la *discesa* dello Spirito in Maria;

– *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* «ti adombrerà la potenza dell'Altissimo». Il verbo *ἐπισκιάζω* richiama Es 40,35 e i contesti della «nuvola» nel santuario, corrispondente al verbo ebraico *šākan* (dove il tema teologico rabbinico della *š'kinā* «la presenza» di Dio). Da qui si potrebbe indurre la figura di Maria come «tabernacolo» e «arca dell'alleanza (cf Lc 1,39ss).

Mi sembra comunque importate sottolineare il soggetto di questo «adombramento», la *δύναμις ὑψίστου* «potenza dell'Altissimo». L'incarnazione dunque, secondo quest'espressione, si compie in virtù di Dio stesso, ossia attraverso un processo inafferrabile dalla ragione umana. Il giudaismo dell'epoca usava questa perifrasi proprio per non pronunciare il nome di Dio, in quanto all'idea di Dio il Giudaismo dell'epoca legava strettamente l'idea di potenza e forza che può salvare l'uomo. E se il Giudaismo era riuscito a evitare l'ipostatizzazione della «Potenza», essa diviene *realtà* nel pensiero di Filone. Tale ipostatizzazione filoniana ha un addentellato nella letteratura sapienziale, in cui la Sapienza divina assume lo stesso ruolo della Potenza di Filone. Si rilegga al riguardo Sap 7,25-26. Luca non fa riferimento all'ipostatizzazione filoniana, ma il linguaggio dell'epoca ci aiuta a spiegare la figura del concepimento secondo Luca: egli vede in esso un prodigio speciale della Potenza divina, che gli dà pienamente diritto al nome di *Figlio di Dio*. È una *δύναμις* «potenza» che è comunicata a Maria e si trasmette a Gesù, una *δύναμις* «potenza» che

¹⁰ R. E. GALBIATI, *Genere letterario e storia in Matteo 1-2*, «Bibbia e Oriente» 15 (1973) 3-16: 10.

consiste nello Spirito santo: *δύναμις* «potenza» e Spirito santo sono, infatti, intimamente connessi nel racconto lucano (cf ad es., At 10,38). Quanto è detto per il momento del concepimento e della nascita è in verità costantemente presente nella vita di Gesù. la *δύναμις* «potenza» dello Spirito è presente nei momenti-chiave della sua manifestazione in quanto «Figlio di Dio»: risalire a quei momenti significa capire anche la formazione di questo passo, in cui l'essere *Figlio* significa essere concepito senza alcun intervento maschile, che è esattamente la costante dell'attestazione del NT (cf Gv 1,13 nella lettura al singolare).

Il primo momento della generazione tramite lo Spirito è la risurrezione (cf At 13,32-33, che cita Sal 2,7; At 2,32-36). Potenza e Spirito agiscono insieme nella prima formulazione cristologica di Rm 1,3-4:

| | |
|---|---|
| <i>τοῦ γενομένου</i> | <i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,</i> |
| <i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει</i> | <i>κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i> |
| <i>nato</i> | <i>dal seme di Davide secondo la carne,</i> |
| <i>costituito Figlio di Dio con potenza</i> | <i>secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dai morti</i> |

È un testo probabilmente citato da Paolo e già presente nella comunità. Al di là delle molte difficoltà di traduzione, importa notare:

- la vicinanza di vocabolario con Lc 1,35
- il fatto che la potenza secondo lo Spirito di santità rende Gesù Cristo figlio di Dio con la risurrezione dai morti

In un secondo momento, la generazione a Figlio è spostata al momento del battesimo. Luca così lo sintetizza in uno dei discorsi di Atti (10,38):

ἔχρισεν αὐτὸν [= Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ] ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει
 Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nàzaret

Il momento cristologico della generazione è proiettato al battesimo di Gesù e con esso è spostato a quel momento il vocabolario. A dire il vero, sino a questo punto, non vi è alcun parallelo al verbo *ἐπισκιάζω* «adombrare», che invece è utilizzato da Luca al momento della trasfigurazione (Lc 9,34). Il parallelo tra il battesimo e la trasfigurazione mette in luce che la discesa dello Spirito santo e lo *ἐπισκιάζειν* sono due espressioni alternative per poter dire la filiazione divina.

Infine, il momento cristologico della generazione è spostato al concepimento verginale di Gesù. Lc 1,35 è la formulazione cristologica della chiesa primitiva che legge il momento del concepimento.

Rimangono, tuttavia, non poche domande aperte: perché, ad esempio, questa formulazione di *generazione* del Figlio di Dio ha assunto il linguaggio del concepimento verginale? e quando l'ha preso?

b) il nome (v. 35b)

Il v. 35 b ha non poche difficoltà testuali (cf apparato). Accettando l'interpretazione come una costruzione a duplice predicato, il nome sarebbe duplice: «perciò colui che nascerà sarà chiamato santo e figlio di Dio». L'agire di Dio in Maria fonda per il figlio l'essere *santo* e l'essere *Figlio* di Dio. È l'interpretazione della traduzione ufficiale CEI.

Se, invece, si sceglie di mantenere la costruzione originaria del greco, un po' aspra a dire il vero, si avrebbe un solo predicato, in quanto il titolo di *santo* si riferisce al nascituro: «perciò il nascituro santo sarà chiamato figlio di Dio». Con questa lettura, l'unico nome del «nascituro santo» è quello di *Figlio di Dio*.

c) il segno (v. 36)

Il rimando a quanto Dio ha già fatto in Elisabetta ha funzione di conferma dell'agire efficace di Dio: è la stessa funzione del segno che si ha anche negli altri racconti di vocazione (cf lo sdoppiamento del segno del vello per Gedeone in Gdc 6,36-40).

All'offerta del segno fa seguito una motivazione che di nuovo riporta il discorso a sottolineare la potenza di Dio, che è il fondamento di quanto accadrà. Il fatto che il verbo sia al futuro indica che il riferimento non è a quanto è *già avvenuto* in Elisabetta, ma a quanto *avverrà* in Maria. La sottolineatura del futuro in Luca deve essere preferita e sostenuta, soprattutto se si guarda a Gn 18,14 (LXX), la fonte di questa citazione. In Genesi, il testo recita: *μη̄ ἀδυνατεῖ παρὰ τῶ θεῶ ῥῆμα* «poiché nessuna parola è impossibile per Dio».

d) il “sì” di Maria (v. 38a)

È la terza reazione di Maria, dopo il turbamento e la domanda. Ora ecco la risposta convinta, di piena adesione per il *ῥῆμα* detto dall'angelo. Nessun altro racconto di vocazione o di annuncio di nascita ha una risposta simile: è un tratto caratteristico di Maria e Luca l'ha voluto sottolineare.

Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου «ecco la serva di JHWH»: è la ripresa della frase di Anna (1 Sam 1,18; cf *infra*), ma il sintagma *ἡ δούλη κυρίου* si trova solo qui in tutta la Scrittura (in ebraico non c'è nemmeno il femminile di *'ebed*, e in questi casi usa altri vocaboli come *'āmā* oppure *šiphā*). Questa auto-definizione di Maria mette in risalto che ella ha compreso di avere un ruolo da svolgere nel piano di Dio e così si sente «ministra di JHWH» in quanto sta accadendo.

γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥημά σου «mi avvenga secondo la tua parola»: non è soltanto un assenso formale di Maria all'agire di Dio, ma ancora una volta è il riconoscere il primato alla «tua parola», la Parola di JHWH che ora prende la carne umana in lei. Luca non aveva bisogno di particolari fonti per stendere questa risposta di Maria, né di particolari informazioni private. È una risposta coerente con quello che egli sapeva già dalla comune tradizione sinottica (cf Lc 8,19-21). In questa risposta, Maria riprende quella di Anna, la madre di Samuele, la quale all'assicurazione che avrebbe avuto un figlio nonostante la propria sterilità, rispose: «Possa la tua serva trovare grazia ai tuoi occhi (*Ἐδρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου*: 1 Reg 1,18 LXX = *timšā' šiphāt'kā hēn b'ēnèkā*: 1 Sam 1,18). Nell'episodio seguente, la visita alla parente Elisabetta (Lc 1,39-56), Maria reciterà il *Magnificat*, che trova il suo più stretto contatto proprio nel Cantico di Anna di 1 Sam 2,1-10.

v. 38b: L'inclusione della dipartita dell'angelo chiude il quadro narrativo della vocazione di Maria alla maternità.

PER LA NOSTRA VITA:

- I. 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.¹¹

2. Profondo è lo spazio creato dall'azione di qualcosa che non è predisposta a stare nello spazio e che lo crea affinché chi vive nello spazio e lo percorre possa entrare in contatto con esso. La profondità ha molte pretese ed è tanto misterioso perché è lo spazio che sentiamo crearsi, grazie all'azione di qualcosa che è sul punto di tradire il suo essere per offrirlo in una consegna suprema, come è ogni consegna di ciò che non si possiede originariamente e s'acquiesce per offrirlo a chi solo così può volgersi verso colui che lo chiama. La profondità è un appello amoroso.¹²

3. Accettare un vuoto in se stessi è cosa sovranaturale. Dove trovar l'energia per un atto che non ha contropartita? L'energia deve venire da un altro luogo. E, tuttavia, ci vuole dapprima come uno strappo, qualcosa di disperato; bisogna anzitutto, che quel vuoto si produca. Vuoto: notte oscura. [...]

La volontà di Dio. Come conoscerla? Se si fa silenzio in se stessi, se si fanno tacere tutti i desideri, tutte le opinioni; e si pensa con amore, con tutta l'anima e senza parole: "Sia fatta la tua volontà", quel che allora si sente, senza incertezza, di dover fare (quand'anche, per certi riguardi, fosse un errore) è la volontà di Dio. Perché, se gli si chiede pane, egli non ci dà pietre".¹³

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.¹⁴

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,

¹¹ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹² M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Traduzione di E. NOBILI, Edizione italiana a cura di R. PREZZO (Minima 31), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 51.

¹³ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 58.

¹⁴ M. BELLET, *Vocazione e libertà*, Edizione italiana a cura di G. COMO - E. PAROLARI (Comunità Cristiana), Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 32-35.

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.¹⁵

6. *Annunciazione*

(Le parole dell'Angelo)

Tu non sei più vicina a Dio di noi;
siamo lontani tutti. Ma tu hai stupende
benedette le mani.

Nascono chiare a te dal manto,
luminoso contorno:

Io sono la rugiada, il giorno,
ma tu, tu sei la pianta.

Sono stanco ora, la strada è lunga,
perdonami, ho scordato
quello che il Grande alto sul sole
e sul trono gemmato,
manda a te, meditante
(mi ha vinto la vertigine).

¹⁵ G. MOIOLI, *Il mistero di Maria* (Contemplatio), Glossa, Milano 1990, pp. 26. 52. 53-54.

Vedi: io sono l'origine,
ma tu, tu sei la pianta.

Ho steso ora le ali, sono
nella casa modesta immenso;
quasi manca lo spazio
alla mia grande veste.
Pur non mai fosti tanto sola,
vedi: appena mi senti;
nel bosco io sono un mite vento,
ma tu, tu sei la pianta.

Gli angeli tutti sono presi
da un nuovo turbamento:
certo non fu mai così intenso
e vago il desiderio.
Forse qualcosa ora s'annunzia
che in sogno tu comprendi.
Salute a te, l'anima vede:
ora sei pronta e attendi.
Tu sei la grande, eccelsa porta,
verranno ad aprirti presto.
Tu che il mio canto intendi sola:
in te si perde la mia parola
come nella foresta.

Sono venuto a compiere
la visione santa.
Dio mi guarda, mi abbacina...
Ma tu, tu sei la pianta.¹⁶

7. *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.*¹⁷

¹⁶ R.M. RILKE, *Poesie*, Tradotte da G. PINTOR, Prefazione di F. FORTINI, Einaudi, Torino 1942, ⁷1958, pp. 16-17.

¹⁷ B. FORTE, "Di te ricordo quando...", Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995, p. 49.

8. *Luca 1,31*

Questo nome, Gesù, qui pronunciato per la prima volta e strettamente legato alla Promessa, chiarisce il senso di tutto ciò che precede.

Finora si trattava dell'intervento di Dio, del messaggio della grazia divina, dello spavento davanti a Dio e all'angelo consolatore. Tutto ciò potrebbe essere descritto come esperienza religiosa, pietà cristiana, a rigore null'altro che parole. Invece sono indicatori che designano un punto preciso, essi hanno senso solo se noi guardiamo questo punto.

Alla fine dell'Avvento, essi vogliono dire che tutto ciò che precede non avrebbe senso se non vi fossero le parole 'gli metterai nome Gesù'. Teologicamente, anche per il semplice credente, si può affermare che tutto il contenuto della Bibbia come pure tutto ciò che noi poi chiamiamo Chiesa cristiana e predicazione cristiana dipende dal nome di Gesù. [...] È per questo Gesù che la Sacra Scrittura si distingue da tutti i libri seri, pii, i libri 'buoni'; è per lui che ciò che la Sacra Scrittura nomina come rivelazione si distingue da tutto quanto si possa dire delle altre grandezze, dèi e uomini. [...]

La testimonianza del Nuovo Testamento è l'impresa temeraria, assolutamente inaudita, di dire tutto ciò che si dice di Dio e delle cose divine non in generale, sotto forma di istruzione o di mito, ma di dirlo nella prospettiva di questo unico fatto: Gesù Cristo. Il nome non è fortuito. Gesù significa 'il Salvatore', 'il Liberatore' per cui l'uomo che è perduto non può salvarsi da solo e ha bisogno di un Salvatore, cioè di colui cui sarà 'messo il nome Gesù'.¹⁸

¹⁸ K. BARTH, *Advent, Labor et Fides*, Genève 1948, pp. 42-44.