zione del testimone oculare che era lui stesso, si è riferito, nel medesimo tempo, a questa frase della sacra Scrittura: "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto" (Gv 19,37; Zac 12,10). Così, in realtà, guarda la chiesa; così guarda l'umanità. Ed ecco, nel Trafitto dalla lancia del soldato tutte le generazioni dei cristiani hanno imparato e imparano a *leggere il mistero del Cuore* dell'Uomo Crocifisso che era ed è il Figlio di Dio».[13]

4. Conclusione

Non senza ragione, la tradizione cristiana ha sempre visto nel brano giovanneo sul costato trafitto il testo più importante per dare un fondamento biblico alla teologia e alla spiritualità del Cuore di Gesù. Lo studio che precede mostra, pensiamo, che questo modo di vedere era e rimane pienamente giustificato. Anzi, le analisi fatte sopra permettono di allargare e di approfondire questa interpretazione. L'elemento più nuovo in questa nostra esegesi di Gv 19,34-37 sta forse in questo: risulta ora chiaro che il testo di Giovanni non soltanto ci chiede di contemplare il costato trafitto di Gesù da cui uscì sangue e acqua, ma ci invita anche – riprendiamo l'espressione del papa – a *penetrare* nell'«intimo spirituale» di Gesù, o, come diceva sant'Ambrogio, nella sua «stanza segreta»; attraverso il costato trafitto di Gesù, lo sguardo del credente infatti scopre la sua oblazione filiale al Padre e il suo amore salvifico per noi, che sono nascosti nel suo cuore e che vengono simboleggiati dal suo *sangue*; mentre attraverso il simbolo dell'*acqua* che esce da questo nuovo tempio, il cristiano comprende che gli viene dato lo Spirito di Gesù e che egli deve vivere di questo Spirito di Gesù. Così tutti coloro che «volgeranno lo sguardo verso il Trafitto» potranno, d'ora in poi, partecipare a quella vita profonda dell'Agnello pasquale, che egli dava per la salvezza del mondo.

[13] *Impariamo a leggere il mistero del Cuore di Cristo*, omelia all'udienza generale del 20 giugno 1979, mercoledì prima della solennità del s. Cuore, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/1979, Vaticano 1979, p. 1589.

L'ALLEANZA DEI CUORI DI GESÙ E DI MARIA*

1. Quando un biblista ha sotto gli occhi il titolo generale di questo symposium, «L'alleanza dei Cuori di Gesù e di Maria», e gli si domanda di analizzarne le basi scritturistiche, resta, all'inizio, un po' perplesso: è davvero possibile trattare dal punto di vista biblico un tale tema? Non abbiamo qui forse l'esempio tipico di una teologia e di una devozione moderne (dovute soprattutto a san Giovanni Eudes), per le quali sarebbe anacronistico cercare un fondamento nella Scrittura? Certo, i grandi trattati del secolo XVII sul sacro Cuore di Maria – soprattutto quelli dello stesso Giovanni Eudes e di G.-P. Pinamonti[1] – citano numerosi testi biblici; ma, nella maggior parte dei casi, essi li utilizzano in un senso allegorico che non è più possibile seguire oggi. Nell'esegesi contemporanea, d'altra parte, esistono solo due studi limitati a questo soggetto: un breve articolo di U. Holzmeister nel 1943,[2] che si limita, nella sua parte propriamente biblica, ad analizzare la formula lucana di Lc 2,19.51 («Maria conservava tutte queste cose nel suo *cuore*») e a citare alcuni testi dei Vangeli che parlano dei «sentimenti» di Maria in diverse occasioni; ma occorre soprattutto citare il libro fondamentale di A. Serra: *Sapienza e contem-*

* Relazione tenuta a Fatima nel settembre 1986 al simposio teologico internazionale sul tema «L'Alleanza dei Cuori di Gesù e di Maria». È in programma la pubblicazione degli Atti, a cura del Santuario di Fatima.

[1] G. Eudes, *Oeuvres complètes*, VI-VIII: «Le Coeur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu» (1681), Vannes 1908; G.-P. Pinamonti, *Opere*, Parma 1718, pp. 294-323: «Il Sacro Cuore di Maria Vergine».

[2] U. Holzmeister, *Quid Evangelia de SS. Corde Mariae contineant*, in VD 23(1943), pp. 3-8.

plazione di Maria secondo Luca 2,19b.51;[3] anch'egli però concentra tutta l'attenzione solo sui due versetti che parlano del cuore di Maria. Così l'orizzonte di questa opera resta evidentemente troppo stretto per poter servire di base alla nostra ricerca, che deve invece abbracciare il tema biblico nel suo insieme. Siamo dunque costretti a intraprendere noi stessi una nuova lettura dei testi mariologici dei Vangeli, dal punto di vista del «cuore» di Maria.

Bisogna però fare innanzitutto alcune osservazioni di ordine metodologico.

2. È possibile un approccio propriamente biblico del nostro tema?

Tutto dipende dal metodo. Se ci si limita ad analizzare i testi che parlano formalmente del *cuore* di Maria o che descrivono i suoi *sentimenti*, non si può andare molto oltre i due studi segnalati. Ma se, al di là delle formule, ci si mostra attenti ai *temi biblici* implicati nel soggetto generale che ci viene proposto, la cosa cambia; tanto più che si può beneficiare della coincidenza strana e provvidenziale di due dati fondamentali, che, presi insieme, ci aprono prospettive insospettate e che permettono anche di abbozzare a grandi tratti una sintesi nuova. Ecco di che si tratta.

a. Il primo e il più sorprendente di questi dati si trova tanto negli studi biblici e storici quanto nella riflessione teologica contemporanea: è l'emergere della nozione di *alleanza*. Tutti sono d'accordo nel dire che si tratta di un tema fondamentale nella Scrittura; ma è anche un tema che è stato integrato nell'ecclesiologia del Vaticano II: la chiesa è il popolo *di Dio*, il popolo dell'*alleanza*.[4] Ora, fatto abbastanza sorprendente, è proprio questo termine di alleanza che è stato posto nel titolo del nostro programma, come per indicarci che esso doveva essere la parola-chia-

[3] A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982.

[4] Il concilio, più volte, ricorre esplicitamente alla nozione di alleanza, soprattutto nella costituzione *Lumen gentium*, a proposito della chiesa, «popolo di Dio» (LG 9; EV 1/308ss; quattro usi di *foedus*, con una citazione di Ger 31,31-34, il testo classico sull'alleanza nuova, di cui riparleremo).

ve, l'idea direttrice del symposium; ma esso è applicato ai Cuori di Gesù e di Maria. Il fatto non è dovuto al caso. L'idea e la formula, ci dicono gli organizzatori, vengono dal papa, che nel 15 settembre 1985, all'*Angelus*, parlava di «alleanza definitiva di questi cuori: quello del Figlio e quello della Madre, della Madre e del Figlio».[5] Non sappiamo, è vero, se il papa ha pensato formalmente all'alleanza in senso biblico. Ma ciò è secondario; perché, una volta che questa parola così caratteristica era lanciata – in un senso che, di fatto, è quello della Scrittura – diventava evidente che i biblisti e i teologi erano invitati a scrutare e ad approfondire questo legame tra l'*alleanza* di cui parla la Scrittura e la stretta *unione dei cuori* di Gesù e di Maria di cui si discute nella teologia moderna, soprattutto dopo san Giovanni Eudes.

Un altro fatto significativo, d'altronde, deve essere messo in rilievo: negli scritti dello stesso Giovanni Eudes, il principale iniziatore di questa dottrina e devozione, il tema dell'alleanza aveva già un posto considerevole. Egli scrisse il piccolo trattato *Contratto dell'uomo con Dio tramite il santo Battesimo*, e aveva composto per se stesso un *Contratto di una santa Alleanza con la santissima Vergine Maria Madre di Dio*.[6] D'altra parte, si osserva che, nella sua grande opera, *Il Cuore ammirabile della Madre di Dio*, egli voleva fondare questa dottrina, come egli dice, con «dodici oracoli della Scrittura».[7] Ora, uno solo di questi testi, l'ultimo, appartiene al Nuovo Testamento: si tratta dei versetti di Lc 2,19.51 di cui abbiamo già parlato; essi mostrano, dice il santo, che la devozione al sacro Cuore di Maria ha la sua origine e il suo fondamento nel Vangelo. Ma le undici citazioni precedenti, che sono tutte dell'Antico Testamento, si collegano ogni volta, in una maniera o in un'altra, al tema dell'alleanza: si tratta innanzi tutto del testo classico di Ez 36,26-27, sulla nuova alleanza; vengono poi due citazioni dal Sal 45(44),[8] un epitalamio regale che la tradizione ebraica e cristiana interpreta delle «nozze» (dunque, dell'alleanza)

[5] Testo citato alla seconda pagina del programma di questo symposium.

[6] Per il piccolo trattato, cf. Eudes, *Oeuvres complètes*, II, pp. 205-244; per il *Contrat d'une sainte Alliance*, cf. XII, Paris 1911, pp. 160-166.

[7] Eudes, *Le Coeur admirable*, libro VI, c. I, pp. 122-240.

[8] S. Giovanni Eudes, che utilizza la Vulgata, applica alla Vergine due versetti di questo salmo: «Eructavit Cor meum verbum bonum» (v. 1); «Omnis gloria Filiae Regis ab intus» (v. 14).

tra il Re-Messia e Israele (figura della chiesa); infine, e soprattutto, otto citazioni del Cantico dei cantici:[9] il poema celebra l'amore dell'amato e dell'amata; ma la tradizione, di nuovo, ha visto in questo amore quello di JHWH, lo Sposo di Israele, per il suo popolo, poi più tardi, l'amore nuziale di Cristo per la sua chiesa. Anche qui, sotto il simbolismo delle nozze, troviamo il tema dell'alleanza.

Di tutti i testi dell'Antico Testamento riterremo però solo il primo, quello di Ezechiele. Perché tutti gli altri, tratti dal Sal 45(44) o dal Cantico, sono stati letti in senso allegorico. Ora noi sappiamo da san Tommaso che, in una argomentazione teologica, bisogna appoggiarsi sul senso letterale dei testi. Tuttavia, aggiungiamo subito che secondo la dottrina newmaniana dello sviluppo e secondo l'ermeneutica contemporanea, la lettera stessa della Scrittura (il senso letterale) contiene, al di là della lettera, ma all'interno di questa, molto di «non detto», che «bisogna leggere con lo *spirito*, non con gli occhi» (M. del Castillo): nella lettera, bisogna scoprire lo Spirito. La Scrittura racchiude molte virtualità implicite, e può dunque essere letta a gradi differenti di profondità. Questo, san Tommaso l'ignorava.

Il testo di Ez 36,26-27, il primo degli «oracoli» citati da Giovanni Eudes, è col suo parallelo Ger 31,31-34 il testo principale dell'Antico Testamento che parla della nuova alleanza, in senso letterale. Lo prenderemo dunque come punto di partenza di tutta la nostra esposizione, ma cercando di penetrare nella profondità del suo senso, alla luce dei testi paralleli di Geremia e del Nuovo Testamento.

b. L'altro dato importante di cui bisogna tener conto nella teologia postconciliare è il rinnovamento della mariologia, specialmente della mariologia biblica.[10] Si ricordi che i padri del concilio Vaticano II si sono a lungo domandati se bisognava promulgare un documento speciale sulla Vergine o integrare i dati mariologici della Scrittura e della tradizione nella costituzione sulla chiesa.

[9] Ct 1,12; 2,5; 3,7-8; 4,1; 4,4; 5,2; 6,2 (e 2,16); 8,7.
[10] Cf. la nostra opera: *Maria nel mistero dell'Alleanza*, Genova 1988.

Prevalse la seconda soluzione, ma di misura. Lo si può facilmente capire. Questa decisione rappresentava di fatto una svolta importante nello sviluppo della dottrina sulla Vergine. È possibile che questa sia stata una delle cause della crisi della mariologia, nel primo periodo postconciliare. Ma dopo alcuni anni gli studi su Maria riprendono un vigoroso sviluppo, precisamente sulla base dell'opzione del concilio: Maria è posta oggi molto più in una prospettiva di storia della salvezza; è integrata «nel mistero del Cristo e della chiesa» (LG c. 8).[11]

Da qui si profila anche, più nettamente di prima, un rapporto tipologico tra Maria e la chiesa: pertanto l'alleanza tra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la chiesa, è ugualmente un'alleanza di Dio con Maria, la madre del Figlio di Dio, e anche, come vedremo, un'alleanza tra Cristo e Maria.

Sul piano più direttamente esegetico, molti studi recenti si orientano nello stesso senso. L'acquisto principale, dal punto di vista della mariologia, sembra essere la scoperta dell'importanza considerevole del tema biblico della «Figlia di Sion», nella simbologia dell'alleanza.[12] Pochi cenni saranno sufficienti per ricordare l'essenziale.

Nella letteratura profetica, il simbolo principale dell'alleanza tra Dio e il suo popolo è il matrimonio: Dio è lo sposo; la Figlia di Sion è la sposa; questo simbolo sarà applicato nel Nuovo Testamento alle relazioni sponsali tra Cristo e la chiesa. Nei testi sono sottolineati tre aspetti: la Figlia di Sion è soprattutto la sposa di JHWH, fedele o colpevole (Os 1-3; Is 1,21; 62,4-5; Ger 2,2; 3,1); essa diviene anche la «madre» del popolo di Dio (Sal 87, soprattutto nei Settanta; targum di Ct 8,5); ma essa è anche ricordata talvolta come «la vergine Israele» (Am 5,2; Ger 18,13; 31,4.21), «la vergine, figlia di Sion» (2Re 19,21; Is 37,22).

Ora, molti studi moderni hanno mostrato che nei Vangeli di

[11] Cf. in questa prospettiva J. RATZINGER-H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Ursprung*, Freiburg in B. 1978 [tr. it. *Maria, Chiesa nascente*, Roma 1981].
[12] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio*, in CivCat 139(1988), I, pp. 535-549. Un bilancio esegetico delle ricerche moderne su questo tema è stato presentato da N. LEMMO, *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, Roma 1985.

Luca e di Giovanni questo tema è applicato a Maria. Per Lc 1–2 ricordiamo le belle pagine di R. Laurentin su «Maria, figlia di Sion e tabernacolo escatologico»;[13] da un punto di vista più teologico, si rileggerà con interesse l'opuscolo di J. Ratzinger *La Figlia di Sion*.[14] Ma è importante ricordarsi, anche in questo caso, che il tema di Israele, Figlia di Sion, è legato al tema dell'alleanza.

c. La strada che dobbiamo percorrere è perciò chiaramente tracciata. Esamineremo prima il tema biblico dell'alleanza, nel grande testo profetico di Ezechiele (36,26-27). Nella seconda parte, vedremo come si applica a Maria nel Vangelo dell'infanzia di Luca. La terza parte mostrerà il pieno compimento del tema nelle due scene giovannee di Cana e della croce. Speriamo in tal modo di chiarire che il tema delle nostre ricerche, «alleanza dei Cuori di Gesù e di Maria», non si trova solamente «nel cuore della fede cattolica», come è stato detto,[15] ma che se lo si interpreta a un certo livello di profondità, si pone veramente anche al centro della rivelazione biblica.

1. L'annuncio profetico: il «cuore nuovo» nella nuova alleanza (Ez 36,25-27)

Questo testo di Ezechiele è, per noi, particolarmente importante, perché vi si trova fino a tre volte la parola «cuore»:

v. 25 Io spanderò su voi un'acqua pura
e di tutte le vostre sozzure vi purificherò.
v. 26 Evi darò un *cuore* nuovo,
metterò in voi uno spirito nuovo,
toglierò dalla vostra carne il *cuore* di pietra
e vi darò un *cuore* di carne.
v. 27 Metterò il mio spirito in voi
e farò che camminiate secondo le mie leggi
e che osserviate e pratichiate i miei statuti.

L'insieme dei dati riuniti in questi tre versetti è notevole.

Osserviamo innanzi tutto che Ezechiele descrive qui formalmente la nuova alleanza, come dimostra la ripresa della formula classica: «Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (v. 28); ma questa traduzione è troppo statica, almeno per quel che concerne il testo greco; per meglio far sentire il dinamismo che anima la versione dei Settanta, si dovrebbe piuttosto tradurre: «Voi *diventerete* per me un popolo (= mio popolo), e io *diventerò* per voi un Dio (= vostro Dio)».[16]

L'appartenenza a Dio, difatti, non si ottiene d'un colpo; essa si realizza progressivamente (sarà un vero *divenire*), al ritmo stesso della trasformazione del cuore dell'uomo per opera dello Spirito di Dio. La triplice insistenza sulla parola «cuore» nel versetto centrale dell'oracolo mostra che l'aspetto principale della nuova alleanza sarà l'*interiorità*; è il cuore stesso dell'uomo che dovrà essere cambiato: il suo cuore di pietra diventerà un cuore di carne, un cuore nuovo; ma l'uomo non potrà acquistare un cuore nuovo se Dio stesso non glielo dà, mettendo in lui uno spirito nuovo.

Questo spirito è paragonato a un'acqua pura (cf. Zac 12,10 e 13,1) che purificherà l'uomo da tutte le sue sozzure. Di più, per

[13] R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, pp. 148-163.
[14] J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977; tr. it. *La Figlia di Sion*, Milano 1979.
[15] Vedere il testo «The Position Paper» inviato a tutti i partecipanti a questo symposium: «...the *cultus* of the Hearts of Jesus and Mary are not optional practices on the periphery of Catholic Faith, but at its very heart» (p. 3). L'ottica che proporremo è complementare a questa, in un duplice senso: per poter dire che il *culto* dei Cuori di Gesù e di Maria si trova «al cuore della fede», bisogna innanzitutto mostrare che la *dottrina* che ispira questo culto è veramente centrale; inoltre questa dottrina non può essere centrale, se non si trova al centro della rivelazione biblica. Ora, è veramente così: è ciò che vorremmo dimostrare.

[16] La formula classica della nuova alleanza si trova soprattutto in cinque passi: tre in Geremia (24,7; 31,33; 32,38) e due in Ezechiele (36,28; 37,27). Unicamente in questo ultimo testo i LXX hanno una traduzione più statica: *ésomai autois theós, kai autoi mou ésontai laós*. Ma i quattro passi hanno la formula dinamica (con *eis*): *ésomai autois eis theón, kai autoi ésontai moi eis laón* (Ger 38,33 LXX), o con l'inversione: *ésontai* (*ésesthe*) *moi eis laón*, kai egò(kagò) *ésomai autois* (*humîn*) *eis theón* (Ger 24,7; 39,38 LXX; Ez 36,28). La sfumatura di un vero «divenire» è da mantenere, perché nella Bibbia greca il futuro (non il presente) *ésesthai eis* è talvolta sostituito dal presente *ghinesthai eis* che sottolinea la progressività del *divenire* (*ghínomai*).

ogni uomo, lo spirito diventerà il «principio» di un rinnovamento interiore che lo renderà adatto ad osservare fedelmente la legge divina» (BJ).

Altro dettaglio importante: lo Spirito dato all'uomo è lo Spirito stesso di Dio; in altri termini *lo stesso Spirito* è in Dio e nell'uomo. Se ne può dedurre, anche se questo non è detto nel testo, che il cuore nuovo dell'*uomo* sarà come il cuore stesso di *Dio*, poiché lo stesso Spirito sarà nel cuore dell'uomo e nel cuore di Dio; ciò sarà la comunione totale, l'alleanza perfetta di Dio e dell'uomo, nella reciprocità delle loro mutue relazioni. Si comprende che san Giovanni Eudes abbia dato una grande importanza a questo testo di Ezechiele.[17]

Per completare lo studio di questo tema, consideriamo ancora il passo parallelo di Ger 31,33-34: anche in questo testo si tratta del cuore dell'uomo, nel contesto della nuova alleanza; ma in confronto alla profezia di Ezechiele, quella di Geremia presenta tre particolarità interessanti. Leggiamo innanzi tutto il testo:

v. 33 Ecco l'*alleanza* che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, oracolo di JHWH.
Metterò la mia legge in fondo del loro essere e la scriverò sul loro *cuore*.
Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo.
v. 34 Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: «Riconoscete il Signore», perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo di JHWH – poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato.

[17] Ecco ciò che scrive nel *Contrat de l'homme avec Dieu*: «Egli (il Figlio) si è obbligato di darvi il suo Spirito e il suo Cuore divino, per essere lo spirito del vostro spirito, e il cuore del vostro cuore. Da ciò viene che egli ci assicura, per mezzo di uno dei suoi profeti, che ci darà un cuore nuovo, e che metterà uno spirito nuovo in mezzo a noi: *Dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri* (Ez 36,26). E volendo darci a intendere quale sia questo cuore e questo spirito nuovo, aggiunge subito: *Spiritum novum ponam in medio vestri*, "Metterò il mio Spirito in mezzo a voi" (Ez 36,27)»: EUDES, *Oeuvres complètes*, II, p. 215.

Questo oracolo è in un certo senso più importante di quello di Ezechiele, perché, oltre alla formula dell'alleanza («Io sarò il loro Dio...», v. 33*c*), la parola stessa «alleanza» (quella che JHWH deve concludere con Israele nell'avvenire) è messa in evidenza fin dall'inizio, per indicare il contenuto di tutto l'oracolo.

Inoltre l'«alleanza nuova» (v. 31) è qui confrontata con l'antica, quella che era stata conclusa con Israele al tempo dell'esodo. Ciò spiega la ripresa della parola Legge. Ma la Legge di Mosè era scolpita su tavole, restava esteriore all'uomo, mentre nella nuova alleanza, essa sarà messa in fondo al loro essere, scritta sul loro cuore. È lo stesso processo di interiorizzazione che noi abbiamo constatato in Ezechiele, salvo che qui si tratta della *Legge* nel cuore, mentre là si trattava dello *Spirito* nel cuore. Ma dato questo movimento di interiorizzazione, le due prospettive si ricongiungono e finiscono per identificarsi: la lettera della *Legge* (la Parola scritta) deve diventare *spirito*. È ciò che Gesù dirà più tardi: «Le mie *parole* sono *spirito* e vita» (Gv 6,63); e Paolo ricorderà che «la *lettera* uccide, lo *Spirito* vivifica» (2Cor 3,6). Infine, terza differenza, Geremia insiste di più sui frutti dell'interiorizzazione della Legge: oltre il fatto che Dio non si ricorderà più del peccato (questo perdono divino corrisponde alla purificazione di cui parla Ezechiele), egli insiste soprattutto sul frutto più interiore: la «conoscenza» di JHWH, formula che, nella Bibbia, indica l'intima comunione con Dio. In ciò consisterà in definitiva la perfetta realizzazione dell'alleanza nuova.

Tanto in Geremia che in Ezechiele, si osserverà l'insistenza sul *cuore* dell'uomo (cf. ancora Ger 24,7: «Darò loro un *cuore* per conoscere che io sono JHWH. Essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio, perché essi ritorneranno a me con tutto il loro *cuore*»). Si vede anche, con questi differenti testi, quali sono i tre elementi costitutivi della nuova alleanza:

a. un processo molto netto di interiorizzazione: la Legge di Dio sarà inscritta sul loro cuore, lo *Spirito* di Dio sarà messo nel cuore; ma questo è solo un primo livello di interiorità (la Parola nel cuore);

b. il secondo livello di interiorità, il più profondo, è l'alleanza realizzata: tutti conosceranno *Dio*, vivranno in comunione con Dio;

c. un altro effetto della Legge interiore si manifesta anche sul

piano morale, quello dell'agire del credente: è la *purificazione* dal peccato e l'osservanza della Legge.[18]

Per l'applicazione di questi differenti dati al Nuovo Testamento, e più specialmente al caso di Maria, si devono ricordare tre aspetti di questa promessa della nuova alleanza: quello che questi testi profetici ci dicono sul *cuore* dell'uomo nella nuova alleanza; poi l'insistenza sulla presenza tanto dello *Spirito di Dio* quanto della *parola di Dio* nel cuore dell'uomo. Ritroveremo questi temi esaminando quello che il Nuovo Testamento ci rivela sul cuore di Maria. Dall'antica alleanza passiamo ora alla nuova.

2. La preparazione: il cuore di Maria e la nuova alleanza

Abbiamo intitolato questo secondo punto «la preparazione», perché vi parleremo unicamente del vangelo dell'infanzia secondo Luca. Bisogna ricordarsi che, nella prospettiva lucana, l'«inizio» del Vangelo non si trova al capitolo 1, ma coincide con l'inizio della vita pubblica di Gesù (cf. Lc 3,23: «Jesus erat incipiens»; cf. At 1,22).[19]

I primi due capitoli costituiscono una «preparazione», sia storica sia teologica, alla buona novella che proclamerà Gesù stesso. D'altra parte si può ugualmente parlare di «preparazione» dal punto di vista dell'alleanza.

Come vedremo nella terza parte, la celebrazione della nuova alleanza tra lo sposo (Cristo) e la sposa (Maria) si farà alle nozze di Cana. Siamo in questo caso, è vero, nel quarto Vangelo. Ma per Giovanni come per Luca, l'«inizio» dei tempi della salvezza è da porre all'inizio della vita pubblica di Gesù, non però come nel terzo Vangelo, quando Gesù *comincia il suo ministero* (cf. Lc 3,23), ma quando «egli manifesta la sua gloria» a Cana (Gv 2,11): era quello *«l'inizio dei segni»*. Di conseguenza, tutto ciò che precede, vale a dire tutto ciò che Luca ci dice di Maria nel vangelo

[18] Su questa struttura ternaria della nuova alleanza, cf. la nostra opera *La vérité dans Saint Jean*, II, p. 1000, nota 275. A più riprese vi abbiamo insistito su quello che noi chiamiamo qui i due livelli di interiorità; questa distinzione è particolarmente importante per ben comprendere numerosi testi giovannei.

[19] Cf. E. Samain, *La notion de «archè» dans l'oeuvre lucanienne*, nell'opera collettiva *L'évangile de Luc*, a cura di F. Neirynck, Gembloux 1975, pp. 299-328.

dell'infanzia, è anteriore a questi due «inizi», e dunque è ancora preparazione; anche qui, nondimeno, affiora già il tema dell'alleanza, non ancora tuttavia tra Cristo e Maria, come più tardi, ma tra Maria e Dio.[20] Due passi di Lc 1-2 sono da questo punto di vista particolarmente importanti: il racconto dell'annunciazione (1,26-38) e i due versetti dove si fa esplicitamente menzione del «cuore» di Maria (2,19.51).

«Il cuore immacolato di Maria» e la sua «virginitas cordis» all'annunciazione (Lc 1,26-38)

a. L'espressione «il cuore immacolato di Maria», usata per designare Maria nel mistero dell'annunciazione, è a prima vista, per il biblista, un anacronismo. Tutti sanno, come ha abbondantemente dimostrato uno dei migliori specialisti di Fatima, J.M. Alonso, che «il cuore immacolato di Maria» è il centro, diciamo anche «l'anima del messaggio di Fatima».[21] Non è forse audace e poco critico voler già scoprire questo messaggio nel Vangelo di Luca? Dipende.

Se si tratta del *titolo* «il cuore immacolato», è evidente che non lo si trova in Luca. Ma se ci si interroga sull'insegnamento, il messaggio che questo titolo contiene, il problema si presenta in altro modo. E noi pensiamo di poter affermare che, secondo le analisi recenti di Lc 1,28 e i rapporti strutturali che si scoprono all'interno di tutta la pericope, le prime parole dell'angelo a Maria contengono già implicitamente tutto l'essenziale del messaggio di Fatima.[22] Ma per esplicitare tutto ciò che queste parole implica-

[20] Cf. A. Serra, *L'annunciazione a Maria (Lc 1,26-38). Un formulario di Alleanza?*, in ParVi 25(1980), pp. 163-209; G. Honoré Lainé, *La femme et le mystère de l'Alliance*, Paris 1985, p. 37 [tr. it. *La donna e il mistero dell'Alleanza*, Torino 1987].

[21] Cf. J.M. Alonso, *El Corazón Inmaculado de María, alma del Mensaje de Fatima*, in EphMar 22(1972), pp. 240-303; 23(1973), pp. 19-75. Si ricorderà per esempio il messaggio della Vergine a Lucia, al tempo dell'apparizione del 13 giugno 1917: «Gesù (...) vuole stabilire nel mondo la devozione al mio Cuore immacolato»; vedere Cl. Jean-Nesmy, *La vérité de Fatima*, Paris 1980, pp. 81 e 210-213.

[22] Cf. J.M. Alonso, *Fatima et le Coeur Immaculé de Marie. Un séminaire international*, in EphMar 21(1971), pp. 421-442; Alonso, che presiedeva le sessioni del seminario, dichiarò: «Questa devozione è profondamente radicata nella Scrittura e nella Tradizione» (p. 430). Più avanti nel corso del colloquio, davanti alle obiezioni che questa devozione può suscitare dal punto di vista ecumenico, egli

no e significano, bisogna sottoporre a un esame più attento l'appellativo – così spesso studiato e così spesso mal compreso – che la tradizione latina ha tradotto con «gratia plena».[23]

Ricordiamo innanzi tutto che si profila un accordo crescente presso gli esegeti sul senso della prima parola dell'angelo: *chaïre*.[24] Essa non significa l'abituale «saluto» (*ave*, «io ti saluto»), ma «rallegrati»: è un «richiamo alla gioia messianica, eco di quello dei profeti alla Figlia di Sion, e come esso motivato dalla venuta di Dio in mezzo al suo popolo» (BJ).[25] Ciò vuol dire che Maria non è solamente considerata qui come una persona individuale, ma come il punto conclusivo di tutta la speranza messianica di Israele; perché è lei, ora, la Figlia di Sion; è lei l'invitata a provare nel suo «cuore» la gioia messianica: in ragione certo della «venuta di Dio in mezzo al suo popolo», ma più immediatamente e innanzi tutto in ragione del *sentimento profondo* che ella portava in sé e con il quale era preparata misteriosamente a un compito che ignorava ancora, quello – come spiegherà l'angelo – di divenire la madre del Messia pur restando *vergine*.

Ma è soprattutto il participio *kecharitōménē* «gratia plena» che è decisivo, se vogliamo comprendere meglio quali erano, in Luca, le disposizioni interiori di Maria al momento dell'annunciazione.

rispose che le difficoltà sparirebbero se si volesse ritornare in profondità ai testi di Luca. Aveva senza dubbio ragione; ma una semplice affermazione non basta; bisogna portare ragioni solide sul piano esegetico.

[23] Riprendiamo qui in breve quello che abbiamo già spiegato nei due articoli sull'annunciazione: *L'annuncio a Maria (Lc 1,26-38)*, in PSV 3(1982), 6, pp. 55-73; *La vergine Maria*, in PSV 6(1985), 12, pp. 95-114.

[24] Cf. l'articolo fondamentale di colui che può essere considerato come il pioniere di questa esegesi: S. Lyonnet, *chaire kecharitōménē*, in Bib 20(1939), pp. 131-141; per gli studi posteriori, cf. il lavoro di sintesi di Lemmo, *Maria*, e un'eccellente presentazione sintetica degli argomenti in R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ: Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris 1982, pp. 68-69 [tr. it. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo 1985].

[25] Vedere per esempio So 3,14-15 (LXX): «Rallégrati (*chaire*) grandemente, figlia di Sion, proclama la buona novella, figlia di Gerusalemme; sii nell'allegrezza e giubilo di tutto il tuo cuore, figlia di Gerusalemme! (...) Il Re di Israele, il Signore, è in mezzo a te; tu non vedrai più nessun male»; cf. anche Is 12,6; 60,10.14; Gl 2,21.23; Zac 2,14; 9,9.

Ricordiamo che i padri greci e la tradizione bizantina hanno compreso più spesso il *chaire* di Lc 1,28 come un invito alla gioia: «È per la gioia che comincia colui che è il messaggero della gioia», dice per esempio Sofronio di Gerusalemme, *Sull'annunciazione*, II,17: PL 87/3,3236D.

Perché questa parola ci fa comprendere in che cosa consisteva la preparazione del *cuore* di Maria al grande avvenimento dell'incarnazione.[26] Bisogna dunque esaminare, molto più attentamente di come si è soliti fare, il verbo raro *charitóō*, utilizzato in Lc 1,28, e che del resto riappare solo una o due volte nei Settanta e una volta nel Nuovo Testamento.[27] Le forme verbali di questo tipo (in *-óō*) descrivono più spesso *l'effetto* prodotto dall'azione del verbo. Abbiamo qui ciò che i grammatici chiamano verbi «causativi»; eccone alcuni: *leukóō*, imbiancare; *tuphlóō*, *rendere* cieco; *doulóō*, *rendere* schiavo (differente da *douleúō*, *essere* schiavo); *kakóō*, *fare* del male, maltrattare; prendiamo come esempio At 7,6, dove questi ultimi verbi sono giustapposti (il versetto descrive il fosco avvenire che attendeva la posterità di Abramo in Egitto): «*La si ridurrà in schiavitù (doulōsousin)* e la si *maltratterà* (*kakōsousin*) durante quattrocento anni». Il verbo *charitóō* è dello stesso tipo; non ha dunque solo il senso che gli si dà spesso: «testimoniare il favore»;[28] nei testi profani, esso significa: «*rendere* grazioso», nel senso semplicemente umano (cf. il dizionario di Rocci); ma nel Nuovo Testamento, dove viene per due volte connesso con la «grazia» cristiana, significa «rendere gradito

[26] Vedere i due articoli menzionati alla nota 23; cf. anche Laurentin, *Les Évangiles*, pp. 29-30, e la bibliografia indicata in Ph. Bossuyt-J. Radermakers, *Jésus, Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981, II, p. 102, nota 36. Aggiungiamo un articolo recente e suggestivo di E. Delebecque, *Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1,28)*, in Bib. 65(1984), pp. 352-355; l'autore spiega che, in una costruzione come quella di Lc 1,28*a* (un verbo di *sentimento* seguito da un *participio*), il secondo termine indica la ragione del primo; nel nostro caso, bisogna dunque tradurre: «Rallégrati *di essere stata trasformata dalla grazia*» (per questo senso della seconda parola, vedere più avanti), la qual cosa implica che Maria aveva *coscienza* di quello che era successo in lei. Questo permette di comprendere il commento un po' inabituale che abbiamo dato di *chaire* (cf. qui sopra nel testo, al paragrafo precedente).

[27] Sir 9,8 (in una variante); 18,17; Ef 1,6.

[28] In Lc 1,28 *kecharitōménē* significherebbe in questo caso che Maria è semplicemente «oggetto della grazia di Dio» (Osty), del suo favore, della sua benevolenza gratuita. In breve, si tratterebbe unicamente dell'elezione. È l'esegesi di molti commentatori protestanti. Ma tale esegesi presenta difficoltà, anche sul piano filologico, perché non tiene nessun conto del senso causativo del verbo (cf. Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik*, par. 108,1, che cita il nostro testo tra molti altri esempi di verbi causativi in *-óō*) e della forma grammaticale del perfetto *passivo*; cf. il nostro articolo: *Kecharitōménē en Luc 1,28*, in Bib. 68(1987), pp. 357-382; 480-508.

(a Dio)», in senso forte e teologico, cioè: «*trasformare* (qualcuno) con la grazia».

È ciò che risulta all'evidenza dall'unico altro uso del verbo nel Nuovo Testamento, in Ef 1,6. Questo versetto fa parte dell'inno di Ef 1,3-14, dove Paolo, in termini sontuosi, descrive il piano divino della salvezza, opera della *grazia* di Dio (citiamo per il momento la traduzione di Nardoni): «A lode della sua *grazia*, di cui ci ha gratificati (*echarítôsen*) nel suo Diletto» (v. 6). Il commento di questo versetto fatto da Giovanni Crisostomo è notevole: «Egli (l'apostolo) non dice *hês echarísato* (che ci ha dato per grazia), ma *eclarítôsen hêmas*: cioè, non ci ha solamente liberati dai peccati, ma *ci ha resi degni di amore, gratos fecit, fecit amabiles*)»; e più avanti «Ci ha *resi amabili* e *degni per lui di essere desiderati*».[29] In altre parole dice: «Egli ci ha *trasformati* con la

[29] G. Crisostomo, *Sull'epistola agli Efesini*, I,3: PG 62,13-14: notiamo nei due casi l'uso nel Crisostomo del verbo *epoiêse* (*egli fece, egli rese...*), che sottolinea *l'effetto trasformante* della grazia di Dio, e dall'altra parte la scelta felice dell'aggettivo *epicharis* (gradevole, amabile, grazioso: usato qui in senso teologico), per evocare con un gioco di parole l'azione della *chàris* (cf. grazioso-grazia).

A proposito di questo ricorso al Crisostomo, bisogna segnalare un fatto spiacevole, nella recente polemica tra R. Laurentin e R.E. Brown, riguardo ai Vangeli dell'infanzia; cf. di quest'ultimo la presentazione critica del libro di Laurentin (*Les Évangiles*), *More Polemical than Instructive: R. Laurentin on the Infancy Narrative*, in Mar. 47(1985), pp. 188-202. Riguardo al fatto del rinvio a Crisostomo, che Laurentin (p. 30) aveva fatto per tradurre *kecharitôménê*, Brown scrive: «Laurentin should have asked himself whether the *Chrysostom interpretation* was not more influenced by the *Mariology* of Chrysostom's time than by his knowledge of the language» (p. 201; corsivi nostri). Spiace per l'autore, ma egli prende qui una cantonata. Brown, è chiaro, non è andato a verificare il testo del Crisostomo perché pensa semplicemente che «l'interpretazione del Crisostomo» (quale interpretazione? Quella di Lc 1,28?) dovrebbe essere stata influenzata dalla «mariologia» del suo tempo; egli sembra credere che, nel testo citato da Laurentin, si trova un commento di Lc 1,28, mentre in realtà si tratta del commento all'epistola agli Efesini; ora, in nessuna parte di questa lettera si parla di Maria. Ma c'è di più: Crisostomo non ha mai commentato il terzo Vangelo; e anche non sembra che ci sia in nessuna parte nelle sue opere un'interpretazione formale di Lc 1,28. Che resta dunque dell'obiezione di Brown? Se tuttavia R. Laurentin (e anche noi) citiamo il Crisostomo, è *unicamente* dal punto di vista filologico, per precisare la sfumatura di un verbo difficile, *charitóô*, che, al di fuori di Lc 1,28, si trova solo in Ef 1,6, per tutto il NT.

A giusto titolo, Laurentin notava che il Crisostomo «conosceva la sua lingua»; difatti, il grande oratore voleva praticare una sorta di ritorno al classicismo (era stato discepolo di Libanio). La sua opinione in materia di linguistica ha dunque peso. Ed è unicamente per un motivo *filologico* che «l'interpretazione del Crisostomo» interessa l'esegesi di Lc 1,28: si tratta semplicemente di sapere come il

sua grazia» (e non solamente: «egli ci ha *gratificati*» della sua grazia, come in Nardoni). I versetti attigui dell'inno di Paolo risultano così molto illuminanti: al v. 7 l'apostolo dice che nel Diletto «noi troviamo la redenzione col suo sangue, *la remissione* dei peccati»; e secondo il v. 4, il piano divino era che «noi fossimo *santi* e *immacolati* al suo cospetto, nell'amore».

Queste diverse sfumature del verbo *charitóô* sono di un interesse considerevole per l'impiego che ne fa Luca in 1,28, a proposito di Maria; ma con questa differenza importante: qui il verbo non è all'aoristo attivo, come in Ef 1,6; ma al participio *perfetto passivo*, che indica, come si sa, uno *stato* già realizzato, il *risultato* di un'azione passata.[30] La parola usata dall'angelo indica, dunque, che al momento dell'incarnazione, già da lungo tempo, Maria s'era trovata *trasformata dalla grazia di Dio*, in vista precisamente del ruolo che l'attendeva, quello di divenire la madre del Messia, ma in una maniera *verginale*.

In che cosa consisteva questa trasformazione di Maria? L'effetto della grazia, in generale, è di togliere il peccato (Rm 5,15-17). Alla luce del testo parallelo di Ef 1,6, bisogna dire che Maria era stata liberata dal peccato, *purificata e santificata* dalla grazia. È così d'altronde che la parola è stata compresa da molti Padri: «Ella era stata *purificata* in anticipo», dice eccellentemente Sofronio di Gerusalemme.[31] Si può fare anche un passo in più, e applicare a Maria ciò che è detto in Ef 1,4 sullo scopo finale di tutta la redenzione: «Perché noi fossimo *santi e immacolati* al suo cospetto, nell'amore».

In Lc 1,28 l'uso del perfetto passivo mostra che in Maria questo piano di Dio si trova realizzato: per l'effetto della grazia di Dio, Maria era già «*santa e immacolata* al suo cospetto». Cristo,

Crisostomo comprendeva il *verbo charitóô*: la sua «mariologia» non ha niente a che vedere qui, tanto più che essa non è molto edificante: egli, altrove, attribuisce a Maria molti difetti (l'ambizione, il dubbio, ...); non è quindi lui che l'avrebbe chiamata «piena di grazia».

[30] Questa azione anteriore era quella della grazia di Dio in Maria. Il soggetto *logico* del passivo *kecharitôménê* non può essere che Dio; se si volesse esprimere questa idea utilizzando il verbo *charitóô*, non all'*aoristo* attivo, come in Ef 1,6, ma al *perfetto* attivo, si avrebbe: *ho theós kecharitôken ten Marían*; ma per la forma *passiva* utilizzata in Lc 1,28, il soggetto *grammaticale* è Maria stessa: è *lei* che ha *provato l'azione purificatrice* della grazia.

[31] *Sull'Annunciazione*, II,25: PG 87/3,3248.

dirà Paolo più avanti nell'epistola agli Efesini, ha dato se stesso per la chiesa, perché voleva presentarla a se stesso «tutta risplendente, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma *santa e immacolata*» (Ef 5,27). Quello che viene detto dei cristiani all'inizio della lettera (1,4) e della chiesa alla fine (5,27) vale in primo luogo per la Figlia di Sion, per Maria, immagine della chiesa, che l'angelo salutava con il titolo «gratia plena». E Maria aveva coscienza di questa azione della grazia in lei.

Si obietterà di certo che noi tiriamo molte cose da una sola parola! È esatto. Ma la vera «*interpretazione*» non consiste forse nell'*esplicitare* l'implicito, soprattutto quando si tratta, come qui, di termini molto importanti dal punto di vista teologico?[32] Bisogna notare, con Origene e Ambrogio, che in tutta la Scrittura l'uso di questo titolo è riservato a Maria; d'altra parte, Luca ha utilizzato qui una parola rara, che in tutto il NT ricomparirà solo nella lettera agli Efesini, dove prende forti risonanze salvifiche ed ecclesiologiche.

L'incontro col messaggio centrale di Fatima è allora sorprendente: dire che Maria si trovava «*trasformata dalla grazia*», che ella era «santa e *immacolata*», sarebbe come dire che ella aveva «il cuore *immacolato*». Il titolo col quale si designa il messaggio di Fatima, applicato alla situazione di Maria prima dell'annunciazione, può dunque servire a mostrare come ella era stata preparata dalla grazia all'avvenimento dell'incarnazione.

Ma si vede anche la differenza tra questa lettura del titolo «gratia plena» del racconto di Luca e il messaggio di Fatima. In Luca, come a Fatima, si tratta dell'«interiorità» immacolata di Maria; ma questa interiorità è situata da Luca nella *vita* stessa di Maria, a *un momento concreto* della storia della salvezza (esattamente nella linea della *Lumen gentium*, c. 8). Fatima invece stacca il titolo da ogni contesto storico, e l'applica alla persona di Maria in generale. Un'osservazione analoga deve farsi a proposito di un insegnamento anteriore della tradizione ecclesiale, cioè la definizione dogmatica del 1854. Secondo la bolla *Ineffabilis* di Pio

[32] Vedere il nostro articolo *La lettura della Sacra Scrittura «nello Spirito»: il modo patristico di leggere la Bibbia è possibile oggi?*, in CivCat 137(1986), III, pp. 209-223.

IX, il titolo «gratia plena», dato a Maria in Lc 1,28, è uno dei principali testi scritturistici che fondano il dogma dell'immacolata concezione. Ciò che abbiamo detto lo conferma. Ma l'esegesi di «gratia plena» presentata qui sopra mostra più esplicitamente che l'epiteto *Kecharitōménē* dato a Maria descrive un tempo della sua vita, ossia la sua lunga *preparazione* (per la grazia di Dio in lei) al ruolo unico che stava per svolgere al momento dell'incarnazione del Figlio di Dio.

b. Veniamo ora alla seconda parte di questa sezione: la «virginitas *cordis*» di Maria, anche questa volta in preparazione all'incarnazione. Il tema, in questo symposium, ci deve interessare particolarmente, perché vogliamo cercare di comprendere meglio il mistero del *cuore* di Maria. La formula «virginitas cordis» non è biblica. L'abbiamo presa in prestito ad Agostino, che distingue la *virginitas carnis*, l'integrità corporale, e la *virginitas cordis*, l'integrità del cuore, o quella della fede chiamata *virginitas fidei*.[33] Ma l'una e l'altra si applicano a Maria. Si può anche dire, paradossalmente, che il tema della «virginità del *cuore*» (o della fede) ha già le sue radici nell'Antico Testamento, nei testi profetici sulla Figlia di Sion: difatti questa è talvolta designata sotto il titolo più specifico di *Virgo Sion*, la Vergine Israele; ora, i profeti utilizzavano questa denominazione per indicare le relazioni sponsali tra Dio e Israele, dunque nel contesto della fedeltà all'alleanza.[34]

Non parleremo qui della *virginitas carnis* di Maria, che forma chiaramente l'oggetto del secondo messaggio dell'angelo (vv. 35-37): egli le annuncia che concepirà per l'azione dello Spirito santo e la potenza dell'Altissimo (v. 35). Ma a questo concepimento

[33] Agostino, *Enarr. in Ps.*, 147,10: «Virginitas carnis, corpus intactum: virginitas cordis, fides incorrupta» (PL 37,1920); *Tract. in Joan.*, 13,12: «Quae est virginitas mentis? Integra fides, solida spes, sincera charitas» (PL 35,1499); per la verginità della fede, cf. *Serm.*, 93,4: «fidei virginitas... secundum integritatem fidei» (PL 38,574-575).

[34] Cf. Am 5,2; Ger 18,13; 31,4.21-22. Soprattutto quest'ultimo passo è interessante: «Ritorna, vergine d'Israele, ritorna alle tue città! Fino a quando andrai vagando, figlia ribelle? Poiché il Signore crea una cosa nuova sulla terra: la donna ricerca suo marito» (vv. 21*b*-22); egli descrive l'infedeltà di Israele, ma nella prospettiva della restaurazione, cioè della «ripresa delle relazioni d'amore tra Israele e il suo Sposo» (BJ); Sion ridiventerà «vergine» a causa della integrità della sua fede in JHWH.

verginale, Maria era già stata preparata: è questa preparazione di grazia che chiamavamo la sua *«virginitas cordis»*, anche prima dell'annunciazione. Perché se la grazia designata dalla formula «gratia plena», secondo una lunga tradizione, è prima di tutto la purezza e la santità di Maria, come abbiamo visto, si può, con san Bernardo, vedervi più particolarmente la grazia della verginità, e dunque, la *virginitas cordis*: «Bene igitur gratia plena, quae *virginitatis gratiam* tenuit, et insuper fecunditatis gloriam acquisivit».[35] Ma, come dimostreremo, è soprattutto la risposta di Maria all'annuncio della sua maternità, che manifesterà in lei questa «grazia della verginità», la sua *virginitas cordis*; vogliamo parlare del famoso v. 34: «Come questo avverrà, poiché *io non conosco uomo*?», o secondo la traduzione del lezionario francese: «*...poiché io sono vergine*?» (v. 34). Quale interpretazione bisogna dare a questa domanda misteriosa di Maria, sulla quale si è tanto scritto?

Impostiamo brevemente il problema. La spiegazione tradizionale, che scopre in Maria un proposito deliberato di restare vergine, è ancora mantenuta da molti autori;[36] ma essa introduce nel testo un anacronismo, e può difficilmente rispondere a una difficoltà maggiore: perché, in questo caso, Maria ha accettato il matrimonio con Giuseppe? Una soluzione tipicamente moderna, molto estesa oggi, sostiene che il v. 34 sia semplicemente una clausola di stile dell'evangelista, e non ci fa quindi comprendere niente su Maria stessa. Tuttavia, la formula assolutamente eccezionale usata qui da Luca e il genere letterario di tutto il racconto si oppongono chiaramente a una interpretazione così banale. Bisogna dunque analizzare più attentamente la domanda di Maria.[37]

Cominciamo col constatare che Maria pone qui una vera domanda, quando sente che l'angelo le annuncia la sua prossima maternità. L'avverbio «come», seguito da un futuro, suggerisce anche che a lei stessa la cosa fosse apparentemente impossibile: «Se Satana scaccia Satana,... *come* il suo regno starà in piedi?» (Mt 12,26); «Se voi non credete ai suoi scritti (= quelli di Mosè), ... *come* crederete alle mie parole?» (Gv 5,47; cf. 5,44). Anche il

[35] Bernardo, *In laudibus Virginis Mariae*, III,3 (*Opera omnia*, IV, Roma 1966, p. 38; PL 183,72D).

[36] Cf. per esempio Laurentin, *Les Évangiles*, pp. 492-493.

[37] Vedere i nostri due articoli menzionati alla nota 23.

genere letterario (l'annuncio di una nascita straordinaria) richiede che si tratti di una vera obiezione. Quando Sara, che era sterile, sente dichiarare che avrà un figlio, si domanda con un robusto buon senso e un desiderio tinto di scetticismo: «Davvero dovrò partorire, vecchia come sono?» (Gn 18,13; trad. ed. Paoline). Elisabetta, come Sara, era *sterile* (Lc 1,7.36); ora, il fatto che «anch'ella» (v. 36) partorirà è dato come segno a Maria: per lei come per Elisabetta, resta un ostacolo da sormontare. Ma l'angelo concluderà: «Niente è impossibile a Dio» (v. 37); è fuori dubbio che Maria presenti dunque all'angelo una difficoltà reale.

Ma quale? Perché Maria non era *sterile* e abbiamo escluso che ella avesse preso la *decisione* di restare vergine. La difficoltà deve essere di altro ordine e porsi a un livello più profondo.

Un esame preciso della risposta di Maria potrà aiutarci a scoprirla. La formula «non conosco uomo» – lo si è troppo poco sottolineato – è unica in tutta la Bibbia. La più simile è quella del libro dei Giudici, riguardo alla figlia di Jefte, che era stata condannata a morire: «Ella non aveva *conosciuto uomo* (*ouk égnō andra*)» (Gdc 11,39); e ottenne di andare prima sulle montagne a «piangere la sua *verginità*» (v. 38). Questo parallelismo è suggestivo: «non aver conosciuto uomo» è una formula abituale per descrivere la «verginità» di una donna. Questa equivalenza delle espressioni lascia intendere che, nel nostro caso, l'obiezione di Maria all'angelo *«Non conosco uomo»* significa: *«sono vergine»*. Ma si deve immediatamente far notare un dettaglio che è senza parallelo: l'espressione è qui al presente (*andra ou ginōskō*) e non all'aoristo, come in tutti i casi simili dell'Antico Testamento; Maria descrive tuttavia, come nell'AT, uno *stato di fatto*, e non direttamente un'intenzione per l'avvenire. La formula usata da Maria rivela il suo *stato d'animo*, la sua vita profonda, la sua situazione esistenziale, si direbbe oggi: niente nelle sue tendenze segrete la portava a un rapporto coniugale con «un uomo».[38] La frase de-

[38] Il raffronto tra il testo affine di Mt è illuminante. L'angelo dice a Giuseppe: «Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, tua *sposa* (*ten gynaîká sou*)» (Mt 1,20); anche secondo Luca Maria era già legalmente sposata con Giuseppe; pure in Lc 1,28, ella non dice: «...io non conosco (= non ancora?) *mio marito* (*ton ándra mou*)». Ciò che ella esclude dal suo orizzonte mentale, è *ogni* relazione carnale con *«un* uomo» (*ándra*).

scrive dunque la sua *propensione* profonda alla verginità, il suo *desiderio* della verginità come diceva già approssimativamente san Tommaso;[39] e molto prima di lui sant'Ambrogio aveva spiegato che Maria «*virgo* erat non solum corpore sed etiam *mente*».[40] È precisamente ciò che noi chiamavamo sopra la sua «virginitas *cordis*». Questo versetto ci fa scoprire il *cuore* verginale di Maria, al tempo in cui Dio la preparava a divenire la madre verginale del suo Figlio.

L'autore moderno che ha saputo esprimere queste sfumature con maggior finezza è R. Guardini:[41] «La verginità, scrive, è stata nell'esistenza di Maria un elemento essenziale». «Con ciò si esprimerebbe la verginità come quel comportamento fondamentale che caratterizza Maria nel suo essere e nel suo *sentimento intimo*; ma questo comportamento *non ha ancora preso la forma di una decisione deliberata* e non ha ancora provato a porsi nel quadro del diritto e dei costumi allora in vigore. Così compreso, il testo esprimerebbe esattamente quello che il presente saggio tenta di far valere». Come caratterizzare i sentimenti del «cuore di Maria» durante questo periodo di preparazione? Ella vive, aggiunge Guardini, «in uno stato dove, allo stesso tempo, sa e non sa; in questa *attesa* che non può definire, *ella vive per Dio* nella confidenza». E l'autore conclude: « È l'atteggiamento già noto e che chiamerei propriamente "mariale"».

Correlazioni interne alla pericope e alcuni testi paralleli permettono di precisare ancor di più. Al v. 34 Maria risponde a tutto ciò che l'angelo le dice al v. 28 e ai vv. 30-33. Si scopre così una sorta di parallelismo tra il v. 28 e il v. 34: ambedue descrivono l'interiorità di Maria, le sue disposizioni intime; ma il primo lo fa

[39] *Summa theol.*, III, 28, 4: «Mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Ioseph, absolute virginitatem vovisse, sed licet eam *in desiderio* habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio». Ma un po' dopo (ad 1[um]), egli parla di un proposito «sub conditione, si Deo placet», la qual cosa è più anacronistica, ma diventerà la soluzione classica presso i domenicani. Però parlare semplicemente del «*desiderio* di verginità» è più conforme al testo di Luca e conserva l'essenziale della soluzione tradizionale.

[40] Ambrogio, *De virginibus*, II,2,7: PL 16,209A.

[41] R. Guardini, *La Mère du Seigneur*, Cerf, Paris 1961, pp. 36-37. Nelle citazioni che seguono, i corsivi sono nostri. Per Guardini, il messaggio dell'angelo e la risposta di Maria sono «l'avvenimento decisivo della vita di Maria» (p. 31): per avere accesso a quello che Maria ha vissuto, *Il* è la chiave.

dal punto di vista di Dio (ella era «trasformata dalla *grazia*»); l'altro, dal punto di vista di Maria («sono *vergine*»); per cui si vede che la *grazia* ricevuta da Maria è proprio la grazia della *verginità*; o piuttosto, seguendo l'esegesi del v. 34 data prima: Maria percepisce in se stessa l'azione della *grazia* (v. 28) sotto la forma del *desiderio di verginità* (v. 34). Questa percezione, questo appello, è la «virginitas cordis». Maria era portata, come diceva Guardini, a «vivere *per Dio*», ciò che, secondo Paolo, è la nota distintiva della verginità: la vergine, scrive l'apostolo, «ha cura delle cose del Signore, per essere santa di corpo e di spirito» (1Cor 7,34), «vive assiduamente *per il Signore*, senza divisioni» (v. 35). È questo il motivo per cui, benché fosse già legalmente sposata a un uomo, Maria «vive come se ella non ne avesse» (cf. v. 29).

Secondo Agostino, la «dignitas virginalis» è cominciata in Maria, con il concepimento e la nascita verginali del re delle nazioni;[42] ugualmente Guardini si domanda: qual è l'ora di nascita della verginità cristiana? Egli risponde come Agostino: è l'ora del concepimento verginale di Gesù. Ma bisogna probabilmente rimontare più in alto, perché non si deve considerare solo la *virginitas carnis* della madre di Gesù, ma la sua *virginitas cordis*: ora sotto l'azione della grazia che la preparava alla sua maternità verginale, la «verginità del cuore» s'era già formata e sviluppata nel *cuore* di Maria, prima dell'incarnazione, ma in preparazione a quel momento centrale della storia della salvezza.

Resta da notare un ultimo punto: il contesto dell'alleanza. Senza dubbio, non si trova qui nessuna formula esplicita del vocabolario dell'alleanza. Ma ciò che è detto di Maria nel participio *kecharitōménē* del v. 28 e ciò che è implicito nella sua risposta all'angelo al v. 34, sono, di fatto, realtà dell'alleanza. Questo vale per i due aspetti dell'effetto della grazia in Maria, di cui abbiamo parlato a proposito di «gratia plena»: è, dicevamo, la grazia della *santificazione* e la grazia della *verginità*. Per l'una come per l'altra, esiste una relazione con l'alleanza.

Nell'Antico Testamento vi è un legame stretto tra l'alleanza e

[42] Agostino, *Serm.*, 51,16,26: PL 38,348: «Ubi natus est Rex omnium gentium, coepit dignitas virginalis a Matre Dei, quae et filium habere meruit, et corrumpi non meruit. Sicut ergo erat illud conjugium, et sine ulla corruptione conjugium: sic quod caste uxor peperit, cur non caste maritus acciperet?».

la santificazione.[43] La santità di Israele, la sua appartenenza a Dio, sono la conseguenza diretta dell'alleanza: «Voi sarete santi per me, perché io sono santo, io JHWH; e io vi ho messi a parte di tutti i popoli perché voi siate a me» (Lv 20,26 LXX); «Se osserverete la mia alleanza, sarete tra tutti i popoli il mio popolo particolare» (Es 19,5). Ora Maria era stata «trasformata dalla grazia», purificata e santificata; e «viveva per Dio» (Guardini). Sono queste le condizioni fondamentali per realizzare l'alleanza con Dio. Un'osservazione analoga deve farsi per la *virginitas cordis* di Maria. La «verginità del cuore», l'incontaminazione della fede (*fides integra*), si ricollega, dicevamo, al tema biblico della Figlia di Sion: i profeti la chiamano «la *vergine* Israele», quando essi ricordano al popolo i suoi obblighi di fedeltà al Dio dell'alleanza. Ora, l'attrazione profonda di Maria per la verginità, questa grazia della *virginitas cordis*, si traduceva nel fatto che ella «viveva assiduamente per il Signore, senza divisioni» (cf. 1Cor 7,35). Il cuore di Maria era unito al cuore di Dio. Infine, nella conclusione dell'episodio, il *fiat* di Maria (Lc 1,38), il sì incondizionato al messaggio venuto da Dio, è come l'espressione della realizzazione perfetta dell'alleanza.[44]

Quest'accordo gioioso di Maria per la realizzazione dell'incarnazione del Figlio di Dio è la base biblica per il titolo che le sarà dato talvolta nella tradizione latina, soprattutto nel medioevo, il titolo di *sponsa Patris* o di *conjux Patris*,[45] che esprime chiaramente un rapporto di alleanza: è il rapporto sponsale e verginale tra la madre di Gesù e il Padre.

Maria conservava tutte queste cose «nel suo cuore» (Lc 2,19.51)

Nell'introduzione, ricordavamo che, per san Giovanni Eudes, la devozione al Sacro Cuore di Maria ha la sua origine e il suo

[43] J. Roth, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, in NRTh 80(1958), pp. 696-721; cf. pp. 710-718: «Alliance et sanctification».

[44] Lainé, *La femme*.

[45] Vedere il nostro articolo: *María y la Santísima Trinidad en San Juan*, in «Estudios Trinitarios» 18(1985), pp. 163-189; noi vi citiamo (p. 172) i due testi seguenti: «Elegit eam *Pater in sponsam*, Filius in matrem, Spiritus in templum» (Odone di Canterbury); «quae (Maria) ab aeterno praedestinata fuit *in coniugem Patris* spirituum, ut communem cum illo haberet filium, et esset mater Filii Dei, sacrarium Spiritus Sancti, templum totius Trinitatis» (Elinando di Froidmont).

fondamento nel Vangelo; ed egli portava come argomento il testo di Lc 2,19 dove effettivamente si parla del cuore di Maria. Ma aggiungevamo che il tema, se non la parola, si ritrova anche in altri passi dei Vangeli. Tuttavia resta vero che a motivo della menzione speciale del «cuore» di Maria in Lc 2,19.51 questi due testi sono per noi i più importanti: nell'insieme dei Vangeli la parola «cuore» è utilizzata solo per *due* persone individuali, per Gesù (Mt 11,29) e per Maria (Lc 2,19.51).

a. Vediamo il contesto di questi due passi di Luca. Il primo viene poco dopo il racconto dell'apparizione degli angeli ai pastori, a Betlemme (2,18-24): «Avendo visto (Maria, Giuseppe e il neonato), essi fecero conoscere la cosa che loro era stata detta su quel fanciullo» (2,17); e Luca conclude: «Quanto a Maria, ella *conservava con cura* (*synetērei*) tutte queste cose che erano state dette (*rēmata*: parole ed avvenimenti), *meditandole* nel suo *cuore*» (2,19). Il secondo testo, simile al precedente, appartiene alla conclusione del vangelo dell'infanzia: «Egli, allora, ridiscese con loro a Nazaret; ed era a loro sottomesso. E sua madre *conservava fedelmente* (*dietērei*) tutte queste cose (e queste parole) nel suo cuore» (2,51). Concentreremo tutta la nostra attenzione sul primo versetto.

Diversi studi sono stati consacrati a questi due passi.[46] Il principale disaccordo tra gli autori è sullo sfondo letterario di queste formule: si deve, con F. Neirynck, ricollegarle all'apocalittica ebraica? O, piuttosto, con A. Serra, alla tradizione sapienziale? Il dibattito ha meno importanza di quella che sembra, perché vi sono tra gli scritti sapienziali e le apocalissi molti contatti, molte interferenze.[47] L'essenziale per noi sarà di scoprire gli antecedenti precisi delle formule così caratteristiche usate da Luca.

b. Tre testi dell'Antico Testamento sono per noi interessanti. Il primo serve di conclusione al racconto del sogno di Giuseppe,

[46] F. Neirynck, *Maria bewaarde al de woorden in haar hart (Lk 2,19.51)*, in CBG 5(1959), pp. 433-466; Id., *L'Évangile de Noël selon St Luc*, Bruxelles 1960; B.F. Meyer, *«But Mary kept all these things...», (Lk 2,19.51)*, in CBQ 26(1964), pp. 31-49; A. Serra, *Motivi sapienziali in Lc 2,19.51*, in Mar. 31(1969), pp. 248-259; Id., *Sapienza*.

[47] In particolare, per la nozione di verità, che svolge un ruolo importante nelle due tradizioni; cf. De la Potterie, *La vérité*, II, pp. 537-592.

nella Genesi. Egli aveva sognato che tutti i suoi fratelli sarebbero venuti a *prostrarsi davanti a lui* (Gen 37,7.9). Suo padre e i suoi fratelli ebbero reazioni differenti: «I suoi fratelli furono gelosi di lui, ma suo padre *ritenne (dietērēsen) la cosa*» (Gn 37,11). «Ritenere la cosa» significa innanzi tutto impedire che essa cada nell'oblio. Vuol dire mantenerla viva nella memoria, per poter eventualmente vederla un giorno realizzata. Ora la realizzazione del sogno sarà di fatto raccontata più oltre, nel corso della storia di Giuseppe, il cui racconto riattacca subito: «I fratelli di Giuseppe arrivarono (in Egitto) e *si prostrarono davanti a lui*, la faccia contro terra» (42,6). La formula anteriore di 37,11 («egli ritenne la cosa») non descriveva solamente la memoria-ricordo di Giacobbe; mostrava il patriarca posto davanti a un enigma che poteva venire da Dio; egli lo «riteneva» nel suo cuore, per vedere se esso non stesse per divenire in seguito una realtà. L'espressione è dunque orientata verso l'avvenire: essa lascia prevedere la realizzazione del sogno e ne prepara il racconto.

Il caso è simile in due testi del libro di Daniele,[48] che si riferiscono qui a due sogni (l'uno di Nabucodonosor, l'altro di Daniele). Il capitolo IV racconta il sogno premonitore del re sul suo abbassamento futuro al rango delle bestie (4,1-15); poi viene l'interpretazione del sogno ad opera di Daniele (4,16-24); infine, la sua realizzazione: la follia del re (4,25-30). È in questo versetto di transizione alla terza parte (nella versione greca) che si trova la nostra formula; il versetto, che è molto breve nel testo aramaico («Tutto ciò avvenne al re Nabucodonosor», (4,5), è sostituito nei Settanta dalla frase seguente: «Alla fine di questi discorsi (*tōn lógōn*), avendo inteso il giudizio che la visione *annunciava*, Nabucodonosor *conservò queste parole (tous lógous) nel suo cuore*» (Dn LXX 4,28). Anche qui, lo si vede, la formula orienta la visione verso l'avvenire che il re temeva; essa annuncia e introduce quello che viene immediatamente dopo: il racconto del compimento prossimo del sogno (4,29-38b). Si ritrova ancora una struttura analoga al capitolo VII, che descrive prima il celebre sogno

[48] Terremo conto delle due versioni greche di Daniele: quella dei LXX e quella di Teodozione (Th), che si trovano l'una al di sopra dell'altra nelle edizioni moderne della Bibbia greca. Oltre Dn 4,28 LXX e 7,28 Th, si può ancora citare 1Sam 21,13.

di Daniele sulle bestie, l'Antico dei giorni e il Figlio dell'uomo (7,1-14); poi viene di nuovo l'interpretazione della visione (7,15-27). Ed ecco il versetto di conclusione del capitolo, che forma la transizione a quello che seguirà: «Qui finisce il racconto. Io, Daniele, fui grandemente turbato nei miei pensieri, la mia faccia cambiò e *custodii questa parola nel mio cuore*» (7,28; nella versione di Teodozione la formula è ancor più simile a quella di Lc 2,19). Ma questa volta, il terzo membro, cioè il racconto del compimento, trova il suo equivalente in nuove visioni e profezie (Dn 8–12), che si prolungano fino all'annuncio della venuta dei tempi della fine (11,40–12,13).

Nei tre casi, si ritrova uno schema simile: prima l'*annuncio* enigmatico (sotto forma di sogno) di un avvenimento futuro e importante, che si realizzerà tosto nella storia del popolo di Dio; poi il racconto della sua *realizzazione*. (Tuttavia, nel contesto apocalittico di Daniele, s'intercala tra i due un'interpretazione del sogno; ma la realizzazione resta l'elemento principale). La formula che ci interessa («egli conservò queste parole [nel suo cuore]») prepara e introduce ogni volta il racconto del *compimento*: essa descrive il passaggio dal sogno alla realtà, la transizione dal discorso all'avvenimento.

c. Queste precisazioni sono preziose, perché ci aiutano a comprendere meglio l'utilizzazione della formula per Maria in Lc 2,19: vi si trovano delle rassomiglianze impressionanti, ma anche differenze significative con gli esempi precedenti. L'elemento comune è certamente l'*annuncio* misterioso di un *avvenimento* importante: qui, la nascita del Messia. A Betlemme però non si tratta di un sogno, ma di un messaggio dell'angelo del Signore ai pastori: «Oggi vi *è nato un Salvatore*, che è *il Cristo Signore*, nella città di David» (Lc 2,11). Quest'annuncio dell'angelo del Signore è una rivelazione: «oggi» dichiara l'apertura dei tempi messianici con la nascita del Messia. La grande gioia «che apporta questo messaggio» sarà quella di *tutto* il popolo (v. 10). Per cui, dopo essere venuti a vedere il «segno» (v. 12), la «cosa (*to rêma toûto*) che era *arrivata*» (v. 15), «un neonato deposto nella mangiatoia» (v. 16), i pastori se ne andarono a «far conoscere la cosa (*perì tou rêmatos*) che era stata *detta* loro circa questo fanciullo»;[49] e «*tutti coloro*

[49] I commentatori fanno notare a buon diritto che *rhêma* può designare tanto

che li sentirono furono meravigliati di quello che raccontavano i pastori» (vv. 17-19). È qui, al v. 19, che si colloca allora il versetto su Maria: «Ella conservava con cura *tutte queste cose*... nel suo cuore».

Per comprendere *ciò* che Maria conservava nel suo cuore, dobbiamo cercare di discernere meglio ciò che designa qui l'espressione «tutte queste cose»: notiamo l'insistenza sulla parola «tutte» (*panta*), che è posta in posizione enfatica (non c'era niente di simile nei testi dell'AT) e che lascia intendere che vi era una pluralità di «cose» che Maria riteneva nella sua memoria. Tra esse bisogna senza dubbio vedere, innanzitutto lo stesso annuncio angelico, che rivelava il carattere messianico (*Christós*) e trascendente (*Kýrios*) del neonato. Ma contrariamente a quanto avevamo nell'AT, si assiste già a una prima realizzazione di quest'annuncio: la *buona novella* era già stata data, prima, ai pastori (*euanghelízomai*, v. 10); ma questi, in seguito, *fanno conoscere* (v. 17) a tutti coloro che vogliono ascoltarlo, che questo bambino è «Salvatore», che è «il Cristo Signore». Si intravedono già le diverse sfumature che prenderà la frase del v. 19: Maria non ha solamente inteso *il messaggio* (come nell'AT), ma vede anche l'inizio della *sua realizzazione*, nel fatto stesso della proclamazione della vera identità del neonato.

Inoltre, tra «tutte queste cose» che Maria conservava nel suo cuore, bisogna anche porre i «segni» che accompagnavano la nascita. Nemmeno di questo si ha traccia nell'AT. Ai pastori era stato dato un segno chiarissimo: «Troverete un neonato avvolto in panni e deposto in una mangiatoia» (v. 12); il segno formava un violento contrasto con l'identità reale del bambino, rivelata nel messaggio. Per Maria, quel contrasto, quel mistero, era un invito alla speranza, all'attesa, per vedere se e come doveva realizzarsi in seguito il messaggio della signoria del fanciullo, che pure era così male alloggiato. L'inno angelico era stato per lei un primo orientamento nella sua attesa: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli»

una parola che un avvenimento (raccontato); lo si constata qui: la parola-avvenimento può essere sia un avvenimento «arrivato», l'oggetto di un «vedere» (*idômen to rhêma toûto to ghegonós*, 2,15) o l'oggetto di un «dire» (tou rhêmatos toû lelêthéntos autois, 2,17).

(v. 13). Unite al titolo «Signore» dato dall'angelo di Dio, queste parole orientavano l'attenzione di Maria verso la trascendenza. Ma l'orientamento ulteriore verso l'avvenire, richiesto dalla formula stereotipa «Maria *conservava* tutte queste cose... nel suo cuore», sarà di fatto precisato dall'evangelista, più avanti nel Vangelo: l'inizio dell'inno di «*una moltitudine (plêthos)* dell'armata celeste», a Betlemme, sarà ripreso più tardi, presso Gerusalemme, da «tutta la *moltitudine* (*hápan to plêthos*) dei discepoli», in 19,37-38 («Gloria nel più alto dei cieli»), nella scena dell'intronizzazione regale di Gesù al monte degli Olivi; ma questa scena diviene un'anticipazione simbolica dell'ascensione, della sua *intronizzazione celeste* alla destra del Padre (At 2,33-35); solo allora Gesù diventerà, definitivamente e nel pieno senso del termine, «Signore» e «Messia» (At 2,36). È tanto più notevole che questi stessi titoli «Messia» e «Signore» erano già stati utilizzati nel messaggio angelico a Betlemme (Lc 2,11); ciò mostra a qual punto questa scena teofanica della nascita di Gesù aveva già per Luca un valore di anticipazione simbolica di ciò che doveva realizzarsi in definitiva all'ascensione.

c. Ma senza dubbio si può anche includere tra «tutte queste cose» (Lc 2,19) un altro segno, che era stato dato precedentemente a Maria stessa, al momento dell'annunciazione: l'angelo Gabriele non aveva solo annunciato a Maria la *concezione* verginale del bambino (1,35a); aveva anche parlato della sua *nascita*, e aveva tratto da questa una misteriosa conclusione: «Perciò... sarà chiamato Figlio di Dio» (1,35b). La nascita era presentata come un segno. In 2,1-20, altre due volte si parla della nascita del bambino: prima, quando Luca racconta il fatto («ella *partorì* il suo figlio primogenito», 2,7); poi, nel messaggio dell'angelo ai pastori («oggi vi *è nato* un Salvatore...», 2,11). È dunque normale che si raffrontino tra di loro questi tre testi, cercando di chiarirli gli uni con gli altri. Quello che era stato detto all'annunciazione a proposito di quella nascita doveva realizzarsi a Betlemme; quell'annuncio doveva essere presente alla memoria di Maria, al momento in cui «ella partoriva il suo figlio primogenito».

Purtroppo il versetto 1,35b, che spiega il *modo* della nascita, è difficile; e la sua esegesi è discussa. Dobbiamo limitarci a dare qui una traduzione e un'interpretazione che abbiamo cercato altrove

di giustificare in dettaglio.[50] Per differenti ragioni, sembra, Lc 1,35b si deve tradurre come segue: «Perciò (cioè come conseguenza del fatto che la potenza dell'Altissimo avrebbe esercitato la sua azione su Maria), *quello che nascerà santo* (= santamente) sarà chiamato Figlio di Dio». La «nascita santa», annunciata dall'angelo, è una nascita senza contaminazione, senza macchia (in senso levitico), ciò che la tradizione chiamerà la *nascita verginale*. Essa è presentata qui come un segno dell'identità trascendente del bambino («perciò»). Notiamo a questo proposito che il concepimento stesso, che non si vede esteriormente, *non* è un segno; la nascita, al contrario, l'uscita dal seno materno, se è accompagnata da particolarità non abituali, può essere un segno; tale è il caso di una nascita *verginale* (senza lesione, senza perdita di sangue che «contamina» cf. Lv 12,7). In Lc 1,35b, questa nascita è chiaramente indicata come un segno: il carattere straordinario di questa nascita farà concludere all'azione diretta dell'Altissimo nella *concezione* stessa: da ciò, si concluderà anche alla divina filiazione del bambino. Un fatto *verificabile* (la nascita verginale) è data come segno di due realtà invisibili (la concezione dovuta allo Spirito, e la filiazione divina del bambino).

Ma a chi era destinato questo segno? Poiché esso consisteva nel modo stesso di *partorire*, era prima un segno per la *madre*, per Maria; ma più tardi lo sarebbe stato per i credenti. È dunque impensabile, nella logica profonda di tutto questo racconto, che al momento della nascita del bambino, a Betlemme, Maria, la madre di Gesù, non si sia ricordata ciò che l'angelo le aveva annunciato su quel momento così importante della nascita: questa doveva essere «pura e santa», e sarebbe stata così un segno tangibile che il suo bambino era «il figlio dell'Altissimo» (1,32), «il Figlio di Dio» (1,35). Ora, precisamente, il messaggio angelico a Betlemme veniva proprio in maniera imprevista a darne una conferma.

Riassumiamo. Tra «tutte le cose (*rêmata*)» che Maria «conservava con cura nel suo cuore», l'analisi ha permesso di scoprire tanto *parole* quanto *fatti* (tutti e due designati con *rêma*, vv. 15.17). Nel numero di questi ultimi si possono distinguere due *segni*: quello che era stato dato non molto prima ai pastori (un bambino nella mangiatoia) e il segno dato ancor prima a Maria (la nascita verginale del bambino). Ma l'uno e l'altro era portatore di una rivelazione: l'identità trascendente e divina del bambino. D'altronde questa identità era anche l'oggetto diretto del messaggio contenuto nelle parole dell'angelo (il *rêma*-parola), tanto a Nazaret (1,38) quanto a Betlemme (2,17). È l'insieme di queste parole, di questi avvenimenti, di questi segni, che costituiva «tutte queste cose» che Maria conservava nel suo cuore.

d. Ci resta ancora da spiegare un verbo importante di Lc 2,19 di cui non abbiamo ancora detto niente : *symbállousa*, che abbiamo tradotto provvisoriamente, come si fa di solito, con «meditando». Quale nuova sfumatura apporta questo verbo?

I commentatori esitano, davanti alla diversità dei sensi di *symbállô* che segnalano i dizionari. Ma se si tiene conto della costruzione molto precisa utilizzata da Luca, il senso diventa chiaro: il composto *sym-bállô* (che ha come complemento diretto il plurale «tutte queste cose») non significa semplicemente «meditare», ma «paragonare, confrontare», cioè in questo passo: Maria cercava di comprendere tutte queste cose «confrontandole (tra loro)».[51] Ora secondo la nostra analisi, «tutte queste cose» sono sia gli *eventi* recenti con il loro valore di *segni* (la nascita verginale, l'apparizio-

[50] Cf. De la Potterie, *Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus..., sed ex Deo natus est» (Gv 1,13)*, in Mar. 45(1984), pp. 127-174; sull'interpretazione di Lc 1,35, vedere pp. 163-171.

[51] A questo proposito sono da notare due punti:

1) Il senso di «confrontare», ritenuto da Zorell per Lc 2,19, è bene attestato in greco: «confrontare queste piccole cose con delle grandi», *smikrà taûta megáloisi symballein* (Erodoto, 2,10); «confrontare l'uno con l'altro», *hèn pros hèn symbállein* (4,50); «con un mutuo confronto sciogliere un giudizio», *symbállousa pròs allèla krînein* (Platone, *Teeteto*, 186b).

2) In Lc 2,19, abbiamo una costruzione *apò koinoû*, cioè che *ta rhêmata taûta*, posto *tra* i verbi *synetèrei* e *symbállousa* è a un tempo complemento «comune» dell'uno e dell'altro. Quanto al pronome *pánta*, posto in posizione enfatica all'inizio, esso sottolinea la pluralità delle realtà che formano il complemento dei due verbi: «*tutte* queste cose»; esso suggerisce già con ciò che il «confronto» può farsi soltanto *tra di loro*, ossia tra «queste cose» (nel senso di *pros allèla*, nel testo di Platone citato sopra). Si cita spesso come parallelo un testo di Giuseppe Flavio, *Ant. Jud.*, II,72 (5,3) sull'interpretazione di un sogno fatto da Giuseppe in Egitto: *symbalôn* (var. *syllabôn*) *tô logismô to ónar* «cercando di *interpretare* il sogno con un ragionamento»; qui, è indicato il mezzo per interpretare (il ragionamento); ma questo non è il caso di Lc 2,19, dove il complemento è un plurale *disributivo*, ciò che suggerisce piuttosto il senso di «confrontare tutte *queste* cose (*tra di loro*)».

ne ai pastori e il segno del bambino nella mangiatoia) che il doppio *messaggio* angelico (a Nazaret e a Betlemme). È *«confrontando* (tra loro) *tutte* queste cose» che Maria cercava di comprendere sempre meglio il senso e la portata di quegli avvenimenti misteriosi e di quei messaggi.

Alcuni autori, come Beda e A. Serra, comprendono questo «confronto» in un'altra maniera: Maria avrebbe cercato di interpretare i fatti «confrontandoli sia *con l'Antico Testamento sia con gli avvenimenti posteriori*, specialmente la risurrezione».[52] Ma una tale esegesi non ci sembra sufficientemente fondata, perché non può appoggiarsi su nessun dato del testo: niente vi fa pensare né alla Scrittura né al Cristo risuscitato; inoltre, la costruzione della frase esige che l'azione di «confrontare», indicata da *symbállousa*, porti unicamente su *«queste* cose» (notare il dimostrativo *taûta*), cioè sull'insieme degli *avvenimenti recenti* che Luca racconta riguardo alla nascita di Gesù, da Nazaret a Betlemme.

Tuttavia resta il fatto – noi pure vi abbiamo insistito – che l'espressione «conservare nel proprio cuore» orienta anche verso l'avvenire. E il parallelismo con ciò che è stato detto di Giovanni Battista, in un passo molto simile, lo conferma pienamente: «In tutta la montagna di Giudea, si raccontavano *tutte queste cose*. Tutti coloro che intesero parlare di ciò le riflettevano *nel loro cuore*, dicendo: Che sarà dunque questo bambino?» (1,65-66). Una domanda analoga è suggerita riguardo a Gesù, nella formula utilizzata da Maria in 2,19; il suo significato si potrebbe esplicitare così: «Sarà proprio lui il Salvatore, il Messia, il Signore (2,11), il Figlio di Dio (1,35)»?

La risposta completa a questa domanda non potrà certo essere data che più tardi da Luca, nel seguito del Vangelo. Ma Maria

[52] Cf. J. Galot, in una recensione dell'opera di A. Serra, *Sapienza*, in NRTh 115(1983), p. 269; Beda parlava unicamente di un confronto con l'Antico Testamento: «...quia sanctas Scripturas legerat, et sciebat prophetas, conferebat ea quae secum sunt acta de Domino cum his quae noverat a prophetis scripta de Domino et collata ad invicem», *In Luc.*: PL 92,335D. Ma Beda non rispetta il testo di Luca: «conferens» della Vulgata diventa in lui «conferebat... cum his quae noverat», etc., che non c'è nel testo. «Conferre», confrontare, richiede certo un paragone di cose differenti tra di loro, ma in Lc 2,19 queste sono precisamente «tutte *queste* cose» di cui parla il *contesto*. Non bisogna cercare altrove, né nel-

stessa, durante l'infanzia di Gesù, integrava sempre più nella sua meditazione segreta i fatti nuovi e le parole nuove che riguardavano Gesù, perché in 2,51, Luca riprende la formula di 2,19 (senza *symbállousa*), applicando questa volta «tutte queste cose» all'insieme del vangelo dell'infanzia: la riflessione, il «confronto» di Maria andava dunque allargandosi e approfondendosi sempre più nella sua vita di fede.

e. Non senza ragione san Giovanni Eudes considerava che Lc 2,19 era il testo chiave per fondare nel Vangelo la dottrina del «santo Cuore di Maria». Come dunque questo testo, e anche quello di 2,51, ci presentano il «cuore»? Questi due passi non fanno che illustrare più chiaramente ciò che era stato detto nei racconti dell'annunciazione e della visitazione. A Nazaret Maria si era dichiarata «la serva del Signore» e aveva espresso il suo gioioso assenso *alla «parola»* venuta dall'alto (1,38); poco dopo, Elisabetta l'aveva proclamata beata perché aveva «creduto al compimento di ciò che le era stato detto da parte del Signore» (1,45). Con Paolo VI, si può dire: «Maria è la *Virgo audiens*, la Vergine che ascolta, che accoglie la Parola di Dio con fede»;[53] ma era una fede attiva, personale, sempre all'ascolto delle parole nuove, sempre attenta a segni nuovi, per meglio comprendere e penetrare il mistero del Bambino di cui era la madre; ma era anche una fede unita a speranza, nella tranquilla attesa di un compimento ancora misterioso, ma di cui era certa: «Ella *sapeva* che sarebbe venuto un momento in cui quello che era nascosto in lui verrebbe manifestato», diceva molto bene Origene.[54]

Maria che «conservava tutte queste cose, confrontandole nel suo *cuore*» è la modella perfetta di questo «cuore nuovo» che i profeti annunciavano (Ez 36,26), di questo cuore in cui è scritta la parola di Dio (cf. Ger 31,33), di questo cuore in cui si approfondisce la fede. Il cuore di *Maria* è il primo cuore umano dove si sia realizzata la nuova alleanza, l'alleanza tra la creatura e *Dio*.

l'Antico Testamento, né nell'avvenimento pasquale alla fine della vita di Gesù.

[53] Paolo VI, *Marialis cultus*, 17: EV 5/41.

[54] Origene, *In Lucam*, hom. 20: GCS, Origenes, 9,134-135.

3. Il compimento: il cuore di Gesù e il cuore di Maria nella nuova alleanza

Non era ancora possibile, nei due punti precedenti, trattare formalmente il tema della nostra esposizione. Dovevamo infatti parlare del rapporto d'alleanza tra *Maria* e *Gesù*: tale rapporto poteva realizzarsi solo a partire dalla vita pubblica. Tutto ciò che precede era quindi preparazione. Tuttavia abbiamo potuto vedere da numerosi indizi che Maria viveva già in una relazione di alleanza, ma era, dicevamo, l'alleanza con Dio. A partire dalla vita pubblica di Gesù si inaugura un nuovo tipo di relazione tra lei e suo Figlio. Ora si realizza l'alleanza nuova tra Maria e Gesù. Dal Vangelo di Luca passiamo a quello di Giovanni. Vi rileggeremo le due pericopi mariane del quarto Vangelo, (2,1-12; 19,25-27), dal punto di vista di questa alleanza tra Gesù e Maria.

Le nozze dell'alleanza messianica: lo sposo e la sposa (Gv 2,1-12)

Viene sempre più riconosciuto che il racconto giovanneo delle nozze di Cana ha una grande portata simbolica. Nel suo libro sulla tipologia del Vangelo di Giovanni, H. Sahlin scriveva: «Alle nozze di Cana, in fondo, Gesù stesso è lo sposo e la sposa è "Sion", rappresentata dalla madre di Gesù, e d'altra parte anche dai discepoli. Il miracolo del vino rappresenta tipologicamente *le nozze messianiche*, che si identificano con la grande festività della pasqua e con il tempo della salvezza».[55] E. Przywara si esprimeva in termini simili: «Nel segno delle nozze di Cana in Galilea è riassunta la totalità del segno delle *nozze del regno di Dio*».[56]

a. Per mostrare il fondamento di tale interpretazione, partiamo dal versetto conclusivo. Bisogna però darne una traduzione più precisa possibile. Citiamo la Vulgata, che riproduce esattamente il testo greco: «Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galileae et manifestavit gloriam suam... » (Gv 2,11). Il dimostrativo *hoc* rinvia alla frase precedente: «*Tu* hai conservato il vino buono fino ad ora» (v.10). Ma «tu» chi è? Sul piano del racconto delle nozze, non può essere che il giovane sposo di Cana; ma di fatto, colui che «ha conservato il buon vino fino ad ora» è Gesù, che viene così identificato con lo sposo. Si raggiunge allora tutto il senso dello stretto legame tra i vv. 10 e 11. Nella conclusione, dove Gesù è il soggetto della frase, *hoc* è complemento diretto di *fecit*, e *initium signorum* complemento attributivo. Bisogna tradurre: «*Questo* (cioè, «conservare il vino buono fino ad ora»), Gesù lo fece *come inizio dei segni*, e manifestò la sua gloria...».

Il cambiamento d'acqua in vino fatto da Gesù è dunque un segno, un simbolo; anzi, è per Giovanni l'*inizio* dei *segni*, l'inizio del Vangelo, l'*inizio* della *«manifestazione»* di Gesù (cf. 1Gv 1,1-2): «egli *manifestò* la sua gloria» (Gv 2,11). Se il «vino buono» ha un significato simbolico, possiamo fin d'ora precisarne il senso, alla luce della tradizione profetica e giudaica:[57] il «buon vino» di Cana rappresenta simbolicamente il vino dei tempi messianici; si potrebbe anche dire: la legge nuova che doveva apportare il Messia. E poiché a darlo è Gesù, e non il giovane sposo di Cana, è *lui* lo *sposo* delle nozze messianiche; ed è rivelandosi come tale che «egli manifestò la sua gloria». L'*acqua* delle giare «destinate alle purificazioni dei giudei» (v. 6), che fu trasformata nel *«buon vino»* dato da Gesù, rappresenta il passaggio dall'antica alleanza alla nuova alleanza: «Bonum vinum Christus servavit usque adhuc, id est, *evangelium suum*», commenta sant'Agostino.[58] Il senso globale dell'episodio può essere precisato come segue, con due esegeti moderni: «Cana è un segno, un simbolo della nuova alleanza»;[59] «nel mistero delle nozze di Cana, tutto consiste nella presenza di questo sposo che è nascosto o piuttosto che comincia a manifestarsi».[60]

---

[55] H. Sahlin, *Die Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950, pp. 8-9. In questa citazione e nella seguente, i corsivi sono nostri.

[56] E. Przywara, *Christentum gemäss Johannes*, Nürnberg 1954, p. 64; il commento delle nozze di Cana (pp. 53-71) è intitolato: «Hochzeit». Ci permettiamo di rinviare anche ai nostri due articoli: *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, in CivCat 130(1979), IV, pp. 423-440; *Le nozze messianiche e il matrimonio cristiano*, in PSV 7(1986), 13, pp. 87-104.

[57] Cf. Am 9,14; Gl 4,18; Is 25,6; Pro 9,2.5. Per il simbolismo del vino nella tradizione giudaica, cf. A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977, pp. 239-250.

[58] *In Joan. Ev.*, 9,2; PL 35,1459.

[59] A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, in *Études Johanniques*, Paris 1962, p. 29.

[60] A. Lefèvre citato da A. Mollat, *Introductio in exegesim scriptorum Sancti*

b. Ma se Gesù è lo sposo delle nozze messianiche, che ne è della sposa? Il primo aspetto, il ruolo sponsale del Cristo svelato a Cana, è stato spesso sottolineato nella tradizione patristica, nel medioevo e nella liturgia.[61] Non è così per l'identificazione della sposa. Ma qui, l'esegesi più precisa dei nostri contemporanei permette di andare più lontano, di sviluppare certe intuizioni di autori medievali e di mettere in piena luce la relazione di alleanza tra lo sposo e la sposa, tra Cristo e Maria.

Bisogna ora dare tutto il suo peso al titolo non abituale «donna» dato da Gesù a sua madre. Esso significa innanzi tutto che a partire da questo «inizio dei segni» non è più il ruolo materno de «la madre di Gesù» che è in primo piano. Questo titolo «donna» orienta in un'altra direzione; esso evoca la figura femminile della «Figlia di Sion» di cui parlavamo all'inizio. Maria rappresenta qui la Sion messianica, la «Vergine Israele» del tempo escatologico; secondo una interpretazione già diffusa nel medioevo, Maria a Cana è la «figura synagogae».[62] La madre di Gesù, qui in dialogo con Gesù, è come la personificazione della comunità messianica di Sion che è la «madre del Cristo», come diceva san Tommaso, ma che entra ora nell'alleanza con Cristo, lo sposo della nuova alleanza. Bisogna dunque accettare l'eccellente interpretazione proposta da J.P. Charlier quando egli vede Maria a Cana come «la Vergine, sposa di Cristo».[63] Egli scrive:

> «Nei loro gesti e nel loro dialogo, la Vergine e Cristo, superando largamente il piano umano e materiale dei festeggiamenti locali, sostituivano i giovani sposi di Cana, per divenire lo sposo e la sposa spirituali del banchetto messianico».[64]

Johannis, Roma 1962, p. 142.

[61] Cf. per esempio Efrem: «Lo sposo terrestre invitò lo Sposo celeste; e il Signore, pronto per le nozze, venne alle nozze (...). Anche lui, da parte sua, invitò alle nozze, come lui e i suoi discepoli erano stati invitati», *Commentaire de l'évangile concordant*, CSCO 145, pp. 46-47). Vedere anche i commenti di Cirillo d'Alessandria, Agostino e Tommaso d'Aquino. Ricordiamo ugualmente l'antifona celebre dei vespri dell'Epifania: «Hodie caelesti Sponso iuncta est Ecclesia, quoniam (...) ex aqua facta vino laetantur convivae».

[62] Cf. la *Glossa interlinearis* su Gv 2,1; S. Tommaso, *Super evang. S. Joannis* (ed. Cai), n. 346: «...gerens in hoc figuram synagogae, quae est mater Christi».

[63] J.-P. Charlier, *Le signe de Cana*, Bruxelles 1959, pp. 77-86.

[64] Charlier, *Le signe de Cana*, p. 77.

E più avanti:

> «La *donna* che diviene Maria è la sposa che prende il posto della madre (...). Se Maria era la madre fisica di Cristo, solo spiritualmente ella diviene la sua sposa (...). Tanto sul piano fisico che sul piano spirituale, la maternità della Vergine ha origine necessariamente a una festa di nozze (...). La maternità spirituale che Maria riceverà nell'ora del Calvario sarà il risultato delle nozze spirituali, quelle che furono celebrate a Cana».[65]

c. Ma ora bisogna cercare di raggiungere la portata di quello che Maria dice ai servi: «Tutto ciò che egli vi dirà, fatelo» (v. 5). Sono le ultime parole della madre di Gesù che i Vangeli ci hanno conservato; vi si può vedere il testamento spirituale di Maria nella Scrittura.

La formula viene dall'AT. Più spesso si rinvia qui a Gen 41,55, dove il faraone, all'epoca dei sette anni di carestia, diede ordine agli egiziani di obbedire in tutto a Giuseppe. Ma secondo un'interpretazione recente e più soddisfacente, la frase di Maria in Gv 2,5 è una ripresa del vocabolario dell'alleanza, che si ritrova per esempio nelle promesse del popolo a Mosè al momento della promulgazione della legge al Sinai: «Tutto ciò che JHWH ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; cf. 24,3.7). Questa interpretazione fu ripresa da Paolo VI nell'esortazione *Marialis cultus*: queste parole di Maria, diceva il papa, «sembrano (...) ricordare la formula utilizzata dal popolo di Israele per ratificare l'alleanza del Sinai (cf. Es 19,8; 24,3.7; Dt 3,27) o per rinnovarne gli impegni (cf. Gs 24,24; Esd 10,12; Ne 5,12)».[66] In questo contesto d'alleanza evocato a Cana risulta chiaramente la *relazione sponsale* tra Maria e Gesù, tra Maria, la «*donna*» (la Figlia di Sion) e lo *sposo* messianico.

Nello stesso tempo, e per ciò stesso, prende già forma anche più o meno implicitamente il *ruolo materno* di Maria nei riguardi dei discepoli. J.P. Charlier diceva: «La maternità spirituale che Maria riceverà nell'ora del Calvario sarà il risultato delle nozze spirituali celebrate a Cana». Ma questa maternità non comincerà

[65] Charlier, *Le signe de Cana*, pp. 78-79. Cf. anche Lainé, *La femme*.

[66] Paolo VI, *Marialis cultus*, 57: EV 5/91.

solo al Calvario; se ne trovano già indizi proprio a Cana. I servi ai quali Maria si rivolge non sono designati con uno dei termini usati altrove nel Vangelo (*douloi*, 4,51 o *hypêrétai*, 18,36); sono dei *diakonoi*, termine che Gesù impiega per designare il «servitore» che lo segue e lo serve (12,26). L'obbedienza dei «servitori» di Cana è il prototipo del «servizio» nuovo che deve caratterizzare i discepoli di Gesù; con la loro fede e coi loro servizi, essi entrano in una relazione d'alleanza con Gesù. Però l'invito a farlo non viene da Gesù: viene da sua madre, che esercita così verso di loro una sorta di maternità spirituale; dobbiamo ricordarci di una parola di Gesù nei Sinottici, sulla maniera con cui si costituisce la comunità cristiana: «Chiunque fa la volontà di Dio, questi è mio fratello, mia sorella e mia madre» (Mc 3,34). Ora a Cana, Maria invita gli *altri* a prendere verso Gesù questo atteggiamento di obbedienza, un atteggiamento di accoglimento della parola, l'atteggiamento dell'alleanza. Come Figlia di Sion, dicevamo, come «immagine della sinagoga», ella è la *sposa* di Cristo nella nuova alleanza. Ma per il ruolo che ella svolge accanto ai nuovi membri del popolo di Dio, la madre di Gesù diviene già *loro madre*; ed essi, i discepoli, trovano in lei il modello dell'atteggiamento di alleanza.

Il cuore di Maria, il cuore di Gesù e il cuore del discepolo alla croce: l'alleanza nella chiesa (Gv 19,25-37)

Eccoci arrivati all'ultima tappa del nostro itinerario: la scena della croce. Tutta l'azione si svolge fra tre protagonisti: Gesù, Maria e il discepolo che Gesù amava. Questo momento dell'ora, verso il quale convergeva tutta la vita di Gesù, è anche quello che si apre sulla prospettiva della chiesa. Il testo ci invita a superare l'esteriorità dei fatti, per penetrare nell'interiorità delle tre persone presenti. Donde il nostro titolo: il *cuore* di Maria, il *cuore* di Gesù e il cuore del discepolo alla croce.

a. Nella prima pericope si concentra tutto ciò che l'evangelista ci dice di *Maria* (19,25-27). Si è molto scritto su questi tre versetti, che sono di un'importanza primordiale in Giovanni, tanto per la cristologia quanto per la mariologia e l'ecclesiologia. Noi ci sforzeremo di riprendere qui in sintesi i risultati di diverse analisi presentate altrove.[67]

Ecco il testo di quello che possiamo chiamare il testamento spirituale di Gesù:

> v. 26 Gesù dunque vedendo sua madre (letteralmente: *la* madre) e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, dice a sua madre (letteralmente: *la* madre): «Donna, ecco tuo figlio».
> v. 27 Poi egli dice al discepolo: «Ecco *tua* madre».

Questo testamento di Gesù ha preso una forma letteraria che è stata chiamata «schema di rivelazione». Esso si compone di quattro elementi: un inviato di Dio «vede» una persona, che designa col suo nome; designandola, «egli dice»; le sue parole si aprono con «ecco»; poi viene un titolo, che «rivela» una funzione nuova di questa persona, una funzione nascosta fino allora, ma *rivelata* in quel momento (cf. prima in Giovanni: 1,29; 1,35-36; 1,47). L'applicazione a 19,25-27 è ovvia, ma si sdoppia. Prima è fatta per la madre di Gesù, la quale era chiamata al v. 25 «*sua madre*»: Gesù era dunque suo figlio. Ma al v. 26 è chiamata due volte «*la madre*», per attirare l'attenzione sulla sua funzione materna. Verso chi? Gesù lo svela: «Vedendo *la madre* e *presso di lei*, il discepolo che amava, dice alla madre: *Donna, ecco tuo figlio*».[68] La «donna» che era fino allora la madre di Gesù diventerà ormai la madre del discepolo: «Ecco *tua madre*». Questa estensione della funzione materna di Maria corrisponde, se lo si può dire, a quello

[67] Cf. i nostri due studi: *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du disciple (Jn 19,27b)*, in Mar. 36(1974), pp. 1-39; *«Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité» (Jn 19,27b)*, in Mar. 42(1980), pp. 84-125. Vedere anche J.M. Salgado, *Mise à jour d'un bilan. La Maternité spirituelle de la Sainte Vierge Marie dans l'Écriture Sainte*, in DT 87(1984), pp. 289-323 (presentazione di quindici studi recenti).

[68] Il titolo «donna» anche qui sembra evocare la figura della Figlia di Sion, e le parole «ecco tuo figlio» sono come una ripresa delle parole profetiche indirizzate a Gerusalemme, la Madre Sion, al ritorno dall'esilio dei figli di Israele: «Alza gli occhi d'intorno: *Ecco tutti i tuoi figli riuniti*; ecco tutti i tuoi figli sono venuti da lontano...» (Is 60,4-5, LXX).

che si designa, per cose materiali, sotto il nome di trapasso di proprietà. Il senso dell'episodio è chiaro: Giovanni descrive qui «la proclamazione della maternità spirituale di Maria nei confronti dei credenti (...), rappresentati dal discepolo prediletto» (BJ). Ma se il discepolo che Gesù amava rappresenta tutti i discepoli, la madre di Gesù, la Figlia di Sion,[69] rappresenta la chiesa nella sua funzione materna; ella è qui «ecclesiae sanctae nova inchoatio», la chiesa tutta santa nel suo primo inizio.[70]

La risposta del discepolo è descritta in 19,27b. Essa non significa solo che il discepolo «prese Maria presso di sé». La sua risposta è dell'ordine della fede: egli ha compreso perfettamente il testamento spirituale di Gesù. Bisogna tradurre: «E a partire da quell'ora, egli l'accolse nella sua intimità (*eis tà ídia*)». L'accoglienza del discepolo è un atto di fede, non un semplice gesto esteriore nei riguardi di Maria. Secondo la volontà di Gesù, egli l'accoglie «*nei suoi beni* (spirituali)»; l'accoglie come sua propria madre, nella sua vita di fede, nel suo cuore.

Così compreso, l'episodio ci fa penetrare nel *cuore del discepolo*, ma anche nel cuore di Maria. Il cuore del vero discepolo si manifesta qui a noi: fino allora, egli si era sforzato di «accogliere Gesù» (cf. Gv 1,12); ora egli accoglie pure la madre di Gesù perché ella divenga la sua propria madre ed egli possa così accogliere meglio Gesù. Ma il testo ci svela anche un aspetto del *cuore di Maria*: la maternità che ella esercita ormai verso i discepoli è di ordine spirituale, dell'ordine della fede. È l'atteggiamento di alleanza che ella aveva preso a Cana nei riguardi dei servitori, dicendo loro di fare tutto quello che Gesù avrebbe detto. La madre di Gesù diviene la madre di tutti i discepoli, aiutandoli a entrare nell'alleanza con Gesù, a divenire sempre simili a Gesù. In questo senso Maria rifà spiritualmente per noi ciò che ella aveva fatto all'incarnazione, divenendo la madre di Gesù. Prolungando l'intuizione di Origene,[71] si potrebbe dire: Maria, presso la quale stava il discepolo, sente Gesù che dice «Ecco tuo figlio»; ma lei sa benissimo che non ha altri figli che Gesù; pertanto la sua maternità spirituale verso il discepolo consisterà in questo: che egli sarà suo figlio, nella misura in cui sarà verso lei come un altro Gesù, e in cui lei stessa, in quanto madre, l'aiuterà a divenire rassomigliante a Gesù.

b. La madre di Gesù è dunque spiritualmente la madre del discepolo, perché forma Gesù in lui. Ella conduce il discepolo *a Gesù*. Lo stesso movimento si ritrova nell'insieme del racconto dell'episodio del Calvario: da Maria *a Gesù*. Ecco perché tutto terminerà con lo sguardo di fede del discepolo *verso Gesù* (19,37). Dopo i tre versetti sulla madre di Gesù e il discepolo (19,25-27), seguito dal racconto della morte di Gesù e del dono dello Spirito (19,28-30), viene la lunga pericope (19,30-37) in cui l'evangelista racconta due fatti simbolici illustrati dalla Scrittura, che rivelano tutto il senso salvifico della morte di Gesù: le sue gambe non spezzate (vv. 33 e 36) fanno scoprire in lui l'agnello pasquale; ma il discepolo insiste di più sul sangue e l'acqua che escono dal fianco trafitto di Gesù (vv. 34 e 37), perché dà su questo fatto una triplice testimonianza (v. 35), per farne cogliere tutta l'importanza teologica ed ecclesiale.[72]

L'acqua del costato di Gesù simboleggia lo Spirito dato da Gesù (v. 30). Alla luce di una lunga tradizione ricordata precedentemente nel Vangelo (7,37-39; cf. Ez 47,1; Zac 14,8), il discepolo presenta qui Gesù come il tempio escatologico da cui sgorga l'acqua viva della salvezza, il dono dello Spirito. Quanto al sangue, esso è un simbolo cristologico. Poiché il sangue è la sede della vita (Lv 17,11-14), *il sang*ue che esce dal costato di Gesù dopo la sua morte simboleggia la *vita profonda* di Gesù *prima della sua morte*, vita che egli stesso aveva rivelato con la sua ulti-

[69] Vedere la nota precedente.

[70] Gerhoh di Reichersberg, *Liber de gloria et honore Filii hominis*, 10: PL 194,1105B.

[71] Origene, *Commento su s. Giovanni*, I,4,23: SC 120,70.72: «Nessuno può raggiungere il senso (del Vangelo di Giovanni) se non abbia reclinato il capo sul petto di Gesù e da Gesù non abbia ricevuto Maria per madre. E, per essere un altro Giovanni, bisogna diventare tale quale Giovanni, in modo che si senta designare da Gesù come fosse Gesù stesso. Perché (...) Maria non ha altri figli che Gesù; quando Gesù dice a sua madre: "Ecco tuo figlio" e non: "Ecco, questo uomo è anche tuo figlio", è come se le dicesse: "Ecco Gesù che tu hai partorito". In effetti, chiunque è arrivato alla perfezione "non vive più ma Cristo vive in lui" e poiché Cristo vive in lui, Cristo dice di lui a Maria: "Ecco tuo figlio", il Cristo».

[72] Vedere il nostro studio *Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19,34*, preparato per il symposium di teologia sul Cuore di Gesù (Lisbona, 17-19 maggio 1984), e in italiano, in questo volume, pp. 89ss.

ma parola prima di morire: «È finito» (v. 30; cf. v. 28). Con ciò manifestava la sua coscienza di aver compiuto tutta la sua opera voluta dal Padre (v. 28; cf. 17,4) e di avere amato i suoi «fino alla fine» (13,1), «fino all'estremo dell'amore» (BJ). Il rapporto strutturale del v. 34 con i vv. 28.30 è pertanto un invito a risalire dal sangue che *esce* dalla piaga del costato di Gesù già morto, all'*interiorità segreta* di Gesù vivo che esso simboleggia, un invito a *penetrare* dal costato trafitto fino all'interiorità di Gesù, fino al «cuore» di Gesù. Da questo è nata la tradizione mistica sull'*apertura* del costato, per penetrare fino al *cuore di Gesù*. Citiamo un bel testo di Guglielmo di Saint.-Thierry: «Che per la porta aperta noi entriamo tutti interi fino al tuo *cuore*, o Gesù... fino alla tua anima santa»; e domanda al Salvatore di aprire il fianco del suo corpo, «perché vi entrino coloro che desiderano vedere i segreti del Figlio».[73]

Si deve notare un altro punto: l'acqua esce dal fianco di *Gesù*; lo Spirito è dato da *Gesù*, è dato alla chiesa perché essa viva dello Spirito di *Gesù*. La vita profonda di Cristo diventa così, col dono dello Spirito, la vita stessa della chiesa: «La stanza segreta della chiesa è il corpo di Cristo», diceva sant'Ambrogio.[74] A partire da qui si è sviluppata una lunga tradizione secondo la quale la chiesa, la sposa di Cristo, è nata dal fianco trafitto di Gesù: «Ex corde scisso ecclesia, Christo iugata nascitur» (inno dei vespri della festa del sacro Cuore).

c. Negli ultimi versetti dell'episodio del Calvario, si tratta soltanto di coloro che «guarderanno verso colui che hanno trafitto» (19,37).[75] Chi sono questi uomini che guarderanno? Né i soldati né la folla, e neppure immediatamente i giudei; «coloro che guarderanno» (notare il futuro) sono tutti i *discepoli*, tutti i *credenti*, fino alla fine del mondo. Un po' prima, il discepolo amato, colui «che aveva visto», aveva spiegato perché egli si presentava come

[73] Guglielmo di Saint-Thierry, *Meditativae orationes*, 6: PL 180,226A.

[74] Ambrogio, *In Psalm. 118*, 1,16: CSEL 62,16: (prolunghiamo un po' la citazione): «In cubiculum autem Christi sit introducta Ecclesia (...). Cubiculum Ecclesiae corpus est Christi; introduxit eam rex in omnia interiora mysteria».

[75] Per un'analisi dettagliata, vedere il nostro articolo: «*Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto*». *Sangue di Cristo e oblatività*, in CivCat 137(1986), III, pp. 105-118: in questo volume pp. 121ss.

testimone: «Egli rende testimonianza (...) perché *anche voi* crediate» (v. 35). Tutti coloro che hanno inteso la sua testimonianza, tutti coloro che leggono il suo Vangelo, sono invitati a «guardare» come lui il Cristo dal fianco trafitto, a vedere e a contemplare come lui, per comunicare alla sua esperienza di testimone, per *credere* veramente come lui stesso aveva creduto. Ritroveremo qui, in un contesto *cristologico*, il tema della fede e dell'accoglienza del discepolo, e dunque il tema del *cuore del discepolo*, che avevamo già incontrato precedentemente (Gv 19,25-27), in un contesto *mariologico*. Questo sdoppiamento è da prendere in considerazione.

Lo sguardo del testimone e del credente *verso* il costato trafitto di Gesù (*eis hon*: verso, e fino all'interiore) cerca di penetrare l'interiorità di Gesù. Il papa lo ha spiegato felicemente in un'omelia per la festa del Cuore di Gesù; dopo aver ricordato che l'apertura fisica del costato (e del cuore) di Gesù ci invita a pensare in metafora, e prosegue:

> «Il cuore non è solamente un organo (...). È un simbolo. Esso parla di tutto l'*uomo interiore*. Parla della *interiorità spirituale* dell'uomo. E la tradizione ha subito fatto in questo senso una seconda lettura del testo di san Giovanni (...): «Essi alzarono gli occhi verso colui che hanno trafitto» (Gv 19,37; Zac 23,10). È così, in realtà, che lo guarda la chiesa, che lo guarda l'umanità. Nel colpo di lancia del soldato, tutte le generazioni di cristiani hanno imparato e imparano sempre a leggere il *mistero del cuore* dell'uomo crocifisso, che era e che è il Figlio di Dio».[76]

Si comprende meglio ora perché la tradizione cristiana, dal medioevo ai nostri giorni, ha visto nel racconto giovanneo del costato trafitto, il testo più importante del NT, per dare un eccellente fondamento biblico alla teologia e alla spiritualità del *Cuore di Gesù*.

[76] Giovanni Paolo II, *Omelia per la festa del sacro Cuore* (20 giugno 1979), in DC 76(1979), p. 676.

4. Conclusione

Abbiamo dovuto seguire un lungo percorso. È venuto il momento di tentare una breve sintesi dello studio biblico che precede, e di vedere ciò che esso apporta di nuovo per la comprensione del tema di questo symposium: l'alleanza dei cuori di Gesù e di Maria.

1. Come punto di partenza avevamo scelto il tema della nuova alleanza nell'Antico Testamento. L'alleanza biblica in generale è un patto *bilaterale* tra Dio e il popolo d'Israele: «Io sarò il loro *Dio* ed essi saranno il mio *popolo*». Ma nei testi di Luca e di Giovanni che abbiamo esaminato, si constata con stupore che per due volte si opera uno sdoppiamento, tanto per l'uno quanto per l'altro dei due partners dell'alleanza. Il partner umano, nel vangelo dell'infanzia, non era direttamente il popolo di Dio, ma una persona individuale del popolo di Dio, *Maria*; tuttavia, in quanto Figlia di Sion, ella rappresentava già in qualche maniera Israele, e il suo «fiat» impegnava tutto l'insieme del popolo di Dio. Uno sdoppiamento parallelo si manifestava per il partner trascendente dell'alleanza: la relazione bilaterale dell'alleanza fu conclusa prima tra *Dio* e Maria (all'annunciazione), ma a partire dalla vita pubblica, tra *Cristo* e Maria (a Cana: lo sposo e la sposa delle nozze messianiche). In rapporto all'Antico Testamento, dove si trattava di Dio e del popolo di Dio, i due partners *nuovi* della nuova alleanza, se si può dire, sono dunque Cristo e Maria.

Neppure il partner collettivo è dimenticato, tutt'altro: il nuovo popolo di Dio è rappresentato a Cana dai «servitori» che la madre di Gesù invita a prendere il comportamento dell'alleanza; e, alla croce, tutto il gruppo dei discepoli è presente nella persona del discepolo amato, che personifica tutti i credenti: i discepoli devono divenire figli di Maria; poi, con uno sguardo di fede verso il Trafitto, essi entrano nell'interiorità di Gesù, per scoprirvi «i segreti del Figlio». Questa realizzazione della *comunione* dei discepoli col Figlio di Dio è una realizzazione dell'*alleanza*. Si comprende quindi che alcuni

Padri (specialmente nella tradizione siriaca) abbiano scoperto una «festa nuziale» nell'evento del Golgota.[77]

Si constata dunque che la semplice struttura bilaterale dell'alleanza si è sviluppata, se si paragona con l'AT: è divenuta una struttura a quattro membri: Dio e Cristo da una parte; Maria e i credenti dall'altra. Maria appartiene certamente al polo umano dell'alleanza; ma essa svolge ormai un ruolo indispensabile, non solo di rappresentazione, ma di *mediazione* per andare a Cristo e a Dio. A Cana, i servitori prendono l'atteggiamento di alleanza *per mezzo di Maria*; sotto la croce, il discepolo diventa prima *figlio di Maria* e in seguito può entrare nel mistero del Cuore di Gesù. Si può esprimere questo con la parola del papa a Jasna Gora, il 4 giugno 1979: «*Tutto con Maria*! Tale è l'interpretazione autentica della presenza della madre di Dio nel mistero di Cristo e della chiesa, come proclama il capitolo VIII della costituzione *Lumen gentium*».[78]

2. Il tema caratteristico di Fatima, il Cuore immacolato di Maria, trova indubbiamente un fondamento solido nel Vangelo. Il racconto dell'annunciazione ci rivela che Maria era trasformata dalla grazia di Dio, già prima dell'incarnazione, ma in vista proprio dell'incarnazione: il cuore di Maria era un cuore tutto puro, un cuore verginale, che viveva integralmente per il Signore. Durante l'infanzia di Gesù, conservava nel suo cuore tutto ciò che lo riguardava, vivendo nella certezza della fede e nell'attesa della speranza. A partire dalla vita pubblica, la madre di Gesù, la «donna», diviene la sposa di Cristo, sposo messianico della nuova alleanza; e là si vede profilarsi subito il suo ruolo di mediazione, per far entrare i discepoli nella relazione di alleanza, che lei stessa viveva già. È così che lei diviene la madre dei discepoli, la madre della chiesa; ed è ciò che sarà proclamato apertamente da Gesù sulla croce, nell'ultimo atto della sua opera messianica prima della morte.

3. Così si apre infine, nell'episodio del Calvario, una prospet-

[77] Cf. sopra c. V, p. 90, nota 1.

[78] Giovanni Paolo II, *Omelia della messa al santuario mariano di Jasna Gora* (4 giugno 1979), in DC 76(1979), p. 616.

tiva sulla chiesa. Tutti i dati per lo spiegamento completo dell'alleanza vi si ricongiungono: il discepolo, Maria, lo Spirito, Gesù, il Padre. Il credente, come il discepolo amato, deve accogliere la madre di Gesù nella sua intimità, nel suo cuore; egli riceva da Cristo l'acqua viva dello Spirito; può così penetrare nel mistero di Cristo, nel Cuore di Cristo; ma è per prendere parte alla sua vita filiale, la vita dei figli di Dio, uniti al Cuore del Figlio di Dio. Per concludere rileggiamo la bella frase di sant'Ambrogio: «Che la chiesa sia introdotta nella stanza segreta di Cristo (...). La stanza segreta di Cristo è il corpo di Cristo; il Re l'introduce nella interiorità di tutti i suoi misteri».[79]

[79] Vedere nota 74.

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI ..... pag. 5

I. VERSO UN RINNOVAMENTO DELLA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI GESÙ ..... » 7
1. Tendenze della teologia attuale: il Cristo storico » 8
2. La coscienza umana di Gesù e il suo «cuore» » 9
Gesù e il regno di Dio ..... » 9
L'obbedienza di Gesù ..... » 11
La coscienza di essere Figlio di Dio ..... » 12
3. Conclusione ..... » 14

II. LA SETE DI GESÙ MORENTE ..... » 17
1. Breve storia dell'esegesi di Gv 19,28 ..... » 17
2. Le scene parallele ..... » 22
3. Il v. 19,28 nel suo contesto immediato..... » 29
4. La sete di Gesù e il senso della sua morte in croce ..... » 35
5. Conclusione ..... » 38

III. L'OBBEDIENZA DI CRISTO E L'OBBEDIENZA CRISTIANA ..... » 41
1. Doppio aspetto dell'obbedienza di Gesù ..... » 43
Aspetto esteriore: obbedienza agli uomini..... » 43
Aspetto interiore dell'obbedienza di Gesù: la sua obbedienza a Dio ..... » 45
2. Obbedienza e filiazione in Cristo..... » 47
Il fondamento dell'obbedienza in san Giovanni » 47