



Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὀνομάζομεν,
τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα
ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας
συνίστησι.

IOANNES DAMASCENUS,

De fide orthodoxa 3, 12: PG 94, 1029

**LA MADRE
DI GESÙ
PRESSO LA CROCE**

Theotokos

Ricerche interdisciplinari di Mariologia

*Edizioni
Monfortane*





Theotokos

Ricerche Interdisciplinari di Mariologia

Rivista semestrale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana

Anno VII - 1999 - n. 2

La Madre di Gesù presso la Croce

EDITORIALE	319-324
ARTICOLI	
F. MANNS, <i>Esegesi di Gv 19,25-27</i>	325-338
E. TONIOLO, <i>Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri</i>	339-386
G. GHARIB, <i>Maria presso la croce nella liturgia bizantina</i>	387-416
P. SORCI, <i>Maria presso la croce nella liturgia romana</i>	417-448
M. BORDONI, <i>La Madre di Gesù presso la croce e il «principio mariano» della Chiesa</i>	449-470
L. SEBASTIANI, <i>La vera famiglia di Gesù</i>	471-495
P. BARIGELLI CALCARI, <i>Educare al valore cristiano della sofferenza</i>	497-511
A. CARFAGNA, <i>Lectio divina di Gv 19,25-27</i>	513-540
L.V. HERNÁNDEZ, <i>L'Addolorata nella pietà popolare latino-americana</i>	541-559
M.C. VISENTIN, <i>Il planctus Mariae nell'arte</i>	561-594
F. CASTELLI, <i>Scrittori e poeti dinanzi al dolore della Vergine</i>	595-611
STUDI	
D. MARZOTTO, <i>La Madre di Gesù e il raduno dei dispersi</i>	613-626
M.G. MUZJ, <i>Immagini di Dio Padre nell'arte cristiana. Aspetti problematici</i>	627-674
G. VELOCCI, <i>Maria nella vita e nel pensiero di S. Alfonso de' Liguori</i>	675-689
RECENSIONI	691-705
NOTIZIE	707-728
LIBRI RICEVUTI	729-730
SOCI AMI	731-733
INDICE ANNATA 1999	735-736

*Volume dedicato
a Lucia Recchiuti Valentini*

LA MADRE DI GESÙ NEL MISTERO DELL'«ORA»

La pericope di Gv 19,25-27 è veramente una scena notevole, inserita nel cuore del mistero pasquale di Cristo. La sua importanza emerge dalla densità del brano, dal contesto dell'«ora» e dal suo rapporto con l'episodio di Cana.

CANA E LA CROCE

Iniziando da quest'ultimo, bisogna dire che la scena delle nozze (Gv 1-12) non solo annunzia ed anticipa, in qualche misura, quella della croce, ma attinge in essa senso compiuto e rivela la sua densità. Poste all'inizio e al termine del Vangelo, costituiscono due episodi-chiave, fondamentali non solo per comprendere la figura e il ruolo di Maria, ma lo stesso messaggio giovanneo.

Le due scene, attentamente orchestrate, appaiono in evidente parallelismo. I personaggi sono i medesimi:

- Gesù, rispettivamente all'inizio e al compimento della sua opera;
- *La madre di Gesù* (sua madre) - la «donna»;
- *I discepoli*.

In un caso come nell'altro, la Vergine non viene presentata col nome di «Maria», ma con l'appellativo «la madre di Gesù» e con quello particolare di «donna», titolo mai usato da un figlio nei confronti di sua madre! In ambedue i brani si parla dell'«ora» di Gesù, che a Cana non è ancora giunta (cf 2,4) e sul calvario è compiuta (cf 19,27). Sia l'episodio di Cana sia quello della Croce sono seguiti dalla medesima espressione: «*Dopo questo...*» (2,12; 19,28), formula che secondo alcuni studiosi non sarebbe semplicemente temporale, ma consequenziale, rivestendo nel contesto notevole importanza:

- 2,12: «Dopo questo» si ha una comunità di fede riunita intorno a Gesù;
- 19,28: «Dopo questo» tutte le cose sono compiute.

Possiamo dire, in generale, che se Cana si presenta sotto il segno dell'ora non ancora venuta, la Croce costituisce il *compimento dell'ora*.

Se a Cana c'era il «principio» dei segni, il segno archetipo, sulla Croce

c'è il segno per eccellenza (il Figlio dell'uomo innalzato) che rivela la gloria di Dio, grazie al quale i discepoli credono in lui.

GV 19,25-27 NEL CONTESTO DELL'ORA DI GESÙ

La scena di Gv 19,25-27 riceve luce dal *confronto con Cana*, ma rivela la sua eccezionale densità nel *contesto immediato degli «atti» di Gesù in croce* (Gv 19,17-37). Si tratta di cinque episodi nei quali si articola l'ultima fase della passione:

- l'iscrizione del titolo sulla croce (vv. 19-22)
- la divisione delle vesti (vv. 23-24)
- *le parole alla madre e al discepolo* (vv. 25-27)
- il compimento dell'opera affidata dal Padre (vv. 28-30)
- la trasfissione del costato (vv. 31-37).

La nostra pericope, come si vede, è al centro degli eventi supremi dell'ora di Cristo, tutti altamente simbolici e di eccezionale portata teologica.

Non si può non sottolineare con R. Bultmann la profonda unità di queste scene e la loro importanza, dal momento che l'evangelista le presenta quale misterioso compimento delle Scritture.

Non possono dunque essere lette su un piano materiale e fenomenologico, ma devono essere intese quale rivelazione pasquale. Sembra anzi che proprio nel nostro episodio sia presente uno schema di rivelazione, che mette in luce la vera identità della madre di Gesù e del discepolo amato.

Nonostante la presenza di altre persone, al centro della scena del calvario ci sono - come si è notato - tre protagonisti:

- *Gesù*, che nella sua maestà regale di Figlio dell'uomo innalzato sulla croce, comunica le rivelazioni supreme e dona le ultime disposizioni testamentarie.

- *Maria*, la quale - a differenza di Cana - non parla, ma è al centro dell'attenzione quale depositaria principale delle volontà del Figlio. Ella viene nominata quattro volte come madre di Gesù, una volta come madre del discepolo e una come «donna».

- *Il discepolo*, non menzionato all'inizio tra coloro che stanno presso la croce, ma poi reso destinatario, come Maria, del dono del Maestro.

Dal punto di vista della frequenza, la figura maggiormente sottolineata è la Vergine. Ella appare anzitutto quale madre di Gesù, ma anche come la donna madre del discepolo. Questa rivelazione esplicita, peculiare del quarto

Vangelo, faceva parte dei segreti del Padre e del Figlio, dei misteri della salvezza, che solo al momento dell'ora vengono svelati.

Il discepolo, a sua volta, non è solo colui che segue il Maestro ed è da lui amato, ma - appunto perché tale - è anche il figlio della «donna».

Maria è così madre di Gesù e donna-madre del discepolo.

Se la maternità nei confronti di Gesù è tradizionalmente accettata, il titolo di «donna» e madre del discepolo richiede delle spiegazioni.

IL DISCEPOLO DI GESÙ

Come sempre nel quarto vangelo, e specialmente in queste scene della Passione, non ci si può limitare ad una comprensione materiale, e dunque superficiale, del messaggio. La nostra non è un semplice atto di pietà familiare nei confronti di una madre che sarebbe rimasta sola, come spesso ancora si afferma, specie in ambito non-cattolico. Ciò contraddice al testo stesso che sottolinea anzitutto la presenza e il ruolo di Maria («Donna, ecco il tuo figlio»), e solo in secondo luogo, come conseguenza, il suo affidamento al discepolo («Ecco la tua madre»).

E poi non bisogna dimenticare che i rapporti che intercorrono tra di loro non si muovono sul piano della natura, ma su quello della generazione secondo lo spirito.

Chi è dunque il discepolo? È una persona e al tempo stesso un simbolo. Secondo R. Bultmann le parole di Gesù innalzato solennemente sulla croce hanno in fondo lo stesso significato di quelle rivolte al Padre nella preghiera sacerdotale di Gv 17,20ss: «non prego soltanto per loro, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me...».

Anche secondo M. Dibelius il discepolo amato esprime «il tipo dei discepoli»: l'uomo della fede, il testimone della croce, «il figlio della madre di Gesù, cioè il rappresentante dei discepoli che, con la loro posizione in rapporto a Dio, sono diventati essi pure fratelli di Gesù (20,17)».

Si noti che il discepolo, nel nostro testo, è presentato per tre volte (vv. 26-27) e sempre con l'articolo determinativo, per così dire, in forma enfatica: il discepolo amato rappresenta tutti coloro che hanno creduto ed hanno accolto Gesù. Essi costituiscono il nuovo popolo di Dio: sono la comunità dei redenti dal sacrificio dell'Agnello (al quale non dev'essere spezzato alcun osso) (vv. 33.36); sono la chiesa nata dal sangue e dall'acqua, scaturiti dal costato del Redentore (v. 34), la nuova Eva tratta dal fianco del nuovo Adamo dormiente sulla croce.

LA DONNA, MADRE DEI FIGLI DI DIO

La donna, per conseguenza, è la madre del discepolo e dei discepoli, anzi della comunità di tutti coloro che erano dispersi e per i quali Gesù ha offerto la sua vita. Egli infatti «doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,51s).

Nel pensiero veterotestamentario i dispersi figli di Dio sono i figli d'Israele esiliati tra le genti a motivo dei loro peccati (cf Dt 4,25-27; 28,62-66; 30,1-4, ecc.). Il Signore che li aveva disseminati tra i popoli, lontano dalla loro terra, li ricondurrà nel loro paese e nella loro casa. Dei regni divisi di Israele e di Giuda farà un solo popolo e un discendente di Davide sarà il loro pastore (cf Es 34,23-24; 37,24). Con essi stringerà un'alleanza nuova, il cui mediatore sarà un misterioso «servo» (cf Is 42,6; 49,8), il quale offrirà la sua vita in riscatto per le moltitudini (cf 53,10s).

Tutte le genti verranno allora e si raduneranno in Gerusalemme, che diventerà madre di figli innumerevoli (cf Is 49,19-20; 60,1-9; Tb 32,12s). Già sposa di Dio - abbandonata a causa delle sue infedeltà e privata dei figli - essa vedrà il ritorno del Signore ed accoglierà entro le sue mura una discendenza innumerevole e sconfinata. Sarà una maternità prodigiosa ed universale. La città-comunità, indicata frequentemente col simbolo di una donna, sposa e madre, e con il titolo di «figlia di Sion», è invitata a gioire per la redenzione e il ritorno dei suoi figli. «Agli occhi della prima generazione cristiana - osserva A. Serra - la madre di Gesù si configurava come l'incarnazione ideale della «figlia di Sion». In lei, persona individua, maturava esemplarmente la vocazione di Sion-Gerusalemme e di tutto Israele, popolo dell'Alleanza».

Su questo sfondo, il discepolo amato rappresenta tutti i redenti, e Maria, la donna-figlia di Sion, simboleggia la comunità dell'alleanza, madre dei figli di Dio un tempo dispersi ed ora raccolti in unità.

Maria non è figura soltanto dell'antica figlia di Sion, nella quale peraltro le splendide promesse si realizzarono solo parzialmente e temporaneamente: ella inaugura e realizza, quale primizia, la vocazione della nuova Sion, la comunità della nuova e definitiva alleanza, madre di tutti i credenti. Proprio perché madre di Cristo, «primogenito di molti fratelli» (Rm 8,29), Maria è madre di tutti coloro che sono rinati per la fede in lui. La sua maternità, iniziata con la nascita di Gesù, attinge sul Calvario la sua pienezza.

Come si vede, l'episodio di Gv 19,25-27 va ben al di là di una semplice scena domestica, d'un atto di premura filiale da parte di Gesù nei confronti della madre che ormai sarebbe rimasta sola.

L'ACCOGLIENZA DELLA MADRE

Di fronte a questa maternità, dono-rivelazione del Maestro, il discepolo è chiamato ad un atteggiamento di fede, a un'adesione vitale, a una decisione che sorge dal profondo della sua libertà: decisione libera, ma non facoltativa. Il discepolo amato non può non accogliere il dono del suo Signore. L'accoglienza della madre è una delle note che caratterizzano il vero discepolo di Cristo. «E da quell'ora il discepolo l'accolse...» (v. 27).

L'ora dell'accoglienza della madre - che non è tanto indicazione cronologica, ma momento teologico - coincide (ed è di grande significato) con il compimento dell'ora di Gesù. L'espressione «dopo questo...», con la quale inizia il verso seguente (v. 28) non pare - come s'è notato - una semplice formula di transizione, ma intenderebbe sottolineare uno stretto legame tra quel che precede e quel che segue. «Dopo questo (in conseguenza di ciò), Gesù, sapendo che tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura, dice...» (v. 28). Come si vede è un linguaggio particolarmente solenne, nel caratteristico stile giovanneo, che colloca il nostro episodio al culmine dell'ora stabilita dal Padre e come suggello dell'opera salvifica. Con il dono-rivelazione di Maria quale madre dei credenti e con la sua accoglienza da parte del discepolo si compie l'opera di Cristo.

Sono visioni splendide e grandiose, emergenti dalle misteriose profondità del vangelo giovanneo, che possono essere sondate solo dal «discepolo amato». È il caso di ripetere la finissima e nota intuizione del grande Origene:

«Bisogna dire che, di tutte le Scritture, i Vangeli sono la primizia e che, tra i Vangeli, la primizia è quello di Giovanni, di cui nessuno può attingere il senso, se non si è chinato sul petto di Gesù e se non ha ricevuto da Gesù Maria per madre» (*Enarrationes in psalmos* 124, PL 37, 1651).

Alla luce dell'episodio di Maria presso la croce, si illumina anche il misterioso «segno» di Cana. Si comprende meglio il senso delle nozze e dell'ora, e il compito di quella donna nella vita dei discepoli del Signore.

* * *

Alla luce della Croce gloriosa di Cristo si comprende il senso profondo della storia del mondo, in particolare di questo secondo millennio, splendido e sconcertante, che concludiamo nel segno della fede, della conversione e della speranza.

In questo tempo, segnato dalla grazia di Cristo e dall'amore del Dio-Trinità - nonostante le grandi prove e tribolazioni -, il popolo di Dio ha speri-

mentato la costante, provvida presenza della madre del Signore. La sua missione non è certamente compiuta, né si compirà fino al ritorno glorioso del Signore.

Il nuovo millennio inizia nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito, nelle cui mani sono la storia, i secoli e il mondo. Esso si inaugura con la solennità di Maria, madre di Cristo nostra Pace. Siamo certi che Ella continuerà ad accompagnare il cammino dei figli di Dio nei sentieri del tempo. Ad ogni generazione che irrompe sulla scena della storia ella offrirà Cristo, speranza indefettibile degli uomini e futuro dell'universo.

Con questi sentimenti, la Rivista *Theotokos* formula sinceri auguri per l'importante Giubileo del 2000 e per il nuovo millennio: sia per tutti un vero καιρός!

ALBERTO VALENTINI

ESEGESI di Gv 19,25-27

L'esegeta inglese C.K. Barrett ha definito la scena di Gv 19,25-27 come una *crux* all'interno del problema giovanneo¹. Ciò è testimoniato dalla letteratura secondaria sempre più abbondante su tale pericope. Taluni studi recenti orchestrano i dati patristici, mentre altri sono più provocatori. Così, ad esempio, secondo Dietzelbinger, Giovanni entrerebbe implicitamente in polemica con Giacomo, fratello del Signore², quando ricorda che Gesù, dimentico delle leggi in uso nel mondo giudaico, affida sua madre al discepolo prediletto.

Affrontando la pericope di Gv 19,25-27, ricorreremo al metodo storico-critico, al fine di evitare una lettura troppo soggettiva del testo. Dopo un approccio sincronico, faremo una lettura diacronica prima di proporre una simbolica. Il metodo esegetico, che consiste nel chiarire la Bibbia con la Bibbia, permetterà di scoprire dimensioni di insospettata ricchezza in una scena che apparentemente è solo un gesto di pietà filiale. Ci è impossibile riferire la bibliografia, sempre più abbondante³. Rinunciamo anche a dare uno *status quaestionis* che ci condurrebbe troppo lontano.

¹ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London 1978, 547.

² CH. DIETZELBINGER, *Der Ungeliebte Bruder*, ZTK 89 (1992) 377-403. I fratelli di Gesù sono menzionati in Gv 2,12, in 7,1-2, e forse implicitamente in 19,25, quando si tratta di Maria di Cleofa. Ma il maggiore centro d'interesse in Giovanni non è certamente quello di rievocare la disputa tra i fratelli del Signore e gli apostoli.

³ Basta riferirsi a G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography* 1966-1985, Leuven 1988, n. 4183-4228. Meritano d'essere citati alcuni studi moderni: A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jo. 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, NRT 86 (1964) 469-489. *L'heure de la femme et l'heure de la mère de Jésus (Jo. 19,25-27)*, Bib 47 (1966) 169-184; 361-380, 557-573. A. KERRIGAN, *Jn 19:25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, Ant 36 (1960) 369-416. J. MC HUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977. A. SERRA, *Marie à Cana, Marie près de la croix*, Paris 1983. J. ZUMSTEIN, *Johannes 19,25-27*, ZTK 94 (1997) 131-154. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemani to the Grave*, vol. II, New York 1994, 1021-1025.

1. LA STRUTTURA DEL TESTO

La struttura d'insieme del racconto della Passione è di forma chiastica: molti elementi si corrispondono nella prima e nella terza parte. A. Janssens de Varebeke⁴ ha proposto una macro-struttura del racconto che è ripresa, talvolta con lievi ritocchi⁵, dalla maggior parte degli esegeti.

I. 18,1-27

- 1a) 1-9: Gesù e i suoi discepoli nel *giardino*. Triplice rivelazione: ἐγώ εἰμι
- b) 10-11: Gesù e Pietro
- 2) 18,12-14: Gesù, legato, è condotto da Anna (*Aqedah*)
- 3) 18,15-18: Rinnegamento di Pietro
- 4) 18,19-24: Gesù, legato, è presentato ad Anna (*Aqedah*)
- 5b) 18,25: Rinnegamento di Pietro
- a) 18,26: Nuovo rinnegamento. Ti ho visto nel *giardino*.

II. 18,28-19,16

- 1) 18,28-32: Fuori. I Giudei chiedono la morte di Gesù
- 2) 18,33-38a: Dentro. Interrogatorio di Pilato
- 3) 18,38b-40: Fuori. Re dei Giudei.
- 4) 19,1-3: Dentro. Investitura. Corona di spine
- 5) 19,4-7: Fuori. Ecco l'uomo
- 6) 19,8-12; Dentro. Interrogatorio di Pilato
- 7) 19,13-16a: Fuori. Ecco il vostro re.

III. 19,16b-42

- 1a) 16b-18: La croce (albero del *giardino*)
- b) 19-22: Re dei Giudei
- 2) 19, 23-24: Soldati. Citazione della Scrittura
- 3) 19,24d-30: Morte di Gesù
- 4) 19,31-37: Soldati. Citazione della Scrittura
- 5b) 19,38-40 : Profumo
- a) 19,41-42: Sepoltura nel *giardino*

⁴ A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la Passion en Joh XVIII-XIX*, ETL 38 (1962) 504-522.

⁵ Questa struttura è ripresa con leggere varianti da S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, vol. 3, Bologna 1984, 387. Lo studio della struttura del testo suppone risolti i problemi di critica testuale, che nel nostro caso sono poco numerosi e non impongono cambiamenti nella struttura.

Il racconto giovanneo della Passione offre al lettore ricchezze teologiche straordinarie, con la teologia del giardino, dell'*Aqedah*, della regalità di Gesù, e soprattutto la teologia dell'ora della rivelazione dell'amore del Padre. Non ci sorprenderà di ritrovare nella nostra pericope la medesima profondità di quei temi veterotestamentari.

La scena che ci interessa sta al centro della terza unità che include il motivo del «giardino». In realtà, in Gv 19,18 l'Autore insiste sul fatto che la crocifissione si svolse in modo tale che la croce di Gesù venne a trovarsi in mezzo alle altre due croci. Con questo egli intende sottolineare il fatto che la croce, innalzata in mezzo al giardino, è il nuovo albero di vita.

Si noti anche come la pericope precedente insista sulla divisione delle vesti di Gesù e sulla sua tunica non stracciata, quale segno evocatore dell'unità della Chiesa. Tramite le particelle *μὲν ... δέ*, i versetti 24 e 25 sono collegati dal redattore alla scena della divisione delle vesti. Questo legame letterario sta a significare che esiste un rapporto di analogia tra le due scene. Il senso della tunica non stracciata diverrà manifesto grazie all'alleanza tra la madre di Gesù e il discepolo amato. Ciò vuol dire che la prospettiva dell'unità della Chiesa non è estranea a tale testo.

Alla struttura globale del racconto della Passione bisogna aggiungere la macro-struttura che abbraccia l'insieme del Vangelo di Giovanni. Infatti, al capitolo 1,19-51 corrisponde il capitolo 20. Quattro scene sono descritte dall'una e dall'altra parte. Mentre il capitolo 1 rievoca la chiamata dei primi discepoli a livello del Gesù della storia, il capitolo 20, dal canto suo, si situa a livello del Gesù della fede, con il racconto delle apparizioni di Gesù. Al dubbio di Natanaele corrisponde quello di Tommaso. In entrambi i casi, il dubbio è seguito da una rivelazione, cui fa seguito una confessione di fede.

Al capitolo 2,1-11 corrisponde la scena del Calvario (19,25-27). Nei due casi Maria è chiamata «donna» e «la madre di Gesù»⁶. A Cana, l'ora di Gesù non è ancora venuta; essa si compie quando il discepolo accoglie la madre. Se il segno di Cana ha un valore messianico e presenta Gesù come lo sposo, si può supporre che la presenza di Maria presso la croce abbia un'importanza analoga. Tutt'e due le scene riguardano la salvezza universale. Il gioco dell'intertestualità consente una tale conclusione.

⁶ La storicità di questo titolo è raramente sottolineata dagli esegeti. Eppure nel mondo semita, la maternità è così importante che dà luogo al cambio di nome della madre. Il nome di Maria è trasformato in quello di «madre di Gesù». Tale usanza è ancora viva ai nostri giorni.

2. CRITICA TESTUALE

L'unico problema di critica testuale riguarda l'assenza della particella copulativa καί nel versetto 25. Stavano presso la croce di Gesù alcune donne con il discepolo che Gesù amava. L'evangelista nomina la madre di Gesù e la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. A quante donne intende alludere? A tre, rispondono quelli che danno importanza all'assenza della particella copulativa καί⁷. Maria di Cleofa sarebbe così un'apposizione riferita alla sorella di sua madre, e verrebbe a designare la stessa persona. Incominciamo col notare che parecchi manoscritti siriaci, persiani ed etiopi aggiungono la particella καί davanti a Maria di Cleofa; ciò che invece i manoscritti importanti non fanno. Vuol forse dire che bisogna identificare la sorella di Maria con Maria, moglie di Cleofa? In tal caso le due sorelle porterebbero lo stesso nome di Maria; il che è inverosimile. L'assenza della particella καί si spiega col fatto che l'evangelista vuol distinguere due categorie di donne: da una parte, donne anonime; dall'altra, donne menzionate con il loro nome proprio. Siffatta tecnica giovannea ritorna in Gv 1,35 e 21,2.

3. ANALISI LETTERARIA

Il versetto 25 è continuazione della frase precedente, mediante la particella δέ che è in corrispondenza al μέν del versetto 24b. L'autore precisa che le quattro donne stanno presso la croce. Tale vicinanza è analoga a quella dei soldati: le donne partecipano all'avvenimento e sono vicine alla persona di Gesù che muore, in modo altrettanto coinvolgente quanto i quattro soldati. Più avanti dovremo ritornare sul simbolismo del numero quattro.

Come nel capitolo secondo, Maria viene qualificata come «donna» e «la madre di Gesù». Il titolo di donna⁸ ha una fortissima valenza ecclesiale. Gio-

⁷ Non è ammissibile il punto di vista di J. MATEOS e J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, 816, che riduce a due il numero delle donne: Maria, la madre di Gesù che andrebbe sotto il nome di Maria di Cleofa, e la sorella di Maria che sarebbe Maria Maddalena. Vedere la discussione sul numero delle donne in M.J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1927, 493.

⁸ Questo titolo è adoperato anche dai rabbini per designare la loro madre: cf STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1936, 401. Giovanni gioca sul doppio senso delle espressioni. Anche in Gen 2,23 il termine designa Eva.

vanni ricorda che la morte di Gesù doveva consentire la realizzazione dell'unità dei dispersi figli di Dio (Gv 11,51-52), indicando così il compimento messianico di un importante tema biblico. L'esilio del popolo d'Israele a Babilonia rassomiglia ad una dispersione del popolo fra le nazioni. Talvolta gli esiliati sono paragonati a morti strappati dalle loro tombe⁹. Ma Dio può risuscitare il suo popolo. Egli lo ricondurrà alla sua terra e stringerà con esso un'alleanza nuova. In questa restaurazione Sion occupa un ruolo importante: la sua funzione materna si realizzerà pienamente¹⁰. La *figlia di Sion* esulta nel vedere i suoi figli ritornare a lei. Il tempio di Gerusalemme doveva essere il luogo del raduno dei dispersi¹¹. Ora, quel tempio viene sostituito da un altro non costruito dagli uomini¹². A Gerusalemme, metropoli dei dispersi, si sostituisce Maria, madre dei dispersi figli di Dio. Maria è la figlia di Sion che i profeti avevano previsto da lungo tempo. Gerusalemme era stata personificata e raffigurata nell'immagine di una donna; si capisce quindi perché Gesù si rivolga a sua madre con l'appellativo di «donna». La Sion messianica è una donna che genera, è la Eva perfetta. Maria diviene così il simbolo di una collettività, la donna, la madre del nuovo popolo di Dio. Intorno a lei, il popolo trova la sua unità.

Da parte sua, il discepolo amato è l'immagine di tutti i discepoli di Gesù¹³: egli simboleggia i credenti in quanto discepoli, mentre Maria rappresenta la comunità in quanto madre che raduna i dispersi figli di Dio. Il gioco dell'intertestualità esigerebbe che si analizzassero qui tutti i passaggi di Gv 13-20, ove quel discepolo appare¹⁴. La cosa, però, ci porterebbe lontano.

Presso la tomba vuota (20,11-18), anche Maria di Magdala è chiamata «donna», γύναι, prima dagli angeli (v. 13), e poi da Gesù nel giardino (v. 15). Quando Gesù non la chiama più γύναι, ma la interpella col suo nome proprio (v. 16), allora ella lo riconosce. Giovanni vi allude al capitolo 10,3-5, e presenta Maria di Magdala come colei che appartiene al Cristo e di lui rico-

⁹ Ez 37,2.8.9.11.12; Tb 12,2-5.

¹⁰ Is 60,1-9; 49,19-20; Tb 13,12-13.

¹¹ Ez 37,21.26-27; Sof 3,14-18; Zc 2,14-15; Tb 13,11; 14,5.

¹² Gv 2,19-22.

¹³ Giovanni ama ridurre il plurale al singolare: prima si tratta di cinque pesci, poi, al capitolo sesto, del pane della vita; prima delle opere di Dio, poi dell'opera di Dio in 6,28-29; prima dei discepoli, poi del discepolo amato.

¹⁴ J. BECKER (*Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, OTBK 4/2, Gütersloh und Würzburg 1991, 699) scrive: «Il discepolo prediletto è francamente da scorgere solo quando si vedono tutti i testi insieme».

nosce la voce. La transizione da γύναι a *Maria* significa un'ultima integrazione associata alla morte e alla risurrezione di Gesù. Il passaggio va letto in senso simbolico: il giardino e il giardiniere rimandano sia al giardino della Genesi che a quello del Cantico dei cantici. Come la fidanzata di Ct 3,4, Maria stringe il suo amato e non vuole più lasciarlo.

Stando agli ultimi commenti, il versetto 27b ha un'importanza notevole. Che cosa significa l'espressione «il discepolo la prese con sé»? Il verbo λαμβάνειν può avere un senso concreto¹⁵, ma può anche esprimere l'aspetto ricettivo dell'atto del credere¹⁶. Tale verbo pone così il rapporto costitutivo alla madre di ogni vita di fede filiale. Λαμβάνειν diventa allora sinonimo di πιστεύειν¹⁷. Il senso di accogliere corrisponde bene al pensiero giovanneo. Il paragone tra Gv 1,11-12 e Gv 19,27 suggerisce l'idea che ricevere Gesù e ricevere sua madre è un tutt'uno. Il Λόγος incarnato è venuto tra i suoi e i suoi non l'hanno accolto. All'opposto, il discepolo amato accoglie presso di sé la madre del Λόγος incarnato, divenendo così il modello dei figli di Dio. Coloro che credono diventano figli di Dio grazie ad una nuova nascita.

L'espressione εἰς τὰ ἴδια può avere un duplice senso. Nel senso letterale significa che Giovanni prese Maria con sé¹⁸, in casa sua. Il senso spirituale, risalente a sant'Ambrogio¹⁹, sottolinea invece la dimensione ecclesiale di quel gesto²⁰. Ricevuta in casa da Giovanni come bisognosa di protezione, Maria è al tempo stesso accolta come protettrice da chi aderisce al piano delle realtà messianiche. La salvezza escatologica viene offerta per mezzo della donna-Sion, che dev'essere la madre del nuovo popolo di Dio. Ha inizio così la nuova economia, nella quale Dio tratta i redenti come un padre e come una madre.

Infine, il tema dell'*ora* va preso nel senso forte che tutto il quarto Vangelo gli attribuisce. Si tratta dell'*ora* della Passione gloriosa concepita come rivelazione suprema dell'amore di Dio verso gli uomini²¹.

¹⁵ Gv 16,11.

¹⁶ Gv 1,11-12.

¹⁷ Gv 5,43-44.

¹⁸ F. NEIRYNCK, *Eis ta idia*, Gv 19,27 (e 16,32), ETL 55 (1979) 357-365; *La traduction d'un verset johannique: Gv 19,27b*, ETL 57 (1981) 83-106.

¹⁹ *Exhortatio virginitatis* 5,33; PL 16, 360-361.

²⁰ I. DE LA POTTERIE, *Et à partir de cette heure le disciple l'accueille dans son intimité (Jn 19,27b)*. Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique, in *Marianum* 42 (1980) 84-125.

²¹ G. FERRARO, *L'Ora di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma 1974, 279-280.

4. GENERE LETTERARIO

I Padri della Chiesa concordavano nel presentare Gv 19,25-27 come il testamento di Gesù. Per Crisostomo, Cirillo d'Alessandria e Agostino la scena è unicamente l'atto di un figlio affettuoso che prima di morire affida la propria madre al discepolo prediletto²². Ora, del genere letterario del Testamento abbiamo solo pochi elementi²³. Dopo lo studio di M. de Goedt²⁴, la maggior parte degli esegeti riprende l'ipotesi che il redattore del quarto Vangelo sia ricorso ad uno schema di rivelazione proveniente dall'Antico Testamento²⁵. Tre sono gli elementi costitutivi di questo genere letterario: un inviato di Dio vede un personaggio; si rivolge a lui, dicendo: Ecco (ἰδε); il profeta termina con affermazioni che rivelano un aspetto della persona veduta. Gv 1,29 e 1,35-36 sfruttano tale schema di rivelazione. Giovanni Battista vede Gesù e afferma: «Ecco l'agnello di Dio». Così la rivelazione della messianicità di Gesù avviene per mezzo di un suo maestro. Lo stesso schema appare in Gv 1,47, a proposito di Natanaele: «Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità».

Se Gv 19,27 ricorre a tale schema, è segno che si tratta di una scena di rivelazione. La croce diviene così la rivelazione suprema: è il Figlio che crea la madre. Gesù, rivelatore del Padre, propone al discepolo di entrare nella nuova alleanza. Maria è l'immagine della Chiesa-Madre, la nuova Sion che, radunati i dispersi figli di Dio, li fa entrare nella nuova alleanza. Tale è la volontà del Padre manifestata dal Cristo, il profeta-mediatore, nei riguardi della Chiesa. Accogliere Maria è accettare la volontà di Gesù. Questo consenso permette a Gesù di effondere lo Spirito, dono della nuova alleanza: nasce così la comunità messianica. In Adamo gli uomini erano dispersi; in Gesù sono radunati nell'unità dell'amore del Padre e del Figlio. La scena dell'addio di Gesù a sua madre costituisce il vertice delle opere compiute da Gesù per i suoi, e la manifestazione suprema del suo amore salvifico. L'opera per eccellenza è la croce e la risurrezione di Gesù.

²² In certi paesi dell'Africa il padre di famiglia consegna la sua eredità a due figli: il maggiore riceve l'eredità materiale, mentre l'altro figlio riceve l'eredità spirituale riassunta nella sapienza del padre.

²³ H. LANGKAMMER, *Christ's last Will and Testament (Jn 19,26-27) in the Interpretation of the Fathers of the Church and the Scholastica*, Ant 43 (1968) 99-109.

²⁴ M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, NTS 8 (1961-62) 142-150.

²⁵ Is 49,18; Is 60,4; Bar 4,36-37; 5,5.

Rimane un'altra possibilità per caratterizzare il genere letterario: Gv 19,25-27 potrebbe riprodurre una formula di alleanza. La formula di reciprocità: «Ecco tuo figlio» ed «Ecco tua madre» richiama le formule di adozione di Rut 1,16; Os 2,25; Ger 24,7; Ez 36,28. L'implicita evocazione di alleanza in Gv 19,25-27 sta a significare che, dando come madre ai suoi discepoli la sua stessa madre, Gesù li riconosce come autentici figli di Dio divenuti suoi fratelli²⁶. Trova qui il suo compimento la maternità di Sion. È noto come il libro di Baruc (4,5) abbia cantato le speranze escatologiche di Gerusalemme, presentandola come madre degli Israeliti dispersi.

5. TRADIZIONE E REDAZIONE

I Sinottici non segnalano la madre di Gesù nel gruppo delle donne di Galilea, presenti alla Passione e alla sepoltura di Gesù. Inoltre, secondo i Sinottici, quel gruppo assisteva da lontano al supplizio del Cristo. Luca, tuttavia, fa notare che Maria viveva presso gli apostoli sin dagli inizi della Chiesa²⁷, mentre Giovanni osserva che Maria assiste alla Passione e sta presso la croce con il discepolo amato, affinché entrambi possano accogliere la rivelazione definitiva.

Non è da escludere che nella scena finale, il quarto evangelista abbia ripreso alcuni elementi dei Sinottici, ove il Cristo, avvertito che sua madre e i suoi fratelli lo cercano, riconosce per sua vera madre e suoi veri fratelli coloro che compiono la volontà di Dio²⁸.

In Lc 8,19-21 Gesù respinge la richiesta che gli viene fatta dalla sua famiglia secondo la carne: richiesta che ritroviamo in Gv 2,12. La tradizione sinottica non nominava esplicitamente Maria; si accontentava di parlare di madre. L'accento è posto così non sulla sua persona, ma sulla funzione materna. Gesù sfida le rivendicazioni della sua famiglia carnale e annuncia la nascita di un nuovo gruppo. La sua nuova famiglia si compone di quanti vivono nell'obbedienza alla sua parola; i suoi fratelli e sorelle sono sostituiti dalla *famiglia Dei*. L'intenzione di Luca non era di escludere Maria, che egli presenta come discepola modello, bensì di sostituire le categorie di parentela con quelle di comunità. Anche i diritti materni, essenziali per l'identità femminile, sono sostituiti dalla dignità di diventare discepoli.

²⁶ Gv 20,17.

²⁷ At 1,14.

²⁸ Mc 3,31-35 e paralleli.

Tale nuova famiglia nasce da una duplice rottura: anzitutto da quella prodotta in seno alla famiglia terrena di Gesù (Gv 7,3-10), e poi dalla rottura con la Sinagoga (Gv 9,22). Il messaggio di Gv 19,25-27 può dunque così riassumersi: quando la sua ora è venuta, Gesù dà vita alla nuova famiglia di Dio. Gv 16,21 aveva già annunciato il tema, parlando della donna che partorisce: all'afflizione del parto subentrerà la gioia.

I Sinottici e Giovanni concordano sulla presenza di Maria di Magdala. Dai Sinottici essa è nominata al primo posto²⁹, mentre Giovanni la pone al termine della lista. Taluni esegeti hanno preteso che Maria di Magdala, citata per prima dai Sinottici, avesse nella comunità femminile un posto simile a quello di Pietro nella comunità maschile. Va però ripetuto che in Gv 19,25 essa appare per ultima; al primo posto Giovanni preferisce collocare i parenti di Gesù.

Nella tradizione sinottica, le donne sono testimoni della morte e della risurrezione di Gesù: esse assicurano il legame tra il crocifisso e il risorto. In Giovanni quest'aspetto di testimonianza è assente. Le donne vi sono nominate presso la croce. Dopo la risurrezione, viene nominata solo Maria di Magdala. Alla sepoltura sono presenti solo Giuseppe di Arimatea e Nicodemo. Le donne e il discepolo prediletto rappresentano la famiglia di Gesù rinata grazie alla sua morte e risurrezione.

6. LETTURA SIMBOLICA

Paul Ricoeur ama ripetere che l'interpretazione è l'intelligenza del doppio senso. Il Vangelo di Giovanni, che rilegge i libri della Genesi e dell'Eso-
do al fine di mostrarne il compimento in Cristo, dev'essere letto a due livelli. Numerosi studi l'hanno ricordato³⁰: il senso letterale trova il suo compimento solo in quello spirituale. Più che riprendere tutti gli elementi della teologia giovannea contenuti nella nostra pericope, noi vorremmo illustrarne solo un aspetto: il tema delle quattro donne che completa il tema giudaico delle quattro madri di Israele³¹.

Di frequente la tradizione rabbinica orchestra il tema delle quattro madri

²⁹ Lc 8,1-3.

³⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Towards a symbolic Reading of the Fourth Gospel*, NTS 27 (1981) 439-456.

³¹ A. SERRA, *Le madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, in *Il Salvatore e la Vergine Madre*. Atti del 3° simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1980), Bologna 1981, 303-367.

d'Israele³²: Sara, Rebecca, Rachele e Lia³³. Tuttavia, nel giudaismo esiste un'altra lista delle quattro madri: la si ritrova quando si tratta di Qiriat Arba. La città è chiamata «città delle quattro» perché vi sono sepolte quattro coppie: Adamo ed Eva, Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele³⁴. Così le quattro madri sono Eva, Sara, Rebecca e Rachele. È probabile che le due liste fossero contemporanee. La tradizione orale ama le varianti.

Va ricordato che la tradizione giudaica presenta spesso Sara come una nuova Eva³⁵. La bellezza delle madri, in particolar modo quella di Eva³⁶, è celebrata da tutta la tradizione. *L'Apocrifo della Genesi* 20,2-8 di Qumran canta la bellezza di Sara. Quando il romanzo *Giuseppe e Aseneth* (1,8) descrive la vergine Aseneth, la paragona alle madri di Israele: «Era grande come Sara, graziosa come Rebecca e bella come Rachele». Dal canto suo, il libro dei *Giuibilei* (28,5) celebra la bellezza di Rachele e di Lia. Sara era già menzionata in Is 51,2, dove viene raffigurata, con Abramo, presso una cava da cui viene tratto fuori il popolo. Giuseppe la chiama «la regina e la madre della nostra razza»³⁷. Filone di Alessandria la descrive come la madre del popolo che ha ricevuto il sacerdozio e il dono della profezia per il bene di tutta l'umanità³⁸. Tutti questi testi datati permettono di dire che si tratta di una tradizione antica, costantemente orchestrata dalla Sinagoga. Alcuni esempi supplementari stanno a dimostrarlo. «Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte», afferma Lc 11,27, riferendo il grido di una donna. Queste parole sono conosciute e applicate a Rachele dal Targum Jerushalmi I di Gen 49,25. Il *Midrash Gen R* 98,20 riproduce una versione molto vicina a quella del Targum.

Anche la letteratura giudaica ha insistito sul merito delle madri³⁹. Il merito di Rachele viene evocato dal *Midrash dei Salmi* 55,19. Numerosi testi attribuiscono l'esodo al merito delle madri⁴⁰. L'oppressione in Egitto fu abbreviata di

³² GenR 39,11; 70,7; NbR 11,2; TjII e TN Gen 49,26; Tj II e TN Nb 23,9; TjII e TN Dt 33,15; LevR 30,10.

³³ Talvolta si tratta di sei madri: Bila, serva di Rachele, e Zipa, schiava di Lia sono aggiunte alle quattro madri in CtR 6, 4,2 e in NbR 12,7.

³⁴ L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, t. 5, 126.

³⁵ GenR 40, 5.

³⁶ GenR 18,1. Sota 9b. IRENEO, *Adv. Haer.* 1, 30,7.

³⁷ GIUSEPPE, BJ 5, 9,4.

³⁸ FILONE, *De Abrahamo*, 98.

³⁹ A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, New York 1920.

⁴⁰ ExR 1,12; NbR 3,6.

190 anni in virtù della santità delle madri⁴¹. Sul bastone di Mosè era scolpito il nome di Jahvè con quello dei padri e delle madri d'Israele⁴². Mosè riesce a superare l'attacco di Amalek, grazie ai meriti dei padri e delle madri⁴³.

Tra le virtù delle madri vanno segnalate la continenza e la purezza. La purezza di Sara meritò la redenzione di Israele⁴⁴. I miracoli operati in Egitto sono la ricompensa della purezza delle madri⁴⁵.

È da notare anche che la giustizia delle madri ha una valenza espiatoria nel giorno della festa del Kippur. La quadruplice ripetizione della parola «lino» (*bad*) in Lv 16,4 evoca la loro presenza⁴⁶.

Infine il merito delle madri ha una portata escatologica nel Targum Jerushalmi I Es 40,8. Mosè riceve l'ordine: «Disporrai il recinto tutt'intorno (al Tempio) a motivo dei meriti dei patriarchi che fanno cerchio intorno al popolo della casa di Israele. Metterai la cortina alla porta del recinto, in ragione del merito delle madri che formano come una tenda stesa all'ingresso della Geenna perché non vi entrino le anime dei giovani figli del popolo di Israele».

In breve, secondo i Targum TjI, TjII e TN Dt 33,1,5, il merito delle madri è una benedizione per la terra. Il fatto che Giovanni abbia presentato intenzionalmente quattro donne presso la croce sta a dimostrare il compimento del tema delle quattro madri di Israele. Come abbiamo già notato, questo tema è antico e conosciuto in tutti i settori del variegato giudaismo del primo secolo. Così, Maria è la Sion escatologica, ma anche la nuova Eva e la nuova Sara. È la madre dei discepoli che nella nuova alleanza sono diventati fratelli di Gesù⁴⁷. Grazie ai meriti delle nuove madri, l'esodo definitivo di Gesù può dirsi compiuto⁴⁸. L'espiazione operata dalla sua morte è associata al merito di queste madri.

Ma vi è di più. Nella scena precedente, il quarto vangelo aveva parlato di quattro soldati pagani che si erano divisi tra loro le vesti di Gesù. La fecondità della morte di Gesù appare immediatamente: pagani e Giudei ritrovano la loro unità intorno a Maria, la nuova Sion, e attorno a Gesù, nuovo Tempio. I figli e le figlie del Padre entrano nella filiazione grazie ai meriti delle madri

⁴¹ Tg Ct 2,8.

⁴² TjI Ex 14,21.

⁴³ Tj I Ex 17,9-14.

⁴⁴ LevR 32,5; cf NbR 9,14.

⁴⁵ LevR 32,5.

⁴⁶ LevR 21,11.

⁴⁷ Gv 20,17.

⁴⁸ È nota l'importanza del tema dell'esodo nel quarto Vangelo. Vedere R.H. SMITH, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) 333-339.

del popolo e ai meriti della madre. Più che comprendere il 'come' di tale filiazione, occorre qui accostarsi con l'intelligenza della fede.

Nella tradizione giudaica, il numero quattro esprime l'universalità, perché richiama le quattro direzioni del mondo. Ora, esiste nel giudaismo, una donna che ha il ruolo di dare al mondo la salvezza messianica: è Sion, che deve generare il popolo di Dio. Il secondo e il terzo Isaia orchestrano il motivo del parto metaforico di Sion: «Tu penserai: "Chi mi ha generato costoro? Io ero priva di figli e sterile; questi chi li ha allevati?"»⁴⁹. «Prima di provare i dolori, ha partorito; prima che le venissero i dolori, ha dato alla luce un maschio... Nasce forse un paese in un giorno? Un popolo è generato forse in un istante? Eppure Sion, appena sentiti i dolori, ha partorito i figli»⁵⁰.

Gv 16,19-22 presenta la Passione come il compimento delle profezie relative al parto del popolo messianico per opera della Donna-Sion. Si spiega così il titolo di «donna», dato da Gesù a sua madre. Le profezie della Donna-Sion si compiono quando Maria, come Sion, riceve dei figli che ella non ha generato e Gesù le dà come figli i suoi discepoli nella persona del discepolo amato. Quando Gesù dà ai suoi la propria madre, questa raffigura la Chiesa. Privati della presenza di Gesù, i discepoli saranno amati dalla madre-Sion che non può abbandonare i propri figli.

Giovanni sfrutta ugualmente un altro simbolo: quello della croce come albero di vita del Paradiso. Ora, sotto l'albero del Paradiso si trovavano Adamo ed Eva. Lo schema di rivelazione si arricchisce così di una parola di creazione. La parola di Gesù è di questo tenore: presenta due aspetti: maschile e femminile, perché, secondo Gen 1,3, l'uno è inscindibile dall'altro. Nella parola rivolta alla donna, il testo rivela che la vocazione e l'identità dell'uomo consistono nell'essere figlio. Nella parola al discepolo, rivela che la vocazione e l'identità della donna sono nell'essere madre. Il rapporto complementare dell'uomo e della donna presso la croce, nuovo albero di vita, riflette la creazione dell'uno e dell'altra a immagine e somiglianza di Dio nell'amore.

È sotto l'albero del Paradiso che la donna è creata dalla costola di Adamo, ed è a lui presentata come sposa. Con Adamo essa diviene madre dei viventi. Una tradizione giudaica paragonava il Sinai al giardino dell'Eden⁵¹. È

⁴⁹ Is 49,21.

⁵⁰ Is 66,7-8.

⁵¹ Tg Ct 2,3,5. Secondo il *Liber Antiquitatum Biblicarum* 11,15, sul Sinai Dio avrebbe mostrato a Mosè l'albero della vita.

là che la donna-Israele, creata da Dio come sua sposa, diviene madre di numerosi figli. Infine, la nuova Gerusalemme è paragonata anch'essa al Paradiso (Ap 2,7). Questa nuova Gerusalemme è la donna creata da Dio che discende dal cielo, è la sposa dell'Agnello (Ap 19,7) e la madre di un figlio e di tutti coloro che gli rendono testimonianza (Ap 12,17). Accanto all'albero della croce si trovava Maria, costituita madre dei discepoli, rappresentati dal discepolo amato⁵². È alla comunità messianica che il Cristo dona lo Spirito. Maria è la nuova Eva, la madre dei viventi e dei credenti. La sua stirpe ha la missione di schiacciare la testa del serpente. È quanto afferma il Targum Jerushalmi I e Neofiti 3,15 dalla chiara portata messianica. «Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la discendenza dei tuoi figli e la discendenza dei suoi figli. Avverrà che quando i figli della donna custodiranno i precetti della legge, ti prenderanno di mira e ti colpiranno al capo. Ma quando essi abbandoneranno i precetti della legge, sarai tu a prenderli di mira e a mordere il loro calcagno. Per essi, però, vi è un rimedio, mentre per te non ve n'è alcuno, perché essi, alla fine, nei giorni del Re-Messia, sono destinati a fare la pace».

Sul Golgota è la testa del serpente ad essere schiacciata dai figli di Eva. Maria è la nuova Eva quando diviene la madre del discepolo. Lo Spirito può far rinascere i credenti che entrano nella famiglia di Dio. Maria non è soltanto identificata con la donna della Genesi, la cui stirpe deve schiacciare la testa del serpente, ma è pure associata al trionfo del Figlio suo.

L'idea di creazione nuova non è estranea al racconto della Passione-Risurrezione. Solo Giovanni accenna al fatto che la tomba di Gesù si trovava in un giardino. Così commenta Loisy questo particolare: «Non è temerario supporre che questo giardino, posto accanto al luogo dove la sorgente di vita è scaturita dal fianco del Salvatore, e dove la Chiesa è nata simbolicamente dal suo costato, come Eva è nata da Adamo, non è temerario supporre che questo luogo che vedrà risuscitare il Cristo nella gloria della vita eterna, sia, per rapporto al Paradiso terrestre, il vero Eden, il giardino di Dio»⁵³.

Giovanni condivide con il cristianesimo primitivo l'idea che la Passione fu come un parto. In Gv 20,17 uno dei risultati della morte di Gesù è che tutti gli uomini possano venir chiamati «fratelli» di Gesù. È quanto dire che il Calvario dà a Maria altri figli in aggiunta a Gesù.

⁵² Nicola di Lira applica il testo di Ct 8,5 alla maternità spirituale di Maria presso la croce. Vedere anche lo studio di M.A. CHEVALIER, *La fondation de l'Eglise dans le quatrième Evangile: Jn 19,25-30*, ETR 58 (1983) 343-353.

⁵³ A. LOISY, *Le quatrième Evangile*, Paris 1903, 898.

Gv 19,25-27 è un importante testo ecclesiologico e mariologico. Nel chiudere il canone dei libri ispirati del Nuovo Testamento, Giovanni ha compreso il ruolo di Maria in seno alla Chiesa. Già Luca l'aveva presentata come la Figlia di Sion ed aveva assimilato la concezione miracolosa di Gesù nel suo seno all'abitazione escatologica di Jahwè - annunciata dai profeti - in mezzo al suo popolo. Se Luca ha messo in rilievo la maternità divina di Maria, Giovanni ha voluto mostrare in lei il prototipo della Chiesa. È chiaro che l'ecclesiologia può arricchire la mariologia. Si può anche dire, però, che la mariologia vitalizza l'ecclesiologia.

FRÉDÉRIC MANNS

Studium Biblicum Franciscanum

P.O. Box 19424

91193 JERUSALEM

Summary

In this study the Author proposes a reading of Jo 19:25-27, following diverse interpretative tracks. After a synchronic approach, he proceeds to a diachronic and symbolic reading of the text. The verses are considered within the section on the Passion (18:1-19:42) and in connection with the wide macrostructure of the fourth gospel.

The language analysis concentrates on the examination of the appellative «woman» referred to Mary, the same expression used by the Risen Lord to Mary of Magdala. In the background looms the Song of songs.

The research of the literary genre puts in evidence how the text, after having first been considered a true testament of Jesus and then, more simply, the affectionate gesture of a son, now comes to be read in the light of a scheme of revelation of the Old Testament kind.

The study of the tradition and of the redaction brings John close to the Synoptics. The title «woman» is a sign that already Jesus considers «mother» only she who places herself in the following of his teaching.

Finally the symbolic reading considers Mary inserted in the group of the «four women» near the cross, in continuity with the celebrated four mothers of Israel: Sara, Rebecca, Rachel and Lea. Mary is the eschatological Zion, but also the new Eve and the new Sara. The cross also opens to a wider reading: it is the tree of life of Paradise. Under it the vocations of man and woman are revealed. The complementary relationship of mother and son reflects the creation in love in the image of God.

Gv 19,25-27 NEL PENSIERO DEI PADRI

Riporto innanzitutto il testo biblico nell'originale greco e nelle versioni latina e italiana:

Gv 19,25-27

²⁵Εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ.

²⁶ Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρὶ· γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.

^{27a} εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ· ἴδε ἡ μήτηρ σου.

^{27b} καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

²⁵Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius, Maria Cleophae, et Maria Magdalene.

²⁶Cum vidisset ergo Iesus matrem, et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suae: Mulier, ecce filius tuus.

^{27a}Deinde dicit discipullo: Ecce mater tua.

^{27b}Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.

²⁵Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala.

²⁶Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto [a lei] il discepolo che egli amava, disse alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio!».

^{27a}Poi disse al discepolo: «Ecco la tua madre!».

^{27b}E da quell'ora il discepolo la prese nella sua casa.

PREMESSA

Il tema della Madre accanto alla Croce, come la tratteggia in tre densi versetti il Vangelo di Giovanni (Gv 19,25-27), è di eccezionale importanza per la mariologia, nell'antichità, nel medioevo e particolarmente oggi¹.

¹ Tutti i trattati di mariologia, di ieri e di oggi, non possono ignorare, e di fatto non ignorano, la presenza della Madre Vergine ai piedi della Croce. I mariologi ovviamente ricorrono alle fonti bibliche e della tradizione e al magistero. Merita particolare menzione l'opera di J.-B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la Théologie*, 4 voll., Paris 1902 (riedita nel 1950 con introduzione storica complementa-

Nella *dottrina cattolica*, autoritativamente esposta dal Concilio Vaticano II e prolungata nel magistero dei Papi, delle Conferenze episcopali e dei singoli Vescovi, la Vergine Madre nel mistero pasquale del Figlio crocifisso e

re, all'inizio del vol. III, a cura di H. RONDET); si veda spec. il vol. III' (livre III, *Marie au Calvaire*; livre IV, *Promulgation de la maternité de grâce*), 169-337. Studi più specifici, fra i molti che più o meno diffusamente e in modo approfondito hanno affrontato il nostro tema: C.A. KNELLER, *Joh. 19,25-27 bei den Kirchenvätern*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 40 (1916) 597-612; A. THYES, *Jean 19,25-27 et la maternité spirituelle de Marie*, in *Marianum* 18 (1956) 80-117; TH. KOEHLER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19,25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales* 16 (1959) 119-155. Negli Atti del Congresso mariologico-mariano svolto a Santo Domingo nel 1965 sul tema *Maria in Sacra Scriptura*, figurano alcuni validi contributi sul nostro argomento: J.M. ALONSO, *La espada de Simeón (Lc 2,35a) en la exégesis de los Padres*, in *Maria in Sacra Scriptura*, vol. IV, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1967, 183-285; P. GUTIÉRREZ OSORIO, «*Ecce mater tua*» (*Jn. 19,25-27*): *Maternitas spiritualis Mariae in luce exegeseos SS. Patrum et scriptorum posteriorum*, vol. V, 151-160; D. BERTETTO, *Beata Virgo Maria et testamentum Domini in cruce*, ivi, 181-199; R. STRUVE HAKER, «*Quae sola perfecte stetit*» (S. Albertus Magnus). *Disquisitio de voce «stabant» in Ioh. 19,25s.*, ivi, 225-233. Molto documentata e fondamentale la relazione di B. AMATA, *Giovanni 19,26-27 come prova scritturistica della perpetua verginità di Maria: origine e sviluppo di questa esegesi*, in *XVI Centenario del Concilio di Capua (392-1992)*. Atti del Convegno internazionale di studi mariologici (Capua 19-24 maggio 1992), a cura di G. LICCARDO, F. RUOTOLO e S. TANZARELLA, Istituto Superiore di Scienze Religiose (Capua) - Pontificia Facoltà Teologica Marianum (Roma), Capua 1992, 107-172.

Immensa è la bibliografia per i singoli periodi patristici o per i singoli autori antichi. Cito, fra i moltissimi studi: G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique*, in H. DU MANOIR, *Maria*, t. I, Paris 1949, 69-157; ID., *L'interprétation par S. Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la Croix*, in *Virgo Immaculata*, vol. IV, Academia Mariana Internationalis, Romae 1955, 28-47; C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* [Orientalia Christiana Periodica, 131], Roma 1942; H. CROUZEL, *La théologie mariale d'Origène*, in *Origène. Homélie sur S. Luc* (SC 87), Paris 1962, 11-64; S.M. MEO, *La verginità perpetua di Maria nella Lettera di Papa Siricio al Vescovo Anisio di Tessalonica*, in *Marianum* 25 (1963) 447-469; C.W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg 1962 (studio basilare per la dottrina e le fonti di Ambrogio); E.M. VISMARA, *Il testamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio e la maternità di Maria SS. verso gli uomini*, in *Salesianum*, 7 (1945) 7-38; 97-143; ID., *Il testamento del Signore alla luce della Tradizione*, in *Salesianum* 8 (1946) 284-298; BAZYLI DEGÓRSKI, *La Madonna presso la Croce secondo il «Contacium II pro Passione Domini» di Romano il Melode*, in *La Sapienza della Croce* 6 (1991) 37-51. Può essere di utile confronto, per la tradizione siriana e greca circa le «donne» dei Vangeli, C. VONA, *L'apparizione di Cristo risorto alla Madre negli antichi scrittori cristiani*, in *Divinitas*, 1 (1957) 479-527.

Ritengo sufficiente per il presente articolo questa indicazione bibliografica essenziale.

risorto è diventata luogo centrale di riflessione, come lo era da sempre nel mistero dell'Incarnazione; e questo per vari motivi, legati al progresso della dottrina sotto l'azione dello Spirito, e alle nuove sensibilità ecclesiali e culturali. Ad esempio:

1) L'antropologia teologica, che oggi pone preferenzialmente l'uomo al centro della riflessione, nel cammino di fede della Vergine, dall'Annunciazione fino alla Croce, vede l'immagine più alta della fede ecclesiale e personale, fede messa a dura prova durante tutto il percorso, ma in modo singolare sul Golgota.

2) La cooperazione della Vergine al progetto salvifico del Padre, tema dominante dell'esposizione conciliare, è oggi al centro della dottrina e della spiritualità mariana, come pure del dialogo ecumenico. Tale partecipazione attiva di Maria, voluta eternamente dal Padre, si realizzò in sommo grado accanto alla Croce, «dove, non senza un volere divino, stette (cf Gv 19,25), soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della Vittima da Lei generata» (LG 58).

3) Le parole di Cristo dalla Croce alla Madre: «Donna, ecco il tuo figlio», e al discepolo: «Ecco la tua Madre», parole che costituiscono il misterioso «affidamento» sancito dal Signore morente, sono oggetto di ampia indagine esegetica e teologica, e sono considerate dal magistero e dai teologi come il principale fondamento di quella maternità di Maria nell'ordine della grazia, tanto verso i fedeli, quanto verso tutta l'umanità, che si protrarrà fino alla fine dei tempi.

4) L'accoglienza del discepolo: «E da quell'ora il discepolo la prese con sé» (Gv 19,27) diventa proposta emblematica per tutti e per ciascuno per introdurre la Madre non in una casa, ma «nel proprio io umano e cristiano», come giunge ad affermare Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris Mater*, n. 45.

5) Nell'ambito liturgico latino, la presenza della Madre al Calvario nel Messale romano restaurato è rimasta come memoria al 15 settembre; tuttavia la *Collectio Missarum de Beata Virgine Maria* offre tre nuovi formulari, due su Maria accanto alla Croce [cf Gv 19,25] (nn. 11, 12), uno sull'affidamento [cf Gv 19,26-27] (n. 13), che dilatano gli orizzonti e attingendo alle fonti bibliche e patristiche presentano della Vergine un'immagine storica e simbolica, che si fonda sul dato evangelico e risale alle prefigurazioni veterotestamentarie, ricollegandosi col Sinai e con la stessa caduta dei progenitori.

Nel *mondo bizantino*, la Vergine accanto alla Croce, a partire almeno dal secolo IX, è diventata una costante liturgica: non solo nel triduo sacro, ma in ogni mercoledì e venerdì dell'anno innumerevoli tropari, detti propriamente «staurotheotokia» (= tropari della Theotokos accanto alla Croce), ricordano in modo poetico e drammatico la Madre, ritraendone i sentimenti e le parole intime davanti al Figlio che muore.

Anche nel *mondo protestante*, dominato dalla teologia luterana della Croce, oggi si sta riscoprendo piano piano la figura di Maria, la credente come Abramo nel Dio che chiede l'ubbidienza della fede e che risuscita anche i morti (cf Eb 11,8-19).

Ogni chiesa cristiana dunque, secondo la propria cultura e tradizione, rilegge il breve dettato di Gv 19,25-27, e ne ricava insegnamenti dottrinali, spirituali e morali.

1. Gv 19,25-27 NEGLI SCRITTI DEI PADRI E IN ANTICHI AUTORI CRISTIANI

Come hanno letto Gv 19,25-27 i Padri della Chiesa? La risposta richiederebbe un approfondimento minuzioso, attento ai testi e ai contesti. Diversi studiosi si sono già cimentati in questo lavoro; ma il campo è tanto vasto, e intere zone rimangono tuttora inesplorate. Nell'economia del presente articolo, intendo innanzitutto presentare un quadro generale dei principali testi antichi relativi all'utilizzazione della pericope giovannea, proponendo delle chiavi di lettura, che permettano di accedere con sicurezza ai testi e di valutarne l'importanza storica e teologica².

² Per preparare le tavole generali dei testi greci, latini, siriani, copti e apocrifi, mi sono servito degli studi a carattere generale citati nella nota precedente; e inoltre delle seguenti raccolte dei testi mariani: D. CASAGRANDE, *Enchiridion Marianum Biblico Patristicum*, Romae 1974; S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, 8 voll., Ediciones Aldecoa, Burgos 1970-1985 (non figurano Padri greci ed autori del secolo VIII); G. GHARIB - E.M. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA, *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Città Nuova Editrice, Roma, 1988-1991, da cui prendo ordinariamente la versione italiana.

1.1. Tavola generale dei testi patristici relativi a Gv 19,25-27

1. AUTORI GRECI

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
Origenes († 253)	<i>In Io.</i> I, 4 <i>In Lc. Hom.</i> 17 <i>In Ps.</i> 21 (fragm.)	commendatio *gladius-cruce gladius-cruce
Eustathius Antiochenus († 337)	<i>Fragm.</i> 68	commendatio
Asterius Sophista († c. 340)	<i>Hom.</i> 25,25	gladius
Athanasius Alexandrinus († 373)	<i>De virginitate</i>	commendatio
Eusebius Emesenus († 359)	<i>Sermo de passione</i> , 15	commendatio
Theodorus Heracleensis († 365)	<i>In Io. fragm.</i> 394	commendatio
Epifanius Salaminae († 403)	<i>Haer.</i> 28,7 <i>Haer.</i> 78,10 <i>Haer.</i> 78,11.23	commendatio commendatio gladius
Apollinaris († c. 390)	<i>In Mt. fragm.</i> 75	commendatio
Basilus Magnus († 379)	<i>Ep.</i> 260	*gladius-cruce
Amphilochius Iconii († c. 394)	<i>In Occursum</i> , 8 <i>De falsis superstitionibus</i>	gladius-cruce commendatio
Cyrillus Hierosolymitanus († 386)	<i>Catech.</i> 7,9	commendatio
Didymus Alexandrinus († 398)	<i>In Ps.</i> 21	gladius
Ioannes Chrysostomus († 405)	<i>In Mt.</i> 5,3 <i>In Io. Hom.</i> 85,2	commendatio commendatio
Theodorus Mopsuestenus († 428)	<i>In Io.</i>	commendatio
Proclus Constantinop. († 446)	<i>In s. Assumptionem</i>	commendatio
Theodotus Ancyranus († c. 440)	<i>In Deiparam et Simeonem</i>	gladius-cruce
Cyrillus Alex. († 444)	<i>De adoratione in spiritu</i> , 7 <i>In Zach.</i> 5,99 <i>In Io.</i> 12 <i>In Io.</i> 12 <i>In Lc.</i> 2,35 <i>Comment. in Lc.</i> , 4 <i>Hom.</i> 12, <i>In Occursum</i>	commendatio gladius-cruce *gladius-cruce commendatio gladius-cruce gladius-cruce gladius-cruce
Isidorus Pelusiota († 435)	<i>Ep.</i> 18	commendatio
Hesychius Hieros. († c. 450)	<i>In Occursum Domini</i> <i>De Hypapante</i> , 9	gladius-cruce gladius-passio
Theodoretus Cyrensis († 460)	<i>De bapt.</i>	commendatio
Nonnus Panopolitanus (s. V)	<i>Paraphrasis Io.</i> 19,25-27	commendatio
Severus Antiochenus († 538)	<i>Hom.</i> 77	mulieres
Romanus Melos († c. 560)	<i>Contacium in Hypapantem</i> <i>Contacium II pro Passione</i>	gladius-cruce *Maria ad crucem

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
Procopius Gazae (s. VI)	<i>In Ex.</i> 24	commendatio
Eusebius Alexandrinus (s. VI)	<i>In Assumptionem Domini</i>	gladius/comm.
Abrahamus Ephesinus (s. VI)	<i>In Occursum Domini</i>	*gladius-crux
Anonymus (s. VI)	<i>In Hypapantem</i>	*gladius-passio
Anonymus (Ps.-Nyssenus)	<i>De Occursu</i>	*gladius-crux
Sophronius Hieros. († 638)	<i>In Hypapantem</i>	*gladius-crux
	<i>Hymnus In Ioannem</i>	commendatio
Theotecnus Liviadis (s. VII)	<i>In Assumpt. Deiparae</i>	gladius-gaudium
Leontius Neapolitanus (s. VII)	<i>De Simeone</i>	gladius-crux
Antiochus Monachus (s. VII)	<i>Hom.</i> 108	commendatio
Timotheus Hierosol. (s. VII)	<i>In Simeonem</i>	gladius-amissio
Ioannes Thessal. (s. VII)	<i>In mulieres unguentiferas</i>	mulieres
	<i>De Dormitione</i>	commendatio
Anastasius Sinaita (s. VII)	<i>Quaestiones</i> , 153	mulieres
Anonymus s. VII	<i>Hymnus in Assumptionem</i>	commendatio
Ioannes Damascenus (†	<i>De fide orthodoxa</i> , 4,14	gladius-crux
Georgius Nicomed. († c. 880)	<i>Hom.</i> 8, <i>In Stabant autem</i>	*planctus/comm. ✕
Ioeph Hymongraphus († 886)	<i>Staurotheotokia</i>	*Maria ad crucem
Photius († 897)?	<i>Fragm. in Lc.</i> , 2	gladius-crux
	<i>Ep.</i> 176	gladius-crux
	<i>Quaestiones ad Amph.</i>	*gladius-crux
Pseudo-Nazianzenus (s. X?)	<i>Christus patiens</i>	*Maria ad crucem

AUTORI LATINI

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
Tertullianus († c. 220)	<i>De praescript. haeretic.</i> , 22	commendatio
Iuvenus (s. IV)	<i>Evangel. libri</i> , 1	gladius
Ps.-Cyprianus (s. IV?)	<i>De singularitate cleric.</i>	commendatio
Hilarius Pictaviensis († 367)	<i>De Trinitate</i>	commendatio
	<i>In Mt.</i> 1, 4	*commendatio
	<i>In Ps.</i> 118	gladius
Ambrosiaster (s. IV?)	<i>Quaest. V. et N. Testam</i>	gladius-crux
Ambrosius Mediol. († 397)	<i>In Luc.</i> , 2,4	commendatio
	<i>In Luc.</i> , 2,61	*gladius
	<i>In Luc.</i> , 6,38	commendatio

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
	<i>In Luc.</i> , 10,129-131	*commendatio
	<i>In Luc.</i> , 10,132-134	*stabat mater
	<i>Ep.</i> 63,109	*commendatio
	<i>Ep.</i> 63,110-111	*stabat mater
	<i>De obitu Valentiniani</i> , 39	*stabat- comm.
	<i>Hymnus</i> 6,17-32	commendatio
	<i>De instit. virginis</i> , 46-48	*commendatio
	<i>De instit. virginis</i> , 49-50	*stabat mater
	<i>Exhort. virginitatis</i> , 32-33	*commendatio
Ambrosius vel Siricius († 399)	<i>Ep.</i> 9, <i>De causa Bonosi</i>	*commendatio
Pelagius (s. V.)	<i>De divitiis</i> , 11,8	commendatio
Chromatius Aquil. (s. V)	<i>Sermo</i> 22,3	commendatio
Eutropius (s. V)	<i>De vera circumcissione</i> , 19	commendatio
Hieronymus († c. 420)	<i>Adv. Helvidium</i> , 11-13	*mulieres
	<i>Adv. Jovinianum</i> , 1,26	commendatio
	<i>In Mt.</i> , prol.	commendatio
	<i>In Dan.</i> , 1,26	commendatio
	<i>Contra Vigilantium</i> , 12	commendatio
	<i>Ep.</i> 117,2	commendatio
	<i>Ep.</i> 127,5	commendatio
Paulinus Nolanus († 431)	<i>Ep.</i> 50,17-18	gladius-crux
Augustinus Hippon. († 430)	<i>Enarrat. in Ps.</i> , 104	gladius-crux
	<i>Ep.</i> 149,33	gladius-crux
	<i>In Io.</i> , 8,4-12	*Cana-comm.
	<i>In Io.</i> , 119,1-3	*Cana-comm.
	<i>De vera religione</i>	Cana-commend.
	<i>Sermo</i> 218,10	Cana-commend.
	<i>De fide et symbolo</i> , 9	Cana-commend.
Petrus Chrysologus († c. 450)	<i>Sermo</i> 48,4	commendatio
	<i>Sermo</i> 49,4	commendatio
Anonymus s. V	<i>Sermo in Natali Domini</i>	commendatio
Ps. Augustinus (s. V)	<i>Sermo</i> (PL 47, 1144-1145)	Cana-crux
Quodvuldeus († c. 543)	<i>Sermo</i> 3	commendatio
Gregorius Turonensis († 594)	<i>Miracula</i> , 1,29	commendatio
Gregorius Magnus († 604)	<i>Ep.</i> 39	Cana-commend.
Isidorus Hispalensis († 636)	<i>De ortu et obitu patrum</i> , 111	commendatio
	<i>De ortu et obitu patrum</i> , 112	gladius
Aldhelmus († 709)	<i>De virginitate</i> , 7	commendatio
Beda Venerabilis († 735)	<i>Hom. in Purif. B.M.V.</i>	gladius-crux
	<i>Hymnus: Adesto Christe</i>	commendatio

AUTORI SIRI E COPTI

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
Ephraem syrus († 373)	<i>Hymni de virg.</i> , 25	commendatio
	<i>Diatessaron</i> , 2,11	commendatio
	<i>Diatessaron</i> , 2,17	gladius-crux
	<i>Diatessaron</i> , 4,5	commendatio
Philoxenus Mabbug. († 523)	<i>Hom.</i> 8	Cana-crux
	<i>Fragm. in Mt. et Lc.</i> , 43	gladius-fides
Theodosius Alex. († c. 567)	<i>Sermo in Assumpt. B.M.V.</i>	commendatio

APOCRIFI

AUTORE	OPERA	ARGOMENTO
Evangelium Nicodemi	X,1-4	*planctus ✕
Evangelium Gamalielis (s. VI?)	I-IV	*planctus ✕
Liber Ioannis	<i>Cap.</i> 7	commendatio
Vita Virginis coptice (s. VII?)	<i>Fragm.</i> IV	commendatio
Pseudo-Melito (s. IV?)	<i>Transitus Mariae</i> , 2	commendatio
Acta Apostolorum		commendatio

1.2. Rilievi generali

1. *Scarsa utilizzazione di Gv 19,25-27.* - Percorrendo le tavole dei testi, si nota con sorpresa la scarsa attenzione accordata dai Padri a Gv 19,25-27, di fronte all'imponente testimonianza che hanno nei loro scritti i vangeli dell'infanzia, in particolare il racconto dell'Annunciazione. Sommando tutta la produzione mariologica dell'antichità, si può affermare che la pericope di Gv 19,25-27 sta a tutta la produzione mariologica come 10 sta a 100: cosa che sorprende, oggi, ma che ha avuto una sua precisa motivazione, ieri.

2. *Primaria attenzione alla verginale maternità.* - Tale rilievo viene ancor più convalidato se si esamina l'oggetto dei trattati, dei commenti, delle omelie, degli inni che direttamente o indirettamente trattano di Maria.

La quasi totalità della produzione mariologica e mariana antica infatti, in tutte le aree culturali (greca, siriana, alessandrina, armena, etiopica e latina) riguarda prevalentemente la verginità di Maria e la divina maternità. Ed è logico: perché il kerygma primitivo annunciava Cristo veramente nato in carne

umana da una Vergine Madre per potenza di Dio. Di fronte al mondo giudaico e pagano, che negava e derideva il credo cristiano, o di fronte alle eresie gnostiche, che misconoscevano l'incarnazione, i Padri si levarono unanimi per difendere tanto la vera maternità di Maria, fondamento della vera umanazione del Verbo, quanto la sua verginità resa feconda dallo Spirito Santo e dalla Potenza dell'Altissimo. Anche successivamente, nel momento in cui dilagarono le eresie cristologiche (si pensi all'arianesimo, all'apollinarismo, al nestorianesimo, al monofisismo) l'attenzione di tutti gravitava necessariamente attorno al fulcro dell'incarnazione: Maria, vergine prima del parto e nel parto, era segno indicatore e sigillo dell'ortodossia. Quando poi, a partire dal secolo IV, si diffuse in tutta l'ecumene cristiana il monachesimo maschile e femminile, col progetto di seguire evangelicamente il Cristo in totale donazione e servizio, l'immagine verginale di Maria - la *Virgo aeterna* come la chiama Girolamo - fu assunta come modello del nuovo stile di vita, e vennero stigmatizzati dai Padri, in Oriente e in Occidente, quanti per qualunque motivo sia teologico che pratico tentavano di intaccare la sua perpetua verginità.

Più tardi, col fiorire delle feste cristologiche e mariane, l'attenzione dei Padri e scrittori antichi si concentrò su alcuni momenti o eventi della sua vita (ad es. l'Annunciazione, il Natale, la Natività, la Dormizione), intimamente legati e dipendenti dalla sua verginale divina maternità. Abbondante la produzione omiletica e innografica in merito.

L'attenzione a Gv 19,25-27 non fu mai centrale, ma solo occasionale.

3. *Manca di una vera esegesi letterale.* - Sono pochi i commenti dei Padri al Vangelo di Giovanni, taluni giunti a noi solo in frammenti (come il commento di Origene e di Teodoro di Mopsuestia). Si nota comunque che anche in un commento attento, come quello di Cirillo di Alessandria e di Agostino, non è l'esegesi letterale che predomina, ma la finalità teologica e pastorale.

Inoltre, almeno nei Padri più antichi, si potrebbe dire che Gv 19,25-27 più che essere il punto centrale della loro esegesi, è assunto come evento esplicativo di altri momenti o parole evangeliche non altrimenti comprensibili nei confronti di Maria: si pensi allo stretto rapporto intravisto fin da Origene tra la profezia di Simeone e il momento della croce, oppure - come per Agostino - tra Cana e il Calvario, sotto l'angolazione dell'«ora» di Cristo.

4. *Netta distinzione tra Gv 19,25 e Gv 19,26-27.* - Dalle tavole generali degli argomenti immediatamente si rileva lo spacco tra Gv 19,25 e Gv 19,26-27:

sono due angolature completamente diverse lo *stabat Mater* e la *commendatio* (affidamento).

5. *Posizione privilegiata di Gv 19,26-27*. - L'ottica cristocentrica dei Padri privilegia Gesù, e quindi l'affidamento che egli fa del discepolo alla Madre e della Madre al discepolo (Gv 19,26-27). La maggior parte dei testi indicati nelle tavole ha per oggetto la *commendatio*.

6. *Utilizzazione apologetica di Gv 19,26-27*. - La pericope di Gv 19,26-27 è utilizzata nel secolo IV e V, anche fuori dall'esegesi del Vangelo di Giovanni, sia in ambiente greco sia latino, come *test* probante la perpetua verginità di Maria. Speciale rilievo essa assume nella produzione di Ambrogio, il quale utilizza al suo scopo apologetico anche Gv 19,25 (come vedremo).

7. *Lettura teologica di Gv 19,25*. - Dalle tavole generali degli argomenti appare determinante la correlazione tra spada e croce, tra la profezia di Simeone (Lc 2,34-35) e l'evento del Calvario (Gv 19,25): predomina la *spada*, il Calvario la interpreta. Si nota in qualche testo una interpretazione della *spada* non collegata al Calvario, ma allo smarrimento di Gesù nel tempio, o - soprattutto nelle opere di Ambrogio - una nuova e originale esegesi, che nettamente si discosta dall'interpretazione orientale e apre la strada a quella occidentale, che attraverso il Medioevo giunge a Giovanni Paolo II: la spada come rivelazione del mistero del Figlio.

8. *Lettura ecclesiale di Gv 19,25*. - Stando non solo al testo di Gv 19,25, ma ai paralleli sinottici che parlano delle donne sia durante il ministero di Gesù, sia nella passione, sia nella risurrezione, Maria viene ordinariamente vista nel gruppo delle donne (*stabant*), anche se in una posizione singolare e privilegiata, che man mano la distacca dalle altre donne e la rende quasi unico soggetto di attenzione: *stabat mater*.

In ambito siriano, tanto nei documenti scritti come nel codice miniato del Vangelo di Rabbula (sec. VI), la identificazione dell'«altra Maria» o addirittura di «Maria di Magdala» di Mt 28,1ss con la Madre di Gesù ha portato a leggere Gv 19,25-27 con una esegesi insolita per noi. Vengono congiunti interpretativamente due momenti: la presenza di Maria alla croce e la prima apparizione di Gesù risorto alla Madre, identificata con la Maddalena. Nel *Diatessaron* di Efrem Gesù non permette che la Madre gli stringa i piedi, o perché aveva dubitato, o perché già era stata donata come Madre al discepolo amato (cf Gv 19,26-27). Questa identificazione con la Maddalena al sepolcro riappare più tardi nell'apocrifo Vangelo di Gamaliele.

9. *Interpretazione liturgica di Gv 19,25.* - La celebrazione della Passione del Signore nella liturgia bizantina (e forse siriana) ha spinto gli innografi a proporre la Vergine, che sale il Calvario e sta presso la croce, come l'iniziata e l'iniziatrice all'insondabile mistero della condiscendenza divina e della salvezza universale dell'umanità, operata dall'ubbidienza libera di Cristo nel desiderare, accettare e consumare la sua passione per noi. In questo campo eccelle Romano il Melode, seguito da tanti conosciuti o ignoti innografi bizantini dei secoli IX-XI.

10. *Utilizzazione apocrifa e popolare di Gv 19,25-27.* - Il tema della *Mater dolorosa* e dei suoi lamenti davanti al Figlio crocifisso e alla Croce, già abbozzato in alcuni testi patristici della fine del secolo IV, nei secoli seguenti trova un posto di privilegio nell'espressione popolare bizantina (si pensi particolarmente al *Christus patiens* dello pseudo-Nazianzeno) ed è assunto dagli apocrifi della Passione (Vangelo di Gamaliele, Vangelo di Nicodemo). Gv 19,25-27 rimane soltanto come fondamento storico della presenza della Madre al Calvario: attorno ad esso si ricama la *Via crucis* e il *Planctus Virginis*.

Di quest'ultima lettura apocrifa e popolare, che non sarà mio oggetto di analisi, riporto due esempi.

L'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, più conosciuto come *Acta Pilati*, databile dopo il secolo VI, così interpreta i sentimenti di Maria accanto al Figlio crocifisso:

La Madre di Dio, ferma in piedi e contemplando, proruppe in un grido altissimo: «Figlio mio, figlio mio!». Gesù si voltò verso di lei e, scorgendo Giovanni accanto a lei tra le lacrime insieme con le altre donne, le disse: «Ecco tuo figlio!». Poi disse anche a Giovanni: «Ecco tua madre!» (Gv 19,26-27). Ella intanto singhiozzava forte, esclamando: «Per questo ti piango, figlio mio, perché soffri ingiustamente, perché gli empi Giudei ti hanno consegnato a una morte amara. Senza di te, figlio, che cosa diverrà di me? Come vivrò senza di te? Che vita potrò condurre? Dove sono i tuoi discepoli che si vantavano di morire con te? Dove sono quelli guariti da te? Come mai non si è trovato nessuno per aiutarti?». E guardando alla croce diceva: «Piegati, o croce, perché abbracci mio figlio, baci mio figlio, che allattai con questo seno in modo singolare, pur non avendo conosciuto uomo. Piegati, o croce, voglio stringermi a mio figlio. Piegati, o croce, perché voglio pormi accanto a mio figlio come madre!»³.

³ *Vangelo di Nicodemo*, 10,4. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, Marietti Editori, Torino 1981, 260-261; *Testi mariani del primo millennio*, cit., vol. I, 879.

Il dramma *Christus patiens*, sul tipo di sacra rappresentazione, falsamente attribuito a Gregorio Nazianzeno, compilazione tardiva di tragedie greche e testi liturgici bizantini (vengono infatti assunti il *kontakion* di Romano il Melode su *Maria alla Croce* ed altri *staurotheotokia*), pone queste parole sulla bocca della Madre presso la Croce (vv. 712-760):

Ma per che motivo il Padre ti bandisce dalla terra? Perché volle che tu giacesse nella morte in modo così ignominioso? Sventurata, quale, quale fatto ora vedo; non lo si può sopportare e neppure enunciare: per me sono bell'e distrutta. Ahi, ahi, Figlio mio, la tua immolazione è un'enorme ingiustizia. Ancora ahi, ahi, come indegnamente perisci! Non hai personalmente peccato, ma è per sanare il danno del peccato della prima donna. Lo so, lo so tutto questo, però non so come esporlo; mi rendo certamente conto con quanta rapidità si svolgeranno questi eventi; e tuttavia il dolore supera le mie speranze; io gemo ininterrottamente vinta dalla sventura e le mie palpebre sono bagnate da lacrime ardenti...

È perché pensavo a questa gente che io sono giunta a dire a me stessa queste parole ed è perché compiangi costoro che sono vinta dalla sventura; ho sfogato il mio cordoglio sulla gravità dell'impresa che debbono quindi intraprendere coloro che, o Figlio, ti hanno appeso ed aspetto con ansia dove tutto vada a finire. L'afflizione così è più forte di una speranza anche salda. Tu ucciderai, certo, con notevole facilità colui che è per natura il nostro avversario ed abatterai il destino ferale e ben presto, risorgendo, la farai pagare a quei geni malefici, però la donna è un essere femminile ed è nata alle lacrime! Ed è perciò che anch'io, gemente e percossa dai pungoli dello strazio, io, la sventurata, mi lamento. Sono gloriosa, è vero, e tuttavia mi sento perire quando sono privata della tua vista per me divinamente soave. Come questo dramma, che mi ha investita inatteso, mi ha spezzato il cuore! Sono dunque bell'e andata; avendo perduto l'incanto della vita, bramo morire, o Figlio. Infatti abbandonata, senza patria, mi vado estenuando; non ho né madre, né fratello, né parente per navigar fuori da questa sciagura. Se non ti vedo al più presto, come lo supporterò, o Figlio? Orsù, caro Figlio mio, non lasciarmi abbandonata da te!»⁴.

* * *

La complessa pluralità di aspetti sotto i quali i Padri e gli autori antichi hanno utilizzato la pericope di Gv 19,25-27 costringe a una intelligente sele-

⁴ Ps. GREGORIO NAZIANZENO, *La passione di Cristo*, vv. 710-760; PG 38, 192-197; SC 149, 184-188. Versione italiana: GREGORIO NAZIANZENO, *La passione di Cristo*. Traduzione, introduzione e note a cura di F. TRISOGLIO, Città Nuova Editrice, Roma 1979, 74-76.

zione. Non merita, infatti, attardarsi sul tema dell'affidamento assunto come prova della perpetua verginità di Maria: la forza dell'argomento oggi è decaduta; altra prospettiva è emersa dal medioevo in poi nell'interpretare Gv 19, 26-27: la maternità spirituale e universale di Maria nei confronti dei discepoli e di tutti gli uomini. Né si può accettare l'equivoco storico tra Maria Vergine e Maria Maddalena dell'antica tradizione siriana, anche se propendiamo ormai verso la prima apparizione del Risorto alla Madre, senza fondarla su Mt 28,1ss. Mi limito dunque a tracciare un breve percorso interpretativo di Gv 19,26-27, per fermarmi di preferenza su tre letture di Gv 19,25: 1) la linea spirituale origeniana; 2) la linea mistagogica bizantina; 3) la linea teologica di Ambrogio.

2. Gv 19,26-27: L'AFFIDAMENTO

L'argomento è stato ampiamente trattato specialmente da Théodore Koehler⁵ e da Biagio Amata⁶. Presento, in breve sintesi, il loro percorso e le conclusioni della loro ricerca.

Ambedue gli autori partono dall'accenno di *Tertulliano* all'affidamento di Giovanni come figlio a Maria⁷, si fermano sul testo di *Origene* nel commento al vangelo di Giovanni, di originale e sempre attuale importanza:

Si deve dunque osar dire che le primizie di tutte le Scritture sono i Vangeli, ma che dei Vangeli primizia è quello di Giovanni. Non può alcuno percepirne il senso, a meno che non abbia riposato sul petto di Gesù e non abbia ricevuto da Gesù Maria, diventata anche madre sua.

Tale infatti dovrà diventare chi vorrà essere un altro Giovanni, che, come di Giovanni, Gesù possa dichiarare di lui che è Gesù. Se infatti, secondo coloro che rettamente sentirono di lei, nessun altro è figlio di Maria all'infuori di

⁵ TH. KOEHLER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19,25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales* 16 (1959) 119-155. È una rassegna generale di tutti gli autori antichi che trattano Gv 19,25-27, condotta con metodo critico, anche se in forma breve.

⁶ B. AMATA, *Giovanni 19,26-27 come prova scritturistica della perpetua verginità di Maria: origine e sviluppo di questa esegesi*, in *XVI Centenario del Concilio di Capua (392-1992)*, cit., 107-172. Lo studio è guidato da una pluralità di criteri: da quello filologico-stilistico a quello più propriamente esegetico e teologico. Studio importante, come importanti sono le note al testo (162-172).

⁷ TERTULLIANO, *La prescrizione degli eretici*, 22; PL 2, 34.

Gesù, e Gesù dice alla madre: «Ecco il figlio tuo» (Gv 19,26), e non: «Ecco, anche questo è figlio tuo», è come se dicesse: «Ecco, questi è Gesù che tu hai generato». Poiché ogni perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui (cf Gal 2,20); e se Cristo vive in lui, di lui si dice a Maria: «Ecco Cristo tuo figlio»⁸.

Th. Koehler, seguendo C. Vagaggini, giustamente rileva che non si può dedurre da questo testo la maternità spirituale di Maria né verso i discepoli, né verso gli uomini: è una proposta di cammino spirituale. B. Amata aggiunge che il testo lascia certo trasparire una chiara polemica a favore della perpetua verginità di Maria, ma non si basa sull'affidamento.

Della stessa scuola alessandrina è la *Lettera alle vergini* o *De virginitate*, nella quale Atanasio difende la perpetua verginità di Maria fondandosi sull'affidamento che Gesù fa della madre a Giovanni: se avesse avuto altri figli - egli afferma -, l'avrebbe per dovere affidata a loro. Qui tuttavia appare uno dei motivi dell'affidamento della Madre non ad altri che a Giovanni: «a causa della grande purezza del suo pensiero e della sua immacolata verginità»⁹.

Ilario di Poitiers aggiunge una motivazione ancor più profonda, fondata sull'amore filiale di Cristo: *Ad desolatae solatium, caritatem Filii in discipulo relinquebat*: a consolazione della Madre desolata, lasciava nel discepolo il suo amore di Figlio¹⁰.

È naturale che tanto Koehler quanto Amata, come tutti gli studiosi, riservino un posto speciale ad Ambrogio: così farà anch'io più avanti.

Epifanio echeggia l'idea di Atanasio: se Cristo non fosse l'unico figlio di Maria, Gesù avrebbe dovuto affidare a uno dei quattro «fratelli» (Giacomo, Iose, Giuda e Simone) la madre; l'affida invece a Giovanni, non a Pietro o alcun altro apostolo, perché Giovanni è il discepolo vergine e Maria è «l'iniziatrice della verginità»¹¹.

Giovanni Crisostomo, grande pastore, si preoccupa dell'insegnamento morale: Gesù sa che la madre avrà bisogno e cercherà una protezione; la tenerezza filiale di Gesù unisce nell'amore la Madre e il discepolo, che da quell'ora l'accoglie in casa sua. Così dovranno comportarsi i figli coi loro genitori¹².

⁸ ORIGENE, *Commento a Giovanni*, I,4; PG 14, 32.

⁹ ATANASIO, *Sulla verginità*, CSCO 151, 58-62.

¹⁰ ILARIO, *Commento a Matteo*, I,4; PL 9, 922.

¹¹ EPIFANIO, *Panarion, Eresia* 78,10; PG 42, 713.

¹² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Su Matteo, Omelia* 5,3; PG 57, 58.

Girolamo non dà valore teologico né morale all'affidamento: combattendo a favore della verginità perpetua di Maria tanto contro Elvidio che contro Gioviniano, si limita a precisare in Gv 19,25 le donne che stavano presso la Croce e dice di Giovanni: «dal Signore vergine viene affidata la Madre vergine al vergine discepolo»¹³.

Teodoro di Mopsuestia, commentando Gv 19,26-27, afferma che Gesù mostrò un particolare amore per Giovanni e lo considerava come un altro se stesso, per fare le sue veci presso la Madre: lui solo infatti stette presso la croce!¹⁴.

Paolino di Nola, scrivendo ad Agostino, dice similmente che Gesù, unico figlio di Maria, lasciandoci l'esempio di pietà filiale, delega ad un uomo i diritti dell'affetto umano: sceglie il più giovane tra gli apostoli per affidare - con arcano disegno divino - la Madre vergine a un vergine discepolo, perché la custodisse come madre e le fosse di conforto; e Maria ricevesse in Giovanni un nuovo figlio, quasi l'avesse generato:

Il Signore, senza quella trepidazione tipica di chi sta per morire per la debolezza [della natura umana], non solo conforta la madre che sta ai piedi della sua croce, ma, decidendo con un atto della sua volontà di lasciare questo mondo, avendo la morte in suo potere, con la completa padronanza di chi vive e la certezza di chi è destinato a risorgere, dall'alto della croce, rivolto a Giovanni, le dice: «Donna, ecco il tuo figlio!», e al discepolo li presenta: «Ecco la tua madre!» (Gv 19,26-27). In altri termini, mediante la morte di croce, passando da quella fragilità umana con la quale era nato da una donna, nell'eternità di Dio, per essere nella gloria di Dio Padre, delega ad un uomo i doveri dell'affetto umano. Inoltre, tra i discepoli sceglie il più giovane per assegnare in modo conveniente una vergine madre ad un vergine apostolo...

[Cristo], con queste parole, in quella maniera misteriosa propria dei disegni divini, vuole indicare il salutare mistero del suo amore filiale: affida ad un altro sua madre perché la tenga come madre e la consoli; a lei poi consegna un nuovo figlio al posto del suo corpo, come, oserei dire, se lo avesse lei stessa generato¹⁵.

Agostino, commentando Gv 19,25-27 unicamente in senso dottrinale e morale, congiunge l'evento di Cana e il Calvario, l'ora di Cristo preannun-

¹³ GIROLAMO, *Contro Gioviniano*, 26; PL 23, 248.

¹⁴ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Commento al Vangelo di Giovanni, framm.*, CSCO, *Scriptores Syri*, 3/2, 241.

¹⁵ PAOLINO DI NOLA, *Lettera* 50,17; PL 61, 415-416. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. III, 401.

ciata a Cana e compiuta sulla Croce. Nella sua profonda esegesi cristologica, egli a Cana vede il Verbo incarnato che si deve occupare delle cose divine, perciò sembra rifiutare la Madre; sul Calvario è invece il Figlio dell'uomo che muore e riconosce e onora Maria come Madre: Cristo infatti è Verbo, Cristo è carne: «il legno della croce al quale erano state confitte le membra del morente, diventò la cattedra del Maestro docente»:

Questa è l'ora della quale Gesù, nel momento di mutare l'acqua in vino, aveva parlato alla madre, dicendo: «Che importa a me e a te, o donna? La mia ora non è ancora venuta» (Gv 2,4). Egli aveva annunciato quest'ora che non era ancora giunta e nella quale, morendo, avrebbe riconosciuto colei dalla quale aveva ricevuto la vita mortale. Allora, quando stava per compiere un'opera divina, sembrava allontanare da sé, come una sconosciuta, la madre non della divinità ma della sua debolezza umana. Al contrario ora, che stava sopportando sofferenze proprie della condizione umana, raccomandava con affetto umano colei dalla quale si era fatto uomo. Allora colui che aveva creato Maria si manifestava nella sua potenza; ora colui che Maria aveva partorito, pendeva dalla croce¹⁶.

Quest'intimo rapporto tra Cana e la Croce, nell'ambivalenza di significato, è peculiare di Agostino.

Sulla scia di Agostino procede *Gregorio Magno*, ravvicinando Cana e la Croce¹⁷, mentre gli altri autori, orientali e occidentali, seguono la tradizionale interpretazione dell'affidamento come atto filiale di amore di Gesù per la Madre addolorata e vergine, ratificando con l'affidamento a Giovanni la sua perpetua verginità.

Gli ampliamenti omiletici greci dei secoli VIII e IX si limitano a questi temi ormai comuni, pur con nuovi accenti di tenerezza e di affetto verso la Madre di Dio presso la croce.

Giorgio di Nicomedia in Oriente, parafrasando Gv 19,26-27, è il primo che apre l'interpretazione dell'affidamento del discepolo alla Madre come affidamento di tutti i discepoli:

Dopo aver così amorevolmente parlato alla Madre, Cristo si rivolge al discepolo e gli dice: «Ecco la tua madre!» (Gv 19,27). O eccelso onore per un discepolo! O eredità più ricca di qualsiasi bene esistente! Di quale dono di gra-

¹⁶ AGOSTINO, *Commento a Giovanni*, 119,1; PL 35, 1950. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. III, 346.

¹⁷ GREGORIO MAGNO, *Epistola* 10,39; PL 77, 1097.

zia l'amato discepolo divenne messaggero! Ottenne infatti di essere chiamato fratello del Creatore dell'universo e di ricevere in sorte e di accogliere con sé sua Madre, Signora di ogni creatura! «Ecco la tua madre!». «Ecco - dice Cristo - l'affido a te al posto mio. Poiché ora vado a ricevere la mia parte di gloria, io la lascio a te al posto della mia visibile presenza! Supplisci a quell'affetto filiale che io avrei dovuto nei suoi riguardi e venerala come si addice alla Madre del tuo Signore e Maestro! Poiché essa già gode della mia continua presenza divina, abbia anche il tuo premuroso aiuto, senza che venga mai a mancare. Entrambi, quindi, tu con la parola ed io con i fatti, cerchiamo di lenire l'immenso suo dolore. Tu confortala adeguatamente, mentre io le infonderò tutta la forza d'animo necessaria. Ora *io la costituisco Madre non soltanto tua, ma anche di tutti gli altri; la pongo a guida dei discepoli e assolutamente voglio che sia onorata per il suo privilegio di essere Madre*»¹⁸.

In Occidente, bisogna giungere al medioevo latino per trovare in Gv 19,26-27 un'esplicita affermazione della maternità spirituale di Maria verso i discepoli e verso gli uomini. Per questo non ho voluto estendere ed approfondire l'analisi della pericope giovannea in tutti i testi dei singoli autori. Ci basterà, credo, la testimonianza di Ambrogio, che più avanti vedremo.

3. Gv 19,25: STABAT MATER

Dal nostro punto di vista mariologico e mariano, Gv 19,25 è il versetto più importante da analizzare. Lo introduco con alcune indicazioni e una chiave di lettura teologica.

3.1. Indicazioni

1. Il testo di Gv 19,25 è al plurale: «*Stavano* poi presso la croce di Gesù...». Diversi Padri e antichi autori si sono attardati a individuare le donne che «stavano» presso la croce (Gv 19,25) o stavano ad osservare il sepolcro e come vi era stato deposto il corpo Gesù (cf Lc 23,49.55-56). Questo gruppo di donne, «che erano venute con Gesù dalla Galilea» (Lc 23,55) sono le protagoniste delle prime apparizioni del Risorto. Maria fa parte del «gruppo» delle donne, ed è chiamata in causa con loro - come parzialmente abbiamo visto - o perché alcuni autori la confondono con qualcuna di esse («l'altra Maria» di Mt 28,1; oppure, come fa Efrem, con «Maria di Magdala») o per-

¹⁸ GIORGIO DI NICOMEDIA, *Omelia 8: Maria ai piedi della croce*, PG 100, 1457-1489. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. II, 756.

ché giustamente la vogliono distinguere dalle altre in quanto Madre vergine di Gesù. Oggi, non è più argomento di particolare interesse.

2. La versione latina «stabant» del verbo greco «εἰστήκεισαν» ha suggerito in Occidente, soprattutto in Ambrogio, un'interpretazione della figura di Maria di stampo virile, mentre in ambiente bizantino non sembra avere influito in questa direzione¹⁹.

3. Di importanza eccezionale è l'immagine di Maria ai piedi della Croce letta alla luce della profezia di Simeone, nel ravvicinamento antitetico o simmetrico di spada-croce (*gladius-crux*); ed è pure di immenso valore liturgico attuale lo *stabat* di Maria accanto al Figlio crocifisso, in atteggiamento di contemplante ammirazione. Il primo aspetto traccia il suo itinerario di fede; il secondo la propone come icona ecclesiale nel celebrare e vivere la passione del Signore.

3.2. Chiave di lettura teologica: il mistero di Cristo nella sua pienezza

Non si può interpretare autenticamente un testo teologico, se non nel suo contesto teologico globale: ciò che non sempre hanno fatto finora gli studiosi della pericope giovannea nei Padri.

Gv 19,25 è un *momento*, il più importante certo, dell'evento globale di Cristo Salvatore; momento che non può essere dissociato né dai momenti storico-salvifici che l'hanno preceduto, né da quelli che lo hanno consequenzialmente seguito. L'hanno preceduto, risalendo a ritroso, la sua pubblica manifestazione al mondo con parola e segni, la sua vita nascosta di Nazaret, il suo glorioso Natale a Betlemme, la sua divina verginale incarnazione da Maria, la sua eterna preesistenza come Figlio di Dio; l'hanno seguito la morte, la sepoltura, la discesa agli inferi, la risurrezione immortale il terzo giorno, l'ascensione alla destra del Padre.

Il *motivo* ultimo di questo complesso coordinato evento cristologico è riassunto nel simbolo di Nicea: «Per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza». L'evento di Cristo è in se stesso salvifico ed è interamente ordinato alla nostra salvezza.

La visione totale del mistero e la sua piena accettazione specificano la *fede*

¹⁹ Si veda l'articolo di R. STRUVE HAKER, «*Quae sola perfecte stetit*» (S. Albertus Magnus). *Disquisitio de voce «stabant» in Ioh. 19,25s*, in *Maria in Sacra Scriptura*, vol. V, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1967, 227-231.

perfetta: se qualche elemento manca, la fede *non è ancora perfetta*. Così si può comprendere perché Origene, nel ritrovamento di Gesù al tempio, poté dire di Giuseppe e di Maria che non avevano ancora una *fede piena* (*necdum plenam fidem habebant*)²⁰, perché «non compresero la parola che disse loro» Gesù (Lc 2,50). E si può comprendere la *non-fede piena* di Pietro e degli apostoli, che non vollero accettare e rifiutarono le predizioni di Gesù sulla futura passione.

Poiché il dramma del Calvario sta al sommo tra il prima e il poi del mistero di Cristo, e la Vergine Madre si trova a viverlo conoscendo il passato ma non conoscendo ancora per esperienza il futuro, è facile capire la diversa interpretazione che i Padri e gli scrittori antichi hanno dato della sua fede ai piedi della croce.

Per chiarezza, sintetizzo in un grafico le componenti del mistero di Cristo Redentore, professato nei simboli, norma di fede per tutta la Chiesa:

1. Unico Figlio di Dio, generato dal Padre
2. per noi e per la nostra salvezza
3. si è incarnato dalla Vergine Maria e si è fatto uomo
4. è nato a Betlemme [in modo verginale]
5. [si è manifestato Figlio di Dio con parole e segni]
6. ha patito, fu crocifisso, è morto
7. [è disceso agli inferi]
8. è risuscitato dai morti il terzo giorno
9. è salito al cielo, siede alla destra del Padre...

In quest'ottica presenterò di Gv 19,25: 1) la linea spirituale origeniana; 2) la linea mistagogica bizantina; 3) La linea teologica di Ambrogio.

4. LC 2,35A → GV 19,25: LINEA SPIRITUALE ORIGENIANA

La profezia di Simeone, secondo l'interpretazione comune dalle origini cristiane ad oggi, trova il suo avveramento compiuto nel mistero pasquale, soprattutto nel dramma della Passione. La Madre è unita al Figlio: la «spada» al «segno di contraddizione». Cito le parole della profezia:

Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione - e anche a te una spada trapasserà l'anima - affinché siano svelati i pensieri di molti cuori (Lc 2,34-35).

²⁰ ORIGENE, *Omellie su Luca*, 20,3; PG 13, 1848; SC 87, 282.

Le parole costitutive del testo, che i Padri e gli autori antichi riportano alla Madre accanto al Figlio crocifisso, sono:

[εἰς πτῶσιν [καὶ ἀνάστασιν [εἰς σημεῖον [ἀντιλεγόμενον	in ruinam et in resurrectionem in signum cui contradicetur	per la rovina] e la risurrezione] segno] di contraddizione]
καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ρομφαία διαλογισμοί	et tuam ipsius animam pertransibit gladius cogitationes	e anche a te l'anima trapasserà una spada i pensieri

4.1. Origene

Origene ha tracciato una strada e ha quasi imposto un'interpretazione per molto tempo condivisa in Oriente di Gv 19,25 alla luce di Lc 2,35: la «spada» predetta da Simeone a Maria si avvera nella passione del Signore: è una «spada di dubbio», di «incredulità», che trapassa *anche* la Madre di Gesù, testimone di tanti prodigi.

Purtroppo, del testo di Origene possediamo solo la traduzione latina di Girolamo. Ecco il celebre testo dell'Omelia 17 sul vangelo di Luca, nella traduzione latina di Girolamo e in versione italiana:

ORIGENES, *In Lc. Hom.* 17,6-7²¹

6. Deinde Simeon ait: *et tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Quis est iste gladius, qui non aliorum tantum, sed etiam Mariae cor pertransiit? Aperte scribitur, quod in tempore passionis omnes sint apostoli scandalizati, ipso quoque Domino dicente: omnes vos scandalizabimini in nocte hac (Mc 14,27). Ergo scandalizati sunt universi in tantum, ut Petrus quoque, apostolorum princeps,

Dice poi Simeone: «E una spada trafiggerà la tua anima». Qual è questa spada che trafigge non solo il cuore degli altri, ma anche quello di Maria? Sta scritto chiaramente che al tempo della passione tutti gli Apostoli si scandalizzarono, come aveva detto lo stesso Signore: «Tutti voi vi scandalizzerete in questa notte» (Mc 14,27). A tal punto tutti rimasero scandalizzati che anche Pietro, il capo

²¹ Ivi, 17,6-7; PG 13, 1845; SC 87, 256-258. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 222-223.

tertio denegarit. Quid putamus, quod scandalizatis apostolis mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Iesus pro peccatis eius. Si autem *omnes peccaverunt et indigent gloria Dei, iustificati gratia eius et redempti* (Rm 3,23), utique et Maria illo tempore scandalizata est.

Et hoc est, quod nunc Simeon prophetat dicens: *et tuam ipsius animam*, quae scis absque viro peperisse te virginem, quae audisti a Gabriele: *Spiritus sanctus veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1,35), *pertransibit infidelitatis gladius* et ambiguitatis mucrone ferieris, et cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem Filium Dei audieras et sciebas absque semine viri esse generatum, crucifigi et mori et suppliciis humanis esse subiectum] et ad postremum lacrimabiliter conquerentem atque dicentem: *Pater, si possibile est, pertranseat calix iste a me* (Mt 26,39). *Et tuam ergo animam pertransibit gladius.*

degli Apostoli, rinnegò Gesù per tre volte. Che pensare: che, mentre gli Apostoli rimanevano scandalizzati, la madre del Signore fu preservata dallo scandalo? Se anche lei non subì lo scandalo durante la passione del Signore, Gesù non morì per i suoi peccati. Ma se «tutti hanno peccato e sono privati della gloria di Dio», e se «tutti sono giustificati e riscattati dalla sua grazia» (Rm 3,23), ebbene, anche Maria in quel momento fu soggetta allo scandalo.

Proprio questo è quanto profetizza ora Simeone dicendo: «E la tua anima» – di te che sai di aver partorito senza intervento di uomo, in stato di verginità, di te che hai udito da Gabriele le parole: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra» (Lc 1,35) – sarà trafitta dalla spada dell'infedeltà, sarà ferita dalla punta aguzza del dubbio. Pensieri contraddittori ti dilaneranno, quando vedrai che colui che tu avevi sentito chiamare Figlio di Dio e sapevi essere nato senza intervento di seme di uomo, è crocifisso, sta per morire, tormentato dai supplizi degli uomini, e che, infine, piange e si lamenta dicendo: «Padre, se è possibile passi questo calice da me» (Mt 26,39). Perciò «una spada trafiggerà la tua anima».

L'esegesi di Origene a Lc 2,35 poggia su alcuni cardini, che ricorreranno più o meno costanti nella successiva tradizione.

1. *La spada (gladius, ῥομφαία)*. È il cuore del discorso. Per capire Origene e la linea origeniana bisogna ricordare che il termine ha avuto diverse spiegazioni:

a) *Spada = ferro che uccide*. Alcuni autori della tradizione sia greca sia latina si domandarono se per caso la Vergine sia *morta di spada*, assumendo il termine ῥομφαία come equivalente a «ferro che ferisce» (ad es., Epifanio,

Paolino di Nola). Essi tuttavia, con tutti gli altri Padri e scrittori, rilevano che non può essere questo il significato vero di *spada*, perché in nessun luogo si legge che Maria sia morta martire, né si tratta di *spada che trafigge* il corpo, ma *l'anima*.

b) *Spada* = *dubbio*. Quale tipo di *spada* allora può trafiggere l'anima (o il cuore, cioè l'intimo *io* della persona umana)? Tenendo conto che la spada materiale trapassando divide o lacera il corpo in cui penetra, *spada* in senso spirituale indica qualcosa che divide l'anima dallo spirito: sono dunque *i pensieri* in contrasto tra loro che lacerano la mente, il cuore, l'anima, la persona: un contrasto tra fede e ragione, tra constatabile e creduto. In termini equivalenti, si tratta di «dubbio», in quanto l'anima viene attratta o verso l'una o verso l'altra parte dei pensieri in contrasto tra loro: se inclina verso il visibile e sensibilmente constatabile, lasciando l'invisibile mondo della fede, viene ferita dal dubbio di fede, dalla *spada dell'incredulità*. Questa è la visione universale di Origene sul cammino di fede di ogni credente: l'anima dovrebbe essere ancorata in modo assoluto e indefettibile solo alle realtà di fede, rivelate da Dio, e seguire lo Spirito, non la carne.

La stessa profezia di Simeone, dopo aver affermato che il Cristo è posto come *segno* di contraddizione e che una *spada* trapasserà l'anima di Maria, aggiunge: «affinché siano rivelati *i pensieri* di molti *cuori*» (Lc 2,35).

Il supremo *segno* di contraddizione è il Cristo crocifisso, «scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati... Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). Di fronte a questo *segno* tutti sono chiamati a pronunciarsi. Solo chi è perfetto ed è giunto alla piena conoscenza del mistero di Cristo non subirà scandalo davanti alla passione del Signore.

La passione del Signore infatti ha un duplice aspetto: quello visibile e tangibile del suo soffrire come uomo fino a sudar sangue nell'orto ed essere crocifisso e morire fra dolori atroci; quello invisibile, che solo la fede può confermare, della sua persona di Figlio di Dio, che non può né soffrire né morire nella sua natura divina, e farà risorgere il corpo mortale.

Origene, pur dimostrando in tutti i suoi scritti una stima e una venerazione immensa per la Vergine Maria, la vede ferita dal dubbio di fede ai piedi della croce, come creatura ancora in cammino sulla via della perfetta conoscenza e della fede compiuta.

c) *Spada* = *parola di Dio*. Con Basilio, seguito da Ambrogio e da altri, la spada predetta da Simeone è la parola di Dio. Basilio si appoggia a Eb 4,12:

«la *spada* designa la *parola* che prova e penetra “fino a dividere l’anima e lo spirito, le giunture e le midolla, e scruta i pensieri”» (Ep. 260 - PG 32, 965). Non necessariamente, in questo senso, la spada indica oscurità o dubbio; per Ambrogio anzi la spada della parola, penetrando, illumina il mistero.

d) *Spada* = *dolore*. Quando l’immagine di Maria, nella sua dignità e santità uniche, si affermò pienamente nella Chiesa d’Oriente e d’Occidente, la spada di Simeone passò ad indicare soprattutto il dolore indicibile che la Madre soffrì accanto al Figlio crocifisso.

2. *Il posto singolare di Maria*. L’esegesi di Origene poggia sul pronome rafforzativo del testo greco: *di te stessa l’anima* (καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν, *tuam ipsius animam*) *trapasserà una spada* (Lc 2,35a).

Maria infatti necessariamente si stacca da tutti: è lei il luogo dell’incarnazione ed è l’unica testimone sia delle parole dell’angelo, sia del modo con cui il Figlio di Dio si è fatto uomo in lei senza concorso di uomo, per sola potenza divina. La sua fede dunque parte già ancorata fortemente ad una esperienza di Dio, che lei ricorda e conosce. Ma il mistero della Croce mette a prova *anche lei*, nei suoi intimi pensieri, tanto più in contrasto, quanto più forte era l’esperienza di Dio che lei aveva avuta: *anche la tua anima*. Origene si ferma a due poli: il passato-il presente; il passato dell’annuncio che la Vergine conosce, il presente della croce che subisce. Manca la proiezione al futuro della imminente risurrezione.

3. *Il confronto con gli apostoli*. Nel rapportare la *spada* predetta da Simeone alla *croce*, molti autori seguono Origene chiamando in causa gli apostoli. Obiettivamente, non ce n’è bisogno. Origene avrebbe potuto parlare unicamente di Maria, alla quale soltanto si riferiva la profezia di Simeone. Egli ha introdotto gli apostoli - forse sulla filigrana di 1Cor 1,23-24? - per documentare lo *scandalo* di tutti nel momento della passione, come aveva predetto Gesù agli apostoli: *tutti voi sarete scandalizzati in questa notte* (Mc 14,27). Il primato degli apostoli nella Chiesa, e lo stesso primato di Pietro tra gli apostoli, non li esclude dallo scandalo. Per loro lo scandalo si avvera al Getsemani, quando tutti fuggirono, o nel cortile del pontefice, dove Pietro rinnegò, *non sotto la croce*, dove rimase solo Giovanni. Origene considera dunque tutto il periodo della passione, dal Getsemani alla morte: per questo non risulta anacronistico il raccordo fra croce-Getsemani proprio a riguardo di Maria. Scrive infatti Origene:

Pensieri contraddittori ti dilanieranno, quando *vedrai che* colui che tu avevi sentito chiamare Figlio di Dio e sapevi essere nato senza intervento di seme di uomo, è *crocifisso*, sta per morire, tormentato dai supplizi degli uomini, e che, infine, *piange e si lamenta dicendo*: «Padre, se è possibile passi questo calice da me» (Mt 26,39)²².

La citazione di Mt 26,39 è fuori luogo; caso mai Origene avrebbe dovuto citare Mt 27,46: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* Queste parole lei le aveva udite ai piedi della croce. Ma la tragedia dell'orto degli ulivi, viene intenzionalmente richiamata, come se Maria fosse stata presente: è infatti il momento culminante che rivela l'umanità del Figlio di Dio e la sua agonia per accettare l'imminente supplizio. Origene non fa un'esegesi letterale del testo, ma una lettura della fede di Maria davanti alla passione del Figlio, così grande da scandalizzare gli stessi apostoli, così profonda da farla fluttuare fra due correnti opposte: uno smarrimento nella fede.

4. *L'universalità della redenzione*. La logica di Origene, che ha chiamato in causa gli apostoli, nasce dalla coscienza che egli ha dell'universalità del peccato e della redenzione. Egli pone il problema in forma quasi interrogativa, come fosse una questione teologica da discutere e risolvere:

Che pensare? Che mentre gli apostoli rimanevano scandalizzati, la madre del Signore fu preservata dallo scandalo? Ma se *anche lei* non subì lo scandalo durante la passione del Signore, Gesù non morì per i suoi peccati. Ora, se «tutti hanno peccato e sono privati della gloria di Dio», e se «tutti sono giustificati e riscattati dalla sua grazia» (Rm 3,23), ebbene, anche Maria in quel momento fu soggetta allo scandalo²³.

Non vi è altro momento nella vita di Maria, che la riveli bisognosa di redenzione da un peccato - almeno da una manchevolezza, da una imperfezione di fede -, ad opera dell'unico Redentore morto per i peccati di tutti. Quest'argomento teologico di Origene sarà assunto nelle discussioni medievali sull'Immacolata Concezione.

Su questi tre aspetti di Origene si confronterà la tradizione greca posteriore.

²² ORIGENE, *Omellie su Luca*, 17,7; PG 13, 1845; SC 87, 258. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 223.

²³ *Ivi*, 17,6; PG 13, 1845; SC 87, 256-258. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 223.

4.2. La tradizione origeniana greca

È sufficiente considerare alcuni autori della linea origeniana per capirne l'evoluzione: secolo IV (i Cappadoci), secolo V (Cirillo di Alessandria), secolo VI (Abramo di Efeso).

4.2.1. I Padri Cappadoci

Basilio Magno, nella lettera 260 a Ottimo, scrive:

(Simeone) chiama *spada* (cf Lc 2,35) la parola che ha la forza di mettere alla prova e di discernere i pensieri; e che giunge fino alla divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla (cf Eb 4,12). Ogni anima infatti, al momento della Passione, fu sottoposta ad una specie di dubbio (διακρίσει τὴν ὑπεβάλλετο), secondo quanto dice il Signore: «Tutti sarete scandalizzati per causa mia» (Mt 26,31). Perciò Simeone profetizzò che Maria stessa, mentre stava presso la croce osservando le cose che succedevano e ascoltando ciò che veniva detto - dopo la testimonianza di Gabriele, dopo l'arcana conoscenza del concepimento divino, dopo la grandiosa manifestazione dei miracoli -, avrebbe conosciuto una certa agitazione nella sua anima (γενήσεται, φησί, τὶς καὶ περὶ τὴν σὴν ψυχὴν σάλος). Era necessario, infatti, che il Signore gustasse la morte per tutti e che, divenuto il propiziatore del mondo, giustificasse tutti nel suo sangue. E anche tu (o Maria) che pure hai appreso dall'alto le cose che riguardano il Signore, sarai colta dal dubbio (καὶ σοῦ αὐτῆς ... ἄγεται τις διάκρισις). Questo è ciò che significa la spada. «Affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,35). Queste parole significano che, allo scandalo derivato dalla croce di Cristo, il Signore ha fatto seguire un pronto rimedio sia per i discepoli che per Maria; rimedio che rese fermo il loro cuore nella fede in lui»²⁴.

Basilio accetta la *spada* del dubbio, ma ne attenua la forza: è una esitazione (διάκρισις), un momento fluttuante, una certa agitazione nell'anima (τὶς καὶ περὶ τὴν σὴν ψυχὴν σάλος).

La *singularità* di Maria viene ampliata: oltre all'annuncio dell'angelo e al prodigioso concepimento che ella conosce, Basilio afferma che Maria fu testimone della manifestazione di grandi prodigi.

Gli *apostoli* non sono specificamente nominati, anche se sottintesi nella citazione di Mt 26,31, e alla fine del brano, dove Basilio parla dei «discepoli» che vengono confermati nella fede, come anche Maria.

L'universalità della redenzione viene riaffermata.

²⁴ BASILIO, *Lettera* 260,9; PG 32, 965-968. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 300.

Basilio aggiunge l'esegesi del termine greco διελύσεται ῥομφαία: *una spada trapasserà anche la tua anima*: «trapassare» significa *attraversare*, senza rimanere: dunque, in un solo istante, perché subito risorgendo Gesù porterà rimedio ai discepoli e alla Madre.

L'accento alla risurrezione di Gesù è importantissimo: la morte di Cristo è per la risurrezione, il dolore per la glorificazione: davanti ad essa cadrà ogni dubbio, si confermerà la fede.

Come Basilio, anche *Anfilochio di Iconio* interpreta la profezia di Simeone: addolcisce però il significato della *spada*, già intendendola come *spada di dolore* nel segno della croce; riprende il confronto origeniano con gli apostoli; sottintende la connessione tra spada-parola di Dio che trafigge «le midolla e le viscere» (cf Eb 4,12); parla di pensieri che nell'anima di Maria si contrastano; soprattutto, mette il punto focale sulla risurrezione di Cristo, di cui la Vergine - afferma - ancora non conosceva la forza, e ignorava che fosse imminente»:

Il cuore della Vergine stessa fu ripieno di dolore nel segno della croce. Perciò diceva: Perché non sono morta prima? Perché sono giunta fino a questo giorno? Sono rimasta vergine e rimanendo tale mi sento maggiormente angustata nelle mie viscere materne. Questi numerosi pensieri della Vergine sono ciò che Simeone chiamò *spada*, per il fatto che avrebbero ferito le viscere e portato scandalo. La stessa cosa aveva predetto il Signore: «Tutti questa notte patirete scandalo per causa mia» (Mt 26,31). Per questo Simeone aggiunge: «E anche a te una spada trafiggerà l'anima, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,35). Come vedi, Simeone chiama spada i molti pensieri che feriscono le viscere e raggiungono i reni e le midolla. *In questi pensieri incorse la Vergine Maria, perché non conosceva ancora la forza della risurrezione ed ignorava che questa era prossima. Per cui, dopo la risurrezione, la spada non fu più ambigua, ma divenne causa di letizia e di esultanza. Simeone quindi chiamò la croce segno di contraddizione durante il tempo in cui la spada dei pensieri trafisse la Vergine*²⁵.

Così Anfilochio, e con lui alcuni autori posteriori, collegano l'esitazione di Maria presso la croce al fatto che lei non sapeva cosa significasse risurrezione, e ignorava che si sarebbe realizzata subito. Non è dunque un dubbio sull'identità divina del Figlio, di cui aveva in sé le prove, ma sul futuro compimento del suo mistero di morte e di risurrezione.

²⁵ ANFILOCHIO DI ICONIO, *Omelia sull'Ipapante*, 8; PG 39, 57. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 338-339.

4.2.2. Cirillo di Alessandria

Cirillo di Alessandria segue parzialmente l'esegesi di Origene; anzi la rende meno teologica, più fragile, con elementi caduchi. La sua esegesi parte da Gv 19,25-27; ma è costretto a richiamare Lc 2,35, per provare la sua personalissima esegesi della pericope giovannea. Nel contesto, la Madre sta insieme con le donne, che forse Cirillo identifica col gruppo delle donne che seguiva Gesù al Calvario, in atteggiamento di battersi il petto e di lamentarsi. Nel suo commento a Giovanni scrive:

Il divino evangelista... ci presenta chiaramente le donne che erano ai piedi della croce nell'atto di piangere, la madre di Gesù e le altre che erano con lei. Il genere femminile, invero, è propenso alle lacrime e facilmente si effonde in lamenti tutte le volte che si presentano seri motivi di pianto. Che cosa allora spinse il beato evangelista a narrare anche alcuni particolari, come la menzione delle donne ai piedi della croce? Il suo intento fu quello di insegnare che probabilmente anche per la madre di Dio quella inaspettata passione fu di scandalo: la dura morte del figlio, gli scherni dei giudei... allontanarono l'animo della Vergine dalla retta ragione...

... Possiamo pensare che il dolore, per sua natura, fu così grande da scacciare dalla sua sede un animo di per sé sobrio. Non meraviglia affatto, dunque, se la Vergine giunse a tanto. Infatti, se lo stesso Pietro, il primo dei santi discepoli, un giorno si scandalizzò quando Cristo diceva e pubblicamente insegnava che sarebbe stato consegnato nelle mani dei peccatori... che c'è di strano, di grazia, se la fragile mente di una donna si sia lasciata trasportare a più deboli pensieri?

Diciamo, invero, queste cose non per una pura e semplice congettura, come a qualcuno potrebbe sembrare, ma facciamo simili supposizioni sulla madre del Signore sulla base di quanto è stato scritto... Simeone diceva *spada* quell'acutissima forza del dolore che avrebbe condotto una semplice donna ad assurdi *pensieri*. Le tentazioni, infatti mettono alla prova gli animi di coloro che soffrono e rendono palesi i loro reconditi pensieri²⁶.

Per Cirillo, la *spada* è quella del dubbio, che allontana l'animo della Vergine dalla retta ragione, un dubbio addirittura sulla divinità del Figlio che sta per morire fra gli scherni e gli oltraggi, senza mostrare la potenza della sua divinità.

Nessun cenno al *posto singolare* della Madre: egli l'accomuna alle altre donne, e arbitrariamente la vede piangere davanti al Figlio, per la fragilità della sua natura femminile.

²⁶ CIRILLO ALESSANDRINO, *Commento a Giovanni*, 12; PG 74, 661-665. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 485-486.

Il ricordo dell'apostolo Pietro è pertinente, se inteso a mostrare come gli *apostoli* siano caduti nello scandalo della passione; non certo per contrapporre Pietro come uomo - di sesso maschile ritenuto il più forte - a Maria come donna, di sesso più debole.

Nessun cenno egli fa all'universalità della redenzione, per la quale Origene aveva accettato un dubbio di fede in Maria; né ricorda la prossima risurrezione.

La pagina di Cirillo di Alessandria (ho intenzionalmente omissso alcune sue frasi assai pesanti) è una delle esegesi povere, se non la più povera di Gv 19,25.

4.2.3. *Abramo di Efeso*

Abramo di Efeso (sec. VI), nell'omelia sull'Ipapante, segna un percorso quasi terminale della riflessione su Gv 19,25. Gli autori che lo seguiranno, anonimi o noti come Sofronio di Gerusalemme, amplieranno il discorso sulla santità di Maria, accentuando il dolore, dimenticando il dubbio di fede. Scrive dunque Abramo di Efeso:

Le parole: «E una spada ti trafiggerà l'anima» (Lc 2,35), manifestamente preannunciano le cose che accaddero a Maria presso la croce stessa. Infatti allora la sua anima fu divisa in due come da una spada, mentre riconsiderava nella sua mente le parole dette dall'angelo all'annunciazione; mentre pensava al concepimento avvenuto senza alcun seme e al parto svoltosi senza la perdita della sua verginità; mentre ricordava i miracoli da lui compiuti e dei quali, come madre, andava fiera.

Di nuovo la Vergine aveva presenti tutte queste cose come in una specie di visione della sua mente. Ma in una ben diversa visione ella lo vedeva come uomo, divenuto oggetto di ingiurie, colpito da schiaffi, flagellato, percosso sul capo con la canna, coronato di spine, condotto alla crocifissione, inchiodato e appeso, sofferente in mezzo a malfattori, trapassato da una lancia nel costato, abbeverato di aceto e di fiele, deposto nel sepolcro.

L'una e l'altra visione erano motivo sufficiente perché l'anima di quella purissima si sentisse come trapassata da una spada. Aveva dunque ragione Simone allorché le disse: «E anche a te una spada trafiggerà l'anima»²⁷.

Permane in Abramo di Efeso il significato di *spada che divide*, in senso spirituale, l'anima di Maria. I due blocchi della divisione sono: il *passato*,

²⁷ ABRAMO DI EFESO, *Omelia sull'Ipapante*, 6; PO 16, 452. Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, 676-677.

ASSOCIAZIONE MARIOLOGICA INTERDISCIPLINARE ITALIANA**Segreteria: Via Prenestina, 1391 - 00010 COLLE PRENESTINO (Roma)****tel. e fax 0622420574 - E-mail smmlloc@pcn.net****Soci ordinari**

AGO LORENZO M.	Via Mutilati del lavoro, 2 - 42100 Reggio Emilia
AMATO ANGELO	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
BERTALOT RENZO	Via Prenestina, 361/B sc. 1/18 - 00177 Roma
BIANCHI ENZO	Comunità di Bose - 13050 Magnano (BI)
BOAGA EMANUELE	Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma
BORDONI MARCELLO	Via Maria Mazzarello, 21 - 00181 Roma
BRANCHESI PACIFICO	Via dei Bersaglieri, 1 - 40125 Bologna
BROVETTO COSTANTE	Via 4 Novembre, 20/F - 22036 Arcellasco (CO)
CALABUIG IGNACIO M.	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
CASALE UMBERTO	Via Arcivescovado, 12 - 10121 Torino
COLZANI GIANNI	Via E. Kant, 8 - 20151 Milano
CORSATO CELESTINO	Via Seminario, 29 - 35122 Padova
CORTINOVIS BATTISTA	Via Romagna, 44 - 00187 Roma
DAL COVOLO ENRICO	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
DANESE ATTILIO	Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
DE DOMINICIS ANTONIO	Corso Roma, 19 - 12037 Saluzzo (CN)
DE FIORES STEFANO	Via Cori, 18/A - 00177 Roma
DI LUCA GIOVANNI	Via D'Annunzio, 13 - 67100 L'Aquila
DI NICOLA GIULIA PAOLA	Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
DONGHI ANTONIO	Viale Papa Giovanni, 64 - 24122 Bergamo
FARINA MARCELLA	Via Cremolino, 141 - 00166 Roma
FERRARI SCHIEFER VALERIA	Pestalozzistrasse, 8e - D-86399 Bobingen
FINAMORE ROSANNA	Via Vigne di Morena, 85 - 00040 Morena (RM)
GAMBERO LUIGI	Viale Manzoni, 5 - 00185 Roma
GARGANO G. INNOCENZO	Piazza S. Gregorio al Celio, 1 - 00184 Roma
GASPARI SERGIO	Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
GHARIB GEORGES	Via della Scrofa, 70 - 00186 Roma
GILA ANGELO	Corso Racconigi, 28 - 10139 Torino
LAMBIASI FRANCESCO	Vescovado, Piazza Dante 5 - 03012 Anagni (FR)
LANGELLA ALFONSO	Via Barcaiola, 20 (Coop. Vesuvio) - 80056 Ercolano (NA)
LEONARDI GIOVANNI	Via del Seminario, 29 - 35122 Padova
MAGGIONI BRUNO	Via C. Battisti, 8 - 22100 Como
MAGGIONI CORRADO	Via Romagna, 44 - 00187 Roma

MAJORANO SABATINO	Via Merulana, 31 - 00100 Roma
MANICARDI ERMENEGILDO	P.le Bacchelli, 4 - 40136 Bologna
MANZI FRANCO	Seminario Arciv. - 21040 Venegono Inf. (VA)
MARITANO MARIO	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
MARCHESI GIOVANNI	Via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma
MASINI MARIO	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
MASCIARELLI MICHELE	Parr. XII Apostoli - 66013 Chieti Scalo
MIGLIETTA GUIDO	Via Boccea, 364 - 00167 Roma
MILITELLO CETTINA	Via Fratelli Bonnet, 44 - 00152 Roma
MURARO MAURA	Viale Cesare Battisti, 15 - 52044 Cortona (AR)
ODASSO GIOVANNI	Via Casal Morena, 8 - 00040 Morena (RM)
OSSANNA FAUSTINO	Via del Serafico, 1 - 00142 Roma
OCCHIPINTI VILMA	Via Bardelli, 41 - 50139 Firenze
PAVLIDOU ELÉNI	Via Caio Canuleio, 121 - 00174 Roma
PEDICO M. MARCELLINA	Via Monte Velino, 30 - 00141 Roma
PERRELLA SALVATORE	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
PETRILLO FRANCESCO	Piazza Campitelli, 9 - 00186 Roma
PIERINI FRANCO	Via Alessandro Severo, 52 - 00145 Roma
PIGNATARO AGNESE	Via Giacomo Corradi, 15 - 00151 Roma
PRIOTTO MICHELANGELO	Piazza Garibaldi, 1 - 12037 Saluzzo (CN)
PROVERA LAURA	Via San Vito, 10 - 00185 Roma
RIESTRA José Antonio	Via Tevere, 5/D - 00198 Roma
ROSSO STEFANO	Via Caboto, 27 - 10129 Torino
SALATIELLO GIORGIA	Via P. Borsieri, 26 - 00195 Roma
SANTORO M. MADDALENA	Via d. Forte Tiburtino, 98 - Fab. 17/A/6 - 00159 Roma
SCIPPA VINCENZO	Via A. Manzoni, 72 - 80026 Casoria (NA)
SEBASTIANI LILIA	Via Isonzo, 9 - 05100 Terni
SEMERARO MARCELLO	Largo Cattedrale, 9 - 72024 Oria (BR)
SERRA ARISTIDE	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
SODI MANLIO	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
SORCI PIETRO	Via Salita Belvedere, 2 - 90124 Palermo
STANCATI TOMMASO	Largo Angelicum, 1 - 00184 Roma
STRAMARE TARCISIO	Via Boccea, 364 - 00167 Roma
TONIOLO ERMANNO M.	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
TRIACCA ACHILLE MARIA	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
VALENTINI ALBERTO	Via Cori, 18/A - 00177 Roma
VELOCCI GIOVANNI	Via S. Lorenzo, 56 - 03100 Frosinone
VISENTIN MARIA CECILIA	Corso Matteotti, 14 - 20121 - Milano

Soci onorari

MONS. PIERGIORGIO NESTI

Palazzo del S. Ufficio, 11 - 00120 SCV

Soci sostenitori

GIUSEPPE DAMINELLI	Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
DOMENICO MARCUCCI	Via Alessandro Severo, 56 - 00145 Roma
GIACOMO PARIS	Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
ENRICO VIDAU	Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)

Soci defunti

SALVATORE MEO († 7 giugno 1990)
ELIOS GIUSEPPE MORI († 3 luglio 1994)
FRANCESCO M. FRANZI († 10 dicembre 1996)
PAOLO PIFANO († 7 gennaio 1997)
BO VINCENZO († marzo 1999)
GIORGIO M. FRANCINI († 19 luglio 1999)

ANNATA 1999

EDITORIALI	3-8; 319-324
-------------------------	-----------------

ARTICOLI

BALDACCİ A.M. - ROSSO S., <i>Le nozze di Cana nella liturgia romana</i> ..	67-95
BARIGELLI CALCARI P., <i>Educare al valore cristiano della sofferenza</i> ...	497-511
BISSOLI C., <i>Gv 2,1-12: Indicazioni per la catechesi</i>	129-147
BORDONI M., <i>La Madre di Gesù presso la croce e il «principio maria- no» della Chiesa</i>	449-470
CARFAGNA A., <i>Lectio divina di Gv 19,25-27</i>	513-540
CASTELLI F., <i>Scrittori e poeti dinanzi al dolore della Vergine</i>	595-611
DI NICOLA G.P., <i>Segni, metafore e rivelazioni a Cana di Galilea</i>	119-127
FERRARO G., <i>Gesù e la madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gv 2,1-11</i>	9-40
GHARIB G., <i>Maria presso la croce nella liturgia bizantina</i>	387-416
HERNÁNDEZ L.V., <i>L'Addolorata nella pietà popolare latino-americana</i>	541-559
KO HA FONG M., <i>Lectio divina su Gv 2,1-12</i>	149-164
MANNS F., <i>Esegesi di Gv 19,25-27</i>	325-338
MILITELLO C., <i>«Nuptiae factae sunt»</i>	97-117
SEBASTIANI L., <i>La vera famiglia di Gesù</i>	471-495
SORANZO M., <i>Iconografia delle nozze di Cana</i>	165-193
SORCI P., <i>Maria presso la croce nella liturgia romana</i>	417-448
TONIOLO E., <i>Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri</i>	339-386
VISENTIN M.C., <i>Il planctus Mariae nell'arte</i>	561-594
ZANNINI P., <i>Romano il Melode e le tematiche patristiche greco-siria- che su Gv 2,1-11</i>	41-65

STUDI

FERRARO G., <i>Interpretazioni patristiche di Gv 2,4</i>	213-236
MARZOTTO D., <i>La Madre di Gesù e il raduno dei dispersi</i>	613-626
MURATORE U., <i>Maria nella vita e nel pensiero di A. Rosmini</i>	265-287
MUZZI M.G., <i>Immagini di Dio Padre nell'arte cristiana. Aspetti problematici</i>	627-674
SARTORI L., <i>Dio Padre e Maria</i>	237-263
SERRA A., <i>Temi di Gv 2,1-12 alla luce della letteratura giudaica</i>	195-212
VELOCCI G., <i>Maria nella vita e nel pensiero di S. Alfonso de' Liguori</i>	675-689

RECENSIONI

AA.VV., <i>La Parola edifica la comunità</i> (L. Provera).....	703-705
AA.VV., <i>La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio</i> (A. Bottino)	304-306
AA.VV., <i>Maria icona viva della Chiesa futura</i> (A. Bottino)	294-296
AA.VV., <i>Maria nuovo volto</i> (L. Provera)	306-309
AGO L.M., <i>La «Salutatio Beatae Mariae Virginis» di San Francesco</i> <i>d'Assisi</i> (A. Langella)	289-290
CAMPANELLA T., <i>Censure sopra il libro del Padre Mostro</i> (A. Langella)	290-292
DI NICOLA G.P. - DANESE A., <i>Nel grembo del Padre</i> (G. Daminelli)...	698-699
DONATI P. - COLOZZI I., <i>Giovani e generazioni</i> (I. Garavagno)	309-310
DURRWELL F.X., <i>Il Padre. Dio nel suo mistero</i> (U. Casale).....	300-302
GRESHAKE G., <i>La fede nel Dio trinitario</i> (U. Casale)	697
KOCHANIEWICZ B., <i>La Vergine Maria nei Sermoni di san Pietro Criso-</i> <i>logo</i> (C. Corsato).....	298-300
LOHFINK G., <i>Dio ha bisogno della Chiesa?</i> (U. Casale).....	700-703
MAGGIONI C., <i>La via mariana alla Porta santa</i> (J.C. Cervera).....	693-695
MARCUCCI F.A., <i>Orazione per l'Immacolata Concezione</i> (S. De Fiores)	292-294
MASINI M.M., <i>Maria, lo Spirito e la Parola</i> (L. Provera).....	297-298
MILITELLO C., <i>Maria con occhi di donna</i> (C. Aiosa).....	695-696
PALUMBIERI S., <i>Un «Magnificat» per il Terzo Millennio</i> (S. De Fiores)	691-692
PENNA R., <i>I ritratti originali di Gesù il Cristo, I. II.</i> (U. Casale)	303-304
SERRA A., <i>Maria e la pienezza del tempo</i> (U. Casale)	692-693
NOTIZIE	311-316 707-728
LIBRI RICEVUTI	729-730
SOCI AMI	731-733
INDICE ANNATA 1999	735-736

BIBLIOTECA DI *Theotokos*

Accanto alla Rivista Theotokos, che si propone di presentare la tematica mariologica in prospettiva interdisciplinare, la presente collana raccoglie contributi di valore che mettono in luce gli aspetti più interessanti e attuali della figura di Maria seguendo i vari approcci delle scienze teologiche e umane.

- 1 *Maria icona escatologica della Chiesa***, Edizioni Monfortane, Roma 1997, pp. 335. *Contributi di:* I.M. Calabuig - R. Calì - C. Carvello - U. Casale - S. De Fiores - L. Gambero - S. Gaspari - A. Giliberto - M.G. Masciarelli - S. Rosso - M. Semeraro - P. Sorci - A. Valentini

MONUMENTA ITALICA MARIANA

La collana Monumenta italica mariana si propone di presentare studi e testi di valore prodotti dalla tradizione ecclesiale in Italia circa la Madre di Gesù. Si tratta di studi che focalizzano autori e opere disseminati lungo la storia fino al nostro tempo e di testi interessanti ma sepolti in archivi o biblioteche. Sottrarre all'oblio tali libri e documenti che contribuiscono a una più profonda conoscenza vitale di Maria nel contesto del mistero di Cristo e della Chiesa risponde ad uno degli scopi fondamentali dell'Associazione mariologica interdisciplinare italiana (AMI).

- 1 FRANCESCO PETRILLO**, *Ippolito Marracci protagonista del movimento mariano del secolo XVII*, Edizioni Monfortane, Roma 1992, pp. 317.
- 2 HYPPOLITI MARRACCII**, *Bibliotheca Mariana alphabetico ordine digesta et in duas partes divisa [...]*, Romae M.DC.XLVIII (in preparazione).
- 3 LORENZO AGO**, *La «Salutatio beatae Mariae Virginis» di san Francesco di Assisi*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 401.
- 4 TOMMASO CAMPANELLA**, *Censure sopra il libro del P. M. [Padre Mostro]: «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*, a cura di A. Terminelli, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 125.
- 5 FRANCESCO ANTONIO MARCUCCI**, *Orazione per l'Immacolata Concezione di Maria sempre Vergine [...]*, Riproduzione anastatica dell'edizione del 1760, con Studi storico-mariologici di A. Anselmi e S. De Fiores, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 140.

- 0/92 MARIA MICROSTORIA DELLA SALVEZZA** (pp. 86)
- 1/93 LA MARIOLOGIA IN ITALIA NEL XX SECOLO** (pp. 248)
- 2/93 GAL 4,4: NATO DA DONNA** (pp. 248)
- 1/94 LA MARIOLOGIA OGGI: RICERCA E INSEGNAMENTO** (pp. 288)
- 2/94 CHI È MIA MADRE E CHI SONO I MIEI FRATELLI?** (pp. 246)
- 1/95 LA MADRE DELL'EMMANUELE** (pp. 280)
- 2/95 MARIA NEL MISTERO DEL VERBO INCARNATO** (pp. 384)
- 1/96 IL BAMBINO E SUA MADRE (Mt 2)** (pp. 280)
- 2/96 L'ANNUNCIO A MARIA** (pp. 416)
- 1/97 LA MADRE DEL MIO SIGNORE** (pp. 388)
- 2/97 IL CANTO DELLA FIGLIA DI SION** (pp. 396)
- 1/98 UNA SPADA TRAFIGGERÀ LA TUA VITA** (pp. 328)
- 2/98 A GERUSALEMME PER LA PASQUA (Lc 2,41-52)** (pp. 338)
- 1/99 LE NOZZE DI CANA** (pp. 316)
- 2/99 LA MADRE DI GESÙ PRESSO LA CROCE** (pp. 420)

prossimo numero

1/2000 UN GRANDE SEGNO NEL CIELO