



Theotokos

Ricerche Interdisciplinari di Mariologia

Rivista semestrale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana

Anno VI - 1998 - n. 2

A Gerusalemme per la Pasqua

(Lc 2,41-52)

EDITORIALE.....	331-335
-----------------	---------

ARTICOLI

A. VALENTINI, <i>Approcci esegetici a Lc 2,41-52</i>	337-374
C. CORSATO, <i>Lc 2,41-52: Riletture patristiche</i>	375-404
C. MAGGIONI, <i>L'uso liturgico della pericope di Gesù al tempio...</i>	405-433
M. SEMERARO, <i>Rivelazione di Gesù e fede di Maria</i>	435-453
G.P. DI NICOLA, <i>Una maternità in discussione</i>	455-468
B. LESCOFFIT-LORENZO, <i>Conoscenza di Maria e psicanalisi</i>	469-477
L. MEDDI, <i>Aspetti pastorali e catechetici in Lc 2,41-52</i>	479-492
M. MASINI, <i>Lectio divina: Presente e assente</i>	493-508

STUDI

M.G. MUZJ, <i>Lo Spirito Santo nella creazione e nell'Annunciazione</i>	509-530
U. CASALE, <i>Pensare la fede attraverso Maria</i>	531-559
S. DE FIORES, <i>Montfort «teologo di classe»</i>	561-605
G. VELOCCHI, <i>Maria nel pensiero di J.H. Newman</i>	607-632

RECENSIONI.....	633-657
-----------------	---------

LIBRI RICEVUTI.....	659-660
---------------------	---------

SOCI AMI.....	661-663
---------------	---------

INDICE ANNATA 1998.....	665-666
-------------------------	---------

Volume dedicato
ad Agnese Rancilio Barera
In memoriam

LA RIVELAZIONE DI GESÙ DODICENNE AL TEMPIO (Lc 2,41-52)

Questa pericope è notoriamente difficile e «scomoda», a causa del linguaggio misterioso e allusivo che richiede intelligente ermeneutica, ma anche per una specie di «malinteso» che intercorre tra l'evangelista e il lettore. Appare infatti un episodio sconcertante che mette alla prova la sensibilità e la pietà del credente, in particolare di quanti sono abituati a considerare i rapporti tra Gesù e i genitori - in specie con la madre - dal punto di vista psicologico e in chiave edificante. Per costoro il disappunto è notevole, tanto più che in questo brano sono riferite le uniche parole di Gesù nei circa trent'anni precedenti la vita pubblica e le poche notizie, peraltro stilizzate, circa il suo modo di vivere (cf Lc 2,51a) e la sua crescita (v. 52; cf v. 40).

Ad alcuni appare anche difficile accettare l'esplicita dichiarazione del testo: «ed essi non compresero...» (v. 50), soprattutto in riferimento a Maria, della quale era stata elogiata la fede (Lc 1,45) e la totale apertura alla parola di Dio (Lc 1,38).

Perché mai l'evangelista, tra altri possibili ricordi della fanciullezza di Gesù, ha voluto conservare questo, ponendolo addirittura a conclusione di Lc 1-2, del cosiddetto «vangelo dell'infanzia», tanto più che non si tratta di un episodio concernente un bambino, ma un adolescente, che a dodici anni acquisisce una specie di maggior età di fronte alla Legge?

Per intanto - in attesa di entrare nei dettagli dell'esegesi - ci limitiamo a dire che la prospettiva del nostro testo, e in genere dei racconti dell'infanzia, non è biografica né di per sé edificante, ma teologica e specificamente cristologica. Lo scopo di Lc 1-2 è di confessare che quel Gesù, nato per opera dello Spirito dalla vergine Maria, è in realtà il Figlio di Dio. Da questo punto di vista, il nostro brano viene a porre il suggello definitivo e più autorevole ai vari annunci precedenti circa la vera identità del bambino¹. La prima rivelazione cristologica avviene per bocca dell'angelo (Lc 1,32-33.35), cui fa eco

¹ H. SCHÜRMANN parla di omologesi apostolica, vale a dire di confessione di Cristo da parte del fedele (cf *Il vangelo di Luca*, I, Brescia 1983, 100s).

la parola ispirata di Elisabetta (v. 1,43); segue la proclamazione gioiosa dall'alto - ancora ad opera di un angelo - al momento della nascita del Salvatore (v. 2,11) ribadita più tardi in coro dalle voci dei pastori (vv. 2,17-18.20); nel tempio di Gerusalemme risuona la voce profetica di Simeone che saluta il bambino come σωτήριον di Dio, luce delle genti e gloria d'Israele (vv. 30-31) - e ne proclama il futuro destino (vv. 2,34-35); alle parole del vegliardo si aggiunge la testimonianza di Anna - la profetessa - che loda Dio e parla del bambino a quanti attendevano la redenzione di Gerusalemme (v. 2,38). Tutte queste voci, indubbiamente autorevoli e ispirate, culminano nella rivelazione diretta che Gesù adolescente - sono le sue prime parole², in occasione della sua «maggiore età» - proclama nel tempio di Gerusalemme, rivendicando di fronte ai suoi genitori terreni la sua appartenenza al Padre celeste e la necessità prioritaria di stare presso di Lui.

Come si vede, in questi brani altamente cristologici non siamo sul piano fenomenologico o della semplice cronaca dell'infanzia di Gesù. Ci troviamo al terzo stadio della tradizione evangelica, nella quale si esprime la prospettiva del redattore, e non al primo livello, ove si ricerca che cosa effettivamente sia avvenuto nell'adolescenza di Gesù. Pertanto se l'evangelista ci ha trasmesso quell'episodio e quelle parole, che a prima vista paiono sconcertanti, significa che essi rientrano nel suo piano, teso a manifestare la vera identità di quel bambino e il senso non contingente del suo comportamento. Lo ripetiamo, il dato biografico e la dimensione eventualmente edificante del testo sono da prendere in considerazione nella misura in cui servono a manifestare la divinità del fanciullo e la fede in lui.

Ma le difficoltà del testo non sono semplicemente di carattere psicologico: esistono problemi a livello di struttura - di collocazione nel contesto di Lc 1-2 - e di contenuto.

Lc 2,41-52 infatti sembra un blocco estraneo nei confronti di quanto precede. Anzi il nostro brano pone fortemente in dubbio l'esattezza dell'appellativo «vangelo dell'infanzia» applicato a Lc 1-2 e contestato già per altri motivi.

Secondo non pochi autori il ritrovamento al tempio sarebbe una pericope aggiunta al complesso dei racconti dell'infanzia. Altri ritengono che proven-

² Si noti la significativa inclusione che lega le prime parole di Gesù (Lc 2,49) alle ultime proferite in croce (Lc 23,46): esse riguardano il Padre e la propria figliolanza divina.

ga - insieme con tutto il capitolo secondo - da una fonte diversa da quella del primo. Lasciando da parte gli studiosi meno recenti, quali J. Hillmann, A. Pesch, L. Conrady, A. Plummer, D. Völter...², accenniamo alle posizioni di autori particolarmente attenti, che in questi ultimi decenni si sono occupati della nostra pericope.

Secondo B. van Iersel, Lc 2,41-52 sarebbe un brano indipendente, che in origine non trattava dell'intelligenza del fanciullo, ma del suo dover restare nella casa del Padre³.

R.E. Brown ritiene si tratti di una pericope estranea, concernente la giovinezza di Gesù, introdotta in una seconda fase nel complesso dei racconti dell'infanzia. Al fine di evitare che tale inserzione apparisse troppo artificiale «Luca ha probabilmente creato una corrispondenza tra l'inizio e la fine di 2,41-52 con l'inizio e la fine di 2,22-40»⁴.

Secondo Schürmann, si può pensare che in origine il brano circolasse isolatamente: «non ha agganci interni col resto dei racconti di Lc 1-2 anche se Luca deve averlo già trovato collegato ad essi»⁵.

Sembra dunque che la nostra pericope fosse originariamente indipendente dal resto di Lc 1-2. I racconti dell'infanzia si sarebbero conclusi logicamente con il v. 2,40, che ripropone il ritornello della crescita del bambino, in chiaro parallelismo con quanto riferito in 1,80 a proposito di Giovanni. La scena della presentazione al tempio di Gerusalemme, con la presenza di due vegliardi giusti e pii, richiamerebbe inoltre - con fine inclusione - l'inizio dell'intera sezione dell'infanzia (1,5s), che si svolge nel medesimo tempio di Gerusalemme, con la presentazione di due anziani personaggi animati dalla stessa profonda religiosità. Così il vangelo dell'infanzia si concluderebbe nello stesso modo con il quale è iniziato.

Non tutti, però sono d'accordo con questa visione⁶. Si impone pertanto un

² Cf in merito S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia*, III, Madrid 1987, 218s.

³ Cf B. VAN IERSEL, *The Finding of Jesus in the Temple. Some Observations on the original Form of Luke 2,41-51a*, NT 4 (1960) 172.

⁴ R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 1981, 651s.

⁵ Cf H. SCHÜRMANN, o.c., 271. Per l'estensione del materiale originario e per i ritocchi redazionali, gli studiosi esprimono posizioni diverse (cf *ivi*, nota 292). Secondo lo stesso Schürmann, «il v. 51b è redazionale e anche il v. 42 ha funzione di aggancio...; per il resto, il testo preluca non è più ricostruibile» (*ivi*, 272).

⁶ Gli argomenti addotti non convincono parecchi studiosi, i quali continuano a ritenere che il ritrovamento al tempio non sia un testo estraneo, ma appartenga al racconto

esame dei rapporti del nostro brano col complesso di Lc 1-2, per illuminare ulteriormente questi non facili problemi che vanno ben al di là delle nostre osservazioni introduttive. Ciò sarà fatto nello studio esegetico che segue⁸.

In questa sede sembra utile spendere qualche parola circa il genere letterario di Lc 2,41-52, riferendo almeno le posizioni principali.

R. Bultmann considera il brano una «leggenda», nel senso che la *Formgeschichte* attribuisce a questo termine⁹; M. Dibelius, similmente, lo giudica una «leggenda concernente la persona»¹⁰. R. Laurentin - sulla scia di B. van Iersel¹¹ - ritiene che il brano non si debba ascrivere al genere edificante, come vorrebbe la leggenda, ma piuttosto a quello che Bultmann definisce «apoteigma» e che Dibelius preferisce chiamare «paradigma». Si tratterebbe di un racconto con la funzione di inquadrare un detto importante di Gesù. E questo sarebbe il nostro caso, tenuto conto che il centro ed il vertice del brano è la parola di Gesù nel v. 49. Ciò appare ancor più vero se si accetta l'ipotesi di van Iersel, secondo il quale i vv. 44 e 47 sarebbero delle aggiunte posteriori. Ma anche senza escludere tali versetti, appare abbastanza chiaro che l'interesse del racconto è centrato sull'autorivelazione del v. 49, alla quale è finalizzata la stessa sapienza del fanciullo messa in luce nei vv. 46-47. Più precisamente, al dire di van Iersel e di Laurentin, saremmo di fronte ad un racconto «catechetico», centrato sulla prima parola di Gesù al termine della sua infanzia¹².

Ma secondo S. Muñoz Iglesias, tale classificazione - soprattutto in van Iersel - dà il senso di una concessione e di un compromesso nei confronti del metodo della *storia delle forme*. In realtà, il nostro brano non appare diverso dal resto dei racconti di Lc 1-2. Non esiste pertanto il problema di un genere letterario particolare, essendo il medesimo dell'intera storia dell'infanzia¹³.

originale dell'infanzia (cf S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.*, 220-224). Tra gli autori che si collocano fondamentalmente su questa posizione, vanno segnalati: E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, London 1940; O. GLOMBITZ, *Der zwölfjährige Jesus. Lk 2,41-52*, NT 5 (1962) 1-4; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, Paris 1966, 87-93; S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.*, 224.

⁸ Cf sotto, *Approcci esegetici a Lc 2,41-52*, 337-340.

⁹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, 327s.

¹⁰ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959, 103s.

¹¹ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 158-161; cf anche *Id.*, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Milano 1985, 141s; B. VAN IERSEL, *o.c.*, 164-166.

¹² B. VAN IERSEL, *o.c.*, 172; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 159ss.

¹³ S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.*, 236.

Bisogna interrogarsi, per conseguenza, circa il genere dei racconti lucani dell'infanzia in generale.

H. Schürmann effettivamente si sforza di determinare il genere di Lc 1-2. Dopo aver mostrato i limiti delle molteplici categorie proposte¹⁴, così egli conclude: «La forma letteraria di Lc 1-2 non è classificabile univocamente in nessuno dei generi letterari conosciuti. Come l'annuncio cristologico protoapostolico si è creato un nuovo genere letterario nella forma dei "vangeli", e come la cura pastorale apostolica ha fatto altrettanto nelle "lettere circolari apostoliche", così la omologesi cristologica si è creata un nuovo genere nelle "preistorie" di Lc 1-2 (e di Mt)»¹⁵. La preistoria lucana sarebbe pertanto un'omologesi apostolica che intende mettere in luce la figliolanza divina di Gesù (1,35; 2,41-51), la quale sta alla base del suo essere Κύριος (2,11; cf 1,43) e della sua missione di σωτήρ (2,11; cf 1,69). In tale prospettiva la rivelazione di Lc 2,41-51 assume un grande significato: costituisce il vertice e il punto di arrivo del vangelo dell'infanzia.

Il rapporto di questa preistoria col seguito del vangelo è molto stretto: la confessione di fede cristologica presente in Lc 1-2 intende dire chi è Colui del quale la narrazione evangelica offrirà l'annuncio kerigmatico. Nei racconti dell'infanzia tale annuncio è insieme adombrato e riflesso¹⁶.

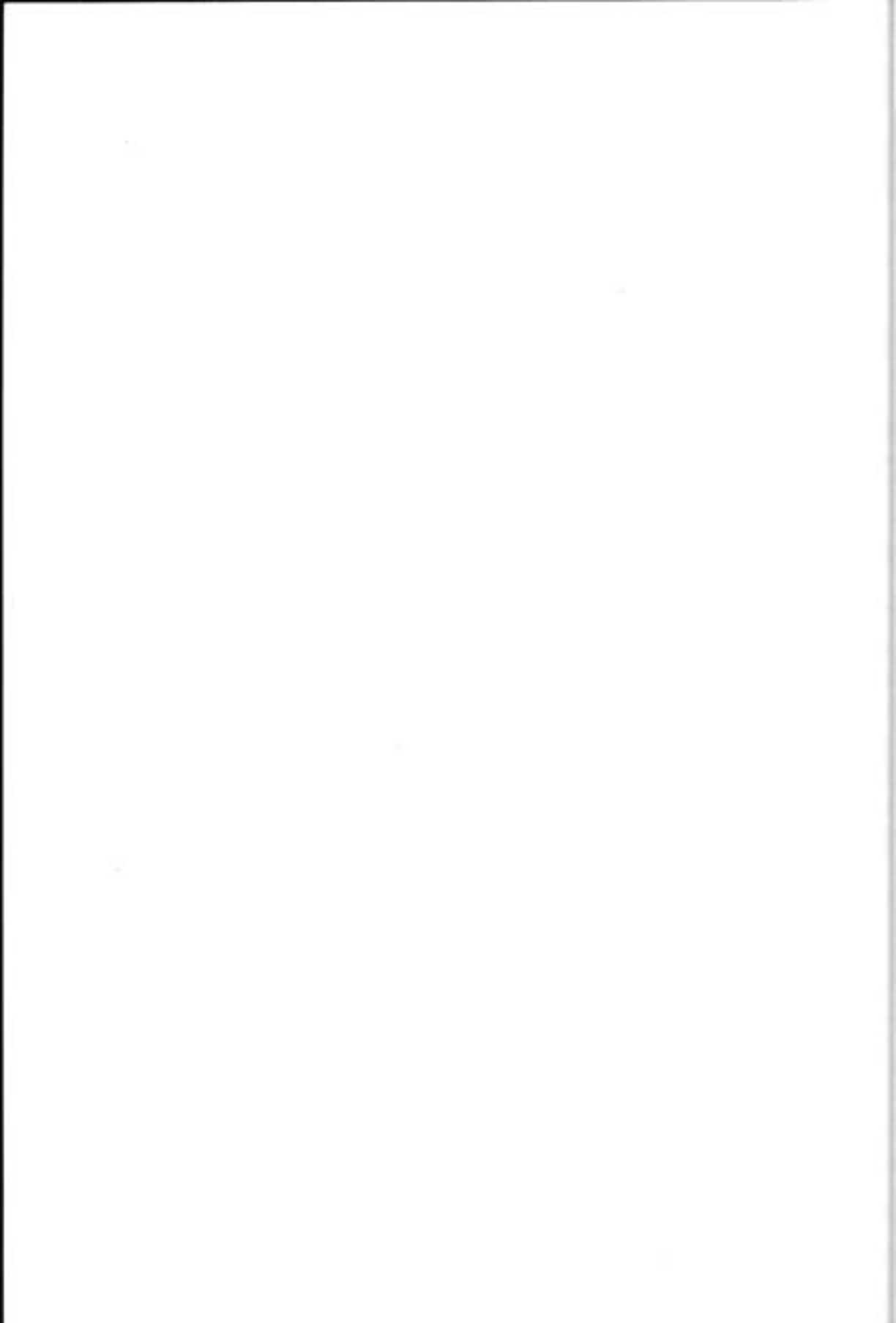
Possiamo dunque dare una risposta al problema iniziale: perché Luca ha voluto consegnarci un testo così misterioso e sconcertante? Perché ciò rientrava nel suo disegno. In questo brano, infatti, si rivela l'identità di Gesù, Figlio del Padre, e si intravede il destino del Figlio dell'uomo, nel suo mistero di passione e di gloria.

ALBERTO VALENTINI
Direttore

¹⁴ H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 102ss.

¹⁵ *Ivi*, 105.

¹⁶ Secondo la felice immagine di Schürmann: «Il "massiccio montagnoso" dello scritto evangelico, con le sue cime e le sue valli, si riflette in questa preistoria contemplativa e serena, come in un lago trasparente che giace ai suoi piedi» (*ivi*, 102).



APPROCCI ESEGETICI A Lc 2,41-52

1. Lc 2,41-52 IN RAPPORTO A Lc 1,5-2,40

È opinione largamente condivisa che i primi due capitoli di Luca siano stati elaborati con grande cura sulla base di una struttura fondata sul parallelismo degli episodi e degli elementi, ma di cui è difficile rintracciare l'esatta articolazione. In merito si sono proposte ricostruzioni diverse: alcune tripartite e più sofisticate, come quelle di M. Dibelius, E. Burrows ed E. Galbiati¹; altre, bipartite e strutturalmente più lineari, come quelle di S. Lyonnet e di R. Laurentin², peraltro diverse in punti particolari³.

Laurentin considera l'episodio del ritrovamento al tempio alla stregua della visitazione: come questa conclude i due racconti di annunciazione, così il ritrovamento chiuderebbe il dittico delle nascite. Tale visione trascura però il fatto che le due scene non si collocano sullo stesso piano: mentre la visitazione ha un evidente rapporto con le annunciazioni, di cui mostra il compi-

¹ M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911, 67; E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, London 1940, 58; E. GALBIATI, *La circoncisione di Gesù (Lc 2,21)*, BibOr 8 (1966) 38-40.

² S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*, in *Ami du Clergé* 66 (1956) 6; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris 1956, 32s.

³ Recentemente E. Manicardi ha proposto uno schema del tutto differente, che relativizza la struttura a dittici, comunemente accettata negli ultimi decenni. A suo avviso, «l'elemento più evidente per chi voglia individuare le sequenze narrative di Lc 1-2 è costituito dai tre stacchi cronologici più importanti (1,5; 2,1-2; 2,41-43)... Tenendo conto dei tre stacchi cronologici, dei tre avvenimenti della biografia di Gesù e delle tre diverse modalità di presentazione, ci sembra di poter concludere che Lc 1-2 è articolato in tre sequenze narrative principali compiute (1,5-80; 2,1-40; 2,41-51)» (E. MANICARDI, *Redazione e tradizione in Lc 1-2* [Relazione presentata alla XXXI Settimana biblica italiana, Roma 1990], in *Ricerche storico bibliche* 2/1992, 14ss). L'autore è tuttavia cosciente di incontrare «qualche resistenza tra i molti sostenitori del dittico delle nascite» (ivi, 16, nota 17). Nella linea proposta da Manicardi non esiste più, ovviamente, il problema se Lc 2,41-52 faccia parte della struttura di Lc 1-2: vi entra di diritto e come sezione qualificante. In tal caso, però andrebbe ripensata tutta l'articolazione dei due capitoli e la loro classificazione - già per altri motivi impropria - di «vangelo dell'infanzia».

mento, il ritrovamento al tempio non ha alcuna relazione diretta con quanto precede⁴.

Lyonnet - come già Burrows - pone in parallelismo le due scene della presentazione e del ritrovamento al tempio. Si tratta di una visione più rispettosa dell'insieme, ma ugualmente inadeguata. È vero che tra questi due episodi esistono molteplici contatti e affinità⁵; mentre però la presentazione al tempio è un episodio dell'infanzia (che conclude col v. 2,40 il ciclo concernente Gesù, parallelamente al v. 1,80, che chiude la narrazione riguardante Giovanni), il ritrovamento appare piuttosto un'appendice ai racconti sull'infanzia di Gesù, un episodio-ponte tra la nascita e la vita pubblica. Si tratta

⁴ Altrove, tuttavia, Laurentin presenta anche un altro schema: «Les deux annonces (Lc 1,5-35); les deux naissances (Lc 1,57-2,21); les deux scènes du temple: présentation (2,22-40) et recouvrement (2,41-52)», in *Id.*, *Jésus au Temple*, Paris 1966, 88. In epoca più recente il medesimo autore rinuncia in pratica ad un piano: «Poco importa questa scomposizione. Luca non vi ha pensato. Il suo piano non è prefabbricato. Non è una cornice, ma si sviluppa dall'interno... Poco importa che l'irriducibile libertà dello sviluppo così concepito infastidisca gli spiriti geometrici» (*Id.*, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Milano 1985, 47).

⁵ In tutti e due i brani l'interesse principale verte sulla manifestazione pubblica di Gesù - rispettivamente bambino e adolescente - nel tempio di Gerusalemme. Si osservi in merito la frequenza quasi parallela dei termini Gerusalemme (2,22.25.38 / 2,41.43.45) e tempio (2,2.37 / 2,46). Accanto al bambino, quali attori e testimoni, ci sono il padre e la madre, solo apparentemente personaggi principali degli episodi. Essi esprimono in maniera privilegiata la pietà e la speranza d'Israele: come Zaccaria ed Elisabetta, Simeone ed Anna sono giusti, irreprensibili e pii (cf 1,6; 2,25.37s.41-43), e vivono nell'attesa della visita di Dio e della redenzione del popolo.

Coinvolti nella novità sconvolgente degli eventi messianici, essi sono testimoni privilegiati del mistero del Cristo, pieni di stupore per quanto ascoltano (2,33) e vedono (2,48). La madre, in particolare, partecipa in maniera diretta e personale agli avvenimenti e alle rivelazioni concernenti il Figlio (cf 2,34s.48-49.51b). Sia la presentazione al tempio che il ritrovamento, pur facendo parte del vangelo dell'infanzia, hanno una portata che va oltre l'episodio, anticipando profeticamente e in maniera simbolica gli eventi della vita pubblica, del mistero pasquale e della vita della Chiesa (cf, tra gli altri, J. KILGALLAN, *Luke 2,41-50. Foreshadowing of Jesus Teacher*, Bib 66 [1985] 559). Per una lettura di Lc 2,22-38 in tale prospettiva, cf A. VALENTINI, *Il secondo annuncio a Maria*, in *Marianum* 50 (1988) 290-322. Ambedue gli episodi si presentano come conclusione di Lc 1-2. Tra di essi esiste, però, un'evidente progressione: la rivelazione del v. 49 non solo è più esplicita nei confronti degli annunci di Simeone, ma viene fatta da Gesù stesso. Egli, a dodici anni, anticipa la manifestazione della sua sapienza straordinaria e svela il mistero della sua figliolanza divina. Non si tratta che di un anticipo - in qualche modo come alle nozze di Cana (cf Gv 2,1-11) - di quanto apparirà con chiarezza alla luce dell'esperienza pasquale.

certo d'una svolta cronologica tra l'infanzia e il ministero, ma a livello più profondo costituisce una «transizione tra la rivelazione *su Gesù* fatta da altri (angeli, Simeone) e la rivelazione che proclamerà Gesù stesso»⁶.

Per innestare il brano sul complesso già esistente, il redattore ha creato una cornice adeguata ed ha curato alcuni significativi particolari. Il v. 2,40 - che, verosimilmente, fungeva da conclusione ai racconti dell'infanzia e da introduzione al ministero di Gesù - finì per concludere semplicemente il brano della presentazione al tempio e per introdurre l'episodio del ritrovamento, al termine del quale fu posta una conclusione analoga (v. 52), che chiude l'intera sezione di Lc 1-2⁷. E così il nuovo testo (vv. 2,41-51) fu inserito tra due «sommari» riguardanti la crescita di Gesù e dominati - a differenza di quanto si diceva di Giovanni (v. 1,80) - dalla σοφία, collocata in prima posizione. Ciò prepara e inquadra bene il motivo della sapienza straordinaria del bambino sottolineata nella pericope (vv. 46-47).

La conclusione del ritrovamento, così come è stata trasmessa, concentra in due versetti - al termine di tutto - tre tipi di ritornelli, che scandiscono le scene del vangelo dell'infanzia: il ritornello della partenza (κατέβη... καὶ ἦλθεν) (v. 51a)⁸, quello della crescita (v. 52; cf 1,80; 2,40) e quello del ricordo (51b; cf 2,19).

Dal punto di vista del messaggio, Lc 2,41-52 non solo non è estraneo alla teologia di Lc 1-2, ma al contrario esprime in maniera forte ed esplicita la professione di fede in Gesù Figlio di Dio. Se i racconti dell'infanzia sono, nel loro insieme e nel loro significato profondo, un'omologesi cristologica ed un preludio alla progressiva proclamazione kerigmatica del Cristo - che avverrà nel seguito del vangelo - il ritrovamento al tempio appare come il «gran finale» di tale splendido preludio⁹. Tuttavia la nostra pericope, secondo parecchi studiosi - come si è visto - in origine doveva essere indipendente: essa esce dallo schema letterario di Lc 1-2 e dalle tematiche proprie dell'infanzia.

⁶ R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 1981, 683s.

⁷ Il duplice ritornello della crescita (vv. 2,40.52) ricalca, in qualche modo, la doppia annotazione circa la crescita di Samuele (1Sam 2,21.26).

⁸ Il motivo della partenza, in Lc 1-2, ricorre a conclusione di sei episodi su sette: ἀπέρχομαι (1,23.38); ὑποστρέφω (1,56; 2,20; cf 2,43); ἐρχομαι (2,51).

⁹ Cf H. SCHÜRMMANN, *Il Vangelo di Luca*, I, Brescia 1983, 268. Al dire di F. Bovon, la scena di Lc 2,41-51 «stört zwar die Symmetrie, nicht aber die Absicht des Schriftstellers» (*Das Evangelium nach Lukas [1,1-9,50]*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989, 152).

B. van Iersel ritiene che il brano del ritrovamento esistesse in una forma più breve, composta dai vv. 41-43.45-46.48-50. Il racconto originale, a suo avviso, non trattava dell'intelligenza straordinaria del bambino, ma solo del suo rapporto con il Padre. Luca avrebbe aggiunto il v. 44, concernente la prima giornata sulla via del ritorno, e il v. 47 che sottolinea lo stupore degli astanti per la sapienza del fanciullo¹⁰. A giudizio di J. Fitzmyer, ciò può costituire una spiegazione plausibile della genesi dell'episodio, ma il *καὶ ἐξέ-
veto* del v. 46 appare una chiara costruzione lucana¹¹. Del resto, lo stile di questo brano è molto meno semitico di quanto sia dato constatare altrove in Lc 1-2. Tenendo conto di tale fatto, lo stesso van Iersel è indotto a pensare che Luca «compose egli stesso l'intera storia o almeno riscrisse un racconto che aveva trovato nella tradizione»¹².

2. STRUTTURA DI Lc 1,41-52

Circa la struttura del brano, sono stati elaborati diversi schemi, alcuni molto dettagliati, altri più essenziali e lineari.

De Jonge propone una struttura concentrica piuttosto complessa:

- a. Parodos (vv. 41-42)
- b. Gesù resta a Gerusalemme (v. 43)
- c. I genitori lo cercano e lo trovano (vv. 44-46a)
- x. (climax) Gesù in mezzo ai dottori (vv. 46b-47)

¹⁰ B. VAN IERSEL, *The Finding of Jesus in the Temple. Some Observations on the original Form of Luke 2,41-51a*, NT 4 (1960) 172.

¹¹ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I-IX, Garden City, NY 1985, 436. Anche H. RÄISÄNEN, pur essendo sulla linea di van Iersel, sembra ritenere il v. 46 lucano, inglobato nel motivo del fanciullo prodigio (*Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969, 134).

¹² B. VAN IERSEL, *o.c.*, 167. Si può pensare, secondo R.E. Brown, che «tra il racconto della nascita con il suo sfondo culturale veterotestamentario così invadente e lo stile semitizzato, e il racconto del ministero che è molto meno semitizzato, Luca abbia voluto inserire un racconto di transizione adottando uno stile greco anch'esso di transizione» (*o.c.*, 653, nota 9). Non mancano d'altra parte caratteristiche semitiche, come per esempio la presenza di paratassi, più frequente della subordinazione sintattica. Per lo sfondo semitico, cf P. VAN DER HORST, *Notes on the Aramaic Background of Luke 11,41-52*, JSNT 7 (1980) 61-66.

c'. I genitori lo riprendono (v. 48)

b'. Reazione di Gesù non compresa (vv. 49-50)

a'. Gesù discende (κατέβη) con Maria e Giuseppe (v. 51a)¹³.

Di fronte a tale struttura, presentata come concentrica, vengono spontanee alcune osservazioni. Anzitutto un rilievo generale: i criteri sia formali che di contenuto, per l'individuazione di schemi letterari, devono essere rigorosi, specialmente quando si tratta di una struttura concentrica, la quale è complessa e richiede la convergenza regolare di elementi molteplici. Ora pare che nella struttura proposta da De Jonge sia carente proprio tale rigore nell'individuazione degli indizi stilistici e di contenuto. In questo modo si giunge facilmente a conclusioni parziali, perfino arbitrarie.

In particolare, a proposito di a-a', l'exodos del v. 51a (κατέβη) è certamente in parallelismo con l'iniziale ἀναβάντων (v. 42), ma non genericamente con i due versetti iniziali. Ancor più problematica e labile appare la corrispondenza b-b', tra il v. 43 (Gesù rimase a Gerusalemme senza che i genitori se ne accorgessero) e i vv. 49-50, nei quali si ha la risposta di Gesù e l'incomprensione dei genitori. Non meno discutibile risulta il rapporto c-c', tra i vv. 44-46a (i genitori cercano il fanciullo e lo trovano) e il v. 48 (i genitori lo riprendono).

Da tale struttura piuttosto approssimativa deriva la conclusione parziale e discutibile, secondo la quale il centro del brano sarebbe la scena di Gesù in mezzo ai dottori; mentre il v. 49, cui tende tutto il movimento del racconto¹⁴, viene relegato in posizione secondaria. In realtà, la rivelazione del v. 49 sem-

¹³ J.H. DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Lk 2,41-51a*, NTS 24 (1977-78) 339.

¹⁴ La posizione secondo la quale il v. 49 costituisce la chiave del racconto, al dire di De Jonge, «needs qualification, in view of the form in which Luke chose to cast his narrative... Luke 2,41-51 sought to depict Jesus as precociously intelligent. This conclusion can be drawn both from the shape of the narrative and from its introduction» (J.H. DE JONGE, *o.c.*, 339). A conferma, egli cita le tradizioni letterarie giudaiche e classiche circa l'intelligenza precoce degli eroi (*ivi*, 340ss).

Che l'impostazione e la struttura di De Jonge non rispettino il movimento del testo è pure convinzione di Bovon: «Diese Strukturierung wird jedoch der Bewegung der Erzählung nicht gerecht. Ihre dramatische Spannung erhält sie durch die entgegengesetzten Programme der Eltern und des Kindes» (*o.c.*, 153). Anche per Bovon il vertice del racconto sta nel v. 49, che nelle intenzioni del redattore acquista un'ulteriore profondità teologica e cristologica: «Wie immer bei Lukas ist die Theologie in die Narrativität eingebettet: V 49 kann als theologische Beschreibung des ganzen Lebens Jesu gelten, auch wenn der Satz zuerst die nüchterne Antwort eines Kindes an seine Mutter darstellt» (*ivi*, 155).

bra costituisca, a livello di redazione, il climax non solo del nostro brano, ma dell'intero complesso di Lc 1-2.

Più generale, ma indubbiamente più rispettoso del testo, è lo schema proposto da Brown:

Affermazione generale: crescita di Gesù, sua sapienza e grazia (v. 40)

Introduzione geografica: la salita a Gerusalemme (vv. 41-42)

Ambientazione: perdita e ricerca di Gesù (vv. 43-45)

Nucleo del racconto (vv. 46-50)

Conclusione geografica: Gesù torna a Nazareth (v. 51)

Affermazione generale: progresso di Gesù in sapienza, maturità e grazia (v. 52)¹⁵.

Su questo schema, che emerge dal testo, non si può che essere d'accordo. Anche qui, come si vede, siamo di fronte a una presentazione concentrica del brano, ma pienamente rispondente alla struttura generale del racconto. È anche da sottolineare positivamente la concentrazione nel «nucleo del racconto» dei due elementi messi in risalto dalla pericope, vale a dire la sapienza e più ancora l'autorivelazione di Gesù. Questa visione, pur non fondendo i due punti, li coordina strettamente: è un pregio non trascurabile della posizione di Brown.

In maniera ancor più essenziale, Schürmann divide la pericope in tre parti:

Introduzione (vv. 41-45)

Parte principale (vv. 46-51)

Conclusione (v. 52)¹⁶.

Anche qui apprezziamo lo stretto legame che l'autore pone tra la sapienza di Gesù e il suo essere di Figlio di Dio, che ne costituisce il fondamento e la spiegazione¹⁷. Appare evidente, tuttavia, una sproporzione tra le parti: mentre sotto la semplice voce di introduzione si pongono ben cinque versetti - che non sono ovviamente tutti sullo stesso piano -, alla conclusione si riserva il solo v. 52, il quale peraltro chiude non solo la nostra scena, ma anche l'intero complesso del vangelo dell'infanzia.

¹⁵ Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 659.

¹⁶ H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 262.

¹⁷ Cf *ivi*, spec. 268.

La vera conclusione del brano, al di là della cornice redazionale più ampia, è costituita infatti dal v. 51a. Lo schema di Schürmann meriterebbe pertanto un'articolazione maggiore e distinzioni più nette.

Fitzmyer, dal canto suo, non propone una struttura e neppure uno schema, ma distingue sei elementi che costituiscono, a suo vedere, le varie parti dell'episodio :

1. l'ambientazione (vv. 41-42)
2. la perdita di Gesù (vv. 43-45)
3. il suo ritrovamento (vv. 46-48)
4. le parole pronunciate da Gesù (v. 49)
5. la conclusione primaria (v. 50)
6. la conclusione secondaria lucana (vv. 51-52)¹⁸.

Ogni traccia è indubbiamente utile, ed anche in quella proposta da Fitzmyer si trovano indicazioni illuminanti; avremmo desiderato, tuttavia, la sottolineatura di altri elementi, accanto e oltre i sei dichiarati dall'autore. I vari punti, inoltre, non presentano la medesima importanza, e pertanto sarebbe stato utile indicare una certa gerarchia tra le parti. L'ambientazione strettamente intesa si trova certo nei vv. 41-42, ma è bene osservare che tutto il brano fa da sfondo e cornice alla scena di Gesù tra i dottori e alla sua dichiarazione di figliolanza divina. Si sarebbe dovuto inoltre mettere in rilievo - insieme con la perdita e il ritrovamento di Gesù - la ricerca da parte dei genitori, tema sul quale il testo insiste con i verbi ἀναζητέω (vv. 44.45) e ζητέω (vv. 48.49)¹⁹.

A differenza di altri, che mettono al centro di tutto la sapienza del fanciullo tra i dottori, Fitzmyer sembra quasi ignorare tale motivo, non dandogli alcun rilievo. Ugualmente sono trascurate le parole di Maria (v. 48) che provocano la risposta di Gesù. Stupisce pure che la conclusione secondaria lucana abbracci indiscriminatamente i vv. 51-52 che sono certamente compositi.

La traccia di Fitzmyer è certo utile, ma incompleta e in parte, come si vede, discutibile.

È necessario pertanto studiare il testo da vicino e farsi guidare dai molteplici indizi che esso contiene, a partire da quelli letterari che sono i più evidenti e obiettivi.

¹⁸ J.A. FITZMYER, *o.c.*, 435.

¹⁹ Circa la portata di questi verbi, cf E. DELEBECQUE, *Jésus retrouvé dans le Temple*, in *Id.*, *Études grecques sur l'Évangile de Luc*, Paris 1976, 48s.

3. ANALISI DEL RACCONTO

Iniziando dalla periferia, addirittura dalla cornice del brano, si nota subito il parallelismo - ch'è anche inclusione - tra il v. 40 e il v. 52.

Come si è detto, il v. 40 doveva concludere originariamente la storia dell'infanzia. Aggiungendo l'episodio del ritrovamento, il redattore piuttosto che spostare tale conclusione al termine del nuovo brano, preferì lasciarlo al suo posto a chiusura di 2,22-39, ma riproducendolo e adattandolo alla fine di 2,41-51, quale conclusione sia di questa pericope che dei racconti dell'infanzia. In tal modo il brano del ritrovamento venne a trovarsi tra due conclusioni e da esse in certa misura condizionato. Ovviamente il v. 40 non è parte integrante dell'episodio di Lc 2,41-51, ma, allo stato delle cose, non è più possibile prescindere²⁰.

Procedendo poi ad esaminare la configurazione interna della nostra pericope, si nota che i vv. 41-42 sono in parallelismo tra loro: il v. 42 conferma, attualizzandolo, quanto espresso dal v. 41. Il contenuto centrale di questi versetti è la salita dalla Galilea a Gerusalemme per la Pasqua²¹. Si osservi che ai due verbi, usati per indicare questo viaggio: ἐπορεύοντο (v. 41) e ἀναβαινόντων (v. 42) corrispondono - alla fine del brano (v. 51a) - due verbi molto simili, ma in posizione invertita e con orientamento opposto (κατέβη... ἦλθεν). Siamo di fronte ad una specie di inclusione, disposta in forma chiastica:



²⁰ Non si può neppure trascurare il v. 39 che presenta il motivo-ritornello della partenza, a conclusione della scena precedente, in chiaro rapporto anche contenutistico col v. 51a. I vv. 39-40 stanno in parallelismo con i vv. 51a-52.

²¹ I vv. 41-42 presentano l'occasione, il luogo ed il tempo dell'episodio. Sullo sfondo della scena si intravede l'infanzia di Samuele, i cui genitori andavano tutti gli anni al santuario di Silo. Un anno, in occasione della festa, vi accompagnarono il fanciullo, che rimase nel tempio del Signore. Come abitualmente in Lc 1-2, si tratta di motivi e precedenti letterari, non di calco storico. Ciò si rileva facilmente dalle differenze esistenti tra il racconto dell'infanzia di Samuele e il brano del ritrovamento (cf MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia*, III, Madrid 1987, 239s). I vv. 41-42 servono a collegare il nostro episodio, retrospettivamente, con le tradizioni d'Israele, e, in forma prospettica, con il futuro che nella scena del tempio è annunciato e in qualche modo anticipato. La salita dalla Galilea a Gerusalemme, in particolare, anticipa una dimensione fondamentale del vangelo di Luca: il grande viaggio di Gesù e dei discepoli (Lc 9,51-19,28), che si conclude nel tempio, in occasione della Pasqua. Tutto ciò riveste un significato che va ben al di là del semplice episodio.

Mentre però nei vv. 41-42 soggetto dei verbi sono i genitori²², nel v. 51a il soggetto è il fanciullo. I verbi κατέβη... καὶ ἦλθεν, seguiti da εἰς Ναζαρέθ, tracciano in senso inverso la strada seguita nel pellegrinaggio εἰς Ἱερουσαλὴμ nel v. 41.

Fino al v. 45 continua la descrizione volta ad ambientare l'episodio del tempio. Dal v. 43, tuttavia, pur restando in primo piano - almeno apparentemente - i genitori, comincia ad emergere in maniera piuttosto netta la figura di Gesù che è il soggetto principale del verso. Non si dice che i genitori smarrirono il ragazzo, ma «il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme». L'iniziativa è talmente di Gesù, che i genitori neppure se ne accorgono. E si noti che egli qui viene chiamato παῖς, non più παιδίον, come in 2,17.27.40²³; egli è un ragazzo di dodici anni che già comincia a partecipare alla vita degli adulti e ad assumersi la responsabilità delle sue scelte²⁴.

Proprio quando i giorni delle festività sono compiuti, i riti tradizionali sono terminati ed è giunto il momento di ὑποστρέφειν²⁵, prende l'iniziativa il fanciullo, introducendo nell'episodio elementi nuovi e sconvolgenti²⁶.

²² I genitori svolgono un ruolo importante nella nostra pericope. Essi non solo vengono nominati fin dall'inizio, ripetutamente e in maniera esplicita (vv. 41.43: οἱ γονεῖς v. 48: ἡ μήτηρ... ὁ πατήρ), ma sono soggetto di tutti i verbi che sostengono la scena, nei vv. 41-46.48.50. A conclusione della pericope ritroviamo i genitori, ma in posizione decentrata, dal punto di vista gerarchico e sotto il profilo formale. Nel v. 51a si ridiscende a Nazaret, ma il soggetto principale non sono più loro, bensì il Figlio (κατέβη μετ' αὐτῶν), quel fanciullo dodicenne che nella salita a Gerusalemme non era stato neppure nominato, ma semplicemente incluso in verbi al plurale, il cui soggetto erano appunto οἱ γονεῖς.

²³ È interessante osservare il crescendo: βρέφος (2,12.16); παιδίον (2,17.27.40); παῖς (2,43). Mentre nel ritornello della crescita, in 2,40, si parla di παιδίον, nel v. 52, accortamente, si pone il semplice Ἰησοῦς.

²⁴ Sul problema della «maggiore età», cf in particolare F. MANN, *a.c.*; P. VAN DER HORST, *a.c.*, 62; J.H. DE JONGE, *a.c.*, 323s; S. MUÑOZ IGLESIAS, *a.c.*, 242s.

²⁵ Il v. 43 richiama con molta evidenza il v. 39 ove, tra l'altro, ricorrono i verbi τέλειω e ἐπιστρέφω. Nell'episodio del ritrovamento, però, il ritorno a Nazaret si avrà soltanto nel v. 51a, dopo le «novità» introdotte dal fanciullo nel tempio, in occasione della festa di Pasqua.

²⁶ Bovon parla di «dramatische Spannung» tra i programmi contrapposti dei genitori e del fanciullo: «Der Wille der Eltern entspricht dem Gesetz, der Wille Jesu der neuen Offenbarung. Die Normalität ist am Anfang stark betont (κατ' ἔτος [V 41]; κατὰ τὸ ἔθος [V 42])... In V 43b taucht zum ersten Mal das Unerwartete auf: der Knabe bleibt in Jerusalem. Geschickt verlässt Lukas das heilsgeschichtlich Neue und folgt wieder dem Programm frommer Gesetzeserfüllung (VV 43c-44), das durch V 45a abgebrochen wird» (*a.c.*, 153).

Nei vv. 44-45 il ragazzo è l'oggetto della ricerca - il centro dell'interesse e il complemento diretto dei verbi (si noti il triplice αὐτόν) - da parte dei genitori; prima lontano da Gerusalemme e poi, di ritorno, nella città santa. Al centro dell'attenzione è ormai il fanciullo e con lui Gerusalemme, dove egli è rimasto, non a caso, e dove soltanto lo si potrà trovare.

I vv. 44-45 sono dominati dalla ricerca, espressa rispettivamente con l'imperfetto ἀνεζήτην (v. 44) e con il participio presente ἀναζητούντες (v. 45), tempi della durata e della continuità²⁷. Tale ricognizione non è solo lunga, ma piena di dolore, come verrà sottolineato dalle parole della madre: ὁδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε (v. 48). Una ricerca, fino a questo momento, senza risultato: μὴ εὕροντες... (v. 45).

Se i versetti 44-45 sono sotto il segno del cercare e del non-trovare, il v. 46, al contrario, è caratterizzato dal risultato: εὑρον. Anche qui i genitori sono il soggetto della frase, ma non v'è dubbio che il protagonista, colui che campeggia sulla scena, è il fanciullo seduto in mezzo ai dottori, intento ad ascoltarli e interrogarli. Come durante la vita pubblica - di cui si anticipa l'esperienza - egli è il Maestro che parla con autorità e suscita lo stupore di tutti quelli che lo ascoltano (cf Lc 4,32; 20,26). Non condividiamo pertanto il parere di diversi autori, anche di prestigio, per i quali Gesù starebbe tra i dottori come un semplice discepolo²⁸. Ciò, a nostro avviso, non spiega a sufficienza la densità del testo e del contesto circa la straordinaria sapienza di Gesù. Il racconto non presenta il fanciullo ai piedi dei maestri, come di consueto (cf At 22,3), ma «nel tempio, seduto in mezzo ai dottori». Che un ragazzo particolarmente precoce stia ai piedi di celebri maestri non suscita eccessivo stupore. Che sieda invece in mezzo ad essi, accolto nel loro consesso, è cosa straordinaria. Il v. 47, che qualcuno ritiene aggiunto - e dunque intenzionale da parte di chi lo avrebbe inserito nel testo²⁹ - è strettamente congiunto col v. 46 e lo esplicita, rafforzando il nostro punto di vista. Alla luce del v. 47, la

²⁷ Al verbo ζητεῖν Luca aggiunge il prefisso rafforzativo ἀνα-, il quale suggerisce «le but de la recherche, présent à l'esprit de celui qui cherche...; aussi longtemps qu'ils n'ont pas trouvé, ils gardent l'esprit fixé sur l'objet de leur recherche. Aux versets 48 et 49, au contraire... saint Luc emploie deux fois le verbe simple... parce qu'à ce moment du récit, l'enfant étant trouvé, il peut faire abstraction du but de la recherche» (E. DELEBECQUE, *o.c.*, 49).

²⁸ Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 644s; H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 264; J.A. FITZMYER, il quale - citando l'espressione di J.M. Creed - parla di Gesù come «a genuine learner» (*o.c.*, 442).

²⁹ Cf B. VAN IERSEL, *o.c.*, 168ss; H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 265.

scena rivela grande densità: Gesù appare non come discepolo, ma quale Maestro tra i dottori. E qualche studioso che aveva espresso convinzione diversa - come Brown - a proposito del versetto precedente, qui sembra correggere, in certa maniera, la prospettiva³⁰.

Nei vv. 46-47, secondo autori come Bultmann e De Jonge³¹, ci sarebbe non solo uno dei punti culminanti della pericope, ma lo stesso centro del brano. Pur giudicando tale posizione unilaterale ed eccessiva, riteniamo che la rivelazione della sapienza di Gesù dodicenne sia uno dei due punti fondamentali del testo. È una delle note che il redattore ha voluto sottolineare: mentre Giovanni attende nel deserto la sua ἀνάδειξις di fronte ad Israele (1,80), Gesù si manifesta fin da fanciullo parlando pubblicamente. E mentre per il Precursore si dice che cresceva e si rafforzava nello spirito (*ivī*), a proposito di Gesù viene sottolineata anzitutto, quasi come caratteristica, la sapienza (2,40.52). Il v. 47 parla di stupore generale di fronte alla σύνεσις del fanciullo³². Questo termine insieme con σοφία, ricorre in 1Cr 22,12, ove si invoca per Salomone lo spirito di sapienza e d'intelligenza, quello spirito che un giorno si poserà sul Messia davidico (cf Is 11,2). Esso sarà evidente nel ministero di Gesù, ma si rivela già nella sua fanciullezza, nel tempio fra i dottori.

Il tema della sapienza del fanciullo, che avrà sviluppi in scritti apocrifi³³,

³⁰ «Lo stupore che accompagna l'intelligenza e le risposte di Gesù anticipa la meraviglia che susciterà l'insegnamento di Gesù allorché egli comincerà il suo ministero (Lc 4,32) e la meraviglia che colpirà gli scribi a sentire le sue risposte (20,26)» (R.E. BROWN, *o.c.*, 666). Sulla nostra linea si pone anche E. BOYON: «Er sitzt nicht wie ein Jünger zu den Füßen dieser Lehrer... Seine Position ist eher die des Lehrers» (*o.c.*, 157). Tale interpretazione, che ad alcuni sembra strana, ha anche un precedente nella tradizione biblica: nella storia di Susanna, Daniele viene presentato come un giovanetto, in possesso di una sapienza che suscita stupore. Dopo aver dimostrato l'innocenza di Susanna, egli riceve il seguente invito da parte degli anziani: «Vieni, siediti in mezzo a noi e dacci spiegazioni, poiché il Signore ti ha concesso la dignità degli anni» (Dn 13,50 Teod.). Il confronto con la scena di Daniele seduto in mezzo agli anziani si fa ancor più pertinente se si pensa che una tradizione posteriore precisa che l'età del giovane Daniele era di dodici anni (cf la versione siro-esaplar di Daniele).

³¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, 327s; J.H. DE JONGE, *o.c.*, 339s.

³² Si badi che σύνεσις si trova praticamente al centro del brano, in certo senso a metà strada tra la σοφία del v. 40 e quella del v. 52.

³³ Cf *Il Vangelo dell'Infanzia di Tommaso*, XIX, 2-4; *Il Vangelo arabo dell'Infanzia*, 50-53. Per un confronto si veda in particolare G. SCHMAHL, *Lk 2,41-52 und die Kindheits-erzählung des Thomas 19,1-5*, BibLeb 15 (1974) 249-58.

ha anche precedenti nelle tradizioni biblico-giudaiche, cui il nostro brano sembra ispirarsi. Ci si riferisce in particolare al precedente del fanciullo Samuele il quale, secondo Giuseppe Flavio, sarebbe stato presentato al tempio e avrebbe cominciato ad essere profeta proprio a dodici anni³⁴; per di più nella festa di Pasqua, come puntualizza lo Pseudo-Filone³⁵, integrando la notizia di 1Sam 1,37. Il medesimo autore esalta anche - ed è significativo - la sapienza del fanciullo a dodici anni³⁶.

Ma non si tratta di casi isolati: il motivo di grandi personaggi, che a quell'età rivelano intelligenza straordinaria, ricorre nelle biografie sia greche che giudaiche. Così avviene per Ciro, Cambise, Alessandro ed Epicuro; in campo biblico, si trovano tradizioni simili a proposito di Mosè, di Samuele, come s'è detto, di Salomone e Daniele³⁷.

Certamente questo sfondo è illuminante, ma in Luca c'è qualcosa di più: un'intenzionale sottolineatura della sapienza. Pur dipendendo da 1Sam 2,21.26 per i ritornelli di 2,40.52, l'evangelista ha ritoccato la fonte biblica, aggiungendo in posizione iniziale il termine σοφία non presente nell'originale. Egli ha introdotto tale nota sapienziale non solo sulla scia di tradizioni e riletture giudaiche, ma per un suo interesse particolare, riscontrabile anche altrove nella sua opera. Nell'importante discorso di Stefano, in Atti, Luca aggiunge due volte il termine σοφία - assente nelle fonti anticotestamentarie - a proposito di Giuseppe (At 7,10)³⁸ e di Mosè (v. 22)³⁹. E in riferimento a Stefano osserva che «non potevano resistere τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι con cui parlava» (At 6,10). Anche nel nostro brano l'autore intende sottolineare la sapienza: nel v. 47, in particolare, egli anticipa una scena caratteristica del ministero di Gesù: tutti sono pieni di stupore per le sue parole e per la straor-

³⁴ G. FLAVIO, *Ant. Iud.*, V, 348.

³⁵ Pseudo-Filone, LAB, 53. L'autore descrive in maniera dettagliata la chiamata del fanciullo nel tempio. Il Signore si rivolge a lui, per tre volte, imitando la voce di suo padre (cf LAB, 53). La tradizione giudaica riferisce la stessa cosa a proposito di Mosè: il Signore gli avrebbe rivolto le prime parole imitando appunto la voce di suo padre, precisando poi: «Io non sono tuo padre, ma il Dio di tuo padre» (*Midr. Rabb. su Es 3,6*).

³⁶ *Ivi*, 51,4.

³⁷ Per questi confronti si veda R. BULTMANN, *o.c.*, *Ergänzungsheft* 4, 1971, 110; J.H. DE JONGE, *o.c.*, 322s.

³⁸ Si noti la formula χάριν καὶ σοφίαν ἐναντίον Φαραῶ..., simile a quelle di Lc 2,40.52.

³⁹ «E Mosè fu educato (ἐν πάσῃ σοφίᾳ)... ed era potente in parole ed in opere» (At 7,22).

dinaria sapienza⁴⁰. Accanto alla meraviglia di tutti (ἐξίσταντο δὲ πάντες...), c'è lo stupore dei genitori (ἐξεπλόγησαν)⁴¹, che rientrano in primo piano sulla scena, riannodando il filo interrotto al v. 46. Insieme con l'ammirazione, essi provano un senso di doloroso smarrimento per quanto è avvenuto: tutto ciò va al di là delle abitudini e della loro capacità di comprendere.

Si è detto ripetutamente che la nostra pericope presenta due centri d'interesse, rispettivamente l'episodio di Gesù sapiente tra i dottori (v. 46) e la sua autorivelazione quale Figlio del Padre (v. 49). Le due scene non sono affatto alternative e neppure semplicemente giustapposte, ma coordinate e interdipendenti. Il v. 46, mostrando l'intelligenza eccezionale del fanciullo, prepara la manifestazione suprema di tale sapienza nel v. 49, quando egli solleverà il velo sulla sua identità di Figlio di Dio. D'altra parte, è proprio questa condizione di Figlio - che sta all'origine dell'intelligenza del fanciullo - a renderlo non solo superiore ai dottori della legge, ma a conferirgli una sapienza più grande di quella di Salomone (cf Lc 11,31)⁴².

I vv. 48-49 sono indissociabili e, benché in contrasto, evidenziano lo stretto rapporto che intercorre tra domanda e risposta. Le parole della madre e quelle del fanciullo ripetono un medesimo schema e presentano, pur con qualche differenza, una struttura parallela.

Anzi, se si dilata la prospettiva fino al v. 50, si può scorgere anche una struttura in certa misura concentrica:

⁴⁰ Cf in particolare 4,15.22; 13,17; 19,48.

⁴¹ «... au moment où ils le découvrent, il sont d'abord un instant comme foudroyés» (J. DUPONT, *o.c.*, 31). E in nota, lo stesso autore ribadisce che furono colpiti da stupore «comme une personne étourdie pour avoir reçu un coup» (*ivi*, nota 1).

⁴² Circa la centralità dell'autorivelazione del v. 49, nei confronti della straordinaria sapienza manifestata dal fanciullo, concordano in genere gli studiosi. Schmahl lo afferma a chiare lettere: «Auf diesem Wort ruht unverkennbar der Hauptakzent: V. 49 bildet den Höhepunkt der Geschichte... Die beiden Pointen sind nicht gleichrangig: gegenüber dem Jesuswort des Verses 49 tritt die Aussage von V. 47 in den Hintergrund...». Il v. 49 costituisce veramente il vertice della pericope: «Andere Züge der Erzählung sind dieser grundlegenden Aussage verdeutlichend zugeordnet, wie etwa das Motiv von der Weisheit (V. 47), die Bemerkung über den Gehorsam Jesu (V. 51), oder auch die lokalen Angaben "Tempel" und vor allem "Jerusalem": in dieser Stadt vollendet sich der Weg, den Jesus dem Willen des Vaters gemäss geht» (G. SCHMAHL, *o.c.*, 255).

Per Schürmann, si deve prestare attenzione «alla stretta connessione, stabilita volutamente, tra i due punti culminanti della narrazione: in quanto Figlio, Gesù è il venturo maestro intelligente» (v. 47), pieno di sapienza (vv. 40-52). La sua attività di maestro si radica nel suo essere Figlio» (*o.c.*, 268). Si veda anche F. BOYON, *o.c.*, 153s; 158ss; e J. KILGALLAN, *o.c.*, 558.

- a. 48a: vedendolo furono stupiti
- b. 48b: e disse a lui...
- c. 48c-d: 1. perché ci hai fatto così? 2. ecco tuo padre ed io addolorati ti cercavamo;
- b'. 49a: e disse loro:
- c'. 49b-c: 1. perché mi cercavate? 2. non sapevate che devo stare presso il Padre mio?
- a'. 50: Ed essi non compresero...

Come si vede, il testo è molto elaborato e tutto converge verso la rivelazione del v. 49.

I vv. 48a e 50 esprimono la reazione umana di fronte alla sapienza del fanciullo e alla sua condizione di Figlio del Padre; una reazione carica di stupore e di incapacità a comprendere⁴¹.

Nel v. 48, di tale incomprendimento si fa interprete la madre: «Figlio, perché ci hai fatto così?». Le parole che seguono («tuo padre ed io...») mostrano tutta l'umanità di tale posizione e la difficoltà ad entrare in un progetto che mette in crisi la sapienza ordinaria e le relazioni con la famiglia terrena.

Il v. 49, che è in parallelismo antitetico col v. 48, non dà una risposta a tale amorevole lamento, ma propone un altro interrogativo, simile nella forma a quello della madre, ma opposto nel contenuto. Tra i vv. 48 e 49, nonostante i legami e le affinità formali, prevale il contrasto, la tensione dialettica che si placherà solo nei vv. 50-51.

È quanto emerge dal confronto dei testi:

48b: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν...

49a: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς...

Lo schema effettivamente è identico. Esiste anche una continuità sul piano umano tra la μήτηρ αὐτοῦ e il τέκνον, continuità che, tuttavia, sarà subito sconvolta dalla netta presa di posizione da parte di Gesù.

⁴¹ Lo stupore è il filo che lega i due momenti: quello che manifesta la sapienza di Gesù e quello della sua autorivelazione come Figlio del Padre. Il v. 48a funge da cerniera: qui i genitori del fanciullo ἐξεπλήγησαν, come già precedentemente ἐξίσταντο (v. 47) tutti coloro che erano venuti in contatto con la sua straordinaria sapienza. Ma lo stupore dei genitori, già grande di fronte all'intelligenza del fanciullo, diverrà silenzio di fede, incomprendimento adorante del mistero (v. 50) per la rivelazione del v. 49.

48c: τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως

49b: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με

Sotto una forma letteraria simile si nasconde un contrasto fin troppo evidente. Esso si manifesta anche, dal punto di vista formale, nel fatto che, alla domanda angosciata della madre, il fanciullo risponde non con una spiegazione, ma con interrogazioni che capovolgono la logica del discorso. Mentre la madre allega alla sua domanda il ricordo dell'affannosa ricerca compiuta, il fanciullo rinforza il primo interrogativo con un secondo ancor più radicale:

48d: ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ γὰρ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.

49c: οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με;⁴⁵

Se la prima risposta-interrogativo di Gesù metteva in crisi la domanda della madre e la ricerca compiuta dai genitori, queste ultime parole - svelando l'identità del fanciullo, quale Figlio del Padre - relativizzano il ruolo e la figura del padre e dei genitori terreni. A tali misteriose e sconvolgenti parole⁴⁶ del fanciullo, i genitori non possono rispondere che col silenzio, come un tempo Giobbe, di fronte alla rivelazione dell'Onnipotente (cf Gb 40,4s; 44,2ss). La non-comprensione, tuttavia, è destinata a dissolversi gradualmente alla luce degli eventi futuri e grazie alla riflessione di fede, che Luca presenta quale caratteristica della madre di Gesù (v. 51b; cf 2,19)⁴⁷.

Il v. 50 è l'ultimo elemento della struttura che abbiamo ravvisato nei vv. 48-50. Questa inizia con lo stupore per quel che si è visto (cf v. 48) e si conclude con la non-comprensione di ciò che si è udito (cf v. 50). Il verbo

⁴⁵ I vv. 48-49 sono legati anche a livello più profondo: oltre il parallelismo e le affinità, esistono altri rapporti da sottolineare. Vi si può scorgere, tra l'altro, una relazione chiasmica, con il verbo ζητέω che svolge la funzione di *mot-crochet*:

48d: ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ γὰρ ... ἐζητοῦμέν σε

49b-c: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; ... ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με;

Si osservi la posizione enfatica di σε e με, specialmente al termine delle due proposizioni interrogative. È pure degna di nota la convergenza delle frasi sul fanciullo, come testimoniano i quattro pronomi personali: è lui l'oggetto della ricerca e del mistero contenuto in questi versetti.

⁴⁶ Appare evidente quanto sia grande la statura di questo bambino: egli non risponde alle domande della madre, non deve rendere ragione delle sue scelte né a lei né al padre terreno, ma solo al Padre celeste. Chi in realtà interroga e pone questioni è il fanciullo: nel v. 47 si rivolge ai dottori, manifestando una sapienza superiore, qui interpella i genitori, rivelando la sua origine divina.

⁴⁷ Sul significato della formula ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς ... εἶναι ci soffermeremo in seguito.

συνήκων del v. 50 richiama per contrasto la σύνεσις del v. 47: ai genitori non è data quella intelligenza straordinaria, che appartiene al fanciullo e suscita lo stupore di quanti lo ascoltano⁴⁷.

Sul v. 50, sul senso di tale incomprensione, ritorneremo più tardi; per il momento - a livello di articolazione del testo - ci sembra interessante collegarlo col v. 51b, che è chiaramente redazionale. È vero che il v. 51b si riferisce solo alla madre del fanciullo e non ai due genitori, dei quali si è rilevata l'incomprensione; tuttavia, proprio questo particolare che, a prima vista, sembra un ostacolo alla connessione dei testi, potrebbe far intravedere il sottile intreccio che lega le varie parti. Si ripeterebbe qui il fenomeno riscontrato nella presentazione al tempio (v. 33ss): i genitori, ambedue, sono presi da stupore, ma il senso delle parole e degli eventi passa attraverso il filtro della fede di Maria.

Nei vv. 48, 50, 51b si assiste ad uno scambio ripetuto dal plurale dei genitori al singolare della μήτηρ αὐτοῦ⁴⁸: tale fatto mette in luce l'importanza della madre di Gesù in Lc 1-2 e nel nostro brano in particolare⁴⁹. Siamo di fronte ad un intreccio interessante e certo intenzionale: la madre esprime in prima persona sentimenti e reazioni che - almeno in certa misura - sono comuni anche a Giuseppe. È lei - lo ribadiamo - che, attraverso la riflessione di fede, illumina il senso e la portata della non-comprensione, nella quale tutti e due i genitori sono coinvolti. Che il v. 51b debba essere messo in rapporto col v. 50 appare anche dalla ripetizione del termine ῥῆμα, presente nei due versetti.

Il v. 51a presenta relazioni molteplici. Partendo da quelle più generali, esso appare come l'ultimo d'una serie di ritornelli di partenza, disseminati in Lc 1-2, a chiusura dei vari episodi dell'infanzia⁵⁰. Il v. 51a richiama in

⁴⁷ Ciò conferma l'unità sostanziale del brano a livello di redazione, nonostante i due centri dominanti (v. 46s e v. 49) - che, del resto, non sono sullo stesso piano - e delle diverse articolazioni minori, emerse nel corso del nostro studio.

⁴⁸ Ciò appare con evidenza dal prospetto:

48a: καὶ ἰδόντες ... ἐξεπλάγησαν

48b: καὶ εἶπεν ... ἡ μήτηρ αὐτοῦ

50: καὶ αὐτοὶ οὐ συνήκων

51b: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει.

⁴⁹ Cf Lc 2,19. Anche ciò è legato, al dire di Bovon, «an der marianischen Perspektive der lukanischen Vorgeschichte» (o.c., 158s). Si veda in tal senso H. SCHÜRMANN, o.c., 237.

⁵⁰ Cf sopra, nota 8.

maniera privilegiata il v. 39, che conclude la scena della presentazione al tempio⁵¹. Nei confronti del nostro testo, il v. 39 appare maggiormente sviluppato: vi si annota, in particolare, che il ritorno avvenne ὡς ἐτέλεσαν πάντα, secondo la legge del Signore⁵². Nel v. 51a tale sottolineatura non è presente; la troviamo però nel v. 43, ove ricorre il verbo τελειόω, seguito per di più da ὑποστρέφω⁵³. La pratica religiosa prescritta dalla legge termina col v. 43: su questo sfondo rituale e tradizionale si innesta però la novità del fanciullo che rimane nel tempio e della sua autorivelazione. Il rito veterotestamentario funge da cornice alla prima manifestazione pubblica del Figlio del Padre, che rappresenta il vero scopo della pericope. Quando tale manifestazione sarà avvenuta, si potrà chiudere la scena e il fanciullo, con i suoi, tornerà a Nazaret. Il v. 51a, pertanto, è in rapporto anche col v. 43, che conclude - ma solo apparentemente - l'episodio del pellegrinaggio al tempio. Dal punto di vista della struttura formale, il v. 51a richiama direttamente il v. 42. La nostra pericope è racchiusa in maniera evidente tra due espressioni molto simili, poste all'inizio e al termine del brano e formanti una splendida inclusione:

v. 42: ἀναβαινόντων αὐτῶν

v. 51a: κατέβη μετ' αὐτῶν.

Secondo qualche autore, in 2,41-51a ci sarebbe uno schema di rivelazione, articolato in tre momenti: *la salita su* un luogo elevato, *la rivelazione* e quindi *la discesa*, disegno non raro nella Scrittura⁵⁴.

Per quanto concerne il contenuto, il v. 51a è in palese contrasto con la scena del tempio, in particolare con il v. 49. Siamo di fronte al paradosso del Figlio di Dio - che dipende unicamente dal Padre - il quale ritorna ad una vita di obbedienza ai genitori terreni⁵⁵. Il contrasto si fa più acuto alla luce del

⁵¹ Là però non si hanno i verbi del v. 51a, ma ἐπιστρέφω, la radice verbale che ricorre nel v. 43.

⁵² Vi è pure un'inclusione tematica con il v. 22: «secondo la legge di Mosè»; e con il v. 23: «come è scritto nella legge del Signore».

⁵³ Si può constatare anche nei vv. precedenti (v. 41: κατέτο; v. 42: κατὰ τὸ ἔθος) la fedeltà alle disposizioni della legge, messa in luce nell'episodio della presentazione al tempio.

⁵⁴ Cf A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982, 263s.

⁵⁵ Il contrasto in realtà è solo apparente: il Figlio di Dio si sottomette a genitori umani, perché questa, in concreto, è la volontà del Padre, fino al giorno della sua mani-

v. 50: egli si sottomette a persone che non possono comprendere il mistero profondo del suo essere e le esigenze radicali del Padre. L'anomalia è iscritta nello stesso v. 51a, in cui il soggetto-protagonista è proprio quel fanciullo, il quale κατέβη μετ' αὐτῶν: lasciando il tempio e Gerusalemme, egli torna a Nazaret per vivere sottomesso ai genitori. Si rientra così sullo sfondo dei versetti iniziali 41-43; si è ricondotti nella cornice tradizionale, ma solo apparentemente: cose troppo importanti sono avvenute nel frattempo. Esse saranno oggetto di incessante riflessione, soprattutto da parte della madre, come subito osserva l'evangelista.

Nazaret ricorre quattro volte nei primi capitoli di Luca, come luogo nel quale iniziano gli episodi, e verso il quale, alla fine, si fa ritorno. Il verbo κατέβη indica certo la discesa da Gerusalemme, città elevata; ma avendo come punto di riferimento il villaggio sconosciuto⁵⁶ della periferia e disprezzata Galilea, evoca per associazione il nascondimento e l'umiltà in cui rientra il fanciullo, dopo aver fatto intravedere la sua grandezza⁵⁷. Tale senso è accentuato dalla locuzione perifrastica ἦν ὑποτασσόμενος, composta di un imperfetto e un participio, forme verbali che sottolineano la consuetudine, l'insistenza, la continuità. Insieme con tale atteggiamento, va ribadita tuttavia la volontarietà di quel modo di agire. Certo si ritorna a Nazaret, ma non per un'imposizione: il soggetto dei verbi è lui, il fanciullo. Resta comunque il profondo contrasto tra il v. 51a e i vv. 46-49. Ciò induce a sottolineare la straordinaria grandezza di Gesù nella scena del tempio, dove egli siede auto-

festazione ad Israele. «Anche l'annotazione del v. 51a mostra quanto l'atteggiamento di ascolto e di obbedienza di Gesù costituisca il tema centrale del racconto... È proprio questa sua sottomissione a rendere ancora una volta comprensibile quella condotta di Gesù che ha come unica spiegazione la sua obbedienza di Figlio» (H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 268).

⁵⁶ Il nome di Nazaret non compare mai nell'Antico Testamento, né negli scritti rabbinici, sia talmudici che midrashici, e neppure in Giuseppe Flavio. A parte la tradizione cristiana, questo piccolo e oscuro villaggio si trova citato solo in un'iscrizione ebraica, rinvenuta a Cesarea Marittima nel 1962, e datata alla fine del terzo o all'inizio del quarto secolo d.C. (cf. M. AVI-YONAH, *A List of Priestly Courses from Caesarea*, *IsrExpJourn* 12 (1962) 137-139).

⁵⁷ Qualcosa di simile avviene nella scena della trasfigurazione (Lc 9,28-36): dopo aver mostrato la sua gloria, Gesù discende dal monte e annuncia la passione del Figlio dell'uomo (9,44). Anche in quella circostanza - si noti - i discepoli ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο (v. 45). Marco, nel testo parallelo, osserva: «ed essi conservarono per sé quella parola, chiedendosi che cosa fosse risorgere dai morti» (Mc 9,10). In qualche modo come Maria, essi conservano dentro di sé la parola e vi riflettono, cercando di comprenderne il senso.

revolmente nel consesso dei dottori e non in atteggiamento di discepolo. L'umiltà appartiene a Nazaret, vale a dire alla cornice del brano; la gloria a Gerusalemme e al tempio.

Infine, il v. 51a è in rapporto con il v. 52, termine estremo del nostro brano, punto conclusivo di Lc 1-2, e versetto-ponte nei confronti di Lc 3-24. È facile scorgere in questo rapporto il ripetersi di uno schema letterario: il v. 51a sta al v. 52 come - pur con alcune differenze - il v. 39 sta al v. 40.

Prima, tuttavia, di passare al v. 52, è necessario considerare brevemente il v. 51b, sul quale ritorneremo in seguito. In esso troviamo lo stesso soggetto del v. 48b: ἡ μήτηρ αὐτοῦ, che mette in rilievo la posizione privilegiata della madre, nei confronti del padre, tipica di Lc 1-2. Si può pure notare come l'atteggiamento abituale di Maria non sia quello di parlare e tanto meno di lamentarsi col figlio, ma quello dell'ascolto meditativo. Il verbo διετῆρει, un *imperfetto*, esprime bene la continuità di tale atteggiamento. Data la vicinanza, nel testo, viene da pensare ad un parallelismo implicito tra il contegno di Gesù e quello della madre: ἦν ὑποτασσόμενος - διετῆρει. Il v. 51b è chiaramente redazionale ed evoca il testo parallelo di 2,19. Anche là l'atteggiamento riflessivo-sapienziale di Maria succede ad un'esperienza di stupore. In 2,19 si trova un verbo al tempo *imperfetto*, che sottolinea - in contrasto con l'aoristo che precede - l'intensità e la durata dell'azione, rafforzata ulteriormente dal participio che segue: mentre tutti quelli che ascoltavano ἐθαύμασαν... Maria συνετῆρει tutte queste cose, συμβάλλουσα nel suo cuore (cf Lc 2,19). Se l'atteggiamento costante del Figlio di Dio è la sottomissione (ἦν ὑποτασσόμενος), quello della madre è la riflessione sapienziale (διετῆρει [v. 51]; συνετῆρει ... συμβάλλουσα [v. 19]).

Nel v. 51b, come si vede, ci troviamo di fronte ad un altro ritornello, quello del ricordo, della memoria, che caratterizza in particolare la madre di Gesù.

Il v. 52, infine, ripropone il motivo della crescita, già presente in 2,40, sempre a proposito di Gesù, e in 1,80 con riferimento a Giovanni.

Il ritornello di 2,40 fa da cerniera tra il primo ed il terzo. Esso ha in comune con 1,80 la formula iniziale («il bambino cresceva e si fortificava») col παιδίον, termine che non ricorre nell'episodio del ritrovamento³⁶; mentre per il resto è da accostare a 2,52. Anzi si ha l'impressione che il v. 52 sia stato costruito a partire dal v. 40. Le affinità tra questi due testi riguardano la

³⁶ Il vocabolo è sostituito da παῖς nel v. 43 e da Ἰησοῦς nel v. 52.

σοφία, collocata in prima posizione³⁹ e la χάρις, che secondo il v. 52 si manifesta παρά θεῷ καὶ ἀνθρώποις⁴⁰.

La novità del v. 52 è la terza dimensione della crescita del giovinetto, la ἡλικία: termine che può significare età, statura e più in generale, come nel nostro caso, la maturità della persona⁴¹.

Sullo sfondo del v. 52 si può scorgere il duplice testo di 1Sam 2,21.26:

2,21: «e il fanciullo Samuele crebbe davanti al Signore» (TM: «con il Signore»);

2,26: «e il fanciullo Samuele andava e cresceva, buono con il Signore e con gli uomini» (TM e LXX).

Né il TM né i LXX parlano di età o statura e neppure di grazia. Dato però che la χάρις dei vv. 40 e 52 indica l'amabilità, tale nota può essere intesa sotto l'espressione «buono con il Signore e con gli uomini».

Con questa visione del fanciullo che cresce e attende a Nazaret il tempo del suo ministero, si conclude la grande «ouverture» al vangelo lucano, nella quale è stato svelato in anticipo il mistero del Figlio di Dio.

4. ALCUNI APPROFONDIMENTI

Nel corso dell'analisi appena conclusa, si è potuto notare che diverse questioni meritano un'attenzione particolare. Su di esse intendiamo ora soffermarci, senza la pretesa di esaminarle tutte né in maniera esaustiva. Cercheremo semplicemente di offrire il nostro punto di vista su problematiche non facili e alle quali diversi studiosi hanno dedicato la loro attenzione. Esamineremo i seguenti punti: il senso dei dodici anni, la sapienza di Gesù, la formula ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου, l'incomprensione dei genitori.

³⁹ Nel v. 40 il σοφὸν è presentato «pieno di sapienza»; nel v. 52 la sapienza del giovinetto cresce con la maturità e l'amabilità davanti a Dio e agli uomini.

⁴⁰ Secondo il vocabolario biblico la grazia indica il favore, la benevolenza. L'espressione «trovare grazia» è piuttosto frequente, sia al cospetto di Dio (cf Gen 6,8; 18,3; Es 33,12s.16s; 34,9; Nm 11,11;...) sia di fronte agli uomini (cf Gen 30,27; 32,5; 33,8.10.15; 34,11; Nm 32,5; 1Sam 1,18;...). In rapporto a Dio e agli uomini, cf Prv 3,4. Il termine χάρις, che ricorre tre volte in Lc 1-2, si trova anche nel v. 30, riferito a Maria, la quale ha trovato grazia presso Dio; ed è incluso nel verbo κτχαριτωμένη, ugualmente riferito a lei. Ciò è significativo: colloca la madre di Gesù, davanti a Dio, in una posizione simile a quella del Figlio.

⁴¹ Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 650s.

4.1. Quand'ebbe dodici anni...

Diversi autori hanno sostenuto che la scena di Gesù dodicenne tra i dottori potrebbe indicare la cerimonia del *bar Mitzwah*. In tal senso si è espresso in particolare R. Aron⁶². Egli però non ha potuto addurre dei testi a sostegno della sua affermazione. In nessuno scritto giudaico antico infatti, si parla di tale cerimonia d'iniziazione alla Legge. Se ne tratta esplicitamente per la prima volta soltanto nel secolo XV, nel *Sefer Ziyyoni* di R. Menahem Ziyyoni⁶³.

Resta pur vero che, al di là del termine e del rito particolare, nella letteratura rabbinica si afferma più volte che il ragazzo, intorno ai tredici anni, è considerato responsabile delle sue decisioni, e si impegna a vivere secondo la Legge. È noto al riguardo, tra gli altri, il testo di Abot 5,24: «A cinque anni si inizia lo studio della Bibbia, a dieci anni lo studio della Mishna, a tredici si accettano i comandamenti, a quindici si comincia lo studio della Gemara, a diciotto ci si sposa...».

I testi talmudici, nella maggioranza dei casi, fissano a tredici anni l'età della responsabilità. Tra i rabbini, tuttavia, sembra esista un margine di incertezza: alcune testimonianze parlano di dodici, altre di tredici anni⁶⁴.

Per superare tale incertezza, P. van der Horst - partendo dall'assunto che alla base del nostro testo si trovi una fonte aramaica - ipotizza che nell'originale ci fosse un tredici piuttosto che un dodici, e che «nel corso della tradizio-

⁶² «Les docteurs - egli scrive - l'ont accueilli, comme ils avaient coutume de le faire pour les enfants nouveaux venus qui préparaient ou accomplissaient leur initiation religieuse, leur *bar Mitswa*... Ce devait donc être, parmi les "docteurs" au temps de Jésus, un usage assez fréquent...» (R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, Paris 1962, 142).

⁶³ Cf *Encyclopaedia Judaica*, IV, Jerusalem 1971, 243-246; *Talmudic Encyclopedia*, IV, Jerusalem 1976, 165-168.

⁶⁴ Cf per questo problema F. MANNS (a.c., 345ss), il quale così conclude: «À la fin de cette enquête nous pouvons dire que vers l'âge de douze ou de treize ans tout jeune juif était considéré par la Loi comme responsable. Il est possible que l'âge ait varié suivant les régions et suivant la maturité personnelle des individus» (ivi, 347). C'è da notare, inoltre, che i testi che ne parlano sono in genere tardivi e dunque molto più recenti del testo lucano. «Si los textos rabínicos actuales son imprecisos y difíciles de conciliar - osserva Muñoz Iglesias -, más difícil resulta saber qué era lo preceptivo en tiempos del Nuevo Testamento» (a.c., 242). Secondo Fitzmyer, d'altra parte, «There is reason to think that some of the later Mishnaic regulations were somewhat applicable to the time of Jesus, at least in this case... That Jesus is here depicted as being taken up to Jerusalem at the age of twelve may reflect the custom said to exist among pious Jews of getting a young boy accustomed to the obligation, by taking him up at a younger age» (J.A. FITZMYER, o.c., 440; si veda in merito STRACK-BILLERBECK, II, 144-147). Di parere diverso è DE JONGE (a.c., 323s).

ne orale il termine aramaico che indicava il 13 sia stato frainteso e scambiato col 12»⁶⁵. Infatti nell'aramaico di Babilonia, a causa dello scambio di consonanti, spesso è impossibile sapere se si tratti di tredici o dodici. L'autore però avverte con onestà che simile scambio non è stato finora trovato nei testi antichi dell'aramaico palestinese, ma accidentalmente potrebbe essersi verificato⁶⁶. La proposta erudita di van der Horst è troppo ipotetica per poter risolvere il problema della «maggiore età», non essendo chiare le fonti rabbiniche. D'altra parte tale questione, nel nostro caso, appare di interesse secondario. Nel racconto lucano il dodicesimo anno è importante per i riferimenti a personaggi sia classici, sia soprattutto biblici, che a dodici anni hanno fatto intravedere la loro futura grandezza; in particolare, per i segni di straordinaria sapienza che a quell'età alcuni di tali personaggi hanno manifestato. Ovviamente i dodici anni segnano in qualche modo l'affacciarsi del fanciullo all'età adulta, sia nella tradizione greco-romana che in quella giudaica: questo non è senza importanza per il racconto di Luca e per la rivelazione in esso contenuta. Ma ciò non dipende dal numero esatto degli anni né è legato ad un rito particolare.

4.2. La sapienza di Gesù

Nel testo che Luca ci ha trasmesso, la sapienza del fanciullo appare importante: è uno dei punti fondamentali del racconto. Non è, tuttavia, il principale che, secondo la maggioranza degli studiosi, rimane il v. 49. Tra questi due punti corrono stretti legami, ma anche una certa tensione. Questa si può spiegare, secondo De Jonge, ripercorrendo la storia della formazione della pericope: il tema della sapienza di Gesù (v. 47) non farebbe parte del racconto originale, ma sarebbe un'aggiunta secondaria, dovuta a Luca o a qualcuna delle sue fonti⁶⁷. Sotto l'influsso delle tradizioni escatologiche concernenti il Messia - sul quale, un giorno, si poserà uno spirito di sapienza e di intelligenza - e delle biografie ellenistiche e giudaiche si sarebbe sviluppato il motivo della sapienza straordinaria del fanciullo⁶⁸. Al centro del testo attuale,

⁶⁵ P. VAN DER HORST, *o.c.*, 62.

⁶⁶ *Ivi.* Saggiamente egli conclude che tale proposta «can of course, never be proved, but it is a possibility which should be considered» (*ivi*).

⁶⁷ Cf J.H. DE JONGE, *o.c.*, 348. Egli si colloca, almeno in parte, sulla scia di B. VAN IERSEL, *o.c.*, 172.

⁶⁸ De Jonge cita in proposito l'osservazione di G. Huet, che già nel 1912 scriveva: «Le thème de l'enfant sage a été ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas» (*ivi*, 345).

tuttavia - attraverso un'elaborata struttura concentrica - De Jonge pone la sapienza del fanciullo in mezzo ai dottori. Abbiamo già segnalato, da parte nostra, i limiti di tale struttura che appare sbilanciata, orientata tutta verso un punto che non costituisce il vero centro della pericope.

Bultmann, da un altro punto di vista, pur ammettendo due punti maggiori nel brano, sottolinea in maniera unilaterale la sapienza del fanciullo. Egli considera la nostra pericope - secondo le categorie della storia delle forme - una «leggenda», nel senso di racconto edificante concernente il personaggio Gesù. Egli - come parecchi altri commentatori - si lascia condizionare dalle biografie di ragazzi prodigiosi sia della storia che della mitologia e dalle tradizioni letterarie circa la loro straordinaria sapienza⁶⁹. Siamo di fronte non solo ad una sottolineatura unilaterale del motivo sapienziale, ma anche ad un'accentuazione indebita del ruolo di personaggi che nei confronti del nostro brano presentano affinità vaghe e occasionali⁷⁰.

Laurentin, partendo da premesse ben differenti, sottolinea pure la dimensione sapienziale del brano, ipotizzando rapporti con la letteratura sapienziale, in particolare col brano di Sir 24⁷¹. Gli studiosi, in genere, stentano ad accettare queste visioni, notevolmente elaborate e non suffragate da argomenti convincenti⁷². Ma al di là di questi sviluppi discutibili, Laurentin concentra l'attenzione, come è giusto, sui vv. 48-50, che costituiscono il cuore del brano e per conseguenza il punto di riferimento degli elementi sapienziali in esso contenuti.

⁶⁹ Cf R. BULTMANN, *o.c.*, 327s.

⁷⁰ Bultmann elenca il «materiale simile» che si può trovare in Giuseppe e Filone a proposito di Mosè, in Erodoto per Ciro, in Plutarco per Alessandro, in Filostrato per Apollonio di Tiana; non solo, ma pensa di trovare antecedenti anche in Cina (*ivi*, 327). Paralleli di questo genere, evidentemente labili, si possono vedere in W. GRUNDMANN (*Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, 94s), il quale segue in gran parte lo stesso Bultmann e M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959, 104s. In tale linea si colloca anche il commentario di J.M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, London 1957, 124. Per un giudizio circa il confronto tra l'infanzia di Gesù e quella dei grandi personaggi, cf S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*, *EstBib* 16 (1957) 5-36. Lo stesso autore rileva giustamente che la maggior parte delle testimonianze della letteratura profana appartiene a scrittori posteriori ai racconti di Lc 1-2 o praticamente inaccessibili, per poter essere valorizzati (cf *ivi*, 233). Gli studiosi, in genere, pur segnalando dei contatti, difficilmente parlano di dipendenza letteraria del nostro brano riguardo a quei testi.

⁷¹ Cf R. LAURENTIN, *o.c.*, 135-141.

⁷² Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 668; G. SCHNEIDER, *Evangelium nach Lukas*, Gütersloh-Würzburg 1977, 74; J.A. FITZMYER, *o.c.*, 437; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia*, III, 252s.

Certo, come si è detto più volte, tutto il movimento del brano è orientato al v. 49; in tale direzione va in particolare il motivo della sapienza che prepara ad accogliere l'autorivelazione di Gesù quale Figlio del Padre. D'altra parte è proprio nella sua qualità di Figlio e nella sua missione che vanno ricercati la radice ed il senso della sua straordinaria sapienza. Tale rivelazione pone Gesù in una situazione unica ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, quale Maestro e non come discepolo.

4.3. ... ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με

Come più volte si è affermato, questo versetto segna il vertice di Lc 2,41-52 ed anche il punto di arrivo della cristologia di Lc 1-2. Qui la rivelazione di Gesù Figlio del Padre è esplicita e questo è il dato veramente notevole.

Il versetto 49, tuttavia, si presenta in maniera ellittica e non esprime chiaramente a che cosa si riferisca il δεῖ εἶναι, dal quale dipendono la missione e le scelte di Gesù. Ci si chiede pertanto quale vocabolo si nasconda sotto quel τοῖς che il testo lascia imprecisato.

Laurentin, che ha dedicato numerose pagine alla questione, ricostruisce con cura la storia delle diverse interpretazioni. Egli elenca cinque significati che, nelle varie epoche, sono stati proposti: *cose; persone; dominio o sfera; affari; casa o dimora*⁷³. Tra tutti - quale risultato della sua meticolosa indagine - egli opta decisamente per l'ultimo senso, ritenendolo il solo attendibile⁷⁴. Lo studio che egli compie intorno agli altri significati, viene paragonato al lavoro necessario per districare una matassa, e le diverse interpretazioni sono qualificate come nodi ed escrescenze⁷⁵.

Gli autori contemporanei, generalmente, ritengono che la traduzione migliore sia effettivamente «nella casa del Padre mio», ma in maniera meno recisa e unilaterale. Ci riferiamo anzitutto a J. Dupont, il quale nel 1961 - prima della ricerca di Laurentin - si dichiarava per il senso «nella casa di mio Padre», che - egli notava - è quello seguito da quasi tutti i commentatori recenti. Secondo Dupont, tale significato si raccomanda per il contesto, specialmente per l'antitesi implicita esistente tra il v. 49 e il v. 44. Tuttavia, con

⁷³ Cf R. LAURENTIN, *o.c.*, 38-72.

⁷⁴ «... de tous ces sens-là, un seul est recevable, le dernier: "Chez mon Père"» (ivi, 39).

⁷⁵ Ivi.

grande senso della misura, egli conclude: «En préférant cette explication, nous ne voulons pas nier une certaine ambiguïté de l'expression; elle pourrait être intentionnelle»⁷⁶.

Se Dupont pensa ad una certa ambiguità, Bovon parla di «änigmatische Antwort»⁷⁷, e De Jonge - calcando forse il giudizio - di espressione «deliberately ambivalent». Nel contesto di Lc 2,41-51 la formula significherebbe «nella casa del Padre mio»; ma avrebbe anche un senso che va al di là dell'episodio, mostrando Gesù coinvolto nei disegni del Padre e nella loro realizzazione⁷⁸.

Secondo Sylva Dennis l'articolo τοῖς del v. 49 si riferisce sia alla *casa* sia alle *cose* di Dio. Egli ritiene di poter precisare anche di che, concretamente, si tratti: con tale formula si prefigurerebbe l'insegnamento di Gesù nel tempio durante i suoi ultimi giorni in Gerusalemme, come viene riferito in Lc 19,45-21,38⁷⁹.

Una spiegazione piuttosto originale, ma che proietta qualche luce su questo testo denso e misterioso viene offerta da P. van der Horst, sulla base di un ipotetico testo aramaico. Anch'egli pensa che Luca potrebbe aver impiegato di proposito una frase a doppio senso, e non esclude il significato di «essere impegnato», «essere occupato». Tale senso potrebbe essere specificato ulteriormente - in base all'uso dell'aramaico - fino ad assumere il valore di: discutere, investigare, porre questioni. Il sostantivo sottinteso dall'articolo τοῖς potrebbe pertanto essere: discussione, questione... Tale significato sarebbe in perfetta armonia con la scena del tempio, dove Gesù è intento a discutere con i dottori. La pista è suggestiva, solo che, anche in questo caso - come già

⁷⁶ J. DUPONT, *o.c.*, 38. Anche Brown mette al primo posto il senso «nella casa del Padre mio», ma non esclude gli altri significati, pur ritenendoli meno verosimili (*o.c.*, 646). Fitzmyer è su questa linea, ma confessa che «It is not easy to say which is the best sense in the Lucan context» (*o.c.*, 443). Gli altri sensi - oltre quello enunciato - solitamente proposti, sono due: «nelle cose» e «tra gli amici». Non ripeto qui quanto è possibile trovare in maniera dettagliata non solo in Laurentin, ma anche negli autori da noi più frequentemente citati. Muñoz Iglesias, pur condividendo l'opinione comune, attribuisce importanza non tanto al senso particolare dell'espressione, bensì alla rivelazione fondamentale del v. 49 (cf *Los evangelios de la infancia*, III, 257, 260).

⁷⁷ F. BOVON, *o.c.*, 160.

⁷⁸ J.H. DE JONGE, *o.c.*, 353. Per la posizione di De Jonge, simpatizza, in qualche modo, anche MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.*, 260.

⁷⁹ D. SYLVA DENNIS, *The Cryptic clause en tois tou patros mou dei einai me in Lk 2,49b*, ZNW 78 (1987) 132-140.

precedentemente, a proposito dei 13/12 anni - van der Horst non è in grado di documentare con testimonianze la sua intuizione⁸¹.

Questi ed altri tentativi, nonostante la loro ipoteticità, hanno il merito di mettere in luce la complessità e polivalenza dell'espressione, la cui portata non sembra si possa univocamente determinare.

Ma il dato importante del v. 49 non si trova sotto quel τοῖς, di non facile interpretazione, bensì nella chiara affermazione del fanciullo circa la sua identità di Figlio del Padre⁸².

4.4. Ed essi non compresero...

Il dossier circa le molteplici interpretazioni del v. 50 è molto ampio e differenziato, ma è stato raccolto in maniera diligente da R. Laurentin⁸³, per cui lo presupponiamo. Quel che a noi qui interessa non è tanto l'oggetto specifico di tale incomprensione quanto piuttosto il suo significato, alla luce del contesto immediato e remoto.

L'espressione οὐ συνῆκον si riferisce direttamente a τὸ ῥήμα, ma evoca per contrasto la σύνεσις del v. 47 e pertanto la σοφία messianica del fanciullo, sottolineata nei due ritornelli (vv. 40 e 52) che inquadrano il nostro episodio. La parola del v. 49, espressione massima della sapienza del fanciullo, è anche il punto culminante della non-comprensione dei genitori, iniziata con l'οὐκ ἔγνωσαν del v. 43 e proseguita col μὴ εὐρόντες (v. 45), con l'ἐξεπλήγησαν (v. 48) e con la domanda perplessa della madre (v. 48). Dunque esiste un netto contrasto tra la sapienza del fanciullo e la non-comprensione dei genitori. Del resto la polarità genitori-figlio sottende il nostro brano, quale motivo di fondo, anche quando non appare con evidenza.

Ma l'incomprensione dei genitori non presenta una valenza negativa, come si è temuto in passato, e come non di rado si tende oggi a sottolineare: serve, al contrario, a mettere in rilievo la densità della rivelazione. «Essa

⁸¹ P. VAN DER HORST, *o.c.*, 63.

⁸² Dal punto di vista letterario - osserva giustamente Muñoz Iglesias - l'accento cade sulla contrapposizione tra il padre umano e il Padre divino. «Questo è il nucleo centrale della catechesi del passo: Il Padre di Gesù è Dio» (*o.c.*, 260s). Riflessioni simili sono espresse da Fitzmyer (*o.c.*, 437).

⁸³ Cf *o.c.*, 11-32. Al dire di Laurentin, «la diversità delle interpretazioni date a Lc 2,50 è estrema, sconcertante» (*ivi*, 11). Muñoz Iglesias nota giustamente che il senso del versetto sarebbe abbastanza chiaro, ma è divenuto terribilmente complicato a causa di considerazioni teologiche, più esattamente mariologiche (cf *o.c.*, 261, 263).

vuole invitare alla meditazione del mistero. Il "serbare" del v. 51b spiega questo "non comprendere" del v. 50, in sé polivalente, e lo difende da malintesi: si tratta di un "non comprendere" interrogativo, aperto a Dio; non di mancanza di intelligenza⁴³. Il fatto che il v. 51b sia riferito in particolare alla madre e non a tutti e due i genitori - come l'οὐ συνῆκον -, sottolinea, e lo abbiamo già notato, un'importante caratteristica della narrazione lucana: che il «riferimento a Cristo venga formulato "marianamente"»⁴⁴. La reazione di fede viene formulata da Luca in chiave mariana, ma è paradigmatica per tutti coloro che hanno visto e udito parole ed eventi messianici. Infatti il v. 51b non solo è in rapporto col v. 50 - nel quale è coinvolto a pari titolo Giuseppe - ma anche con i ritornelli paralleli di Lc 2,19 e 1,65s. In Lc 2,19 Maria conserva le cose nel cuore, interiorizzando e interpretando nella fede lo stupore di tutti per quanto è stato detto loro. Che ella esprima l'atteggiamento meditativo di quanti hanno visto e udito, appare chiaramente da Lc 1,66, in cui si trova un ritornello simile, applicato però alla gente: «... e tutti quelli che avevano ascoltato conservarono (tutte queste cose), dicendo: "Chi dunque sarà questo bambino?"». La madre di Gesù, nel v. 51b, rivela non solo il suo atteggiamento personale, ma anche quello di Giuseppe (incluso nella non-comprensione del v. 50) e di tutti coloro che sono testimoni degli eventi concernenti il Cristo.

Che οὐ συνῆκον esprima una non-comprensione aperta sul mistero, appare ripetutamente in 2,41-51. Se, come si è detto, esiste una polarità tra il fanciullo e i genitori, tra la sua sapienza e la loro non-comprensione, esiste anche una ricerca lunga, faticosa e appassionata⁴⁵ dei genitori nei confronti del fanciullo; ricerca che sfocia infine in quell'εὖρον, stupefatto e trepidante, dopo i tre giorni d'angoscia.

Ecco: ci pare che il «non compresero» del v. 50 sia simboleggiato dalla non-conoscenza dei genitori (v. 43) e dal non averlo trovato (v. 45). Mentre la «meditazione» di Maria (v. 51b) - che è pure di Giuseppe e di tutti i credenti - sembra venga anticipata nella prolungata ricerca del fanciullo. Infine,

⁴³ H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 269, «Il conservare nel cuore e il meditare tutti questi avvenimenti fa pensare al futuro, da cui viene atteso il compimento di quanto è stato raccontato» (*ivi*, 237). Secondo Schürmann, «Luca non avverte alcuna contraddizione con 1,26-38.42-45; 2,10-19.29-35; tutte quelle promesse culminano nella parola di Gesù nel v. 49» (*ivi*, 269).

⁴⁴ *Ivi*, 237.

⁴⁵ Si noti l'insistenza, già segnalata, sul verbo (ἀνα)ζητέω.

l'averlo trovato nel tempio, dopo tre giorni, potrebbe alludere alla maturazione pasquale della fede di Maria e di tutti i discepoli. Conservare nel cuore è l'atteggiamento del sapiente di fronte a rivelazioni e realtà misteriose, che solo in futuro - alla luce degli avvenimenti - si comprenderanno nella loro eccedente densità. È apertura agli eventi, attesa che annunci e presagi si compiano: è quanto appare con evidenza dalle parole che concludono Lc 1,66: «Chi dunque sarà questo bambino?». Tale è il senso dell'incomprensione nel v. 50, che Luca illumina con il v. 51b. La portata della riflessione di Maria è ben compresa da Origene: «Ella sapeva che sarebbe venuto un tempo nel quale ciò che è nascosto si sarebbe manifestato»⁸⁶.

La funzione del v. 51b sembra andare oltre il nostro episodio. Gli studiosi infatti sono abbastanza concordi nel ritenere che Lc 2,41-51 costituisce, allo stato attuale, il vertice e il punto d'arrivo della cristologia e della rivelazione di Lc 1-2. Che si tratti d'un episodio conclusivo appare anche dall'eccezionale concentrazione, nei vv. 51-52, di tre tipi di ritornelli, che scandiscono le varie parti del vangelo lucano dell'infanzia: quello della partenza (v. 51a), della memoria-ricordo (v. 51b) e della crescita (v. 52). Siamo di fronte a un denso finale che chiude l'infanzia e segna il passaggio a Lc 3-24. In tale contesto il v. 51b - riprendendo il motivo di 2,19 e 1,65s - appone, per così dire, il suggello di fede a tutta la rivelazione cristologica contenuta in Lc 1-2.

Quest'ampia visione emerge dalla formulazione stessa del v. 51b: mentre nel v. 50 si afferma che «essi non compresero τὸ ῥήμα, vale a dire la rivelazione del v. 49, nel v. 51b si osserva che la madre conservava nel cuore πάντα τὰ ῥήματα, dunque tutte le cose riguardanti il Figlio.

«Conservare la parola» è una formula conclusiva, al termine di rivelazioni⁸⁷. Non stupisce pertanto che il v. 51b, alla fine del ritrovamento e dell'intera sezione di Lc 1-2, consegna le rivelazioni cristologiche dell'infanzia alla riflessione sapienziale della madre di Gesù, in attesa che tutto si compia nell'ora stabilita dal Padre⁸⁸.

⁸⁶ ORIGÈNE, *Homélies sur s. Luc*, Schr 87, Paris 1962, 499. Per la problematica intorno a Lc 2,19.51b si veda l'ampia e documentata monografia di A. SERRA, *o.c.*

⁸⁷ Cf Dn 12,4.9; IV Esd 14,8; Ap 22,10.

⁸⁸ Cf F. NEIRYNCK, *L'Évangile de Noël selon s. Luc*, Bruxelles-Paris 1960, 56s. Cf A. SERRA, *o.c.*, 259ss. 264. 279. 284.

5. SFONDO PASQUALE

Lc 2,41-52 è un semplice episodio della fanciullezza di Gesù, oppure dietro quella narrazione si cela un senso teologico profondo? Certo nel testo sono presenti molteplici e significativi indizi, che invitano ad andare oltre la superficie, ma restano misteriosi e difficili da interpretare. Il tentativo comunque si impone: non oltrepassare l'episodio significherebbe misconoscere la densa teologia dei capitoli dell'infanzia e in particolare di Lc 2,22-40, che in maniera più stretta è legato al nostro brano⁸⁸. Se continuiamo a ritenere, con Schürmann, che Lc 1-2 sia fondamentalmente un'omologesi cristologica⁸⁹, e se crediamo che il ritrovamento al tempio ne costituisca il gran finale, non possiamo esimerci da una lettura in profondità. Lc 2,41-52 va compreso retrospettivamente, sullo sfondo veterotestamentario e giudaico e nel contesto di Lc 1,5-2,40; ma anche, in maniera prospettica, alla luce di Lc 3-24, in particolare della Pasqua, che illumina la nascita e l'infanzia del Figlio di Dio.

In linea di principio, gli studiosi sostengono la necessità di una comprensione più ampia e densa del testo; in pratica però molti adottano un'interpretazione che non va al di là del senso immediato. D'altra parte non si possono forzare i testi, per giungere a conclusioni, che travalicano gli ambiti di una sana esegesi.

Certo, la nostra pericope appare piuttosto elaborata e presenta una concentrazione notevole di termini ed espressioni con significati che trascendono l'episodio narrato. Sono visibili - come nel caso della presentazione al tempio - «molti e notevoli elementi, apparentemente sparsi, ma tutt'altro che occasionali... siamo di fronte a una pericope particolarmente elaborata, ad un vocabolario ridondante di echi veterotestamentari da una parte, e di anticipazioni pasquali dall'altra»⁹⁰.

Ne elenchiamo alcuni piuttosto evidenti e significativi:

- Gerusalemme (andare, salire a) (vv. 41.43.45)
- la festa di Pasqua (vv. 41.42)

⁸⁸ Circa la teologia della presentazione al tempio, cf A. VALENTINI, *o.c.*, 309-320.

⁸⁹ «In questa confessione sembra che Luca voglia sottolineare in modo particolare la figliolanza divina di Gesù (cf 1,32.35; 2,41-51), che sta alla base del suo "essere Signore" (2,11; cf 1,16s.43) in quanto Figlio di David (1,27.32.69; 2,4ss), sia anche della sua funzione di σωτήρ (2,11; cf 1,69)» (H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 101).

⁹⁰ A. VALENTINI, *o.c.*, 309.

- il verbo τελειόω (v. 43)
- la ricerca angosciata (vv. 44.45.48.49)
- il ritrovamento (v. 46)
- dopo tre giorni (v. 46)
- il tempio (v. 46)
- il verbo δεῖ (v. 49)
- la non-comprensione (v. 50)
- il conservare nel cuore (v. 51b)⁹².

Effettivamente, ci troviamo di fronte ad elementi notevoli, addirittura fondamentali per la teologia e la cristologia di Luca.

Nella cornice della vita ordinaria e tradizionale, presentata dai vv. 41-43 da una parte e dai vv. 51a.52 dall'altra, si svolge un'azione di grande novità e si aprono prospettive che non possono essere comprese subito: esse hanno bisogno di riflessione (διερίπει) per divenire finalmente chiare, alla luce degli eventi.

Secondo Laurentin, i temi di Lc 2,41-51 rivestono un'importanza particolare nella teologia lucana. Essi sono connessi, nel senso che si trovano associati in più parti del vangelo, soprattutto nel conclusivo capitolo 24⁹³. E sono convergenti: se questo o quel passo lascia dei dubbi, la loro «connessione e convergenza - a suo parere - non lasciano alcun dubbio circa le intenzioni di Luca»⁹⁴. Tale convergenza di temi avrebbe valore di compimento e di conclusione: la si ritrova non a caso al termine del vangelo. «La prima finale è d'altronde orientata verso la seconda che la polarizza. Le due ultime scene dell'infanzia (2,22-52) hanno interessato Luca per avervi visto la prefigurazione e l'annuncio profetico del mistero di Pasqua. È in funzione di questa prospettiva che egli ha selezionato e presentato i tratti di questo breve racconto»⁹⁵.

⁹² Un inventario più o meno simile, con ampio commento, è stato redatto da R. LAURENTIN (cf *o.c.*, 95-133). Analogo prospetto è stato stilato da A. SERRA, il quale raffronta in forma sinottica gli elementi significativi di Lc 2,41-51a con quelli del mistero pasquale di passione e di gloria (*o.c.*, 282s).

⁹³ Cf R. LAURENTIN, *o.c.*, 109. Oltre il cap. 24, cf Lc 9,22.31.45.51; 13,33; 17,11.22-25; 18,33-34; 22,37.

⁹⁴ *Ivi*.

⁹⁵ *Ivi*. Laurentin ribadisce queste sue conclusioni circa la portata di Lc 2,41-52 nell'opera lucana, con le conferme e la luce che vengono - a suo avviso - dalla visione giovannea dei medesimi problemi e tematiche (*ivi*, 111-133). Queste posizioni sono riaffermate ne *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Milano 1985, 115-126; 141-144.

Alla sicurezza di Laurentin, che pensa di aver raggiunto le intenzioni di Luca, fa riscontro lo scetticismo di non pochi studiosi, quali De Jonge, Brown, Fitzmyer, Muñoz Iglesias... i quali, in maniera più o meno recisa, escludono tali prospettive⁹⁶.

Su posizioni simili a quelle di Laurentin, perveniva - qualche anno prima - J. Dupont. Il suo atteggiamento, però è pieno di circospezione e il metodo rivela grande professionalità. Dopo aver analizzato la pericope da ogni punto di vista ed aver acquisito elementi preziosi e convergenti, egli si decide a formulare una possibile soluzione: «Maintenant que nous sommes en possession de ces données, il devient possible d'avancer une hypothèse... Nous livrons simplement notre impression... Nous suggérons d'établir une relation entre l'incident qui marca le premier séjour de Jésus à Jérusalem lors de la Pâque et les événements qui se sont accomplis lors de la dernière Pâque»⁹⁷. Grazie a questa relazione, l'episodio di Lc 2,41-51 può essere illuminato dalle profezie riguardanti la Pasqua di Cristo e - in maniera retrospettiva - dalla luce che da tale evento promana.

Dato che il cuore ed il vertice dell'episodio del ritrovamento è la rivelazione del v. 49, Dupont concentra su di essa la sua attenzione. Egli scorge un rapporto particolare tra l'enigmatica parola di Gesù (il quale dice che deve restare presso il Padre, ma in realtà per il momento ritorna a Nazaret) e l'ultimo capitolo del terzo vangelo. Anche altrove, in Luca, possiamo trovare questo rapporto tra gli inizi e la fine: nell'episodio della presentazione al tempio incontriamo già - nelle parole di Simeone (2,34s) - un annuncio, anche se misterioso, della sofferenza di Gesù e di sua madre; all'inizio del ministero pubblico, le tentazioni - nella redazione di Luca - culminano (diversamente da Matteo) nella scena del pinnacolo del tempio (Lc 4,1-13). La ragione di tale scelta sembra risiedere nella volontà di stabilire un rapporto tra quell'episodio e gli eventi della Pasqua⁹⁸.

Per comprendere la rivelazione del v. 49, ma anche per penetrare il senso della non-comprensione del v. 50 e più in generale di tutto l'episodio, Dupont ritiene necessario partire dall'esame del verbo *δεδί*, piuttosto raro in Marco e Matteo, ma frequente e denso di significato in Luca. Esso ricorre

⁹⁶ Costoro si mostrano reticenti non solo su diverse conclusioni di Laurentin, ma anche sul metodo.

⁹⁷ J. DUPONT, *o.c.*, 40s.

⁹⁸ Id., *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Brescia 1970, 49-82.

per la prima volta nel nostro testo⁹⁹. In riferimento a Gesù, *dei* si trova ordinariamente in contesti legati alla passione. Annunciata dalle Scritture - e dunque inserita nel disegno nel Padre - essa «deve» compiersi nel Figlio dell'uomo. Ciò appare anzitutto nei primi due annunci della passione (Lc 9,22.44); nel terzo (18,31-33) non si ha il verbo *dei*, ma si sottolinea il compimento di quanto predetto dai profeti circa il Figlio dell'uomo. E si badi che sia nel secondo che nel terzo annuncio, i discepoli non comprendono. In 9,45 si afferma: «ed essi non capivano τὸ ῥῆμα τοῦτο... e temevano di interrogarlo περὶ τοῦ ῥήματος τούτου¹⁰⁰»; in 18,34 ricorre un'espressione molto simile a quella del nostro testo: καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνήκων καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον...

A questi importanti testi sinottici, si possono aggiungere sei passi, propri del vangelo di Luca, tutti con il verbo *dei* (Lc 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44). Va sottolineata l'ultima citazione per la sua chiarezza: «è necessario che si compia tutto ciò che è stato scritto di me nella Legge di Mosè, nei profeti e nei salmi» (24,44). Erano cose annunciate dalla Scrittura, e dunque dovevano essere conosciute. Il Maestro le aveva ripetute ai discepoli, specialmente durante il viaggio verso Gerusalemme. Dopo che tali cose si sono compiute, in Gerusalemme, egli si meraviglia che essi non comprendano ancora¹⁰¹, proprio come avviene in Lc 24,49.50. Ma solo il Risorto può svelare il senso delle Scritture e degli eventi che ne sono il compimento: «allora aprì la loro mente τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς» (v. 24,45; cf v. 27). La parola misteriosa di Gesù riguarda dunque la sua identità di Figlio di Dio e insieme la sua missione, come giustamente osserva Bovon¹⁰². Non a caso, la sua autorevelazione, in Lc 2,41-51, si svolge in un contesto pasquale, a Gerusalemme e nel tempio. Non a caso, la dichiarazione: «Tu sei mio Figlio» di Sal 2,7

⁹⁹ L'importanza di questo verbo, che nel piano storico-salvifico di Luca è notevole (cf J.A. FITZMYER, *o.c.*, 179ss), viene così espressa da Bovon: «Inhaltlich beschreibt das von Lukas geliebte *dei* die Beziehung zwischen Vater und Sohn als eine heilsgeschichtliche. Die Zuwendung Jesu zum Vater entspricht dem Willen des Vaters für den Sohn: Die gegenseitige Beziehung manifestiert sich in der Heilsoökonomie, die weder rein funktional zu sehen ist noch abstrakt als ontologische Wesenseinheit, sondern als persönliche Agape-Beziehung» (*o.c.*, 160s). Queste parole invitano a non staccare la rivelazione del v. 49 dall'economia di salvezza, e ciò va nella direzione indicata da Dupont.

¹⁰⁰ Diversamente dalla madre di Gesù, che in atteggiamento sapienziale ritorna sulle cose non comprese (cf v. 51b).

¹⁰¹ Cf 24,5s. Si veda pure 24,25.38.

¹⁰² Cf F. BOVON, *o.c.*, 160s.

- secondo l'interpretazione neotestamentaria - si compie nella risurrezione di Cristo (At 2,36; 13,32s; cf anche Rm 1,4).

La duplice osservazione dei vv. 50 e 51b - vale a dire che i genitori non compresero e Maria conservava tutto nel cuore - non solo fa intuire che nella rivelazione del v. 49 vi è un annuncio dell'avvenire, ma, esaminate attentamente, tali parole sembrano rinviare ai detti della Scrittura e al loro futuro compimento. In realtà «non è detto che restando tre giorni nel tempio Gesù abbia necessariamente dato pieno compimento alle profezie, le quali dicono che il Cristo deve stare presso il Padre suo»¹⁰¹. Ciò si compirà solo dopo la risurrezione. Alla luce della Pasqua si possono intendere le origini misteriose di Colui che fu costituito Figlio di Dio con potenza dalla risurrezione dai morti (Rm 1,4). In tale visione appare significativo - nel confronto sinottico - l'episodio delle donne al sepolcro (Lc 24,1-8): soltanto Luca fa notare che «οὐχ εὖρον il corpo del Signore Gesù» (v. 3). Il dettaglio - osserva attentamente Dupont - dev'essere piuttosto importante per l'evangelista, dato che lo ripete nei vv. 23 e 24¹⁰².

Il messaggio angelico della risurrezione viene esposto con uno schema che ricalca abbastanza da vicino le parole del fanciullo in 2,49. La rivelazione è preceduta da una domanda molto simile, che mette in crisi la ricerca fatta fino a quel momento: τί ζητεῖτε... (v. 24,5; cf v. 2,49). L'annuncio che segue contiene un richiamo alle Scritture - implicito in 2,49 - le quali annunciavano il destino del Figlio dell'uomo, con il medesimo verbo δεῖ. La conclusione annota significativamente che le donne «si ricordarono τῶν ῥημάτων αὐτοῦ» (v. 8): espressione che evoca in qualche modo l'atteggiamento della madre di Gesù in Lc 2,51b. Le donne ricordano e intendono in quel momento le parole misteriose che un giorno avevano udito, senza comprenderle.

Va rilevato anche il particolare del ritrovamento «dopo tre giorni» (v. 46), che potrebbe essere un ulteriore elemento ad orientare verso la risurrezione; tanto più se si tiene presente che i tre giorni sono stati tempo di dolorosa ricerca (ὁδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε)¹⁰³.

¹⁰¹ J. DUPONT, *o.c.*, 40.

¹⁰² *Ivi*, 41. Si può rilevare anche un parallelismo, probabilmente non intenzionale: in 24,23,24 è presente lo stesso rapporto antitetico «non trovare» - «trovare» che abbiamo osservato in 2,45,46. Forse è una semplice coincidenza, che tuttavia dà nell'occhio.

¹⁰³ Su questa linea si collocano J. DUPONT, *o.c.*, 41s; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, *passim*; J.K. ELLIOT, *Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?*, *ExpTim* 83 (1971-72) 87-89; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, Paris 1974, 69-79; J. MC HUGH, *La Mère de Jé-*

A questa serie già notevole di elementi e di indizi se ne possono aggiungere altri che trovano riscontro sia nel cap. 24¹⁰⁶ sia in genere nel terzo vangelo e negli Atti, ed anche nel vangelo di Giovanni¹⁰⁷.

Da parte nostra - prima di concludere - vogliamo seguire un ulteriore itinerario per comprendere il senso della pericope: intendiamo parlare della *salita a Gerusalemme*. Tale pista rivela la sua ricchezza di senso in connessione con altri motivi, come la festa di Pasqua, il compimento dei giorni, il tempio, il dolore per la perdita di Gesù.

È nota l'importanza che Luca attribuisce a Gerusalemme nella sua visione della salvezza. Tutto il movimento del terzo vangelo è in direzione della città santa, da dove poi l'annuncio della salvezza dovrà partire per raggiungere gli estremi confini della terra. Anche il vangelo dell'infanzia inizia a Gerusalemme, nel tempio, e si conclude nello stesso luogo. Il termine, che ricorre ben tre volte in Lc 2,41-52: vv. 41.43.45 (ed è sottinteso nel v. 42), costituisce una parola-chiave dell'opera lucana¹⁰⁸. Nel vangelo non di rado è connesso con la Pasqua di morte e di risurrezione di Gesù. È significativo al riguardo il testo di Lc 13,32: «Ecco io scaccio demoni e compio guarigioni oggi e domani; e il terzo giorno avrò finito (καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι). Ma è necessario che io (δεῖ με) oggi, domani e il giorno seguente vada per la mia

sus dans le Nouveau Testament, Paris 1977, 157-167, ecc. Escludono tale interpretazione F. BOYON (o.c., 156) e DE JONGE, per il quale l'espressione significa semplicemente «dopo alcuni giorni» e «certamente non contiene alcuna allusione al "terzo giorno" della risurrezione di Gesù» (o.c., 353). La ritengono poco probabile MUÑOZ IGLESIAS (o.c., 248s) e FITZMYER (o.c., 441). Quanti non accettano tale significato partono dalla constatazione che Luca tutte le volte che si riferisce alla risurrezione usa l'espressione τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (Lc 9,22; 24,7.21.46; At 10,40) oppure τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (Lc 18,33). Gli unici due casi - oltre Lc 2,46 - nei quali egli usa la formula μετὰ ἡμέρας τρεῖς si trovano in At 25,1; 28,17, senza alcuna allusione all'evento pasquale. Brown, su questo punto, si mostra meno reciso: esiste, a suo avviso, «la possibilità di una forma prelucana del racconto in cui "dopo tre giorni" potrebbe aver riecheggiato il motivo della risurrezione» (o.c., 663).

¹⁰⁶ Il capitolo 24, sul quale si insiste maggiormente, raccoglie in maniera significativa e non occasionale i motivi caratteristici di Lc 2,41-52: Gerusalemme (2,41.43.45 / 24,13.18.33.47.52); la Pasqua (2,41.42 / il c. 24 è tutto pasquale); il compimento (2,44 / 24,44); la ricerca: non-trovare / trovare (2,44.45.46 / 24,2.3.23.24); i tre giorni (2,46 / 24,7.21.46); perché cercate...? (2,49 / 24,5); il δεῖ (2,49 / 24,7.26.44); l'incomprensione (2,50 / 24,11.25.41); la meditazione-memoria (2,51b / cf 24,8).

¹⁰⁷ Per i rapporti del nostro brano con il vangelo di Giovanni, si veda - nonostante alcune insistenze eccessive - R. LAURENTIN, o.c., 111-133; A. FEUILLET, o.c., 70ss.

¹⁰⁸ Nella duplice forma di Ἱερουσαλήμ e di Ἱεροσόλυμα, ricorre ben 34 volte nel terzo vangelo (contro le 10 di Matteo e le 14 di Marco) e 57 volte negli Atti.

strada (πορεύεσθαι), perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme»¹⁰⁰.

Il grande viaggio di Gesù verso Gerusalemme è tutto orientato alla sua Pasqua, com'è indicato all'inizio e al termine, con significativa inclusione (cf 9,51 e 19,28)¹⁰¹. I contatti col nostro testo sono molteplici ed illuminanti: giunto a Gerusalemme - meta del grande viaggio - Gesù entra nel tempio, nella casa del Padre, dalla quale scaccia i venditori (19,45s), e «ogni giorno insegnava nel tempio» (v. 47). Qui egli è presentato in atteggiamento di maestro (ἦν διδάσκων); attorno a lui non ci sono διδάσκαλοι - come in 2,46 -, ma i sommi sacerdoti, gli scribi e i notabili del popolo che cercano di farlo morire. C'è tuttavia la folla che lo ascolta e pende dalle sue labbra.

Durante il cammino verso Gerusalemme, ritornano a più riprese i motivi concernenti il destino del Figlio dell'uomo: gli annunci della passione - già presenti immediatamente prima di questa sezione (9,22.44s) - durante il viaggio si moltiplicano (cf 12,50; 17,25; 18,31-33). Si notino in particolare i testi 18,31-34 e 19,28 nei quali ricorre l'espressione «salire a Gerusalemme» col verbo ἀναβαίνω. A proposito di 19,28, abbiamo già notato che, in quanto versetto conclusivo del grande viaggio, forma inclusione con 9,51; ora aggiungiamo che questo verso riassume, in qualche modo, quanto precede. La formula «salire a Gerusalemme» - al termine del cammino - è carica ormai di prospettive teologiche e di messaggi pasquali¹⁰².

¹⁰⁰ Questo testo, in cui Gerusalemme è collegata con la passione, presenta diversi contatti lessicali e tematici con la nostra pericope: si osservi anzitutto l'espressione «il terzo giorno» (anche se in 2,46, come s'è visto, c'è una formula diversa) con il verbo τελειόω, che nei sinottici ricorre soltanto qui e in Lc 2,43. Si tratta di un verbo con un denso significato: in 13,32 indica sia la fine del ministero messianico, sia «il compimento» di Gesù (τελειοῦμαι), reso perfetto attraverso la sofferenza e la morte (cf Eb 2,10; 5,9). Nel quarto vangelo il verbo si trova diverse volte in rapporto col mistero pasquale e con l'ora di Gesù (cf 17,4.23; 19,28). Va rilevata anche la formula δεῖ με, che richiama da vicino il δεῖ εἶναι με di 2,49. C'è infine il verbo πορεύομαι, presente in 2,41, per indicare il cammino verso Gerusalemme.

¹⁰¹ In 9,51 πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ è messo esplicitamente in rapporto con ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ. In 19,28 abbiamo due verbi che troviamo in 2,41-42: πορεύομαι e ἀναβαίνω, sempre con destinazione Gerusalemme.

¹⁰² Certo, l'espressione di per sé indica un movimento geografico verso l'alto, dato che Gerusalemme è posta in posizione elevata, ma nel contesto lucano assume un significato specifico. Anzi c'è da precisare che nel terzo vangelo la locuzione - oltre a Lc 2,41s - ricorre due volte, in 18,31 appunto, e in 19,28. Il senso chiaro di questi due ultimi testi può aiutarci a comprendere quello allusivo del ritrovamento al tempio. In Atti, il significato è più generico (At 11,2; 21,12.15; 24,11; 25,1.9).

Non meno interessante appare Lc 18,31-34, che costituisce il terzo annuncio della passione: «Ecco noi saliamo a Gerusalemme e si compirà (τελεσθήσεται) tutto quello che è stato scritto dai profeti circa il Figlio dell'uomo... Ed essi non compresero nulla di queste cose (οὐδὲν τούτων συνήκαν); questa parola (τὸ ῥῆμα τοῦτο) era loro nascosta, e non capivano (οὐκ ἐγίνωσκον) le cose dette». Oltre alla locuzione «salire a Gerusalemme», qui è presente l'idea del compimento, con il verbo τελέω (come in 2,39 e 22,37)¹¹². Si dà anche l'espressione «il terzo giorno» nella forma abituale in Luca, col numero ordinale, mentre in 2,46 si usa il cardinale; infine viene ribadita a chiare lettere la non-comprensione da parte dei discepoli con espressioni molto simili a quelle del nostro brano: in 18,34 ritroviamo il verbo συνήκαν e il sostantivo τὸ ῥῆμα, presenti in 2,50; c'è inoltre l'οὐκ ἐγίνωσκον che evoca in qualche modo l'οὐκ ἐγνώσαν di 2,43. Si noti che questa sottolineatura dell'incomprensione è assente nei testi paralleli di Mt 20,17-19 e Mc 10,32-34. Un fenomeno simile si era verificato in occasione del secondo annuncio della passione (Lc 9,44-45), nel quale Luca insiste (con tre verbi differenti) su tale incomprensione, mentre Mt 17,22-23 non vi accenna affatto (aggiunge però che «furono molto afflitti») e Mc 9,30-32 si limita a commentare che «essi non compresero la parola».

Il nesso tra Gerusalemme e la Pasqua non solo è documentato da molteplici testimonianze importanti, ma è presentato esplicitamente, in maniera quasi enfaticata in 2,41-42. L'espressione «festa di Pasqua» non si trova mai nei LXX; nel NT ricorre solo qui e in Gv 13,1, dove è legata strettamente all'ora di Gesù e al suo passaggio da questo mondo al Padre.

Alla festa di Pasqua Luca aggiunge anche la nota del «compimento dei giorni» con il verbo τελειόω, che, come si è visto, non è usato né in Matteo né in Marco, ma solo in Luca (qui e in 13,32) e in Giovanni, con riferimento più o meno diretto all'ora di Gesù. Collegato con i versetti che immediatamente precedono (vv. 41 e 42, concernenti la salita a Gerusalemme e la festa di Pasqua), il verbo τελειόω acquista una densità teologica notevole¹¹³.

¹¹² «Ne nous y trompons pas - observe Laurentin -. Au-delà de "l'accomplissement" des prescriptions matérielles, Luc songe à l'accomplissement plénier des Écritures, cet autre accomplissement qu'il exprime de manière analogue au terme de son Évangile (cf 24,44-48)» (*Jésus au Temple*, 105).

¹¹³ Di opinione diversa sono tutti coloro che non vedono sullo sfondo di Lc 2,41-52 l'evento pasquale di Cristo. Secondo Muñoz Iglesias si tratta di una «normale frase narrativa» e sembra forzato vedere in essa allusioni recondite al compimento delle Scritture

Altro elemento degno di nota è il tempio, dove secondo 2,46 Gesù si trova a parlare. Anche al termine del viaggio verso Gerusalemme, dopo aver cacciato i venditori, egli rimane ad insegnare nel tempio (19,47-48). Sebbene vi sia l'ostilità dei capi, tutto il popolo è conquiso dalle sue parole.

Il tempio non è soltanto il luogo, nel quale Gesù mediante la parola rivela la sua straordinaria sapienza, ma anche la casa del Padre (cf 19,46)¹¹⁴, dove egli deve restare appunto perché Figlio del Padre; ma ciò avverrà dopo la Pasqua: i tre giorni del nostro episodio ne sono soltanto un presagio.

Ed infine c'è la nota del dolore, della ricerca angosciata da parte di coloro dalla cui vista Gesù scompare: è il dolore degli invitati a nozze, ai quali è strappato lo sposo (Lc 5,34s); della donna che quando partorisce è afflitta, perché è giunta la sua ora (Gv 16,21); il dolore di Maria di Magdala, che piange perché hanno portato via il suo Signore e non sa dove l'abbiano posto (Gv 20,13)¹¹⁵.

Gli indizi, che invitano a leggere il testo in profondità, sono certamente anche altri: ci siamo limitati semplicemente ad alcuni di essi. Non tutti, com'è ovvio, convincono con la stessa forza, ma cumulativamente fanno im-

e al mistero pasquale, per il semplice fatto che in altri contesti di Luca e in particolare di Giovanni, la formula presenta tali significati (cf S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.*, 244).

¹¹⁴ Ciò appare con particolare evidenza nel quarto vangelo: a differenza dei sinottici, i quali concordemente citano le parole: «la mia casa sarà chiamata (o "sarà", secondo Luca) casa di preghiera» (Mt 21,13; Mc 15,17; Lc 19,46), in Gv si legge: «non fate della casa del Padre mio una casa di mercato» (2,16). Dunque viene usata la stessa formula di Lc 2,50. E a sottolineare che in Giovanni l'episodio è collocato in contesto pasquale, giunge il seguito del brano. Di fronte ai capi che contestano a Gesù il suo operato e gli chiedono con quale autorità abbia agito, i sinottici rispondono anche qui allo stesso modo: «vi farò anch'io una domanda...». Il quarto vangelo, invece introduce un chiaro riferimento pasquale: «distruggete questo tempio e in tre giorni io lo farò risorgere... Quando pertanto fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che aveva proferito Gesù» (Gv 2,19-22).

Circa i rapporti tra Giovanni e Luca - molto più stretti di quelli con gli altri sinottici - «si potrebbe andare più lontano e ammettere che Luca, redigendo il suo Vangelo, ha conosciuto e utilizzato, se non il Vangelo giovanneo nella forma attuale, almeno tradizioni giovannee (specialmente nei racconti della passione e della resurrezione), costituite già da molto tempo. Inversamente, è possibile che il Vangelo di Giovanni, nella sua ultima redazione, abbia subito l'influsso di quello di Luca» (BJ, *Introd. al vangelo di Giovanni*).

¹¹⁵ Si noti - in Gv 20,17 - l'espressione di Gesù risorto: Ἀναβάνω πρὸς τὸν πατέρα μου, significativa per Lc 2,49 e più in generale per l'intera nostra pericope.

pressione e orientano verso un'altra Pasqua. Lc 2,41-52 appare un testo particolarmente denso ed evocativo¹¹⁸.

ALBERTO VALENTINI

Via Cori, 18/A

00177 ROMA

Summary

In this detailed exegetic study the Author tackles diverse and intricate problems concerning the structure and the message of the Lukan text. In the first place, he examines the discussed relationship of the passage Lk 2,41-52 with the rest of the infancy narratives; in the second place, he presents the various structures elaborated by some scholars, undoubtedly useful, but, in his opinion, inadequate to the richness and complexity of the text. To overcome the limits of such structures, Valentini dedicates himself to a long and meticulous analysis of the narrative, putting into light the many literary indications of the text, without in any way neglecting the theological richness of the message. Studies in depth are then opportunely made available on some particular themes, such as the sense of the twelve years of Jesus, the insistence on his wisdom, the interpretation of the formula «en tois tou Patros» and the incomprehension of the child's words on the part of the parents.

The study concludes with a reading of the text from a paschal viewpoint, sustained by many thematic and literary indications, which make of Lk 2,41-52 an extract particularly dense and theologically noteworthy.

¹¹⁸ Secondo alcuni, come si è osservato, Lc 2,41-51a sarebbe redatto secondo uno schema di rivelazione (cf A. SERRA, *o.c.*, 263). Tale rivelazione misteriosa giustifica la non immediata comprensione, il conservare la parola nel cuore, e contiene implicito l'annuncio di un futuro compimento e della conseguente comprensione. Secondo van Unnik, Maria che conserva nel cuore ed interpreta nella fede la parola «trifft in prophetischer Weise den rechten Sinn dieser Aussage, weil sie sieht, dass und wie es sein wird. Der Rest des Evangeliums ist die Explikation davon» (W.C. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19*, in *Verbum. Essays on some Aspects of the Religious Function of Words*, dedicated to H.W. Obbink, Utrecht 1964, 147).

Lc 2,41-52: RILETTURE PATRISTICHE

PREMESSA

Nel 1966 René Laurentin si rammaricava della scarsa attenzione e generale disistima che gli studiosi moderni della sacra Scrittura continuavano a riservare alla esegesi patristica, privandosi in tal modo di interpretazioni valide alle quali le ricerche attuali, svolte con tutta la strumentazione scientifica, pervengono al termine di lunghi percorsi, con analoghi risultati sbandierati come novità¹.

Da allora, si sono moltiplicati gli studi sui Padri e gli scrittori dell'antichità cristiana nella dichiarata intenzione di mettere in evidenza e di far conoscere criteri ermeneutici, metodo e contenuti della loro interpretazione scritturistica - non omogenei a quelli dell'esegesi attuale² -. Con indagini puntuali su singoli versetti o sequenze bibliche o anche sull'opera esegetica di uno stesso scrittore o globalmente sulla storia della esegesi³, oggi si è in

¹ R. LAURENTIN, *Mystère de Pâque et foi de Marie en Luc 2,48-50*, Gabalda, Paris 1966, 167. Restrungendo la visuale agli ultimi tre versetti dell'episodio lucano, l'Autore riporta, in due «Annessi», un dossier patristico con la traduzione di 92 testi di commento esegetico (50 per i greci e 42 per i latini) estratti dalle opere degli scrittori fino alla fine del XII secolo: *ib.*, 187-234.

² Si veda il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, soprattutto 87-89. Cf anche un'opera a più mani: I. DE LA POTTERIE - R. GUARDINI - J. RATZINGER - G. COLOMBO - E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

³ Si vedano, ad es., i «Cahiers de Biblia Patristica», editi dal Centro di Analisi e Documentazione Patristiche della Università di Strasburgo II, progettati come collana di studi tesi a illustrare il modo di leggere e interpretare la Scrittura nei primi secoli: *Figures anciennes de la Bible; Figures de l'Ancient Testament chez les Pères; Figures du Nouveau Testament chez les Pères; Le Psautier chez les Pères; Le Livre de Job chez les Pères*. Per la storia, cf B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 3 voll., Paris 1980-1983; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23), Roma 1985. La rivista *Annali di storia dell'esegesi*, oltre ad ospitare contributi specialistici, cura in ogni numero una bibliografia generale di storia dell'interpretazione biblica. Un sussidio pratico: H.J. SIEBEN, *Exegesis Patrum. Saggio di bibliografia sull'esegesi biblica dei Padri della chiesa*, Roma 1983.

grado di valutare con maggior perizia le autentiche ricchezze (e i limiti) offerte dall'interpretazione patristica: questa, conscia della presenza del *Logos* in tutti i «logoi» scritturistici, ne ricerca il significato attraverso la «chiave delle Scritture», cioè il Cristo, e approda a una lettura cristocentrica da cui si fa nascere l'orientamento per un modo di vivere coerente e per una profonda spiritualità. I Padri si sono fatti interpreti della Scrittura - con vari tipi di approccio: letterale-storico, allegorico (con pluralità di sensi), anagogico - sforzandosi di risolvere i problemi relativi al testo biblico che si presentava in varie versioni⁴ e di far comprendere alle comunità cristiane il messaggio salvifico, dottrinale e spirituale, che la Bibbia teneva nascosto sotto forme culturali e letterarie, diverse dal modo di esprimersi dei loro contemporanei.

Anche il presente studio sulla sequenza evangelica di Lc 2,41-52 intende inserirsi tra i contributi che illustrano come gli scrittori dell'antichità cristiana hanno letto, predicato e indagato sui libri della sacra Scrittura - con regole ermeneutiche e modi di procedere che si differenziano dai principi dell'esegesi moderna - e quali contenuti hanno fatto emergere dalle loro interpretazioni.

Stante il minore impegno esegetico complessivo per il vangelo secondo Luca rispetto a Matteo e Giovanni da parte degli scrittori del cristianesimo delle origini, il lettore moderno è costretto a registrare un numero esiguo di «sistematiche» interpretazioni (a scopo omiletico-pastorale come pure in ambito di commento erudito) dell'episodio del ritrovamento di Gesù al tempio, letto «nella sua unità»⁵. Si incontrano con frequenza, tuttavia, allusioni o citazioni di singoli versetti della pericope inseriti in contesti dottrinali, morali, spirituali, e/o invocati a conferma e illustrazione di un determinato insegnamento.

Non è questa la sede per offrire una panoramica esaustiva dell'interpretazione patristica sul racconto lucano del pellegrinaggio pasquale della fami-

⁴ Versioni greche - tra cui la Settanta -, vecchie traduzioni latine, testo ebraico; si pensi all'edizione esaplaire origeniana e alla traduzione geronimiana secondo la *hebraica veritas*.

⁵ Per una panoramica conoscitiva e una più dettagliata informazione sugli esegeti e opere di commento al vangelo di Luca nell'era patristica, rinvio ad un mio recente contributo: *Emmaus nei Padri della Chiesa*, in G. MARIANI CANOVA - A.M. SPIAZZI - C. VALENZIANO (ed.), *Incontrarsi a Emmaus*, Messaggero di S. Antonio, Padova 1997, 27-35, soprattutto 27-28, dove si offrono ragguagli sintetici e puntuali sui singoli commentatori di area greca e latina e si registrano i contorni dell'impegno quantitativo e qualitativo per il vangelo lucano.

glia di Nazaret; la presente indagine volutamente si limita ad alcuni degli scrittori di lingua greca e latina: tra questi, alcuni ci hanno lasciato testimonianza di omelie o di commento all'intero vangelo di Luca, mentre altri hanno incluso in contesti diversi il racconto del fanciullo dodicenne a Gerusalemme.

1. ORIGENE (185-254)

Omettendo il semplice riferimento all'episodio richiamato da Ireneo⁶ in contesto di polemica antignostica, e la citazione di Clemente Alessandrino di uno stico di versetto lucano⁷, il primo scrittore ecclesiastico di area greca a cimentarsi nella spiegazione dei dodici versetti del ritrovamento di Gesù al tempio è Origene che vi dedica ben tre omelie delle trentanove su Luca⁸, tenute a Cesarea di Palestina: si tratta delle omelie 18,19,20⁹. A queste si devono aggiungere anche alcuni superstiti frammenti del perduto *Commentario a Luca* che testimoniano un notevole sforzo interpretativo, profuso dall'Ales-

⁶ *Adv. Haer.* 1,3,2 (accenna al fatto generale). Vedi anche 3,14,3 (accenna al contenuto dei vv. 42-43); 1,20,2 (citazione del v. 49, con l'interpretazione degli eretici); 5,36,2 (citazione di Gv 14,2 con finale rimpiazzata da quella di Lc 2,49).

⁷ *Protr.* 9,82,5: per spiegare che i figli adottati da Dio saranno «presso il Padre» nel regno dei cieli ereditato e partecipato insieme «con il legittimo, l'amato», Clemente cita le parole finali di Lc 2,49.

⁸ Si legga in CSEL 54,255-259 la lista, anche se non completa, degli scritti origeniani riportata dalla Lettera 33 di Girolamo indirizzata a Paola. Per la recensione critica di tutte le opere dell'alessandrino cf M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* I, Turnhout 1983, 141-186, nn. 1410-1525. Per la biografia e l'opera scritta dell'Alessandrino si rinvia alle monografie di P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Christianisme antique, I), Paris 1977 (soprattutto 227-241) e H. CROUZEL, *Origène*, Paris-Namur 1985 (trad. Roma 1986). Più che di testi stenografati si tratterebbe di testi preparatori composti da Origene stesso negli anni 233-234; sono stati tradotti da Girolamo verso il 390.

⁹ Seguo l'edizione della traduzione latina geronimiana (con a fianco l'originale greco, là dove esiste) delle Omelie origeniane fornita di apparato critico, di M. RAUER, *Origenes, Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars* (GCS 49), Berlin 1959 (2. Auflage), 1-222 (cf anche ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes* par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon [Sch 87], Paris 1962): si veda all'inizio la «praefatio beati Hieronymi presbyteri in omelias Origenis super Lucam evangelistam», pp. 1-2. Per la datazione dell'opera cf la rassegna delle varie proposte degli studiosi in ORIGÈNE, *Homilien zum Lukasevangelium. Übersetzt und eingeleitet* von H.-J. Sieben (Fontes Christiani 4/1), Freiburg i.B. 1991, 28-31.

sandrino, nel dipanare i molteplici significati dei versetti della sequenza evangelica di Gesù dodicenne a Gerusalemme¹⁰.

1.1. Criteri ermeneutici

Nell'interpretare i versetti o gli stichi del racconto della seconda salita di Gesù al tempio di Gerusalemme, Origene fa di frequente appello ad altri testi scritturistici¹¹, convinto com'è dell'ispirazione divina¹² e quindi dell'unità di tutta la Scrittura, per cui un passo difficile e oscuro o il significato profondo di un testo va sempre cercato «con diligenza e attenzione»¹³ mediante l'accostamento di altri passi affini per tema o assonanza verbale¹⁴; si attiene al

¹⁰ La lista della lettera 33 di Girolamo riferisce testualmente «In Lucam libros XV», ma «la tradition des 5 tomes sur Luc est préférable aux 15 volumes indiqués par la lettre 33, qui sur ce point doit reproduire une simple erreur de copiste» (H. CROUZEL, in SCH 87, 76). Diversi autori discutono dell'autenticità dei frammenti pervenuti attraverso le Catene, a partire dall'edizione di M. Rauer (GCS 49; 19592), seguita da H. Crouzel con riserve e miglioramenti (SCH 87; 1962), da H.-J. Sieben (Fontes Christiani, 4/1-2; 1991). Il Geerard in CPG I (del 1974), n. 1452: «Incertum est e quo opere fragmenta haec desumpta sunt seu e commentariis, seu e homiliis in Lucam seu in Matthaeum. Nonnulla in operibus aliorum occurrunt». Nell'ambito della ricerca delle fonti della *Expositio* del vescovo milanese ho esaminato e discusso parecchi frammenti origeniani nella terza parte del mio lavoro: *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 43), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 179-278.

¹¹ *Hom.* 18,1.2.3.4; 19,3; 20,3.4.7 (Rauer, 111-113; 115; 120-121.124). (Seguo la divisione delle Omelie in paragrafi di SCH; cito dall'edizione del Rauer, indicando, di norma, pagina e riga). Un'affermazione di carattere generale è presente in *Hom.* 18,2 (Rauer 112, r. 2-4): «Quaeramus, sicubi alibi de parvulo scriptum sit... ut ex collatione multorum, quid plus in Domino nostro dicatur, intellegere valeamus».

¹² *Hom.* 19,1 (Rauer 114, r.12-13): «Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio...»; si parla di «santa scrittura», di «autorità delle Scritture». Si veda anche 18,4: Rauer 113, r. 8 (...in scripturis sanctis).

¹³ La diligenza e l'acribia sono necessarie all'esegeta per interpretare rettamente e non cadere nell'eresia (vengono confutati adozionisti, marcioniti, valentiniani); infatti, i singoli brani vanno letti alla luce di tutta la Parola rivelata, e non come unità a se stanti: cf. *Hom.* 18,5; 19,1. «Si diligenter sensum intendimus scripturarum...» (*Hom.* 19,1: Rauer 114, r. 8); «Diligenter observa quia... sapientia Dei et ceteris, quae de eo scripta sunt, complebatur» (*Hom.* 19,3: Rauer 115, r. 16-18); «...sensus scripturae diligentius ventilemus» (*Hom.* 20,3: Rauer 120, r. 12).

¹⁴ Si veda a proposito di Lc 2,46: «...in medio doctorum». Quomodo in alio loco de prophetis scriptum est, sic et nunc intellege «in medio doctorum» (*Hom.* 18,3: Rauer 112, r. 26-28). In 20,4 e in 20,6-7 (Rauer 121, r. 18ss; 123-124, r. 1ss) i richiami verbali

principio ermeneutico della Scrittura che spiega se stessa, essendo Dio l'autore di tutti i libri scritturistici. L'interprete, perciò, non trascura alcun dettaglio evangelico - che è tramandato perché contiene una sua «opheleia» salvifica¹⁵ -; indaga inoltre sulla scelta e l'uso dei termini mediante il ricorso alla filologia¹⁶.

L'Alessandrino utilizza anche un secondo criterio interpretativo: per lui, l'esegeta non deve mai arrestarsi al semplice senso letterale di un testo scritturistico¹⁷; deve piuttosto impegnarsi a considerarne i *diversi livelli di lettura* per sviscerarne e comprenderne pienamente il significato globale, inteso e nascosto dallo Spirito sotto il velo della lettera¹⁸; così, quando si legge la Scrittura, se ne ricerca il senso con tormento e sofferenza senza dubitare che essa si sia sbagliata o contenga falsità, ma lo si ricerca pensando piuttosto che racchiuda una vera e mistica parola che non si è in grado di scoprire facilmente¹⁹. Spesso vengono a sovrapporsi l'uno sull'altro, senza peraltro annullarsi, i diversi sensi di un testo; talora invece l'indagine dell'esegeta, che

e l'associazione di immagini (le vette; discendere; le età), sempre all'interno della Scrittura, amplificano il testo evangelico di ulteriori significati. In 19,3 (Rauer 115, r. 23ss) si spiega il passo difficile (infatti, «hic sublimius quiddam») di Lc 2,43 con il ricorso a Gv 8,59.

¹⁵ Cf. ad es., *Hom.* 20,3 dove il significato «più alto» è capace di edificare gli ascoltatori (Rauer 120, r. 17ss).

¹⁶ Si veda lo specifico senso dei verbi «crescere» e «progredire» in *Hom.* 20,6-7 (Rauer 123-124, r. 9ss).

¹⁷ A titolo esemplificativo cf. *Hom.* 20,2 e 3 (Rauer 119-120, r. 18ss) dove c'è sovrapposizione di significati (con terminologia tecnica quale «altius», «typice») a proposito della «dimora del Padre» e dell'«uscita dal tempio». Altrove Origene, scartate alcune interpretazioni - intese dal lettore comune - che suonerebbero offensive per la fede di Maria e di Giuseppe, penetra «diligentius» il senso della Scrittura: «Aliud quiddam dolor et quaestio parentum, quam simplex lector intellegit, sonat» (*Hom.* 19,4; Rauer 116, r. 13; cf. 19,5; Rauer 115-116). Talvolta Origene dichiara (o aggiunge), nel cumulo di significati spirituali di un dato versetto, la sua opinione (cf. *Hom.* 19,5-6; Rauer 117, r. 8; 118, r. 11).

¹⁸ A partire dal senso ovvio di un testo e in sintonia con esso (si veda, ad es., il testo greco superstito corrispondente a *Hom.* 20,2, l'importanza data al τὸ ἡγρόν: Rauer 119, r. 21) Origene opera costantemente il passaggio al senso spirituale. Per la ratio e la tecnica esegetica del maestro alessandrino cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 73-98.

¹⁹ *Hom.* 19,5 (Rauer 115-116, r. 16ss): «Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore quodam atque tormento, non quod scripturas errasse, aut perperam quid habere, arbitreris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem (τὸν ἀληθῆ καὶ μυστικὸν λόγον), et tu nequeas invenire, quod verum est...».

studia con maggiore diligenza il significato della Scrittura²⁰, corregge il senso ovvio inteso dal lettore comune, aiutando a scoprire la verità spirituale, il mistero nascosto delle Scritture che è il mistero del Cristo-Logos²¹.

1.1.1. La ricerca e il ritrovamento

Nell'episodio, commentato nell'arco di tre omelie²², il filo conduttore che concentra e unifica le varie spiegazioni dei singoli versetti sembra essere *la ricerca e il ritrovamento* di Gesù: come e dove cercarlo e trovarlo, sia da parte dei suoi genitori, sia - «con Giuseppe e con Maria»²³ - da parte degli ascoltatori. Il passaggio dalla situazione descritta nel racconto evangelico a quella dei destinatari della predicazione è frequente e immediato; anzi si intrecciano interpretazione ed esortazione lungo tutto il corso delle omelie - senza peraltro attenersi all'ordine scritturistico dei versetti - così da rendere contemporanei al fatto e protagonisti coinvolti nelle azioni, gli uditori dell'assemblea ecclesiale di Cesarea²⁴, composta di «catecumeni e fedeli, e donne e uomini e fanciulli»²⁵. Posto a base dell'esegesi, la lettera del testo scritturistico viene sottoposta da Origene - con acribia e con una tecnica ben sperimentata - a una lettura ermeneutica tale da far sprigionare tutte le virtualità

²⁰ Hom. 20,3 (Rauer 120, r. 12).

²¹ Hom. 19,4-5; 20,2-3 (Rauer 116, r. 1ss; 120, r. 18ss). Cf H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique* (Museum Lessianum, Section Théologique, 56), Bruges-Paris 1961.

²² Origene commenta rispettivamente Lc 2,40-49 (Hom. 18); 2,40-46 (Hom. 19); 2,49-51 (Hom. 20; ma in questa omelia - 20,6 - si spiega anche il versetto 52: Rauer 123, r. 9ss). Nell'Omelia 18, la lettura biblica del giorno abbracciava anche il racconto della prima salita di Gesù a Gerusalemme per la sua presentazione al tempio (Lc 2,22-39), esplicitamente richiamato in 18,1: «Tenuit eum brachiis suis Simeon, ut dudum lectum est...» (Rauer 111, r. 7-8).

²³ Hom. 18,3 (Rauer 112, r. 17-18).

²⁴ Origene si rivolge continuamente al pubblico, ora coinvolgendosi con il «noi» (Hom. 18,3.4; 19,5.6; 20,2.5.7) ora esortando con il «tu» (Hom. 18,3.4.5; 19,5); si instaura un dialogo tra il predicatore-maestro e gli ascoltatori-discepoli.

²⁵ Hom. 32,6: «Quam vellem istum coetum simile habere testimonium, ut omnium oculi, catechumenorum et fidelium, et mulierum et virorum et infantium!» (Rauer 184, r. 17-19). Sull'uditorio composito del ciclo delle omelie origeniane su Luca si veda E. PERETTO, *La lettura origeniana di Lc 2,41-52*, in *Marianum* 37 (1975) 336-357, ora ristampata in *Saggi di Patristica e di Filologia biblica* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum, 52; n.s. 24) Ed. Marianum, Roma 1997, 59-76 (soprattutto 60-62); citeremo da questo volume. Si vedano anche le pp. 87-89 della Introduzione di H. CROUZEL a Origene, *Homélies sur S. Luc* (Sch 87). Per un quadro generale cf A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milano 1987.

morali e spirituali, utili all'uditore, che viene così continuamente interpellato a prendere parte attiva al compimento della narrazione.

È continuo il parallelismo tra l'animo di Giuseppe e di Maria e quello degli ascoltatori alla ricerca di Gesù.

- I genitori lo cercano «sollicite» nella parentela familiare e amicale, ma lo trovano «non statim» perché Gesù viene cercato là dove non si può trovare, cioè «inter affines, inter notos; ...inter cognatos et carnis propinquos, ...in his qui ei corporaliter iuncti sunt», «in multorum comitatu»²⁶; anche i catecumeni o i fedeli, che si mettono alla ricerca del Signore - purché non lo facciano in modo negligente, trascurato, frammentario²⁷ - non lo troveranno nella folla o all'interno dei legami parentali.
- I genitori lo cercano «dolentes», con angoscia²⁸; essi diventano modello di ogni anima appassionata, «laborantem et cum dolore quaerentem (Iesum)»²⁹.
- I genitori, non trovandolo tra i parenti e i conoscenti³⁰, lo cercano altrove e lo trovano «in templo» e «in medio doctorum», così come ogni ascoltatore, divenuto discepolo di Cristo, lo troverà «in ecclesia» e «apud magistros», presso quei maestri però che possiedono Gesù - Verbo di Dio e Sapienza di Dio - e rimangono fedeli alla tradizione ecclesiale³¹.

²⁶ *Hom.* 18,2; anche 19,5: «Neque enim poterat humana cognatio Dei filium continere» (Rauer 117, r. 13-15).

²⁷ *Hom.* 18,5 (Rauer 113, r. 17-19): «Oportet eum, qui quaerit Iesum, non neglegenter, non dissolute, non transitorie quaerere, sicut quaerunt nonnulli et ideo invenire non possunt».

²⁸ *Hom.* 18,5; anche 19,4 dove vengono scartate interpretazioni non consone alla fede di Maria e di Giuseppe e si spiega che «aliud quiddam dolor et quaestio parentum, quam simplex lector intellegit, sonat» (Rauer 116, r. 13-16). L'*angoscia* è suggerita dalla ripresa del verbo lucano (Lc 2,48) da parte di un superstito testo omiletico origeniano che il Rauer (116 r. 17) edita a fianco della traduzione geronimiana, anche se tale verbo è riferito al lettore della Scrittura (ὁδονόμενος); in 19,5 (Rauer 117, r. 10) il verbo è applicato dal testo greco superstito all'animo dei genitori.

²⁹ *Hom.* 18,5; anche 18,4: «cum labore nimio et dolore quaeramus, et tunc poterimus invenire quem quaerimus» (Rauer 113, r. 14-16).

³⁰ Origene adduce i motivi dell'impossibilità di ritrovare il Figlio di Dio, da parte di Maria e Giuseppe, tra i parenti e i conoscenti: *Hom.* 19,5 (Rauer 117, r. 12-18).

³¹ *Hom.* 18,3 (Rauer 112, r. 25-26): Gesù, Verbo di Dio e Sapienza (cf anche 19,5: Rauer 117, r. 20-21), non può trovarsi presso quei maestri che sono tali solo di nome, ma presso quelli che «in templo sunt et non egrediuntur ex eo». Lo stesso concetto, con termini identici, è ribadito in 20,1 (Rauer 119, r. 10). L'insistenza su queste caratteristiche dei maestri autentici è motivata dal fatto di mettere in guardia gli ascoltatori dai falsi

- I genitori trovano Gesù mentre sta ascoltando e interrogando i dottori, anzi, mentre pone loro domande cui egli stesso dà le risposte, mediante le quali offre un insegnamento divino³²; noi lo troviamo oggi³³ presente nell'assemblea dei cristiani: è Gesù stesso che, nella chiesa, «interrogat nos et audit loquentes», anzi «interdum interrogat, interdum respondet», così che, se vogliamo anche noi ascoltare lui stesso - che è «sermonem atque sapientiam, id est Filium Dei» - dobbiamo anzitutto cercarlo «in templo», però «cum labore nimio et dolore», per trovarlo, e poi supplirlo di proprii domande che egli stesso risolverà³⁴.

1.1.2. Il tempio

La risposta di Gesù ai genitori addolorati («Nesciebatis, quia in patris mei oportet me esse?») suggerisce al predicatore una serie di sensi sovrapposti, dal «simplex» a quello «altius», quest'ultimo con un cumulo di significati spirituali³⁵: l'interprete esplicita così la ricchezza semantica del versetto evangelico riguardante il tempio³⁶.

Il senso più semplice della risposta sembra essere quello dottrinale di affermare che Gesù identifica suo Padre con il Dio del tempio, contro l'em-

maestri, gli eretici; Origene, dal canto suo, si mette a scuola del divin Maestro (si veda in 18,2 l'annotazione che evidenzia l'amore per «il mio Gesù»: Rauer 112, r. 16; anche 19,6: Rauer 118) e sottolinea costantemente la sua volontà di appartenere alla fede della chiesa, combattendo «impios haereticos» (20,2: Rauer 119, r. 24).

³² Più che al binomio «audientem et interrogantem» (Lc 2,46), Origene dà preferenza al binomio «interrogantem et respondentem» (Lc 2,47): *Hom.* 18,3,4 (Rauer 112-113); in *Hom.* 18,4, il significato di «responsio» viene cercato nelle Scritture stesse, per cui le risposte di Gesù che riempivano di stupore quelli che l'udivano costituivano un'istruzione (*doctrina*) più straordinaria delle domande stesse (*mirabilis interrogatio, multo mirabilior responsio*). Del resto Gesù interroga i maestri non per imparare qualcosa, ma per istruirli interrogandoli, perché «ex uno doctrinae fonte manant et interrogare et respondere sapienter» (*Hom.* 19,6: Rauer 118, r. 12-13). La sottolineatura della dottrina nuova che usciva da Cristo, proprio citando Lc 2,46-47 a sostegno di Ct 1,2, si trova nel *Comm. al Cant.* 1,2,12: ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I (Sch 375), Paris 1991, 198.

³³ Ricorre frequente il «nunc» come contemporaneità del dato rivelato e della presenza di Gesù: *Hom.* 18,3 (Rauer 112, r. 27; 113, r. 1).

³⁴ *Hom.* 18,3-4; 19,5 (Rauer 112-113; 117). Sul procedimento delle *quaestiones et responsiones* con istanze didattiche si veda il saggio di L. PERRONE, *Perspectives sur Origène et la littérature patristique des «Quaestiones et Responsiones»*, in G. DORIVAL - A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 151-164 (soprattutto 160-161).

³⁵ *Hom.* 20,2-3 (Rauer 119-121).

³⁶ Vedi anche fr. 74b, 77, 78 del Commentario lucano (Rauer 258-259).

pietà degli eretici Valentiniani che opponevano il Dio Creatore (Dio della legge e dei profeti, Dio del tempio) al Padre di Gesù Cristo³⁷. Pure a livello dottrinale si pone la spiegazione origeniana circa l'intenzione di Gesù di svelare apertamente a tutti la sua vera paternità: non Giuseppe, come suonavano le parole di Maria («Tuo padre ed io...»), ma Dio era suo Padre³⁸.

È il testo stesso, tuttavia, che spinge ad un ulteriore significato, dal momento che sta scritto che i genitori di Gesù non compresero le parole di lui, «divine e trascendenti il piano umano»³⁹: occorre perciò lo sforzo diligente dell'interprete per comprendere pienamente il vero significato della risposta⁴⁰. Così, «in patris mei esse» significa, per Gesù, essere nel tempio materiale, costruito da Salomone e dagli uomini⁴¹, dove di fatto Gesù è stato ritrovato [senso locale]; ma, in un significato ulteriore e più alto - e utile alla edificazione e salvezza degli ascoltatori - la risposta di Gesù dentro il tempio gerosolomitano vuole esprimere che egli abita in un tempio di Dio più spirituale, vivente e vero⁴², cioè in ogni uomo realizzato e compiuto che appartiene a Dio Padre⁴³; cumulo a quest'ultimo senso, la dimora del Padre viene a simboleggiare le «chiese diffuse su tutta la terra», in cui Gesù, dopo essere

³⁷ *Hom.* 18,5; 20,2 (Rauer 113, r. 26ss; 120, r. 1ss).

³⁸ Questa è una delle due spiegazioni su Lc 2,48 nel fr. 77 del Commentario lucano (Rauer 259). Cf l'appello a Lc 2,48 e relativa interpretazione, nel ciclo di Omelie sul Levitico, quando si interpreta Lv 21,11: *Hom.* 12,4 in ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, t. II (Sch 287), Paris 1981, 178.

³⁹ Si veda fr. 80 (Rauer 260).

⁴⁰ *Hom.* 20,3 (Rauer 120, r. 12): il testo greco superstite (Rauer 120, r. 14-18) rinvia ad «un qualche mistero» insinuato nella risposta di Gesù, per cui i genitori sono spinti ad oltrepassare il senso ovvio del «tempio materiale».

⁴¹ *Hom.* 18,5; 20,3 (Rauer 113, r. 19; 121, r. 7ss); anche fr. 74b, 77, 78 del *Commentario lucano* (Rauer 258-259).

⁴² Sul significato spirituale del tempio e sulla tematica tipicamente origeniana della nascita e crescita del Cristo nelle anime, cf nota 2, p. 282 in ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc.*

⁴³ *Hom.* 20,3 (Rauer 120, r. 10ss): «...Haec, ut dixi, intellecta simplicius. Quoniam vero infertur: «ipsi autem non intellexerunt sermonem», sensum scripturae diligentius ventilemus. Sic erant stulti et insipientes, ut nescirent, quid diceret, quia hoc quod ait «in patris mei me esse oportet» significare «in templo»? An aliud quiddam altius significat (μυστήριον αὐτίρητον), et quod magis aedificet audientes, unusquisque nostrum, si bonus atque perfectus, possessio Dei Patris est? Generaliter igitur de omnibus Salvator docuit, quod non debeat esse alibi nisi in his, qui patris sunt. Si quis vestrum Dei Patris est, habet in medio sui Iesum. Credamus quippe dicenti: «quoniam in patris mei me oportet esse». Et magis rationabile atque vivens et verum templum Dei hoc esse suspicor, quam illud, quod typice terreno opere constructum».

uscito dal tempio terrestre (Mt 24,1), va ad abitare e si fa ora trovare⁴⁶; un ultimo significato va ricercato nell'identificazione tra «in patris mei... esse» e la dimora celeste del Padre⁴⁵.

1.1.3. Il cammino

Origene intende mostrare ad ogni anima - sia tra i catecumeni che tra i fedeli - il *cammino sicuro da seguire per la ricerca e la scoperta di Gesù*: si tratta di una progressione per tappe, anzi di una crescita «per età», di un «progredire» nell'ordine spirituale⁴⁶. È questo lo scopo cui mira la sua predicazione: non a caso il predicatore, nelle omelie 18, 19 e 20, con un'inclusione, associa il versetto finale della prima salita di Gesù a Gerusalemme (Lc 2,40) a quello conclusivo della seconda salita (Lc 2,52), per offrire molti spunti di riflessione sul progresso spirituale dei catecumeni e dei discepoli che devono impegnarsi quotidianamente per raggiungere l'età matura di Cristo e la perfezione⁴⁷. Questo filone soggiace a tutto il ciclo delle omelie lucane, ma si fa esplicito anche in alcuni paragrafi delle tre omelie prese in considerazione: il catecumeno o il fedele deve percorrere un itinerario di discepolato nella fede - sulle orme e con la guida di Maria e Giuseppe che «crescono» nella comprensione del mistero di Gesù⁴⁸ -, progredendo fino a per-

⁴⁶ L'uso di testi scritturistici diversi, legati tra loro dal richiamo verbale del vocabolo «tempio», permette ad Origene di accedere a livelli superiori di lettura rispetto alla determinazione del senso letterale: *Hom.* 20,3 (Rauer 120, r. 11ss).

⁴⁷ *Hom.* 19,5 (Rauer 117, r. 5-9): «...ita et illi quaerebant Iesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos...».

⁴⁸ È questa la prospettiva fondamentale che il Peretto (*a.c.*, 72) individua come filo conduttore dell'interpretazione origeniana della pericope evangelica: l'autore tiene conto sia delle spiegazioni di Lc 2,40 (anche se il titolo dell'articolo, accorciando la visuale a Lc 2,41-52, escluderebbe il versetto 40) - che Origene ingloba soprattutto nell'omelia 18 - sia di tutte le altre omelie dello stesso ciclo.

⁴⁹ *Hom.* 18,1-2; 20,6-7 (Rauer 111-112; 123-124): viene esplicitamente affermato che crescere nell'età spirituale e giungere alla sua perfezione dipende dalla nostra volontà e che «si volumus, cotidie crescimus» (Rauer 123, r. 21). Cf H. CROUZEL, *Origène*, 135ss.

⁵⁰ *Hom.* 18,3; 19,4-5; 20,4,6 (Rauer 112; 116-117; 121,123). Anche il fr. 81 - relativo a Lc 2,51 - del perduto *Commentario lucano* di Origene esplicita il progresso nella comprensione del mistero di Gesù da parte di Maria: «...Tutto conservava in se stessa, comprendendo (spiritualmente) alcune cose ed esaminando il senso delle altre, sapendo che sarebbe venuto un tempo in cui ciò che è nascosto sarebbe stato manifestato in Lui (Cristo)» (Rauer 260). Cf anche fr. 80 (*ib.*).

venire alla fede piena, alla contemplazione del Verbo⁴⁹ e alla misura dell'età e della pienezza del corpo di Cristo⁵⁰.

Origene spiega che i genitori di Gesù, al pari di Pietro Giacomo e Giovanni sul monte della trasfigurazione, hanno goduto di una contemplazione straordinaria del mistero di Gesù, intuendolo e penetrandolo in maniera parziale e temporanea⁵¹; nell'un caso e nell'altro, infatti, la Scrittura dice che essi non dimorarono sempre con Gesù sulle altezze («sursum»: nella dimora del Padre; sulla montagna), essendo essi ancora in cammino verso una «plenam fidem» e verso un «sursum» definitivo; così nei due casi Gesù «descendit cum eis» (Mt 17,9; Lc 2,51), come del resto molte altre volte - ed anche al presente, aggiunge il predicatore, si realizza la discesa di Gesù nell'assemblea - egli «discese e venne» (Mt 8,1) verso gli altri discepoli e verso coloro che, non avendo forza di salire sulla montagna, stavano in basso⁵².

«Quaerere» per «invenire»⁵³: l'esortazione è che ognuno «si affretti» a cercare, «con sollecitudine» e «con fatica e sofferenza», il Signore Gesù⁵⁴; ognuno aspiri e tenda a diventare discepolo, percorrendo la strada di Maria e Giuseppe che conduce al tempio e ai maestri tra i quali si trova Gesù. Il trovare, però, non appaga l'anima, ma la spinge a cercare ancora di più, in profondità, il mistero di Gesù, così da crescere di età in età e progredire spi-

⁴⁹ *Hom.* 20,4 (Rauer 121, r. 18ss).

⁵⁰ *Ad es. Hom.* 20,6-7 (Rauer 123s, r. 1ss). Gesù è modello di crescita spirituale per ogni uomo; è di esempio particolarmente per i fanciulli quando «interroga e ascolta» i maestri (*Hom.* 19,6: Rauer 118, r. 1ss) e nella sua sottomissione a Maria e Giuseppe (*Hom.* 20,5: Rauer 122, r. 1ss), sottomissione esemplare anche per ogni cristiano adulto nei confronti del vescovo (*ib.*).

⁵¹ La non «perfetta» comprensione (τελείως ἔγνωσαν) delle parole divine da parte di Maria, che pure aveva ricevuto circa il figlio una quantità di rivelazioni (*Hom.* 19,4 con testo greco parallelo: Rauer 116, r. 1ss), è ribadita in alcuni frammenti del perduto *Commentario lucano*: 74b, 80, 81 (Rauer 258; 260).

⁵² *Hom.* 20,4 (Rauer 121, r. 18-26): «Simul et illud attendite, quod, quamdiu in possessione patris sui fuit, sursum erat. Et quia necdum plenam fidem Ioseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis. Crebro Iesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet. In monte cum Petro est, cum Iacobo, cum Ioanne, et rursum in alio loco cum ceteris discipulis. Porro quia non valebant hi, qui variis aegrotationibus laborabant, in montem conscendere, idcirco «descendit et venit» ad eos, qui deorsum erant».

⁵³ Si veda, a proposito dei «maestri», come Gesù «quodammodo concitabat eos ad quaerenda quae ignorabant, et investiganda quae usque ad id locorum, utrum scirent an ignorarent, nosse non poterant» (*Hom.* 20,1: Rauer 119, r. 13-17).

⁵⁴ *Hom.* 18,2-3; 19,5 (Rauer 112; 117). Si notino i vocaboli «sollicite» e «propera».

ritualmente fino a quella vecchiaia spirituale «*quae est vere senectus bona, canescens et ad finem usque perveniens in Cristo Iesu*»⁵⁵.

1.1.4. I luoghi

Il ritrovamento di Gesù avviene nel *tempio di Gerusalemme*, figura e simbolo (*typice*) dell'assemblea dei cristiani dove autentici maestri - santificati e ammaestrati dalla dottrina di Gesù⁵⁶ - pongono domande sagge e rispondono alle questioni secondo la sapienza e la parola di Dio⁵⁷. Dal tempio terreno, costruito da uomini, Gesù è uscito (a dodici anni; ma anche in altre occasioni: cf Mt 24,1) per entrare nelle dimore del Padre che oggi sono *le chiese*, diffuse su tutta la terra⁵⁸; in esse - cioè nelle assemblee viventi - ora si deve cercare e trovare il Signore, là dove si predica e si spiega la Scrittura da parte dei maestri che possiedono Gesù e stanno fedelmente legati all'insegnamento ecclesiale⁵⁹.

Nel cammino di ricerca, l'anima del catecumeno o del fedele che entra nel tempio-chiesa⁶⁰ per prendere parte all'assemblea culturale dei cristiani, trova Gesù nell'ascolto o nella lettura della *santa Scrittura*⁶¹, che contiene verità spirituali e insegnamenti salutari di edificazione⁶². Del resto Origene è convinto, e lo ribadisce in più di un'occasione, che in ogni parola delle Scrit-

⁵⁵ *Hom.* 20,7 (Rauer 124, r. 1ss).

⁵⁶ *Hom.* 19,6; anche 20,1 (Rauer 118, r. 1-2; 119, r. 11-17).

⁵⁷ *Ib.*

⁵⁸ *Hom.* 20,3 (Rauer 121, r. 10-15): «Egressus est de templo terreno... et venit ad possessionem Dei Patris, ecclesias, in toto orbe dispersas...». Per la chiesa, tempio di Dio, cf H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 4), Köln 1974, 247-249.

⁵⁹ *Hom.* 20,1 (Rauer 119, r. 8-10): «Ubi cumque magistri fuerint, ibi «in medio magistrorum» invenitur Iesus, si tantum magister sedeat «in templo» et nunquam egrediatur ex eo».

⁶⁰ Origene non esclude il senso letterale del racconto; anzi, per questo raccomanda agli ascoltatori di affrettarsi a cercare il Figlio di Dio nel tempio materiale, dove lo si trova come «Verbo e Sapienza»: «Ubi igitur inveniunt eum? In templo; ibi enim invenitur Filius Dei. Si quando et tu quaesieris Filium Dei, quaere primum templum, illuc propera, ibi Cristum, sermonem atque sapientiam, id est Filium Dei, reperies» (*Hom.* 19,5: Rauer 117, r. 18-21). Cf F. BERTRAND, *La mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951, 58-66.

⁶¹ *Hom.* 19,5 (Rauer 116, r. 16-18): tra i presenti forse qualcuno possedeva un testo della Scrittura ed era in grado di leggere, dal momento che il predicatore esemplifica dicendo: «Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum...».

⁶² *Hom.* 18,4; 19,6; 20,1 (Rauer 113; 118; 119).

ture è presente il Verbo-Parola: Cristo è il Logos e le Scritture lo contengono⁶³.

Il Signore Gesù entra e abita anche in ogni tempio spirituale, cioè in *ogni uomo giusto e perfetto*, reso possesso del Padre: anche là si fa trovare da coloro che lo cercano, perché chi è divenuto dimora del Padre e a lui appartiene, ha Gesù⁶⁴.

1.1.5. In prospettiva pasquale

Anche se non mancano allusioni alla pasqua nella sottolineatura di alcuni dettagli, l'interpretazione pasquale del racconto evangelico resta sullo sfondo nella lettura origeniana delle omelie.

L'esodo di Gesù, anche se temporaneo, dalla terra alla dimora celeste del Padre è una delle ipotesi che Origene attribuisce alla mente di Maria e Giuseppe nella loro ricerca angosciata del fanciullo «che sapevano essere Dio»⁶⁵. I genitori non temevano che il fanciullo si fosse perduto, ma che si fosse allontanato da loro, che li avesse abbandonati per andare altrove, e che - soprattutto - fosse tornato in cielo per discenderne di nuovo un'altra volta quando gli fosse piaciuto⁶⁶. Nella spiegazione origeniana vi è netta l'affermazione della divinità di Cristo, ma viene insinuato anche il tema del ritorno al Padre, contestualizzato nell'ambito di Gerusalemme e del tempio, durante la Pasqua.

Il luogo in cui si fa esplicito riferimento al dettaglio evangelico dei «tre giorni» di nascondimento del fanciullo dodicenne - con spiegazione *in chiave pasquale* - si trova in un frammento del perduto *Commentario lucano*, che viene ritenuto autentico⁶⁷. Per l'Alessandrino il discorso del triduo è carico di

⁶³ Cf K.J. TORJESEN, *The Logos Incarnate and Origen's Exegesis of the Gospel*, in R. HANSON - H. CROUZEL (ed.), *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, Roma 1985, 29-41.

⁶⁴ *Hom.* 20,3 (Rauer 120, r. 11ss): per il tema origeniano della nascita e della crescita del Verbo nelle anime, si veda H. CROUZEL, *Homélies sur s. Luc.*, 282, nota 2.

⁶⁵ *Hom.* 19,4 (Rauer 116, r. 1ss). Sulla qualità della fede di Maria e sul suo cammino di fede cf C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (Orientalia Christiana, 131), Roma 1942, 157-170; H. CROUZEL, *Introduction a Homélies sur s. Luc.*, 53-55.

⁶⁶ *Hom.* 19,4-5 (Rauer 116-117).

⁶⁷ Fr. 76 (Rauer 259). Da parte nostra (C. CORSATO, *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio*, 223-224), abbiamo sostenuto l'autenticità del frammento origeniano mettendo in luce le corrispondenze verbali e i parallelismi tematici con la spiegazione ambrosiana (perciò è da correggere il giudizio del Laurentin [*Mystère de Paque et foi de Marie*, 169]) che non vede alcun contatto terminologico o concettuale preci-

mistero: preannuncia infatti profeticamente i tre giorni della passione «vissuta dai suoi dodici discepoli al momento della sua scomparsa ai loro occhi fino alla sua riapparizione dopo la risurrezione»⁶⁸. Al «nascondersi-apparire» di Gesù nel primo episodio corrisponde in parallelo il «morire-riapparire» nella pasqua; i tre giorni nel tempio, con l'angoscia dei genitori per la scomparsa del fanciullo, richiamano letterariamente e simbolicamente il triduo pasquale di sofferenza dei discepoli: nei due casi, la «passione» si colloca in riferimento a Gesù che nel triduo rimane nascosto (muore e viene sepolto) e poi viene ritrovato (risorge e appare)⁶⁹.

2. CIRILLO DI GERUSALEMME (315ca-387)

Nelle *Catechesi prebattesimali*, predicate nella basilica costantiniana detta Martyrium, a Gerusalemme, durante una quaresima del 348 o del 350⁷⁰, Cirillo, rivolgendosi a coloro che sarebbero stati battezzati nella pasqua di quell'anno - gli illuminandi - spiega mediante una dettagliata interpretazione il Simbolo battesimale in uso nella comunità gerosolimitana⁷¹.

so tra fr. 76 ed Exp. A rafforzare la tesi della dipendenza di Ambrogio dal *Commentario lucano* di Origene, aggiungo un ulteriore dettaglio, a suo tempo da me trascurato: nei due scrittori viene effettuato il collegamento, attraverso il metodo allegorico che interpreta simbolicamente i numeri, tra i dodici anni del fanciullo e i dodici discepoli (della passione, in Origene: τῶν δώδεκα μαθητῶν; della evangelizzazione, in Ambrogio: «praedicandae fidei evangelizantium numerus»).

⁶⁸ L'interpretazione pasquale del frammento origeniano si ritrova in autori posteriori, quali Ambrogio, Simeone Metafraste, Giovanni il Geometra, ecc.: cf R. LAURENTIN, *Mystère de Pâque et foi de Marie*, 168-170.

⁶⁹ Fr. 76 (Rauer 259): «Non è il primo né il secondo giorno che «lo trovarono» (Lc 2,46), ma «il terzo», quando volle manifestarsi a coloro che lo cercavano. Questa parola contiene un significato profondo (ἀνιγμᾶ). A dodici anni si nasconde per «tre giorni»; prima della passione, egli preannuncia la passione che sarà vissuta dai dodici discepoli quando scomparirà al loro sguardo e, una volta risuscitato, riapparirà loro [alcuni manoscritti aggiungono: «prima dei tre giorni»], annunciando così, prima del tempo, il periodo dei tre giorni».

⁷⁰ Per la datazione vedi A. BONATO, *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 18), Roma 1983, 16; 21-22 (e nota 33: datazione più probabile è la quaresima del 350); V. SAXER, *Introduzione a: CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Milano 1994, 28-30 (opta per la primavera del 348).

⁷¹ Per il testo, cf PG 33,533-536; J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, 440-441.

Dopo aver spiegato la formula «Credo in un solo Dio» contro l'errore degli empî eretici⁷², nella settima delle Catechesi, Cirillo volge il suo impegno a dimostrare che l'unico Dio è Padre che genera il Figlio ed è in relazione reciproca con lui. La paternità divina non si oppone all'unicità di Dio: chi adora il Dio unico adora il Padre del Cristo. Per questo il vescovo spiega ampiamente la formula «Credo in un solo Dio Padre» contro le affermazioni di coloro che, separando l'Antico dal Nuovo Testamento, negavano l'identità tra il Dio creatore veterotestamentario e il Padre di Gesù Cristo⁷³. È Gesù stesso, infatti, che, in due occasioni all'interno del tempio di Gerusalemme, afferma il suo rapporto unico col Padre: le due prove scritturistiche addotte - le parole di Gesù dodicenne (Lc 2,49) e quelle della cacciata dal tempio dei compra-venditori (Gv 2,16) - convergono nell'affermare la paternità del Dio unico che dimora nel tempio, casa del Padre di Gesù.

In realtà, tutto il contesto è *dottrinale*, per cui la citazione di Lc 2,49 è strumentale e relativa alla «fides quae» degli ascoltatori. Qui è posto in primo piano il contenuto del Credo, per premunire la mente degli illuminandi da errate interpretazioni e false predicazioni e per spingere ad una fede integra: nei confronti dell'unigenito Figlio, Dio è Padre «secondo natura e verità», per cui Gesù può dire a giusta ragione e in senso letterale che egli deve stare «nella casa di «suo» Padre». Ne consegue che il «creatore del cielo e della terra, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, in onore del quale fu costruito qui, di fronte a noi, il primo tempio» si identifica con il Padre di Gesù Cristo che abita in quel tempio⁷⁴. Applicando il principio ermeneutico secondo cui la Scrittura - o Gesù in persona, che svolge la funzione di interprete - spiega se stessa, mediante un accostamento di vari testi scritturistici invocati come prove dimostrative a sostegno di una verità di fede professata nel Simbolo, il vescovo catecheta rileva che il Dio Padre di Gesù è il creatore del mondo⁷⁵.

⁷² L'unicità di Dio è l'oggetto della Cat. 6, contro le tesi marcionite, gnostiche, manichee, ecc.: PG 33, 537-604; lo ricorda il predicatore all'inizio della Cat. 7: PG 33, 605A (εἰς τὸν Πατέρα).

⁷³ Per questa problematica dottrinale cf. A. BONATO, *La dottrina trinitaria*, 35-54, soprattutto 48-50 (manca, tuttavia, lo studio sui criteri ermeneutici e sulla metodologia che hanno ispirato Cirillo nella sua spiegazione della Scrittura).

⁷⁴ PG 33, 612B.

⁷⁵ Per quanti hanno bisogno di un supplemento di fede, Cirillo aggiunge ai due testi di Lc 2,49 e Gv 2,16, tre citazioni: Mt 10,29; 6,26; Gv 5,17 (Cat. 7,6 in PG 33, 612C). Queste intendono mostrare che il Padre celeste, che è sempre con il Figlio, è colui che

Ciò che il vescovo sottolinea nelle parole di Lc 2,49 è il riferimento al tempio di Gerusalemme - dimora del Dio unico dei Giudei - riconosciuto, anzi confessato (ὁμολόγει) da Gesù come «casa di suo Padre» (οἶκον εἶναι τοῦ ἑαυτοῦ πατρός); le parole ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου (Lc 2,49) vengono intese e interpretate in senso locale, come riferite alla *casa* del Padre, termine questo che ricorre esplicitamente nella citazione successiva (Gv 2,16: τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου), ma il tutto è finalizzato a mettere in luce la verità di fede dell'identità del Padre di Cristo con il Dio del tempio dei Giudei.

3. EPIFANIO DI SALAMINA (315ca-403)

Epifanio richiama l'episodio evangelico del fanciullo dodicenne a Gerusalemme in due testi del *Panarion* (*Adversus octoginta haereses*).

Il contesto è *dottrinale*, come lo saranno le interpretazioni scritturistiche.

a) Nel primo, Epifanio polemizza con le tesi degli eretici ebioniti che sostenevano che Gesù fosse diventato «Cristo» a partire dal trentesimo anno, dal momento del battesimo in cui lo Spirito Santo scese su di lui. Dopo aver ricordato che fin dalla nascita Gesù è Dio e uomo - e tale è riconosciuto dal canto degli angeli, dall'annuncio ai pastori, dall'adorazione dei magi - Epifanio si riallaccia al racconto lucano³⁸ per evidenziare due elementi dottrinali identificativi della persona di Gesù: questi fu chiamato «Figlio e Cristo» fin dalla sua infanzia; Dio, e non Giuseppe, fu il vero padre di Gesù.

Nella descrizione parafrasata dell'episodio evangelico, il vescovo, introducendo nuovi dettagli e testi scritturistici, ne orienta l'interpretazione per dimostrare la tesi della filiazione naturale di Gesù da Dio Padre: i genitori si recano a Gerusalemme «per adorare»; si sottolinea che Maria (ma non si dice altrettanto di Giuseppe) possiede una parentela presso la quale il fanciullo viene cercato, anche se non trovato; i sacerdoti e gli anziani restano stupiti della «parola di grazia» che esce dalla bocca di colui che li interroga; la risposta del fanciullo - qui chiamato significativamente Κύριος - ai genitori angosciati vuole significare, anzi Gesù stesso è maestro che insegna «che il tempio

anche crea e provvede agli uccelli. Le citazioni ritornano inoltre sull'assunto iniziale attraverso la parola «Padre» che ora viene affermato «mio» ora «vostro», per sottolineare la doppia valenza della paternità di Dio (cf Cat. 7,5, in PG 33, 610).

³⁸ Vengono parafrasati i versetti di Lc 2,41-49.

era stato costruito in nome di Dio, vale a dire di suo Padre» e che «fin dall'infanzia» egli, dal momento che conosceva il tempio e il Padre, non poteva essere semplicemente uomo, bensì Figlio e Cristo; Giuseppe svolge solo le «funzioni» paterne nei riguardi di Gesù, ma non gli è padre secondo natura: le parole stesse che Maria rivolge al fanciullo appena ritrovato («Tuo padre ed io...») devono essere rettammente intese alla luce di un altro testo scritturistico (Lc 3,23) in cui si afferma che Gesù era ritenuto figlio di Giuseppe⁷⁷.

b) Nel secondo testo⁷⁸ Epifanio non commenta l'intero episodio di Gesù dodicenne nel tempio di Gerusalemme; si appella al solo versetto di Lc 2,49 - debitamente contestualizzato all'interno della sequenza evangelica: Maria che cerca; il ritrovamento del fanciullo mentre questi conversava con i maestri a Gerusalemme - per chiarire esegeticamente il racconto del battesimo, la cui interpretazione, da parte degli gnostici, metteva in discussione le verità di fede professate dalla chiesa, in particolare che Gesù fosse Figlio di Dio fin dal suo nascere in questo mondo.

Epifanio vuole combattere l'opinione degli eretici gnostici i quali affermano che Gesù è diventato Figlio di Dio a partire dal momento del battesimo nel Giordano, quando scese su di lui la colomba, la quale - per essi - altro non è che il Cristo. Gli gnostici, attraverso il calcolo dei numeri rappresentati dalle lettere della parola *περιστέρα* (= 801), concludevano con l'identificare la colomba - scesa su *Ἰησοῦς* nel battesimo - con il Salvatore che Apocalisse 1,8 definisce *α* e *ω* (= 801)⁷⁹. È questo significato che gli gnostici attribuisc-

⁷⁷ *Pan.* 30, in GCS 25 (hrsg. von K. Holl), 373-374.

⁷⁸ *Pan.* 51, in GCS 31, 278.

⁷⁹ *Adv. Haer.* 1, 14,6 (Sch 264, p. 224): secondo Marco, il mago, la prima apparizione di Colui che stava nel Padre, cioè la Parola dell'ineffabile, il Verbo manifestativo dell'Invisibile, avvenne nel battesimo, comparendo come *περιστέρα*, cioè come *α* e *ω*: «Discese e fu imprigionato nell'ebdomade, sebbene fosse l'Ogdoade insigne e avesse in sé tutto il numero degli elementi, che manifestò, quando avvenne al battesimo la discesa della colomba, che è l'Omega e l'Alfa. Il suo numero è 801». In 1, 15,1 (Sch 264, pp. 234-236): secondo la gnosi di Marco «il nome del Salvatore che si può dire Gesù, è di sei lettere (*Ἰησοῦς*), il suo nome ineffabile è di ventiquattro lettere. Il Figlio Cristo è di dodici lettere (*υἱὸς Χριστός*), l'Ineffabile che è in Cristo è di trenta lettere. Per questo lo dice Alfa e Omega, per indicare la colomba, perché questo uccello ha questo numero (801)». Per questi calcoli complicatissimi e simbolismi numerici presso gli gnostici si vedano anche le note di E. Bellini a IRENEO, *Contro le eresie e gli altri scritti* (Già e non ancora, 320), Jaca Book, Milano 1997, 577-579; presso i Giudeo-cristiani, cf E. TESTA, *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani* (Studium Biblicum Franciscanum, collectio maior, 14), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1981 (ristampa), 367-369.

no alla pericope del battesimo di Gesù: la colomba, epiteto del nome di Cristo⁸⁰, si mostra e scende su Gesù per la prima volta quando egli è trentenne, mentre prima non era che un semplice uomo. In tale contesto dottrinale e polemico il vescovo di Salamina richiama la risposta del fanciullo dodicenne a Maria - dove Gesù, fin dalla sua infanzia, dichiara essere «Padre mio» - come prova scritturistica che confuta le errate interpretazioni gnostiche perché mostra con chiarezza che il Dio-Verbo è venuto dall'alto (dal Padre) ad abitare tra noi e che egli si è incarnato da Maria; su di lui, nel Giordano, è sceso lo Spirito Santo (τὸ πνεῦμα non la colomba = Cristo) per rendere manifesta la vera identità, la filiazione divina di colui che al battesimo riceveva dal Padre questa solenne testimonianza: «Questi è il figlio mio prediletto, ascoltatelo»⁸¹. Lc 2,49, mentre svela la consapevolezza di Gesù - fin dalla fanciullezza - di avere Dio per Padre, è invocato come chiara affermazione scritturistica che evidenzia la singolare filiazione di Gesù dal Padre.

4. CIRILLO DI ALESSANDRIA (370/380-444)

Il patriarca di Alessandria (412-444) svolge il commento alla pericope lucana in due testi: nella *Explanatio in Lucae Evangelium*, opera scritta verso il 430, come insieme di omelie per la comunità cristiana⁸², per la quale il

⁸⁰ Per le varie interpretazioni di πιστεύω nei testi gnostici, cf. M. SIMONETTI (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina* (Scrittori greci e latini), Fondazione L. Valla, Milano 1993, 316, 340, 360, 358; Salvatore al battesimo di Gesù (Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 7,2); Spirito Santo (Ippolito, *Conf.* 6, 35,6); Nome divino (*Excerpta ex Theodoto* 22,6); «Apparve come corpo anche la colomba che alcuni chiamano Spirito santo, i Basilidiani servo, i Valentiniani spirito dell'Intenzione del Padre, che è disceso sulla carne del Logos» (*Exc. ex Theod.* 16).

⁸¹ Il testo di Epifanio prosegue mettendo in luce il legame tra lo Spirito santo e il battesimo nella comunità cristiana: *Pan.* 51, in GCS 31, 278, righe 17-20.

⁸² Oltre all'edizione del Migne (PG 72, 475-950; PG 77, 1009-1016, 1040-1049), si veda quella di J. REUSS, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 130), Berlin 1984 (xxv-xxix; specie xxvii, dove si illustra l'autenticità o meno degli scolii cirilliani, divisi in tre gruppi) che si avvale soprattutto degli studi di J. Sickenberger (*Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium*, TU 34/1b, Leipzig 1909) e di A. Rücker (*Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Breslau 1911), di R. Payne Smith (*S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace et manuscriptis apud Museum Britannicum*, Oxonii 1858) e degli editori dell'opera cirilliana nel CSCO (nn. 70 e 140).

vescovo spiega il vangelo evidenziando - oltre alle applicazioni per la vita morale - gli aspetti della dottrina di fede (contro gli errori propagandati dagli eretici) e quelli propriamente spirituali; nella *Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide*⁸³.

a) Nelle Omelie lucane predicate al popolo, Cirillo trae un insegnamento dottrinale dalla spiegazione esegetica dell'episodio⁸⁴. Ciò che precede il cuore del brano evangelico è appena accennato tanto per offrire contestualizzazione all'incontro tra la madre e il fanciullo dodicenne. Tutto ruota attorno alle parole⁸⁵ con cui Gesù risponde alla «madre sua» (ἡ μήτηρ αὐτοῦ), a lei che aveva detto a Gesù appena ritrovato nel tempio: «Tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo»; parole queste, pronunciate allo scopo preciso di prevenire ed evitare ogni sospetto malizioso dei Giudei⁸⁶, dal momento che Maria sapeva bene che Giuseppe non aveva avuto nessuna parte nella generazione del bambino. Il fanciullo, nelle sue parole di risposta (Lc 2,49), mentre dichiara per la prima volta in pubblico chi è il suo vero Padre, svela nel contempo la sua natura divina. Nel momento in cui «la santa Vergine» (ἡ ἁγία παρθένος) gli dice «Figlio, perché ci hai fatto così?», Gesù risponde con parole che trascendono la misura e la comprensione umana: insegna che lei, la madre, proprio per averlo generato secondo la carne, ha prestato un utile servizio all'economia della salvezza⁸⁷; ma vuole anche significare che lui, Gesù, è Dio «per natura e in verità», Figlio del Padre che è nei cieli⁸⁸.

⁸³ Cf PG 76, 1201-1336 (*De recta fide ad religiosissimas reginas*); Acta Conciliorum Oecumenicorum (ed. E. Schwartz), I,1/5,62-118 (*Oratio ad Dominas*). Per la datazione dello scritto all'epoca prima del Concilio di Efeso del 431: cf Clavis Patrum Graecorum (ed. M. Geerard, Turnhout 1979), III, n. 5219 e IV, n. 8650.

⁸⁴ Il Migne (PG 72, 507C) fa precedere la spiegazione del v. 42: semplici accenni di contestualizzazione dell'incontro tra la madre e il fanciullo dodicenne; il Reuss (p. 226, n. 5) attribuisce, mi pare più correttamente, al v. 52 lo stesso brano.

⁸⁵ Cf Reuss 4, p. 226; PG 72, 507D-509A (i due paragrafi sono invertiti rispetto al fr. 4 del Reuss). Il paragrafo successivo, in PG 72, 509A, corrisponde al fr. 78 del Commentario origeniano (Rauer, 259) che l'editore di SCH tuttavia non ha ritenuto di pubblicare tra i frammenti origeniani (i manoscritti lo attribuiscono a Cirillo e Origene; s. Tommaso a Cirillo soltanto nella sua *Catena aurea*: cf nota 1 in PG 72, 509).

⁸⁶ La tematica del «sospetto dei Giudei» nei confronti della nascita di Gesù è presente anche nei frammenti del *Commentario lucano* di Origene: fr. 74a e 77 (Rauer, 258 e 259); anche in *Contra Celsum* 1,32 (GCS 1, p. 83).

⁸⁷ Reuss 4, p. 226: γέγονε μὲν ὑπογὸς τῆς οἰκονομίας αὐτῇ τεκοῦσα τὴν σάρκα.

⁸⁸ Reuss 4, p. 226: φύσει δὲ καὶ ἀληθείᾳ Θεὸς ἦν καὶ υἱὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς ὄντος πατρός.

Il tono *dottrinale* della spiegazione esegetica è dato dai termini usati da Cirillo per indicare Maria (madre di Gesù, che è «Dio e Figlio del Padre celeste»; santa vergine), dal motivo addotto per giustificare l'appellativo di «padre» attribuito da Maria a Giuseppe, dalla esplicitazione dei contenuti dogmatici presenti nelle parole di risposta del fanciullo.

All'interpretazione di Lc 2,48-49 Cirillo aggiunge la spiegazione di Lc 2,52⁹⁰: anche qui il tono è dottrinale; è presente sullo sfondo la polemica con gli ariani.

Per interpretare correttamente il versetto - che pone il problema della possibilità o dell'assurdità di una «crescita» in Cristo, Figlio di Dio - Cirillo fa ricorso al criterio ermeneutico secondo il quale la spiegazione di un passo scritturistico va cercata alla luce di altri testi all'interno di tutta la Scrittura. Per comprendere il senso del «crescere-progredire» in Lc 2,52 l'esegeta interroga Gv 1,14 nel quale si contempla «l'Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Il criterio teologico della compresenza di due nature in Cristo - che la Scrittura registra con attribuzione ad un unico soggetto di azioni e di caratteristiche proprie dell'una o dell'altra natura - aiuta a risolvere l'apparente contraddizione: la pienezza riguarda la natura divina del Verbo incarnato; la crescita, quella umana. Con l'incarnazione il Logos ha acquisito «umanità», e con essa la facoltà di crescere. Il τὸ προκόπτειν è vocabolo che va riferito al Gesù-uomo, interpretazione questa suffragata anche dalla lettura testuale del versetto che riporta ὁ Ἰησοῦς (e non Λόγος) come soggetto della frase: il Logos non può crescere, perché già perfetto in quanto Dio; Colui che è pieno di grazia (Gv 1,14) non può aumentare con altra grazia; Colui che è la Sapienza stessa del Padre non può progredire in sapienza.

b) La tematica *dottrinale* dell'Omelia circa il passo di Lc 2,48-49 si trova espressa anche nella *Oratio ad dominas*, uno scritto indirizzato «ad Arcadium et Marinam augustas» sulla «recta fides». Cirillo spiega singolarmente, con molteplici testimonianze bibliche prese dai libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, diversi articoli di fede⁹¹. Tra questi, la fede ortodossa proclama che Figlio (di Dio) e Signore (Gesù Cristo) sono «unus»⁹². Fra i passi che vengono addotti dal vangelo di Luca, viene riportato anche Lc 2,48-49, sen-

⁹⁰ Reuss 5 e 6, pp. 226-227; PG 72, 509B-D.

⁹¹ Un elenco, non completo (altri se ne aggiungono lungo il corso dell'opera), si può vedere in PG 76, 1221CD e in ACO I,1/5, p. 70, r. 20-29.

⁹² PG 76, 1311-1320; ACO I,1/5, pp. 108-112: ὅτι εἷς υἱὸς καὶ κύριος (p. 108, r. 29).

za alcuna contestualizzazione⁹². L'interpretazione mette in luce come Gesù stesso dichiari il suo rapporto unico, singolare, con il Padre, nell'ottica della paternità divina «secondo natura» che va distinta da quella paternità comune che fa del creatore il «Padre di tutti». L'uomo Gesù è conscio della sua divinità: afferma infatti di essere legato a Dio per nascita divina e per natura⁹³, dal momento che risponde che il suo dovere è quello di stare nella casa del «suo proprio» Padre, quello che sta nei cieli, e non genericamente nella casa del «Padre di tutti».

5. AMBROGIO (339ca-397)

Dobbiamo arrivare ad Ambrogio per incontrare il primo scrittore latino che spiega in tutta la sua ampiezza il vangelo lucano⁹⁴: la *Expositio evangelii secundum Lucam* si compone di omelie pronunciate in tempi diversi (con aggiunte di parti nuove) e successivamente rielaborate dall'autore in vista della pubblicazione⁹⁵. Predicatore ed esegeta⁹⁶, Ambrogio trova in Cristo la principale regola ermeneutica, la «clavis Scripturarum» che illumina e porta a compimento ogni parola ispirata⁹⁷.

⁹² Gli altri passi lucani sono: Lc 2,6-7; 5,12-13; 20,41-44 (PG 76, 1317CD-13120AC; ACO I,1/5, pp. 111-112).

⁹³ ACO I,1/5, p. 111, r. 25-29: μόνος γὰρ ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται κατὰ φύσιν θεϊκῶς.

⁹⁴ Precedentemente, Tertulliano (*Adv. Prax.* 26,7-8: CCL 2, 1197,39-44) fa un semplice riferimento a Lc 2,49 in contesto antimonarchiano per affermare la filiazione divina di Gesù; Giovenco (*Evangeliorum libri quattuor* I: CSEL 24, 17-19) parafrasa poeticamente il testo lucano del ritrovamento di Gesù nel tempio: sulla parafrasi retorica e letteraria del prete spagnolo, cf J.-L. CHARLET, *L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du IIIe au IVe siècle*, in J. FONTAINE - CH. PIETRI (ed.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Beauchesne, Paris 1985, 631-633 (anche: J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien, IIIe-VIe siècles*, Paris 1981).

⁹⁵ Per questa problematica cf C. CORSATO, *La Expositio*, 13-15 (con discussione e bibliografia in nota); si veda anche TH. GRAUMANN, *Christus interpret. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* (Patristische Texte und Studien, 41), W. De Gruyter, Berlin - New York 1994, 16-27. Per le fonti e la dipendenza dell'*Expositio* dalle Omelie lucane di Origene o dal Commentario vedi rispettivamente: TH. GRAUMANN, *ib.*, 166-171; C. CORSATO, *ib.*, 179-278.

⁹⁶ Cf G. NAUROY, *L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan*, in J. FONTAINE - CH. PIETRI (ed.), *Le monde latin antique*, 371-408.

⁹⁷ Cf C. CORSATO, *La Expositio*, 15-64; TH. GRAUMANN, *Christus interpret*, 255-275.

Partendo dalla lettura del giorno, la pericope del ritrovamento di Gesù al tempio viene interpretata secondo la scansione esplicita di tre versetti (Lc 2,42.49.51), nel commento dei quali, tuttavia, si fa riferimento e se ne spiegano anche altri (Lc 2,46.52)⁹⁸.

a) Il commento si snoda dal dettaglio - allo sguardo superficiale apparentemente insignificante - del dodicesimo anno del fanciullo Gesù: i «dodici»⁹⁹ anni segnano l'inizio del suo insegnamento, ma assurgono anche a simbolo profetico della missione di annunciare la fede che sarebbe stata affidata ai dodici evangelizzatori¹⁰⁰. Vengono evidenziati, nel momento del loro esordio, l'insegnamento di Gesù e la predicazione degli apostoli, congiungendo in una continuità ideale e cronologica di missione - attraverso il numero sacro del dodici - il Cristo e la chiesa.

b) Non sfugge all'attenzione dell'esegeta il particolare del *triduo* del fanciullo dodicenne nel tempio, dettaglio che rinvia simbolicamente ai tre giorni della passione gloriosa, dopo i quali Gesù riappare risorto¹⁰¹: la sola interpretazione letterale, che mette in luce il dato cronologico della scomparsa e ritrovamento di Gesù nell'arco di tre giorni, risulta inadeguata ad esplorare la ricchezza di senso del numero, trasmessoci «non otiose» dalla Scrittura, il cui Autore vi ha nascosto molti misteri¹⁰². Nella pericope evangelica viene profeticamente anticipato e annunciato il mistero del triduo pasquale, nel

Per i differenti livelli di lettura della Scrittura, cf M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 271-280; L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensis, 9), Vita e Pensiero, Milano 1978, 223-262.

⁹⁸ Exp. II, 63-66 (Saemo 11, 200-204).

⁹⁹ Sulla tecnica esegetica ambrosiana si veda C. CORSATO, *La Expositio*, 67-175; in particolare sulla molteplice simbologia dei singoli numeri come procedimento - in uso anche nella Bibbia - che consente un'interpretazione spirituale dei testi scritturistici, 73-119.

¹⁰⁰ Exp. II, 63 (Saemo 11, 200): «A duodecimo anno, ut legimus, dominicae sumitur disputationis exordium; hic enim praedicandae fidei evangelizantium numerus debebatur (Mt 10,1-7)». Vedi anche Exp. II, 64: Gesù dodicenne e Gesù a Cana con i (dodici) discepoli. Per il parallelismo puntuale con il fr. 76 del Commentario lucano di Origene, vedi quanto detto qui sopra, nota 67.

¹⁰¹ Exp. II, 63 (*ib.*): «Nec otiose... post triduum reperitur in templo, ut esset indicio quia post triduum triumphalis illius passionis in sede caelesti et honore divino fidei nostrae se resurrecturus offerret, qui mortuus credebatur».

¹⁰² Sulla «ratio exegetica» della *Expositio* ambrosiana (chiavi ermeneutiche di lettura, ispirazione e autorità della Scrittura, pluralità e sovrapposizione di sensi esegetici), cf C. CORSATO, *La Expositio*, 15-64.

quale scompare Gesù, «creduto morto», e ricompare alla nostra fede vivo, «rivestito di splendore divino».

c) La risposta di Gesù ai genitori suggerisce al predicatore, sempre attento a dare solido fondamento alla fede del suo popolo, una spiegazione *dottrinale* sulle due nascite di Cristo: l'una paterna, di carattere esclusivamente divino; l'altra materna, di indole umana. Attraverso le parole «in Patris mei... esse», Gesù intende rivendicare la sua filiazione dal Padre¹⁰³. Il rimprovero rivolto alla madre - poiché da lui pretende ancora «quae humana sunt» - è per farle comprendere di essere Figlio generato da Dio, suo Padre, al quale appartiene e delle cui cose deve occuparsi.

La madre, da cui Gesù aveva ricevuto la generazione umana, abbassandosi fino alla nostra condizione tribolata, rimane sconcertata dal comportamento enigmatico (*miraculum*) del figlio dodicenne; da questo momento, tuttavia, da attenta discepolo, ella *impara* molte cose sul conto del Figlio¹⁰⁴, tanto che a Cana, quando egli sarà ormai uomo maturo e maestro con dei discepoli, gli chiederà un segno miracoloso (*mysterium*), conscia della sua divinità e dei suoi poteri divini¹⁰⁵.

d) Nell'interpretazione di Lc 2,51 («E tornò a Nazaret, e stava loro sottomesso»), Ambrogio spende due lunghi paragrafi per mostrare come Gesù, maestro di ogni virtù, osservi i doveri dell'amore filiale nei confronti del Padre e della madre. In polemica con gli ariani che sostenevano - citando que-

¹⁰³ Sulle due generazioni di Cristo, con ricorso al testo del prologo giovanneo per spiegare «generationem utramque... et utriusque unum et causam qua venit», vedi *Exp.* II, 40 (Saemo 11, 180-182). Per il dettaglio che attiene alle due nature cf TH. GRAUMANN, *Christus interpret*, 152-160.

¹⁰⁴ L'edizione suona testualmente «vides matrem didicisse de filio» e non «a filio», per cui la traduzione del Coppa è scorretta (vedi G. TISSOT, in AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de s. Luc*, I, SCh 45bis, Paris 1971, 100, n. 1).

¹⁰⁵ Ambrogio gioca sui termini *mysterium* e *miraculum*; il primo diventa atto misterioso, segno che manifesta (a Maria come ai discepoli) la natura e i poteri divini del Figlio, mentre il secondo esplicita il comportamento umano che suscita meraviglia ed impegna alla ricerca dell'enigma. *Exp.* II, 64 (Saemo 11, 202): «Quid est quod me quaerebatis? Nescitis quia in [propria] patris mei oportet me esse (Lc 2,49)? Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, materna altera; paterna illa diviniior, materna vero quae in nostrum laborem usumque descendit. Et ideo quae supra naturam, supra aetatem, supra consuetudinem fiunt, non humanis assignanda virtutibus, sed divinis referenda sunt potestatibus. Alibi eum ad mysterium mater inpellit (Gv 2,4), hic mater arguitur, quia adhuc quae humana sunt exigat. Sed cum hic duodecim describatur annorum, illic discipulos habere doceatur, vides matrem didicisse de filio, ut exigeret a validiore mysterium, quae stupebat in iuniore miraculum».

sto versetto che parla di sottomissione - l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, il predicatore difende la «*pietas amoris*» di Gesù, rivestito di natura umana, come segno di deferenza-obbedienza al Padre ma non di debolezza-inferiorità ontologica¹⁰⁶, come atteggiamento altamente etico-religioso di rispetto verso la madre (ed anche verso il padre fittizio) ma non di imperfezione¹⁰⁷. Dagli «*exempla pietatis*» di Gesù conseguono suggerimenti e insegnamenti utili che indirizzano gli ascoltatori al «*debitum et obsequium amoris*» verso i genitori e ad un comportamento che non sia senza cuore («in-pio») nei loro riguardi¹⁰⁸.

6. AGOSTINO (354-430)

Il vescovo di Ippona riporta in due testi, disomogenei per genere letterario e destinatari, la spiegazione della pericope lucana: nel *Sermo 51* e nel *De nuptiis et concupiscentia*¹⁰⁹.

a) L'affermazione - e la distinzione - della duplice generazione e natura in Cristo inserisce in una prospettiva *teologica* l'interpretazione esegetica del *Sermo 51*¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Exp. II*, 65 (Saemo 11, 202-204): «...Pater honorificat filium (cf Gv 8,54); non vis ut filius honorificet patrem (cf Gv 8,49)? Pater voce caelesti in filio se placere profitetur (cf Mc 1,11); non vis ut filius humanae amictum carnis indutus, cum humana voce, humano loquatur affectu, patrem dicat esse maiorem (cf Gv 14,28)? Nam si «magnus dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis» (Sal 144,3), utique magnitudo quae finem non habet nec augmentum habet. Sed cur non accipiam religiosus auribus filium patri in susceptione corporis oboedientem, cum religiose accipiam patre filio deferentem?». Sulla «pietas» verso Dio cf anche Origene, fr. 79 (Rauer, 260).

¹⁰⁷ Le caratteristiche dell'umanità e della divinità in Cristo vanno tenute distinte, non confuse: cf *Exp. II*, 63 (Saemo 11, 200).

¹⁰⁸ *Exp. II*, 65-66; Saemo 11, 202-204. Ambrogio mira a scardinare le dottrine eretiche circa l'uguaglianza tra Padre e Figlio, ma anche, con toccanti accenti, a indurre i figli ad assolvere gli «*officia pietatis*» verso i genitori cui sono debitori di rispetto, se non altro per i molti fastidi e ansie patite per la loro nascita e crescita.

¹⁰⁹ *Sermo 51* (10,17; 11,18-19; 12,20; NBA 30/1, pp. 26-32); tenuto poco dopo il Natale del 417/418; *De nuptiis et concupiscentia* 1,11,12 (NBA 7/1, pp. 414-416). Troviamo invece la semplice trascrizione di Lc 2,40-52, senza alcun commento, nel *De consensu evangelistarum* 2, 5,17 (NBA 10/1, p. 104).

¹¹⁰ Cf P.P. VERBRAGEN, *Le sermon LI de saint Augustin sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc*, in *Revue Bénédictine* 91 (1981) 20-45.

Dal momento che nella Scrittura niente è posto a caso o inutile, anzi «neque mentitur evangelium»¹¹¹, Agostino cerca il significato della pagina evangelica scrutandolo prima di tutto nella «lettera» del testo, cioè nella terminologia usata, nella disposizione delle parole, nella connessione delle frasi. Così egli, nel parafrasare il racconto di Luca, seleziona e sottolinea alcuni termini, esplicitandone brevemente il senso e integrandolo con il filo del discorso (duodecim annorum; Iesum disputantem; in his quae Patris mei sunt; pater tuus et ego...).

La spiegazione viene introdotta da parole che richiamano e coinvolgono l'attenzione dell'ascoltatore con artifici retorici e procedimenti pedagogici di grande efficacia coinvolgente e interattiva: «Attendite... aliquanto patientius; Sed quid mirum? Unde hoc probamus? Primo non est praetermittenda, fratres...; Audi...»¹¹².

Ed è alla Scrittura, nella sua unitarietà di ispirazione pur nelle varie articolazioni, che egli ricorre per una corretta interpretazione del testo¹¹³.

- Il predicatore, mentre attribuisce al Signore Gesù Cristo - secundum hominem - lo scorrere del tempo (l'età di 12 anni), afferma che l'identico Signore esiste - secundum Deum -, prima del tempo ed è fuori del tempo.
- I genitori trovano il fanciullo a Gerusalemme mentre disputa con gli anziani¹¹⁴: il Verbo di Dio infatti è Parola eterna che non tace mai, sebbene la sua voce non sempre si senta.

¹¹¹ Cf *Sermo 51*, 10,17; 11,18-19 (NBA 30/1, pp. 26-28). *De nuptiis et concupiscentia* 1, 11,12 (NBA 7/1, pp. 414-416): «Neque enim mentitur evangelium, ubi legitur...»: qui vengono riportati tre passi che vengono poi spiegati con altri testi scritturistici; anzi, Gesù con le sue parole di risposta (Lc 2,49) e l'evangelista con le sue osservazioni (Lc 2,50-51) risolvono i problemi di corretta comprensione del testo («ille ut ostenderet...» e «ne hoc dicto... putaretur»).

¹¹² *Sermo 51*, 10,17; 11,19 (NBA 30/1, pp. 26-28): «Attendite quemadmodum, cum esset duodecim annorum Dominus Iesus Christus secundum hominem...; Sed quid mirum? Verbum Dei numquam tacet, sed non semper auditur; Attendite aliquanto patientius, fratres, propter angustias temporis, ut sermoni sufficiant; Unde hoc probamus? Iam dixit Maria...; Primo non est praetermittenda, fratres...; Audi evidentissimum exemplum; Unde hoc probamus? Secundum Scripturam...».

¹¹³ Cf M. PELLEGRINO, *Appunti sull'uso della Bibbia nei sermoni di S. Agostino*, in *RivBiblit* 27 (1979) 7-39.

¹¹⁴ *Sermo 51*, 10,17 (ib., p. 26): due volte, a breve intervallo, ricorre il verbo «disputare»: «et disputabat cum senioribus, et admirabantur super doctrina eius. ...cumque disputantem in templo cum senioribus invenerunt».

- Gesù viene cercato altrove, ma trovato *nel tempio* perché il Figlio di Dio è a casa sua nel tempio, che infatti non è di Giuseppe, ma di Dio¹¹⁵; del resto, all'interrogativo della madre Gesù risponde che deve dimorare nella casa del Padre suo, dimostrando in tal modo la propria filiazione divina.
- Si sovrappongono nella stessa direzione, senza elidersi, i due significati delle parole di Gesù «in his quae Patris mei sunt»: la materialità del tempio come casa di Dio e la relazione singolarissima che lega il Figlio al Padre.
- Alle parole di Maria: «Tuo padre ed io ti cercavamo», il fanciullo dodicenne risponde indicando *il suo vero Padre*, senza tuttavia che la risposta costituisca una negazione della propria parentela umana. Infatti, in quanto Filius Dei, egli ha Dio per Padre, da sempre è Figlio ed è creatore dei suoi stessi genitori; in quanto filius hominis, egli, generato dalla vergine senza concorso d'uomo, è nato e vive nel tempo ed ha un padre e una madre; il riconoscimento di entrambi i genitori lo si deduce dalle parole di Maria rivolte al figlio: «Tuo padre ed io ti cercavamo»¹¹⁶; ma Agostino spiega in che senso: chiarisce distinguendo «parentes illi temporaliter, Pater ille sempiternus; parentes illi filii hominis, Pater ille Verbi et Sapientiae suae, Pater virtutis suae, per quam cuncta formavit»¹¹⁷.

Per illustrare il significato dell'episodio evangelico, l'esegeta parte dalle parole dei protagonisti che evidenziano tanto la filiazione del fanciullo da Dio Padre (Lc 2,49) che il legame con Maria e Giuseppe (Lc 2,51). Si appella alla stessa *Scrittura come criterio ermeneutico*¹¹⁸ per confermare il senso così inteso: infatti, a dimostrare che la risposta di Gesù «non sic indicat Patrem Deum, ut neget patrem Joseph», lo stesso testo lucano aggiunge che il fanciullo, tornato a Nazaret, era «subditus illis» (avrebbe altrimenti detto: «matri» o «ei»), dichiarando in tal modo che sia Maria che Giuseppe erano entrambi genitori nei riguardi del Gesù «filius hominis»¹¹⁹.

Il vescovo sa trarre, per gli ascoltatori e lettori del racconto lucano, un ulteriore significato legato all'*ordine testuale delle parole*, con cui Maria si

¹¹⁵ *Sermo 51*, 10,17 (*ib.*, p. 28): «Hoc propterea dixit, quia Filius Dei erat in templo Dei. Templum enim illud non erat Ioseph, sed Dei».

¹¹⁶ *Sermo 51*, 10,17 (*ib.*, p. 28).

¹¹⁷ *Sermo 51*, 12,20 (*ib.*, p. 30).

¹¹⁸ *Sermo 51*, 11,19 (*ib.*, p. 30): «Unde hoc probamus? Secundum Scripturam, quae sic ait...»; e in 10,17 (p. 28): «Unde hoc probamus? Iam dixit Maria: Pater tuus et ego...».

¹¹⁹ *Sermo 51*, 11,19 (*ib.*, p. 30); anche 13,21 (p. 32).

rivolge a Gesù appena ritrovato: «Pater tuus et ego quaerebamus te». È il testo stesso che mette in luce un contenuto morale, vale a dire l'esempio di umiltà offerto dall'atteggiamento di Maria. Infatti, è quest'ultima che volutamente organizza le parole in modo da rispettare sia l'ordine del nome facendo precedere il «pater tuus» all'«ego», sia l'ordine coniugale nel quale il marito, capo della donna (Ef 5,23), viene anteposto alla sposa. La propria dignità di madre, in subordine nella scansione delle parole di Maria, riemerge in tutto il suo splendore nel legame tra il figlio «humilis» e la madre «humilima», tra il Gesù maestro e Maria discepola¹²⁰.

b) Nel *De nuptiis et concupiscentia* I, Agostino sviluppa la dottrina dei beni del matrimonio in polemica con i pelagiani. Nel mettere in risalto il terzo dei beni, cioè il sacramento¹²¹, egli illustra il comportamento di quegli sposi cristiani che di mutuo accordo vivono nella continenza rinunciando ai rapporti sessuali, comportamento che riceve luce dal matrimonio di Maria e di Giuseppe. Nell'affermare la «verità» delle nozze dei genitori di Gesù, in quanto si sono realizzati i «tria bona» pur in assenza dei rapporti sessuali, Agostino osserva che la nascita di Cristo è stata verginale: «Il motivo per cui la Vergine era ancora più santamente e meravigliosamente cara a suo marito consiste nel fatto che anche senza l'intervento del marito essa divenne feconda, superiore a lui per il Figlio, pari nella fedeltà. A motivo di questo fedele matrimonio entrambi meritavano di essere chiamati i genitori di Cristo. ...anche lui, in quanto sposo di sua madre, fu chiamato suo padre; era sposo e padre nello spirito, non nella carne»¹²².

¹²⁰ *Sermo* 51, 11,18 (*ib.*, p. 28): «Maria meruerat parere Filium Altissimi, et erat humillima: nec se marito, nec in ordine nominis praeferebat, ut diceret: «Ego et pater tuus»; sed «Pater tuus, inquit, et ego». Non attendit sui uteri dignitatem: sed attendit ordinem coniugalem. Non enim humilis Christus matrem suam superbire docuisset. ...«Pater tuus, inquit, et ego»: quia «caput mulieris vir» (Ef 5,23)». L'uso del verbo «docere», relazionato a Cristo, fa intravedere il discepolato di Maria e, sullo sfondo, il discepolato degli ascoltatori.

¹²¹ *De nuptiis et concupiscentia* I, 10,11 (NBA 7/1, pp. 412-414).

¹²² «Erat quippe illa virgo ideo et sanctius et mirabilius iucunda suo viro, quia etiam fecunda sine viro prole dispar, fide compar. Propter quod fidele coniugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut coniux matris eius, utrumque mente, non carne. Sive tamen ille pater sola mente sive illa mater et carne, parentes tamen ambo humilitatis eius non sublimitatis, infirmitatis non divinitatis» (*De nuptiis et concupiscentia* I, 11,12: *ib.*, p. 416). Cf anche *Sermo* 51, 13,21 (NBA 30/1, p. 32).

Agostino non introduce una sua tesi, ma espone quella che *lo stesso testo evangelico* suggerisce: risponde agli interrogativi suscitati dalla lettura mediante il richiamo di altri passi scritturistici che, mettendo in evidenza la duplice generazione del Cristo, sono in grado di esplicitare le difficoltà¹²³.

A questo punto egli inserisce alcuni versetti del racconto lucano di Gesù fanciullo nel tempio come *argomento scritturistico interno* per provare sia la legittimità della dizione «genitori» per Maria e Giuseppe sia la rivendicazione della singolare e unica paternità divina da parte di Gesù. Anche se la Scrittura dice il vero e non inganna, le parole di Gesù e le affermazioni dell'evangelista non risolvono il mistero della vera identità del fanciullo dodicenne, che rimane non compreso da Maria e Giuseppe, «entrambi genitori dell'umiltà di Gesù non della sua grandezza, della sua debolezza non della divinità»: Figlio del Padre celeste, il fanciullo tornò a Nazaret e stava sottoposto ai suoi genitori, egli che «pur essendo di natura divina, non considerò tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio», ma «annichilò se stesso, prendendo la condizione di servo» (Fil 2,6-7), e di tale condizione Maria e Giuseppe erano genitori.

CONCLUSIONE

Abbiamo voluto compiere solo un assaggio o una incursione nella letteratura patristica, proprio per i limiti che ci siamo autoimposti nella nostra indagine: tuttavia, ci sembra sufficiente e adeguata la rassegna degli autori che abbiamo presentato.

Nell'interpretazione della sequenza evangelica del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio, Padri e scrittori dell'era cristiana antica hanno evidenziato una *varietà di significati*: o presenti nei dettagli e nella lettera del testo, o nascosti sotto il suo velo¹²⁴.

Sapendo di dover commentare un testo scritturistico, essi ne hanno risolto le difficoltà d'interpretazione con la luce proveniente da altri passi della

¹²³ *De nuptiis et concupiscentia* 1, 11,12 (NBA 7/1, p. 416): Lc 2,33;2,41;2,48;2,49; 2,50-51; Fil 2,6-7.

¹²⁴ La presente rassegna è ovviamente - per i limiti imposti dallo spazio editoriale - una selezione, anche se significativa, delle interpretazioni dell'episodio raccontato da Luca. Altri scrittori sono tornati a spiegare la pericope evangelica: cf R. LAURENTIN, *Mystère de Pâque et foi de Marie*, 187-234.

Scrittura, ritenuta divinamente ispirata nella sua unitarietà; ne hanno sviscerato i sensi con procedimenti diversi, ma tutti tesi a presentare la centralità di Cristo come criterio ermeneutico e contenuto salvifico della parola di Dio.

Essi hanno interpretato il racconto lucano leggendovi anzitutto un *insegnamento dottrinale-teologico* che attiene al *depositum revelatum* della chiesa e alla *fides quae* dei catecumeni e fedeli: il fanciullo dodicenne si manifesta come Figlio di quel Dio che dimora nel tempio materiale di Gerusalemme, ma continua a rimanere anche il figlio umano che riconosce i genitori e si sottomette ad essi. Sia in contesti polemici antieretici che nell'attenzione ai destinatari dei singoli scritti viene sottolineata e tenuta distinta la duplice generazione del Cristo per superare ambiguità o errate comprensioni del testo.

La lettura dell'episodio perviene anche all'individuazione di una *dimensione morale* là dove la crescita e la sottomissione di Gesù assurgono a paradigma esemplare per i fanciulli; ma anche là dove il dodicenne che interroga e risponde diventa il maestro che si attornia di discepoli, tra i quali la madre *humillima*.

Limitata ad Origene e Ambrogio, c'è un'interpretazione del racconto lucano in *prospettiva pasquale*: partendo dal dettaglio dei tre giorni di ricerca con l'aggiunta di altre precisazioni testuali, la spiegazione ritrova allusioni più o meno velate del mistero della pasqua, vissuto da Cristo e dai discepoli.

L'impegno esegetico, avvalendosi dei procedimenti ermeneutici in uso, sfocia nell'individuazione di *più significati* di un versetto e dell'intera pericope o per la polisemia dei termini o per la ricchezza cumulativa di sensi nascosti: così, ad es., dimora dove abita Dio diventa il tempio, l'uomo, la Scrittura, il cielo.

CELESTINO CORSATO
Via Seminario, 29
35122 PADOVA

Summary

The Gospel passage of Lk 2,41-52 has been commented upon by writers of the first centuries of Christianity: the exegetic effort has been proposed and made operative in various contexts: homiletic, polemic, doctrinal, erudite.

The present study endeavours to review only some exegetic texts of particular significance in the Lukan narrative, without pretending to examine exhaustively the views of all those who, in the ancient Patristic age, have commented upon the extract or a part of it. The selection of writers, of the Greek and the Latin group

(Origen, Cyril of Jerusalem, Epiphanius of Salamina, Cyril of Alexandria, Ambrose, Augustine) and the analytic survey of their works make available methodological indications and references to the contents of great value both to the history of exegesis and to doctrine and spirituality.

The commentaries of the Gospel extract induce the readers to discover doctrinal teachings, to grasp moral dimensions, to enter into a paschal perspective: thus, for example, the affirmation of the two natures in Christ, the dwelling of the Father in the temple, the symbolism - latent within the letter of the text - which brings to mind the Passion-Resurrection, the exemplarity of the twelve-year old Son who «grows» at Nazareth and submits himself to the parents.

The searching-finding of Jesus on the part of Mary and Joseph becomes a pattern of the pilgrimage of all disciples of Christ.

L'USO LITURGICO DELLA PERICOPE DI GESÙ AL TEMPIO

Se il contesto del racconto di Lc 2,41-52 è l'annuale solennità della Pasqua, caratterizzata come festa di pellegrinaggio, il mistero descritto va al di là della ritualità giudaica per mettere in risalto la dimensione culturale che definisce l'intera vita di Gesù: l'obbedienza al volere del Padre, di cui è Figlio. L'essere nato da donna, non si oppone alla filiazione eterna del Padre, che resta la relazione fondante la stessa sottomissione di Gesù ai genitori, nella casa di Nazaret. L'obbedienza a Maria e Giuseppe è la traduzione storica del consenso prestato dal Figlio eterno alla volontà salvifica del Padre.

Tralasciando pertanto la cornice culturale del racconto, intendiamo considerare l'uso liturgico di questa pericope evangelica nelle liturgie occidentali, privilegiando il Rito romano e gli odierni libri liturgici. Il primo passo consisterà nell'evidenziare l'impiego della pagina lucana quale vangelo indicato per la Messa, e la ripresa dei suoi versetti nelle antifone della Messa e dell'Ufficio divino. Sarà così possibile vedere le modalità d'utilizzo dell'una o dell'altra espressione evangelica, e in quali celebrazioni risuona il riferimento al nostro brano. Il passo ulteriore sarà di soffermarsi a cogliere il significato delle scelte compiute, rinvenibili negli odierni libri liturgici del Rito romano, ambrosiano e ispano-mozarabico. Trattando di liturgie che hanno l'«editio typica latina» dei libri liturgici - eccetto la Liturgia delle Ore ambrosiana -, useremo il testo italiano quando non ci sono motivi di differenza.

1. I DATI

Raccogliamo i dati concernenti il nostro vangelo distinguendo il suo uso come pericope evangelica nei diversi Messali e Lezionari, e quindi la ripresa di versetti nell'ufficiatura¹.

¹ Oltre alle sigle comunemente note, useremo le seguenti:

B = *Benedizionale*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana 1992.

BrR = *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum...*, Ex Typographia Balleoniana, Venetiis 1782.

1.1. La pericope di Gesù al tempio

«Missale Romanum» precedente

2,42-52:

vangelo, Domenica tra l'ottava dell'Epifania (poi: I dopo l'Epifania);
vangelo, S. Famiglia.

«Breviarium Romanum»

2,42-52:

lettura VII, Mattutino, Domenica tra l'ottava dell'Epifania;
lettura VII, Mattutino, S. Famiglia.

-
- = *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum...*,
Editio iuxta typicam, Ex typis Friderici Pustet, Ratisbonae 1961.
- BrPa = *Breviarium Parisiense Illustrissimum et Reverendissimum in Christo Patris D.D. Caroli Gaspar Guillelmi de Ventimille [...]*, Parisiis 1736.
- CMBMV = *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, Congregatio Pro Cultu Divino,
Editio typica, Libreria Editrice Vaticana 1987.
- DB = *De Benedictionibus*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1985.
- LH = *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum*, Editio typica altera, Libreria Editrice
Vaticana 1985.
- LOA = *Liturgia delle Ore secondo il Rito della Santa Chiesa Ambrosiana, riformata a
norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgata dal Cardinale Carlo Maria
Martini*, Edizione tipica, Milano 1983 (in latino non è ancora apparsa).
- MA = *Missale Ambrosianum iuxta Ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis ex decreto
Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colom-
bo [...]* promulgatum, Mediolani 1981.
- MAI = *Messale Ambrosiano secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano riformato a
norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal Signor Cardinale Gio-
vanni Colombo Arcivescovo di Milano*, Milano 1976.
- MPa = *Missale Parisiense Illustrissimum et Reverendissimum in Christo Patris D.D. Caroli
Gaspar Guillelmi de Ventimille [...]*, Parisiis 1738 (riedizione anastatica a cura di
C. JOHNSON - A. WARD, CLV, Roma 1993).
- MR = *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instau-
ratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Editio typica altera, Libreria Editrice
Vaticana 1975.
- MRI = *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano
II e promulgato da Papa Paolo VI*, CEL, Libreria Editrice Vaticana 1983.
- MRp = *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum [...]*,
Sumptibus Pauli Balleonii, Venetiis 1711.
= *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum [...]*, Edi-
tio prima iuxta Typicam, Sumptibus et Typis Mame, Romae - Turonibus - Parisiis
1962.

«Missale Parisiense»

2,40-52:

vangelo, Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

«Breviarium Parisiense»

2,40-52:

lettura VII, Mattutino, Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

Lezionario del «Missale Romanum»

2,41-51:

vangelo, memoria del Cuore Immacolato della B.V.M.

2,41-51a:

vangelo alternativo, solennità di S. Giuseppe.

2,41-52:

vangelo (C), festa della S. Famiglia; alle letture di questa festa si rinvia anche nella messa «per la famiglia»²;

vangelo, Comune della B.V.M.

Lezionario della «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»

2,41-52:

vangelo, formulario n. 8/1: Santa Maria di Nazaret;

vangelo, formulario n. 10: Santa Maria discepola del Signore.

2,46-51:

vangelo alternativo, formulario n. 28: Cuore Immacolato della B.V.M.

«De Benedictionibus» - «Benedizionale»

Lc 2,41-51:

Benedizione all'inizio del pellegrinaggio.

Lc 2,46-52:

Benedizione della famiglia: nel *Benedizionale*.

Benedizione dei bambini.

Benedizione dei bambini nel tempo di Natale: propria al *Benedizionale*.

Benedizione delle corone del rosario.

² Cf *Ordo lectionum Missae*, n. 957.

Lezionario del «Missale Ambrosianum»

2,41-51:

vangelo alternativo, solennità di S. Giuseppe;
vangelo, memoria del Cuore Immacolato della B.V.M.

2,41-52:

vangelo, festa della S. Famiglia, IV domenica di gennaio; alle medesime letture si rinvia nelle messe «per la famiglia» e «per i parenti e gli amici»;
vangelo, Comune della B.V.M.

«Liber Commicus» ispano-mozarabicus³

2,48-51:

vangelo (unico testo), Comune della B.V.M.

1.2. Ripresa di versetti della pericope

Seguendo i singoli versetti del vangelo di Luca, riferiamo i testi di antifone e responsori che vi fanno riferimento riprendendone espressioni alla lettera, con ritocchi, in congiunzione con altri passi biblici.

v. 41: *Ibant parentes eius per omnes annos in Ierusalem in die festo Paschae.*

«Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae»

BrR: ant. 1 Lodi e II Vespri, S. Giuseppe.

ant. 7 Mattutino, S. Famiglia.

BrPa: ant. 1 II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

LH: ant. Terza, S. Giuseppe.

ant. 1 Lodi, S. Famiglia.

v. 42: *Et cum factus esset annorum duodecim, ascendentibus illis secundum consuetudinem diei festi...*

vv. 42-43: *Et cum factus esset annorum duodecim, ascendentibus illis secundum consuetudinem diei festi, consummatisque diebus, cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius.*

«Ascendentibus illis, remansit puer Iesus in Ierusalem; et non cognoverunt parentes eius»

BrPa: ant. 2 II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

³ *Missale Hispano-Mozarabicum, Liber Commicus*, Conferencia Episcopal Española - Arzobispado de Toledo 1995, 210.

vv. 42.52: *Et cum factus esset annorum duodecim, ascendentibus illis secundum consuetudinem diei festi. Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines.*

«Dominus Iesus, dum esset annorum duodecim, proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines»

MA: allo spezzare del pane, S. Famiglia e messa per la famiglia.

«Il Signore Gesù, a dodici anni, cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini»

MAI: ant. ingresso, messa «per l'educazione cristiana»⁴.

v. 43: *Consummatisque diebus, cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius.*

«Cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius»

BrR: ant. 2 Lodi e Il Vesperi di S. Giuseppe;

ant. 8 Mattutino della S. Famiglia.

LH: ant. di Sesta, S. Giuseppe.

vv. 43-44: *Consummatisque diebus, cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius. Existimantes autem illum esse in comitatu, venerunt iter diei et requirebant eum inter cognatos et notos.*

«Remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius, existimantes illum esse in comitatu, et requirebant eum inter cognatos et notos»⁵

BrR: ant. Magn., sabato tra l'ottava dell'Epifania.

ant. Ben., Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

LH: ant. Magn. (C) I Vesperi, S. Famiglia.

v. 43.46: *Consummatisque diebus, cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius. Et factum est post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos.*

⁴ Nel MA è indicato solo il v. 52.

⁵ Quest'antifona compare già in qualche codice medievale indicata per la domenica dopo l'Epifania; in un codice è indicata per la Vigilia dell'Epifania: cf R.-J. HESBERT, *Corpus antiphonarium Officii*, III, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior*, Fontes IX, Herder, Roma 1968, n. 4610, p. 441.

«R./ Remansit puer Jesus in Jerusalem, et non cognoverunt parentes eius; et post triduum * Invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos. V./ Laetamini in Domino Deo vestro; quia dedit vobis Doctorem iustitiae. *Invenerunt» (Gl 2,23 *Vulgata*)

BrPa: responsorio lettura VII, Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

v. 44: *Existimantes autem illum esse in comitatu, venerunt iter diei et requirebant eum inter cognatos et notos.*

«Existimantes illum esse in comitatu, venerunt iter diei, et requirebant eum inter cognatos et notos»

BrPa: ant. 3 II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

v. 45: *et non invenientes regressi sunt in Ierusalem requirentes eum.*

«Non invenientes Iesum regressi sunt in Ierusalem requirentes eum»

BrR: ant. 9 Mattutino, S. Famiglia.

«Non invenientes Iesum, parentes eius regressi sunt in Ierusalem, requirentes eum».

LH: ant. Nona, S. Giuseppe.

vv. 45-46: *et non invenientes regressi sunt in Ierusalem requirentes eum. Et factum est post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos;*

«Tu natum Dominum... amissum Solymis quaeris et invenis, miscens gaudia fletibus»

BrR: inno (Te Ioseph, celebrent) I e II Vespri, S. Giuseppe.

LH: inno (Te Ioseph, celebrent) I e II Vespri, S. Giuseppe.

«Non invenientes Iesum, regressi sunt in Ierusalem requirentes eum; et post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem et interrogantem eos»

BrR: ant. 3 Lodi e II Vespri, S. Giuseppe.

«Quem iam dolebat perditum, / mox laeta Mater invenit / ignota doctis mentibus / edisserentem Filium»

BrR: inno (Caelesti aulae Nuntius) Mattutino, S. Rosario della B.M.V. (7 ottobre).

«Requirentes Iesum parentes eius, invenerunt illum post triduum in medio doctorum»

BrR: ant. 5, Mattutino, SS. Rosario della B.M.V. (7 ottobre).

«Ora mox solvet; Solymas per urbes / Quem dolens quaerens, comitante matre, / Hunc senes inter, Puerum stupebis / Mira loquentem»

BrPa: inno (Matris intactae) Lodi, S. Giuseppe (20 aprile).

«Non invenientes, regressi sunt in Ierusalem; et invenerunt illum in templo, sedentem in medio doctorum»

BrPa: ant. 4 II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

v. 46: *Et factum est post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos;*

«Post triduum invenerunt Iesum in templo sedentem in medio doctorum, audientem (illos) et interrogantem eos»

BrR: ant. 1 Lodi e II Vespri, S. Famiglia.

LH: ant. 1 II Vespri, S. Famiglia.

«Invenerunt Iesum parentes eius in templo, sedentem in medio doctorum, audientem et interrogantem eos»

LH: ant. 1 II Vespri, S. Giuseppe.

v. 47: *stupebant autem omnes, qui eum audiebant, super prudentia et responsis eius.*

«Stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis eius»

BrPa: Ant. Ben., Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

v. 48: *Et videntes eum admirati sunt, et dixit Mater eius ad illum: «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te».*

«Dixit Mater eius ad illum: "Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te"»

BrR: ant. 4 Lodi e II Vespri, S. Giuseppe.

ant. 2 Lodi e II Vespri, S. Famiglia.

«Dixit mater Iesu ad eum: "Fili, quid fecisti nobis sic? ecce pater tuus et ego dolentes, quaerebamus te"»

BrPa: ant. 5 II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

«Dixit Mater Iesu ad illum: "Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te"»

LH: ant. 2 II Vespri, S. Giuseppe.

«Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te»

BrR: ant. Magn. II Vespri, Patrocinio di S. Giuseppe e Ufficio votivo di S. Giuseppe.

v. 48-49: *Et videntes eum admirati sunt, et dixit Mater eius ad illum: «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te». Et ait ad illos: «Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?»*

«R./ Dicit Mater Iesu ad illum: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. V./ Et ait ad illos: Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse? Ecce»

BrR: responsorio lettura VII Mattutino, S. Giuseppe.

«Fili, quid fecisti nobis sic? ego et pater tuus dolentes quaerebamus te. Quid est quod me quaerebatis? nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?»

BrR: ant. Magn. Domenica tra l'ottava dell'Epifania*.

MRp: communio, Domenica tra l'ottava dell'Epifania (poi: prima dopo l'Epifania).

«Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?»

LH: ant. Ben. (C) Lodi, S. Famiglia.

«R./ Fili, quid fecisti nobis sic? * Ego, et pater tuus, * Dolentes quaerebamus te. V./ Quid est quod me quaerebatis? In his, quae Patris mei sunt, oportet me esse. Ego et pater»

BrR: responsorio lettura III, Sette dolori della B.V.M. (15 settembre).

«R./ Dixit mater Iesu ad illum: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. * Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse? V./ Dixit mihi Dominus: Servus meus es tu. Et ego dixi: Ergo opus meum cum Deo meo. * Quid est» (Is 49,3-4)

BrPa: responsorio lettura VIII, Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

«Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo. Gesù rispose: Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?»

MRI: antifona alla comunione (alternativa), S. Famiglia.

* Già in codici medievali questa medesima antifona era impiegata nella domenica dopo l'Epifania: cf R.-J. HESBERT, *Corpus antiphonarium Officii*, III, n. 2871 e 2872, p. 227.

v. 49: *Et ait ad illos: «Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?»*.

«Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?»

MRI: ntifona alla comunione (alternativa), S. Giuseppe.

«Gesù rispose: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?"»

LOA: ant. Magn. II Vespri, S. Famiglia.

v. 50: *Et ipsi non intellexerunt verbum, quod locutus est ad illos.*

v. 51: *Et descendit cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis. Et mater eius conservabat omnia verba in corde suo*⁷.

«Domine Iesu Christe, qui Mariae et Ioseph subditus, domesticam vitam ineffabilibus virtutibus consecrasti»

MRp - BrR: orazione, S. Famiglia.

«Iesu, tuis oboediens / qui factus est parentibus...»

BrR: dossologia inni (O lux beata - O gentes felix hospita), S. Famiglia.

LH: dossologia inno (O lux beata) I e II Vespri, S. Famiglia.

«Descendit Iesus cum Maria et Ioseph, et venit Nazareth: et erat subditus illis»

BrR: capitolo, I Vespri, Lodi, Terza e II Vespri, S. Famiglia.

BrR: ant. Ben., S. Giuseppe operaio (1 maggio).

«Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis»

BrR: ant. 5 Lodi e II Vespri, S. Giuseppe.

ant. 3 Lodi e II Vespri, S. Famiglia.

ant. Ben., S. Giuseppe artigiano (1 maggio).

LH: ant. 3 II Vespri, S. Giuseppe.

ant. 2 II Vespri, S. Famiglia.

«Descendit cum eis Iesus, et venit Nazareth, et erat subditus illis»

BrPa: ant. Magn. II Vespri, S. Giuseppe (20 aprile).

⁷ Il testo della *Vulgata*, seguito nella liturgia e ripreso nelle antifone (compresa la *LH*), recita: «conservabat omnia verba haec in corde suo».

«Et descendit Iesus cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis. Et mater eius conservabat omnia verba in corde suo»

LH: ant. Magn. (C) II Vespri, S. Famiglia.

«Christum, Dei Filium, Mariae et Ioseph subditum, Venite adoremus»*

BrR: invitatorio Mattutino, S. Famiglia.

LH: ant. invitatorio, S. Famiglia.

«Puerum Jesum, Mariae et Ioseph subditum, * Venite, adoremus»

BrPa: invitatorio Notturmo, S. Giuseppe (20 aprile).

«R./ Sicut per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: * Ita et per unius oboeditionem iusti constituerunt multi. V./ Venit Nazareth et erat subditus illis. Ita.» (Rm 5,19)

BrR: responsorio lettura VIII Mattutino, S. Famiglia.

«R./ Filii, oboedite parentibus vestris in Domino, hoc enim est iustum; * Honora patrem tuum et matrem tuam. V./ Descendit Iesus cum Maria et Ioseph; et venit Nazareth et erat subditus illis. * Honora» (Ef 6,1-2.3)

LH: responsorio lettura I, S. Famiglia.

«Christe, Fili Dei vivi, * Miserere nobis. V./ Qui Mariae et Ioseph subditus fuisti. * Miserere.»

LH: responsorio breve Lodi, S. Famiglia.

«Descendit Iesus cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis»

MRp: comunio, S. Famiglia.

MA: dopo il vangelo, S. Famiglia e messa per la famiglia.

CMBMV: antifona alla comunione, messa nr. 8/I.

«R./ Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth: et * Erat subditus illis. V./ Mens iusti meditatur oboedientiam. Erat» (Pr 15,28 *vulgata*)

BrPa: responsorio lettura IX, Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

«Venite, adoriamo Cristo, Figlio di Dio, che si sottomette a Maria e a Giuseppe»

LOA: responsorio Ufficio letture, S. Famiglia.

«Gesù ridiscese nella casa di Nazaret con Maria e Giuseppe; e visse loro sottomesso»

LOA: ant. I Ufficio letture, S. Famiglia.

* Da notare l'asserzione della divinità di Gesù, sottomesso a Maria e Giuseppe.

«Gesù partì con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso»

LOA: ant. 2 Ora media, S. Famiglia.

vv. 51-52: *Et descendit cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis. Et mater eius conservabat omnia verba in corde suo. Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines.*

«R/ Descendit Iesus cum eis et venit Nazareth: * Et erat subditus illis.

V/ Proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines. Et erat.»

BrR: responsorio lettura VIII Mattutino, S. Giuseppe.

v. 52: *Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines.*

«Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines»

BrR: ant. 4 Lodi e II Vespri, S. Famiglia.

LH: ant. 3 II Vespri, S. Famiglia.

«Puer Iesus proficiebat aetate et sapientia coram Deo et hominibus»⁹

BrR: ant. Magn. II Vespri. Domenica tra l'ottava di Natale.

«Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines»

BrPa: ant. Magn., Domenica tra l'ottava dell'Epifania.

«Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines»

MA: ingresso messa per l'educazione cristiana.

«Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini»

LOA: ant. 3 Ora media, S. Famiglia.

2. LA LITURGIA ROMANA

I riscontri segnalati nei diversi libri esigono ora una lettura sincronica che permetta di coglierne il senso e le accentuazioni.

2.1. I libri precedenti la riforma liturgica

La ricerca sull'impiego tradizionale del brano evangelico di Lc 2,41-52 rivela un quadro assai definito: compare nella domenica tra l'ottava dell'Epifania

⁹ Quest'antifona compare già in codici medievali, alcuni dei quali la indicano per la domenica tra l'Ottava di Natale, altri per la domenica nell'ottava dell'Epifania e altri per la Purificazione di Maria: cf R.-J. HESBERT, *Corpus antiphonalium Officii*, III, n. 4410, p. 418.

fania e nell'ufficiatura della festività di san Giuseppe; alcuni versetti figuravano anche in altre occasioni. Per quest'ultimo secolo c'è da aggiungere la festa della Santa Famiglia.

Nel *Missale Romanum* di san Pio V il vangelo della domenica tra l'ottava dell'Epifania era costituito da Lc 2,42-52; ed anche l'antifona alla comunione riprendeva, nei vv. 48 e 49¹⁰, la domanda posta da Maria al figlio dodicenne e l'incisiva risposta avuta da lui. La scelta di questo vangelo in tale domenica, mentre ricordava sul finire delle festività natalizie un mistero dell'infanzia di Gesù, poneva in risalto l'intima vocazione del fanciullo Gesù e l'assoluta fedeltà ad essa dimostrata in questo episodio. L'esempio di Gesù "sapiente" nel discernere la sua vocazione, deve trovare riflesso nella vita dei cristiani, secondo quanto richiamato dall'*epistola* di Rm 12,1-5 e rinvenibile nell'*oratio*, nella *secreta* e nella *postcommunio*¹¹; il messaggio per gli oranti è l'obbedienza al volere divino, consumata nell'offerta del sacrificio gradito a Dio, ossia di una vita conforme ai suoi disegni.

Anche l'ufficiatura di questa domenica, nel *Breviarium Romanum*, è marcata dai richiami al vangelo del ritrovamento di Gesù al tempio, letto per intero al III Notturno (come nella messa). L'antifona al *Magnificat* del sabato tra l'ottava dell'Epifania, ripetuta anche al *Benedictus* delle Lodi della domenica, propone i vv. 43-44¹²; e l'antifona al *Magnificat* dei II Vespri della medesima domenica i vv. 48-49¹³.

La seconda ufficiatura che, nel *Breviarium Romanum* conteneva diversi riferimenti al nostro vangelo, era quella della festività di S. Giuseppe, il 19 marzo¹⁴. Ai vv. 45-46 era ispirata la terza strofa dell'inno «Te Ioseph celebrant» (sec. XVII)¹⁵. I responsori alla VII e VIII lettura del Mattutino ripren-

¹⁰ «Fili, quid fecisti nobis sic? ego et pater tuus dolentes quaerebamus te. Quid est quod me quaerebatis? nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?».

¹¹ Ecco rispettivamente i testi: «Vota, quaesumus, Domine, supplicantis populi caelesti pietate proseguere: ut et quae agenda sunt, videant, et ad implenda quae viderint, convalescant»; «Oblatum tibi, Domine, sacrificium vivificet nos semper, et muniat»; «Supplices te rogamus, omnipotens Deus: ut quos tuis reficis sacramentis, tibi etiam placitis moribus dignanter deservire concedas».

¹² «Remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius, existimantes illum esse in comitatu, et requirebant eum inter cognatos et notos».

¹³ «Fili, quid fecisti nobis sic? ego et pater tuus dolentes quaerebamus te. Quid est quod me quaerebatis? nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?».

¹⁴ Nel *MRp* il vangelo della messa del 19 marzo era: Mt 1,18-21.

¹⁵ «Tu natum Dominum... / amissum Solymis quaeris et invenis, / miscens gaudia fletibus».

devano, rispettivamente i vv. 48-49¹⁶ e i vv. 51-52¹⁷: il primo sottolineava la decisione di Gesù nell'obbedire al Padre; il secondo l'obbedienza di Gesù ai suoi genitori, nella casa di Nazaret. Le cinque antifone della salmodia di Lodi e dei II Vespri riprendevano tutte gli accenti salienti dell'intero racconto evangelico: v. 41¹⁸; v. 43¹⁹; vv. 45-46²⁰; v. 48²¹; v. 51²².

Alcuni versetti del testo figuravano anche in altre ufficiature del *Breviarium Romanum*: il v. 52 come antifona al *Magnificat* nei II Vespri della domenica nell'ottava di Natale²³; il v. 48 come antifona al *Magnificat* nei II Vespri della festività del Patrocinio di san Giuseppe e nell'Ufficio votivo di S. Giuseppe²⁴; i vv. 48-49 formavano il responsorio alla III lettura nel Mattutino del 15 settembre, Sette dolori della B.V.M.²⁵; ai vv. 45-46 era ispirata la quinta strofa dell'inno «Caelestis aulae Nuntius» (sec. XVIII) e l'antifona 5 al Mattutino del 7 ottobre, S. Rosario della B.V.M. (poi B.V.M. del Rosario)²⁶.

Con l'introduzione nel Calendario Romano della festa della Santa Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe, decisa nel 1921 da Benedetto XV e fissata

¹⁶ «R./ Dicit Mater Iesu ad illum: Fili, quid fecisti nobis sic? * Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. V./ Et ait ad illos: Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse? Ecce».

¹⁷ «R./ Descendit Iesus cum eis et venit Nazareth: * Et erat subditus illis. V./ Proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines. Et erat.».

¹⁸ «Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae».

¹⁹ «Cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius».

²⁰ «Non inveniētes Iesum, regressi sunt in Ierusalem requirentes eum; et post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem et interrogantem eos».

²¹ «Dixit Mater eius ad illum: "Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te».

²² «Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis».

²³ «Puer Iesus proficiebat aetate et sapientia coram Deo et hominibus».

²⁴ «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te». La festa del Patrocinio di san Giuseppe fu istituita da Pio IX nel 1847 nella domenica III dopo Pasqua; Pio X la fece solennità nel 1911, e nel 1913 la trasportò al mercoledì dopo la II domenica di Pasqua.

²⁵ «R./ Fili, quid fecisti nobis sic? *Ego, et pater tuus, dolentes quaerebamus te. V./ Quid est quod me quaerebatis? In his, quae Patris mei sunt, oportet me esse. Ego et pater».

²⁶ Rispettivamente: «Quem iam dolebat perditum, / mox laeta Mater invenit / ignota doctis mentibus / edisserentem Filium»; «Requirentes Iesum parentes eius, invenerunt illum post triduum in medio doctorum».

alla domenica nell'ottava dell'Epifania²⁷, si ebbe una nuova celebrazione in cui figurava il ritrovamento di Gesù al tempio (la precedente messa di questa domenica rimase per la settimana). Oltre al vangelo di Lc 2,41-52, la messa della santa Famiglia riprendeva il v. 51 come *communio*: «Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis». Alla luce dell'epistola di Col 3,12-17 e delle orazioni, l'oggetto della festività era la contemplazione delle virtù della famiglia di Gesù e l'imitazione di esse da parte delle famiglie cristiane. Volendo individuare un accento, lo si potrebbe indicare nella *sottomissione* di Gesù a Maria e Giuseppe, contenuto nell'*oratio*: «Domine Iesu Christe, qui Mariae et Ioseph subditus, domesticam vitam ineffabilibus virtutibus consecrasti: fac nos, utriusque auxilio, Familiae sanctae tuae exemplis instrui; et consortium consequi sempiternum».

Tale accento accompagna anche l'ufficiatura di questa festa nel *Breviarium Romanum*, caratterizzata dalla lettura di Lc 2,51 come capitolo ai I Vespri, alle Lodi, a Terza e ai II Vespri²⁸. Al medesimo v. 51 era ispirata la dossologia dei due inni «O lux beata» e «O gentes felix hospita» (di Leone XIII)²⁹. L'intera pericope di Lc 2,42-52 veniva letta al III Notturmo, commentata da un testo di san Bernardo sulla sottomissione, obbedienza, umiltà del Figlio di Dio nato dalla Vergine, sposa di Giuseppe. Anche l'antifona dell'invitatorio: «Christum, Dei Filium, Mariae et Ioseph subditum, Venite adoremus» attingeva al v. 51, esplicitando che colui che si è sottomesso a Maria e Giuseppe è il Cristo, il Figlio di Dio: c'è l'invito ad adorare tale mistero. In questa antifona infatti si trova sintetizzato, seppur sobriamente, il mistero dell'umiliazione che il Figlio di Dio ha voluto affrontare per la nostra redenzione³⁰.

Lo sottolinea anche il responsorio alla VIII lettura del Mattutino, costituito dall'abbinamento di Lc 2,51 con Rm 5,19³¹. Alla luce della risposta di Gesù a Maria, bisogna tuttavia sottolineare che la sua sottomissione ai genitori è ordinata alla primaria obbedienza al volere del Padre; anzi, è in osse-

²⁷ Nel 1893 Leone XIII l'aveva concessa a chi l'avesse richiesta, fissandone la celebrazione alla III domenica dopo l'Epifania.

²⁸ Non mancano nelle antifone i riferimenti ad altri episodi dell'infanzia di Gesù, anche se il nostro vangelo ha un risalto speciale.

²⁹ «Iesu, tuis oboediens / qui factus es parentibus...».

³⁰ Si vedano in tal senso le letture e i responsori delle ore medie di questa festa.

³¹ «R./ Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: * Ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi. V./ Venit Nazareth et erat subditus illis. Ita».

quo alla volontà del Padre celeste che Gesù si sottomette a Maria e a Giuseppe.

Le antifone del III Notturmo riprendono rispettivamente i vv. 41³², 43³³, 45³⁴. Il resto dello sviluppo del racconto lucano costituisce il testo di quattro delle cinque antifone delle Lodi, ripetute anche ai II Vespri. Si tratta dei vv. 46³⁵, 48³⁶, 51³⁷, 52³⁸. L'antifona al *Magnificat* dei II Vespri riprende Lc 2,19, molto simile al v. 51b del nostro vangelo.

2.2. Gli odierni libri liturgici

La revisione dell'ordinamento delle letture bibliche secondo le direttive della *Sacrosanctum Concilium*, ha interessato, nella linea della tradizione liturgica, anche il nostro vangelo.

2.2.1. Il Lezionario del «Missale Romanum»

Nell'odierno *Ordo lectionum Missae* il testo in esame è variamente indicato come vangelo - tre pericopi - in quattro celebrazioni:

2,41-51: vangelo proprio della memoria del Cuore Immacolato della B.V.M.: *Maria serbava tutte queste cose nel suo cuore.*

2,41-51a: vangelo alternativo della solennità di san Giuseppe: *Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo.*

2,41-52: vangelo (C) della festa della santa Famiglia: *Gesù è ritrovato dai genitori nel tempio in mezzo ai dottori;*

vangelo del Comune della B.V.M.: *Tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo.*

C'è da aggiungere la messa «per la famiglia», che rimanda alle medesime letture della festa della santa Famiglia. Ci soffermiamo su due celebrazioni.

³² Ant. 7: «Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae».

³³ Ant. 8: «Cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius».

³⁴ Ant. 9: «Non inveniunt Iesum regressi sunt in Ierusalem requirentes eum».

³⁵ Ant. 1: «Post triduum invenerunt Iesum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos».

³⁶ Ant. 2: «Dixit Mater eius ad illum: "Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te».

³⁷ Ant. 3: «Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis».

³⁸ Ant. 4: «Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines».

Santa Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe

Il testo di Lc 2,41-52 è il vangelo indicato per questa festa nell'anno C, celebrata nella Domenica fra l'ottava di Natale. Il titolo introduttivo della pericope: *Gesù è ritrovato dai genitori nel tempio in mezzo ai dottori* aiuta a leggerne il contenuto in chiave cristologica. L'attenzione riservata ai genitori verte, infatti, sul loro itinerario di «re-incontro» col figlio, la cui vocazione è norma per lui e per essi. L'essere loro figlio, sottomesso ed obbediente nella casa di Nazaret, è il modo scelto dall'Altissimo affinché Gesù compia la sua missione.

Anche il versetto del canto al vangelo evidenzia il tenore cristologico del brano: «Apri, Signore, il nostro cuore e comprenderemo le parole del Figlio tuo» (cf At 16,14). Come Maria e Giuseppe, i fedeli raccolti in preghiera debbono mettersi alla scuola di Gesù: di quanto egli dice e compie nel vangelo proclamato.

Che Maria e Giuseppe siano orientati alla ricerca e all'ascolto del figlio con una vocazione e missione da seguire, emerge dalla prima lettura (C): 1Sam 1,20-22.24-28, il cui significato è messo a fuoco dal titolo appostovi: *Samuele è ceduto al Signore per tutti i giorni della sua vita*. Anna, la madre di Samuele, in risposta al dono del figlio, appena questi è stato divezzato, lo conduce al santuario di Eli, perché «restando là per sempre» segua la vocazione per cui è venuto al mondo: «per tutti i giorni della sua vita egli è ceduto al Signore». Il Salmo responsoriale - Sal 84(83),1-3.5-6.9-10: canto di pellegrinaggio che esprime i sentimenti del fedele bramoso di stare con la «Presenza» che riempie il tempio - orienta a cogliere l'atteggiamento interiore del fanciullo Gesù, quello dei genitori che sono saliti al tempio in pellegrinaggio, e degli oranti radunati per la celebrazione liturgica.

Raccogliere l'esempio d'obbedienza filiale di Gesù che deve stare nella casa del Padre suo significa vivere secondo la vocazione di figli di Dio, osservandone i comandamenti. È questa la luce interpretativa del brano evangelico offerta dal testo scelto come seconda lettura (C): 1Gv 3,1-2.21-24, introdotto dal titolo: *Siamo chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente*.

Nel *Messale Romano* italiano sono da segnalare due particolarità. L'antifona alla comunione dell'anno C propone i vv. 48-49: «"Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo". Gesù rispose: "Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?"». Per gli oranti, unirsi sacramentalmente a Cristo comporta di far propri gli atteggiamenti di Gesù nel mistero ascoltato dal vangelo. Nella colletta alternativa, in

cui si prega per genitori e figli, risuona poi un'esplicita eco del v. 52: «... e i figli crescano in sapienza, età e grazia...»³⁹.

Solennità di san Giuseppe, sposo della beata Vergine Maria

Nell'odierno Lezionario, la solennità è stata arricchita dal vangelo di Lc 2,41-51a, indicato in alternativa al testo tradizionale di Mt 1,16.18-21.24a⁴⁰. La chiave di lettura di questo brano nella solennità di san Giuseppe è data dal titolo introduttivo al vangelo: *Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo*. L'attenzione della Chiesa orante si concentra sulla figura di Giuseppe in rapporto a Gesù e di Gesù in rapporto a Giuseppe. È significativo che il brano si interrompa al v. 51a, terminando con il ritorno di Gesù a Nazaret, e con la sottomissione ai genitori.

La figura di san Giuseppe - di cui nel vangelo si narra «silenziosamente» la ricerca sapienziale - è rischiarata dalla missione affidatagli nell'economia storico-salvifica (prima lettura) e dalla limpidezza di fede, capace di sperare contro ogni speranza, che lo pone nella scia di Abramo (seconda lettura).

L'antifona alla comunione presentata dal *Messale Romano* italiano, in corrispondenza al vangelo del ritrovamento al tempio, riprende il v. 49: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?». Il decisivo interrogativo rivolto da Gesù a Giuseppe è rivolto ora a chi si accosta alla Comunione, affinché trovi risposta nel suo cuore come la trovò nel cuore di san Giuseppe.

2.2.2. Il Lezionario della «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»

Santa Maria di Nazaret

Nel primo dei due formulari - nr. 8/I - posti sotto questo appellativo, è indicato come alternativo il vangelo di Lc 2,41-52. Il v. 51 è stato scelto come titolo interpretativo della pericope: *Partì con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso*. La vita di Maria nella casa di Nazaret si incrocia con il mistero della sottomissione che il Figlio di Dio ha voluto avere nei suoi confronti, in ossequio al disegno redentivo del Padre: lo ricorda il testo di Gal 4,4-7 indicato come prima lettura. Anche il Sal 130, pregato come responsoriale, indica che l'obbedienza del Figlio al volere del Padre lo ha portato a nutrire sentimenti di filiale obbedienza verso la Madre: «Io sono tran-

³⁹ MRI, 966.

⁴⁰ Nel MRp: Mt 1,18-21.

quillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre». La casa di Nazaret - e in essa Maria - è illuminata dal mistero del Figlio di Dio «nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (prima lettura). L'antifona alla comunione fa echeggiare il medesimo v. 51: il fedele che entra in comunione con Cristo, sperimenta la condiscendenza del Figlio dell'Altissimo che viene a prendere dimora nella sua vita; questa, deve diventare come quella di Maria di Nazaret.

Tra i diversi contenuti dell'eucologia di questa messa, c'è un'allusione al v. 51b del vangelo nell'espressione del prefazio relativa alla vita domestica a Nazaret: «Ibi, beata Mater, facta discipula Filii, primitias Evangelii suscipit, in corde servat et mente revolvit».

Santa Maria discepola del Signore

A comprendere la qualifica di discepola del Figlio, attribuita a Maria⁴¹, il formulario nr. 10 presenta il vangelo di Lc 2,41-52. Il titolo che ne evidenzia la scelta è rappresentato dal v. 51: *La madre di Gesù serbava tutte queste cose nel suo cuore*.

Le «cose» sono le parole e gli avvenimenti riferiti nel pellegrinaggio a Gerusalemme, segnato dallo smarrimento, dalla ricerca e dal ritrovamento di Gesù, deciso a dover occuparsi delle cose del Padre suo. Alla domanda di spiegazione che la Madre pone al Figlio, questi replica con un interrogativo, a proposito del quale l'evangelista osserva che «essi non compresero le sue parole». All'autonomia che Gesù rivendica, segue tuttavia il ritorno a casa con i genitori e la sottomissione ad essi. I comportamenti e le parole del Figlio sono lezioni di sapienza raccolte, innanzitutto, da sua madre. L'inquietudine del perdere e del ritrovare dopo tre giorni, l'angoscia dell'assenza e lo stupore del reincontro, gli interrogativi scambiati tra madre e figlio trovano nel cuore di Maria la sedimentazione che fa maturare gli autentici discepoli del Maestro.

Anche il versetto del canto al vangelo, ispirato a Lc 2,19, orienta l'interpretazione del racconto evangelico a partire dall'interiore esperienza della Madre di Gesù, allargando la comprensione del v. 51b: «Beata Virgo Maria, quae conservabat verbum Dei, conferens in corde suo».

⁴¹ L'introduzione al formulario ricorda la frase di sant'Agostino: «Fecit, fecit plane voluntatem Patris sancta Maria, et ideo plus est Mariae discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi; plus est felicius discipulam fuisse Christi quam matrem fuisse Christi»: *Sermo* 25: PL 46, 937.

Il testo del Sir 51,18-24.27-30, indicato come prima lettura e introdotto dal titolo: *Il mio cuore si rallegrò nella sapienza*, aiuta a dilatare la conoscenza dell'intimo sentire di Maria descritto nel vangelo. Non è difficile rileggere, applicandole alla discepola del Signore, le espressioni del Siracide: «Ricercai assiduamente la sapienza... davanti al santuario pregando la domandavo, e sino alla fine la ricercherò... Le mie viscere si commossero nel ricercarla; per questo ottenni il suo prezioso acquisto».

Apprendo la serie di formulari di messa per il tempo quaresimale, questo vangelo sembra indicare in Maria il modello del discepolo che, ponendosi alla sua scuola della Parola, sperimenta il mistero della Pasqua del Signore, i giorni dell'angoscia e il re-incontro del terzo giorno.

Cuore Immacolato della Beata Vergine Maria

Il formulario nr. 28 presenta, come alternativo, il vangelo di Lc 2,46-51. Il motivo è subito evidenziato dalla scelta del titolo introduttivo, che riprende il v. 51b: *Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore*. Nella differenza dei versetti adottati rispetto alla memoria del Cuore Immacolato della B.V.M. del *Messale Romano* (vv. 41-51), si scorge qui l'intento di delimitare il messaggio alla parte che richiama l'attenzione sulle parole dette e ricevute da Maria e sull'azione del suo cuore.

Se la prima lettura, Gdt 13,17-20; 15,9, sembra più direttamente accordarsi con il brano di Lc 11,27-28 proposto come vangelo alternativo, la lode rivolta a Giuditta conduce a lodare Maria, nel cui cuore han trovato accoglienza i misteri pasquali del Figlio.

2.2.3. *La «Liturgia Horarum»*

Santa Famiglia

Nell'ufficiatura di questa festa, attraverso le antifone e i responsori, risuonano i passi salienti dell'intero brano di Luca. Sono ripresi direttamente o con qualche adattamento o in congiunzione con altri testi, i vv.: 41⁴²; 43-44⁴³;

⁴² «Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae»: ant. 1, Lodi.

⁴³ «Remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius, existimantes illum esse in comitatu, et requirebant eum inter cognatos et notos»: ant. ad Magn. (C) I Vespri.

46⁴⁴; 48-49⁴⁵; 51⁴⁶; 52⁴⁷. Il riferimento al nostro vangelo compare in tutte le Ore (con prevalenza nei II Vespri), ad eccezione dell'Ora media⁴⁸.

La maggior parte delle antifone proviene dalla precedente ufficiatura del *BrR*, anche se con varianti nella collocazione e con migliorata disposizione: Lodi e II Vespri hanno antifone proprie; le antifone ai cantici evangelici non si ripetono e, nell'anno C, marciano tre accenti del vangelo: il rimanere di Gesù a Gerusalemme e la ricerca da parte dei genitori (I Vespri); l'importante dialogo tra madre e Figlio (Lodi); la sottomissione di Gesù ai genitori e l'atteggiamento interiore della madre (II Vespri). Per quest'ultima antifona, di nuova composizione, è da osservare la ripresa dell'intero v. 51 (nel *BrR* non figurava mai l'espressione relativa all'atteggiamento di Maria riferita nel v. 51b). Nuovi sono anche il responsorio della I lezione dell'Ufficio delle letture (l'obbedienza dovuta ai genitori risplende anche in Gesù) e il responsorio breve delle Lodi. Il v. 51, che presenta l'obbedienza di Gesù, è comprensibilmente il più utilizzato.

Privilegiata ispirazione al nostro brano affiora ripetutamente anche nelle *preces* dei Vespri e delle Lodi, offrendo esempio di traduzione orante dei suoi contenuti. Così ci si rivolge a Cristo nei I e II Vespri, alla luce del v. 51: «Christe, per mysterium subiectionis tuae erga Mariam et Ioseph, doce omnes reverentiam et oboedientiam erga eos qui legitime praesunt»; v. 49: «Tu,

⁴⁴ «Post triduum invenerunt Iesum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos»: ant. 1, II Vespri.

⁴⁵ «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?»: ant. ad Ben. (C), Lodi.

⁴⁶ «Iesu, tuis oboediens / qui factus es parentibus...»: dossologia all'inno *O lux beata* cantato ai I e II Vespri (proveniente dal *BrR*): «Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis»: ant. 2, II Vespri; «Et descendit Iesus cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis. Et mater eius conservabat omnia verba in corde suo»: ant. ad Magn. (C), II Vespri; «Christum, Dei Filium, Mariae et Ioseph subditum, Venite adoremus»: ant. ad invitorium; «R./ Filii, oboedite parentibus vestris in Domino, hoc enim est iustum; * Honora patrem tuum et matrem tuam. V./ Descendit Iesus cum Maria et Ioseph; et venit Nazareth et erat subditus illis. * Honora» (Ef 6,1-2.3); responsorio I lettura; «Christe, Fili Dei vivi, * Miserere nobis. V./ Qui Mariae et Ioseph subditus fuisti. * Miserere»: responsorio breve, Lodi.

⁴⁷ «Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines»: ant. 3, II Vespri.

⁴⁸ Nella corrispondente ufficiatura della Liturgia ambrosiana delle Ore, i riferimenti al nostro brano sono minori: v. 51 nel responsorio all'Ufficio delle letture; vv. 51-52 nelle antifone 2 e 3 dell'Ora media; v. 49 nell'antifona al *Magnificat* dei II Vespri.

qui studiosus fuisti eorum, quae tui sunt Patris, praesta ut in omni domo Deus honoretur»; vv. 46,48: «Christe, qui ab anxiiis parentibus tertia die in domo Patris inventus es, doce omnes quaerere primum regnum Dei».

E nelle *preces* delle Lodi, l'invocazione è ispirata al v. 51a: «Iesu, Verbum aeternum Patris, qui subditum Mariae et Ioseph te fecisti, doce nos humilitatem»; al v. 51b: «Magister noster, cuius facta et verba mater tua in corde suo servabat⁴⁹, praesta, ut audiamus verbum tuum et custodiamus illud in corde puro et bono»; al v. 52: «Iesu, qui in familia Nazareth sapientia, aetate et gratia apud Deum et homines proficiebas, fac, ut crescamus per omnia in te, qui es Caput nostrum».

San Giuseppe

La revisione dell'Ufficiatura della solennità del 19 marzo ha conservato l'inno «Te Ioseph celebrent» del *BrR*, cantato ai I e II Vespri, la cui terza strofa fa riferimento a Lc 2,45-46⁵⁰, e soprattutto le antifone relative al nostro testo evangelico, disposte all'Ora media e ai II Vespri, in modo da ripercorrere la successione dei fatti dell'intero brano.

All'Ora media, riprendendo nelle antifone i vv. 41⁵¹, 43⁵² e 45⁵³, si propone la prima parte del racconto lucano, ossia il pellegrinaggio familiare a Gerusalemme, il rimanervi di Gesù senza che i genitori se ne accorgessero, il ritorno di questi a Gerusalemme per cercarlo.

Le antifone alla salmodia dei II Vespri riprendono i vv. 46⁵⁴, 48⁵⁵ e 51⁵⁶, relative al seguito del racconto: il ritrovamento di Gesù tra i dottori nel tempio, le parole della Madre al Figlio, il ritorno di questi a Nazaret.

⁴⁹ La preghiera fa precedere a «verba» del testo lucano anche «facta».

⁵⁰ «Tu natum Dominum... / amissum Solymis quaeris et invenis, / miscens gaudia fletibus».

⁵¹ «Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae»: ant. di Terza.

⁵² «Cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem, et non cognoverunt parentes eius»: ant. di Sesta.

⁵³ «Non invenientes Iesum, parentes eius regressi sunt in Ierusalem, requirentes eum»: ant. di Nona.

⁵⁴ «Invenerunt Iesum parentes eius in templo, sedentem in medio doctorum, audientem et interrogantem eos»: ant. I, II Vespri.

⁵⁵ «Dixit Mater Iesu ad illum: «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te»: ant. 2, II Vespri.

⁵⁶ «Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth, et erat subditus illis»: ant. 3, II Vespri.

2.2.4. Il «De benedictionibus»

Il brano evangelico in esame viene indicato, tra altri testi, in alcuni riti di benedizione.

Nella *benedizione dei pellegrini* all'inizio del viaggio viene suggerito Lc 2,41-51, introdotto dal titolo: «Ascenderunt Ierosolymam»⁵⁷. È chiara l'intenzione di illuminare il senso cristiano del pellegrinaggio attingendo all'episodio dell'andata a Gerusalemme di Gesù dodicenne, insieme con Maria e Giuseppe.

Nella *benedizione della famiglia*, il *Benedizionale* italiano aggiunge, rispetto all'edizione latina, l'indicazione di Lc 2,46-52, con il titolo: «Gesù è ritrovato dai genitori nel tempio»⁵⁸. Questo brano è quanto mai opportuno: a tale racconto la liturgia attinge motivo e luce per la vita della famiglia cristiana.

Il medesimo testo di Lc 2,46-52 viene proposto nella *benedizione dei bambini*, introdotto dal titolo: «Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia»⁵⁹. Il *Benedizionale* lo indica nel rito proprio della benedizione dei bambini nel tempo di Natale, col titolo: «Lo trovarono in mezzo ai dottori mentre li ascoltava e li interrogava»⁶⁰.

Infine, la stessa pericope è indicata, come primo testo, nella *benedizione delle corone del rosario*, introdotta dal titolo: «Mater Iesu conservabat omnia verba in corde suo»⁶¹. Questo tema riecheggia nella quarta invocazione delle suppliche, in cui alla luce del v. 51b la Vergine è presentata come colei che, educata da Dio ad ascoltarne le parole, diventa esempio per noi di ascolto e traduzione in opere delle parole del Figlio: «Qui Virginem Mariam omnia verba tua in corde suo conservare docuisti, fac ut, eius exemplum secuti, verba Filii tui suscipiamus in fide et in opere exsequamur»⁶².

3. LA LITURGIA PARIGINA

Per le particolarità che li caratterizzano meritano una parola i libri liturgici di Parigi: prenderemo in esame due esemplari del sec. XVIII.

⁵⁷ DB n. 413; B n. 325.

⁵⁸ B n. 414.

⁵⁹ DB n. 145; B n. 541.

⁶⁰ B n. 578.

⁶¹ DB n. 1191; B n. 1737.

⁶² DB n. 1195; B n. 1740.

La domenica tra l'ottava dell'Epifania

Nel *Missale Parisiense* (1738), il brano di Lc 2,40-42 costituiva il vangelo di questa domenica: rispetto al *MRp*, il testo comprendeva anche i vv. 40-41. Originale è il *communio* di questa messa⁶¹: «Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes: et nos credidimus, et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei» (cf Gv 6,68-69). La scelta di questa espressione pronunciata da Pietro in un momento di «confusione» davanti alle parole di Gesù, risulta significativa in rapporto al vangelo di Gesù dodicenne al tempio: egli è l'opera e la parola da accogliere e a cui aderire, anche quando non si comprende, come accadde a Maria e Giuseppe.

Il medesimo brano veniva letto al Mattutino della stessa domenica. Nel *Breviarium Parisiense*, di originale rispetto al *BrR* si trovano alcuni responsori e le antifone ai cantici evangelici, intenzionalmente di tenore cristologico: l'attenzione è concentrata su Gesù fanciullo.

Il responsorio alla lettura VII è composto dai vv. 43.46, congiunti con Gl 2,23 (*Vulgata*): «R./ Remansit puer Jesus in Jerusalem, et non cognoverunt parentes eius; et post triduum * Invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos. V./ Laetamini in Domino Deo vestro; quia dedit vobis Doctorem iustitiae. * Invenerunt». Viene sottolineato il dono divino della Sapienza, offerta a chi sa accoglierla.

Il responsorio alla lettura VIII riprende i vv. 48-49, abbinati a Is 49,3-4: «R./ Dixit mater Jesu ad illum: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. * Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse? V./ Dixit mihi Dominus: Servus meus es tu. Et ego dixi: Ergo opus meum cum Deo meo. * Quid est». L'obbedienza di Gesù al volere del Padre è vista alla luce della vocazione profetica ricevuta da Dio e della fedele risposta prestatale.

Il responsorio alla lettura IX è composto dal v. 51 e da Pr 15,28 (*Vulgata*): «R./ Descendit Iesus cum eis, et venit Nazareth: et * Erat subditus illis. V./ Mens iusti meditatur oboedientiam. * Erat». L'accostamento approfondisce il significato dell'obbedienza di Gesù ai genitori nella casa di Nazaret.

L'antifona al *Benedictus* propone il v. 47: «Stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis eius». La sottolineatura cade sulla sapienza e sul magistero di Gesù, cui anche gli oranti debbono riferirsi come

⁶¹ Nel *MRp* presentava Lc 2,48-49.

discepoli. È da osservare che questo versetto del racconto evangelico non compare in altre ufficiature.

L'antifona al *Magnificat* riprende il v. 52: «Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines». Anche quest'antifona mette in risalto la dimensione epifanica del comportamento di Gesù a Nazaret, richiamato dalla conclusione del nostro vangelo.

Festività di san Giuseppe

L'ufficiatura di questa festa, celebrata il 20 aprile per non interrompere la Quaresima, concentra nei II Vespri i riferimenti al nostro vangelo. E' segnata da originalità rispetto al *BrR*, da cui riprende alcune antifone, disponendole tuttavia in altro modo (ad esempio la 5 antifona viene posta dal *BrPa* al *Magnificat*) e componendone di nuove: è il caso dell'antifona all'invitorio, ispirata al v. 51, che recita: «Puerum Jesum, Mariae et Joseph subditum, * Venite, adoremus», e delle antifone 2, 3, 4 della salmodia. Nell'inno «Matris intactae» cantato alle Lodi, la quinta strofa allude ai vv. 45-46: la ricerca e il ritrovamento di Gesù tra i dottori⁶⁴.

Nei II Vespri di san Giuseppe viene così riproposto, con adattamenti, l'intero testo evangelico:

il v. 41 all'antifona 1: «Ibant parentes Iesu per omnes annos in Ierusalem, in die sollemni Paschae» (come nel *BrR*);

i vv. 42-43 all'antifona 2: «Ascendentibus illis, remansit puer Iesus in Ierusalem; et non cognoverunt parentes eius» (propria);

il v. 44 all'antifona 3: «Existimantes illum esse in comitatu, venerunt iter diei, et requirebant eum inter cognatos et notos» (propria);

i vv. 45-46 all'antifona 4: «Non invenientes, regressi sunt in Ierusalem; et invenerunt illum in templo, sedentem in medio doctorum» (propria);

il v. 48 all'antifona 5: «Dixit mater Iesu ad eum: Fili, quid fecisti nobis sic? ecce pater tuus et ego dolentes, quaerebamus te» (adattamento);

il v. 51 all'antifona al *Magnificat*: «Descendit cum eis Iesus, et venit Nazareth, et erat subditus illis» (come l'antifona 5 del *BrR*).

⁶⁴ «Ora mox solvet; Solymas per urbes / Quem dolens quaerens, comitante matre, / Hunc senes inter, Puerum stupebis / Mira loquentem».

4. LA LITURGIA AMBROSIANA

Consideriamo i libri in uso, che non mancano di presentare delle specificità che dilatano la comprensione dell'impiego liturgico del nostro vangelo.

4.1. Il «Missale Ambrosianum»

La festa della *santa Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe*, celebrata alla IV domenica di gennaio, presenta un solo ciclo di letture. Il vangelo è il brano di Lc 2,41-52, riletto alla luce degli altri testi biblici. La prima lettura: Sir 3,3-7.14-17 (gr. 2-6.12-14), in cui si esortano i figli al dovere di onorare il padre e la madre, illumina la sottomissione di Gesù nei confronti di Maria e Giuseppe. Se per un verso questo testo sapienziale si rivolge ai figli, l'atteggiamento di Gesù nel vangelo aiuta a riflettere anche sul rapporto dei genitori verso di loro. Il Sal 127, pregato come responsoriale, mette in luce nel contesto del tema del giorno, la benedizione e la beatitudine della casa che teme il Signore. Anche la seconda lettura: Col 3,12-21, con le esortazioni dell'Apostolo a vivere le virtù cristiane, nominando espressamente figli e padri, mogli e mariti, permette di leggere le esemplari relazioni della Famiglia di Nazaret narrate nel vangelo.

L'antifona dopo il vangelo, riproponendo il v. 51, prolunga l'interiorizzazione dell'obbedienza di Gesù: «*Descendit Iesus cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis*»⁴⁵. Il medesimo accento alla vita nazaretana di Gesù ritorna nell'antifona allo spezzare del pane, ispirata ai vv. 42 e 52: «*Dominus Iesus, dum esset annorum duodecim, proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines*».

Per la solennità di *san Giuseppe* (19 marzo), il vangelo alternativo di Lc 2,41-51 è preceduto dai medesimi testi visti sopra nel Lezionario romano.

Il medesimo vangelo è indicato, come nel Lezionario romano, anche per la memoria del *Cuore immacolato della B.V.M.* e nel *Comune della B.V.M.*

Nelle messe per varie necessità, il formulario per la famiglia rinvia ai testi biblici della santa Famiglia, con le antifone già viste. Il formulario per l'*educazione cristiana*, contiene un riferimento al nostro vangelo nell'antifona d'ingresso, che riprende il v. 52 (nel *MAI* i vv. 42.52). Infine, il formulario per i *parenti e gli amici* indica come possibilità la scelta di letture indicate per la santa Famiglia.

⁴⁵ La traduzione del *MAI* suona: «*Ridiscese Gesù nella casa di Nazaret con Maria e con Giuseppe e visse loro sottomesso*».

4.2. La «Liturgia delle Ore ambrosiana»

I riferimenti al vangelo in esame sono rinvenibili nell'ufficiatura della festa della *santa Famiglia*⁶⁶. Nessuna eco, invece, in quella della solennità di san Giuseppe.

Sono ripresi solo alcuni versetti, con preferenza del v. 51, relativi alle parole e al comportamento di Gesù.

Il v. 49 figura nell'antifona al *Magnificat* dei II Vespri: «Gesù rispose: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?"».

Al v. 51 si ispira il responsorio dell'Ufficio delle letture: «Venite, adoriamo Cristo, Figlio di Dio, che si sottomette a Maria e a Giuseppe»; l'antifona 1 del medesimo Ufficio: «Gesù ridiscese nella casa di Nazaret con Maria e Giuseppe; e visse loro sottomesso»; l'antifona 2 dell'Ora media: «Gesù partì con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso».

Il v. 52 è ripreso all'antifona 3 dell'Ora media: «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini».

Le intercessioni dei I Vespri sono uguali a quelle dei I e II Vespri dell'ufficiatura romana, e quelle dei II Vespri riprendono le invocazioni delle Lodi della medesima ufficiatura.

5. LA LITURGIA ISPANO-MOZARABICA

Anche per il Rito ispanico ci limitiamo ad alcune osservazioni sui libri oggi in uso, senza rivolgerci alla tradizione storica.

L'odierno «*Liber Commicus*» - corrispondente al Lezionario del Rito romano - indica il brano di Lc 2,48-51, come unico testo evangelico, nel formulario del Comune della B.V.M.⁶⁷.

La scelta è significativa, sia perché il «*Liber Mozarabicus Sacramentorum*» (testimone dell'antica liturgia ispanica) non contiene formulari del Comune, sia perché è stata adottata la parte conclusiva di questo vangelo, che non compare in nessun'altra celebrazione del «*Missale hispano-mozarabicum*». Lasciando agli esperti in materia di precisare l'eventuale riscontro di questa pericope nella liturgia mozarabica precedente, abbiamo trovato che in

⁶⁶ LOA, IV, 545-563.

⁶⁷ *Missale Hispano-Mozarabicum, Liber Commicus*, 210.

un manoscritto toledano dei secc. IX-X, nella domenica «post Infantum» - commemorazione che nel Calendario ispanico cadeva l'8 di gennaio - viene riferito il nostro brano⁸⁸.

Insieme a Lc 2,48-51 è presentata come «prophetia» la lettura di Is 7,10-15: l'oracolo rivolto dal Signore ad Achaz sulla vergine madre dell'Emmanuele. La lettura scelta come «apostolus» è At 1,12-14, in cui si dice della presenza di Maria con gli Apostoli a Gerusalemme, dove perseveravano in preghiera in attesa del Dono dall'alto. Alla luce di questi testi - il primo che annuncia la straordinaria maternità, il secondo che mostra Maria presente nella Chiesa nascente - dev'essere letta la pericope evangelica concentrata sulle parole scambiate tra madre e Figlio, conclusa dall'atteggiamento interiore che definisce la madre di Dio e dei fedeli⁸⁹.

6. CONCLUSIONE

Non ci rimane che sintetizzare i diversi elementi esposti fino a questo punto, distinguendo due aspetti.

6.1. L'uso del brano di Lc 2,41-52

Nella tradizione romana il vangelo di Gesù dodicenne al tempio era assegnato alla domenica che cadeva fra l'ottava dell'Epifania. Questo dato, seppure con delle peculiarità, è stato mantenuto nella liturgia parigina del sec. XVIII. Anche una testimonianza dell'antica liturgia ispanica indica il medesimo vangelo nella domenica successiva all'8 gennaio. L'altra celebrazione, la cui ufficiatura si richiamava a questo episodio evangelico, era la festività di san Giuseppe. In questo secolo, ha tratto motivo dalla pagina lucana la festa della Santa Famiglia.

L'odierno lezionario del *Missale Romanum* presenta una maggiore valo-

⁸⁸ M. FÉROTIN (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* = Monumenta Ecclesiae Liturgica 6, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris 1912, 766: il Férotin riporta solo alcune note dell'antico manoscritto 35.8 di Toledo (un lezionario), tra cui la notizia della lettura di questo vangelo, annotando l'incipit di Lc 2,42. Sulla data della commemorazione dei Santi Innocenti l'8 gennaio, cf la nota relativa alla «Missa in allusione Infantum», p. 97 del medesimo volume.

⁸⁹ Così recita il versetto delle *laudes* che seguono il vangelo: «Virgo post partum Dei gratissima coniux, gaude, cunctorum mater fidelium»: *Liber Commicus*, 210.

rizzazione del brano, proposto come vangelo, oltre che nella messa (anno C) della Santa Famiglia e di san Giuseppe (alternativo), nella memoria del Cuore immacolato di Maria, nel Comune della B.V.M., nella messa «per la famiglia»⁷⁰; significativa indicazione del testo anche in tre formulari della *Collectio Missarum de B.M.V.*

Conservando la tradizione del *Breviarium Romanum*, la *Liturgia Horarum* presenta una disposizione migliore delle antifone con riferimento al nostro vangelo nelle ufficiature di san Giuseppe e della santa Famiglia.

Il lezionario del *Missale Ambrosianum* è assimilabile a quello romano, con la particolarità di assegnare il nostro vangelo ogni anno per la festa della santa Famiglia. La *Liturgia delle Ore Ambrosiana* contiene riferimenti nell'ufficiatura per la santa Famiglia; nulla invece per san Giuseppe.

Il lezionario del *Missale hispano-mozarabicum* indica la parte finale del vangelo soltanto nel Comune della B.V.M.

Nell'eucologia i richiami al nostro testo non sono evidenti. Risaltano in modo esplicito nelle *preces* di Lodi e Vespri della festa della santa Famiglia, ma ispirano testi anche in altre occasioni⁷¹.

L'indagine sull'utilizzo di questa pagina in antifone per la messa ed inni, antifone e responsori dell'ufficio, dimostra la ripresa di tutti i versetti (eccetto il v. 50), con prevalenza dei vv. 48-52, e tra questi del v. 51, ossia la sottomissione di Gesù ai genitori.

L'opportuna scelta di disporre nei riti di benedizione l'ascolto della Parola di Dio, ha fatto sì che il brano si trovi indicato per illuminare alcune benedizioni.

6.2. Il significato

L'interpretazione del nostro vangelo assume tonalità diverse, secondo i testi biblici che lo accompagnano e l'oggetto della celebrazione in cui esso risuona.

Il dato più evidente è l'intenzione di attingere alla pericope per trarre

⁷⁰ Tra le *Orationes diversae* figurava il titolo «pro familia» nell'edizione del *Missale Romanum* del 1962; in una precedente edizione del 1956, le medesime orazioni figuravano sotto il titolo «Pro congregatione et familia». Mancava - come si sa - l'indicazione delle letture.

⁷¹ Si veda ad es. la quarta intercessione dei Vespri, lunedì della IV settimana di Quaresima: «Fa' che i fanciulli crescano in età, sapienza e grazia davanti a te e davanti agli uomini...» (nel corrispondente testo latino non è così evidente il riferimento a Lc 2,52).

ispirazione e motivo nella preghiera ecclesiale per la famiglia cristiana. La contemplazione e l'ascolto delle virtù della Famiglia di Nazaret, risaltanti in modo significativo nei vv. 41-52, offrono esempi e stimoli per alimentare la crescita del rapporto tra genitori e figli, in obbedienza al volere divino.

La celebrazione di san Giuseppe trova nel vangelo del pellegrinaggio a Gerusalemme i tratti della fisionomia spirituale del patriarca, definita dal suo decisivo orientamento verso Gesù.

La dimensione mariana di questo vangelo, oltre che nel Comune della B.V.M., ha significativa espressione in celebrazioni che propongono ai fedeli l'imitazione della Madre di Gesù: in particolare la risonanza degli eventi del Figlio nel cuore della Madre, le virtù di Maria nella casa di Nazaret, l'essersi ella dimostrata perfetta *discepolo* del Signore.

Non deve sfuggire che questi vari accenti hanno come punto catalizzatore la persona di Gesù, interamente proteso a compiere la volontà del Padre: Cristo è il Servo fedele del Padre ed il Maestro da seguire (come risalta nella messa dell'ottava dell'Epifania del *MRp*, e ancor più nell'ufficiatura della medesima domenica nei libri parigini). Questo dato deriva dal frequente riferimento al v. 51, che presenta la sottomissione di Gesù a Maria e Giuseppe, espressione concreta della sua obbedienza al Padre.

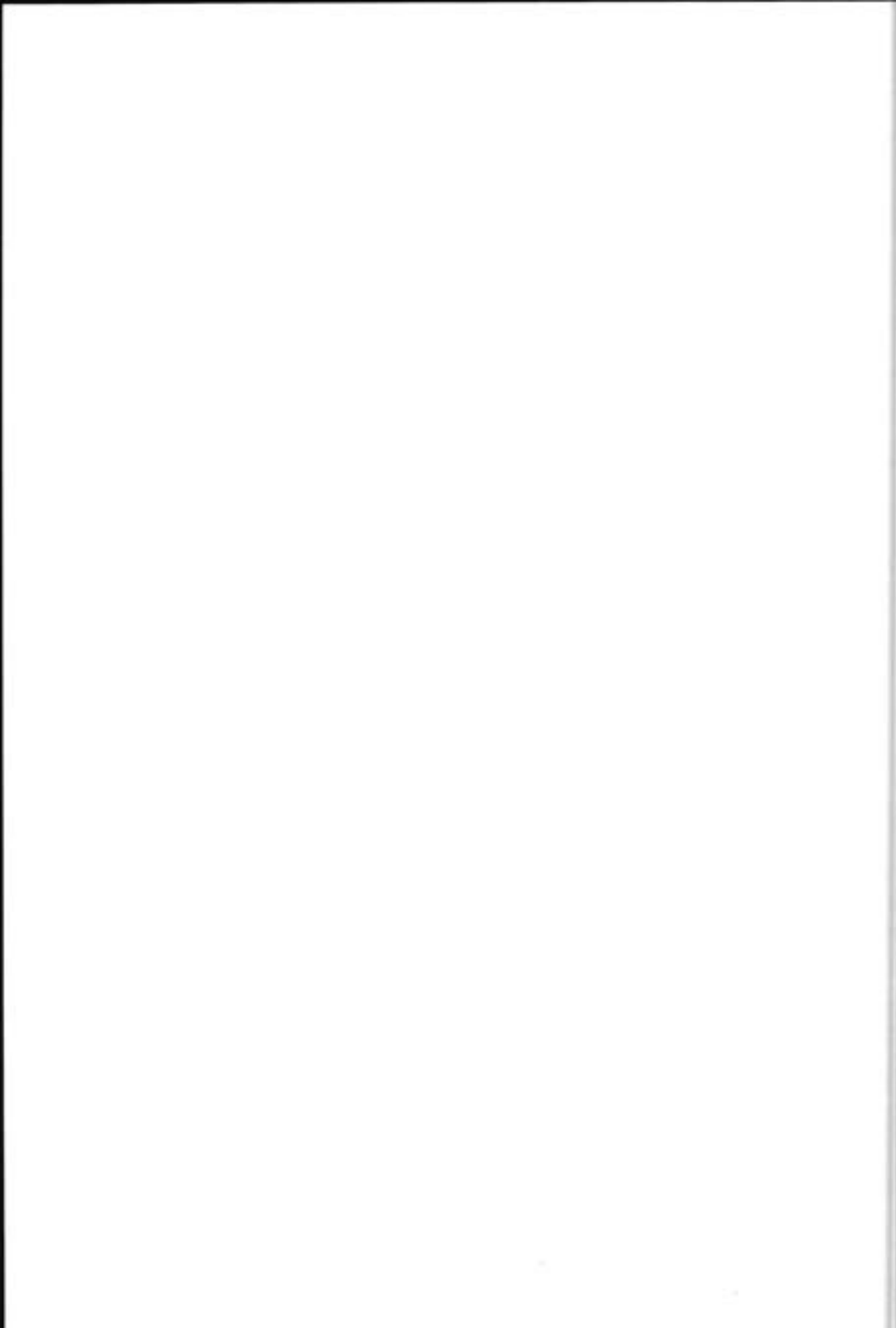
CORRADO MAGGIONI

Via Romagna, 44

00187 ROMA

Summary

The Author proposes to consider the liturgical use of the extract of Lk 2,41-52 in the Western liturgies, giving preference to the Roman rite and the liturgical books in use today. The indication of data relating to the use of the text in the Mass and Divine Office gives the possibility of seeing the modalities in the adaptation of the verses, and the celebrations re-echoing the message of the Gospel text: the feast of the Holy Family, the solemnity of St. Joseph, the Masses in honour of the Virgin Mother. Subsequently, Maggioni presents a critical interpretation of the emerging contents, which can be found in today's liturgical books of the Roman, Ambrosian and Spanish-Mozarabic rites.



RIVELAZIONE DI GESÙ E FEDE DI MARIA

Riflessione cristologica e mariologica

Nell'economia della divina rivelazione i fatti e le parole sono come la trama e l'ordito di un unico evento, con il quale e nel quale Dio comunica se stesso e fa conoscere il «mistero della sua volontà». La costituzione *Dei Verbum* (cf n. 2), mentre afferma la loro intima connessione (*gestis verbisque*), spiega che opere e parole sono in stretta dipendenza e in reciproco servizio, sicché le opere manifestano e rafforzano le parole e queste, a loro volta, proclamano le opere e chiariscono il «mistero» in esse contenuto. A Dio che si rivela, poi, l'uomo corrisponde con la fede, mediante la quale gli si affida totalmente e gli offre una «obbedienza», che è fede essa stessa, perché atto d'intelligenza e di volontà, vale a dire di libertà (cf *Dei Verbum*, 5).

Con riferimento a tale correlazione tra rivelazione e fede vorremmo riprendere, organizzare ed esporre le ragioni, nonché le modalità, per cui la riflessione teologica, soprattutto negli ambiti della cristologia e della mariologia, ha fatto ricorso al racconto di Lc 2,41-52, sulla perdita e il ritrovamento di Gesù fra i dottori nel Tempio, in occasione della sua prima Pasqua a Gerusalemme.

1. Lc 2,41-52 NELLA RIFLESSIONE CRISTOLOGICA

S'inizierà considerando i gesti di Gesù, che rimane a Gerusalemme o meglio nel Tempio, in dialogo fra i dottori, nell'occasione di una Pasqua. Ad essi strettamente congiunte, le parole di Gesù sono le prime poste dall'Evangeliista sulle sue labbra. Su questo versante rivelativo, il racconto lucano ha un primario carattere cristologico, poiché in esso si proclama l'identità filiale di Gesù e s'intravede il mistero di passione e di gloria¹.

L'attenzione riservata dalla teologia sistematica al mistero della Pasqua

¹ Cf A. VALENTINI, *La rivelazione di Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52)*, in *Estudios bíblicos* 50 (1992) 304.

di Gesù dodicenne non è stata, in realtà, eccessiva. S. Tommaso d'Aquino, ad esempio, non lo prevede nella lunga serie delle trentatré questioni - tante, quanti furono, secondo un computo abituale, gli anni della vita terrena del Signore - che, dalla q. 33 alla q. 59 della *tertia pars* della *Summa Theologiae*, trattano degli *acta et passa per ipsum Salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum*². Ciò non significa che l'Angelico abbia trascurato di riflettervi. Chi, però, desidera trovare fra i suoi scritti qualcosa di davvero consistente al riguardo, deve ricorrere alla *reportatio* di un suo sermone, intitolato «Puer Jesus» perché commenta Lc 2,41-52, ove si legge che *Puer Jesus proficiebat aetate et sapientia et gratia, apud Deum, et homines*.

1.1. Gesù, maestro di sapienza

Questa predica è stata inserita da R. Busa per prima, tra quelle catalogate come autentiche nell'edizione curata per il monumentale *Index Thomisticus*³. Se nella prima parte - quella del *sermo* vero e proprio - Tommaso si sofferma sul valore d'esemplarità della crescita di Gesù in età e grazia, nella seconda - la *collatio* - egli tratta direttamente della sua crescita in sapienza e indugia su numerosi dettagli del racconto lucano. Il Tempio nel quale Gesù è ritrovato, ad esempio, è simbolo della contemplazione, poiché Tommaso condivide l'etimologia di *templum a contemplando*⁴.

Analizzando di seguito i comportamenti di Gesù, egli spiega che essi permettono di conoscere in qual modo si progredisce nella contemplazione. Ciò accade, anzitutto mediante l'ascolto gioioso ed entusiasta: *quod libenter audiat*. Gesù, infatti, si era posto in atteggiamento d'ascolto perseverante (*per triduum*) e giudizioso (*stans in medio*) dei maestri. Il secondo modo mediante il quale si cresce nella sapienza è la diligente ricerca. Gesù fu trovato *interrogantem et quaerentem sapientiam, ut nobis exemplum quaerendi sa-*

² Sul valore di questa trattazione, cf I. BUFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994. Per la *S. Th.*, cf G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, du Cerf, Paris 1996, 401-434. Più brevemente, cf l'introd. di M.-J. NICOLAS a *Somme Théologique*, t. 4, du Cerf, Paris 207-209 e le note relative alle q. 27-59.

³ Per il testo di questo sermone, cf l'edizione stabilita dall'*Index Thomisticus*: *S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico...* curante R. BUSA, t. VI, 33-35.

⁴ Per questa etimologia collegata alla direzione verso oriente degli antichi templi, cf ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae* XV, 4, 7.

pietiam daret. Da qui il terzo modo, che consiste nella prudenza delle risposte. In tale dialogo sapienziale si realizza un'autentica crescita, poiché *nullus jam bene potest proficere in scientia sicut in communicando aliis quae ipse scit*. Per questo Tommaso considera significativo il fatto che Gesù, dopo essere salito al Tempio ed esservi rimasto per tre giorni, ridiscende a Nazaret. Con ciò, infatti, egli dimostra che il vero sapiente deve ascendere *per spiritalem profectum*, ma deve subito discendere, *per pietatem ad proximum*⁵.

Non è difficile riconoscere, qui, l'adesione dell'Aquinate al motto domenicano del *majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari* (II-II, q. 188, 6), dove si mostra che la contemplazione cristiana non è motivata dall'amore delle pure idee, bensì dall'amore di Dio e del prossimo. Essa è come la scala di Giacobbe (cf Gen 28,12), fatta di ascensioni e di discese, per cui il vero sapiente è colui che si addentra profondamente nella conoscenza di Dio e discende caritatevolmente verso il prossimo.

Tommaso avrà accenni al racconto lucano in pochi altri rapidi passaggi. Qui, però, egli ha lasciato una lettura cristologico-sapienziale, che non manca d'interesse anche per la recente esegesi⁶. A tale linea sapienziale potrebbero pure aggiungersi quelle interpretazioni che scorgono nel dialogo di Gesù con i dottori la cerimonia della *Bar Mitsva*. Giunto alla soglia dell'adolescenza, Gesù accetta di diventare *figlio della Legge*⁷.

1.2. La prima manifestazione della coscienza filiale di Gesù

La cristologia si è interrogata circa la realtà e la specificità del conoscere umano di Gesù. È nota la tesi di s. Tommaso, secondo cui Gesù, in quanto vero uomo, ha davvero acquisito delle conoscenze sperimentali mediante un reale progresso e un passaggio dalla nescienza alla conoscenza⁸. Tale que-

⁵ Nella linea della narrazione evangelica, Tommaso spiega pure che l'itinerario sapienziale include la *meditatio*, di cui modello eccellente è la beata Vergine, *verae sapientiae matrem*.

⁶ R. Laurentin, in particolare, ha suggerito l'ipotesi di un contatto con Sir 24, essendo un tutt'uno, per Cristo, l'essere la Sapienza e il Figlio del Padre, poiché la Sapienza è uscita dalla bocca di Dio. Cf R. LAURENTIN, *Jésus au Temple. Mystère de Pâque et foi de Marie en Luc 2,48-50*, Gabalda et C. ed., Paris 1966, 149.

⁷ Cf FRÈRE EPHRAÏM, *Gesù ebreo praticante*, Ancora, Milano 1993, 38-40; F. MANNS, *Gesù figlio di Davide. Il Vangelo nel suo contesto giudaico*, Ancora, Milano 1998, 49-54.

⁸ Cf S. Th. III, 12, 2.

stione, tuttavia, non è identica all'altra, che riguarda il come Gesù, durante la propria esistenza terrena, ha preso umanamente coscienza del suo «io» divino. Questa, infatti, considera anzitutto una soggettività, quella, invece, un sapere oggettivo. La più recente riflessione cristologica, invece, stimolata, non da ultimo, dalla filosofia moderna - che vede nella coscienza la principale caratteristica della persona - si è ampiamente concentrata proprio sul tema della coscienza personale di Gesù e del suo sviluppo umano⁹.

Tutta la vita di Gesù testimonia la coscienza della propria relazione filiale con il Padre. Egli aveva coscienza di essere il Figlio unico di Dio e, in questo senso, di essere egli stesso Dio. L'attualità e la gravità di questo dato di fede sono state ricordate dalla Commissione teologica internazionale in un documento nel quale, però, non si accenna minimamente al come tale coscienza si è articolata nell'umanità di Cristo e si rinuncia di proposito ad entrare nelle elaborazioni teologiche, che cercano di renderne conto¹⁰.

Fra quanti vi si sono impegnati, però, è opportuno ricordare almeno due autori, che fanno riferimenti espliciti al racconto lucano. Si tratta anzitutto di J. Maritain, il quale si muove nella linea di quanti ritengono che solo la visione immediata riesca a rendere ragione del sorgere in Gesù della coscienza della propria divinità. Mediante la sua contemplazione infusa, Gesù ha cominciato molto presto ad entrare nel paradiso sovraconscio della sua anima, per attingervi riposo e gioia. Qui la sua visione di *viator* giungeva quasi alla sua visione di *comprehensor* permettendogli di sperimentare le cose divine secondo quella saporosa esperienza, che proviene dai doni dello Spirito e che, in Cristo *viator*, era incomparabilmente più alta rispetto a qualsiasi altro uomo pur vicinissimo a Dio. Maritain pensa, dunque, ad uno sviluppo rapido dell'autocoscienza filiale di Gesù. A tale riguardo la sua permanenza da dodicenne nel Tempio segnala il momento in cui esso è già pervenuto al suo punto di perfetta maturità. Da quel momento avrebbero avuto inizio pure le

⁹ Per una panoramica del problema cf G. MORILLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di F.G. Brambilla, Glossa, Milano 1989, 222-233. Importante riferimento per l'esame della questione è K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autocoscienza di Cristo*, in IDEM, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967, 199-238. Ampie esposizioni in recenti cristologie, come in M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-PUL 1986, 895-908.914-922, in sintonia con W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 339-355.

¹⁰ CTI, Documento *Iam bis de christologia* sulla coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione (31 maggio 1986), in EV/10: 694.

comunicazioni, per mezzo delle quali Gesù confidava a Maria e a Giuseppe i segreti della sua Vita increata e quelli della Redenzione¹¹.

Sull'episodio del ritrovamento di Gesù nel Tempio è tornato più volte anche J. Galot, il quale vi ravvede non soltanto un'indicazione essenziale di prim'ordine riguardo all'autocoscienza di Gesù prima della sua vita pubblica, ma pure la base più solida per affrontare l'intera questione. Il racconto evangelico mostra che all'età di dodici anni Gesù possiede già le profezie del futuro. L'evento stesso, anzi, è una profezia in atto, che ha preceduto le dichiarazioni profetiche riguardanti la sua morte e risurrezione¹². Gesù, infatti, mostra d'avere una lucida consapevolezza della sua filiazione divina, accompagnata dalla coscienza della sua missione redentrice.

Ciò non toglie che Gesù abbia interrogato con tutta sincerità i rabbini del Tempio. Lo sviluppo dell'autocoscienza di Gesù, in effetti, dev'essere pensato come un processo lento e graduale. Nel Tempio, tuttavia, egli si è comportato non come colui che aveva una rivelazione d'accogliere, bensì come chi aveva una rivelazione da donare. «L'episodio attesta che Gesù possiede una coscienza della sua filiazione che non gli viene dalla rivelazione giudaica e che supera ciò che sua madre sa della sua origine. Per lui il Padre celeste è ciò che è per un altro bambino il padre terrestre. In senso proprio Dio è suo Padre. Gesù rivela così a Maria la sua vera origine, la natura della sua filiazione divina, e dimostra che ha preso coscienza, durante la sua infanzia, della propria relazione filiale eccezionale col Padre»¹³. Per spiegare il formarsi di quest'autocoscienza filiale J. Galot non ritiene necessario ricorrere alla tesi della visione beatifica e preferisce ricorrere all'analogia con l'esperienza mistica: i suoi contatti mistici col Padre, cominciati molto presto in concomitanza allo sviluppo della sua coscienza di bambino, hanno permesso a Gesù di riconoscere la propria identità di Figlio e di cogliere la verità del proprio «io» divino nella coscienza umana¹⁴.

Al suo arrivo nel Tempio, sembra che qualcosa si risvegli in Gesù, lo af-

¹¹ Cf J. MARITAIN, *Della grazia e dell'umanità di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1971, 110-113.122 e nota 6. Vicino a questa posizione è J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Beauchesne, Paris 1985, 395-403.

¹² Cf J. GALOT, *La coscienza di Gesù*, Cittadella, Assisi 1971, 170; cf 165-178. Cf IDEM, *Le mystère de Jesus retrouvé au temple*, in ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ, Granada 1969, 254-256.

¹³ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, LEF, Firenze 1977, 311.

¹⁴ Cf GALOT, *La coscienza di Gesù*, 136-151; IDEM, *Chi sei tu*, 311-314.

fascini e lo attraggano. Qui, infatti, Gesù si mostra, per la prima volta, consapevole della singolare relazione, che lo congiunge al Padre. Al «Padre mio» egli dedica, infatti, la sua prima parola, così come, in una sorta d'inclusione per il vangelo secondo Luca, dedicherà l'ultima, dalla croce (cf Lc 23,46). D'altra parte, solo il Figlio può chiamarlo e lo chiama «Padre mio». Una lettura dei Vangeli, a cominciare appunto da Lc 2,49, lascia vedere che mai Gesù identifica la sua posizione in rapporto al Padre con quella dei suoi ascoltatori. Ai discepoli, ad esempio, egli insegnerà a dire «Padre nostro». Mai, però, Gesù insegnerà ad alcun uomo a dire «Padre mio». Questa distinzione, nettamente espressa dai vangeli e senza reali paralleli nella letteratura giudaica, è un indizio chiaro circa la coscienza filiale di Gesù¹⁵.

Nella prospettiva dell'autocoscienza filiale di Gesù, il mistero della prima Pasqua di Gesù al Tempio è un evento complesso. Esso, infatti, è il segno di una *frattura familiare*, poiché Gesù abbandona l'uomo e la donna che, per quanto in modo differente, l'avevano ricevuto come figlio, ed entra decisamente nella missione affidatagli dal Padre. Abbandona, dunque, il «padre e la madre»; non lo fa, però, come sposo (cf Gen 2,34), bensì come e perché Figlio del Padre. Il suo gesto, di conseguenza, è anche il segno di una *frattura trascendente*, verso la direzione, in salita, indicata dalla contrapposizione tra il «tuo padre», con cui Maria indica il suo sposo, e «il mio Padre», ossia l'Altissimo, di cui parla Gesù¹⁶.

Il mistero di Gesù dodicenne nel Tempio è pure *segno profetico della sua morte e della sua Pasqua*. Questa valenza dell'episodio, su cui si registra una generale convergenza degli esegeti, non ha soltanto il valore di una prefigurazione o di un annuncio, ma pure il valore dell'anticipazione. In realtà, tutta la vita di Gesù dev'essere intesa come un cammino verso la Pasqua. Tutti gli eventi che la precedono perciò le appartengono già. Come gli altri *mysteria Christi*, infatti, anche il mistero della sua perdita e ritrovamento nel Tempio partecipa all'unico mistero globale della sua esistenza e dev'essere considerato quale manifestazione e sviluppo, in forma d'evento e di carattere ontologico, dell'unico e indivisibile *mysterium*, che è Gesù Cristo, il Verbo eterno incarnato e la rivelazione escatologica di Dio¹⁷.

¹⁵ Cf W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Biblical Institute Press, Rome 1963, 146-149.

¹⁶ Per questi aspetti, cf X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1989, 160-162.

¹⁷ Cf R. SCHULTE, *I misteri della preistoria di Gesù*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cu-

Peraltro, colui che sa di dovere rimanere presso il Padre, oppure nella sua casa e, in ogni caso, totalmente dedicato a Lui, e interamente inserito nella sua orbita d'attrazione, è lo stesso che accetta di allontanarsi dal Tempio per discendere a Nazaret con Maria e Giuseppe. Se in ciò è possibile intravedere «la tragedia della giovane personalità di Gesù», che, mentre prende coscienza di sé quale Parola e rivelazione di Dio, sa pure di dovere attendere nel silenzio l'Ora fissata dal Padre, in quest'esperienza della divisione della propria esistenza personale è possibile scoprire anche l'altra, del voler prendere su di sé, sino alla fine, la divisione di tutta l'umanità causata dal peccato, al fine di riunificare ciò che era disperso e riconciliarlo con il Padre¹⁸.

S. Tommaso d'Aquino percepirà a suo modo quest'intima tensione. Nel sermone «Puer Jesus» egli la risolverà spiegando che lo stesso Gesù, il quale afferma *in his quae Patris mei sunt oportet me esse*, rimane, però, *subditus* a Maria e Giuseppe, perché *ipsum non retrahebant a Deo*. La percepirà, sotto un distinto, ma complementare aspetto anche s. Teresa di Gesù Bambino, nell'operetta poetica «Perché t'amo, Maria», una sorta d'inno liturgico composto nel maggio 1897. Dei duecento versi, che lo compongono, ventiquattro sono dedicati appunto al «mistero del Tempio». Dopo avere parafrasato Lc 2,48-50 (*oh quel profond mystère!*) ed avere considerato la crescita in sapienza di Gesù, sottomesso a Maria e Giuseppe, Teresa scrive nelle strofe XV e XVI:

Maintenant je comprends le mystère du temple.
Les paroles cachées de mon Aimable Roi.
Mère, ton doux Enfant veut que tu sois l'exemple
De l'âme qui Le cherche en la nuit de la foi.

Puisque le Roi des Cieux a voulu que sa Mère
Soit plongée dans la nuit, dans l'angoisse du cœur;
Marie, c'est donc un bien de souffrir sur la terre?¹⁹

Quando scriveva questi versi, Teresa, ormai vicina alla morte, attraversava una terribile notte spirituale. In tale prova della fede, ella rivive con Maria il «mistero del Tempio» e insieme con la Madre si dispone ad attendere il ri-

ra), *Mysterium Salutis*, III/2, Queriniana, Brescia 1971, 36-41; K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*, in IDEM, *Saggi di cristologia*, 73-76.

¹⁸ Cf R. SCHULTE, *I misteri*, 77-78.

¹⁹ Testo in M. DE GOEDT, *L'amour de Thérèse de l'Enfant-Jésus pour Marie, Mère du Sauveur*, in *Marianum* 59 (1997) 118-119. Si veda in trad. it. S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Libreria Editrice Vaticana - Edizioni OCD, Città del Vaticano-Roma 1997, 725.

torno di Gesù: *Il peut bien se cacher, je consens à l'attendre / Jusqu'au jour sans couchant où s'éteindra ma foi...* (str. XVI). Queste parole della giovane «dottore della Chiesa», ci aiutano a spostare l'attenzione sulla Madre di Gesù.

2. LC 2,41-52 NELLA RIFLESSIONE MARIOLOGICA

In relazione con i gesti e le parole di Gesù si considereranno i comportamenti e le parole di Maria: il doloroso cercare Gesù insieme con Giuseppe, lo stupore comune nel trovarlo fra i dottori nel Tempio, l'interrogazione della madre, la reazione sua e del suo sposo alla risposta del Figlio. Il tutto è concluso dall'atteggiamento di Maria, che custodisce ogni cosa nel proprio cuore. Nel loro succedersi, questi gesti e queste parole segnano le tappe di un itinerario al quale si può ben dare il nome fede.

2.1. La «scienza» di Maria

Diversamente che per Gesù, la parola pronunciata da Maria in Lc 2,48 non è la prima, tra quelle conservateci dai vangeli. Certo, la Vergine di Nazaret non è mai presentata dal Nuovo Testamento come una donna loquace: sono appena quattro i contesti, nei quali ella parla. Riflettendo, anzi, su Lc 2,19.51, Ruperto di Deutz tesserà l'elogio dell'umile e *religioso silenzio* della Vergine; H. De Lubac ricorderà la *Verbi silentis muta mater* e J. Guitton annoterà con finezza che la Madre dell'eterna Parola onorò questa stessa Parola con il silenzio²⁰. Non è neppure la prima volta che Maria pone delle domande. In Lc 1,34 ella interroga l'angelo: *Come avverrà?* In Lc 2,48 non soltanto la situazione e il tono, ma anche l'interlocutore sono cambiati. Tuttavia ella interroga ancora: *Perché?* In questa domanda è come se la prolungata e muta ricerca sua e di Giuseppe abbia trovato, finalmente, il modo di esprimersi. La duplice contro-domanda di Gesù, soprattutto quel «*non sapete?*», con il successivo commento dell'evangelista («Non compresero ciò che aveva detto loro»), intervengono a muovere ulteriormente la scena e rimangono lì, per la pietà cristiana ed anche per il lettore del testo, come una formula sconcertante e una *crux interpretum*.

²⁰ Cf *In Cantica* I,3; PL 168, 844; H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 242; J. GUITTON, *La Vergine Maria*, Rusconi, Milano 1995, 61.

R. Laurentin, nello studio da lui dedicato all'intera pericope, riserva venti pagine alla descrizione dello *status quaestionis* su Lc 2,50²¹, lasciando a chi viene dopo il solo compito di aggiornarlo. Abbastanza ampia, poi, è la sua recensione degli autori, che escludono Maria dall'incomprensione delle parole di Gesù o, almeno, cercano di attenuarne il senso e la portata. In termini generali, egli spiega il fatto con l'interferenza di un pregiudizio, cosciente o istintivo, che è il caso di esplicitare brevemente, fissando come suo *terminus a quo*, per ragioni di brevità, il periodo moderno. Questo è anche il momento nel quale la mariologia nasce e si sviluppa come un trattato teologico organico e separato, organizzato sotto l'egida del principio d'eccellenza: non soltanto Maria contiene in sé le perfezioni di tutte le creature subluari e celesti, ma eccelle di gran lunga su tutte²². Si potrà fare un riferimento alla *Theologia mariana* dello spagnolo Cristoforo De Vega (1595-1672), pubblicata in due volumi a Lyon nel 1653. Nella quindicesima «palestra», ad esempio, De Vega considera la questione della scienza sperimentale di Maria, ne ammette la presenza, ma ritiene che essa sia stata del tutto esente da errore e da inganno. Di più, ella non aveva da apprendere nulla dagli uomini, avendo come unico maestro lo Spirito Santo, che faceva di lei la più dotta fra tutte le creature dotate di ragione, *doctorum omnium magistra, totius encyclopediae armarium, disciplinarum omnium thesaurus*.

Si tratta d'affermazioni che si ripetono, indisturbate, per lungo tempo. Le fece proprie sin da anglicano anche J.H. Newman, profondamente impressionato dalla sublime dignità della Vergine. Egli, infatti, non si pronunciò circa la visione beatifica di Maria nella sua condizione viatrice, ma affermò senza indugio che ella ebbe, sin dal primo momento della sua esistenza e in un grado superiore ad ogni altra creatura, la scienza infusa. Maria, infatti, è la «sede della Sapienza». Per questo bisogna pensare che, ammaestrata da Gesù nei lunghi anni dell'intimità di Nazaret, ha acquistato una conoscenza sul passato, sul presente e sul futuro tanto vasta da superare «nella conoscenza del mondo e della storia i più grandi filosofi, nelle scienze divine i più grandi teologi, e nella comprensione del futuro i più grandi profeti»²³.

²¹ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 11-32.

²² Cf S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana *Mater Ecclesiae*, Roma 1987, 19-29; IDEM, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, EDB, Bologna 1992, 157-161.

²³ J.H. NEWMAN, *Maria. Lettere, Sermoni, Meditazioni*, a cura di G. Velocci, Jaca Book, Milano 1994, 196; cf 39-40. Analoghe affermazioni si trovano in molti altri autori,

Con tali disposizioni circa l'eccellente scienza di Maria, l'interpretazione di Lc 2,50 era predeterminata. Per tornare al De Vega, egli ne tratta, tra l'altro, nella «settima palestra», dove si propone di esaminare attentamente la perfezione dell'anima di Maria e delle sue potenze. Qui, a partire dal principio che l'intelletto di Maria non fu mai e in alcun modo oscurato dall'errore, egli spiega il *non intellexerunt* non certamente nel senso che la Vergine mancasse di fede, o fosse dubbiosa, oppure persino in errore circa la divinità di Gesù, ma nel senso che ella rimaneva ammirata per le conoscenze nuove apportate dalle parole del suo figlio²⁴. Si tratta di una delle tante varianti tra le interpretazioni che escludono Maria da quanti non compresero le parole di Gesù. Questa del De Vega, era già stata presentata da Isacco della Stella († 1169 ca), in un sermone relativo alla prima domenica dopo l'Epifania, giorno in cui nella liturgia della Messa si leggeva il testo di Luca: «Sarei portato a pensare che questa frase esprime un'ammirazione piuttosto che un interrogativo o rimprovero. Perché l'ammirazione provoca la domanda e la domanda merita la conoscenza. Maria dunque ammira senza tuttavia ignorare»²⁵.

Generalmente, però, la mariologia aderisce alla tesi del Suarez, secondo cui la Beata Vergine, per tutto il tempo della sua vita, possedette quella conoscenza di tutte le cose, che le era conveniente conoscere in ragione della sua condizione di Madre di Dio. Applicata a Lc 2,50, essa consente di ammettere che, trattandosi di verità la cui conoscenza era per lei del tutto inopportuna in quel momento, Maria non ha inteso sufficientemente quali erano le cose divine alle quali Cristo doveva dedicarsi, ma ha di sicuro compreso nel loro senso corretto le parole di Gesù riguardo al Padre celeste. Anche R. Laurentin è del parere che Maria, per quanto ciò non sia da intendersi nei termini che saranno esplicitati dal dogma cristologico, ha avuto sin dal momento dell'Annunciazione una conoscenza reale e profonda della divinità di Gesù. La non comprensione, di cui scrive Lc 2,50, perciò, sarebbe da riferirsi soltanto all'annuncio della morte di Gesù nella circostanza dell'ultima Pasqua, implicito nelle parole da lui pronunciate nell'occasione della sua prima Pasqua a Gerusalemme²⁶.

come J.B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, I/2, Lethielleux, Paris 1954, 444-65.

²⁴ Cf C. DE VEGA, *Theologia mariana sive certamina litteraria de B.V. Genitrice Maria*, I, Neapoli 1866, 289-290.

²⁵ ISACCO DELLA STELLA, *Sermo 8 infra Octavam Epiphaniae*: PL 194, 1717.

²⁶ LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 182-186. Per il Suarez, cf IDEM, *Misterios de la Vida de Cristo*, I, BAC Madrid 1948, 550-555.

2.2. Maria pellegrina nella fede

Giunti a questo punto, però, vale la pena di riportare per esteso anche un'annotazione del gesuita cardinale F. de Toledo (1532-1596), nel suo Commento al vangelo secondo Luca. Essa permette alla riflessione teologica di fare un significativo passo in avanti: «Beata virgo, et Ioseph tunc non plane assecuti sunt, nec apprehenderunt sensum responsionis, non intelligentes, quae appellaverit ea, quae Patris sunt, et quid sibi vellet, oportere eum in his esse. Etsi enim noverint illum esse Christum Dei filium, ac salvatorem: rationem tamen, qua ille munus obiturus erat, et rationem eorum, quae ab illo agebantur, haud quaquam plene cognoscebant, sed progressu temporis eorum scientia, seu fides augebatur. Nec derogat quicquam perfectioni Beatae Virginis, et Ioseph, quae plus in charitatis magnitudinem, quam in fidei extensione consistebat. Neque enim quicquam eorum, quae ad statum eorum tunc pertinebant, ignorabant»²⁷.

L'interesse del testo è nel suggerimento, non esplicito, ma sufficientemente chiaro, di spostare l'attenzione dalla «scienza» di Maria al più ampio tema della sua fede, oppure, meglio, dalla sua fides quae creditur alla sua fides qua creditur. Non si tratta, ovviamente, di separare l'atto di fede dal suo contenuto, ma di articolare armonicamente l'uno e l'altro, conformemente alla descrizione lasciataci da *Dei Verbum* 5: mediante una fede obbediente (cf Rm 16,26: l'obbedienza della fede) «l'uomo si abbandona a Dio tutto intero liberamente, prestando il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela e dando il proprio volontario assenso alla rivelazione fatta da lui». Nella fede, infatti, l'uomo impegna interamente il suo essere. Ciò comporta primariamente il senso dell'abbandono e della fiducia, per cui l'uomo pone se stesso e costruisce se stesso sulla solidità di Dio. Con l'atto di fede la persona umana si relaziona e si affida radicalmente a Dio.

Di più. Per riprendere l'espressione di F. de Toledo, la fede consiste *plus in charitatis magnitudinem, quam in fidei extensione*. Essa fa venire alla mente «la fede operante mediante la carità» di Gal 5,16, ossia l'amore come espressione concreta del dinamismo della fede. Si tratta, in altri termini, di quel *credere in* che, nell'ispirazione agostiniana, la tradizione latina ha spiegato come un *credendo, in Deum ire*, che è come dire muoversi nella fede verso Dio, correre per entrare nel suo abbraccio. Cosa che, per la creatura, è

²⁷ F. TOLETI, *Commentaria in sacros. Iesu Christi D.N. Evangelium secundum Lucam*, Venetiis 1601, 223.

anche un cercarlo come a tentoni (cf At 17,27), al lume di una Parola che è simile a lucerna splendente in un luogo tenebroso (cf 2Pt 1,20) finché non si raggiunga il traguardo della fede (cf lPt 1,9). In breve, la fede è una peregrinazione. La creatura, sostenuta dalla grazia procede verso Dio, si muove verso Lui che si rivela e assente alla Verità.

Questa Verità, tuttavia, non è una formula astratta o una profondità senza nome della realtà. È Dio, il Padre, che ha agito e parlato nel suo Figlio. Il contenuto della fede, dunque, è anzitutto Cristo Gesù. Perciò, confessare la fede vuol dire confessare i gesti e le parole di Dio, ossia confessare la storia di salvezza da lui avviata per l'uomo, con il vertice assoluto, totale e definitivo della persona di Cristo-Logos. Il tutto è riassunto nell'*Amen*, dove il credente intreccia i significati di fiducia, abbandono, fedeltà, stabilità, inamovibilità, fermezza e verità²⁸. La fede non è semplicemente o prima di tutto una questione epistemologica, ossia una questione di sapere o di ignorare, ma prioritariamente una questione ontologica, cioè una questione di essere o non essere²⁹.

Chi legge il testo lucano in questa prospettiva ed è libero da una rappresentazione della perfezione, che non ammette alcun reale divenire ed esclude ogni tipo di crescita, perché tutto sin dal principio è già realizzato, vede emergere dai gesti e dalle parole di Maria, coinvolta nel mistero del suo Figlio dodicenne al Tempio, la figura eccelsa della donna credente, anzi della prima persona credente della storia. Non per il semplice fatto d'esservi stata coinvolta sin dal principio, il mistero dell'Incarnazione è stato per lei comprensibile e chiaro sin dal primo momento. Pur essendo, infatti, creatura eletta da Dio, Maria non è stata esente dalla legge, cui soggiace ogni credente: «Dove non c'è l'umiltà del mistero accolto, la pazienza, che accetta in sé ciò che non comprende, lo conserva e lascia che lentamente si apra, là il seme della parola è caduto sulla pietra; non ha trovato la buona terra»³⁰.

Alla luce di questo principio la mariologia non ha difficoltà nell'accedere ad un'interpretazione letterale delle parole del vangelo: «Essi non compresero le sue parole» (Lc 2,50). Spiega, anzi, che per Maria l'iniziale

²⁸ Cf J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 12-47; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, 85-123; M. COZZOLI, *Etica teologica. Fede Carità Speranza*, Paoline, Milano 1991, 61-82.

²⁹ Cf A. DE BOVIS, v. *Foi*, in *Dictionnaire de spiritualité* V (1964) 539.

³⁰ J. RATZINGER, «Tu sei la piena di grazia», *Elementi per una devozione mariana biblica*, in IDEM, *Maria chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, 60-61.

non conoscenza dell'identità divina di Gesù fu la condizione privilegiata per l'espressione libera e autentica della sua fede. J. Galot osserva in proposito che se Maria fosse stata avvertita sin dall'inizio che suo figlio era Dio, sarebbe stata impacciata e impedita nel suo affetto materno. Ancora più radicalmente R. Guardini annota che vivere in tale consapevolezza insieme con Gesù avrebbe superato la sua forza.

La tesi secondo la quale Maria, nell'episodio del ritrovamento di Gesù, non comprese la sua divinità si trova in s. Beda nell'ottavo secolo. La ripete ancora s. Tommaso d'Aquino, nella *Catena aurea* al testo di Lc 2,50: Maria (con Giuseppe) non avrebbe compreso le parole del Bambino *quia... de sua divinitate ad eos loquebatur*³¹. Nel 1949 J. Guitton la ripropose nel suo contenuto, leggendo il racconto lucano nella prospettiva del progresso della fede di Maria e della sua graduale presa di coscienza della divinità di Gesù. Il congiungimento tra l'iniziale immagine «umana», che ella aveva del suo figlio, e la piena consapevolezza della sua identità di Figlio di Dio, in senso proprio Maria lo ha vissuto nell'evento della Pentecoste. Il cammino della sua fede, sebbene più rapido, più chiaro e interiore rispetto agli apostoli, fu in ogni caso un faticoso passaggio dall'oscurità alla luce. Quando, però, il suo «ricordo» di Gesù fu perfezionato per l'influsso dello Spirito, Maria non soltanto comprese appieno che il figlio da lei generato era il Verbo eterno di Dio, ma capì pure se stessa³². Il noto filosofo e saggista francese prelude, così, alle più recenti riflessioni mariologiche sul racconto della perdita e del ritrovamento di Gesù dodicenne nel Tempio.

In effetti al giorno d'oggi la mariologia si sofferma preferibilmente sulla totale dedizione, con la quale ella ha accolto le parole del Figlio. Pur non comprendendole per adeguazione dell'intelligenza, Maria le comprese accogliendole nel suo cuore come la terra assorbe in grembo un germe prezioso, perché cresca e germogli. Lì, dove le conservava, ella rimase fedele alla lu-

³¹ Cf *Catena aurea* in Lc II,13. L'Angelico aggiunge l'interpretazione di Origene (cf *Hom. in Lc* 20,3), secondo cui Maria e Giuseppe non avrebbero colto, piuttosto, il senso spirituale della risposta di Gesù, che, cioè, occorre cercare e trovare Cristo nel «tempio» che è la sua Chiesa. Lo stesso Tommaso, riferendosi a Lc 2,48 («Tuo padre ed io angosciati ti cercavamo») nella sua *Lectura super Ev. Jo.* I,16, spiegava che non era il caso di meravigliarsi se Maria, *divinae incarnationis conscia*, aveva indicato Giuseppe come «padre» di Gesù giacché, diceva, uno può essere chiamato figlio di qualcuno per il semplice fatto di essere stato allevato da lui.

³² J. GUITTON, *La Vergine Maria*, 84. Per gli altri riferimenti al racconto lucano, cf 63-65, 79-80, 82, 88, 238.

minosa oscurità del mistero di Dio. Immersa nella nube della non conoscenza, Maria non dubitò o vacillò nella fede. Per questo *Lumen Gentium* 58, quasi assimilando la sua condizione a quella di ogni credente (cf Rm 1,17), afferma che la Beata Vergine *in peregrinatione fidei processit*, non mancando di alludere alla fatica di un cammino, che si conclude sotto la Croce³³. Coerentemente, Paolo VI ha tradotto l'espressione conciliare con «via della sofferenza», le cui tappe sono sinteticamente richiamate con i tre rimandi a Lc 2,35-35 (la «spada» preannunciata da Simeone), Lc 2,41-52 (la perdita di Gesù e il suo ritrovamento nel Tempio) e Gv 19,25-27 (Maria sotto la croce)³⁴. In tal modo egli tracciava come uno schema per la descrizione della *peregrinatio fidei* di Maria che avrebbe svolto Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*³⁵.

In quest'enciclica il tema della fede di Maria si trova sviluppato a cominciare dal n. 12 ed è modulato come «fatica del cuore», «notte della fede», come sua *kénosis*, ossia spoliazione della fede. Proprio per questo, la grandezza di Maria non dev'essere misurata con il grado della sua conoscenza, ma con il grado del suo amore per il quale fu all'altezza del momento. La sua fede fu in linea con quella dei patriarchi i quali ricevettero una testimonianza: «garanzia delle cose sperate, prova per le realtà che non si vedono» (Eb 11,1). Soprattutto - per non poche sorprendenti analogie - essa può essere paragonata alla fede d'Abramo: «Come il patriarca del popolo di Dio, così anche

³³ L'espressione, assente negli schemi precedenti, appare nella redazione presentata in aula conciliare il 16 settembre 1964, frutto di un emendamento proposto da mons. P. Rusch, vescovo di Innsbruck, cf F. GIL HELLÍN, *Concilia Vaticani II Synopsis... Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 2051.

³⁴ Cf PAOLO VI, Esort. apost. *Marialis Cultus* (2 febr. 1974) n. 56: EV/5:89: «percorreva la via della sofferenza progredendo costantemente nella fede, nella speranza e nella carità».

³⁵ Per approfondimenti su questa parte dell'enciclica cf D.M. SARTOR, *L'itinerario di fede nella vita di Maria secondo la «Redemptoris Mater»*, in AA.VV., *Maria esule, itinerante, pia pellegrina*, Messaggero, Padova 1988, 121-133; S. MUÑOZ IGLESIAS, *La fe de María y la fe de Abraham*, in *Marianum* 50 (1988) 176-192; J. GALOT, *L'itinéraire de foi de Marie selon l'encyclique «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) 33-55; J. CASTELLANO CERVERA, *Itinerario di fede in una particolare fatica del cuore*, in AA.VV., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 52-59; J. RATZINGER, *Il segno della donna. Introduzione all'enciclica «Redemptoris Mater»*, ora in IDEM, *Maria Chiesa nascente*, 39-42.

Maria durante tutto il cammino del suo *fiat* filiale e materno, "ebbe fede sperando contro ogni speranza". Specialmente lungo alcune tappe di questa via la benedizione concessa a "colei che ha creduto" si rivelerà con particolare evidenza. Credere vuol dire "abbandonarsi" alla verità stessa della parola del Dio vivo, sapendo e riconoscendo umilmente "quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie" (Rm 11,33). Maria, che per l'eterna volontà dell'Altissimo si è trovata, si può dire, al centro stesso di quelle "inaccessibili vie" e di quegli "imperscrutabili giudizi di Dio", vi si conforma nella penombra della fede, accettando pienamente e con cuore aperto tutto ciò che è disposto nel disegno divino»³⁶.

2.3. La fede che rende Maria «madre»

Tappa importante sulla via dell'obbedienza della fede, per Maria fu indubbiamente il mistero della prima Pasqua di Gesù nel Tempio. Giovanni Paolo II, commentando la sua reazione alla risposta di Gesù nel Tempio, asserisce serenamente che, in quella circostanza, ella non percepì né il contenuto né il modo della risposta di Gesù³⁷. Nell'enciclica *Redemptoris Mater* egli spiega anche che Maria, pur essendo la prima tra coloro cui il Figlio è stato rivelato, non ha, però, potuto conoscere Gesù, così come solo il Padre lo conosce³⁸. Queste pertinenti affermazioni riguardano ancora, però, soltanto la questione del «sapere» di Maria. Più interessante, invece, è cercare di conoscere quale significato ha avuto, per la sua fede, una tale non-comprensione. A tale riguardo si possono sottolineare due aspetti, in particolare: il primo, che contempla la fede della Madre, posta dinanzi alla «trascendenza separante del Figlio»³⁹; il secondo, che considera l'itinerario mediante il quale

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Mater* 14: EV/10, 1308.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* del 15 gennaio 1997, 4, in *La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II* 18 (1997) 47/1. Giovanni Paolo II è tornato più volte sul racconto lucano: oltre all'enciclica *Redemptoris Mater* 17, cf pure gli *Angelus* del 31 luglio 1983 e del 22 gennaio 1984 e la *Catechesi* del 4 luglio 1990.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Mater* 17: EV/10, 1316, in riferimento a Mt 11,27: «solo il Padre conosce il Figlio». Il testo continua «persino colei, alla quale era stato rivelato più a fondo il Mistero della filiazione divina, la madre, viveva, nell'intimità con questo mistero solo mediante la fede».

³⁹ L'espressione è di F.M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Casterman, Paris-Tournai 1953, 116. Per quanto segue, cf M. SCHMAUS, *Dio Redentore. La Madre del Redentore*, Marietti, Torino 1969, 522-523; R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

Maria, già preparata dall'Angelo ad essere la madre del Figlio di Dio, comincia ora ad essere preparata dallo stesso Gesù alla maternità ecclesiale.

a) Il racconto di Lc 2,41-52 trova il suo momento più alto nell'apparizione della figura del Padre, al quale Gesù si dichiara totalmente relativo. Per la fede di Maria, questa emergenza del Padre ha il valore di una forza che le porta via il fanciullo.

Ad ogni padre e ad ogni madre, a ben vedere, è assegnato un compito paradossale: quello di ottenere un figlio per cominciare a perderlo. La generazione di una nuova creatura, quando è vissuta responsabilmente, implica sempre l'intenzione di donare. Essa è implicita nell'atto stesso della creazione: «Per questo l'uomo abbandona suo padre e sua madre: egli si unisce alla sua donna e sono una sola carne» (Gen 2,24). I genitori eticamente sani e responsabili generano e mettono al mondo un figlio non primariamente ed egoisticamente per se stessi, ma si abbandonano al grande movimento della vita che si propaga e sono d'accordo che il loro figlio diventi autonomo. Per ogni donna, poi, la sua maternità prende avvio con l'avere nel proprio grembo una vita nuova sicché, in questa prima fase, ella è ancora una «genitrice». La donna comincia a diventare «madre», però, quando la nuova creatura nasce e, venendo alla luce, si distacca da lei. Da quel momento inizia per la madre tutta una serie di allontanamenti, che permettono al frutto del suo grembo di fare il suo ingresso, di volta in volta, nel seno di una famiglia, poi di una determinata società e, quindi, di un convivere sempre più ampio.

Nell'accettazione di questi allontanamenti filiali, i genitori si trasformano faticosamente in madri e padri. È un impegno che non si assolve in poco tempo, ma che dura tutta la vita. Poiché, poi, mentre si nasce, si muore già e tutti gli uomini fuggono davanti alla morte, ecco che le madri, in particolare, «sono solite attaccarsi ai figli per non correre incontro alla morte lontano da loro. In verità con il parto la madre è già espropriata: può accompagnare ancora per un pezzo il figlio, che le sfugge, finché egli ha bisogno di lei, ma ciò deve avvenire nella rinuncia»⁴⁰.

25-26; IDEM, *Il Rosario della Madonna*, Morcelliana, Brescia 1994, 61-62; IDEM, *La Madre del Signore. Una lettera*, Morcelliana, Brescia 1997, 37-42; H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, Jaca Book, Milano 1991, 31-35; IDEM, *Maria icona della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, 10-17; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1984, 67-72.

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, 24; cf IDEM, *Maria icona*, 36; J. GUITTON, *La Vergine Maria*, 240-241.

Maria, la «predestinata madre» (*Lumen Gentium* 56), non è stata esentata dal vivere questa rinuncia. Ella è sempre stata accanto al figlio, condividendo in tutto con lui, a partire dall'istante del concepimento, la propria vita. Tuttavia, sin dal giorno della nascita, quando si era staccato da lei, Gesù aveva iniziato il proprio ritorno al Padre. Ciò, fino ai tre giorni della perdita e del ritrovamento del figlio nel Tempio, Maria non aveva potuto capirlo. In quella circostanza, però, ella comprese che il Dio al quale aveva offerto il suo pieno assenso iniziava ad esigere dalla sua fede la distanza da Gesù. Si trattò per lei di accettare quel primo distanziarsi di Gesù e quel distaccarsi da lui, che avrebbe avuto sul Calvario il momento più doloroso e più alto.

Nel Tempio, dove il suo figlio le richiamava la priorità del Padre, ella cominciò a sperimentare nella propria carne e a intuire nella propria fede cosa era implicito in quel titolo di *Santo*, con il quale l'angelo dell'Annunciazione aveva indicato colui che sarebbe nato da lei. «Come è pieno di mistero e della distanza di Dio questo neutro nel testo originale!» scrive R. Guardini. «Ad esso ella ha offerto tutto: il suo cuore, il suo onore, il suo sangue, tutta la sua potenza di amore. Lo ha circondato, ma egli si è sviluppato al di sopra di lei, sempre più alto, sempre maggiormente al di sopra. Una distanza si è aperta intorno al suo figlio, che era il Santo. Di quella distanza egli vive, sottratto a lei. Questo, di certo, ella non lo poté comprendere»⁴¹. Tuttavia, Maria credette e, accettando l'abbandono, da *sancta Dei «genetrix»*, potremmo dire, iniziò ad essere *sancta «mater» Dei*.

b) Nella narrazione lucana, il mistero della perdita e del ritrovamento di Gesù nel Tempio segue il racconto della profezia di Simeone, le cui parole, indicando Gesù come luce per i *goïm* e gloria d'Israele (cf Lc 2,31-32), vanno alquanto oltre il precedente annuncio dell'Angelo e, sulla base degli oracoli del Deutero-Isaia svelano a Maria una dimensione nuova del mistero del Figlio e del suo mistero di madre⁴². In questa linea, *Redemptoris Mater* 16 descrive le parole di Simeone, «come un secondo annuncio a Maria», che da una parte conferma la sua fede nell'adempimento delle divine promesse della salvezza e, dall'altra, «le rivela anche che dovrà vivere la sua obbedienza

⁴¹ R. GUARDINI, *Il Signore*, 28.

⁴² Cf A. VALENTINI, *Il secondo annuncio a Maria (RM 18)*, in *Marianum* 50 (1988) 290-322.

di fede nella sofferenza a fianco del Salvatore sofferente, e che la sua maternità sarà oscura e dolorosa»⁴³.

Sotto questo profilo, l'episodio di Gesù dodicenne nel Tempio si presenta come una prima esplicitazione e realizzazione della profezia di Simeone. Le parole che il Figlio le rivolge in questa circostanza la colmano di stupore: «Más que una respuesta de contemplación transparente que disipa todos los problemas, Jesús ha significado para María un campo de misterio en el que sólo se penetra a través de la incomprensión (o supracomprensión) de la fe, en forma de meditación admirada, exultante o temblorosa (cf Lc 2,19.33.51)», osserva X. Pikaza⁴⁴. Gesù, in effetti, lascia Maria nella solitudine e nell'abbandono, quasi maneggiando egli stesso la «spada» che scava nel fondo del suo essere. Così, Maria ora avverte già come le doglie di un nuovo parto, poiché il mistero del Tempio è - come scrive Giovanni Paolo II - «il primo anello di una catena di eventi che porterà Maria a superare progressivamente il ruolo naturale, che le deriva dalla maternità, per porsi al servizio della missione del suo divin Figlio. Nel Tempio di Gerusalemme, in questo preludio della sua missione salvifica, Gesù associa a sé la madre; ella non sarà più soltanto colei che lo ha generato, ma la Donna che, con la propria obbedienza al disegno del Padre, potrà collaborare al mistero della Redenzione. E così Maria, conservando nel suo cuore un evento così carico di significato, giunge ad una nuova dimensione della sua cooperazione alla salvezza»⁴⁵.

L'abbandono della prima Pasqua a Gerusalemme è, dunque, il primo di una serie di atti con i quali il Figlio gradualmente prepara Maria a staccarsi dalla propria maternità naturale per assumere la maternità ecclesiale, che egli le affiderà dalla Croce (cf Gv 19,26). Il distanziamento, però, che tutto questo comporta sul piano fisico è, in realtà, un cammino di progressivo avvicinamento spirituale.

Posta all'interno di questo mistero dalla domanda di Gesù: «Perché mi

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Mater* 16: EV/10, 1312.

⁴⁴ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*, in AA.VV., *Mariologia fundamental. María en el Misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 87.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* del 15 gennaio 1997, 4 cit. In *Redemptoris Mater* 20-21 il Papa aveva già annotato che l'allontanarsi di Gesù nella prima sua Pasqua al Tempio e l'episodio di Cana di Galilea miravano a condurre Maria verso l'altra, nuova dimensione della sua maternità, cf EV/10, 1326.1331. Per analoga riflessione, cf H.U. VON BALTHASAR, *María nella dottrina e nel culto della Chiesa*, ora in IDEM, *María icona*, 14-17.

cercavate?», Maria comincia a comprendere che a lei non è più permesso di cercarlo. D'ora in avanti ella può fare molto di più: può, cioè, partecipare, per mezzo della propria fede, all'obbedienza del Figlio verso il Padre. Sicché il vangelo secondo Luca ancora una volta presenta la Madre come donna impegnata a *custodire* nel proprio cuore i misteri di cui era fatta partecipe e gli eventi di cui era testimone (cf Lc 2,19.51). Predicherà J.H. Newman: «Così santa Maria è il modello della nostra fede, sia per quanto riguarda l'accoglierla, che per quanto riguarda lo studiarla. Non le basta accettarla, vi riflette sopra; non le basta possederla, la usa; non le basta assentirvi, la sviluppa; non le basta sottomettere la ragione, essa ragiona sulla propria fede; non che prima ragioni e poi creda, come Zaccaria; al contrario, prima crede senza ragionare, poi, con rispettoso amore, ragiona su ciò che crede»⁴⁶.

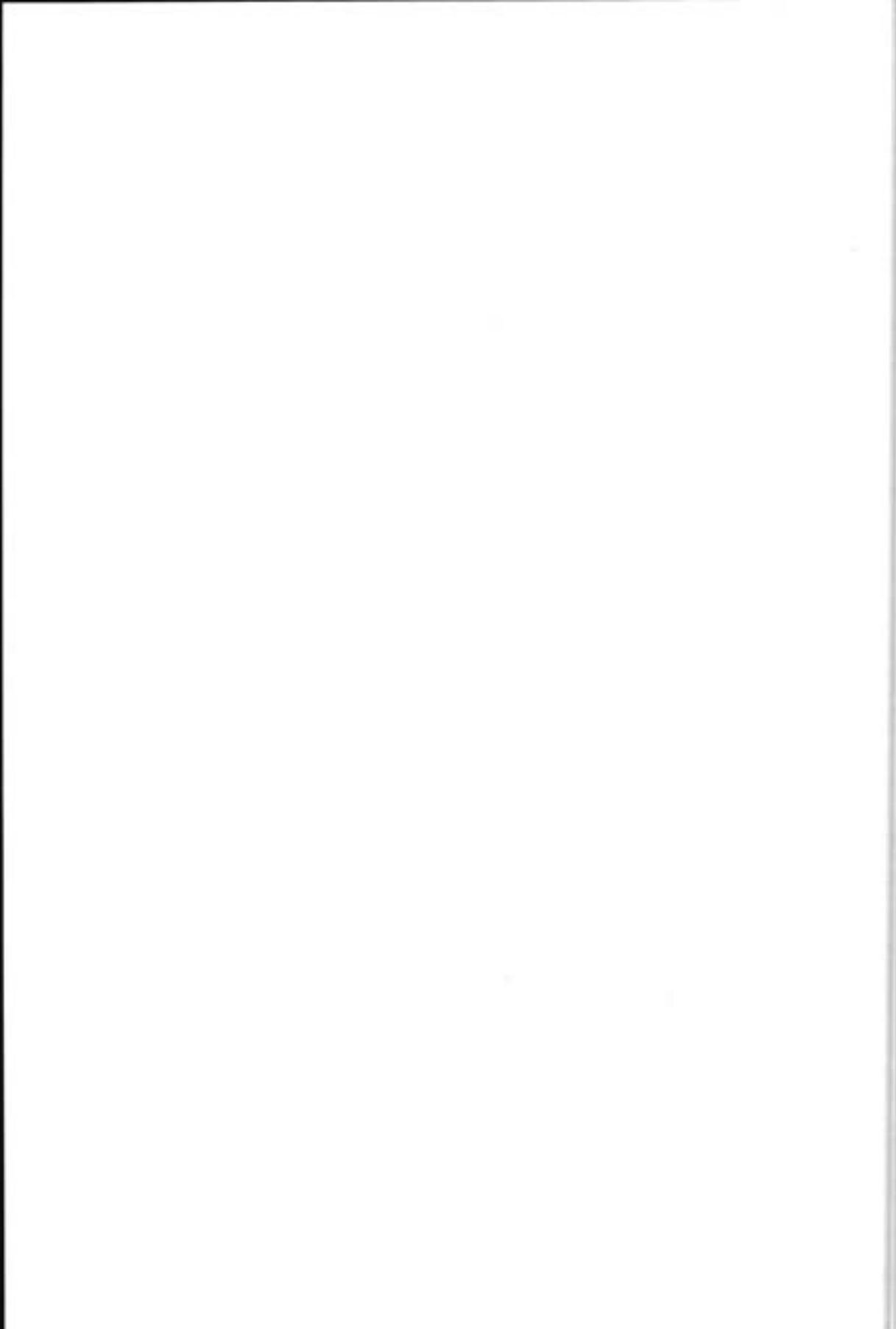
Durante la prima Pasqua di Gesù a Gerusalemme, Maria è ancora informata come *mater Ecclesiae*. Sarà formata come tale soltanto in occasione dell'ultima Pasqua di Gesù. Ora, però, ella è già chiaramente formata quale *typus Ecclesiae* nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo (cf *Lumen Gentium* 63).

MARCELLO SEMERARO
Largo Cattedrale, 9
72024 ORIA (BR)

Summary

The cognate concept revelation-faith and the structure of divine revelation in events and words serve as an effective guide to review how much theological reflection has drawn from the narrative of Lk 2,41-52. The present study proposes to put into light the christological and mariological values of the mystery concerning the loss and finding of the twelve-year old Jesus in the temple. Under the christological aspect, whilst Jesus is presented as a teacher of wisdom, one gets also the testimony of the first manifestation of his filial conscience. Under the mariological aspect, the study insists on the theme of the «incomprehension» of Mary, accepting it as a necessary moment to the pilgrimage of her faith, through which she responds to her proper vocation as predestined mother of Christ and typus of the Church.

⁴⁶ J.H. NEWMAN, *Sermone XV* su Lc 2,19, in IDEM, *Opere* a cura di A. Bosi, UTET, Torino 1988, 700.



UNA MATERNITÀ IN DISCUSSIONE

Lettura antropologica

PREMESSA

Dal punto di vista del lettore comune, e tenendo presente il tema della maternità come chiave di lettura del famoso passo del Vangelo di Luca sulla perdita e il ritrovamento di Gesù nel tempio, colpiscono diverse cose:

1. Il fatto che i genitori di Gesù si accorgano della sua assenza soltanto dopo aver fatto una giornata di viaggio, al ritorno da Gerusalemme, dopo che la visita al tempio è già stata conclusa e che la carovana ha ripreso il cammino di ritorno.

2. Che il fanciullo fosse pacificamente tutto assorto a parlare con i dottori del tempio senza curarsi affatto dei genitori, senza scrupolo per la «colpa» di non averli avvertiti;

3. La risposta che può sembrare «arrogante» di Gesù e che comunque suona stonata, soprattutto in bocca ad un tale figlio, che in quanto ragazzo per la mentalità collettiva è oggettivamente in torto.

4. Il contrasto tra tale risposta e la notazione dell'evangelista sull'obbedienza di Gesù («subditus illis»).

Sono i punti sui quali si svilupperanno alcune riflessioni.

1. GENITORI «IRRESPONSABILI»?

Quanto a Maria e Giuseppe, che si accorgono così tardi dell'assenza del figlio, siamo spinti a pensare che essi vivano pienamente nello spirito di carovana che circonda sempre un pellegrinaggio. È cosa comune a simili imprese il rafforzamento della coscienza di gruppo, che dall'antichità ad oggi accompagna gioiosamente la buona disposizione dei fedeli a mettersi in viaggio, affrontando non poche difficoltà, anzi meglio se per un percorso non facile (ancor oggi, anche comitive di giovani marciano ore e ore, zaino in spalla, spesso di notte, verso un luogo sacro).

In un gruppo in cui lo spirito di appartenenza è forte, essere genitori non

è la stessa cosa che esserlo oggi in una famiglia nucleare, quando anche solo per fare la spesa i giovani sposi hanno bisogno di assicurare al figlio/a una persona che li sostituisca, parente o baby sitter. Nella grande famiglia tutti si prendono cura di tutti, talvolta anche troppo. Ciascuno si sente in qualche modo responsabile di quelli che conosce, di cui sa l'appartenenza familiare, le amicizie, l'abitazione... Nel pellegrinaggio si rafforza questo spirito comunitario, impastato com'è di condivisione delle necessità, giorno dopo giorno, e di fede sostenuta dal comune sentire, dal contatto col sacro e dai riti.

Maria sa che il figlio vive avvolto da questo stesso spirito di gruppo e che quindi potrebbe essere con chiunque dei parenti e degli amici, senza con ciò suscitare alcun problema. Nello stesso tempo ci piace sottolineare che la maternità di Maria non ha nulla a che fare col mammismo, con la psicosi della mamma-tutto che ritiene indispensabile la propria presenza presso il figlio. Si presenta un quadro della maternità di Maria particolarmente consono alle esigenze contemporanee: si pensi a come E. Badinter ha interpretato la maternità come «amour en plus» proprio per sottolineare un distacco dalla maternità naturalmente oblativa di sé senza condizioni, rinunciataria della persona e alla fine perdente anche dal punto di vista umano¹.

Maria non è conforme a quella retorica della maternità che vuole il figlio tanto migliore quanto minore sarà la cosiddetta deprivazione di cure materne. Troppo spesso si valuta la qualità del rapporto madre-figlio restringendolo alla presenza fisica della madre, calcolata in termini di ore. Una certa psicologia ha amplificato questa dimensione presenzialista della maternità trascurando, al contrario, i danni provocati dall'eccesso di cure materne specie su personalità fragili, che risultano soffocate e marchiate a vita da un comportamento oppressivo, esatto contrappeso della deprivazione di cure, nonché da quell'invasione tanto biasimata da Mounier nel suo *Trattato del carattere*². A ciò è legata una certa svalutazione della donna, quasi che la maternità annulli la persona e sostituisca con gli obblighi della funzione materna ogni possibile dimensione di espansione della personalità nel campo della cultura, della società, dello sport...

Che oggi sia cambiato l'immaginario sulla figura materna lo dimostra anche una recente inchiesta su come gli adolescenti vedono la famiglia: alla

¹ Cf E. BADINTER, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano 1981.

² Cf E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Paoline, Alba 1990. Per un commento rinvio ai passi riportati nel mio: *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1995.

domanda su cosa consiglierebbero alla madre, mentre compare la risposta «una madre più aggiornata», pochi hanno richiesto una maggiore presenza in casa, al contrario del padre cui ben il 24% ha richiesto di essere più presente in casa¹.

Dunque Maria e Giuseppe si avviano con gli altri della carovana senza problemi. Probabilmente uno dei due avrà chiesto del figlio e l'altro avrà risposto «Non ti preoccupare, Gesù dev'essere con...».

Un tale atteggiamento induce anche a rafforzare l'immaginazione che abbiamo di un rapporto d'intesa ben accordato tra i tre componenti la famiglia di Nazareth e in particolare un rapporto di intesa perfetta tra madre e figlio. Infatti Maria e Giuseppe possono essere sereni perché hanno la certezza che se Gesù non si vede in quel momento, comunque sicuramente quello che sta facendo è buono, non c'è da preoccuparsi perché il bambino è interiormente sano, è obbediente e adempie ai suoi compiti, come figlio e come membro della carovana, senza che si debbano fare eccessive raccomandazioni.

C'è in questo atteggiamento di Maria un fondamentale senso di fiducia che presenta il quadro di una famiglia psicologicamente serena, non oberata dall'apprensione, troppo spesso parossistica, quando il solo accenno di tosse sconvolge la mamma e travolge l'ambiente familiare, che corre ai ripari, spesso mettendo il carro davanti ai buoi. Maria è una donna e una madre riconciliate tra loro, dotata di una personalità equilibrata.

È indispensabile che Maria sia felice anche come donna, come lo è per tutte le madri, perché i figli possano respirare e succhiare quasi questo atteggiamento fondamentalmente positivo nei confronti della vita. Il circuito dell'amore esige che ciascuno, per essere capace di rispettare la sacralità dell'altro, sia certo di essere a sua volta degno di amore e di rispetto, di essere amato da Dio e di valere perciò infinitamente, coscienza che è alla base del rispetto che avrà poi per gli altri. Questo sentimento, che stabilisce originariamente la pace con se stessi, può svilupparsi solo se qualcuno rappresenta concretamente ad ogni bimbo che viene al mondo l'amore di Dio, primariamente la madre, icona di Dio. Senza l'originaria esperienza di essere affidati e curati da quel tu che rende sicuro e soddisfatto il bambino, senza la perce-

¹ Rimando all'inchiesta *La famiglia vista dagli adolescenti*, da me curata per l'UNICEF, edita da Demian di Teramo nel 1994.

zione di essere innestati in una catena di solidarietà universale, grazie all'anello prezioso dei genitori, non è possibile crescere in umanità ed anche Dio resta una parola vuota, oppure assume il volto del giudice severo⁴.

«Nell'educazione dei figli - sostiene autorevolmente Giovanni Paolo II - ha un ruolo di primissimo piano la madre. Per il rapporto speciale che la lega al bambino soprattutto nei primi anni di vita, essa gli offre quel senso di sicurezza e di fiducia senza il quale gli sarebbe difficile sviluppare correttamente la propria identità personale e, successivamente, stabilire relazioni positive e feconde con gli altri. Questa originaria relazione tra madre e figlio ha inoltre una valenza educativa tutta particolare sul piano religioso, perché permette di orientare a Dio la mente e il cuore del bambino molto prima che inizi una formale educazione religiosa». E aggiunge: «Il tempo dedicato all'educazione è il meglio impiegato, perché decide del futuro della persona e, conseguentemente, della famiglia e dell'intera società»⁵.

Diversamente sarà necessaria un'azione di recupero, il che non è impossibile, ma costerà uno sforzo aggiuntivo, come ben sanno quanti hanno un coniuge le cui piaghe infantili, dovute ad un'educazione mancata o sbagliata, reclamano dedizione spesso eroica (non di rado incapace di raggiungere gli effetti desiderati). «Solo l'educazione del cuore è il cuore di ogni educazione»⁶. Ecco perché Maria è all'inizio sostanzialmente serena nonostante non veda il figlio. La sua maternità è insieme straordinaria e normale, sempre rimessa in discussione, al confronto con le diverse fasi della vita e serena.

2. UN FANCIULLO «INCOSCIENTE»?

La tenuta psicologica che come madre riconosciamo a Maria, a partire dal vangelo di Luca, vale anche per Gesù, suo figlio, oltre che figlio di Dio. Anch'egli dev'essersi trovato in una situazione difficile, quando le circostanze portano ad optare non tra un bene e un male, ma tra un bene ed un bene inferiore, che comunque può essere rimandato di fronte ad una necessità più impellente. Di fronte ai dottori del tempio, gli si presenta l'opportunità di

⁴ Cf E.H. ERIKSON, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1967. S. Acquaviva lo sottolinea nel suo saggio comparativo tra l'eros, la morte e l'esperienza di fede (S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, II, Laterza, Bari 1990, 14-1).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la pace 1995*, rispettivamente nn. 6 e 2.

⁶ S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità*, Sei, Torino 1996, 370.

mettere all'opera subito il suo mandato, benché ancora ragazzo. Comprende chiaramente ciò che deve fare e che non può essere rimandato: restare di fronte ai dottori che lo interpellano, forse inizialmente per gioco e curiosità, poi con interesse, nella casa di Suo Padre, e discutere con loro delle cose di Dio, spingendoli forse più avanti nella comprensione della Parola, preparando il terreno alla rivelazione del Verbo, aiutandoli forse a liberarsi di quell'attaccamento alla tradizione, di quei condizionamenti del passato che tante volte costituiranno un impedimento al Regno, un peso da imporre più fortemente agli altri che a sé («Guai anche a voi, dottori della legge, che caricate gli uomini di pesi insopportabili, e quei pesi voi non li toccate nemmeno con un dito!») (Lc 11,46).

Gesù deve aver sentito che il suo compito primario, la sua vocazione, quella per la quale Dio lo ha mandato e consacrato, lo sollecita a rispondere senza dubitare, senza girarsi indietro: sì sì, no no. Deve scegliere e non può indugiare. La Parola non può essere negata, trattenuta, rimandata. Deve essere pronunciata qui ed ora ed offerta a tutti. Gesù è venuto per questo, è la sua vocazione, non sta a Lui occultarla o rimandarla.

C'è una sacramentalità del tempo che va assecondata se si vuole che il vigilante atteggiamento del servo di Jahvè sia conforme al primato che spetta a Dio. Molte altre volte nel Vangelo Gesù ricorderà questa necessità per cui le cose dello Spirito hanno una loro temporalità da rispettare, che non tollera lungaggini. Lo sposo ad es. non attende che le vergini vadano a prendere olio mancante mentre è in arrivo e occorrerebbe solo vigilare (cf Mt 25,1.13). Non è bene andare a seppellire i propri cari quando Dio chiama o che ci si prenda cura delle bestie o quant'altro. «A un altro disse: "Seguimi". E costui rispose: "Signore, concedimi di andare a seppellire prima mio padre". Gesù replicò: "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il Regno di Dio". Un altro disse: "Ti seguirò, Signore, ma prima lascia che io mi congedi da quelli di casa". Ma Gesù gli rispose: "Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio"» (Lc 9,59-62).

Quando Dio chiama, occorre che tutto il resto, anche le cose più buone e sante, anche il rapporto di obbedienza e di intima comunità con una tale madre e un tale padre, vengano messe in secondo piano. Amare Dio sopra ogni cosa esige questa totalitarività che vale per Gesù, per Maria, come anche per tutti quelli che vogliono seguire la loro strada.

Sarebbe ugualmente parziale leggere in questo brano una fretta di Gesù ragazzo di farsi notare, di attirare l'attenzione sulla sua intelligenza. Normal-

mente Gesù era un membro felice della famiglia di Nazareth, né ambiva come individuo raggiungere posizioni di maggiore prestigio nella scala sociale. Per Lui forse si trattava piuttosto della chiara consapevolezza di non dover resistere all'impeto dello Spirito che lo spingeva alla manifestazione della verità, alla profezia: il profeta non può non parlare (cf Am 3,8; Ger 20,9). Gesù fanciullo sperimenta già quello che diverrà ancora più esplicito in seguito, alla sinagoga di Cafarna: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore» (Lc 4,18ss).

Nell'anno dedicato allo Spirito Santo, l'episodio di Gesù tra i dottori del tempio ci appare come una chiara conferma della presenza costante dello Spirito nella vita di Gesù. È lo Spirito che gli suggerisce quello che deve fare in una data circostanza, confermandogli la sua vocazione e dando forza e sapienza alle sue parole e alle sue azioni.

Se comunemente, quando la voce dello Spirito si fa sentire, può esservi qualche esitazione, un tergiversare che paralizza le decisioni e rallenta l'avanzare del Regno, per Gesù non è così: riconoscere quella voce è eseguire prontamente, è organizzare tutta la scala dei valori e delle priorità attorno alla volontà del Padre, anteposta a quella di Maria e Giuseppe, come pure al suo stesso bisogno di sicurezza come fanciullo, alle sue necessità materiali. È tipico delle richieste del Vangelo: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me» (Mt 10,34-37). Non c'è «ma» che tenga quando si tratta di una chiamata di Dio.

Questo atteggiamento di fondo, che costituisce in tutte le fibre la persona di Gesù, fa sì che Egli sia sereno circa il suo operato e non viva il distacco come una trasgressione colpevole. Lo conferma quanto scrive l'evangelista: Egli stava «seduto in mezzo a loro», dove il sedersi è diverso dallo stare con un piede da una parte e l'altro dall'altra parte, nella fretta e nello scrupolo di chi vive dilacerato tra due richiami ugualmente attraenti o tra due doveri tra loro in conflitto. Gesù siede regalmente convinto di essere nella volontà di Dio: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38).

Questo adempimento consapevole della volontà di Dio gli conferisce sicurezza e pace con se stesso, in modo da poter restare in mezzo ai dottori come se tutto il mondo ruotasse attorno al tempio, ai dottori, a Lui stesso al centro della situazione, in una centralità che i dottori gli consentono, inizialmente forse per la sua giovane età, poi attratti via via da quel che va dicendo. Non glielo consentiranno più quando sarà abbastanza grande da rappresentare un possibile rivale, e il problema centrale sarà quello di ridimensionarne la fama, di rimpicciolirne la statura, per paura che la sua presenza cresca troppo in mezzo al popolo d'Israele e occulti quella altrui. Ma ora è solo un fanciullo e gli è consentito di fare quello che un adulto non potrebbe: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla...» (1Cor 1,27).

La Chiesa nel tempo ha saputo leggere l'episodio riportato da Luca senza scandalizzarsi del comportamento di Gesù, al contrario avvertendo la distanza tra il suo comportamento e il nostro, così bloccato dai mille attaccamenti che ci trattengono alla terra, dai mille fili che ci impediscono di volare alto. Come Maria vive una maternità esaltante e ridimensionata dalla centralità della buona novella, anche Gesù è modello di una figliolanza obbediente e trasgressiva insieme, nella quale l'essere madre o figlio, doni stupendi di Dio ad ogni essere umano che viene al mondo, non sono beni assolutizzabili, pena il non ritrovarsi più neanche come madri e figli e quindi come persone.

3. UN RAGAZZO «IRRIVERENTE»?

Per quel che sappiamo Gesù è stato per Maria fonte di gioie lungo tutta la sua infanzia e la fanciullezza, tranne che in questo episodio esemplare in cui ciò che sicuramente sconcerta di più è la sua risposta a Maria e Giuseppe. Sono due genitori che, dopo averlo cercato invano là dove si poteva supporre che fosse e non era, ossia tra gli amici e i parenti della carovana, benché già lontani da Gerusalemme (si tenga presente che Gerusalemme per Luca è un luogo geografico e teologico insieme, in intima relazione con il mistero di Cristo e con la sua opera), sono costretti a tornare indietro, suscitando così un «caso». Finalmente lo trovano che si intrattiene con i dottori, stando *in mezzo* a loro. La notazione logistica annuncia profeticamente la presenza del Cristo, nella fragilità di un ragazzino senza alcun intento dominatore, tra quanti saranno uniti nel suo nome (cf Mt 18,20). Luca ci dice anche che «li ascoltava e

li interrogava» (Lc 2,46), segno di un dialogo alla pari, dove non c'è chi parla di fronte a un altro che ascolta, ma si instaura un clima di confidenza e di reciproca, sincera ricerca della verità. Gesù aveva ritenuto di dover restare con i dottori perché probabilmente vi aveva rinvenuto una fondamentale disponibilità all'incontro con Dio, quella rettitudine che riconoscerà all'israelita «senza falsità» lodando Natanaele (Gv 1,47). Ad essi comincia a parlare delle cose di Dio, come fossero i suoi naturali interlocutori, manifestando la sua sapienza e donando il suo punto di vista sulle cose, ma senza strafare, senza scandalizzare o annunciare verità che avrebbero potuto essere dirompenti e lacerare il clima d'ascolto reciproco che si era venuto creando.

Se fosse stato soltanto un ragazzino saccente probabilmente i dottori avrebbero chiuso presto la partita e interrotto la conversazione. Perciò l'evangelista sente il bisogno di sottolineare che gli astanti erano «molto stupiti» sia per l'intelligenza di Gesù che per «le sue risposte», che testimoniano di un procedere sapientemente dialogale, in sintonia con gli altri, in cui l'intelligenza si sposa con l'intuizione psicologica e la capacità di relazionarsi bene con gli altri. Luca dunque usa la parola «stupiti» non soltanto perché i dottori si trovano di fronte un *enfant prodige*, esperto di conoscenze come può esserlo un odierno genio nel manovrare un computer, ma anche un sapiente, perché avvertono la presenza di Dio, come accade alla sentinella nell'Antigone di Sofocle, che raccontando l'accaduto a Creonte sottolinea «qui c'è il dito di Dio»⁷.

Maria e Giuseppe, dopo un primo sussulto di gioia per aver ritrovato Gesù, sono disorientati. La notazione che l'evangelista fa riguardo ai genitori è ancora una volta di stupore, che risulta perciò il sentimento centrale di questo episodio, la nota che accompagna la prima rivelazione pubblica non ufficiale di Gesù a Gerusalemme. Lo stupore ci fa intravedere per contrasto una quotidianità perfettamente normale, in cui Gesù si adatta come tutti alla trama dei rapporti, dei discorsi, degli eventi che si susseguono giorno per giorno, senza particolari manifestazioni di doni soprannaturali. Di fronte a quello che accade col viaggio a Gerusalemme, i genitori sono perciò spiazzati da ciò che Gesù fa e da come lo fa, dalla sua sicurezza, dalla sua serenità, dalla posizione di prestigio che occupa in quel momento, dal fatto che egli serenamente sta adempiendo alla sua missione senza preoccuparsi dei genitori...

⁷ Cf SOFOCLE, *Antigone*, in G.P. DI NICOLA, *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Tracce, Pescara 1991.

Maria aveva serbato nel suo cuore tanti segni speciali relativi alla sua maternità e soprattutto l'annuncio di regalità del figlio, ma poi nella vita di ogni giorno una manifestazione coerente non c'era ancora stata. Viveva forse nella certezza che prima o poi si sarebbero realizzate quelle promesse, ma era lieta anche di poter conservare il più a lungo possibile quello stato di meravigliosa sintonia che la legava al figlio, riempiendo le ore di lavoro o di riposo di intima e segreta gioia.

Il sentimento di stupore di fronte all'inatteso precede ora la formulazione della domanda. È questo dunque il momento della rivelazione? Solo dopo lo stupore l'evangelista pone la domanda di Maria, che parla anche per Giuseppe, giacché i due saranno stati d'accordo sulla necessità di interrogare il figlio. Come spesso accade, tra coniugi che vivono in buona armonia, si affida alla mamma il compito di scandagliare su quel determinato comportamento incompreso, ci si rivolge a chi si ritiene più in grado di gestire il confronto col figlio. Maria infatti come donna-madre ha il rapporto più intimo che la natura può creare con un essere umano, sentimento di unità che è esaltato dalla sua maternità straordinaria, in cooperazione con Dio.

Nel domandargli ragione del suo comportamento, ella parla dunque al plurale e usa il termine «angosciati», che attesta una sofferenza e un disorientamento. Qui la coppia si rivela unita. Indipendentemente dalle differenze con cui indubbiamente ciascuno dei due avrà vissuto l'avvenimento, il Vangelo attesta una perfetta sintonia nel momento del dolore, per il timore di aver perduto il figlio e per l'incomprensione del suo comportamento. La vita di unità della coppia di Nazareth contrasta con i numerosi episodi in cui i genitori, di fronte ai figli da educare, discutono i loro diversi punti di vista, si rinfacciano le colpe e si attribuiscono personalmente i meriti, provocandosi ferite talvolta difficili da rimarginare.

Nell'episodio di Maria e Giuseppe che ritrovano il figlio forse è stata troppo enfatizzata l'angoscia. L'essenzialità delle battute e la risposta di Gesù rivelano però piuttosto un clima di fondo positivo, di reciproco, costante affidamento fra i tre, entro il quale si colloca l'episodio imprevisto. L'angoscia è indubbiamente legata al disorientamento nella psiche e nell'anima. Anche nei confronti della carovana dovette essere umiliante per i genitori la constatazione di questa trasgressione, generalmente attribuita all'indisciplina del figlio e forse indirettamente rimproverata come il fallimento di un metodo educativo. Forse gli altri non riescono a cogliere se non i tratti legati alla cultura dell'epoca, ponendosi su di un piano il cui registro è distante da quello in cui si collocano Maria e Giuseppe.

Per simili genitori la scomparsa di Gesù può essere apparsa come una differenziazione dolorosa rispetto alla solida intesa su cui Maria, Gesù e Giuseppe hanno fondato la convivenza familiare, e nella quale quotidianamente si trovano uniti. Quel che Gesù fa, in questa circostanza - Maria lo sa bene - non può essere un gesto casuale, non può essere un volontario atto di trasgressione, non è legato ad esibizionismo o ad altre spiegazioni che una sottile analisi di carattere psicologico potrebbe evidenziare. C'è sicuramente un «di più» che a loro non sfugge ma che non ancora risulta chiaro. Di qui il contrasto tra la frase «ma essi non compresero le sue parole» da un parte e dall'altra la notazione «sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore». Non capire non significa per Maria rompere l'unità col Figlio. Si accompagna piuttosto ad un rinnovato affidamento, basato su una fiducia di fondo che può suscitare interrogativi ma che non incrina il rapporto. Non è la ragione, la comprensione del disegno di Dio che decide della fede.

Maria non sa cosa Dio sta chiedendo a lei, a Giuseppe, a Gesù, ma sente che è una chiamata a prendere atto della differenza delle persone e delle vocazioni, dunque un distacco. Quella famigliola così profondamente e paradisiacamente unita, che ha affrontato insieme le prove della vita, dalla fuga in Egitto al reinserimento a Nazareth, non sembra più essere un riferimento compatto. Proprio perché Maria prende atto che Gesù tra i dottori imbocca una sua strada diversa, deve rimettere in gioco il suo rapporto come madre, la sua famiglia come famiglia di Gesù. La sua assenza le dice molto più di una temporanea scomparsa. Sia Maria che Giuseppe sperimentano una interiore morte e si riabbandonano alla volontà di Dio in attesa che venga loro rivelato attraverso gli eventi quale è il disegno su Gesù e su loro stessi. In questo distacco, Maria sperimenta in anticipo l'esperienza dell'abbandono, che Gesù stesso farà quando sulla croce si sentirà abbandonato dal Padre. Egli infatti pronuncerà lo stesso «perché», come un grido e una domanda di aiuto che rivela una sofferenza infinita e nello stesso tempo apre ad una fecondità infinita.

Nella sua famiglia, come una piccola trinità in terra, anche Maria vive con Gesù dodicenne l'esperienza della perdita di quel Dio che le è stato promesso e donato e, dopo tre giorni di pena, la gioia del ritrovamento, del ricongiungimento familiare, della risurrezione.

La maternità di Maria viene ulteriormente segnata da questa esperienza che scava una più profonda consapevolezza di ciò che lei già ben sa: seguire Dio esige di «uscire dalla propria terra», essere aperti a nuove chiamate, spesso recidere rapporti significativi con gli altri, sia pure quelli più amati,

perché Egli sia veramente e per ciascuno al primo posto. Non ha fatto forse anche lei così di fronte alla sua gravidanza straordinaria? Ha forse chiesto a Giuseppe cosa ne pensava prima di acconsentire all'angelo? Di fronte a Dio Maria «non conosce uomo» (Mt 1,19-21). Anche Giuseppe ha fatto la stessa esperienza, quando da solo ha affrontato la sofferta decisione a proposito del suo rapporto con Maria. Anch'egli dunque è in grado di riconoscere lo «stile» delle cose di Dio. Entrambi profondamente uniti a Dio e innamorati l'uno dell'altro, Maria e Giuseppe hanno già fatto tra di loro l'esperienza di un rapporto coniugale in cui Dio unisce e distingue nello stesso tempo: «In quel giorno, chi si troverà sulla terrazza, se le sue cose sono in casa, non scenda a prenderle; così chi si troverà nel campo, non torni indietro. Ricordatevi della moglie di Lot. Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà. Vi dico: in quella notte due si troveranno in un letto: l'uno verrà preso e l'altro lasciato; due donne staranno a macinare nello stesso luogo: l'una verrà presa e l'altra lasciata» (Lc 17,31-35).

4. UN'OBBEDIENZA SOTTO CONDIZIONE

La frase di Gesù non dovette sembrare arrogante a Maria, così come risuona oggi talvolta alle orecchie dei nostri contemporanei. Al contrario essa è sostanzialmente un modo di tranquillizzare e ricondurre l'accaduto entro il quadro del progetto comune. Nella comprensione del Vangelo, per meglio addentrarci nello spirito di chi scrive e dell'epoca, dobbiamo intendere le parole così come venivano recepite a quel tempo e vedere se ciò che stupisce noi faceva lo stesso effetto o incontrava una diversa accoglienza.

La risposta di Gesù non sarebbe coerente con la sua vita se fosse quella di un bimbo discolo o se la intendessimo come una presa di distanza autosufficiente di un bimbo che è Dio da una donna umanissima ed umilissima che è sua madre per puro accidente. È proprio l'evangelista che fugge il dubbio aggiungendo di proposito: «Partì dunque con loro e tornò a Nazareth e stava loro sottomesso» (Lc 2,51).

La vita di unità e comunione tra Gesù, Maria e Giuseppe riprende dunque come prima, probabilmente più intensa di prima, senza che l'episodio intacchi minimamente il rapporto, senza che ci siano strascichi negativi, come invece sarebbe normale in una interpretazione dissonante del rapporto tra Gesù e Maria.

Gesù parte subito con loro verso Nazareth e riprende il suo posto di fi-

glio e membro della carovana. La sua risposta dunque è stata un modo per rispolverare, ri-rivelare quello che già Maria sa, quello su cui i tre erano già d'accordo e che forse avevano meditato più e più volte in casa. Semplicemente era impreveduto quel momento, non si sapeva quando le cose sarebbero avvenute. Nel tempo il piano di Dio si dispiega, deve giungere l'ora, come tante volte il vangelo giovanneo sottolinea per le singole tappe di Gesù, da Cana alla passione. Ma in particolare l'esempio illuminante circa l'attenzione ai segni dei tempi, a ciò che gli eventi chiedono alla persona qui ed ora, si ricollega proprio alla maternità: «La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (Gv 16,21).

Gesù sottolinea che loro conoscevano già il disegno generale, benché non conoscessero il tempo dell'evento. «L'angoscia» materna e paterna in fondo appare come l'annuncio di una nuova fase, il gioco del disvelamento di un modo di vivere il rapporto con Dio, il travaglio che prepara una nuova rivelazione che si va manifestando e che segna la vita di Gesù, come quella di Maria e Giuseppe. Il compito di Gesù che è dovuto restare tra i dottori non è altro che quello annunciato dall'angelo e che Maria aveva accolto e meditato. Le parole di Gesù sono dunque una conferma, una attestazione di conformità e coerenza, una rinnovata promessa di presenza dopo la nota di dolore involontariamente provocato. Sono parole consolanti perché il destino che si sta realizzando è proprio lo stesso che Maria e Giuseppe hanno fatto proprio. C'è da essere felici perché la buona novella comincia ad essere annunciata, le parole che liberano stanno per essere pronunziate, gli occhi verranno aperti e la bontà di Dio proclamata, come Gesù esplicherà nella sinagoga di Nazaret (cf Lc 4,16ss).

I tre giorni di nascondimento di Gesù, la domanda di Maria col suo inconfondibile «perché», il ritrovamento di Gesù glorioso nella «sua» casa, quella che gli uomini hanno costruito a Dio suo Padre, sono evidenti segni profetici del destino di Gesù, quello che appunto i genitori sapevano e che viene loro rammentato, quello della morte e risurrezione, quello della scomparsa agli occhi degli amici e della rinascita.

Indubbiamente la maternità nella sua interpretazione carnale e puramente umana viene fortemente ridimensionata dal Vangelo che Gesù predica, innanzitutto con la sua vita. Lo stesso è per la famiglia, ascritta o acquisita, per l'obbedienza ai genitori. Dio, rimesso al centro della vita di ogni persona, modifica la scala di priorità, e tutti i rapporti ne risultano insieme ridi-

mensionati e illuminati. È in Dio che Maria e Gesù si incontrano, anche come madre e figlio, è a Dio che debbono il loro rapporto di maternità-figliolanza, è a Lui che lo devono continuamente riconsegnare tutte le volte che sarà loro richiesto, come ha fatto paradigmaticamente Abramo con la sua straordinaria e felice paternità.

Non si tratta di un aspetto scomodo del Vangelo, che è possibile scavalcare; riguarda il cuore di un messaggio che ridisegna la scala dei valori: la famiglia, la posizione sociale, i beni, gli amori. Un essere umano non può essere creato per un altro; è innanzitutto per Dio. Solo Dio che lo ha creato può restituirlo alla sua dignità e alla libertà interiore che gli compete. Gesù annunzia proprio questa liberazione dalla dipendenza reciproca che consentirà di ricostruire una reciprocità nella quale la dipendenza di tutti da Dio genererà fratelli e sorelle nello Spirito, liberi e dipendenti da tutti nella nuova casa che Egli è venuto a costruire. Solo persone radicalmente convertite potranno starvi a loro agio perché l'unione tra loro nella famiglia di Gesù non sarà cementata dalle passioni, dagli interessi, dal sangue, dall'etnia, ma da Dio stesso.

La maternità di Maria non è uno status di prestigio, non è un medaglione da appendere, un dono di cui vantarsi; è un'avventura da correre, una relazione da rinegoziare, un comportamento da modificare nel tempo, sintonizzando con tutto ciò che di sempre nuovo Dio chiede a Maria, a Giuseppe, a Gesù. Dio non si ripete mai e con Lui nessuno può vantarsi di uno status acquisito una volta per tutte: ognuno è chiamato a scombinare i programmi, a seguire serenamente e senza condizioni il soffio dello Spirito che non si sa da dove viene né dove va: «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3,8).

È stato così per Maria e Giuseppe. Per volontà di Dio essi sono marito, moglie, genitori. Non è Giuseppe che «prende in moglie» Maria, né sta a lui incoraggiarla nella sua maternità straordinaria. Egli acconsente volentieri a ciò che sarebbe stato inaccettabile alla ragione e al cuore. Si fa da parte ed accetta di mettere la sua vita al servizio di quel binomio eccezionale che sono Maria e Gesù.

Quando prende atto della gravidanza straordinaria della sua sposa e si crede costretto a rinunciare al progetto di matrimonio, dopo aver vissuto le laceranti lotte interiori dell'io, Giuseppe, nella solitudine, dà il suo consenso all'Angelo, aderisce al piano di Dio. Così facendo, vive in pieno la chiamata ad una sponsalità nuova, nella quale egli è vero compagno, custode, sposo,

profondamente rispettoso del mistero dell'Incarnazione che si sviluppa sotto i suoi occhi. Maria è lietamente consapevole della bellezza e dei limiti del compito assegnatole da Dio e non cessa di ringraziarlo per il dono di essere spettatrice prima e coeducatrice di quel Gesù che «cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini».

GIULIA PAOLA DI NICOLA
Via Torre Bruciata, 17
64100 TERAMO

Summary

For the analysis of the passage Lk 2,41-52, the Author chooses a particular viewpoint: that of the popular reader at the background of the dialectic relationship parent-son. In this perspective, the text presents various situations, which, at first sight, leave one perplexed:

- *in the first place, the fact that the parents become aware rather belatedly of the absence of the child, after a day's journey on their return home;*
- *on the other hand, the realisation that the boy remained in complete tranquillity at Jerusalem, keen on discussing with the doctors, without any concern of informing his parents in anticipation;*
- *the disconcerting reply, which he gives to the question of the mother, addressed to him after three days of anxious searching;*
- *in the end, the contrast between the sharp affirmation of the child, who claims his belonging to the Father and the obedience in submitting himself to his earthly parents on his return to Nazareth.*

As one can see, the study deals with an anthropological reading, particularly stimulating and of remarkable actuality, which bears upon not only the problems of the believer, but also the relationships parent-child, which are so demanding and so controversial today.

CONOSCENZA DI MARIA E PSICANALISI Gesù adolescente al tempio

Il rapporto spirituale con Maria è forse una semplice proiezione esterna dell'immagine materna che ognuno porta in sé? La guarigione in un luogo di preghiera dipende forse solo dalla messa in atto di processi isterici? Ricca di un'esperienza clinica quasi secolare, la psicanalisi offre altri approcci.

Una psicanalista inglese, D.W. Winnicott, ebbe l'intuizione di osservare in modo nuovo ciò che intercorre tra la madre e il bambino. Chiamò *spazio potenziale* lo spazio immaginario che si instaura tra il corpo di lei e quello di lui.

Ogni persona porta in sé gli strati di quello spazio che è al tempo stesso reale e immaginario, non connotato da «libido» (il che è importante), vissuto con la propria madre: una storia inesprimibile. Tale spazio non sorge automaticamente: perché esista, è indispensabile che la madre (e l'*entourage*) sia sufficientemente positiva, attenta ai bisogni del figlio, al suo essere.

Vi sono infatti molte circostanze che possono provocare delle carenze in quello spazio, quando esso esiste, e gravi disturbi quando esso è mancante. Ma perché attribuire tale importanza a questo «luogo» immaginario, se non perché la clinica psicanalitica ha dimostrato che esso soltanto permette di avviare il processo fondante della persona umana, quello della *simbolizzazione*?

Con questo termine bisogna intendere una cosa diversa dalla «simbolica». La simbolizzazione è quanto avviene e si va costruendo nel soggetto, iniziando dalla rete di rapporti nella quale egli è situato. L'assimilazione simbolizzante esiste solo nella misura in cui il bambino può integrare le relazioni «padre-madre, figlia, figlio». E questo a partire da quanto la coppia «padre - madre» ha potuto interiorizzare di *senso*, di significato nello scambio coniugale e nel «sì» parentale alla realtà del bambino.

Per conseguenza, ciò che avviene nello spazio potenziale si estende «fino agli stadi estremi della capacità di un essere umano per l'esperienza culturale» (D.W. Winnicott), dunque per l'approccio del sacro, per cogliere il positivo, ciò che è strutturante in campo religioso.

In sintesi, lo spazio potenziale, lo spazio di tutte le potenzialità, di tutte le germinazioni può esser considerato:

- in psicanalisi, come istanza (luogo psichico) di personalizzazione, di strutturazione;

- in teologia spirituale, quale istanza di strutturazione per la vita interiore, spazio di guarigione attraverso l'avvio dei processi che sono stati bloccati o falsati durante e dopo l'infanzia;

- in etnopsicanalisi, ove si verifica che l'ipotesi dello spazio potenziale conviene a tutte le culture, poiché non è uno spazio materiale, ma l'istanza immaginaria e reale dei modi di scambio che intercorrono tra madre e bambino;

- in filosofia, precisando che non si tratta d'un idealismo moderno, dove la soggettività sarebbe presa come ideale, come l'assoluto di riferimento, reciso dal reale. Quello spazio, quando esiste o viene restaurato, apre alla conquista di tutto il cosmo, dal più concreto al più spirituale, ma iniziando - ed è la condizione - dalle radici più primitive e più segrete della messa in moto della simbolizzazione.

È curioso come l'obiezione di *idealismo moderno* sia avanzata da teologi e filosofi che nei loro lavori non sono riusciti ad inserire la scoperta della dinamica pulsionale. Rimasti prigionieri di un idealismo filosofico e di una teologia razionale che costruiscono il pensiero e i dati della fede, essi trascurano le profondità umane volute dal Creatore, mentre è chiaro che Gesù stesso, nei Vangeli, ha un atteggiamento esattamente opposto.

L'instaurazione di quest'area esige delle condizioni: la fiducia, l'affidabilità, lo stato di distensione. Allora, il bambino, il fanciullo, l'adolescente, l'adulto possono svolgere creativamente, giocando, ciò che diverrà ulteriormente la felice utilizzazione dell'eredità culturale.

Al momento della trasposizione nella vita spirituale - per ovviare alle carenze di spazio potenziale personale -, si debbono instaurare le stesse condizioni fondamentali con Maria, nello Spirito santo: affidabilità, continuità di accoglienza, fiducia attraverso gli avvenimenti, stato di distensione. Come avviene per la madre secondo la carne, vi è il movimento di *separazione* tra l'*Io* e il *non-Io*. In pari tempo, come per il bambino, «si può dire che la separazione è evitata grazie allo spazio potenziale che viene riempito dal gioco creativo, dall'utilizzazione dei simboli», con l'apporto culturale dell'universo religioso, con l'esercizio della vita cristica e mariana.

È molto importante sottolineare questa realtà cristiana della non-confu-

sione tra il credente e lo Spirito santo, in un tempo nel quale tanti giovani sono sedotti dalle metafisiche orientali. Nelle correnti che vengono loro presentate la separazione non esiste. È venuto a consultarmi un giovane, che mi ha detto: «Mi trovo in una totale depressione, e tuttavia so che «io sono questo», «tat - twam - asi». Si trovava in una solitudine radicale mentre voleva aderire a tale credenza, la quale gli insegnava che lui stesso era l'Assoluto. Nessuna comunicazione, nessun dialogo era possibile tra lui e l'Assoluto, per il fatto di esserlo lui stesso. Ciò che quel giovane viveva, illumina l'angoscia psichica che il panteismo può provocare.

Al contrario, quando Gesù dice: «*Se rimarrete nella mia parola...*» (Gv 8,31), «*Rimanete in me come io rimango in voi*» (Gv 15,4), egli mette due poli «io» e «voi», quelli dello spazio potenziale: la madre e il bambino, due soggetti con rapporti d'intimità. È quanto avviene anche con Lui, senza confusione, né fusione. Gesù descrive in modo mirabile questo spazio potenziale trasferito nella maturazione spirituale. Nella parabola del Pastore, egli spiega: «*Io sono la porta; se qualcuno entra attraverso di me... andrà e verrà*» (Gv 10,9). Questa libertà di movimento, di spostamenti è indispensabile al bambino per realizzarsi. Essa è promessa al discepolo nella sicurezza del suo essere profondo: «*andrà e verrà e troverà un pascolo di cui nutrirsi*». Il linguaggio diviene fortemente materno.

Gesù, che apre così bene ai suoi discepoli e ai credenti di tutti i secoli la gioia e l'affidabilità di uno spazio potenziale vissuto con Lui, non trasferisce forse lo spazio della propria infanzia vissuta con Maria?

In questo studio sullo spazio simbolico tra madre e figlio, scelgo ora lo sguardo della madre. Il primo specchio nel quale il bambino si osserva è evidentemente lo sguardo della madre e quello del padre. E tale sguardo può essere specchio solo se esiste lo spazio di libertà, di creatività nella sicurezza. In quest'area di distanza-prossimità, il bambino apprende la capacità di essere solo con qualcuno (D.W. Winnicott). Ormai tutte le fasi della propria identificazione gli divengono accessibili.

Poiché in queste brevi pagine si tratta di progredire un po' nella conoscenza di Maria per mezzo della psicanalisi, si può porre questa domanda: come Maria guardava il suo bambino? Poiché i testi sul rapporto Maria-Gesù sono rari, potremmo domandarci in particolare: come Maria ha guardato suo figlio il giorno del ritrovamento al tempio? dopo aver cercato per tre giorni quel pre-adolescente «in fuga»? Era lo sguardo di un *superlo* vendicativo, che i figli avvertono come accusatore e minaccioso? quello di una madre of-

fesa nella sua autorità?... O lo sguardo di una persona verso un'altra?¹ Una psicanalista diceva che se Maria fosse stata una vera madre, avrebbe dovuto dare un bello schiaffo al figlio. Che Maria non abbia avuto tale comportamento istintivo e violento fa intuire il suo *amore-rispetto* nel tatto corporale, la sua delicatezza nei confronti del corpo di suo figlio. Lo spazio potenziale - forse perché non condizionato dalla «libido» - racchiude un amore contemplativo, un rispetto della meraviglia che si scopre precisamente nel corpo, così com'è, con i suoi limiti, e non quale lo si sogna².

Maria non tocca il figlio, ma vi potrebbe essere la brutalità della parola. *La parola è il toccare psichico.*

Ora, è proprio nel rapporto col figlio che siamo informati nel modo più sicuro circa il comportamento psichico di Maria, circa la sua personalità.

L'evangelista Luca racconta che Gesù e i suoi genitori erano saliti a Gerusalemme per celebrarvi la Pasqua ebraica. Dopo le feste, Giuseppe e Maria fecero un giorno di cammino senza il loro figlio, pensando che egli fosse con i loro compagni di viaggio. Questo particolare offre già un'immagine della libertà lasciata al giovane Gesù nella scelta del proprio gruppo, e quindi del rapporto di fiducia che i genitori intrattenevano con il loro figlio.

«Non avendolo trovato, tornarono a Gerusalemme, in cerca di lui. Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori... Quando lo videro, i suoi genitori furono presi da stupore. Sua madre gli disse: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,45-48).

Maria è colta da stupore. Ma la risposta del figlio la immerge - insieme con Giuseppe - in uno stordimento ancora più grande:

«Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo stare nella casa del Padre mio?»

«Ma essi non compresero quel che egli diceva loro».

Il loro figlio parla un linguaggio diverso e inatteso. Maria ne sperimenta l'estraneità.

¹ È interessante, a questo proposito, notare l'osservazione di Bernadette Soubirous, secondo la quale Maria, apprendole, l'aveva guardata «come una persona», e quindi senza invadenza, nella distanza del rispetto.

² Vedere in questa ottica le pubblicazioni e la tecnica corporale di Moshe Feldenkrais, per esempio: *La puissance du Moi*, coll. Réponses, Laffont.

Fin dalla nascita, il bambino è un estraneo per la madre. Per la prima volta di fronte a questo nuovo essere, ella si chiede continuamente: che bisogna fare? che cosa vuole? di che cosa ha bisogno? chi è lui? Le domande passano dal «fare» all'«essere». Di lui la madre non sa nulla. Dovrà accettare tale ignoranza, anche se, al tempo stesso, dovrà stare in ascolto degli indizi, dei segnali emessi dal neonato: insomma, dovrà imparare a conoscere il proprio figlio.

Quando alcuni psicanalisti affermano che tra madre e bambino deve stabilirsi una delimitazione, una non-fusione nella fusione che l'immaginario pone sin dall'origine tra madre e bambino, essi dicono il contrario di ciò che madre e figlio provano nel realismo quotidiano, pratico, della loro diade¹.

La simbiosi s'instaura solo nel caso della malattia psichica chiamata psicosi, quando la madre si trova nell'impossibilità inconscia di sentire il bambino come un essere completamente a parte, estraneo a lei stessa. Ella l'aveva dentro di sé durante la gravidanza, l'ha custodito; ora dovrà essere il ricettacolo dei suoi desideri, delle sue scelte, dei suoi gusti, dei suoi rifiuti, della sua vita pulsionale. Lo spazio potenziale in tal caso non potrà realizzarsi.

Bisognerebbe, allora, considerare il ruolo del padre. Egli ha lasciato, ha abbandonato la coppia madre-bambino.

Nel testo lucano, Maria parla in primo luogo non già di se stessa, ma di Giuseppe: «*Tuo padre e io...*». Ella non è sola. Gesù, il fanciullo, si trova davanti ai due genitori.

Il bambino può divenire se stesso solo se padre e madre consentono al «mistero» della sua persona. Tale immensa esigenza provoca in loro molteplici reazioni di difesa: «Assomiglia tutto a me, è un altro me stesso» (possessione), o il contrario (rifiuto); «è un bambino, dev'essere formato» (controllo, possesso e non educazione).

Nel tempio, Maria e Giuseppe si trovano dinanzi ad un ragazzo, il cui comportamento e linguaggio appaiono loro inverosimili. Hanno appena sofferto l'indicibile angoscia dei genitori che vedono scomparire i loro figli (fughe, rapimenti). E l'adolescente Gesù dice loro: «Non avete dunque compreso? Non vi avevo detto che *io volevo stare nella casa del Padre mio?*». Parlava loro come un adolescente già fissato nel suo ideale, dimentico dell'attesa necessaria alla realizzazione della sua chiamata interiore.

¹ Nella filosofia greca, il termine diade esprime l'idea di una dualità: quella del grande e del piccolo.

«*Essi non compresero*», riferisce il testo.

Cristiana, una psicologa, lo spiega partendo dal proprio vissuto: la madre quando si prende cura del bambino, ora per ora, sa nozionalmente che egli diverrà adolescente; ma vi è in lei una sorta di oblio, presa com'è dall'immanenza. Quando il ragazzo ha dodici anni, frequentando la prima o seconda media, allora ella si trova davanti a una totale sorpresa. Poco prima egli era il bambino; tutt'a un tratto manifesta un linguaggio diverso. Ancora una volta la madre impara il linguaggio del figlio. Tutte le madri vivono questo. Il testo di Luca esprime talmente ciò che le donne vivono, da apparire veridico. Solo Maria può averlo raccontato.

Come le madri psichicamente equilibrate, Maria si è messa a riflettere per intendere *diversamente* ciò che il figlio aveva già detto; per sapere ancora una volta, a un altro livello *Chi* egli era.

A questo punto del mio discorso, qualcuno vorrebbe che io dicessi: «In quel momento ella seppe che egli era il Verbo di Dio». Il testo non dice nulla, se non che ella ha ripassato nel suo cuore di donna altamente mistica - e di mamma - tutte le luci, le ispirazioni che avevano accompagnato il concepimento, la gravidanza, la nascita, la prima infanzia, l'educazione di suo figlio.

«*E sua madre raccoglieva tutti questi eventi nel suo cuore*».

«*Egli sarà Colui che salva*». Di queste parole dell'Annuncio, già impresse in lei, lo Spirito di santità le svelava una profondità sconosciuta. Il suo cammino, esemplare, è quello di ogni essere umano che deve meditare la propria storia, scavarne le grandi fasi come pure i dettagli, per fortificarsi cogliendone un significato nuovo.

In seguito, come in una famiglia normale, ci dev'essere stata una discussione tra Giuseppe, Maria e il figlio adolescente. Si può pensare che Gesù, abbagliato dal suo primo contatto con il tempio, abbia avuto il desiderio di annunciare il suo Dio in maniera diversa, seguendo i rabbini più in vista. Egli può aver desiderato di rimanere alla scuola dei più celebri maestri: Gamaliele, Hillel... La discussione tra Gesù e i suoi genitori può aver riguardato la distanza o le differenze tra la religione del tempio di Gerusalemme e il Dio che essi scoprivano nella loro vita interiore.

Numerosi erano coloro che andavano nel deserto ad ascoltare Giovanni Battista e a ricevere da lui un battesimo di conversione. E non vi era Qumran, con il suo Maestro di Giustizia e la sua rigorosa organizzazione comunitaria?

L'adolescente Gesù aveva ormai dodici anni, cominciava ad essere adulto e come tale avrebbe seguito suo padre alla liturgia del tempio.

«Non sapevate che debbo stare presso il Padre mio?».

Il suo impegno era già vissuto in pieno.

Durante questi dodici anni, Maria - la stessa del Magnificat, della purificazione, colei che aveva ascoltato Simeone e Anna, dopo i pastori così semplici e i magi così sapienti, - che cosa, insieme con Giuseppe, aveva scoperto del vero Dio?

Quale *discernimento* ha operato in quel giorno per aiutare Gesù a divenire se stesso?

Grazie a uno spazio potenziale armonioso, la madre e il figlio rimangono liberi e vicini al tempo stesso, anche quando un avvenimento doloroso rischia di separarli. Non è questo un riflesso del clima spirituale vissuto tra Maria e il suo Dio, nei giorni dell'Annuncio, mentre ella faceva domande, rifletteva e meditava in tutta libertà e fiducia? Quale differenza con la Maria del Corano, priva di libertà, di libero arbitrio di fronte al Creatore, terrorizzata dal parto!

«Da dove mi verrà questo figlio?... nessun mortale si è mai accostato a me e il vizio mi è sconosciuto.

Sarà così, rispose l'angelo (che aveva forma umana). La parola dell'Altissimo ne è il Garante. Questo miracolo per lui è facile. Tuo figlio sarà il prodigio e la felicità dell'universo.

Questo è l'ordine del Cielo.

Ella concepì e si ritirò in un luogo appartato.

I dolori del parto la sorpresero presso una palma ed ella gridò: «Fosse piaciuto a Dio che io morissi, dimenticata ed abbandonata dagli umani prima del mio concepimento»⁴.

Queste diverse considerazioni riguardano ogni lettore dei Vangeli. Egli infatti non solo ha vissuto con la propria madre un clima potenziale più o meno positivo, ma continua tuttora a portarlo dentro di sé. Tale clima ha la proprietà di far guarire, di schiudersi pienamente, quando la vita spirituale si riferisce interamente a Gesù, a Colui che conosce quel che c'è nella psiche umana.

⁴ H.R. PICCARDO (a cura), *Il Corano*, G.T.E., Newton 1994, Sura XIX, p. 264. Quali che siano le varianti delle traduzioni, la posizione psicologica e spirituale di Maria di fronte a Dio rimane la stessa.

«Egli non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro; sapeva infatti quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25).

L'osservazione della vita psichica e spirituale dei santi mostra come essi si personalizzino sempre più, secondo l'intensità e la fedeltà dei loro rapporti con lo Spirito santo. L'esattezza dell'analisi precisa che taluni settori della loro persona non sono stati evangelizzati, come ad esempio le pulsioni aggressive; ciò spiega come alcuni abbiano avuto comportamenti contrari a quelli di Gesù, ad esempio di fronte ai nemici della Chiesa; oppure giudizi erronei e atteggiamenti falsati nei confronti della donna.

Maria, animata e mossa dallo Spirito santo, sprona coloro che la frequentano a divenire quel che sono, quel che saranno; a prendere, cioè, il loro posto nel progetto dinamico del Padre, Creatore che sempre ci accompagna e che crea nella tenerezza: Padre totalmente opposto al dio Moloch, il giudice oppressore che emerge dalle profondità del proprio inconscio, soprattutto nei momenti di depressione e di angoscia.

Per questo è indispensabile lottare contro gli stampi prefabbricati, contro i modelli oggettivi di santità, imposti dall'esterno da teologi, direttori di coscienza, o responsabili di comunità, perché altrimenti veniamo deformati e perdiamo la nostra personalità..., e la felicità scompare.

Questa unicità delle vie di ognuno, questa estraneità, rimanda alla solitudine, alla «capacità di essere solo». Ma quale opportunità per l'«individuazione» in divenire, saper essere soli con Maria!

Con Lei ci si apre a tutti gli esseri e a tutti gli universi, si entra nella libertà creazionale del Dio - Relazione - Trinità.

Un po' alla volta, il nostro Nome segreto si iscrive sul nostro sassolino bianco: *«Al vincitore darò una pietruzza bianca, sulla quale è inciso un nome nuovo, che nessuno conosce, all'infuori di colui che la riceve» (Ap 2,17).*

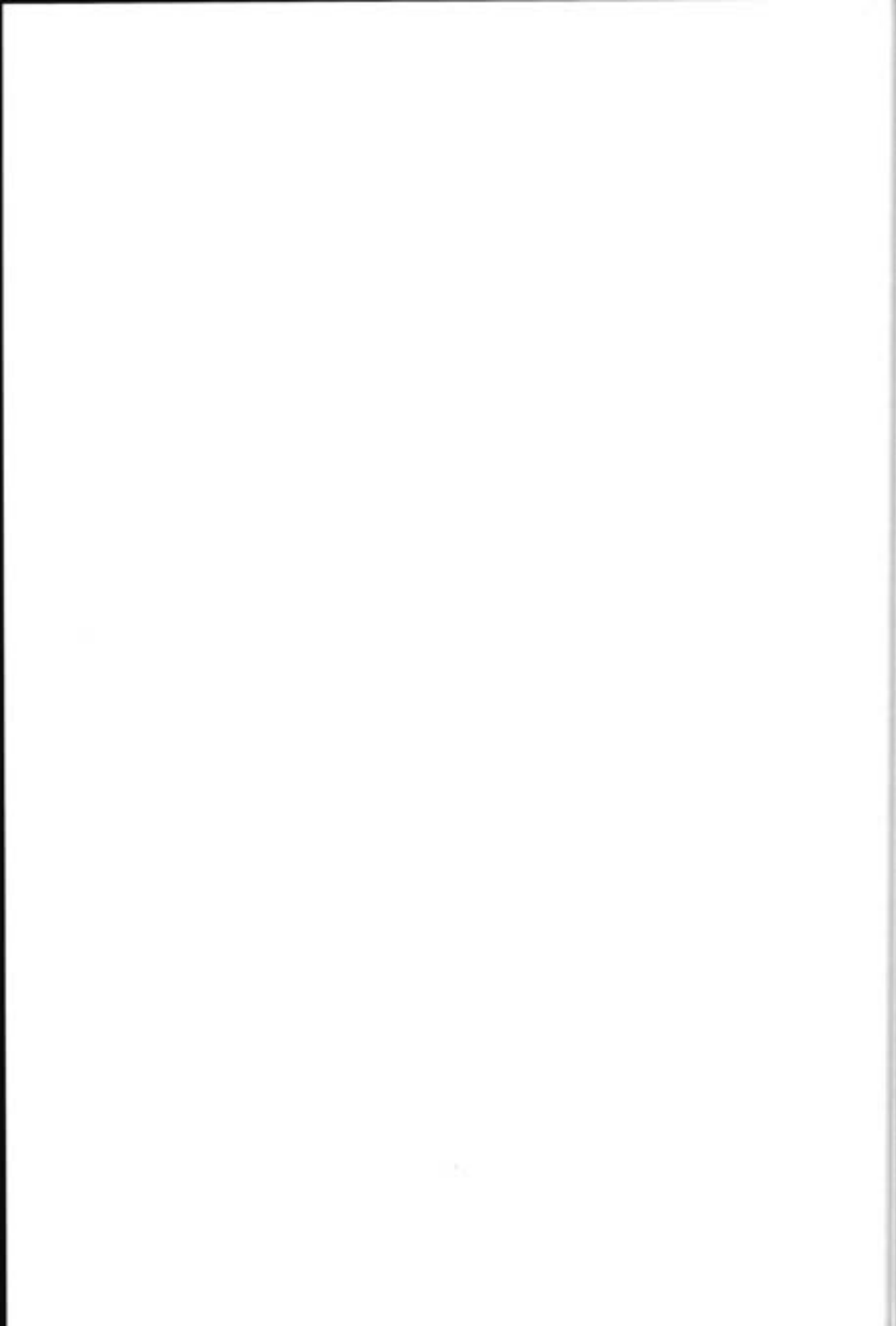
Avremo allora le intuizioni sufficienti e le conoscenze per instaurare o restaurare negli altri, fanciulli o adulti, questo spazio potenziale, ricco di tutte le potenzialità. Tutti i luoghi possono divenire *spazi di guarigione*: famiglia, scuola, ospedale, luoghi di pellegrinaggi, conventi, riunioni... Sull'esempio del Pastore che, al suo passaggio, trasformava tutti i luoghi in ovili di liberazione...

BERNADETTE LESCOFFIT - LORENZO
44 Rue de Besançon
25270 LEVIER (France)

Summary

Reflecting on the occasion of the finding of Jesus in the temple, the present study examines the relationship mother-son in the light of modern psychoanalysis. It intends to apply the intuition of the English psychoanalyst, D.W. Winnicott, concerning «potential space», that is the imaginary space, which is restored between mother and son, and which constitutes the necessary condition for the development of the person in all its human and spiritual components.

On the basis of such premises, the Author reflects on the figure of Mary, concentrating herself in a particular way on her glance of mother towards her son. With reference to the loss and finding in the temple, the psychoanalyst questions: in what precise way did Mary look at her son in that circumstance? was it an accusatory and threatening glance; a glance of a mother hurt in her authority: or simply the natural glance of a person towards another person? Undoubtedly, it was not an instinctive and violent behaviour, but the attitude of a mother, who respects the otherness and the novelty of the son, without wanting to identify him with herself or with her views. In this way, only, one can establish the «potential space», which is an indispensable element for the growth and the liberation of the human personality.



ASPETTI PASTORALI E CATECHETICI IN Lc 2,41-52

L'esegesi contemporanea ha rintracciato nella pericope lucana molti livelli di significato. La riflessione catechetica si avvicina a questo testo con molta curiosità. È interessata ovviamente al significato del messaggio, alla sua storicità e a quanto può apportare alla comprensione del Mistero della Persona di Cristo. Ma soprattutto è provocata dalla «situazione educativa»¹ in cui tutto l'insieme avviene. Sono infatti coinvolti i soggetti educativi (genitori, comunità, dottori del tempio), i contenuti della fede (tradizione e/o volontà del Padre), il contesto (pellegrinaggio, tempio), i dinamismi (rimase a Gerusalemme, lo cercavano, ripensava nel suo cuore...).

Il testo inoltre - contrariamente a quanto si possa pensare - è molto utilizzato nella catechesi contemporanea. L'analisi dei testi del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e del *Progetto Catechistico Italiano* ne fanno fede. Per tutto questo il presente articolo si limita alla ricostruzione di tale analisi, a comprendere gli aspetti di pedagogia religiosa sottesi e a indicare le ricadute nella prassi catechistica.

1. NEI CATECHISMI

La competenza catechistica nell'azione pastorale della chiesa si colloca come mediazione tra la definizione della fede e la formazione del cristiano e delle comunità (*Direttorio Catechistico Generale* 1971, n. 22). Per questa operazione è importante la creatività delle comunità e degli operatori pastorali sia in ordine ai mezzi pedagogici, sia in ordine alla selezione e interpretazione dei contenuti e delle esperienze della fede cristiana. Questo processo non è arbitrario, ma necessita di una approfondita inculturazione. I catechismi, diocesani o nazionali, servono proprio a dare orientamenti per la presentazione della fede in un contesto storico e culturale determinato.

¹ Per la problematica generale cf L. MEDDI, *Educare la fede. Lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, EMP, Padova 1994.

1.1. Il Catechismo della Chiesa Cattolica

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) possiede un utile indice biblico da cui risulta che il nostro brano viene presentato ai §§ 472, 503, 517, 531, 534, 583, 2196, 2599.

§ 472

È utilizzato in contesto cristologico: Capitolo Secondo: *Credo in Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio*; Art. 3: *Fu concepito per opera dello Spirito Santo, nacque da Maria Vergine*; Paragrafo 1: *Il Figlio di Dio si è fatto uomo*.

Dopo aver indicato perché il Verbo si è fatto carne e il mistero dell'incarnazione, si affronta il tema della modalità mediante la quale il Figlio di Dio è uomo. Così si tratta della difficile questione della conoscenza umana di Cristo e in tale contesto si afferma che Gesù «ha potuto voler "crescere in sapienza, età e grazia" (Lc 2,52) e anche [dovuto informarsi] intorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l'esperienza». Questo indica la realtà della volontaria *kenosi* di Cristo.

§ 503

La citazione nella *nota* 159 di Lc 2,48-49 viene posta a sostegno di un'affermazione complessa: «La verginità di Maria manifesta l'iniziativa assoluta di Dio nell'Incarnazione. Gesù come Padre non ha che Dio». Il contesto è quindi mariano: Paragrafo 2 dello stesso Cap. II, Art. 3: *Fu concepito per opera dello Spirito Santo, nacque da Maria Vergine*. Ma è al tempo stesso teologico perché mette in luce l'azione specifica di Dio: il suo progetto in Cristo.

§ 517

Il Paragrafo 3 è tra quelli più innovativi del CCC. Infatti viene presentata per la prima volta nei *catechismi ufficiali (maggiori) della chiesa* la teologia dei «misteri della vita di Cristo». Questo inserimento è davvero felice. Così trattando il tema che *Tutta la vita di Cristo è Mistero* (progetto, disegno) e mistero di rivelazione, redenzione e ricapitolazione, si afferma che la redenzione è frutto del Sangue sulla Croce ma anche dell'Incarnazione di Cristo. In modo particolare della sua *kenosi*, povertà, della sua «vita nascosta che, con la sua sottomissione, ripara la nostra insubordinazione». Nella *nota* 181 viene citato Lc 2,51.

§§ 531.534

Nello stesso contesto viene esplicitato il mistero della *vita nascosta*. Dopo il Natale, l'Infanzia. Nella maggior parte della sua vita Gesù ha condiviso la condizione della stragrande maggioranza degli uomini: «l'esistenza quotidiana senza apparente grandezza, vita di lavoro manuale, vita religiosa giudaica sottomessa alla Legge di Dio, vita nella comunità. Riguardo a tutto questo periodo ci è rivelato che Gesù "era sottomesso" ai genitori e che cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini (Lc 2,51-52)». Quattro note biografiche che sono anche teologiche e, come si dirà più avanti, anche *pastorali e catechetiche*.

In questo modo realizza in modo perfetto (= adempie) il Quarto Comandamento; e con questa sottomissione si prepara alla obbedienza al Padre Celeste. La vita nascosta di Nazareth permette ad ogni uomo di essere in comunione con Gesù nella vita quotidiana.

Un numero intero (534) è dedicato al *Ritrovamento di Gesù nel Tempio* (Lc 2,42-52). È il solo avvenimento che rompe il silenzio dei Vangeli. Lascia intravedere «il mistero della sua consacrazione a una missione che deriva dalla sua filiazione divina: "Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre Mio?"». Maria serbava queste cose nel suo cuore nel corso degli anni in cui Gesù rimase nascosto nel silenzio della vita quotidiana.

§ 583

Nell'Art. 4: *Patì sotto Ponzio Pilato, fu crocefisso, morì e fu sepolto*, al Paragrafo 1: *Gesù e Israele*, troviamo il tema del rapporto tra Gesù e il Tempio. Gesù, come i profeti, ha manifestato per il Tempio un profondo rispetto: vi è stato presentato; all'età di dodici anni «decide di rimanere nel Tempio, per ricordare ai suoi genitori che egli deve occuparsi delle cose del Padre suo». Vi è salito ogni anno, almeno per la Pasqua, durante la sua vita nascosta (Lc 2,41). Il Tempio è il luogo privilegiato dell'incontro con Dio; per questo scaccia i mercanti. Egli annuncerà la distruzione dell'edificio ma lungi da essergli ostile ha pagato la tassa per esso, si è identificato col Tempio presentandosi come dimora definitiva di Dio con gli uomini ma anche come suo superamento (Gv 4,21).

§§ 2196.2599

In tutt'altro contesto (Parte Terza: *La vita in Cristo*, Sezione Seconda: *I Dieci Comandamenti*, Capitolo II, Art. 4: *Il quarto comandamento*) si colloca la citazione *stava loro sottomesso* (Lc 2,51).

Allo stesso modo l'ultima citazione che si trova nella Parte Quarta: *La preghiera cristiana*, Sezione Prima: *La preghiera nella vita cristiana*, Capitolo I, Art. 2: *Nella pienezza del tempo*. Gesù prega con cuore di uomo. Lo apprende da sua Madre (Lc 2,51); nei ritmi della preghiera del suo popolo ma soprattutto «da una sorgente ben più segreta» come lascia intendere l'episodio all'età di dodici anni. Qui appare la novità della *preghiera filiale* che il Padre si aspettava dai suoi figli.

1.1.1. Sottolineature

Non si può nascondere la ricchezza dell'uso di questa pericope di Luca nel testo del CCC. Essa viene proposta in tre contesti.

Nel contesto cristologico il brano serve come sostegno alla indagine sulla natura di Cristo: la psicologia di Cristo (interpretata nella chiave balthasariana della *kenosi* (472) e il tema dell'incarnazione (503). Ma anche nella prospettiva più contemporanea della teologia dei misteri e quindi della *storia* di Gesù come attenzione alla vita quotidiana, al rapporto con le istituzioni giudaiche (531.534) e il mistero della sua vocazione (534). Questo tema è poi ripreso nel capitolo del rapporto con il Tempio (583).

Nel contesto della vita nuova (già un accenno in 531) viene utilizzato per aprire la riflessione al *Quarto Comandamento*. Da ultimo *nel contesto della preghiera* (2599).

Non se ne parla nelle trattazioni mariane specifiche ma in alcuni contesti si fa espresso riferimento a Maria: nel rapporto tra verginità di Maria e Incarnazione (503) e nella introduzione alla preghiera (2599).

Identità di Cristo, rapporto con le istituzioni educative del suo popolo (e più in generale rapporto con l'AT), dimensione della formazione morale e sviluppo della preghiera toccano certamente aspetti di una organizzazione pastorale e catechistica significativi.

1.2. Il catechismo italiano per la vita cristiana

Dopo la stagione della «verifica dei catechismi» tra il 1991 e il 1997 sono stati riconsegnati i volumi del *Catechismo per la Vita Cristiana* dei Vescovi italiani. È articolato secondo tre itinerari²: per la iniziazione cristiana

² Cf L. MEDDI, *Catechesi. Piccola introduzione per adulti e catechisti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

dei fanciulli, per la crescita e la maturità della fede dei ragazzi e giovani; per la formazione sistematica e permanente degli adulti³. Il testo lucano è presente⁴ in modo significativo anche se non ovunque.

1.2.1. Il catechismo degli adulti

Il catechismo degli adulti *La verità vi farà liberi* (1995) è il punto di riferimento per la trasmissione della fede nel contesto linguistico e culturale italiano del nostro tempo. Ad esso converge la proposta (itinerario) catechistica nell'intento di raggiungere il suo obiettivo ultimo: la maturità di fede cioè la mentalità cristiana capace di diventare sapienza per la vita quotidiana (cf *Rinnovamento della Catechesi* 38.52).

Il volume presenta la pericope evangelica in due contesti: ai nn. 304 e 777-779.

Il primo è collocato nella Parte Prima, Sezione Terza: *La profondità del mistero di Cristo*; sezione che appunto vuole indagare l'identità di Gesù presentando i titoli cristologici nella prospettiva «storica» cioè in riferimento alla sua vita messianica. Così nel Cap. 8 (*Gesù Cristo Figlio di Dio*) in corpo tipografico minore (cioè testo ritenuto complementare nell'insieme del discorso catechistico) si parla de *i misteri dell'infanzia e della vita nascosta*. Tra questi «nel ritrovamento nel tempio emerge la consapevolezza di Gesù circa la propria missione e la propria identità di Figlio di Dio»; e nella «lunga permanenza di Gesù a Nazaret, intessuta di fatica quotidiana e di ordinari rapporti con la gente anonima di un oscuro villaggio» si manifesta la condiscendenza di Dio e la sua volontà di essere con noi. «Non è necessario compiere grandi imprese per essere santi». Il testo annota, giustamente, che tali narrazioni hanno grande «risalto nella fede, nella devozione, nella tradizione culturale e artistica del popolo italiano».

Il secondo contesto (nn. 777-779) è nel Cap. 20: *Insieme con Maria la Madre di Gesù* (Parte Seconda, Sezione Terza: *La Chiesa mistero di comunione*). Maria è primizia della chiesa, è prediletta dall'eternità, è immacolata, sempre vergine, Madre di Dio, discepola e cooperatrice del Salvatore, è presente nel cammino della chiesa, è assunta in cielo. Maria è discepola nel seguire l'evoluzione della vocazione di Cristo e nel comprenderla: a dodici an-

³ Secondo il dettato dei Vescovi espresso nella *Lettera di riconsegna del Rinnovamento della catechesi*, 1988, n. 7.

⁴ Si comprenderà la difficoltà di recensire tutte le pagine degli 8 volumi e l'eventuale errore di omissione.

ni Gesù compie un gesto profetico: egli «appartiene ad un altro Padre e deve abitare con Lui»⁵. Nei giorni della Pasqua «svelerà il senso di questo abitare con il Padre» (n. 779, p. 384). Passano intanto gli anni della vita nascosta nel «lavoro quotidiano, intimo contatto con il Mistero, *fatica di credere*» (Lc 2,51)⁶.

Contesto cristologico e contesto mariano si intersecano nell'identità del discepolo: Cristo comprende la sua vocazione, Maria la vocazione di Cristo; la comunità cristiana il Mistero di Dio in Cristo.

1.2.2. *I due volumi del Catechismo dei giovani*

Il primo volume, *Io ho scelto voi*, mi sembra non riporti il testo evangelico. Un indiretto accenno in (p. 56) «sentiamo lontani i primi inquietanti interrogativi sulla sua misteriosa identità che si andava ponendo chi lo aveva seguito?»

L'ultimo (editorialmente) volume del Catechismo Italiano è quello per i giovani *!2 Venite e Vedrete* (1997). È articolato attorno a tre concetti-temi generatori: cercare, incontrare, dimorare (*Presentazione*, pp. 4-5). L'incontro con Gesù descritto nei cc. 2-4 sono una vera e propria cristologia biblica. Nel contesto di *Chi dite che io sia?* (c. 3) e del paragrafo *Chi vede me vede il Padre* si descrive il carattere *obbedienziale* di Cristo e per questo tema viene utilizzato spesso l'evangelista Giovanni. Ma per sottolineare che Gesù «appartiene» al Padre si cita Lc 2,41-52. Anche nei confronti della sua famiglia Gesù ha affermato la sua libertà: Luca riporta un episodio nei racconti dell'infanzia... «Gesù afferma dunque con molta forza il primato della sua appartenenza a Dio e la priorità della propria vocazione su ogni altro legame» (pp. 111-112). Dunque una presentazione cristologica inerente all'identità e alla missione di Gesù.

1.2.3. *Catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e ragazzi*

La rinnovata articolazione dei volumi del Catechismo Italiano dedicati ai fanciulli-ragazzi attorno all'obiettivo *iniziazione* aiuta gli operatori a meglio cogliere l'unità di tutto il percorso offerto dalla comunità per la formazione delle nuove generazioni. L'itinerario si compone di 5 volumi. Il nostro testo

⁵ Qui sembra si debba preferire questa traduzione; cf J.R. KARRIS, *Il vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, n. 43: 36.

⁶ Corsivo mio.

non sembra presente in *Lasciate che i bambini vengano a me* (educazione cristiana prescolare e post-battesimale).

È presente invece in *Io sono con voi* (per i fanciulli di 6/8 anni) all'interno del Cap. 4: *Ascoltiamo quello che Gesù fa e dice*, nel paragrafo: *Gesù fa la volontà del Padre suo* (pp. 56-58). Mentre il testo (che riprende il vangelo di Luca) ricorda la meraviglia di Maria e Giuseppe il *linguaggio iconico* del disegno (p. 57) felicemente presenta i genitori di Gesù «fisicamente rivolti», «comprensivi» e «favorevoli» nei confronti della sua attività: dialogare con i Dottori (disegno p. 56). Questa intuizione si diluisce nelle domande di p. 58: *perché Gesù risponde così alla sua mamma? chi è il Padre di Gesù?* che nel contesto dell'infanzia suona come rimprovero e affettivamente incerto. Il testo si conclude con l'affermazione che il Padre di Gesù è Dio che ha creato il cielo e la terra (manca un accenno qualsiasi al Dio della storia di Israele!).

Il contesto di *Venite con me* (per i fanciulli di 9/10 anni) è il Cap. 3: *Gloria a Dio e pace in terra*, dunque ancora cristologico ma all'interno del mistero dell'Incarnazione più che della missione escatologica del testo precedente: Gesù sta *trent'anni tra noi a Nazaret* (pp. 50-51). «Gesù mette al primo posto sempre la volontà del Padre». «Non è sempre facile capire che cosa vuole il Signore da noi. Con papà e mamma e con tante altre persone possiamo scoprirlo a poco a poco» (p. 51). Questo concetto-valore educativo è illustrato dai due disegni che completano le pagine. Nel primo (p. 50) due genitori aiutano il fanciullo ad «uscire» da casa e «scoprire» il proprio posto nel mondo; nel secondo (p. 51) si riproduce una scena di gioco e di festa di ragazzi ospitata e preparata dai genitori di uno di essi. Forse vuole indicare la disponibilità degli stessi.

Il testo è quindi utilizzato in chiave cristologica: per introdurre al mistero dell'incarnazione o all'interno della presentazione della vita messianica di Gesù. Egli esprime la coscienza di una vocazione di consacrazione al progetto del Padre, mostrando così la sua identità filiale e obbedienziale. Questo permette di offrire ai ragazzi una prospettiva educativa finalizzata alla scoperta della vocazione cristiana. Questa proposta viene presentata in un contesto familiare evitando facili cortocircuiti con il precetto dell'obbedienza ai genitori.

1.2.4. Sottolineature

L'insieme della ricerca condotta sui testi del CCC e del Progetto Catechistico Italiano ha messo in luce alcune sottolineature che voglio richiamare in forma sintetica.

Indubbiamente la pericope evangelica di Lc 2,42-52 viene introdotta all'interno della presentazione della identità e missione di Cristo. Gesù di Nazareth è il «centro vivo della catechesi»⁷; la sua prassi, la sua identità e il suo mistero ci aprono la via della salvezza e la comunione con il Padre. In questo ambito i testi mettono in evidenza: la ricerca, l'obbedienza, la vocazione messianica, la coscienza dell'identità divina. Aspetti di una catechesi cristologica adeguata.

Ma i testi catechistici mettono in luce altri aspetti che derivano da un'esegesi biblica ormai accettata: il rapporto tra Gesù e la fede della sua comunità, le sue istituzioni. In contesto catechistico questo si può rileggere nel senso di una analisi della organizzazione catechistica e dell'intero processo catechistico. Maria è tra i soggetti attivi di questa trasmissione ed educazione della fede di Gesù. Ella crea l'ambiente di ascolto che produce l'imitazione infantile in Gesù (oggi diremmo formazione della socializzazione religiosa primaria attraverso il processo di imitazione). Ella introduce Gesù alla alfabetizzazione religiosa anche attraverso l'incontro con le mediazioni umane della fede (tempio, pellegrinaggio, ecc.).

Cosa dicono queste indicazioni alla catechesi viva? Alcune sottolineature vanno nella direzione della dimensione della pastorale catechistica e altre aiutano la costruzione degli itinerari o percorsi catechistici.

2. ASPETTI TEOLOGICO-PASTORALI

Come detto, la pericope lucana mette in luce aspetti non solo di contenuto ma anche di organizzazione della catechesi. La pedagogia religiosa ne è interpellata in alcuni aspetti e da essa ricava alcune intuizioni.

2.1. Il contesto familiare

Indubbiamente questa pericope mette in buona evidenza la ministerialità propria della famiglia all'interno delle comune responsabilità nella trasmissione della fede. Questo punto è ormai continuamente affermato nell'esperienza ecclesiale.

In un passato ancora recente il compito dei genitori nell'educazione della

⁷ DCG (*Direttorio Catechistico Generale*) 12.36.38.40.43; EN (*Evangelii Nuntiandi*) 17; CT (*Catechesi Tradendae*) 5-9; RdC (*Rinnovamento della Catechesi*) 56-58.

fede veniva ridotto alla sola presentazione al fonte battesimale, all'impegno di portare i figli alla catechesi e alla generica testimonianza di vita. Questo avveniva per la preoccupazione che la famiglia non avesse una preparazione teologica sufficiente specie in riferimento alla crisi provocata dalla Riforma protestante e, nel secolo scorso, alle varie esplosioni degli -ismi culturali. Forse nascondeva anche l'eccessiva preoccupazione di sottolineare la distinzione tra chiesa docente e discente. In ogni modo oggi il rapporto tra educazione cristiana e famiglia è stato in parte recuperato.

Tutti i documenti liturgici e catechetici indicano che la comunità tutta intera è soggetto della missione ecclesiale. Nella diversità dei ministeri e dei compiti «tutta la chiesa è missionaria»: *Apostolicam Actuositatem* 2-3; *Ad gentes* 2. Soprattutto *Lumen Gentium* 12 afferma il carattere profetico e carismatico del Popolo di Dio. Allo stesso modo *Dei Verbum* 10. Il magistero si riserva per sé il diritto-dovere di «interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa» (*Dei Verbum* 10), ma l'intero popolo di Dio «con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica alla vita» (*Lumen Gentium* 12).

Su questa triplice impostazione: comune responsabilità, diversità di compiti e ministeri, specificità della integrazione fede-vita affidata all'intera comunità, si basano le indicazioni post-conciliari. Il Codice 1983 cann. 747, 756, 774 arriva ad indicare la *Catechesi Familiare* come espressione propria dei genitori (can. 776). Nella stessa direzione *Christifideles laici* (1989) n. 35. I documenti catechistici sono unanimi: l'italiano *Rinnovamento della Catechesi* (1970) afferma che «tutta la chiesa è responsabile della Parola di Dio» (n. 12); essa è allo stesso tempo discepola e testimone (n. 14); *Evangelii Nuntiandi* (1975), n. 59; il *Messaggio al popolo di Dio* (1977) parla di *corresponsabilità* dell'intera comunità ecclesiale (n. 12); *Catechesi Tradendae* (1979) torna al più tranquillo *responsabilità comune e differenziata* (n. 16); il *Direttorio Generale per la Catechesi* (1997) usa il termine *affidata* a tutto il popolo di Dio (43).

Questa perentorietà di affermazioni viene diluita quando si descrivono le competenze della comune responsabilità. Tanto che alla famiglia e ai coniugi non viene di fatto riconosciuta una vera e propria competenza catechistica. Ci si limita infatti ad affermare che il loro compito riguarda la testimonianza e la preghiera nella quotidianità della vita nella casa. Questo poteva essere sufficiente in una società semplice. Ma nelle nostre situazioni di complessità culturale la tranquilla trasmissione della fede attraverso la socializzazione familiare è troppo messa in discussione fino a correre il rischio di essere estro-

messa dalla cosiddetta *personalità di base*, il cui recupero nell'età scolare e adolescenziale diventa sempre più difficile.

2.2. Educazione cristiana ed educazione religiosa

Tutti i documenti catechistici citati mettono in evidenza il rapporto tra la pericope lucana e l'emergere della coscienza messianica e/o filiale di Gesù. In campo educativo-pastorale questo porta a riflettere sui processi attraverso i quali le persone possono arrivare alla maturità di fede.

La fede è giustamente definita virtù teologale cioè azione della Trinità verso l'individuo che da essa viene illuminata e può entrare in comunione con il Dio fonte della vita. Tuttavia da un certo tempo si indaga il rapporto tra fede e persona umana. Si iniziò con l'osservazione che l'atto di fede implica il coinvolgimento di tutte le dimensioni della persona⁸: cognitiva, affettiva e operativa e quindi desidera una formazione catechistica globale. La psicologia da parte sua ha messo in evidenza il carattere genetico della esperienza religiosa che dall'iniziale sentimento di paura o di meraviglia arriva a strutturare attorno ad un valore alto la sua personalità⁹. Esperienza religiosa che diventa cristiana quando il valore è la persona di Gesù Cristo. In questa prospettiva c'è anche chi pensa di individuare degli stadi per aiutare questa progressione evolutiva¹⁰.

Nella età pre-individuale (infanzia e prima adolescenza) la persona può solo con difficoltà aderire profondamente alla proposta evangelica; per cui è più adatto utilizzare il termine *socializzazione religiosa* per indicare il complesso cammino dell'animo verso l'incontro con Dio. Si può anche distinguere tra socializzazione primaria e secondaria. La prima avviene nei primi anni di vita la seconda nel rapporto sociale più allargato.

Tutto questo per affermare che lo sviluppo e la maturità religiosa di Cristo, che nel testo lucano sono indicati come *fare la volontà del Padre mio*, sono potuti avvenire proprio all'interno di tale educazione religiosa precedente fatta di introduzione al mondo ebraico, alla preghiera, alla liturgia, al tempio, alle feste, etc. Per diventare religiosamente maturo Gesù ha dovuto essere un buon ebreo!

⁸ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958; L. MOURoux, *L'esperienza cristiana. Introduzione ad una teologia*, Brescia 1956.

⁹ Si vedano autori come W.G. Allport e A. Vergote.

¹⁰ Cf L. MEDDI, *Stadi evolutivi nella fede?* in *Via, Verità e Vita* 44/1995, 152, 44-52.

2.3. Educazione religiosa e formazione morale

Il nostro testo viene utilizzato dai catechismi anche in riferimento all'educazione morale. Per fortuna solo un rapido accenno: infatti l'esegesi non permetterebbe questo facile accostamento tra la pericope e il *Quarto Comandamento*. Anche in questo aspetto la pedagogia religiosa ha messo in luce la necessità di coniugare il contenuto (norma, comandamento, valore, ecc.) con l'insieme dell'organizzazione della persona¹¹. L'autonomia morale, ovvero la capacità di scegliere il bene secondo il vero nelle diverse situazioni in modo *spontaneo* (questo è il significato di autonomia nella psicologia evolutiva), è collegata con l'autonomia decisionale della persona e questa è frutto di una adeguata istruzione, della coerenza dell'ambiente circostante e della percezione positiva della persona in crescita.

2.4. Crescere in età e grazia

La conclusione della pericope lucana dice in modo semplice una realtà molto complessa. Crescere in età e grazia è operazione articolata che tiene insieme il dinamismo umano e l'azione dello Spirito in noi¹².

In pedagogia religiosa questo tema è affrontato con il titolo: rapporto maturità umana e maturità di fede¹³. Spesso quest'affermazione crea la preoccupazione che si metta da parte il ruolo dello Spirito. In realtà si tratta di prendere coscienza che «la maturità umana [...] del soggetto è quindi la condizione perché i tratti della fede ricevuta in dono possano maturare»¹⁴.

In ordine a tale impostazione risulta una visione di azione catechistica molto più sbilanciata sull'educativo. Educazione è contenuto privilegiato dell'evangelizzazione¹⁵. Per cui la catechesi non dovrà limitarsi ad usare la pedagogia con il solo scopo di meglio trasmettere il messaggio, ma si dovrà articolare in modo profondo con essa, in modo che risulti esserci un solo per-

¹¹ G. GATTI, *Educazione morale. Etica cristiana*, LDC, Torino 1985.

¹² G. SOVERNIGO, *Educare alla fede. Come elaborare un progetto*, EDB, Bologna 1995.

¹³ In Italia cf G. GROPPA, *Educazione cristiana e catechesi*, LDC, Torino 1972; ID., *Maturità di fede in Dizionario di catechetica*, LDC, Torino 1986; ID., *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991.

¹⁴ L. MEDDI, *Educare la fede*, 105.

¹⁵ G. GROPPA, *Evangelizzazione e educazione e Promozione integrale*, in *Progetto educativo pastorale. Elementi modulari*, LAS, Roma 1984, 38-49.113-131.

corso formativo (quello della persona) riletto progettualmente con l'esperienza cristiana. Un esempio di questo è la catechesi organizzata a partire dalla pedagogia degli obiettivi.

3. INDICAZIONI PER UNA CATECHESI

Molte delle indicazioni catechistiche che si possono dedurre dalla pericope lucana sono oggetto della presentazione biblica e teologica. E rimando a quella sede per il loro approfondimento. In questa sezione vorrei indicare alcune piste catechistiche che nascono dall'ascolto del testo.

3.1. La coscienza della propria vocazione

Tutta la catechesi ha per scopo di condurre a questa identità, indicata in modi diversi: identità battesimale, mentalità di fede, fede adulta, integrazione fede-vita. Tutte queste espressioni manifestano in modo differente ma convergente lo scopo del processo catechistico. L'accento va posto sul termine *processo*. Infatti il raggiungimento della coscienza della propria vocazione cristiana non è affatto scontato.

Oltre l'esperienza propria di ogni operatore pastorale (ma anche della coscienza di ciascuno di noi) anche gli analisti dell'educazione cristiana hanno studiato il fenomeno della dissociazione tra fede e vita. La coscienza è il punto di arrivo di un percorso che ha molte variabili. Il più delle volte il messaggio della fede non crea una coscienza ma solo il formalismo religioso, ovvero l'accettazione puramente intellettuale ed esterna di alcune verità¹⁶. Verità che però non informano (danno forma) l'agire della persona.

Tra le cause appurate di questo fenomeno è da annoverare sicuramente il problema della inculturazione, ovvero il difficile rapporto tra messaggio della fede e l'insieme dei linguaggi del destinatario. «Linguaggio» è qui usato in senso forte ovvero antropologico. Linguaggio è l'insieme delle aspirazioni della persona; bisogni vitali che diventano motivazione ad agire. Proprio per

¹⁶ G. NEGRI, *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*, in *Orientamenti Pedagogici* 8/1961, 269-297; G. MILANESI, *Integrazione fede-vita*, in *Ricerche di psicologia religiosa*, Las, Roma 1970, 70-74. Cf L. MEDDI, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica*, LDC, Torino 1995.

questo la parola di Dio «deve apparire ad ognuno come una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni»¹⁷. Nella catechesi viene così introdotto il modello antropologico ed esperienziale della correlazione tra esperienza umana e annuncio di fede.

In questa prospettiva, tuttavia, si è osservato che la catechesi dovrà sempre meglio raccordarsi con l'intero processo di formazione della coscienza umana. Infatti la coscienza ha un suo processo evolutivo che va dalla identificazione infantile alla desatellizzazione preadolescenziale verso il faticoso processo di autoidentificazione e identità. Il termine di questo processo è appunto la coscienza di sé ovvero la *progettualità personale*. Molto spesso manca negli individui tale capacità individuale di autodirezione e decisione. Così un percorso di educazione della fede dovrà in qualche modo supplire ai limiti della socializzazione familiare e scolare.

3.2. Fare la volontà del Padre

La pedagogia catechistica ha ridimensionato l'eccessiva sottolineatura dei *Comandamenti* nella formazione cristiana. Da una parte si è notato che l'educazione a fare la volontà di Dio va posta *dopo* la scoperta e accoglienza del dono dello Spirito che informa la coscienza della persona e la irrobustisce. Il *Catechismo di Pio X* (1905) aveva anteposto questa parte (Parte Terza: *I comandamenti di Dio e della Chiesa*) rispetto alla catechesi sacramentale (*I sacramenti*) con un qualche problema pedagogico. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) riprendendo l'impostazione del *Catechismo Romano* (1566) ha riportato questo capitolo *dopo* la presentazione dei sacramenti.

In secondo luogo si è posta attenzione allo specifico *cristiano* dell'agire umano. L'esperienza cristiana infatti si colloca nel solco dei Comandamenti ma non si limita ad essi. La legge dello Spirito porta a confrontarsi continuamente con la prassi di Gesù. Il discepolo rinato dalla forza della Parola e dello Spirito è sempre sotto il monte per ascoltare il Vangelo della Nuova Alleanza (Matteo cc. 5-7). L'obbedienza allo Spirito, quindi, si coniuga con l'approfondimento catechistico del *Discorso della Montagna* e in esso del tema cristologico delle *Beatitudini*.

¹⁷ CARD. A. CICOGNANI, *Lettera al IV Congresso Catechistico Francese*, 1-3 aprile 1964, citata in RdC 52.

* * *

In questa presentazione la figura di Maria è rimasta discreta come nella pericope evangelica. Ma non assente. Essa rappresenta la chiesa che introduce alla fede attraverso la molteplicità dei ruoli e dei ministeri. Il testo interpella la catechesi in modo incisivo e sorprendente. Tutte le sue funzioni principali ne risultano coinvolte.

LUCIANO MEDDI

L.go S. Giuseppe Artigiano, 15
00159 ROMA

Summary

The Gospel passage of Lk 2,41-52 is surprisingly present both in the Catechism of the Catholic Church and in the various volumes of the Italian Catechistic Project. The CCC makes use of the text in §§ 472, 503, 517, 531, 534, 583, 2196, 2599. The contexts are different. In the chapters which deal with christology the text serves as basis to the study on the nature of Christ. The theology of the mysteries of Christ shows how Jesus gradually obtained conscience of his messianic mission, of his relationship with the Jewish institutions and the awareness of his psychological identity. Other contexts refer to the Fourth Commandment and Prayer. In no way dissimilar is the use of the volumes of the Italian Catechism. Mary is presented among the active contributors to the progressive conscience of the messianic mission of Christ. She introduces Christ to the religious teaching of his people and to its eventual overcoming.

This makes it possible to enlighten and confirm certain views inherent to contemporary theologico-pastoral research. In actual fact, religious pedagogy puts in evidence the role of the family context, of the interrelationship between religious education and christian education, of the role which is assigned to moral education, and - more generally - the difficult theme of the mutual relationship between faith education and the development of the human person. The emerging guidelines for catechesis have as their proper aim a greater attention to the genuine growth of the baptismal vocation in the recipients of the catechesis and in the development of the attitude in searching of God's will.

LECTIO DIVINA: PRESENTE E ASSENTE

Della pericope di Lc 2,41-52 è stata proposta, in questo stesso numero, un'adeguata esegesi¹. Questa *lectio divina* suppone quanto ivi detto, ma si dedica a questo testo evangelico secondo l'ottica che le è propria. Volendola specificare mediante un'immagine attinta dalla geometria dei solidi, si può dire che all'esegesi spetta la ricerca dell'altezza, della lunghezza e della larghezza del testo biblico; alla *lectio divina* compete l'indagine della quarta dimensione: quella della profondità del testo. La *lectio divina* cerca, infatti, di entrare nello spessore del testo, «scavando il terreno per trovarvi il tesoro nascosto». La *lectio divina* è quindi ricerca della «verità nascosta» nel testo e, sperabilmente, scoperta del «tesoro» celato in esso. «Intelligenza interiore» del testo vuol essere la *lectio divina* in quanto «comprensione di ciò che sta nel profondo della Scrittura»².

Questa ricerca esegetica, teologica e spirituale può pervenire meno difficilmente alla mèta cui ambisce se si concentra su un solo aspetto d'una pericope. È quello che faremo qui di séguito, cercando quello che il testo insegna circa la condizione della fede e del credente. Questi è per definizione colui che ritiene sicuri e certi gli insegnamenti propostigli dalla propria Parola. E tuttavia la fede non fornisce al credente motivazioni razionalmente appaganti; ancor meno gli configura con la chiarezza postulata dalla razionalità le verità che gli propone di credere. S. Paolo ha significato lucidamente la condizione del credente: «*Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio, lontano dal Signore*» e «*camminiamo nella fede e non nella visione*» (2Cor 5,6.7); perciò «*vediamo in modo confuso, come in un specchio*» (1Cor 13,12). Questa *lectio divina* cerca, pur muovendosi tra i veli, quanto la pericope lucana insegna circa la condizione nella quale il cristiano vive la fede.

A questo fine raccoglieremo dal brano di Luca - considerandolo sia dal

¹ Fare rinvio all'articolo di A. VALENTINI, *Approcci esegetici a Lc 2,41-52*, sopra, 337-374.

² Così M. MASINI (*La lectio divina. Teologia, spiritualità, metodo*, s. Paolo, Milano 1996, 420), ispirandosi agli insegnamenti di Guigo il Certosino sulla *lectio divina*.

punto di vista esegetico sia da quello teologico - cinque motivi, che aiutano a riconoscere la dialettica del provvisorio in cui, tanto per Giuseppe e Maria quanto per il credente di oggi, si dibattono la fede e l'adesione alla fede: non vedere/cercare, trovare/non comprendere.

1. SACRA PAGINA: LUCA 2,44.45-46.48.49.50-51

Credendo (che Gesù fosse) nella carovana, (Giuseppe e Maria) fecero una giornata di viaggio, e poi si misero a cercarlo tra i parenti e i conoscenti; non avendolo trovato, tornarono in cerca di lui a Gerusalemme.

Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio. Sua madre gli disse: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo». Ed egli rispose: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo stare nella casa del Padre mio?».

Essi non compresero le sue parole. Sua madre serbava tutti questi fatti nel suo cuore.

2. LECTIO

Dal racconto evangelico abbiamo stralciato e unificato i passi la cui coerenza tematica ci consente di entrare in uno degli aspetti di questa pericope. Si possono riconoscere in essa cinque tipi di coordinate.

2.1. La coordinata spaziale legata a Gerusalemme

«I genitori» di Gesù «si recarono a Gerusalemme (v. 42). Da Gerusalemme «ripresero la vita del ritorno» a Nazaret (v. 43; cf 39). Ma «Gesù era rimasto a Gerusalemme» (v. 43). Perciò Giuseppe e Maria «tornarono a Gerusalemme in cerca di lui» (v. 45).

Gerusalemme costituisce il centro geografico-spaziale che lega in unità non soltanto il succedersi dei fatti riferiti, ma soprattutto la presenza e l'assenza di Gesù narrate in questa pericope. A loro volta, presenza e assenza sono legate a Gesù. È lui il presente che diventa assente. È lui l'assente che viene cercato. È lui il cercato che, trovato, viene riconosciuto presente.

Secondo la visione di Isaia (c. 6), il tempio di Gerusalemme è il luogo in cui si manifestano la gloria e santità di Jhwh. Secondo la visione di Ezechiele (48,35), la Gerusalemme riedificata sarà talmente il luogo della presenza

di Jhwh che ne porterà addirittura il nome: «*Jhwh šāmmā*»: «Qui è il Signore». Secondo la visione cristiana di Luca, Dio si rende presente nel tempio nella persona di Gesù, ma Gesù è nel contempo presente e assente, perché anche quando viene trovato permane avvolto nel suo mistero a causa dell'incapacità umana di comprenderlo appieno.

2.2. La coordinata temporale significata dai termini «anno» e «giorni»

«Ogni anno» è il decorrere del tempo e della vita (cf Sir 33,7). «Dodici» sono gli anni di Gesù in questo racconto: egli si trova, cioè, all'assoluto primo inizio della maturità, secondo le indicazioni che i rabbini davano relativamente all'età del ragazzo¹. Il Gesù che viene cercato nel racconto lucano si trova ancora avvolto nel chiaroscuro della sua realtà. Essa è già vera, ma sarà completa soltanto dopo che avrà vissuto per intero il mistero pasquale di morte-risurrezione-intronizzazione alla destra del Padre.

«Una giornata» è la durata dell'allontanamento di Giuseppe e di Maria da Gerusalemme privi di Gesù (v. 44); il tempo dell'angoscia (v. 48) per l'assenza dell'amato ha una durata limitata: un solo giorno o al massimo due devono durare il pianto e il lamento per la perdita d'una persona; poi viene la consolazione (cf Sir 38,17). Di fatto, soltanto «tre giorni» dura la ricerca dell'assente (v. 47). Anche «su tutto il paese di Egitto durarono tre giorni le dense tenebre», le quali fecero sì che «per tre giorni gli egiziani non si vedessero l'un l'altro» (Es 10,22-23). Partendo dal monte Sinai, gli ebrei si inoltrarono nel vuoto del deserto «facendo tre giornate di cammino»: in apparenza erano soli in un luogo desolato, in realtà non erano soli perché «l'arca del Signore» - segno della sua presenza - «li precedeva durante le tre giornate di cammino» (Nm 10,33). Il Signore era all'opera, ma gli egiziani restavano nelle tenebre anche più degli ebrei perché non riconoscevano questo fatto. Il Signore era in cammino con gli ebrei e, misteriosamente presente nell'arca, li guidava nelle vie non tracciate del deserto. Il Signore era presente, ma l'incredulità degli egiziani non lo riconosceva e anche alla fede degli ebrei egli restava velato nel mistero.

I «tre giorni» segnano anche la delimitazione del tempo dell'assenza. A partire dalla permanenza del profeta Giona «nel ventre del pesce» «per tre

¹ Cf Nazir, 29b e Kethuboth, 50a, in *Hebrew-English... Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, Soncino Press, London-Jerusalem 1985 e 1989 rispettivamente.

giorni e tre notti», trascorsi i quali «il pesce rigettò Giona sull'asciutto» (Gn 2,1.11), i «tre giorni» di Giona sono diventati - per un'interpretazione che Luca (11,30) lega alle parole di Gesù - il limite massimo della durata dell'assenza. Questo viene espresso in modo adeguatissimo dal mistero pasquale di Gesù. I «tre giorni» segnano il limite del suo tempo di morte-assenza, e anche l'inizio del tempo senza limite della sua risurrezione-presenza. «Il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai capi dei sacerdoti e agli scribi»: essi «lo uccideranno, ma dopo tre giorni risorgerà» (Mc 10,32.33; 14,58; cf Mt 27,63).

Il tempo della tristezza a motivo dell'assenza ha un limite, al termine del quale hanno luogo il ritorno della presenza e con essa della gioia. Secondo l'interpretazione del sogno del coppiere data da Giuseppe, suo compagno di prigionia, i «tre tralci» sui quali quegli aveva visto sbocciare dapprima «fiori» e poi «grappoli» altro non significavano se non l'imminente liberazione del «capo dei coppieri» dalla prigione e la sua riabilitazione «alla carica di porgere il calice al faraone» egiziano (cf Gen 40,9.13.21). Il ritorno dell'assente è accompagnato anche dal ritorno della gioia: quando, «alla sera» del terzo giorno dalla morte, Gesù si presentò risorto «nel luogo dove si trovavano i discepoli», essi «gioirono al vedere il Signore» (Gv 20,19.20). I «tre giorni» come segnano la delimitazione del tempo dell'assenza, così connotano l'inizio del tempo della gioia che segue: «Alla sera il pianto, al mattino ecco la gioia» (Sal 30,6).

2.3. La coordinata teologica indicata da alcuni paralleli

Diversi paralleli sono presenti tanto in questa pericope quanto nel racconto della risurrezione di Gesù.

Costatata l'assenza di Gesù «nella comitiva», Giuseppe e Maria «si misero a cercarlo» là dove immaginavano che avrebbe dovuto essere: «tra i parenti e i conoscenti» (v. 44); ma non ve lo trovarono (v. 45). Parimenti «Maria di Magdala, Giovanna e Maria madre di Giacomo e le altre donne che erano con loro» (Lc 24,10), le quali «erano venute con Gesù dalla Galilea» e «avevano osservato il sepolcro e come era stato posto il corpo di Gesù» (Lc 23,55), «al mattino» di Pasqua «si recarono al sepolcro»: andarono cioè al luogo dove pensavano di trovarlo, perché sapevano che là era stato deposto il cadavere di Gesù; e invece, «entrato, non trovarono il corpo del Signore Gesù» (Lc 24,1.3.23). Tanto per le donne di Galilea quanto per Giuseppe e Maria l'assenza risulta del tutto immotivata e inspiegata.

Degli interrogativi che questa oscurità suscita si fanno portavoce gli an-

geli della Pasqua e lo stesso Gesù. Alle donne che si erano recate a cercare Gesù nel sepolcro «due uomini in abiti sfolgoranti» posero questa domanda: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (Lc 24,5). A Maria che gli diceva: «Tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» (v. 48), anche Gesù pose un interrogativo: «Perché mi cercavate?» (v. 49). Gli interrogativi trovano spiegazione nel fatto che l'assenza altro non è che una diversa forma di presenza. Gli angeli alle donne: «Non è qui», perché «è risuscitato» (Lc 24,6): egli è presente, ma in stato di risorto⁴. Gesù ai suoi genitori: «... devo stare nella casa del Padre mio» (v. 49): la vera presenza di Gesù è riconoscibile nelle opere del Padre che egli compie e nelle parole del Padre che egli proferisce (cf Gv 5,18; 12,50). L'assenza rimane tale soltanto per chi cerca la presenza diversamente da quello che essa è o dal luogo dove essa si rende riconoscibile.

2.4. La coordinata spirituale della sofferenza nella ricerca

La sofferenza accompagna il cammino della ricerca dell'assente.

L'amarezza è presente nella domanda che Maria rivolge a Gesù: «Figlio, perché ci hai fatto questo? Tuo padre e io ti cercavamo angosciati» (v. 48); anzi «angosciati e tristi», come si legge in una variante testuale che figura nel codice greco di Beza e nelle antiche versioni latina e siriana. Da tristezza e delusione erano presi pure i discepoli che tornavano ad Emmaus dopo la Pasqua in Gerusalemme: «Discorrevano e discutevano» su quanto era accaduto a Gesù in quella Pasqua e avevano «triste il volto» (cf Lc 24,14.17). È quello che avviene anche alla donna prossima al parto: ella vive nella «tristezza» (così secondo il greco) l'ultimo tempo dell'attesa a motivo delle incognite che ogni nascita comporta, pur in mezzo a grande gioia e a tanta speranza. Secondo la visione profetica di Paolo, lo stesso creato, «attende con impazienza» e «nutre la speranza» «di essere liberato dalla schiavitù della corruzione»; ciononostante questa attesa è da esso vissuta «gemendo e soffrendo nelle doglie del parto» (cf Rm 8,19.20.22).

Il tempo dell'attesa e il cammino della ricerca non sono senza tristezza perché non ci è dato di vedere ciò che sta al di là dell'orizzonte.

⁴ Diversamente si esprime l'angelo del Natale perché egli rivela ai pastori il mistero della presenza di Dio: «Questo per voi il segno, troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia». I pastori «andarono dunque senz'indugio e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, che giaceva nella mangiatoia» (Lc 2,12.15).

2.5. La coordinata misterica del cammino di ricerca

La fede pone il credente in stato di certezza circa quel che sta al di là dell'orizzonte, ma poiché ciò che sta oltre non è ancora visibile, perciò il credente non vede mai sciolti gli ultimi nodi della fede, mai illuminate appieno le zone d'ombra. Gesù ha pur spiegato a Maria e a Giuseppe che il motivo della sua assenza era conseguente alla necessità di stare «nella casa del Padre» (v. 49); ciononostante «essi non compresero le sue parole» (v. 50). L'incomprensione delle parole di Gesù è un tema ricorrente nei Vangeli, soprattutto in Giovanni. I giudei «non capiscono che Gesù parlava del Padre» (Gv 8,27); dopo aver richiamato le due moltiplicazioni del pane e aver ottenuto dagli apostoli il riconoscimento che ne erano anche avanzate «dodici ceste colme» e «sette ceste piene», tuttavia essi «non capiscono ancora» che non devono preoccuparsi di «non aver pane» (cf Mc 8,17-21); Pietro non capisce perché Gesù gli voglia lavare i piedi (Gv 13,7); gli apostoli non capiscono la passione che Gesù annuncia loro (Lc 18,34) e non comprendono neppure che egli stia iniziando a viverla come Messia povero e sofferente (cf Gv 12,12-16).

La mancanza di comprensione dipende, tra l'altro, anche dalla condizione nella quale il credente si trova a vivere la fede. In uno dei discorsi che Giovanni pone nel contesto dell'ultima Cena, Gesù confida agli apostoli molte cose, e tuttavia non dice le molte altre che pur vorrebbe far loro conoscere. E spiega di doversi così limitare perché essi per il momento non sono capaci di portarne il peso. Comunque assicura che le dirà loro per mezzo dello Spirito santo: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera... perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16,12.13.14). Sull'orizzonte dell'incomprensione e del mistero si accende, così, la luce dello Spirito e si apre il futuro della speranza per ogni cercatore della verità.

Nello scenario del mistero si staglia, altamente significativa, l'icona di Maria come donna indagatrice del mistero e pur sempre credente. Nel racconto dello smarrimento di Gesù in Gerusalemme è anche lei, come Giuseppe, una di coloro che non comprendono. Ma ella intuisce che il mistero non è una zona di tenebra impenetrabile, ma un eccesso di luce, nel quale bisogna avventurarsi lentamente e pazientemente per non finire abbagliati da esso. A conclusione della vicenda narrata dalla prima parte del suo Vangelo, quella nella quale sono più numerose le zone d'ombra che quelle di luce, Luca annota, quindi, opportunamente che Maria «custodiva tutti questi fatti nel cuore» (Lc 2,51), concedendosi tempi di meditazione (v. 19) al fine penetrare i

loro segreti. Anche lei che dallo Spirito era stata resa madre del Verbo che è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,16), dovette percorrere le vie oscure del mistero per poter giungere, guidata dal medesimo Spirito, «alla verità tutta intera».

3. MEDITATIO

A imitazione di Maria e confidando nella luce dello Spirito, cerchiamo ora di inoltrarci nel profondo della pagina evangelica, partendo dalle coordinate che abbiamo identificato nel testo evangelico e illustrandone il significato in chiave teologica e spirituale.

3.1. L'assenza suscita dolore

Come è risultato dagli usi fattine in precedenza, nel termine «assenza» raccogliamo quello che nella fede è certo e tuttavia inavveduto; e nel termine «dolore» riuniamo due diversi e contrastanti atteggiamenti nei riguardi della fede.

Per chi non vive la dimensione della fede, l'assenza è solo negatività. Ricomponendo insieme alcune citazioni di poeti romantici del secolo scorso, M. Alyn traccia il percorso che, partendo dall'«assenza» e attraversando il «silenzio», perviene alla «morte». Eccone alcune tappe, che il linguaggio poetico rende significativamente. Jean Paul esprime così l'assenza: «Dove ne te vai, o sole, con i tuoi pianeti; in tutta la tua corsa non troverai mai Dio. Dipinto come occhio scintillante, Dio ora non è più che un'orbita nera e cavernosa». A. Vigny compone insieme il silenzio di Dio e la morte di Dio: «Il giusto opporrà lo sdegno all'assenza e risponderà con un freddo silenzio al silenzio eterno della divinità»; «il cielo resta nero»⁵.

In una celebre lirica (del 1920), Clemente Rebora⁶ compone insieme il dolore per l'assenza e nel contempo la fede, essa pure sofferta, del venire d'un assente, che si trasfigura presto nella percezione della presenza dell'Assente:

⁵ Le citazioni sono tratte da M. ALYN, *Presenza e assenza di Dio nella letteratura contemporanea*, in *Concilium* 8 (1972), n. 6, 148-149.

⁶ *Le poesie* (1913-1957), All'insegna del pesce d'oro, Milano 1961, 143.

Dall'immagine tesa
vigilo l'istante
con imminenza di attesa –
e non aspetto nessuno:
nell'ombra accesa
spio il campanello
che impercettibile spande
un polline di suono –
e non aspetto nessuno;
fra quattro mura
stupefatte di spazio
più che un deserto
non aspetto nessuno:
ma deve venire,
verrà, se resisto,
a sbocciare non visto,
verrà d'improvviso,
quando meno l'avverto:
verrà quasi perdono
di quanto fa morire,
verrà a farmi certo
del suo e mio tesoro,
verrà come ristoro
delle mie e sue pene,
verrà, forse già viene
il suo bisbiglio.

Anche chi vive una dimensione serena della fede sperimenta l'amarezza dell'assenza, ma questa gli suscita atteggiamenti altamente positivi. Anzitutto la fermezza nel saper attendere:

Noi cristiani siamo nel tempo dell'attesa. Dal tempo di Abramo, il primo credente, e con tutta la sua discendenza, siamo in attesa di Dio, della sua giustizia, dell'avvenimento che viene da Lui⁷.

E poi la capacità di apprezzare e vivere positivamente l'inquietudine suscitata dall'assenza e dall'inevidenza:

Il cristianesimo è l'inquietudine, la massima, la più grande possibile, di cui non si può pensare una maggiore: esso vuole inquietare l'esistenza umana fin dal suo intimo profondo. Come il pescatore quando ha teso la rete fa rumore nell'acqua per spingere i pesci in direzione della rete; come il cacciatore con

⁷ R. SCHUTZ, *Dinamica del provvisorio* (Il pellicano), Morcelliana, Brescia 1965, 99.

la banda dei battitori accerchia tutto il terreno e spaventa la selvaggina così che venga a raccogliersi nel posto dove si deve sparare, così Dio, che vuol essere amato, attira gli uomini per mezzo dell'inquietudine. Dio mette davanti all'uomo la più grande inquietudine possibile affinché egli possa raggiungere quella tensione e quell'intensità, che lo portano veramente ad amare Dio⁸.

In una meditazione orante il teologo e mistico medievale Guglielmo di Saint-Thierry manifesta il dolore per un'assenza che mai diventa evidenza e nel contempo esprime la consapevolezza dei limiti del desiderare e del poter trovare. Lo spunto gli viene dal Sal 42:

Quando vedrò il volto di Dio?» (v. 3). «Ti prego, Dio, per l'onnipotente tua bontà: di' all'anima mia qual è l'oggetto del tuo desiderio quando desidera il tuo volto. La mia anima è così cieca che si consuma nel desiderio e ignora che cosa desidera. Vuole forse vederti come sei? E cosa significa «come sei»? Significa forse di quale natura sei o quanto grande sei? Ma tu non sei inscrivibile nelle nostre categorie (razionali), perché in te non c'è qualità né quantità: tu che sei ciò che sei. Cosa significa quindi «come sei»? Vederti così sta oltre i nostri limiti».

Anche l'uomo biblico ha conosciuto l'irraggiungibilità dell'Assente; Giobbe la esprime con asprissime parole: «Se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo» (Gb 23,8-9). Ma nel dolore che l'assenza e il silenzio gli suscitavano il credente trova conforto nelle certezze della fede: «Chi ha formato l'orecchio, forse non sente? Chi ha plasmato l'occhio, forse non guarda?» (Sal 94,9). L'occhio della fede scorge una presenza al di là dell'assenza.

3.2. Il dolore suscita il desiderio

Se vissuto nella sua positività, il dolore per l'assenza suscita, nonostante la problematicità, il desiderio dell'Assente. Sullo sfondo della sua conversione e nell'istanza di trovare quel Dio al quale ormai è orientata la sua vita, s. Agostino pregava:

Sommo Bene, tu sei sempre stato trovato da chi ti ha rettamente cercato; e ha rettamente cercato chiunque sia stato da te reso capace di cercare rettamente. Fa', o Padre, che anch'io ti cerchi, ma difendimi dall'errore affinché, mentre

⁸ SØREN KIERKEGAARD, *Diario*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1963², 622-623, *passim*.

⁹ *Meditazioni in forma di preghiera*, 3,7. Citazione tratta da *Il Cristo* (Scrittori greci e latini), a cura di C. Leonardi, vol. IV, Fondazione L. Valla, Mondadori, Milano 1991, 174.

ti cerco, nessun'altra cosa mi venga incontro al posto di te. Se non desidero altra cosa che te, concedimi, o Padre, che io possa trovarti¹⁰.

L'invito che l'amata del Cantico dei Cantici (2,17) rivolge al Diletto: «Prima che spiri la brezza del giorno e si allunghino le ombre, ritorna, o mio diletto», offre a s. Bernardo lo spunto per insegnare come l'assenza susciti nell'anima il desiderio della presenza, identificata con l'Amato:

«Ritorna», dice, e così dicendo mostra che è assente colui al quale si rivolge. Questo inquieto chiamare è segno del grande amore dell'una e della grande amabilità dell'altro. Ma chi sono questi ardenti innamorati, sospinti da inquieto amore?

Nella difficoltà di poterlo spiegare, Bernardo si riconforta dicendo di volersi «adeguare al modo di esprimersi della Scrittura, la quale esprime con le nostre stesse parole una sapienza misteriosa».

Seguendo la Scrittura, diciamo dunque che il Verbo di Dio, Dio, lo Sposo dell'anima, viene all'anima o si allontana da essa secondo il suo beneplacito. Lo ha detto anche il salmista (Sal 27,8): «Di te ha detto il mio cuore: Cercate il suo volto. Il tuo volto, Signore, io cerco». Perché cerca? Perché, venuto a mancare lo Sposo, all'anima non piacerà non soltanto desiderare, ma neppure pensare ad altro. Non le rimane quindi che cercare con impegno l'Assente e richiamare l'Assente. In questo modo il Verbo viene richiamato, e richiamato dal desiderio dell'anima, ma di quell'anima che ne ha sperimentato la soavità. Il desiderio non è forse una voce? Lo è, e fortissima. «Il Signore accoglie il desiderio dei poveri» (Sal 9,38). E dunque quando il Verbo è assente risuoni sola e incessante l'invocazione «ritorna», l'inesausto desiderio di lui, fino a che egli non ritorni¹¹.

Da quel grande maestro di vita spirituale che è, s. Gregorio Magno¹² spiega con finissimo tatto spirituale come il dolore per l'assenza susciti il desiderio di cercare la presenza:

¹⁰ AGOSTINO, *Soliloqui*, I, 1,6 (*Opere III/1*), Città Nuova, Roma 1970, 390.

¹¹ BERNARDO, *Sermones super Cantica Cantorum*, discorso 74, I, 1-2 (*Opere III*), Editiones Cistercienses, Roma 1958, 239-241.

¹² Spiegando Ct 3,1, in *Commento morale a Giobbe II*, parte I, V,6 (*Opere II*, 1), Città Nuova, Roma 1992, 390-391. Cf anche *Homiliae in Evangelia*, omelia XXV,2; PL 76, 1189-1190 (tr. it.: *Omellerie sui Vangeli*, libro II, omelia XXV,2 [*Opere III*], Città Nuova, Roma 1994, 312-313; *Omellerie sui Vangeli...*, XXV,2 [Classici delle religioni], UTET, Torino 1968), e la sua *Expositio in Canticum Cantorum*, 13; CCL 144, p. 15 = *Commentaire sur le Cantique des cantiques*; SC 314, 90-93. Anche *Omellerie su Ezechiele I/1*, X, 6-7, Città Nuova, Roma, 300-303 (SC 327, 388-391).

Talora il desiderio resta irrealizzato, affinché il ritardo stimoli maggiormente l'ardore e dilati il cuore. Se i desideri fossero subito esauditi, forse si attenuerebbero. Lo Sposo si nasconde quando la sposa lo cerca, affinché non trovandolo lo cerchi con più acceso ardore; nella sua ricerca la sposa è tormentata dal non trovarlo affinché, resa più capace dal suo ritardo, trovi finalmente in diversi modi Colui che cercava.

Non è, questa, una storiella devota o capricciosa, ma l'esperienza altamente drammatica d'un desiderio sofferto perché mai pienamente appagato. S. Agostino ha sintetizzato l'inesausto vibrare del desiderio con questa affermazione quasi assiomatica: «La vita del vero cristiano è tutta un santo desiderio»¹³.

3.3. Il desiderio chiama alla ricerca

S. Gregorio di Nissa, uno dei più profondi teologi greci della ricerca di Dio, segnala, con concise parole, l'itinerario e il traguardo di tale ricerca:

Trovare Dio significa cercarlo incessantemente. Infatti in questo campo «cercare» e «trovare» non sono due cose diverse. Il risultato di questa ricerca è di cercare ancora. Il desiderio dell'anima è saziato per il fatto stesso di rimanere insaziato». La conoscenza di Dio consiste «nel non essere mai sazi di desiderarlo, ed è inevitabile che chi conosce, per il fatto stesso di poter conoscere, sia sempre arso dal desiderio di conoscere di più. Così nessun limite impedisce il progredire dell'ascesa verso Dio perché il bene non ha limite, né il progredire del desiderio di bene è impedito da alcuna sazietà»¹⁴.

Evagrio Pontico in una vigorosa riflessione¹⁵ considera la «ricerca» stabilendo una coordinazione psicologica e teologica secondo la quale l'amore genera desiderio e volontà di possedere e conduce alla conoscenza e al godimento della cosa amata e desiderata:

Si è fortemente desiderosi di quello che si ama, e si fa di tutto per raggiungere quello che si desidera. Il desiderio precede il godimento, e la percezione origina il desiderio.

¹³ *Commento all'epistola ai Parti* di s. Giovanni, omelia IV,6 (Opere/XXIV, 2), Città Nuova, Roma 1968, 1716-1717. Così anche nell'edizione della stessa: *Meditazione sulla lettera dell'amore* di s. Giovanni, Città Nuova, Roma 1980¹, 120.

¹⁴ *La vita di Mosè*, II, 239, Mondadori, Milano 1984, 204-205.

¹⁵ Tramandata nel testo: *Traité Pratique ou Le moine* 12; SC 171, 502-503 (tr. it.: *Trattato pratico sulla vita monastica*, 4 [TP 100], Città Nuova, Roma 1992, 65).

Sviluppando in chiave teologica e mistica il tema ricerca-amore-desiderio-conoscenza, il già citato s. Gregorio di Nissa - immaginando il Verbo rivolgere all'anima cercatrice di Dio la parola del «Diletto» del Cantico (2,10):

«Alzati e vieni» - commenta: Chi si alza, avrà sempre occasione di alzarsi di nuovo. A colui che corre incontro al Signore non mancherà mai un più ampio orizzonte nel quale incontrare il Signore. Perciò bisogna continuamente alzarsi e andare e avvicinarsi al Signore. Tutte le volte che Dio ti dice: «Alzati e vieni» ti dà la possibilità di salire verso cose migliori¹⁶.

I motivi del «cercare» e del «trovare» vengono da lui riespressi nel commento delle parole del salmo (105,4): «Cercate il Signore, cercate sempre il suo volto». «Queste parole mi hanno fatto comprendere che *trovare* il Signore significa *cercarlo* senza posa. In questo il *trovare* non differisce dal *cercare*: il risultato del *trovare* consiste nel continuare a cercare. Quando e per quanto bisogna *cercare Dio* è presto detto: per tutta la vita. In questo *ricerca* e *tempo* coincidono»¹⁷. E ancora: trovare Dio consiste nel

non trovare mai nessun appagamento al desiderio che abbiamo di lui ... La munificenza di Dio accetta di saziare il desiderio, ma non promette requie e sazietà ... Si conosce veramente Dio quando non si cessa mai di desiderare di conoscerlo ... Anche Mosè si saziò di ciò che desiderava grazie a ciò per cui il suo desiderio restava insaziato¹⁸.

Avviene, così, che l'amarezza per l'assenza susciti il desiderio della ricerca, e la ricerca, sospinta dal desiderio e dall'amore, apra la via alla presenza.

4. COLLATIO

Nella *lectio divina* comunitaria il tempo della *collatio* è dedicato alla condivisione delle reazioni che l'ascolto nella *lectio* e l'approfondimento della Parola nella *meditatio* hanno suscitato nei partecipanti. Un brano di s. Gregorio Magno, che propone una lettura allegorica e insieme pastorale d'un brano evangelico, offre un articolato esempio e anche una guida.

Egli sta commentando la visita che Maria Maddalena compie al sepolcro

¹⁶ In *Cantica Canticorum*, Hom. V, PG 44, 875-876.

¹⁷ In *Ecclesiasten*, Hom. VII, PG 44, 720.

¹⁸ GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, II, 232-236, pp. 200-203 *passim*.

di Gesù nel mattino di Pasqua, secondo il racconto del Vangelo di Giovanni (20,11-18). «Spinta dall'amore, Maria Maddalena venne al sepolcro e non trovando il corpo del Signore pensò che fosse stato portato via». Il Vangelo dice: «I discepoli tornarono a casa» (20,10) e subito aggiunge: «Maria invece stava vicino all'esterno, vicino al sepolcro e piangeva» (v. 11).

Nell'atteggiamento di questa donna vediamo la grande forza dell'amore che agiva nel suo animo e la teneva presso il sepolcro anche dopo che i discepoli si erano allontanati. Cercava nel pianto colui che non aveva potuto trovare e, spinta dal fuoco dell'amore per lui, ardeva del desiderio di lui. Avvenne perciò che poté vederlo lei sola, lei che era la sola rimasta per cercarlo.

Maria, in pianto, si chinò e guardò nel sepolcro. Certo aveva già visto il sepolcro vuoto e aveva già detto che il Signore era stato portato via: perché, allora, si chinò di nuovo e desiderò ancora vedere? A colei che amava non bastò lo sguardo dato una sola volta, perché la forza dell'amore intensifica l'impegno della ricerca. Cercò dunque una prima volta ma invano; perseverò nella ricerca e le fu dato di trovare. Avvenne che il desiderio, per l'attesa, si intensificò, e così poté trovare Colui che cercava. Questo è il significato delle espressioni che la Chiesa applica allo sposo del Cantico dei cantici: «Sul mio letto, lungo la notte, ho cercato l'amato del mio cuore; l'ho cercato, ma non l'ho trovato. Mi alzerò e farò il giro della città; per le strade e per le piazze».

Viene ripetuto il lamento per la vana ricerca: «L'ho cercato, ma non l'ho trovato» (Ct 3,1-2). Siccome, però, si giunge a trovare insistendo nel ricercare, perciò leggiamo ancora: «Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda: Avete visto l'amato del mio cuore? Da poco le avevo oltrepassate, quando trovai l'amato del mio cuore» (Ct 3,3-4). Cerchiamo nel «letto» la persona amata quando, nella breve pace della vita presente, aneliamo con il desiderio al Redentore. Lo cerchiamo nella «notte» perché, anche se l'anima è vigile, l'occhio tuttavia è ancora offuscato. Chi poi non trova il Diletto, deve alzarsi e cercare nella «città», cioè indagare con animo attento nella santa Chiesa degli eletti. Deve cercare nelle «strade» e nelle «piazze», cioè osservare chi attraversa i luoghi stretti e quelli ampi, per vedere se è possibile scoprire qualche orma del Diletto: infatti alcuni, anche nella vita mondana, possono offrire esempi da imitare nell'esercizio della virtù. Nella ricerca incontriamo le «guardie che stanno di sentinella» alla città, perché i santi Padri, custodi della Chiesa, vengono incontro ai nostri buoni desideri per istruirci con le parole e con gli scritti. Quando le «guardie» sono «oltrepassate», troviamo il Diletto.

E dunque noi dapprima lo cerchiamo senza trovarlo; una volta trovato, lo teniamo con maggiore affetto. Infatti i santi desideri si intensificano nell'attesa; quando essi crescono significa che sono desideri veri. Tale ardente amore è noto a chiunque è riuscito a raggiungere la verità. Perciò Davide esclama: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente, quando vedrò il volto di Dio?» (Sal 42,3). E ci esorta con queste parole: «Cercate il Signore e la sua potenza,

cercate sempre il suo volto» (Sal 105,4). Dice il profeta (Is 26,9): «La mia anima anela a te di notte, al mattino il mio spirito ti cerca». Quando l'anima comincia ad ardere per il desiderio di seguire il Diletto, corre, ardente d'amore. Il desiderio diventa ansia, i beni terreni, prima bramati, perdono il loro fascino, nulla più attira tranne il Creatore, e un sentimento di tedio avvolge tutto ciò che prima attirava l'anima. Nulla consola la sua tristezza fino a quando non abbia raggiunto Colui che è l'oggetto del suo desiderio. Allora, purificata come l'oro, l'anima brilla di luce per questo fuoco d'amore¹⁹.

5. ORATIO

L'oratio della *lectio divina* riveste due specificità. L'una la condivide con ogni forma di preghiera: quella di essere personale colloquio con Dio. L'altra le è propria: utilizzare come parole di preghiera quelle attinte dalla Scrittura. Alcune di queste parole possono essere le seguenti.

- Sul mio letto, lungo la notte, ho cercato l'amato del mio cuore; l'ho cercato, ma non l'ho trovato (Ct 3,1).
- O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia, a te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senz'acqua (Sal 63,2).
- L'ho cercato, ma non l'ho trovato, l'ho chiamato, ma non m'ha risposto (Ct 5,6).
- La mia anima anela a te di notte, al mattino il mio spirito ti cerca (Is 26,9).
- Il Signore li precedeva durante il cammino (cf. Nm 10,33).
- Perché cercare tra i morti colui che è vivo? (Lc 24,5).
- Lo Spirito di verità vi guiderà alla verità tutta intera (Gv 16,13).
- Chi ha formato l'orecchio, forse non sente? Chi ha plasmato l'occhio, forse non guarda? (Sal 94,9).
- Prima che spiri la brezza del giorno e si allunghino le ombre, ritorna, o mio Diletto (Cant 2,17).
- Di te ha detto il mio cuore: Cercate il suo volto; il tuo volto, Signore, io cerco (Sal 27,8).
- Alzati e vieni (Ct 2,10).
- Il Signore accoglie il desiderio dei poveri (Sal 9,38).
- Con tutto il cuore ti cerco (Sal 119,19).
- Ho cercato il Signore e mi ha risposto (Sal 34,5).
- Tu accogli, Signore, il desiderio dei miseri, rafforzi i loro cuori (Sal 9,38).
- Signore, davanti a te ogni mio desiderio e il mio gemito a te non è nascosto (Sal 38,10).

¹⁹ GREGORIO MAGNO, *Omellie sui Vangeli*, omelia 25,1-2, citazione tratta da *Il Cristo*, o.c., vol. III, Milano 1989, 250-255, *passim*.

Lo svolgimento completo della *lectio divina* prevede anche i tempi della *contemplatio* e dell'*operatio*. La *contemplatio* è sempre squisitamente personale in quanto mira alla comunione e dunque a incontrare l'Assente. In questa *lectio divina* la *contemplatio* si connota come comunione con il Diletto, nel segno della ricerca, del desiderio e dell'amore.

Dato l'argomento, in questa *lectio divina* anche l'*operatio* è molto personale, e conseguente alla Parola ascoltata, meditata, pregata, contemplata. L'*operatio*, infatti,

non si rapporta alla Parola di Dio come se questa servisse a dare conferma a scelte operative e a comportamenti decisi in altra sede. Al contrario, la scelta dell'impegno di *operatio* e il modo di realizzarlo fluiscono con spontaneità dall'ascolto della Parola divina. La quale, non di rado, potrà sembrare non indicare con troppa concretezza il da farsi nella realtà della nostra situazione. In verità, la Parola di Dio raggiunge sempre l'essenza delle cose e del nostro essere e insegna soltanto quanto è essenzialmente valido. Su di esso e attorno ad esso sono possibili scelte operative molteplici e differenziate, rispondenti alle diversificate situazioni, ma sempre conformi alla Parola divina²⁰.

Il teologo medievale Ugo di san Vittore constata che esistono «molte persone che, per essere prive di discernimento, faticano moltissimo ed ottengono scarsi risultati». Ciò è dovuto al fatto ch'esse danno importanza all'«aspetto esteriore del loro lavoro, anziché alla realtà profonda dalla quale proviene il frutto della virtù», dunque alla *meditatio* e alla *contemplatio* come ispiratrici e vivificatrici dell'attività. Poiché tali persone «godono maggiormente di fare cose grandi anziché cose utili, e amano le cose che arrecano loro notorietà più di quelle che portano al miglioramento», perciò «fanno grande fatica e ottengono scarsi risultati»²¹.

MARIO MASINI
Viale Trenta Aprile, 6
00153 ROMA

²⁰ M. MASINI, *La lectio divina*, 463.

²¹ *De meditatione*. Testo in *Six opusculs spirituels*, SC 155, 44-59.

Summary

From the Gospel text (Lk 2,41-52) this lectio divina draws forth only the data which make reference to the theme of the perception of God's absence or presence in the pilgrimage of faith in the life of the christian believer. This theme is at first treated by making evident five coordinates, which can be recognised in the Gospel text and subsequently developed from the theological viewpoint, utilising the texts of the Fathers of the Church. In addition, suggestions are offered for a communitarian sharing of the message and biblical texts are recalled which are useful to prayer. The central theme of all this is the pilgrimage of faith, known to Mary and to every thoughtful Christian.

LO SPIRITO SANTO NELLA CREAZIONE E NELL'ANNUNCIAZIONE¹

«In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gen 1,1-2); «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35). Tutta la tradizione cristiana ravvisa una parentela profonda tra la creazione all'inizio del tempo, quando il soffio di Dio aleggiava sopra le acque primordiali per suscitare da esse le forme, e la nuova creazione in cui lo Spirito Santo copre della sua ombra la Vergine Maria perché diventi la Madre del Nuovo Adamo.

Tra i tanti approcci possibili a questo duplice mistero seguiremo quello suggerito dalla figura della colomba: infatti, benché nella Scrittura la figura della colomba come simbolo dello Spirito Santo si incontri unicamente al momento della teofania del Battesimo di Gesù, a partire da questo evento, autori cristiani e iconografia antica ne proiettano la presenza all'indietro sulla Creazione e l'Annunciazione e, in avanti, sulla Pentecoste²; ancor più, tutti gli eventi in cui la potenza dello Spirito si manifesta all'opera vengono connessi con la colomba dello Spirito.

Ora, per la sensibilità di molti cristiani di oggi, la colomba suscita sentimenti analoghi a quelli provocati dalla figura del Buon Pastore, vale a dire l'impressione di trovarsi davanti a un'immagine priva di forza, edulcorata o, comunque, superata. Tuttavia, come lo studio del significato del pastore nel mondo semitico e nella Scrittura consente di riscoprirne la dimensione regale e soteriologica, analogamente quello della valenza riconosciuta all'immagine della colomba ce la farà apparire sotto una luce nuova. Scopriremo alla fine che dietro di essa si nasconde in realtà il mistero insondabile dell'amore del Creatore per la sua creatura.

¹ Conferenza tenuta il 5 marzo 1998 al Centro Russia Ecumenica di Roma.

² Cf H.-M. VON ERFFA, *Ikonomie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*, Deutscher Kunstverlag, München 1989, 51-52; 59-60.

1. LA FIGURA DELLA COLOMBA

Nell'Antichità. - Incominciamo dunque inquadrando brevemente il senso simbolico riconosciuto alla colomba nell'Antichità, per poi considerare i nuovi significati che essa acquisisce nella Sacra Scrittura e poi nella Chiesa.

Sono evidentemente le caratteristiche naturali della colomba a determinare il significato simbolico riconosciutole nell'Antichità: la colomba è un uccello dal corteggiamento intenso, monogamo, molto prolifico, che si nutre solo di semi, ama nidificare negli anfratti delle rocce e si distingue da tutti gli altri uccelli per il modo particolarissimo di nutrire i propri piccoli con un cibo prodotto dal genitore stesso¹. Nella lingua babilonese, colomba e partorire sono espressi dallo stesso segno; il termine greco *περιστέρα*, traslitterazione dall'ambito semitico *perach-ishtar*, significa «uccello di Ishtar» e rimanda alla grande dea-madre babilonese, il cui attributo era la colomba. Le divinità femminili come Astarte dei Fenici, Afrodite dei Greci e Venere dei Latini sono chiamate «figlie di Ishtar» e hanno anch'esse come attributo la colomba².

Oltre ad essere considerata uccello dell'amore e della fertilità, la colomba, che secondo le scienze naturali non aveva bile e perciò non era aggressiva, era anche simbolo di pace e di serenità. Essa aveva poi la funzione tutta positiva di uccello messaggero, e spesso accompagnava i naviganti durante i loro viaggi nel Mediterraneo.

Nell'Antico Testamento. - Negli scritti veterotestamentari la colomba è presente innanzitutto come offerta dei poveri: «Se non ha mezzi da offrire un agnello, prenderà due tortore e due colombe» (Lv 12,8). Poi, con il passare del tempo, quando dal Signore viene chiamato sua «sposa», Israele paragona se stesso a una colomba: «Dico: chi mi darà ali come di colomba, per volare e trovare riposo?» (Sal 55,7). Questa valenza già molto spirituale del termine trova la sua espressione massima nel *Cantico dei Cantici* dove l'immagine della colomba si trova unita al tema sponsale. Qui infatti l'Amato chiama

¹ Si tratta di una sostanza caseosa proveniente dalla trasformazione delle cellule epiteliali dei genitori che viene rigurgitata nell'esofago dei piccoli (cf A. GINGI, *Colombi* (voce), in *Enc. It.*, X, 779).

² Cf J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, Laffont, Paris 1982; D. FORSTNER, *Neues Lexikon christlicher Symbole*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1991; G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milano 1984; G. e M. SCHMIDT, *Il linguaggio delle immagini*, Città Nuova, Roma 1988.

l'Amata «colomba» e ne paragona gli occhi a due colombe: «Come sei bella, amica mia, come sei bella! I tuoi occhi sono colombe» (Ct 1,15); «O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia, nei nascondigli dei dirupi, mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro» (Ct 2,14); «Io dormo, ma il mio cuore veglia. Un rumore! È il mio diletto che bussa: «Aprimi, sorella mia, mia colomba, perfetta mia» (Ct 5,2).

È da rilevare come simili espressioni distacchino la figura della colomba dal contesto culturale del tempo che la legava soprattutto alla simbolica della maternità e della fertilità, trasferendola sul piano dell'amore interpersonale. In questo modo il simbolo della colomba si prepara a diventare quello dello Spirito Santo⁴.

Nel Nuovo Testamento. - Nel Vangelo, il riferimento alla colomba, può avvenire per contrasto, come quando il Maestro invita i suoi discepoli ad essere «prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10,16); in questo caso, il linguaggio di Gesù non fa che riflettere le concezioni del suo tempo; ma nell'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio si può notare che il Signore tiene conto della presenza di questi piccoli animali, i quali si dovevano trovare in gabbie posate a terra: infatti, dopo aver rovesciato i tavoli dei cambiavalute e i sedili dei venditori di colombe, nella versione giovannea egli si rivolge espressamente a questi ultimi dicendo: «Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato» (Gv 11,16). Se in questa annotazione possiamo leggere l'attenzione di Gesù nei riguardi di queste piccole creature innocenti, è evidente che per la simbolica neotestamentaria della colomba l'importanza cen-



Fig. 1. *Il Battesimo di Gesù.*
Avorio. Cattedra di
Massimiano, Ravenna. VI sec.

⁴ Di questo processo di progressiva spiritualizzazione del simbolo della colomba è testimone anche Filone Alessandrino: egli identifica infatti la tortora che ama la solitudine con la Sapienza divina e la colomba, che vive nelle case degli uomini, con la sapienza umana (cf D. FORSTNER, *o.c.*, 231).

trale spetta alla teofania del Battesimo, a proposito del quale tutti e quattro gli Evangelisti parlano della discesa e del permanere dello Spirito in forma di colomba sopra il Cristo (fig. 1).

Nella Chiesa antica. - Nei primi secoli della Chiesa, la colomba riveste una moltitudine di significati; non viene cioè applicata in modo univoco allo Spirito Santo, anche se già all'inizio del IV secolo il Concilio di Nicea la dichiara simbolo valido dello Spirito. A seconda delle valenze simboliche che di essa vengono messe in luce è, per la sua mitezza, simbolo del Cristo stesso: «vera tortora celeste dal dolce canto e mite colomba» (Cirillo di Alessandria), oppure per le sue premure materne simbolo dello Spirito Santo, «madre» dei cristiani: «Come le ali delle colombe sui loro piccoli e i becchi dei loro piccoli verso il loro becco, così sono le ali dello Spirito sul mio cuore. Il mio cuore si rallegra e sussulta come un bimbo sussulta nel seno della madre»⁶. E ancora, per la fedeltà del suo amore, sant'Ambrogio ravvisa nella colomba la figura del mistero della Chiesa Sposa del Verbo e un modello di vita casta per le vedove⁷.

Il singolare ritegno dei Padri dal connettere la figura di Maria con la simbolica della colomba è invece con ogni probabilità dovuto al fatto che nei primi secoli della Chiesa le religioni dei misteri, in parte collegate con culti della fecondità e delle divinità materne, avevano moltissimi seguaci; ora, come è stato ricordato, per la sua prolificità la colomba era l'attributo di molte dee-madri; si voleva dunque evitare di accostare loro, attraverso la mediazione del simbolo della colomba, la figura di Maria, madre-vergine del Cristo⁸.

La purificazione definitiva del simbolo dalle sue risonanze naturalistiche avviene attraverso la ripresa dell'immagine veterotestamentaria della sposa-colomba: combinando la figura della colomba con quelle dello Spirito Santo e della sposa, Origene esprime il desiderio del cristiano di volare via e diventare colomba. Dopo aver spiegato che il Verbo di Dio non potrebbe chiamare l'anima innamorata di lui «mia colomba» se non la vedesse capace di ricevere lo Spirito Santo, continua: «Credo infatti che, come coloro che ricevono la morte di Cristo e mortificano le loro membra sulla terra diventano partecipi

⁶ *Odi di Salomone* 28,1-2; citato in R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, London 1975, 315.

⁷ Cf D. FORSTNER, *o.c.*, 232.

⁸ Cf *ibid.*, 233.

di una morte simile alla sua, così anche coloro che accolgono la virtù dello Spirito Santo e sono santificati da lui e sono colmati dai suoi doni, poiché quello è apparso in aspetto di colomba, anch'essi diventano colombe, per volare dai luoghi corporei e terreni a quelli celesti, sollevati dalle penne dello Spirito Santo»⁹.

Commentando lo stesso versetto: «Sorgi, vieni, mia amata, mia bella, mia colomba» (Ct 2,10), Gregorio di Nissa spiegherà dal canto suo che c'è una successione logica tra questi appellativi. Chiamata dal Verbo, la Sposa si desta, procede verso di lui, diventa bella, e finalmente è chiamata «colomba», in quanto lo è diventata, avendo volto «lo sguardo alla bellezza archetipale. Per questo motivo, spiega Gregorio, avvicinatasi alla luce, diventa luce. E nella luce viene effigiata la bella forma della colomba - intendo dire di quella colomba la cui forma ci raffigurò la presenza dello Spirito Santo»¹⁰.

Nell'iconografia paleocristiana. - In armonia con la simbolica generale per la quale l'uccello significa la parte spirituale dell'uomo, nell'ambito cristiano la colomba diventa simbolo dell'anima redenta, liberata: «La nostra anima è stata liberata come un uccello dal



Fig. 2. Colomba con ramoscello. Lapidario con epitaffio. Cat. di Callisto, Roma. III sec.



Fig. 3. Colombe che bevono. Mosaico. Mausoleo di Galla Placidia, Ravenna. V sec.

⁹ ORIGENE, *Commentario sul Cantico*, L. IV (Ct 2,10-13); trad. M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1976, 252.

¹⁰ GREGORIO DI NISSA, *Omelia V sul Cantico dei cantici*; trad. Cl. Moreschini, Città Nuova, Roma 1988, 136.



Fig. 4. *Colombe nel giardino del Paradiso*. Mosaico absidale (part.). S. Apollinare in Classe, Ravenna. VI sec.

sto sulla morte e dunque della partecipazione dei cristiani alla vita eterna. Si comprende che le colombe compaiono anche nel giardino del Paradiso, come avviene ad esempio nel mosaico absidale della basilica di S. Apollinare in Classe a Ravenna (fig. 4).

Dodici colombe indicano abitualmente gli Apostoli: così nel battistero di Albenga (fig. 5), ma possono anche riferirsi alla totalità della Chiesa; tale deve essere il loro

laccio dei cacciatori: il laccio si è spezzato e noi siamo scampati» (Sal 124,7). Per questo, nell'iconografia cristiana funeraria, la colomba indica l'anima del defunto nella gioia celeste; essa può portare nel becco un ramo di ulivo (fig. 2), comparire accanto a un recipiente d'acqua - l'acqua della Vita - (fig. 3) oppure nell'atto di beccare i frutti della corona di alloro, segno della vittoria del Cri-



Fig. 5. *Chrismon con 12 colombe*. Mosaico. Battistero di Albenga. V-VI sec.



Fig. 6. *Chrismon con 12 colombe*. Mensa di altare. Abbaz. S. Vittore (ora Mus. Arch. Marsiglia). V sec.

significato nel caso di una mirabile lastra di altare del V secolo, dove il motivo delle dodici colombe compare sulla fronte della mensa (fig. 6).

Sin dalle più antiche immagini cristiane, la colomba simboleggia ugualmente lo Spirito Santo: lo attesta la sua raffigurazione nelle scene di

salvezza dei Tre fanciulli nella fornace (fig. 7) e di Daniele nella fossa dei leoni (fig. 8) risalenti al III secolo. Come spiega Antonio Quacquarelli, il suo apparire in questi due episodi, in cui il testo scritturistico non fa menzione né dello Spirito Santo né della colomba, manifesta la lettura unitaria della Bibbia propria della Chiesa nascente come pure la fede nella presenza operante dello Spirito

Santo lungo tutto l'arco della Storia della salvezza e dunque anche prima dell'Incarnazione del Verbo; un equivalente letterario si può trovare nel Pastore di Erma dove il fatto che i tre giovani si presentassero giulivi tra le fiamme viene interpretato come segno della gioia infusa in loro dallo Spirito Santo¹¹.

Nella medesima ottica va intesa la raffigurazione della colomba sopra il

Trono celeste; tuttavia, negli esempi più antichi (IV-V secolo) in cui il tema prevalente è la glorificazione del Verbo incarnato (figg. 9 e 10)¹², la colomba più che essere simbolo personale dello Spirito Santo è subordinata alla figura del Cristo di cui indica la natura divina e può alludere al contempo all'ispirazione delle Scritture¹³.

Anche la comparsa della



Fig. 7. *I tre giovani nella fornace*. Cat. di Priscilla (cub. Velatio), Roma. III-IV sec.



Fig. 8. *Daniele nella fossa dei leoni*. Graffito. Cat. di Pretestato, Roma. III sec.

¹¹ Cf A. QUACQUARELLI, *Rhetorica e iconologia*, Quaderni di «Vetera christianorum» 17, Bari 1982, 126-129 e 134.

¹² Gli esempi più antichi sono il bassorilievo di bronzo sopra la porta centrale appartenente alla basilica costantiniana di S. Sofia a Costantinopoli (360 c.) e il mosaico nella Cappella di S. Matrona in S. Prisco a Capua Vetere del V sec.

¹³ Cf G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, vol. I, Gütersloh 1980, 198.



Fig. 9. Trono con libro e colomba. Bassorilievo bronzeo, Porta centrale di S. Sofia, Istanbul. 360 c.



Fig. 10. Trono con rotolo e colomba. Mosaico, S. Matrona in S. Prisco, Capua Vetere. V sec.

colomba nella scena iniziale della Creazione quale figura dello Spirito Santo si chiarisce alla luce della lettura tipologica della Scrittura: l'immagine dello Spirito come colomba proveniente dalla teofania del Battesimo e associata alla colomba di Noè che plana sopra le acque del diluvio, va a dare forma all'immagine ancora vaga dello spirito-soffio del Signore sulle acque originarie (figg. 11 e 12). Dagli studi più recenti emerge che essa doveva comparire già alla fine del V secolo nel codice della *Genesi Cotton*, codice di fondamentale importanza perché servì di modello per le successive raffigurazioni del ciclo della Creazione¹⁴.

2. «SPIRITUS DEI FEREBATUR SUPER AQUAS» (GEN 1,2)

Come vedremo ora, l'introduzione della figura della colomba nella scena della Creazione non è resa possibile soltanto dalla lettura tipologica delle Scritture, ma possiede un legame intrinseco con il testo del libro della *Genesi*: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Qual è questo legame? Tutta la tradizione cristiana, è vero, ravvisa nell'apparizione dello Spirito quale colomba al momento del Battesimo di Gesù nel Giordano il compiersi pieno dell'immagine della *Genesi*: veramente qui, nella pienezza dei tempi, lo Spirito di Dio aleggia

¹⁴ Cf B. NARKISS, *Towards a further study of the Ashburnham Pentateuch*, in *Cahiers Archéologiques* 19, 1969, 45-59; l'indicazione del periodo è di K. WEITZMANN, *L'illustrazione nel rotolo e nel codice*, CUSI, Firenze 1991, XV.



Fig. 11. *Lo Spirito sulle acque*. Mosaico, S. Marco (atrio), Venezia. XIII sec.

la più vicina ad ambiente e lingua veterotestamentari -, osserva che nei tre sacramenti del battesimo, dell'ordine e dell'eucaristia, l'azione potente dello Spirito Santo è indicata come il planare-in-volo o il covare di un uccello. Ora il verbo usato: *rûhhâpâ*, che significa appunto il volo dell'uccello-madre sopra la covata e corrisponde in ebraico come in aramaico alla radice verbale *rhp*, è lo stesso di quello usato nel versetto di Gn 1,2¹⁶. Con maggior esattezza questo andrebbe dunque tradotto: «lo spirito di Dio planava-covando sopra le acque». Il medesimo verbo ricorre nel *Deuteronomio* in un passo dove l'immagine materna di protezione è esplicita: «Come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali» (Dt 32,11).

sulle acque della nuova creazione, vivificandole¹⁵. Ma l'aspetto femminile, che la figura dello Spirito viene ad acquisire nel momento in cui viene manifestato sopra il Cristo «in forma di colomba», non è casuale.

Muovendo dallo studio dei testi usati per la liturgia dei sacramenti, Robert Murray, profondo studioso della tradizione siriana orientale -



Fig. 12. *Lo Spirito sulle acque*. Tappezzeria di Gerona (part.). Tesoro Cattedrale di Gerona. XII sec.

¹⁵ Per l'identificazione, nei Padri, dello spirito-soffio di Gen 1,2 con lo Spirito Santo, cf Y.M.-J. CONGAR, *Le thème du Dieu-créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, I, Paris 1963, 189-222.

¹⁶ Cf R. MURRAY, *o.c.*, 143.

Se a questa prima constatazione si aggiunge che nelle lingue semitiche il sostantivo *ruah* o *rûhâ*¹⁷, significante soffio o spirito, è di genere femminile¹⁸, appare chiaro che nel versetto di Gen 1,2 ci si trova di fronte a un'immagine la cui connotazione femminile è duplicemente marcata: per rispettare del tutto il senso del testo bisognerebbe infatti tradurre: «e la *ruah* di Dio planava-covando sopra le acque».

Proprio perché *ruah* è femminile e perché il verbo usato dal libro della *Genesi* per significarne il tipo di movimento è quello che indica specificamente il volo protettivo dell'uccello sopra la sua nidia, si può dire che l'identificazione della *Ruah*-Spirito con la colomba possiede un legame intrinseco con il testo della *Genesi*. Ecco allora che la discesa e il rimanere dello Spirito «in forma di colomba» sopra il Verbo incarnato immersosi nelle acque non appare più quale immagine fortuita o solo debolmente giustificata ma assume pienezza di significato: su quelle acque infatti come sulle acque primordiali la santa *Ruah* di Dio deve di nuovo poter planare-covando per suscitare la Vita. Poiché il mistero dell'acqua, della vita e dello Spirito è uno solo: agli inizi della creazione, nel tempo storico dell'Incarnazione redentrice e in quella creazione continua che è la vita sacramentale.

Tale è il motivo per cui i Padri siriaci usano continuamente la simbolica materna della santa *Ruah*, a proposito della nascita dei cristiani nell'acqua battesimale¹⁹. Leggiamo ad esempio in Afraate: «Dal battesimo riceviamo la *Ruah* di Cristo e nella stessa ora in cui i sacerdoti invocano la *Ruah*, ella apre i cieli e scende, e plana sopra le acque e coloro che sono battezzati la rivestono. Da tutti coloro che nascono da un corpo lo Spirito è assente, finché giungono a nascere dall'acqua e ricevono la santa *Ruah*»²⁰. Lo stesso avviene per l'Eucaristia, il cui legame con l'Incarnazione-nuova creazione è da sempre riconosciuto dalla Chiesa: come planava sulle acque primordiali, ora lo Spi-

¹⁷ La prima trascrizione corrisponde all'ebraico, la seconda al siriano.

¹⁸ «*Rûhâ* regge sempre una costruzione femminile nel siriano antico, comprese le opere autentiche di Efrem» (R. MURRAY, o.c., 143). Tale dato di fatto non contrasta con l'invito di Sebastian Brock, espresso in un altro contesto, a non sopravvalutare il genere grammaticale femminile di *ruah*, in quanto presso gli autori siriaci primitivi anche il Verbo divino (*melta* in siriano) è grammaticalmente parlando un femminile (*L'oeil de lumière. La vision spirituelle de saint Ephrem*, Spiritualité Orientale n. 50, Abbaye de Belfontaine 1991, 201).

¹⁹ In particolare le *Odi di Salomone*, Afraate e sant'Efrem (cf R. MURRAY, o.c., 142-144; 312-320).

²⁰ *Dem.* VI, 292.24-293.5; citato in R. MURRAY, o.c., 143.

rito vivificatore plana sui Doni deposti sull'altare. Citiamo qui un denso testo di sant'Efrem, in cui al tema del planare «materno» della *santa Ruah* si accompagna quello del velo che ritroveremo nella simbolica dell'Annunciazione:

«Ecco la potenza nascosta nel velo della santa *Ruah*;
Potenza che nessun pensiero ha colto;
Il suo Amore si è abbassato, è disceso e ha planato,
Sul velo dell'altare della riconciliazione»²¹.

A questo punto, non si può non essere colpiti dall'evocazione dell'immagine della chioccia che si incontra in uno straordinario brano di Ruperto di Deutz, sempre a proposito dello Spirito sopra le acque. La distanza nel tempo e l'appartenenza a una diversa tradizione culturale non inficiano minimamente l'affinità del sentire e la giustezza del senso simbolico; di fronte al mistero dell'agire creatore di Dio anche Ruperto ricorre infatti a un'immagine femminile di maternità: «Lo Spirito di Dio si protende verso la sua creatura: ed essa ne diviene migliore e più perfetta, come giunge a perfezione un uovo (ogni proporzione mantenuta) sotto il calore della chioccia, quando in esso un pulcino si anima e ne esce vivo. Che cosa pensiamo sia questo Spirito, se non la bontà di Dio e il suo amore: amore non accidentale ma sostanziale, amore che è vita e potenza di vita che dimora nel Figlio e nel Padre, e che procede dall'uno e dall'altro, consostanziale al Padre e al Figlio. È lui che planava sulle acque, e anche sulla terra, nascosta dalle acque. Il grande desiderio del Creatore lo attirava sulla creatura: dato che essa non poteva essere ciò che egli stesso era, ne avrebbe fatto delle forme, nelle quali la creatura avrebbe sposato qualcosa del Creatore, avrebbe vissuto con lui e regnato con lui. Precisamente questo amore, questa bontà del Creatore, è lo Spirito Santo»²².

In Ruperto l'immagine materna della chioccia che con il suo calore fa dischiudere le uova chiamando alla vita i pulcini è diventata qui punto di partenza per una contemplazione del mistero dell'amore di desiderio che attira il Creatore verso la sua creatura; un tema vertiginoso sul quale torneremo alla fine della nostra esposizione.

²¹ *Inni sulla Fede*, X, 16.

²² *De Trinitate* 1, 8; PL 167-205; citato in *Bible Chrétienne*, vol. 1, *Commentaires*, Anne Sigier, Sainte-Foy (Québec) 1989, 32.

3. L'ANNUNCIAZIONE

Se ora consideriamo il racconto dell'Annunciazione alla luce di quanto abbiamo detto fin qui della santa *Ruah* all'opera nella Creazione, certamente la nostra attenzione si appunterà sul versetto che rappresenta il cuore o l'epicentro di questo Mistero: «Lo Spirito Santo sopravverrà sopra di te e la potenza dell'Altissimo farà-ombra-sopra-di-te» (Lc 1,35; trad. mod.). Come fa notare Dom Claude Jean-Nesmy, quattro volte in questo versetto si fa riferimento al movimento di discesa dall'Alto: lo Spirito *sopravverrà sopra* la Vergine (ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ); la potenza dell'Altissimo, Colui che è *sopra* in modo assoluto, farà-ombra-*sopra* (ἐπισκιάσει) di lei: una sottolineatura fortissima che serve a dichiarare la dimensione trascendente, soprannaturale dell'evento²³.

Tenendone conto, si evita anche di banalizzare o di profanare l'evento: riguardo al mistero della concezione soprannaturale di Cristo bisogna infatti innanzitutto escludere l'idea pagana di nozze sacre (ἱερὸς γάμος)²⁴. «La concezione verginale, scrive René Laurentin, non è una replica dei modelli teogamici; essa non è riferita a una azione formale e biologica di Dio. Viene espressa come segno trascendente della venuta escatologica di Dio. Notevolissima è l'ellissi del testo sulla realizzazione corporale... la realizzazione stessa non verrà espressa formalmente (come, più avanti, la Risurrezione, di cui nessun evangelista *descrive* il realizzarsi). La concezione umana del Figlio di Dio sarà manifestata soltanto dai suoi effetti: al momento della Visitazione, quando la presenza del Figlio di Dio riempie dello Spirito san Giovanni Battista e la madre sua»²⁵.

Ma tali affermazioni diventano tanto più chiare, quando si tiene conto del

²³ Cf *Bible Chrétienne*, vol. II, Commentaires, 48. Sempre a proposito dell'espressione «lo Spirito sopravverrà (dall'alto) sopra di te» (ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ), A. Feuillet osserva a sua volta che tre sole volte, nella Scrittura, lo Spirito di Dio è combinato con il verbo ἐνέπνευσεν: in Is 32,15: «Ma infine in noi sarà infuso uno spirito dall'alto: allora il deserto diventerà un giardino e il giardino sarà considerato una selva», dove forse per la prima volta nella letteratura profetica viene annunciata una nuova creazione; nell'Annunciazione e nella Pentecoste (*Jésus et sa Mère*, Gabalda, Paris 1974, 21; citato *ibid.*, 49).

²⁴ Cf M.J. LAGRANGE, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, in Rev. Bibl. 11 (1914) 70-71. Le teogamie non erano rare nelle mitologie egiziana, greca, romana o indù, e spesso realistiche fino all'oscenità. Ma nulla in questo versetto di Luca autorizza un accostamento con queste teogamie pagane.

²⁵ R. LAURENTIN, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ*, DDB, Paris 1982, 192; citato in *Bible Chrétienne*, vol. II, Commentaires, 49.

fatto che, come è stato ricordato, il santo Πνεῦμα nelle lingue semitiche è la santa *Ruah*. Allora, come nota Daniel Vigne nel suo studio dedicato al contesto giudeo-cristiano del Battesimo di Gesù, si comprende meglio come si debba comunque escludere un ruolo fecondatore, quasi-mascolino dello Spirito: «La santa *Ruah*, nell'Annunciazione, non ha il ruolo di uno sposo né di un padre. Non sta al posto né di Giuseppe per sostituzione, né del Padre per delegazione. Si pone interamente dalla parte di Maria. La santa *Ruah* la prende "nella sua ombra", cioè l'associa alla sua maternità. La "potenza" in cui l'avvolge è una forza materna, una fecondità divina. Maria diventa, nella santa *Ruah*, come la santa *Ruah*, Madre del Figlio di Dio. Non è la sposa dello Spirito: è il suo tempio, la sua icona, la sua replica terrena. Nella maternità divina di Maria, si manifesta la divina maternità dello Spirito»²⁶.

Inoltre, come ricorda ancora Vigne, «nelle società patriarcali, il ruolo della madre non è opposto a quello del padre, ma lo prolunga e lo attualizza in un certo nascondimento. Abramo "genera" Isacco da Sara. In questa prospettiva, l'idea di maternità dello Spirito non si oppone a quella di paternità divina, la precisa e la completa. La *ruah* è in qualche modo la forma materna della paternità di Dio»²⁷. La *ruah* di Dio evoca al tempo stesso il suo soffio e il suo cuore; ne esprime la sapienza creatrice, la benevolenza e prossimità, qualità che si possono dire materne. Anche Durrwell osserva: «L'immagine materna spetta propriamente allo Spirito. In questo ruolo si costituisce la sua persona... Lo Spirito è il seno in cui Dio è fecondo come una madre»²⁸.

Ma bisogna fare ancora un passo: proprio perché la funzione dello Spirito è di tipo materno, tutto ciò che lo riguarda è connotato dal nascondimento: «Questo aspetto del mistero della santa *Ruah* non deve, per definizione, essere divulgato. Come ogni maternità, quella dello Spirito è un nascondimento»²⁹; un termine che va però inteso nella sua interezza, come nascondimento-di-un-mistero. Ecco allora apparire la giustificazione del simbolo del velo usato da sant'Eufrem per esprimere l'azione della santa *Ruah* nell'Eucaristia. Si spiega così ugualmente il motivo per cui nell'iconografia dell'Annunciazione il velo potrà sostituire tante volte la figura della colomba³⁰.

²⁶ D. VIGNE, *Christ au Jourdain*, Gabalda, Paris 1992, 207.

²⁷ *Ibid.*, 206.

²⁸ F.X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, 169.

²⁹ D. VIGNE, *o.c.*, 207.

³⁰ Sul tema simbolico del «velo», vedi CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1984, 240-242.

I due paralleli con l'Antico Testamento

Nel riferire la teofania dell'Annunciazione san Luca attinge, come suo solito, all'Antico Testamento per esprimere il significato spirituale dell'evento¹¹. Sono due i riferimenti principali per quanto riguarda l'azione dello Spirito: quello alla prima scena della Creazione e quello alla nube sopra l'Arca dell'Alleanza.

Creazione e Annunciazione. - Nella Creazione, lo Spirito, la *Ruah*, è connesso con l'acqua e con la Parola creatrice: oltre allo Spirito che aleggia sulle acque c'è infatti la Parola che crea: «Perché egli parla e tutto è fatto» (Sal 33,9). Similmente nell'Annunciazione, lo Spirito, la *Ruah*, fa-ombra-sopra Maria ed ella si abbandona al Dio per il quale dire e fare sono la medesima cosa: «Sia fatto di me secondo la tua Parola». In entrambi i casi sono all'opera lo Spirito e la Parola¹².

Che nelle prime cristianità orientali, impregnate di spiritualità veterotestamentaria, l'evento dell'Annunciazione fosse letto alla luce del primo capitolo della Genesi, quale vera e propria nuova creazione, ce lo attesta una delle *Odi di Salomone*: «Lo Spirito stese le sue ali sul seno della Vergine, ed ella concepì e partorì e divenne Madre-Vergine con molta misericordia» (Ode 19,6).

La nube della Shekinah e l'Annunciazione. - Il secondo parallelo è legato al simbolo della nube o dell'ombra contenuto nel verbo ἐπισκιάσει, *obumbrabit*: «farà-ombra-sopra-di-te». È noto che il tema della nube come segno della presenza di Dio è caratteristico dell'Antico Testamento; lo si incontra in particolare al momento del passaggio del Mar Rosso e poi in connessione con il Tabernacolo dell'Alleanza. Questa «ombra» o «nube» ricompare poi due volte nella vita di Gesù, al momento della Trasfigurazione e dell'Ascensione: due eventi in cui si manifesta la natura divina del Cristo, due teofanie.

L'uso antichissimo di riconoscere in tutto ciò che si riferisce all'Arca dell'Alleanza e agli oggetti che la accompagnano i «tipi» della Vergine-Madre conferma, attraverso la *lex orandi*, come vi sia «una corrispondenza voluta tra la venuta della Nube sopra l'arca dell'alleanza e l'intervento della Potenza dell'Altissimo che copre Maria della sua ombra. La Nube era il segno della presenza della Gloria divina: di conseguenza, all'inabitazione della

¹¹ Cf *Bible Chrétienne*, vol. II, Commentaires, 49.

¹² Cf A. FEUILLET, o.c., 21.

Gloria nel Tabernacolo o nel Tempio risponderebbe il mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio nel seno della Vergine Maria»³³. L'angelo Gabriele, infatti, dopo aver detto alla Vergine: «Lo Spirito Santo sopravverrà sopra di te e la potenza dell'Altissimo farà ombra sopra di te», prosegue dicendo: «Per questo il bambino che nascerà sarà chiamato: Santo, Figlio di Dio» (Lc 1,35; trad. mod.).

Ma il rapporto stretto che l'angelo sembra voler stabilire fra la Potenza dell'Altissimo che deve ricoprire Maria della sua ombra, da una parte, e la santità e la divinità del figlio che ella concepirà, dall'altra, sarebbe «poco intelligibile se il testo sacro mirasse unicamente la concezione verginale di Gesù; questa infatti non può essere la ragione sufficiente della santità e ancor meno della filiazione divina di Gesù. Al contrario, tutto si spiega mirabilmente se la Potenza dell'Altissimo ricopre Maria della sua ombra, affinché il suo seno diventi l'equivalente del Tabernacolo o del Tempio di Gerusalemme dove risiedeva la Gloria divina»³⁴.

Mettendo in risalto il significato della congiunzione «per questo»: «Per questo il bambino che nascerà sarà chiamato: Santo, Figlio di Dio», Feuillet sottolinea anche il rapporto logico stabilito da questa congiunzione tra le due parti del versetto: nella prima parte dell'affermazione dell'angelo si vede in Dio il «Principio» del figlio che nascerà non mediante una generazione «paterna» secondo il modo umano (teogamia) ma mediante l'Onnipotenza, come *materna*, dello Spirito Santo. Viene poi la conseguenza: proprio tale azione trascendente dello Spirito fa ombra sopra l'essere verginale di Maria, suscitando in lei la divina presenza, come la «Shekinah» riempiva il Tempio³⁵.

Sul tema dell'analogia tra la presenza divina nel seno della Vergine e nel Tempio, sant'Efrem scriveva poeticamente:

«Nel mese di Nisan / il Signore dei fulmini
ha cambiato la sua forza / in misericordia,
quando discese / e fece la sua dimora / nel seno di Maria.
Benedetto sia colui / che venne ad abitare / dentro al seno;
e costruì / in questo luogo un tempio / per risiedervi;
un luogo santo dove vivere / e una veste, per risplendere dentro di essa»³⁶.

³³ *Ibid.*, 18.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Cf. ibid.*

³⁶ La veste è l'umanità assunta dal Cristo. Citato in S. BROCK, *L'oeil de lumière*, 133.

4. L'ICONOGRAFIA DELLO SPIRITO SANTO NELL'ANNUNCIAZIONE

Il duplice parallelo contenuto nel racconto evangelico spiega anche il motivo per cui nell'iconografia dell'Annunciazione la presenza dello Spirito Santo venga simboleggiata o attraverso la figura della colomba o attraverso un elemento evocante il velo o l'essere-velato.

Lo Spirito Santo come colomba. - Il primo esempio di *Annunciazione* con la colomba in volo, dell'inizio del V secolo, costituisce una delle scene dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore a Roma¹⁷; passeranno però diversi secoli, perché sia in Oriente che in Occidente questo modulo iconografico si imponga nell'arte monumentale. In questo filone, quanto più la figura della colomba diventerà simbolo della Persona dello Spirito, tanto più la sua raffigurazione nella scena dell'Annunciazione servirà a significare l'intervento delle tre Persone della Trinità nell'Incarnazione del Verbo. Tale significato specificamente trinitario dà luogo a una variante iconografica nuova in cui lo Spirito-colomba scende verso Maria nella scia di un raggio che muove dall'emi-sfera della trascendenza divina o addirittura dalla mano divina: la mano o l'emi-sfera significando il Padre, il raggio, il Figlio e la colomba lo Spirito. Comparsa per la prima volta in Oriente nel IX secolo in un salterio greco (Salterio Chludov) e subito ripresa in manoscritto carolingio (Codice di Stuttgart), questa variante entra nell'arte monumentale d'Oriente e d'Occidente nel XII secolo. In Sicilia se ne incontrano alcuni esempi notevoli nella Cappella Palatina, alla Martorana e nel Duomo di Monreale¹⁸; ricorre poi in molte icone bizantine e russe e in opere occidentali come l'*Annunciazione* del Beato Angelico conservata al Prado (fig. 13).

Quando invece la colomba dello Spirito non è raffigurata in volo verso Maria ma accanto al suo orecchio, siamo di fronte a un modulo iconografico diverso, che traduce l'antico tema della concezione attraverso l'orecchio di cui parlano per la prima volta, nello stesso periodo, sant'Atanasio in Egitto:

¹⁷ Nel mio articolo su *L'iconografia dell'Annunciazione*, pubblicato in *Theotokos IV* (1996) 477-509, si può trovare una trattazione più completa dell'iconografia dell'Annunciazione e anche la riproduzione di alcune delle opere citate qui; in particolare, l'*Annunciazione* di S. Maria Maggiore, quella della Basilica eufrasiana di Parenzo e quella di Ochrid.

¹⁸ Cf E. KITZINGER, *The Descent of the Dove. Observations on the Mosaic of the Annunciation in the Cappella Palatina in Palermo*, in *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, ed. Hutter und Hunger, Wien 1984, 99-115.

«Venite e vedete l'opera meravigliosa: la donna concepisce nell'udito dei suoi orecchi»³⁹, e sant'Efrem in Siria: «Simile al cespuglio dell'Horeb che portò Dio in seno alla fiamma, Maria ha portato il Cristo nella sua verginità; perfettamente Dio, egli entrò nel suo seno attraverso l'orecchio»⁴⁰.

La presenza dello Spirito Santo simboleggiata dal velo. - Come è stato anticipato, il mistero di vita, di interiorità e di fecondità, il mistero della Presenza che si realizza nella «obumbrazione» di Maria, trova nel velo un'altra traduzione dal valore simbolico estremamente profondo⁴¹: velo vero e proprio che copre il capo della Vergine come a Parenzo oppure mantello che avvolge tutta la sua persona; o ancora velo sospeso alla parte aggettante del sedile-trono sul quale ella siede come, ad esempio, nell'*Annunciazione* di Ochrid. Anche la raffigurazione di un ciborio dietro la Vergine Madre serve a indicarla come vera Arca della presenza del Signore; il ciborio è infatti espressione architettonica dell'epiclesi eucaristica, invocazione al Padre perché mandi lo Spirito a planare sopra i Doni, facendo di essi il Corpo e il Sangue del Signore risorto⁴² (fig. 14). Come si può ben comprendere, l'evocazione del velo, essendo espressione simbolica del



Fig. 13. Beato Angelico. *Pala dell'Annunciazione*. Museo del Prado, Madrid. 1430-1432

³⁹ Citato in G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 3 voll.; qui vol. I, 159.

⁴⁰ *Hom. sulla Natività*, citato in S. BROCK, *L'oeil de lumière*, 298. Il più antico esempio di Annunciazione di questo tipo è quello conservato nella necropoli cristiana di El-Baghaûât, deserto sud-occidentale dell'Egitto, nella cupola della Cappella della Pace, datata tra il IV e il VI secolo. Sarà ripreso anche nell'arte romanica (Sorpe e Rocamadour).

⁴¹ Per quanto riguarda il valore significante del velo nell'iconografia mariana, vedi la ricca trattazione di H. PAPASTAVROU, *Le voile, symbole de l'Incarnation. Contribution à une étude sémantique*, in *Cahiers Archéologiques* 41 (1993) 141-168.

⁴² Cf P. SORCI, *Per una teologia dell'altare*, in AA. VV., *Gli spazi della celebrazione rituale*, Ed. O.R., Milano 1984, 73-74.



Fig. 14. *L'Annunciazione. Gioia degli angeli dopo l'assenso di Maria (sullo sfondo un ciborio).* Miniatura bizantina. Codice Vaticano greco 1162, fol 127v, Bibl. Ap. Vaticana. XII sec.



Fig. 15. *L'Annunciazione. Icona russa. Galleria Tret'jakov, Mosca. XIV sec.*

contenuto stesso del Mistero, può accompagnare in modo più o meno pronunciato i diversi tipi iconografici di *Annunciazione*: così, in una bellissima icona della Galleria Tret'jakov (fig. 15), il motivo della colomba-Spirito nel raggio si combina con la raffigurazione del grande velo sospeso a una struttura architettonica, la quale non fa che riprendere, esaltandola, la forma avvolgente e conclusa del velo-mantello della Vergine Maria.

5. L'AMORE DI DESIDERIO DEL CREATORE E REDENTORE

Come abbiamo potuto verificare, una comunanza profonda lega i due eventi della Creazione e dell'Annunciazione: essa diventa ancor più evidente quando, seguendo l'insegnamento dei Padri, si cerca di intendere un po' meglio il ruolo svolto dallo Spirito Santo in questi due atti di Dio, che sono entrambi atti di donazione della vita divina. Proprio tale constatazione ci spinge a ritornare sul testo di Ruperto di Deutz citato prima: «Che cosa pensiamo sia questo Spirito, se non la bontà di Dio e il suo amore /.../ È lui che plana-

va sulle acque, e anche sulla terra, nascosta dalle acque. Il grande desiderio del Creatore lo attirava sulla creatura: dato che essa non poteva essere ciò che egli stesso era, ne avrebbe fatto delle forme, nelle quali la creatura avrebbe sposato qualcosa del Creatore, avrebbe vissuto con lui e regnato con lui».

Ruperto di Deutz parla del «grande desiderio» che attira il Creatore verso la sua creatura: per questo «desiderio» lo Spirito aleggia sulle acque informali infondendo in loro la vita, per lo stesso desiderio fa-ombra-sopra la Vergine Maria, che concepisce il Verbo di Dio. Ma quale desiderio può esservi in Dio, per definizione Pienezza non avente bisogno di nulla? D'altra parte, se realmente in Dio vi è desiderio, non si può passare oltre una simile affermazione, per sé sconvolgente, senza cercare di coglierne almeno un poco il significato.

Per i Greci, ma possiamo dire per tutte le concezioni religiose al di fuori della rivelazione giudeo-cristiana, gli dèi, proprio in quanto tali, non hanno nulla da desiderare e, per questo, non possono nemmeno amare; essi sono soltanto *l'oggetto dell'amore* che ad essi viene rivolto dall'uomo, amore che è sempre espressione di un desiderio, ἔρως. L'uomo infatti, essendo radicalmente imperfetto, finito, ama desiderando⁴³.

Al contrario, nella rivelazione giudeo-cristiana e soprattutto nel Vangelo, Dio è il soggetto dell'amore, perché la rivelazione che fa di se stesso è un dono assoluto⁴⁴. In questo senso, l'amore divino non è espressione di un desiderio, ma ἀγάπη, puro movimento discendente.

Ma questo non è tutto; bisogna rileggere ancora Ruperto per aprirsi alla meraviglia: «Il grande desiderio del Creatore lo attirava sulla creatura: dato che essa non poteva essere ciò che egli stesso era, ne avrebbe fatto delle forme, nelle quali la creatura avrebbe sposato qualcosa del Creatore, avrebbe vissuto con lui e regnato con lui». Non solo dunque Dio, come fonte infinita di ogni bene, dona la vita e la rivelazione di se stesso, ma desidera entrare in comunione con la sua creatura e per questo le dona una comunicazione del

⁴³ È vero che nel neoplatonico Proclo, maestro di Dionigi Areopagita, si trova, come scrive Bernard, «una dichiarazione quasi incredibile: "L'érôs discende dall'alto, dalla sfera degli intelligibili fino a quella del cosmo e volge ogni cosa verso la bellezza divina"» (CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 171); tuttavia gli stessi neoplatonici avevano subito l'influsso della rivelazione cristiana.

⁴⁴ Cf L. BOUYER, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, Paoline, Roma 1983, 446.

suo Essere tale da metterla in grado di dare una risposta «alla pari», cioè dall'interno stesso di lui: la risposta della Sposa - poiché come tale la creatura-partner viene presentata da tutta la Rivelazione -, non può infatti essere data con un amore «minore», puramente umano, poiché in tal caso ella rimarrebbe essenzialmente separata dal suo Signore; per questo deve ricevere lo Spirito Santo, al fine di poter amare Dio del suo stesso amore.

Ora, se l'amore divino nella comunicazione di se stesso cerca la comunione, esso evoca paradossalmente quella dimensione propria dell'amore umano, in quanto legata alla condizione di finitezza, che è il desiderio: desiderio radicale di una risposta del partner al proprio dono di amore che significa in un certo qual modo dipendenza da quell'amore. Ma come può Dio dipendere dalla sua creatura?

È bene ricordare a questo punto come il brano di Ruperto di Deutz che ha offerto lo spunto alla nostra riflessione non rappresenti solo il pensiero di questo specifico autore spirituale del Medioevo latino, ma si collochi nella scia di una lunghissima tradizione che risale a Dionigi Areopagita nella sua formulazione più esplicita e, ancora più indietro, a Gregorio di Nissa e a Origene, i quali posero il problema una volta per tutte attraverso i loro commenti del *Cantico dei cantici*.

Parlare di un «desiderio» in Dio non costituisce uno scandalo se, come insegna Dionigi Areopagita, tale nozione gli viene applicata non per difetto ma per sovrabbondanza: «L'insegnamento vero oserà dunque dire che la causa universale stessa desidera tutte le cose per sovrabbondanza di bontà; essa fa tutto, conduce ogni cosa alla sua perfezione, e converte tutto a sé; il desiderio divino è dunque buono, esso appartiene al buono a causa della Bontà»⁴⁵. Sempre Dionigi, il quale vuole «giungere all'intelligenza delle realtà divine»⁴⁶, osserva che «i teologi /gli autori sacri/ considerano sinonimi i termini di *érôs* e *agapè*, e se preferiscono qualificare di «vero» l'amore che si applica alle realtà divine, ciò è dovuto allo strano pregiudizio degli individui grossolani»⁴⁷. Il fatto è che molti, non sapendo elevarsi al di sopra del senso letterale, rimangono chiusi in una nozione di amore parziale, corporale, diviso; ma questo non è il vero amore, bensì «un'immagine o piuttosto una degradazione del vero amore»⁴⁸.

⁴⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, 708 B; citato in CH. A. BERNARD, *o.c.*, 173.

⁴⁶ *Nomi divini*, 708 C.

⁴⁷ *Ibid.*, 709 B.

⁴⁸ *Ibid.*, 709 BC.

Si può dunque, come osserva Charles André Bernard, recuperare senza pusillanimità le espressioni che descrivono l'amore di Dio come un desiderio amoroso: sia l'amore dell'uomo per Dio che l'amore di Dio per l'uomo. Tali espressioni sono contenute in particolare nei libri sapienziali che, come dice Dionigi, «servono di introduzione ai misteri»⁴⁹. Un esempio, tratto dal libro dei *Proverbi* e riguardante il possesso della Sapienza, attribuisce il linguaggio del desiderio di amore a entrambi i partner: «Siine l'amante ed essa veglierà su di te, abbracciala ed essa ti esalterà, onoralà, affinché ti stringa a sé» (Prv 4,68).

Il fatto è che, come emerge dall'insegnamento di Dionigi, la maggior parte dei problemi riguardanti «l'intelligenza delle realtà divine» è legata alla «grossolanità» della mente e dell'esperienza umana. In realtà *l'amore è uno*; per questo negli autori spirituali ἔρως e ἀγάπη sono sinonimi. Se dunque l'amore «è estatico», in quanto «non permette a coloro che amano di appartenere a se stessi, essi appartengono a coloro che amano»⁵⁰, tale è sempre. Anche Dio esce da se stesso ed è prigioniero dell'amore della Sposa: «Bisogna osare dire, in verità, che la Causa di tutto, per l'amore bello e buono che porta a tutti nell'eccesso della sua bontà amorosa, esce da se stesso; egli provvede a tutti gli esseri ed è per così dire fatto prigioniero dalla bontà, l'affezione e l'amore (ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι)»⁵¹.

Una simile «dipendenza» del Creatore dalla creatura-Sposa è realmente paradossale e sconvolgente, ma ciò è ancora dovuto alla limitatezza del modo umano di concepire: bisogna infatti, alla fine, che l'uomo accetti di non comprendere come Dio possa essere assolutamente trascendente e separato da tutto e al tempo stesso prigioniero dell'amore della sua creatura. Altrimenti, perché lo Spirito del Signore avrebbe planato sulle acque della creazione o perché avrebbe fatto-ombra-sopra la Vergine Maria?

MARIA GIOVANNA MUZI

Viale Parioli, 40

00197 ROMA

⁴⁹ *Ibid.*, 709 B.

⁵⁰ *Ibid.*, 712 A.

⁵¹ *Ibid.*, 712 B; citato in CH. A. BERNARD, *o.c.*, 175.

Summary

The research deals with the motivations of the recognized relationships between the Creation and the Annunciation. Setting forth from the presence of both in the figure of the dove, the Authoress arrives at the discovery of the feminine connotation and the fecundity proper to the Spirit in Hebrew and Syriac. Just like the mother-bird, which glides down brooding over its nest, the holy Ruah of God glides down on the primordial waters, on the waters of Baptism and over the offered Gifts. This maternity of the Spirit, which justifies the «form of the dove», enlightens the mystery of the virginal conception of Mary; the parallels with Creation and the cloud of Shekinah in the Tabernacle, underlying the Annunciation narrative, put into light the transcendent action of the Spirit in the new creation. A text of Rupert of Deutz makes it possible, at the end, to consider the presence of the Spirit in the two creations as a manifestation of the «love of desire», which moves God towards the creature. Christian iconography supports the biblical and the liturgical research.

PENSARE LA FEDE ATTRAVERSO MARIA

INTRODUZIONE

La parola «fede» è con ogni verosimiglianza la parola cristiana per eccellenza: il cristianesimo stesso merita, più di ogni altra realtà, la configurazione e il nome di «fede»¹. E con la parola «amore» essa determina l'identità cristiana, espressa narrativamente come l'avventura di un incontro con Gesù Cristo, di una vita condivisa con lui sulla via che va dall'incarnazione alla croce e alla risurrezione di vita eterna.

Da sempre la teologia cristiana ha individuato nella fede l'unica via attraverso la quale gli uomini possono accedere al mistero di Dio in una relazione salvifica: il cristianesimo è la «via», e questa via è il Cristo (cf Gv 14,6). La teologia stessa ruota attorno alla fede; pur nella varietà dei paradigmi culturali essa ha conservato, come intenzionalità, il celebre assioma del *Proslogion* di Anselmo (1033-1109): «*fides quaerens intellectum*»², svolgendo così un servizio ermeneutico, un contributo per far crescere la fede³.

Nella teologia patristica e medievale, e in quella dell'inizio dell'epoca moderna (tanto nella riforma protestante quanto nella «cattolica», anche se con accenti diversi) si interpreta la fede come «il principio dell'umana salvezza, il fondamento e la radice di ogni giustificazione, senza cui è impossibile essere graditi a Dio e condividere la condizione di suoi figli» (come si legge nei testi

¹ Il verbo «credere» (πιστεύω) e il relativo termine «fede» (πίστις) ricorrono 243 volte nel N.T., mentre «fedele» (πιστός) compare 67 volte. Per un confronto: il sostantivo «speranza» (ἐλπίς) ricorre 53 volte e il verbo «sperare» (ἐλπίζω) 31; il termine «carità» (ἀγάπη) compare 116 volte e il verbo «amare» (ἀγαπάω) 143. «Nella triade di fede, speranza e carità, la fede sembra superare la speranza e la carità, se non per grandezza (cf 1Cor 13,13), almeno per importanza costitutiva. Essa rappresenta, più di ogni altra cosa, ciò che fa il cristiano. Anche se il calcolo delle parole non è decisivo, è sicuramente indicativo» (A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 5); cf R. BULTMANN - A. WEISER, πιστεύω-πίστις, in GLNT, II, Paideia, Brescia 1974, coll. 337-488.

² ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, proem. 1.

³ Cf J. BYRNE, *Teologia e fede cristiana*, in *Concilium* 30 (1994) 948-961.

del Concilio di Trento)⁴. Anche il Concilio Vaticano II deve essere interpretato come un *aggiornamento* della teologia della fede: con i suoi documenti teologico-pastorali, esso ha inteso reimpostare una teologia della fede maggiormente esperienziale, biblica, storicamente consapevole ed ecumenica⁵. E gli sviluppi della teologia postconciliare (biblica, sistematico/dogmatica, morale, pratico/pastorale) possono essere letti come una prolungata riflessione sulla fede cristiana nelle sue varie dimensioni e anche nei suoi rapporti con le diverse scelte di vita, e con la concezione di fede presente nelle tradizioni religiose.

In tale contesto noi collochiamo il presente intervento, con alcuni passaggi che, insieme, formano la linea di sviluppo:

1. il ripensamento della fede nei suoi fondamenti biblici, negli sviluppi teologico-storici (dogmatici), con l'intenzione di osservare alcuni modelli di fede, sempre al fine di raggiungere una visione d'insieme;
2. lo stesso ripensamento fatto attraverso la persona, la vocazione e la missione di Maria di Nazaret, colei che è dichiarata «*beata perché ha creduto*» (Lc 1,45) ed è considerata la prima credente;
3. la sottolineatura infine - nella formazione della fede cristiana trinitaria - della dimensione mariana della fede-speranza-carità della Chiesa e del cristiano (Maria la *credente*, donna della fede *esemplare* e del *dono totale*).

1. PENSARE TEOLOGICAMENTE

Il nostro percorso prende avvio da questo punto di partenza: la ragione teologica svolge, nell'ambito del progetto che ha l'ambizione del «pensare secondo verità», la ricognizione della coscienza credente, che attesta la qualità fondativa dell'evento della rivelazione. In altre parole, propriamente la *teologia fondamentale* tematizza la «fede» come figura universalmente riconoscibile e fattibile, apprezzabile e accessibile dell'esperienza storica della verità. O, per dirla in termini filosofici, riflettiamo sul fatto che la domanda «che cosa significa esistere?» non può essere separata da quest'altra: «che cosa significa pensare?»⁶.

⁴ DS 1532 (*Concilio di Trento*, sess. VI, cap. 8).

⁵ Cf H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, 103-126 (specialmente il commento a *Dei Verbum*, n. 5).

⁶ «La filosofia vive dell'unità di queste due domande e muore della loro separazione», ma anche della loro non-distinzione (cf P. RICOEUR, *La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1995, 67).

Per ripensare la fede, la teologia studia e verifica, con una certa sistematicità, la giusta relazione dell'uomo con Dio - che si realizza nella forma della libertà - considera le obiettive condizioni di possibilità, «seguendo le istruzioni che scaturiscono dalla correlazione fra il momento fenomenologico-fondativo della *memoria Jesu* e quello ermeneutico-regolativo del sapere della fede che ne esplicita la verità»⁷. Pertanto proviamo a individuare i fondamenti (biblici) della fede teologico-cristiana, gli sviluppi teologico-storici (dogmatici), con l'indicazione di alcuni modelli/questioni e delle caratteristiche fondamentali della fede stessa.

1.1. Fondamenti biblici

a. Sebbene il *Primo Testamento* non contenga alcun termine che corrisponda alla parola neotestamentaria πίστις, si può ben dire che il Pentateuco (*Torah*), i Profeti (*N'bi'im*) e gli Scritti (*K'tubim*), formano un «libro della fede». Il verbo ebraico *he'ëmîn* (dalla radice 'mn) è usato col significato di «star saldo e sicuro», «aver fiducia e stabilità», mentre il sostantivo *'emûnah*, più che credenza e fiducia, significa verità, lealtà. Con esso si indica innanzitutto un attributo di Dio, il quale è veritiero e fedele, e poi l'atteggiamento dell'uomo verso Dio, ovvero la rettitudine del cuore, la saldezza della fedeltà nell'obbedienza alle sue parole e promesse. «Se non crederete, non avrete stabilità», dice il profeta (Is 7,9).

Si rivela così che la fedeltà di Dio verso Israele si dà nell'attuazione della relazione di alleanza e la risposta corretta da dare a Dio comporta due aspetti: accettare la verità della parola o della promessa divina, e aderirvi con coraggio e perseveranza. La forma aggettivale/verbale *'āmēn* (passata nelle nostre lingue moderne) esprime tutto questo: accettazione passiva dell'affidabilità della parola di Dio e disposizione attiva ad aderirvi⁸. Il prototipo dell'uomo di fede è Abramo: egli ripone tutta la sua fiducia-speranza-amore nella promessa di Dio (promessa di discendenza, di terra, di gloria), e Dio - dice l'autore biblico - «glielo accreditò come giustizia» (Gen 15,6), il che significa, quanto meno, che Abramo fece bene a credere alla promessa di Dio.

La fiducia di Abramo, che niente è impossibile a Dio, in contrasto con l'incredulità (iniziale) di Sara (cf Gen 18,12), conduce a entrare in alleanza

⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 16.

⁸ Cf J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, in *Gregorianum* 42 (1961) 463-475.

con Yhwh: «la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli» (Gen 17,9). «Padre nella fede», appunto: padre, modello, esempio di fede per tutti i figli d'Israele e per tutti gli uomini, come riconoscerà il Nuovo Testamento: «figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede... quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette» (Gal 3,7-10). Numerosi filosofi e teologi hanno studiato la figura di Abramo quale «cavaliere della fede»: si rileggano, per fare un esempio, le penetranti riflessioni di S. Kierkegaard in *Timore e Tremore*.

Il libro che narra la vicenda fondativa e paradigmatica del popolo d'Israele, ovvero l'Esodo, illustra in realtà la lotta tra la forza della fede e quella dell'incredulità, lo scontro fra luce e tenebre. Qui la fede è credere nell'intervento di Dio nella storia; l'alternativa è - più che l'incredulità - la fiducia impropriamente riposta negli idoli. È chiaro che per l'uomo esiste un'unica tentazione: la non-fede in Dio, considerato lontano, assente e concorrente, con la presunzione di poter fare da soli; così la tentazione dei primi uomini (Gen 3), quella d'Israele durante l'esodo nel deserto del Sinai, la tentazione di Gesù nel deserto di Giuda. Senza andare oltre in questa analisi, possiamo già affermare che nel *Primo Testamento* - in particolare con il contributo dei grandi profeti - vi è un concetto di fede complesso: esso comprende elementi come la fiducia personale, l'assenso alla verità divinamente rivelata, la fedeltà, l'obbedienza. La fede è descritta come la risposta da dare alla fedeltà di Dio alle sue promesse d'alleanza*.

b. Ripercorriamo ora brevemente il Nuovo Testamento: nei Sinottici la fede compare per lo più in connessione con i miracoli, ma non è considerata come frutto dei prodigi, bensì quale forza che li rende possibili: «La tua fede ti ha salvato» (Mc 5,34par; Mt 10,52par)¹⁰. Il termine «fede» è sovente usato senza la menzione di alcun oggetto, ma l'oggetto implicito è Dio, il quale è onnipotente; nulla è impossibile alla fede, che costituisce una sorta di partecipazione alla sua onnipotenza. Paura e dubbio sono il contrario della fede, anche se questa talora coesiste col suo opposto: «Credo, aiutami nella mia

* Cf J. PFAMMATTER, *La fede secondo la S. Scrittura*, in *Mysterium Salutis*, II, Queriniana, Brescia 1968, 377-403.

¹⁰ Viceversa, la mancanza di fede incontrata da Gesù gli impedisce di compiere miracoli (Mc 6,5; Mt 13,58): cf P. BENOÎT, *La fede nei Vangeli Sinottici*, in *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1964, 139-162; G. EBELING, *Gesù e fede*, in *Parola e fede*, Bompiani, Milano 1974, 77-126.

incredulità) (Mc 9,24). Gesù appare come colui che fa nascere o funge da catalizzatore della fede: la chiamata al discepolato è una richiesta di fede nella sua persona; il modo in cui dice «amen», a garanzia dei suoi detti, implica la rivendicazione di una grande autorità. I credenti sono dunque coloro che riconoscono la presenza della potenza escatologica di Dio nella persona e nel ministero di Gesù e che accolgono la «buona notizia»; tale potere di riconoscere in Gesù il Messia, il Figlio di Dio, è attribuito alla grazia del Padre col dono del suo Spirito¹¹.

Come negli Atti degli Apostoli (dove «fede» designa il contenuto del *kerygma*), in Paolo «fede» indica generalmente una risposta al messaggio su Gesù, il Signore risorto; «credente» diventa sinonimo di «cristiano»: «Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (Rm 10,9). Tale fede «dipende dalla predicazione» e la predicazione «si attua a sua volta per la parola di Cristo» (Rm 10,17)¹². L'assenso intellettuale al Vangelo non è un'avventura cieca, ma è guidato dallo Spirito Santo (1Cor 2,4), sorretto dalla testimonianza delle apparizioni del Cristo risorto (1Cor 15,1-8), proviene da una vocazione che procede dalla libera elezione di Dio (Rm 5,15; Ef 2,8). Tale fede ammette diversi gradi («la misura di fede»: Rm 12,3), ma poiché Cristo dimora nel cuore del credente, questi è in grado di giungere alla pienezza della fede e di «conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19).

La fede è comunque molto più di un atto meramente intellettuale. Paolo vi riconosce un nesso assai stretto con la fiducia e l'obbedienza: come Abramo «ebbe fede sperando contro ogni speranza» (Rm 4,5), così i cristiani attendono fiduciosamente di essere risuscitati con Gesù (2Cor 4,14), sicché la fede, pur comportando la virtù passiva dell'accettazione, esige anche una risposta attiva (una decisione): per questo Paolo parla di «obbedienza della fede» (Rm 1,5). Inoltre, peculiarmente paolino è il tema della giustificazione mediante la fede: «siamo giustificati per la fede indipendentemente dalle ope-

¹¹ Gesù rende grazie al Padre per i piccoli che hanno ricevuto il dono della fede (Mt 11,25par.), la confessione di fede di Pietro suscita questa risposta di Gesù: «Beato te, Simone, figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16,17).

¹² Cf H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1985; R. PENNA, *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, in RivBibIt 30 (1982) 337-362.

re della legge» (Rm 3,28, anche 1,17; Gal 2,16). Questa dottrina salvaguarda la fede come dono libero di Dio, ma non motiva l'abbandono delle opere della fede: queste non sono causa della salvezza, bensì conseguenze del libero esercizio della fede; la fede che giustifica e salva è un atteggiamento esistenziale, ispirato dallo Spirito di Cristo, mediante il quale «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5), uno «spirito della fede» (2Cor 4,13) che «opera mediante l'amore» (Gal 5,6)¹³. In conclusione, per Paolo la fede è una nuova modalità d'esistenza, un'amicizia con Cristo nello Spirito che fa l'uomo nuovo (Ef 2,15): «non c'è più giudeo né greco, schiavo o libero, uomo o donna, poiché tutti siete uno in Cristo Gesù» (Gal 2,28; cf Col 3,10), una condizione escatologica che conduce l'uomo a Dio Padre attraverso il Cristo nello Spirito: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13).

Giovanni è, insieme con Paolo, il grande teologo dell'atteggiamento di fede, collegato non a particolari situazioni di bisogno, ma a una decisione globale che conduce alla vita eterna. Il verbo «credere» (πιστεύειν) ricorre ben 107 volte, mentre non compare il sostantivo «fede» (πίστις), a conferma del fatto che il quarto Vangelo è interessato alla fede come dinamismo vitale¹⁴. L'esegesi ha fatto notare quattro costruzioni grammaticali: 1. verbo seguito da «in» (εἰς) e l'accusativo: segnala la fede come ingresso in un'unione di vita con Dio e Gesù; 2. verbo usato assolutamente senza alcuno oggetto: si riferisce a qualche asserzione di Gesù quale oggetto implicito; 3. verbo con un complemento indiretto: il testimone (o la testimonianza) a cui si aderisce è citato al dativo; 4. verbo seguito da una frase introdotta dal «che» (ὅτι): accettazione di una formula cristologica che afferma che Gesù è il Cristo, il Figlio Dio, «la via, la verità, la vita» (14,6)¹⁵.

¹³ Le opere che procedono dalla fede-amore (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργούμενη, Gal 5,6) non sono prive di significato per la salvezza dal momento che Dio renderà infine a ciascuno secondo le sue opere (Rm 2,6), perché le tre cose più importanti «che rimangono» sono la fede, la speranza e l'amore, «ma di tutte più grande è l'amore» (1Cor 13,13); cf O. KUSS, *La fede*, in *La Lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia 1968, I, 180-206; J. BECKER, *Paolo l'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996, 344-404.

¹⁴ Cf P. GRELOT, *Le problème de la foi dans le quatrième Évangile*, in *Bible et Vie chrétienne* 52 (1963) 61-71.

¹⁵ AGOSTINO parla di «credere Deum» (credere che Dio esista), «credere Deo» (credere a Dio), «credere in Deum» (andare verso Dio), in *Joh. Ev.*, tract. 26,6; cf R. SCHNACKENBURG, *Il credere giovanneo* (Excursus VII), in *Il vangelo di Giovanni*, I, Paideia, Brescia 1973, 697-719.

Si tratta qui della fede quale unione personale con Gesù, tradotta spesso in asserzioni confessionali da persone che rappresentano varie tipologie della fede: Natanaele, la Samaritana, Marta, Pietro, Tommaso, «il discepolo amato», «la donna» (Maria, la madre di Gesù). Si insiste sul fatto che la fede è una grazia che viene dal Padre (6,44.65), rispondendo alla quale si consegue la vera libertà (8,32); si sottolinea la connessione stretta fra «credere» e «conoscere» (πιστεύειν-γινώσκω [οἶδα]), fino a essere quasi sinonimi (6,69): la fede conduce alla conoscenza (che non è solo comprensione intellettuale, ma intima relazione personale, come è nello stile biblico, e la conoscenza conduce alla fede (4,39-42; 10,38; 16,30; 17,8). Anche la dialettica «vedere-credere» richiama quella fra conoscere e credere: vedere può essere un'occasione per credere (20,8), ma la fede di Tommaso è meno perfetta di quella di coloro che credono «senza aver visto» (20,29: non «vedere per credere», ma «credere per vedere»).

Soltanto dopo la risurrezione i discepoli comprendono il messaggio di Gesù e giungono, assistiti dallo «Spirito di verità» (15,26), alla fede teologico-cristologica piena («Chi ha visto me ha visto il Padre»: 14,9), una fede che «opera la verità e viene alla luce» (3,20), che si esprime in opere d'amore secondo il *novum mandatum* («noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» [1Gv 4,16]), una fede che «vince il mondo» (1Gv 5,4) e segna l'inizio della vita eterna.

Bisogna infine ricordare i testi della cosiddetta Lettera agli Ebrei. Qui la fede è vista nella prospettiva della storia del popolo di Dio: i testimoni della fede nel Primo Testamento (11,1ss.), Gesù «autore e perfezionatore della fede» (12,2). Il testo infine fornisce la classica definizione: «la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (11,1). Significa che la fede è, a un tempo, garanzia del fatto che i beni promessi da Dio saranno posseduti nel futuro e prova del fatto che tale garanzia ha un fondamento affidabile nell'azione salvifica di Gesù Cristo. Al contrario, «senza la fede è impossibile essere graditi a Dio» (11,6)¹⁸.

Considerata l'evoluzione storica e i molti aspetti che la fede assume nel

¹⁸ Il capitolo svolge la storia della fede: quella degli antichi padri si pone sul piano della promessa, quella dei discepoli di Cristo a livello di realizzazione della promessa «Per fede, Abele, Noè, Mosè... pur avendo ricevuto la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa: Dio aveva in vista qualcosa di meglio per noi, perché essi non ottenessero la perfezione senza di noi» (11,4.39-40); cf E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrieft*, Elwert, Marburg 1965.

Primo e nell'Ultimo Testamento, possiamo per ora concludere e, insieme, prevedere che «il concetto di fede della teologia cristiana sarà ricco, dinamico e controverso»¹⁷.

1.2. Sviluppi teologico-storici (dogmatici)

La teologia cristiana e i cristiani stessi sono debitori nei confronti della Patristica: Giustino e Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino, Origene e i Padri della Cappadocia, Agostino e altri ancora difesero brillantemente la legittimità della fede «ortodossa» dagli attacchi dello gnosticismo e della filosofia pagana. Mentre i Padri greci¹⁸ danno la preminenza agli aspetti mistici e unitivi della fede (nella quale videro un'immersione nell'incomprensibilità di Dio), i Padri latini¹⁹ elaborano una concezione equilibrata fra gli aspetti sapienziali e quelli esistenziali della fede. In generale hanno costruito un ponte fra la Bibbia e la filosofia ellenistica, rivelando così l'universalità della fede cristiana (che non s'identifica con una cultura, ma è in grado di parlare e di incarnarsi in tutte).

La teologia medievale, proseguendo la linea agostiniana, sottolinea la precedenza della fede sulla ragione e l'importanza della volontà e delle «affezioni» per la nascita e la maturazione della fede. S. Bonaventura (1221-1274) dice che la fede non è soltanto una virtù, ma «*auriga omnium virtutum*» e l'oggetto della fede «*veritas secundum pietatem*»²⁰. Nella *Summa Theologica*, Tommaso d'Aquino (1225-1274) scrive che «la fede è un abito

¹⁷ A. DULLES, *o.c.*, 26.

¹⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO (140ca-216) è il primo a elaborare un trattato di teologia della fede: *Stromata* (a cura di G. Pini), Paoline, Milano 1985 («la fede è una volontaria «prolessi», un assenso religioso, assenso che unisce a una realtà invisibile», II, 2,8-9). Origene (185ca-254) segue il suo maestro e intende la fede come assenso basato sulla fiducia, che cresce con la grazia dello Spirito: *Spirito e fuoco* (a cura di H.U. VON BALTHASAR), Jaca Book, Milano 1972. BASILIO MAGNO (330-379) definisce la fede «un consenso scevro da esitazioni dato a ciò che si è udito, con piena certezza della verità di ciò che per la grazia di Dio viene annunciato»: *La fede*, in *Opere ascetiche* (a cura di U. Neri), UTET, Torino 1980, 88.

¹⁹ AGOSTINO (354-430) descrive la fede soprattutto come decisione di Dio che amorevolmente scende fra le tenebre del mondo per salvare i peccatori; analizzando poi l'*actus fidei* dell'uomo, pone un forte accento sulla carità, sul dato intellettuale e volontario, e ritiene la fede possibile e necessaria, «*cum assensione cogitare*»: cf R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, E. Wamy, Louvain 1950, 21-30.

²⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, dist. 23, a. 1, ad 1-2.

intellettivo, nel quale si inizia in noi la vita eterna»; avendo come oggetto formale «Dio» (in quanto «prima verità»), la fede si indirizza prima di tutto a colui che parla e secondariamente a ciò che viene detto, e supera, infine, qualsiasi altra forma di conoscenza umana²¹.

L'armoniosa sintesi di grazia e natura, di fede e ragione viene minata nei secoli XIV-XV dal nominalismo, finendo così per tracciare un solco troppo profondo fra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Un solco che apre le porte al periodo successivo (secolo XVI), dominato dalle controversie fra cattolici e protestanti anche e soprattutto sulla questione della fede e della giustificazione. M. Lutero (1483-1546) parla di giustificazione mediante la «*sola fides*»²²; la risposta cattolica - espressa poi nel Concilio di Trento (1545-1563) - ripropone una concezione di fede più completa e articolata, sottolineando quegli aspetti messi in questione dai luterani (grazia giustificante e trasformante, fede e opere)²³.

All'inizio dell'epoca moderna, il nuovo clima razionalistico, introdotto da R. Cartesio e B. Spinoza, sistematizzato da I. Kant, ha notevoli ripercussioni sulla teologia della fede degli ultimi tre secoli. Tralasciando il resto, giungiamo al Concilio Vaticano I (1869-70): nella Costituzione *Dei Filius de fide catholica* (24 aprile 1870), dopo i primi due capitoli dedicati a Dio «*creator omnium rerum*» (contro il panteismo) e alla rivelazione, il terzo è

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *La fede*, in *Somma teologica*, vol. 14, Salani, Firenze 1966, 5-311; *Le questioni disputate*. 2. *La verità*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992, 430ss. Riprendendo la formula agostiniana «*credere Deo, Deum, in Deum*», vi vede espressi oggetto, motivo e fine dell'atto di fede: *Sum. Th.* II-II, q. 2, a. 2.

²² Cf. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin*, Matthias - Grünewald, Mainz 1967.

²³ Nel decreto *De iustificatione* (1547, sess. VI), si affronta il tema della fede: nei cc. 5-6 si parte dall'affermazione che il cuore umano deve essere toccato dall'illuminazione dello Spirito Santo perché si abbia l'inizio della fede; nel processo di giustificazione l'uomo non è soltanto passivo, ma anche collabora liberamente con la grazia di Dio, così la fede è descritta come assenso alla verità del messaggio annunciato. Il c. 7 indica la causa strumentale della fede nel battesimo («il sacramento della fede») e la causa formale nel dono col quale la giustizia di Dio inerisce in noi, cioè la grazia creata. Nel c. 8 si dice che la fede è «*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*» (DS, 1525-1532). Il protestante storico del dogma, A. VON HARNACK, ha scritto: «Sebbene sia un lavoro d'arte, il Decreto sulla giustificazione è, sotto molti riguardi, rimarchevole per solidità di costruzione, infatti è lecito dubitare se la Riforma avrebbe potuto svilupparsi qualora questo decreto fosse stato emesso al Concilio lateranense ai primordi del secolo, e qualora fosse passato in carne e sangue della Chiesa», *Manuale di storia del dogma*, Cultura Moderna, Mendrisio 1914, 67-68.

dedicato direttamente alla fede (contro il razionalismo e il fideismo). La fede è inizialmente definita «*obsequium intellectus et voluntatis revelanti Deo*»²⁴; si afferma poi l'accordo della fede con la ragione, giacché Dio unisce «*internis Spiritus Sancti auxiliis, externa revelationis argumenta*» (DS, 3009). Sul rapporto grazia-libertà, il Concilio afferma che la fede non può mai essere una conquista della sola ragione e nessuno può credere senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo. L'oggetto della fede è la verità rivelata «*qui in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia... credendo proponitur*» (DS, 3011).

Questa fede è necessaria per essere giustificati e salvati e Dio ha accreditato la Chiesa come custode e maestra della sua Parola. Infine, i segni di credibilità convergono a indicare nella Chiesa cattolica la testimone autorizzata della rivelazione. Il c. 4 analizza i rapporti fede-ragione: detto del duplice ordine della conoscenza umana, si afferma che tra fede e ragione, provenendo esse dall'unico Dio, «*nulla vera dissensio esse potest*» (DS, 3017); così la Chiesa promuove la scienza e la cultura, mentre il *depositum fidei* affidatole in custodia non deve essere trattato come una teoria filosofica (o ideologia). Il dogma infatti si evolve, certo in maniera omogenea, ossia coerentemente con le sue origini e con i pronunciamenti precedenti della Chiesa. La dinamica della fede nel Vaticano I segna una via di mezzo fra gli errori del fideismo e del razionalismo, ponendo in evidenza la ragionevolezza della decisione di porsi sotto l'autorità di Dio in quanto testimone, rivendicando infine il carattere pubblico della rivelazione e della fede²⁵.

Nei primi decenni del nostro secolo emerge un approccio alla fede più spiccatamente filosofico: quello di M. Blondel (1861-1949) è più volontaristico²⁶, quello di P. Rousselot (1878-1915) più intellettualistico²⁷; entrambi comunque possono definirsi post-kantiani e debitori della «logica induttiva» di J.H. Newman, forieri di sviluppi nella teologia successiva²⁸. Il periodo fra

²⁴ «Virtù soprannaturale per cui, sotto l'ispirazione di Dio e con l'aiuto della grazia, crediamo le cose da Lui rivelate, non per l'intrinseca verità delle cose, chiara alla luce naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio che le rivela, il quale non può ingannarsi né ingannare», DS, 3008.

²⁵ Cf R. AUBERT, *o.c.*, 132-222; A. DULLES, *o.c.*, 120-127; P. SEQUERI, *o.c.*, 55-86.

²⁶ M. BLONDEL, *Foi*, in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, 360ss.

²⁷ P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977.

²⁸ Nella *Grammatica dell'assenso*, J.H. NEWMAN (1801-1890) analizza l'aspetto non concettuale dell'assenso alla rivelazione, spiegando che la fede, nonostante il suo conte-

il primo e il secondo dopoguerra è stato fecondo per la teologia della fede: i due filoni del Cristianesimo occidentale (cattolico e protestante) giungono a superare gran parte delle contrapposizioni del XVI secolo. Questa evoluzione nel protestantesimo ha come risultato una forte «teologia della Parola» e una fede vista come risposta obbediente alla parola sovrana di Dio²⁹, mentre nel cattolicesimo vi è una riscoperta-ritorno alle fonti: bibliche, patristiche, liturgiche e scolastiche (D. Chenu, J. Danielou, H. de Lubac), con l'intento di un «aggiornamento» più capace di parlare all'uomo del nostro tempo: quello «trascendentale» di K. Rahner (1904-1984) e quello «estetico» di H.U. von Balthasar (1905-1988).

Il Concilio Vaticano II (1962-1965), sulla duplice onda della fedeltà alla tradizione e dell'esigenza di rinnovamento, ha perseguito un approccio più spiccatamente personalistico e vitalistico, nutrito di teologia biblica, patristica, liturgica e anche moderna. In *Dei Verbum*, 5 si dice concisamente: «A Dio che rivela è dovuta "l'obbedienza della fede" (Rm 16,26)»³⁰.

Raccogliamo qui alcune sottolineature conciliari: la *fede* è

* affidamento di sé libero e volontario a Dio rivelante e, insieme, assenso libero alla verità divinamente rivelata, il tutto preceduto dalla grazia dello Spirito Santo (DV, 5);

* è necessaria alla salvezza (PO, 4) e Dio la dona a tutti: «Dio, attraverso vie che lui solo conosce, può portare gli uomini, che senza loro colpa ignorano il vangelo, a quella *fede* senza la quale è impossibile piacergli» (AG, 7);

* essendo atto libero, nessuno deve essere costretto a professarla contro la propria volontà (DH, I-10);

* il senso soprannaturale della fede risiede nel popolo di Dio in virtù dello Spirito che dimora in esso [*sensus fidei, consensus fidei*] (LG, 12).

In sintesi: il Concilio Vaticano II ha adottato, con approfondimento spirituale e con sensibilità ecumenica, una concezione della fede fondata sulla Bibbia, come fiducia nell'azione salvifica di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo (fede *trinitaria*). La fede è descritta come forza trasformante

nuto necessariamente intellettuale, possa costituire un vero e proprio assenso personale, implicante convinzione e coinvolgimento: cf *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford 1826-1843*, in *Opere* (a cura di A. Bost), UTET, Torino 1988, 453-728.

²⁹ Teologia rappresentata, seppure secondo modalità diverse, da autori come K. BARTH (1886-1968); R. BULTMANN (1884-1976), E. BRUNNER (1889-1966), D. BONHOEFFER (1906-1945): cf A. DULLES, *o.c.*, 158-180.

³⁰ Cf H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 103-126.

(converte i cuori) ed unitiva, capace di condurre tutti i cristiani, anzi, tutti i popoli, all'unità.

Questa storia della riflessione cristiana mostra che la *fede* è la risposta al *si* assoluto di Dio per mezzo di Cristo nello Spirito; è decisione assoluta, che coinvolge l'intera persona (tutte le facoltà: intelligenza, libertà, sentimenti); per essa l'esistenza umana è orientata all'incontro con il Dio trinitario oltre la morte. Questa fede è *ecclesiale*: l'illuminazione interiore, che lo Spirito di Cristo dona a chi inizia a credere, è corroborata dalla testimonianza esterna e dalla *traditio fidei* della Chiesa (fede testimoniale); essa è motivata dall'amore (risposta a Colui che ha amato per primo), il quale «*habet rationem primi doni, per quod omnia gratuita donabitur*»³¹. L'atto della fede, tutt'uno con la speranza e l'amore, è evento costitutivo dell'essere umano, esprime la ragione più alta della dignità dell'uomo: «la sua vocazione alla comunione con Dio»³².

2. ATTRAVERSO MARIA

Questo ripensamento e approfondimento della fede cristiana or ora compiuto, con i fondamenti biblici e gli sviluppi teologico-storici, può essere legittimamente fatto *attraverso Maria*, ricalcando l'itinerario compiuto dalla Vergine, la quale «*avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio fino alla croce*»³³. E se tale approfondimento costituisce un'autentica preparazione al Giubileo del 2000, non va dimenticato che in questa preparazione troviamo una presenza «trasversale»³⁴ di colei che, per la pienezza della grazia che l'ha investita, crede, spera e ama. Possiamo dunque considerare Maria «*nel mistero di Cristo e della Chiesa*», cioè in prospettiva storico-salvifica, in particolare nella sua peregrinazione di fede, in questa storia interiore nella quale ella «*precede come figura o modello*»³⁵ tutte le generazioni dei cristiani, tutti coloro che vivono un'esistenza di fede.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.* I, q. 38, a. 2.

³² *Gaudium et Spes*, n. 19.

³³ *Lumen Gentium*, n. 58.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 10 novembre 1994, n. 43; cf. U. CASALE, *Maria nella lettera apostolica «Tertio Millennio Adveniente»*, in *Theotokos* 4 (1996) 599-614.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, n. 5.

Consideriamo innanzitutto che la *fede di Maria* è tema importante per la teologia contemporanea, non soltanto ai fini di una rinnovata spiritualità mariana, ma anche per la descrizione dell'identità cristiana e in funzione critica per la rilettura cristiana dell'ordine sociale³⁶. Tutto questo è avvenuto in seguito alla pubblicazione della *Redemptoris Mater*, ove si prende meglio coscienza che la fede di Maria è parte integrante del mistero cristiano. Maria è vista come modello di fede, principio formale della fede della Chiesa: «è in connessione con la fede di Maria che i cristiani danno la loro adesione a Cristo Salvatore»³⁷. Se è vero che ogni vita umana è avvolta dal mistero e intessuta di promessa, allora Maria è un segno che Dio è fedele alle sue promesse. In tal senso la riflessione teologica coglie Maria come la donna icona del Mistero, colei che rivela il carattere relazionale di tutta l'esistenza, e riflette in maniera privilegiata il mistero di Dio.

Si tratta di compiere una ricerca di mariologia biblica. Per quanto sobria sia la presentazione di Maria da parte del Nuovo Testamento, si scorge in questa donna una forte carica di simbolismo, pur non essendo mai presentata a partire da elementi mitologici³⁸; anzi, la madre di Gesù - come donna storica - è motivo di fede nel Salvatore che viene da lei «portato» al mondo per intervento dello Spirito Santo. Nella rivelazione biblica Dio nel suo mistero trinitario è il termine ultimo dell'atto di fede: studiare Maria quale modello credente significa verificare i suoi rapporti con le Persone divine, dal momento che ella «riunisce in sé e riverbera i massimi dati della fede»³⁹. Maria è tutta relativa a

³⁶ J. ROTEN, *La foi de Marie à la lumière de la théologie actuelle* in *La foi de Marie, Mère du Rédempteur*, Mediaspaul, Paris 1996, 155-222; ID., *La foi de Marie à la lumière de la théologie actuelle*, in *Esprit et Vie* 108 (21 maggio 1998) 217-223; P. FRANQUESA, *María la creyente judía, cristiana y eclesial*, in *Ephemerides Mariologicae* 38 (1988) 229-276.

³⁷ J. GALOT, *L'itinéraire de foi de Marie selon Redemptoris Mater*, in *Marianum* 51 (1989) 55; ID., *Marie, première dans la foi*, in *Esprit et Vie* 97 (2 luglio 1987) 25; DE FIORES menziona cinque aspetti della fede di Maria: «la fede di Maria è contatto costante col mistero di Dio, è abbandono senza riserve a Dio, è consacrazione totale alla persona e all'opera del Figlio, è cammino e pellegrinaggio della fede, è oscurità, notte e kenosi», *La «Redemptoris Mater» e la spiritualità mariana*, in *«Redemptoris Mater». Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Roma 1988, 67ss.

³⁸ G. ARANDA-PEREZ, *María en los Evangelios: mito, símbolo o realidad?*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1995) 43-68.

³⁹ *Lumen Gentium*, n. 65; cf G.M. SALVATI, *Maria e il Dio Trinitario*, in *La Sapienza della Croce* 3 (1988) 179-191 («Una rilettura della persona e della vicenda di Maria che

Dio, riuscendo a riconoscere il mistero trinitario di Dio quale eterno, straordinario dialogo: le Persone divine sono esse stesse *dialogo*, «dove il Padre è autocomprensione, colui che riconosce se stesso nel Figlio, il quale è puro ascolto, eco e *tu* del Padre, e lo Spirito Santo colui che unisce entrambi nel mistero di un unico amore. La Trinità è eterno dialogo di parola e d'amore»⁴⁰.

La fede è dunque ingresso in questo eterno dialogo vitale. Essendo la «*cognitio Trinitatis in unitate*» - come dice Tommaso d'Aquino⁴¹ - il frutto e il fine di tutta la nostra vita, bisogna riconoscere che la fede di Maria ha raggiunto tale fine. La sua figura pertanto dev'essere tema per tutti i cristiani, un tema ecumenico: ella ha infatti sperimentato - esperienza cui tutti devono giungere - che «il mistero di Dio significa essere amati da Dio e amare Dio, ma essere amati da Dio significa Cristo, e amare Dio significa Spirito Santo»⁴².

2.1. La fede di Maria nel mistero di Cristo

Sappiamo dalla Scrittura che il progetto salvifico di Dio viene pienamente svelato con la venuta di Cristo; esso comprende tutte le creature, ma riserva un posto singolare alla «donna», alla madre di colui che viene a operare la salvezza. Tale posto è appunto il profondo rapporto di fede che Maria realizza con Gesù, suo Figlio e suo Signore. Nell'annunciazione l'opera di grazia dello Spirito rivela una duplice identità e produce un duplice effetto: da un lato dice chi è il nascituro («*il Figlio dell'Altissimo*»: Lc 1,32) e quale sarà la sua missione («*regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe*»: 1,33); dall'altro dice chi è Maria («*piena di grazia*»: 1,28) e qual è la sua missione («*darai alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù*»: 1,31). In altre parole, Maria allerta la fede: accoglie la parola-iniziativa di Dio, dà il suo libero consenso e diviene «*la serva del Signore*» (1,38)⁴³.

istituisce la relazione fra la madre del Signore e le distinte Persone trinitarie. In quest'ottica, nella potenza e nell'amore dello Spirito, Maria è l'abbraccio tra Trinità e storia, il casto bacio fra Dio e l'uomo».

⁴⁰ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 138-141; cf W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1976, 214-215.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *In 1 Sent.*, d. 2 («*Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae*»).

⁴² D. BONHOEFFER, *Gli scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia 1979, 403. Sulla mariologia ecumenica cf H. FRIES, *Maria. Stein des Anstosses oder Chance für Ökumene?*, in *Stimmen der Zeit* 114 (1989) 158-171.

⁴³ A proposito di questa risposta di fede di Maria, S. KIERKEGAARD scrive: «Tema: l'Angelo trovò colei che ci voleva, perché Maria trovò quel che ci voleva. Certamente el-

Con la risposta di Maria, «*loco totius humanae naturae*»⁴¹, abbiamo un vertice del dono di Dio all'umanità e un vertice della risposta della persona umana in quanto inizio della pienezza di fede. Poi Maria accompagna Gesù quale «*figlia del suo Figlio*»⁴² sia nella vita privata sia nel ministero pubblico con un autentico pellegrinaggio di fede. Per questo è proclamata «*beata perché ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore*» (Lc 1,45); per questo è profetizzato a lei - quasi una seconda annunciazione - la concreta dimensione storica nella quale il Figlio compirà la sua missione: nell'incomprensione e nel dolore («*e anche a te una spada trafiggerà l'anima*», Lc 2,35)⁴³; per questo Maria «*serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore*» (Lc 1,19.51).

la era l'eletta, ma vi è anche un momento della libertà, il momento dell'accettazione, da cui appare che si è la persona che ci vuole [...]. Maria disse: "Ecco, io sono l'ancella del Signore, sia fatto di me secondo la tua parola". Siamo talmente abituati a sentire queste parole, che facilmente ci sfugge il significato e persino ci illudiamo che nello stesso caso noi avremmo risposto allo stesso modo. Consideriamo ciò che Maria avrebbe potuto rispondere. Questa riflessione è per noi utile se ci soffermiamo su questo pensiero, che quando l'Angelo aveva parlato a Maria, tutta la creazione avrà per così dire gridato: "Per amor di Dio, acconsenti! affrettati a dir di sì!". Ella avrebbe potuto, come fece Sara, sorridere, ché qui non c'era minor ragione di farlo, e se ella non avesse potuto sorridere, avrebbe potuto sentirsi disonorata... avrebbe potuto rispondere: "Questa cosa è troppo alta per me, non posso, è al di sopra delle mie forze". Di quel parere è anche l'Angelo, che la divina maternità cioè sia al di sopra delle sue forze. Saranno perciò le forze dello Spirito Santo ad adombrarla». *Diario*, IX, Morcelliana, Brescia 1982, 85-86 (X^a A 454).

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.* III, q. 30, a. 1.

⁴² DANTE, *Paradiso*, XXXIII, 1. Il poeta aveva già detto che Maria è la persona più simile a Cristo: «*Riguarda omai ne la faccia che a Cristo / più si somiglia*» (*Paradiso*, XXXII, 85).

⁴³ In un'altra pagina del diario kierkegaardiano, si legge a proposito di questo detto di Simeone: «Queste parole (dette a titolo d'introduzione, in connessione alla profezia che Cristo sarà un "*segno che renderà manifesti i pensieri di molti cuori*") non si devono certamente intendere solo del dolore di Maria alla vista della morte del Figlio. No, ma vanno intese anche nel senso che verrà per lei un momento, quello del dolore, della pena... Alla vista delle sofferenze del Figlio, Maria dubiterà se non sia una sua immaginazione, un'illusione tutto quel che l'angelo Gabriele, mandato da Dio, le aveva annunciato: che lei sarà l'eletta, ecc... Come Cristo grida: "*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato*", così anche Maria dovette essere penetrata da una sofferenza che umanamente corrispondeva a quella del Figlio. "*Una spada trapasserà la tua anima e renderà manifesti i pensieri di molti cuori*": anche del tuo, se oserai ancora, se sarai ancora abbastanza umile da credere che tu in verità sei l'eletta fra le donne, colei che ha trovato grazia davanti a Dio». *Diario*, X, 97-98 (XI^a A 45); cf U. CASALE, *Kierkegaard, il Cristianesimo e Maria*, in *Theotokos* 5 (1997) 307-330.

Si tratta di un cammino di fede che conosce difficoltà e prove: di fronte alle parole di Gesù ritrovato nel tempio, Maria e Giuseppe «non compresero» (Lc 2,50); i familiari di Gesù, all'inizio della sua attività pubblica, mostrano alcune titubanze. E tuttavia, quando Gesù sente una voce della folla che benedice il seno che lo ha allattato, chiama «*beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano*» (Lc 11,27), parole che costituiscono una lode per Maria «*fide plena, Christum prius mente quam ventre concipiens*»⁴⁷. La priorità di Maria non consiste tanto in una maternità fisiologica, quanto piuttosto nel suo atteggiamento di fede perfettamente servizievole, atteggiamento che viene dalla grazia di Dio comunicata al mondo mediante Cristo e il suo Spirito.

L'accompagnamento di fede da parte di Maria si mostra nella sua capacità di meditazione («*serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore*», Lc 2,19.51), nell'aiutare i discepoli a credere: a Cana ella ne anticipa la fede degli apostoli, intervenendo presso il Figlio e offrendo un esempio di piena fiducia in lui («*fate qualunque cosa egli vi chieda*», Gv 2,5). Fede «provata» sul Calvario: quando quasi tutti i suoi l'hanno abbandonato, Maria sta ai piedi della croce con il discepolo amato. Gesù li unisce in un'unica famiglia («*Donna, ecco tuo figlio... Ecco tua madre*», Gv 19,25-27). In Maria si avvera quel che è detto dalla Scrittura: partecipando alle sofferenze di Cristo, si è resi conformi a lui nella risurrezione (cf Fil 3,10-11). In conformità a Gesù, la grazia di Dio e la gratitudine dell'uomo formano, per dirla con una metafora, come un fenomeno di onde concentriche, generate da sassolini gettati nell'acqua: la diversa ampiezza dei cerchi dipende dalla grandezza della relativa missione e dalla qualità dell'accettazione e risposta. Ora, «fra gli altri cerchi, Maria è il più grande, quello il cui raggio si sovrappone e contiene tutti gli altri»⁴⁸.

Infine, nel mistero pasquale di Cristo anche la fede di Maria giunge a maturazione: il testamento di Gesù sulla croce mette in rilievo un nuovo legame tra madre, Figlio e comunità credente, sicché si può chiamare Maria - con una parola di fede - «madre di Cristo e delle membra di lui»⁴⁹. Nel mi-

⁴⁷ AGOSTINO, *Sermone*, 215.

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, in AA.VV., *Il culto di Maria oggi*, Paoline, Roma 1978, 321.

⁴⁹ *Lumen Gentium*, nn. 53-54. «In Maria l'immagine della croce giunge a compimento, perché essa è la croce accolta, la croce che si comunica nell'amore, che ci permette ora, nella sua compassione, di sperimentare la compassione di Dio» (J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998).

stero della Chiesa, nella storia della fede cristiana, Maria «unita a suo Figlio da uno stretto e indissolubile vincolo»³⁰, è la *credente*. Riprendendo la fede di Abramo, quella di Maria è pieno affidamento di sé a Dio nel Figlio, è modello di fede vissuta per la Chiesa, la quale, pensando a lei, «penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione e si va ognor più conformando al suo Sposo»³¹.

2.2. Dono di sé di Maria, figlia prediletta di Dio Padre

Il mistero di Dio che l'evento storico di Gesù di Nazaret rivela è mistero *trinitario*: già in Dio stesso vi è comunione d'amore «in cui ogni persona è in ognuna e tutte in ognuna e ognuna in tutte e tutte in tutte sono una cosa sola»³². Se la rivelazione del mistero trascendente è comunicazione d'amore, allora la risposta umana dev'essere una fede che opera attraverso la carità. Ora, nella confessione di fede si riconosce che Maria è tutta relativa alla pienezza del mistero, all'affidabile *Abbà*. Già nell'evento dell'annunciazione e nel *fiat* di Maria vi è una delicata manifestazione del mistero divino: «La sua [dell'annunciazione] struttura narrativa rivela in modo assolutamente chiaro per la prima volta la Trinità di Dio. Le parole d'apertura dell'angelo, che definiscono Maria "piena di grazia" per eccellenza, le esprimono il saluto del Signore, di *Yhwh*, del Padre che ella come credente ebrea conosce bene. In seguito al suo turbamento circa il significato di tale saluto, l'angelo in un secondo intervento le rivela la nascita, da lei, del Figlio dell'Altissimo che sarà parimenti il Messia per la casa d'Israele. Alla domanda di che cosa ci si aspetta da lei, l'angelo le manifesta, in un terzo chiarimento, che lo Spirito Santo l'adombrerà cosicché il suo Figlio potrà a ragione essere definito il Santo e il Figlio di Dio»³³.

Se nella fede Maria è *madre del Figlio*; nella fede ella è *figlia prediletta del Padre*: «in quanto "vergine" ella sta davanti al Padre come recettività pura, e si offre perciò come icona di Colui che nell'eternità è puro ricevere, puro lasciarsi amare, il Generato, l'Amato, il *Figlio*, la Parola uscita dal Silen-

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Lumen Gentium*, n. 65; cf. A. AMATO, *L'incarnazione e l'inculturazione della fede*, in *Theotokos* 3 (1995) 369-383; S. DE FIORES, *L'incarnazione e Maria nella riflessione teologica contemporanea*, in *Theotokos* 3 (1995) 471-507.

³² AGOSTINO, *De Trinitate* I, 10, 12; per una panoramica di teologia trinitaria cf. N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996.

³³ H.U. VON BALTHASAR, *Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa*, in J. RATZINGER - H.U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, Paoline, Roma 1981, 48-49.

zio. In quanto "madre" del Verbo incarnato, Maria si rapporta a lui nella gratuità del dono, quale sorgente d'amore che dona la vita ed è perciò l'icona materna di Colui che da sempre e per sempre ha iniziato ad amare, il Generante, la Sorgente prima, l'eterno Amante, il *Padre*³⁴.

La fede di Maria in Dio Padre è grande e profonda, è «vergine» (la condizione fisica di verginità rimanda a quella spirituale: Maria è la *credente*) ed è piena: per questo Maria si presenta nel suo essere-credente di fronte all'appello di Dio testimone del momento radicalmente discendente dell'incarnazione (e dell'impossibilità dell'uomo di raggiungerlo partendo dal basso), e si dà come rappresentante della creazione da Lui interpellata e della libertà della creatura, che nell'amore non svanisce, bensì si realizza pienamente³⁵.

In Maria si compie la nuova creazione: l'iniziativa libera e potente del Padre è all'origine del nuovo inizio (come lo fu per il primo); l'uomo nuovo si rivela, come nella vergine Maria, *uditore della Parola*, reso capace di essere non solo *da* Dio, ma anche *per* Dio, e porta a compimento il suo essere più profondo con l'atto libero, intelligente e consapevole dell'*assenso della fede*, l'atto più umanizzante che esista, per il quale - sotto la mozione interiore della grazia - l'uomo si affida totalmente a Dio, che lo raggiunge attraverso la Parola uscita dal Silenzio e viene a dimorare in noi. Maria è la «nuova Eva», che loda e canta - come deve fare ogni credente - per «le grandi cose» (Lc 1,49) che Dio ha operato in lei. Come Maria si è rapportata a Dio Padre, così è chiamato a fare ogni credente³⁶.

³⁴ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 161; cf U. CASALE, *Benedetta fra le donne*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1989; ID., *La maternità verginale di Maria e l'escatologia. Nexus mysteriorum*, in C. CARVELLO - S. DE FIORES (a cura), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Ed. Monfortane, Roma 1998, 89-117.

³⁵ «Il *natus ex virgine* è insieme la proclamazione della pura grazia di Dio e la denuncia dell'impotenza dell'uomo a salvarsi con le sue sole forze», B. FORTE, *o.c.*, 173. D'altra parte, nel *si credente* a Dio risplende il capolavoro della gratuità creatrice, la dignità della creatura, resa capace, nell'economia della grazia preveniente, di dare l'assenso della sua libertà al progetto di Dio e di diventare collaboratrice del Signore, cf J. RATZINGER, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in J. RATZINGER - H.U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, 30ss.

³⁶ «Magnifica il Signore l'anima di colui che volge a lode e gloria del Signore tutto ciò che passa nel suo mondo interiore, di colui che, osservando i precetti di Dio, dimostra di pensare sempre alla potenza della sua maestà. Queste parole [del *Magnificat*], che stanno bene sulle labbra di tutte le anime perfette, erano adatte soprattutto alla beata madre di Dio» (BEDA IL VENERABILE, *Omellie*, Lib. 1, 4 (CCL 122, 25-26)).

2.3. Il cuore nuovo di Maria e lo Spirito Santo

La fede di Maria ha una singolare relazione con lo Spirito Santo: mentre l'ebraismo del tempo ritiene che lo Spirito (profetico) sia da secoli estinto, nell'annunciazione lo Spirito di Dio agisce su Maria ed ella diviene la persona che entra direttamente in contatto con il mistero di Dio. Da quel momento fino alla meditazione che accompagna i misteri di Cristo, dal Calvario alla Pentecoste è lo Spirito a coprire Maria della sua ombra, dopo averla plasmata nella sua grazia, «unendo» in lei il Padre *generante* al Figlio *generato*.

In questa strettissima relazione che la lega allo Spirito di Dio, Maria diviene «sposa» nel mistero dell'alleanza. Il tessuto di rapporti, rispettoso della trascendenza di Dio e della libertà della creatura/partner, può essere così descritto: per il suo inserimento nel campo della speranza d'Israele, Maria ha iniziato a esistere in piena apertura allo Spirito; per la grazia speciale in relazione all'incarnazione, Maria ha ricevuto la totalità dello Spirito di Dio come forza trasformante e fecondante; per la fedeltà al cammino di Gesù, Maria ha aiutato gli uomini ad andare verso lo Spirito di Cristo; per l'evento pasquale del Gesù glorificato, Maria riceve all'inizio della Chiesa lo «Spirito di verità»; per la sua attività nel mistero della salvezza, Apocalisse 12 può contemplare Maria sullo sfondo della lotta della storia, come segnale della presenza dello Spirito di Dio che conduce gli uomini alla vita eterna⁵⁷.

Così l'azione dello Spirito Santo in Maria, accolta e corrisposta nella fede, unisce la Vergine, icona del Figlio, al Padre, rendendola accogliente mistero d'interiorità; unisce la Madre, icona del Padre, al Figlio, rendendola partecipe del sorgivo mistero d'amore. «È lo Spirito che ha operato l'unità profonda dell'accoglienza feconda della verginità e della gratuità irradiante della maternità, facendo di Maria per eccellenza la sposa»⁵⁸. Madre del Figlio, figlia prediletta del Padre, Maria è «il tempio dello Spirito Santo»⁵⁹.

Tutta la Chiesa e ogni credente, dunque, alla scuola della Vergine, la «panagia» impara la *fede santa*, la fede trinitaria che salva, che è profezia nella speranza, che costituisce l'amore «più grande», unico principio di vita

⁵⁷ X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo. Apuntes para una mariología pneumatológica*, in *Estudios trinitarios* 15 (1981) 3-82. Per una prima riflessione sulla pneumatologia, cf U. CASALE, *L'altro Consolatore*, Queriniana, Brescia 1998. Su Ap 12, cf A. VALENTINI, *Il grande segno di Ap 12. Una Chiesa a immagine della madre di Gesù*, in *Marianum* 59 (1997) 31-63.

⁵⁸ B. FORTE, o.c., 240-241.

⁵⁹ *Lumen Gentium*, n. 53.

ecclesiale. Il Vaticano II ha ricordato che se la Chiesa possiede una struttura gerarchica, essa è totalmente ordinata alla *santità* di tutte le sue membra. Ora, nella gerarchia della santità, «la donna» - Maria di Nazaret - è figura della Chiesa, che precede sulla via della santità. Per questo si può dire che la Chiesa è insieme *mariana* e *apostolica-petrina*⁶⁰. Nell'esperienza dello Spirito infatti, Maria rinvia la Chiesa al Cristo, unico e perfetto mediatore tra Dio e gli uomini (cf 1Tm 2,5), cui ella si è conformata nella fede. Con il dono dello Spirito del Risorto, Maria è «l'icona escatologica della Chiesa risorta»⁶¹. I credenti sanno che, accogliendo con fede lo Spirito che il Signore dona in abbondanza, vanno dalla *fede* alla *visione*, passaggio già realizzato in Maria «assunta», segno di sicura speranza per tutto il popolo di Dio.

L'esercizio delle virtù teologali della fede, della speranza e dell'*agape* rende la persona umana pienamente realizzata: intelligente, libera, vivente secondo il cuore di Dio: «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2Cor 3,17). Maria, icona e tempio dello Spirito, è modello di fede irradiante libertà, è partecipe della gioia eterna, è donna spirituale, colei che magnifica Dio onnipotente, che è libera nella libertà dell'amore ed è segno della speranza vigile posta al servizio della liberazione del mondo intero. In una parola: senza lo Spirito Maria non sarebbe la *Theotokos*, né la prima credente del Nuovo Testamento («nessuno può dire: Gesù è il Signore, se non sotto l'azione dello Spirito»: 1Cor 12,3), né la profetessa dei nuovi tempi, né la glorificata. Tutto quello che Maria è nella storia della salvezza lo deve allo Spirito che l'ha resa capace di generare il Messia, di accoglierlo con fede esemplare, di aiutare la nascita della fede nei discepoli.

Considerando la fede di Maria in Dio Padre, Figlio e Spirito noi approfondiamo la nostra fede e penetriamo più profondamente nel mistero divino del *Padre* che tutto crea, del *Figlio* che tutto salva, dello *Spirito* che tutto santifica. E ci addentriamo nel mistero della *Chiesa*, emanazione nella storia della Trinità⁶².

⁶⁰ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 27; H.U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, 309-325; ID., *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1991, 107-112; G. MIGLIETTA, *Il volto mariano e femminile della Chiesa secondo Hans Urs von Balthasar*, in *Theotokos* 5 (1997) 265-282.

⁶¹ R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, Paoline, Roma 1970; ID., *Esprit Saint et théologie mariale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 27ss.

⁶² «La conoscenza della vera dottrina cattolica sulla Beata vergine Maria costituirà sempre una chiave per l'esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa» (PAOLO VI, *Discorso* del 21 novembre 1963, AAS 56 (1964) 1015; cf G.L. MÜLLER, *Prinzi-*

3. LA FEDE CRISTIANA E MARIA

Abbiamo fin qui percorso, in prospettiva storico-salvifica, il tema della fede attraverso l'esempio di Maria di Nazaret. A partire dall'evento centrale del Cristo, rivelatore del mistero di Dio, del mistero dell'uomo e della loro reciprocità, evento che sta nella storia, ma viene da fuori, dall'eternità, e fa sì che il tempo, a quel punto, sia «riempito» («la pienezza del tempo», Gal 4,4), si passa agli eventi analitici, o relativi al centro⁶³. Qui la riflessione mariologica è in grado di illustrare il tema della *fede cristocentrico-trinitaria* nell'orizzonte universale della storia, in quanto storia determinata e illuminata dall'evento-Cristo.

Pertanto possiamo cogliere le caratteristiche fondamentali di questa fede, e sottolineare quella che chiamiamo la dimensione *mariana* della fede, dal momento che Maria sta tutta, storicamente e teologicamente, in questo ruolo del «precedere», di «anticipo» del Cristo (modello *archetipo* e *teletipo*). La fede infatti ha una sua «logica»: «si fonda sulla logica storica del piano divino, intesa come logica del *Logos* per eccellenza, logica che solo lo Spirito di Cristo, come una luce, può trarre dall'oscurità e far apparire»⁶⁴.

3.1. Gli attributi della fede (note caratteristiche di Maria)

La nostra ricerca ci porta ad affermare che la fede è, in senso lato o antropologico del termine, una caratteristica dell'esistenza e della conoscenza umana⁶⁵. In senso più propriamente teologico, essa è un abbandono a Dio che si rivela, dunque è un atto *religioso* (si vede e si interpreta la realtà nella prospettiva di Dio) e presuppone la rivelazione divina (la fede è risposta, è il nome della giusta relazione dell'uomo con Dio)⁶⁶.

pien der katholischen Mariologie im Licht evangelischer Anfragen, in *Catholica* 45 (1991) 181-192.

⁶³ Questa è anche l'impostazione della *Redemptoris Mater*, cf J.-M. HENNAUX, *Les aspects oecuméniques de l'Encyclique «Redemptoris Mater»*, in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 24-45, 161-175.

⁶⁴ L. SARTORI, «Storia della salvezza» e «storia dell'umanità» nell'enciclica «Redemptoris Mater», in *Marianum* 51 (1989) 19-32.

⁶⁵ Si potrebbe parlare di «fede umana» o filosofica: ogni convinzione irriducibile a ciò che è evidente in virtù dell'esperienza immediata o della deduzione si basa su una libera e fiduciosa adesione che può essere detta «fede», cf U. CASALE, *L'avventura della fede*, 81-85; A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, 378ss.; B. WELTE, *Che cosa è credere*, Morcelliana, Brescia 1982.

⁶⁶ Cf J. ALFARO, *La fede come dedizione personale a Dio e accettazione del messaggio cristiano*, in *Concilium* 3 (1967), fasc. 1, 69ss.

Ne deriva che possiamo individuare i vari *attributi della fede cristiana*: sono molteplici perché l'atto di fede è complesso e «totale», ma resta sempre un atto unico della persona:

* *la fede è libera*: compiere l'atto della fede teologica significa esercitare correttamente la libertà. La fede è un atto del credente, una scelta consapevole, una concezione del rapporto fra l'uomo e la verità il cui principio costitutivo è la libertà;

* *la fede è generata dalla grazia*: la fede non è mai un'imposizione, ma è dono di Dio, è «grazia» (che sollecita un rapporto grazioso Dio-Uomo: *fides donum gratiae*), è virtù soprannaturale «infusa» nell'animo umano dallo Spirito di Dio;

* *la fede è esperienziale*: chi guarda tutta la realtà nella prospettiva della fede, sperimenta ogni cosa in maniera diversa, in ottica teologica;

* *la fede è cognitiva*: pur non essendo un mero atto intellettuale, la conoscenza è componente fondamentale ed essenziale dell'atto di fede, secondo la dialettica credere/conoscere (πίστις-γνώσις);

* *la fede è ragionevole*: anche se non è riducibile a un atto della ragione, né a una conclusione di ragionamento, l'atto di fede ha solide ragioni e comporta anche una *componente dottrinale* (la dottrina della fede rivelata non sta tanto nelle parole delle formule, ma nei significati comunicati mediante tali asserzioni);

* *la fede è sapienziale e critica*: oltrepassando il sapere umano, essa fornisce una sua *sapienza* peculiare (è una forma di «sapienza» divina); per questo, lungi dal sopprimere la capacità di giudicare, l'atteggiamento di fede richiede un profondo rispetto della verità ed esige discernimento, dev'essere *critica* (e autocritica);

* *in linea di principio la fede è ferma*, a motivo dell'autorità di Dio rivelante, la cui parola è assolutamente affidabile, ma è anche *oscura* - dal momento che noi, per ora, «vediamo come in uno specchio»: 1Cor 13,12) - e *vulnerabile*: il credente sa che dubbio e fede possono convivere, che l'atto di fede è continuo superamento del dubbio⁴⁷.

⁴⁷ Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (versione definitiva 1997) contiene un elenco delle caratteristiche della fede: nn. 153-165. Si possono sempre compulsare W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977; U. CASALE, *L'avventura della fede*; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit.; A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*.

Orbene, la fede di Maria ha acquisito, per grazia di Spirito Santo - che l'ha interpellata sia per una vocazione speciale, sia per una vocazione comune ai discepoli del Signore - tutte queste caratteristiche. Per questo occorre considerare Maria nella sua *peregrinatio fidei*: per fissare un ideale e un modello alla Chiesa. Il suo cammino di fede - come è ricordato ancora nella *Redemptoris Mater* - comporta anche lo scontro con la fatica, «le notti buie», con le smentite, le spoliazioni, la *kenosi*, ma non per dichiarare fallimentare l'itinerario e vana la fede, all'opposto, per elevare il cantico impegnativo del *Magnificat* e riconoscere Maria partecipe non solo del Cristo in croce, ma anche del Signore glorioso.

In questo senso Maria «precede» la fede dei credenti, della Chiesa; d'altra parte, la fede è una chiave che ci permette di conoscere e di entrare nel mistero di Maria, la «beata» per aver creduto⁶⁸. Nel progetto salvifico di Dio, incentrato sull'incarnazione, la maternità di Maria «è voluta come un ruolo salvifico impegnato a preparare le disposizioni future e la missione del Salvatore»⁶⁹. Le «disposizioni future» consistono appunto nell'accoglienza di fede, da parte degli uomini, del Cristo quale gesto escatologico di Dio.

3.2. La vita di fede (itinerario con Maria)

L'analisi degli attributi della fede ha mostrato che essa è un modo di vivere, di concepire e realizzare l'esistenza umana, in perenne relazione con l'Assoluto, con il mistero eterno di Dio. Questa *vita di fede* presenta alcune importanti connotazioni: innanzitutto essa viene dall'ascolto, nel senso che attraverso la testimonianza di fede di altri (la fede testimoniale della Chiesa), io giungo alla scelta di fede (cf Rm 10,17). Inoltre la fede ha, nella vita, valore *fondativo*: essa imprime un orientamento decisivo all'esistenza attraverso il passaggio della *conversione* (μετένοια), giacché la fede opera una *trasformazione interiore* del credente (la grazia *trasformante* e *giustificante*).

La fede è tener aperto l'orizzonte, è una «seconda navigazione» (per usare un'espressione platonica), capace di far scoprire il significato e il fine ultimo della vita umana, quei «dati» senza i quali è praticamente impossibile vi-

⁶⁸ Così *Redemptoris Mater*, nn. 12-19; cf anche M.G. MASCIARELLI, *Maria la «credente»*, in AA.VV., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma 1993.

⁶⁹ J. GALOT, *Maria e il mistero di Cristo*, in *La Civiltà Cattolica* 129 (1979), II, 230.

vere dignitosamente (domanda di *sensu* e *intelligibilità*)⁷⁰. Come detto, la fede ha una dimensione comunitaria-ecclesiale innanzitutto perché è la Chiesa a trasmettere-comunicare la fede (il «noi crediamo» precede l'«io credo»), inoltre perché la fede rafforza la comunità, fa crescere i rapporti d'amore fra le componenti dell'*Ekklesia*, contribuisce alla costruzione di una comunità umana universale di giustizia e di pace⁷¹.

Nella vita del credente si passa anche attraverso il dubbio, le difficoltà, lo scandalo: la fede è tentata e non è mai stata una scelta facile; ma questo non deve far dimenticare che allo stesso modo in cui il credente ha la netta consapevolezza di essere continuamente minacciato dall'incredulità, così la fede resta, per l'incredulo, una costante minaccia e tentazione⁷². Da questo punto di vista la fede deve saper affrontare le *sfi*de che le varie epoche pongono, dal momento che il «credo» cristiano si trova in competizione con fedi false, inadeguate, erronee, parziali, ovvero con l'*idolatria*, la quale non è soltanto un'errata e parziale concezione teologica, ma è anche una riduttiva interpretazione antropologica⁷³.

Ora, la vita di Maria ha avuto tutte queste connotazioni di fede: la sua è stata una fede personale ed ecclesiale insieme, che ha saputo affrontare e vincere tutte le sfi>de che man mano incontrava. La Vergine è passata attraverso «le notti della fede» (culminate sulla croce) per raggiungere la luce che tutto illumina (il Cristo risorto). Ella «ha creduto e crede ogni giorno tra tutte le prove e le contrarietà... avanzando così nella peregrinazione della fede»⁷⁴. Per questo, unita indissolubilmente a Cristo, e, mediante Lui, al Padre nello Spirito, Maria è divenuta la *benedetta fra le donne* (Lc 1,42), esempio e modello di fede cristocentrica-trinitaria per tutta la comunità dei credenti. Que-

⁷⁰ Si veda l'acuta riflessione di P. GILBERT, *La crise du sens*, in *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 76-93.

⁷¹ Cf U. CASALE, *Il mistero della Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1998.

⁷² «Chi pretende di sfuggire l'incertezza della fede, dovrà fare i conti con l'incertezza dell'incredulità, la quale, dal canto suo, non potrà mai nemmeno dire con inoppugnabile certezza se la fede non sia veramente la verità. È proprio nel rifiuto che si rende visibile l'irrefutabilità della fede» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 17-18; anche U. CASALE, *L'avventura della fede*, 111-112).

⁷³ Sull'*idolatria* sempre possibile, A. GESCHÉ ha scritto: «essa non è innanzitutto un errore teologico, ma invece un errore antropologico... l'idea che noi ci facciamo dell'uomo rivela a colpo sicuro quella che ci facciamo di Dio (e senza alcun dubbio la cosa vale anche inversamente)»: *Dio*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 130-131.166.

⁷⁴ *Redemptoris Mater*, n. 17; cf *Lumen Gentium*, n. 58.

sto motiva l'attenzione e la venerazione per cui tutte le generazioni la proclameranno beata (cf Lc 1,48)⁷⁵.

3.3. Fede cristiana e salvezza (Maria e la fede che salva)

Chiamandoci alla comunione con sé, Dio ha iscritto nel cuore umano quella inquietudine che non può essere placata se con una scelta amorosa incondizionata di appartenenza a Lui.

La fede, dono di Dio, è necessaria alla *salvezza*, poiché la salvezza stessa è il dono e la creatura, da sola, non è in grado di salvarsi/realizzarsi (autosalvezza). Istituito una corretta relazione con Dio («giustificazione»), la fede pone il credente sulla via della vita eterna, cioè in comunione con il mistero infinito di Dio, relazione che costituisce la più alta dignità dell'uomo, essendo la salvezza il fine ultimo della fede (τὸ τέλος τῆς πίστεως, 1Pt 1,9). Anche prima di Cristo, questa fede ha operato in Israele (l'esemplarità della fede di Abramo), e ha raggiunto in Cristo - «autore e perfezionatore della fede», Eb 12,2) il culmine, la piena maturazione. Gesù, nel suo rapporto profondo e filiale con il Padre, è il modello e paradigma di ogni fede, in quanto porta a compimento l'intero movimento della storia. Essendo egli il «ricapitolatore», la fede teologica diviene propriamente fede *cristologica*, *cristocentrica* e pertanto *trinitaria*.

Questa fede orientata al futuro trova nel *cristianesimo* la sua espressione più adeguata, e nella *Chiesa* la sua casa. Costituendosi - mediante la risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito Santo - il cristianesimo si presenta come la fede teologica più profonda, la fede *escatologica* che si nutre di speranza e di amore. La fede collettiva della Chiesa fornisce l'ambiente in cui può conservarsi e fiorire la fede dei singoli. Essa è prefigurazione d'eternità, è orientata al futuro ultimo: la grazia è *initium gloriae*, perché conduce dall'esperienza provvisoria della fede alla *visione beatifica celeste*⁷⁶.

Ora, abbiamo potuto vedere che in Maria di Nazaret si è avverato questo dono, il dono sincero di sé: l'incontro-comunione con Dio, la risposta piena della fede, la partecipazione all'Eterno sono realizzati in lei in modo eminente. Ella infatti «porta» il Cristo al mondo, sicché mai nella storia umana tanto

⁷⁵ Cf A. VALENTINI, *Primi indizi di venerazione della madre del Signore*, in *Marianum* 58 (1996) 329-352.

⁷⁶ Cf ancora U. CASALE, *L'avventura della fede*, 155-170; A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, 385-388.

dipese, come allora, dal consenso dell'umana creatura, consenso pienamente donato per sé e per tutti: il suo *fiat* - come abbiamo già ricordato - fu detto «*loco totius humanae naturae*»⁷⁷; ella ha vissuto con profondo senso di responsabilità il progetto salvifico che Dio intendeva realizzare per mezzo di Cristo per la salvezza dell'intera umanità.

«Se non è dato modello di persona più grande di quello donato dal Cristo, allora Maria diviene un contributo essenziale per l'adempimento del fondamento antropologico, un contributo per gli uomini e le donne che affrontano il passaggio dei millenni, per gli uomini e le donne di domani. Infatti ella assume in sé e abbraccia il mistero della donna, il mistero dell'umano realizzato»⁷⁸. Ciò che Dio ha progettato per l'umanità, per la Chiesa, lo manifesta chiaramente nell'immagine compiuta della vergine-madre. «Il *tipo* non si riferisce soltanto a un'immagine statica da osservare allo scopo di imitare nella nostra vita ciò che ammiriamo nel modello; rappresenta piuttosto qualcosa di dinamico, una forza salvifica. Significa che l'archetipo, Maria, si impegna personalmente a compiere negli altri membri della comunità ciò che il Cristo ha realizzato "tipicamente" in lei»⁷⁹.

EPILOGO

1. È giunto il momento di una riflessione conclusiva. Viviamo tra i millenni, in un periodo di trapasso culturale, la cui definizione (provvisoria) di *post-moderno* è intesa quale espressione dell'abbandono di ogni dottrina normativa, superamento del modello razionalistico che ha caratterizzato l'età moderna, riduzione del pensiero scienziato (neopositivismo), messa da parte dei grandi sistemi filosofico-razionalistici «totalizzanti» (che volevano spiegare, hegeliamente, tutto l'essere). Questa condizione postmoderna, descritta da J.F. Lyotard e altri⁸⁰, si definisce per il venir meno della fiducia (*fede*) nella possibilità di giungere a una conoscenza certa sia per quanto riguarda l'ordine delle cause

⁷⁷ Cf n. 40.

⁷⁸ U. CASALE, *Maria nella lettera apostolica «Tertio Millennio Adveniente»*, 603.

⁷⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Maria madre della redenzione*, Paoline, Catania 1970, 136-137; cf I. SCHINELLA, *La presenza «tipica» di Maria nel mistero di Cristo*, in *Rassegna di Teologia* 29 (1988) 460-473; si può infine riflettere su J. GALOT, *L'apparizione di Cristo risorto a Maria*, in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998), II, 15-26.

⁸⁰ Cf J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1979.

(metafisica), sia per quanto concerne le questioni morali dell'agire umano (si è parlato di «postreligiosità», o di epoca *postcristiana*).

Si entra così in una crisi di senso (d'intellegibilità), in una *crisi di fede*: ogni *Weltanschauung* perde credibilità, diventa opinione e la *debolezza* del pensiero non riguarda soltanto il dialogo tra gli uomini, ma anche la stessa riflessione interiore dei singoli. Si deve subito dire che in questa situazione resta sempre attuale (perché escatologica) la domanda di Gesù posta al termine della parabola del giudice iniquo e della vedova: «*Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?*» (Lc 18,8). In effetti il nostro contesto storico-culturale presenta connotati contraddittori: da un lato, la fede cristiana non sta attraversando tempi tranquilli e rassicuranti; dall'altro, si notano segnali di ripresa, di rinnovamento autentico della fede dei singoli e dell'intero «corpo» ecclesiale. In effetti, il nostro secolo, apertosi con la profezia della fine della religione («*Dio è morto*»), si chiude con la fine di tale profezia. Bisogna allora articolare così la domanda: come superare la crisi e affrontare con fede il nuovo tempo?

2. La crisi della fede in questa situazione, oltre che dall'insondabile mistero della libertà personale e in conseguenza di movimenti storico-culturali, nasce dalla natura stessa della fede: come abbiamo visto, essa è «critica». Questa forma di crisi è determinata in particolare dal fatto che la fede produce certezza, ma anche rischio: fa parte di essa, per conseguenza, anche la sopportazione di qualcosa che assomiglia molto da vicino al dubbio, e chiede continuamente di essere superato⁸¹. In quanto relazione, dunque, la fede è critica verso ogni forma di realizzazione culturale che, pur essendo relativa, pretende di darsi come assoluta; la fede è superamento della tentazione (fondamentalmente l'unica tentazione) di autosalvarsi, di pensarsi come assoluto (l'io idolo a se stesso).

Inoltre la crisi della fede è legata al fatto che in essa viene chiesto il dono sincero di noi stessi, quella oblatività che abbiamo visto essere «*d'amore più*

⁸¹ «Ciò accade in ogni relazione interpersonale che genera certezza come figlia della fiducia. E' una certezza diversa da quella che riguarda gli oggetti e che ottengo attraverso l'accertamento diretto, e tuttavia è una certezza che può essere così forte da giocare su di essa la mia esistenza. È una certezza che vien dentro di me, ma non è fondata dentro di me o su qualcosa di cui io abbia il controllo; è fondata fuori di me, e cioè dentro l'altro, nella sua affidabilità e nel suo amore» (C. BISCONTIN, *La crisi di fede*, in *Via Verità e Vita*, n. 151 (1995) 21).

grande», realizzato in Gesù di Nazaret, che per questo è chiamato «autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,2). È dunque questa «criticità» che custodisce il valore centrale e massimo della fede: quello di essere una relazione con Dio che ha come senso e fine la comunione, e permette che vi sia un progresso, sicché la stessa crisi che viviamo si rivela elemento di crescita, passaggio anche sofferto «per il progresso e la gioia della fede» (Fil 1,25)⁸². Gesù rimane, all'alba del 2000, il modello insuperabile di ogni uomo di fede («Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre», Eb 13,8), Colui che ci guida, nello Spirito Santo, alla «dimora di Dio con gli uomini» (Ap 21,3) dove la fede sarà trasfigurata in visione.

3. Abbiamo potuto vedere che il modo migliore per affrontare il nuovo millennio è *pensare la fede*, ripensare la storia della fede, guardare a chi questa esperienza ha vissuto in modo esemplare. *Pensare la fede cristiana attraverso Maria* è dunque un'elevata riflessione che tutti debbono compiere in questo transito di secoli. All'inizio l'amore nascosto si rivela: la relazione fra gli uomini, stabilita dal Creatore in Gesù Cristo, implica che ogni rapporto reale con gli altri sia «cristocentrico» e «teocentrico»: comunicazione di fede che opera nell'amore. L'amore che unisce le Persone divine, unisce le persone umane mediante lo Spirito, dono del Padre attraverso il Figlio, che suscita la fede. Chi dunque «crede», riconosce che la perfezione dell'essere in Dio non è solitudine o isolamento, ma «relazione». Alla perfezione l'uomo è chiamato: vi può giungere nella fede, nella speranza e nell'amore.

Maria è stata nella sua vita, ed è data a noi, come «la credente», colei che ha compreso e vissuto che all'inizio e al termine della fede c'è l'Amore abitato da Dio. «L'annunciazione dell'angelo è la corte d'amore di Dio, il sì di Maria rappresenta la posizione di tutta la natura umana... già nell'atto stesso della rivelazione è inserita la collaborazione della creatura umana»⁸³. Come Maria, ogni uomo è chiamato a «portare» l'amore di Dio al mondo: «Anche la singola anima fedele può essere considerata come sposa del Verbo di Dio,

⁸² Cf U. CASALE, *In principio (e alla fine) della fede*, in *Via Verità e Vita*, n. 152 (1995) 30-37.

⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano. Aforismi*, Jaca Book, Milano 1994, 66; più avanti, chiamando Maria con le parole del Vaticano II, «segno di consolazione» (*Lumen Gentium*, n. 68), spiega: «Con-solatio: come un cieco avverte il sole senza vederlo, così l'anima, Dio», 117; cf anche ID., *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970.

madre figlia e sorella di Cristo, vergine feconda. Viene detto dunque in generale per la Chiesa, in modo speciale per Maria, in particolare per l'anima fedele dalla stessa sapienza di Dio che è il Verbo del Padre [...]. Nel tabernacolo del grembo di Maria Cristo dimorò nove mesi, nel tabernacolo della fede della Chiesa sino alla fine del mondo, nella conoscenza e nell'amore dell'anima fedele per l'eternità⁸⁴. Per questo riflettiamo su Maria «Regina del pensiero, Vergine che ha meditato sulla storia, Custode del passato, Soccorso del presente, Anticipatrice dell'avvenire»⁸⁵.

UMBERTO CASALE
Via Arcivescovado, 12
10121 TORINO

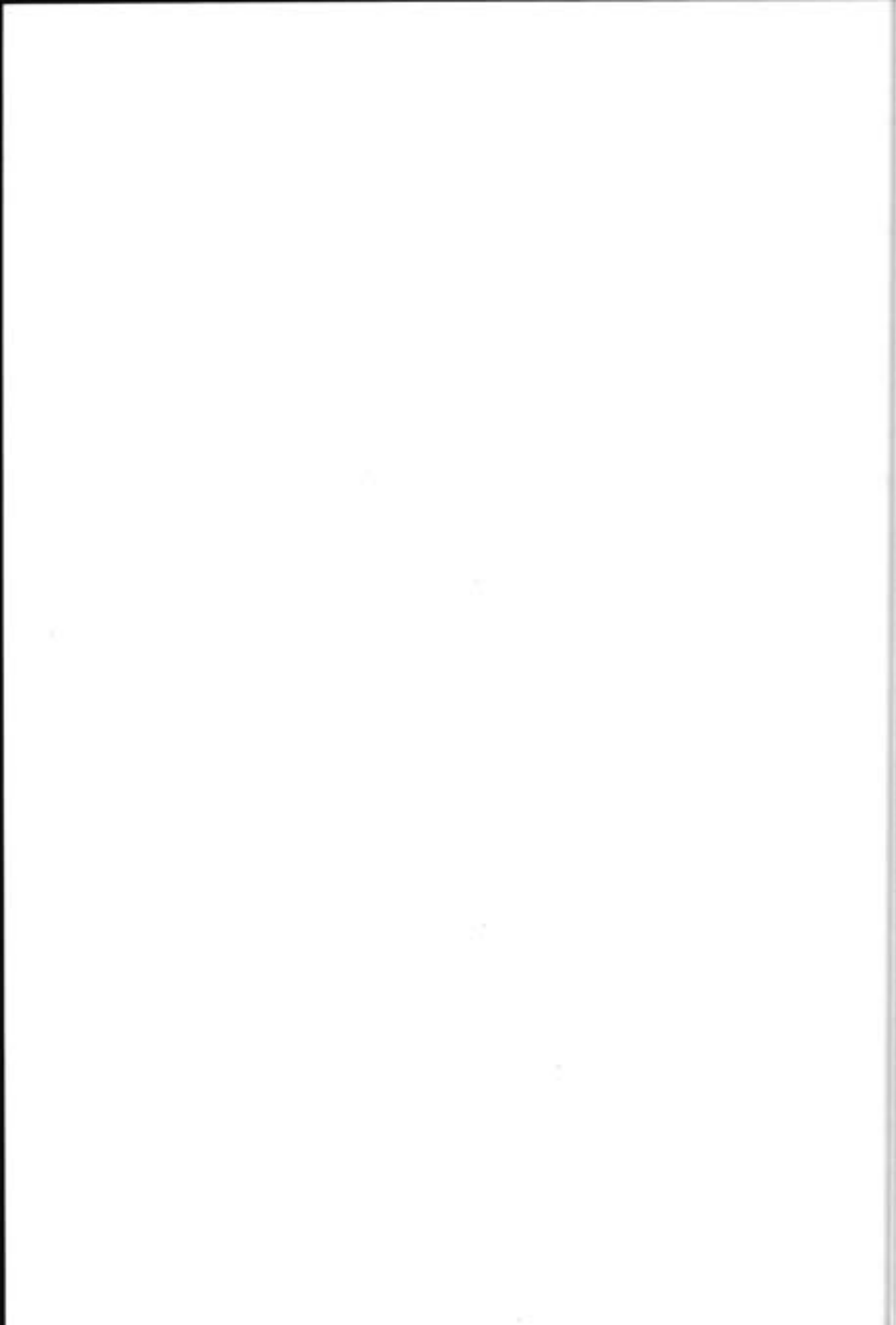
Summary

The present study, which proposes to analyse the theme of the christian faith through the figure of Mary of Nazareth is divided in two parts: in the first part (Thinking theologically) an analysis of the concept of theological faith in the Scriptures (biblical foundations) and in the Church Tradition (theologico-historic developments) is made; one discovers that the concept of faith of christian theology is rich, dynamic and also controversial. The christian faith is the response to the absolute yes of God through Christ in the Spirit; it is a fully solid decision, which involves the entire person; through faith human existence is oriented to the encounter with the trinitarian God and, in Him, with the others in eternity.

The second part (Through Mary) demonstrates that the deepening of the christian faith can be truly obtained by knowing Holy Mary, tracing the itinerary made by the Virgin, who «advanced in the pilgrimage of faith and loyally persevered in her union with her Son unto the Cross» (Lumen Gentium, n. 58). This signifies concretely the fulfillment of the relationships of Mary with the trinitarian mystery of God: with God the Father (beloved daughter), with the Son Jesus (mother and disciple), with the Holy Spirit (welcoming temple). Mary precedes and makes of herself a faith pattern of the Church, an extraordinary example to the Christian who passes through the millennia.

⁸⁴ ISACCO DELLA STELLA, *Discorsi*, 51; PL 194, 1862-1865.

⁸⁵ J. GUITTON, *Preghiere per l'Anno Santo*, Assisi 1974, 71-72; cf infine S. DE FIORES, *La figura inculturata di Maria: fatto, significato e rischi*, in *Marianum* 56 (1994) 477-495; S. PERRELLA, *La figura di Maria in alcuni scritti teologici contemporanei*, in *Marianum* 58 (1996) 17-109.



MONTFORT «TEOLOGO DI CLASSE»*

Nel libro *Dono e mistero*, scritto nel 50° del suo sacerdozio (1996), Giovanni Paolo II afferma che s. Luigi Maria Grignion de Montfort, autore del *Trattato della vera devozione alla santa Vergine*, «è un teologo di classe». L'affermazione ha potuto sorprendere, perché è nuova e in certo modo sconvolge l'opinione comune anche tra i monfortani. Questa precisava in primo luogo che Montfort «non è teologo di professione», ma poi riconosceva in lui un intuito teologico, soprattutto sul piano spirituale¹. Giovanni Paolo II rovescia questa posizione e asserisce in positivo che Montfort è teologo, anzi detiene un posto di rilievo tra coloro cui compete questo titolo.

Per procedere in tal modo, il papa deve senza dubbio basarsi su una nozione di teologia non riducibile ad una specifica professionalità, né monopolizzabile dai docenti universitari, come è avvenuto lungo il secondo millennio dal medioevo ai nostri giorni. Per lui non conta la qualifica professiona-

* Per gli iscritti di s. Luigi Maria Grignion de Montfort, cf *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1966; *Opere*, vol. I: *Scritti spirituali*, Edizioni monfortane, Roma 1990. Ad essi si riferiscono le seguenti sigle: AES *L'amore dell'eterna Sapienza*, C *Cantici*, LAC *Lettera agli amici della croce*, PI *Preghiera infocata*, SM *Il segreto di Maria*, VD *Trattato della vera devozione a Maria*. Le cifre che seguono le sigle indicano i numeri in cui sono suddivise le opere, non le pagine.

¹ Nel 1947 il monfortano olandese J.M. HERMANS nella sua tesi *Maria's Middelaarschap volgens de leer van de heilige Louis Marie Grignion de Montfort*, tradotto in francese in Canada nel 1948, distingueva: «Si on veut attribuer le titre honorifique de théologien exclusivement à ceux qui s'occupent, *ex professo* et uniquement, de la *Scientia Dei* [...] Montfort n'est pas théologien. [...] Si au contraire on prend ce titre au sens large, et qu'on range les auteurs d'ascétisme qui, se basant sur le dogme, ont écrit leurs traités de spiritualité, alors on peut et on doit sans aucun doute attribuer à Montfort le titre de théologien. [...] Il est un théologien ascétique». Cf un estratto con il titolo *La méthode de saint Louis Marie Grignion de Montfort*, in *Documentation monfortaine* 6 (1961) n. 28, 6. Invece R. Laurentin parla direttamente di Montfort teologo e della sua teologia, avendo cura di specificare poi che la sua «è una teologia non universitaria, né strutturata» (R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Edizioni monfortane, Roma 1985, 143. Ed. orig. francese: OEIL, Paris 1984).

le, ma verosimilmente il carisma o vocazione ecclesiale², consistente in un'esperienza viva e personale del mistero di Dio Trinità e in una capacità di comunicarla in modo profondo, sentito, autentico e stimolante. È teologo chi sa raccontare e parlare di Dio, per averne fatto esperienza. Ed è teologo di classe colui che possiede queste qualità in modo egregio.

1. MONTFORT «TEOLOGO DI CLASSE» IN GIOVANNI PAOLO II

Il contesto in cui Giovanni Paolo II attribuisce a Montfort questo titolo è la memoria della propria esperienza cristiana in rapporto a Maria, che ha conosciuto successivamente una duplice modalità: la «forma tradizionale» e quella teologicamente matura.

1.1. Montfort artefice del passaggio alla forma teologicamente matura di devozione mariana

Per il papa la «forma tradizionale» di devozione mariana è quella che proviene dalla famiglia, dalla parrocchia, dalla chiesa del Carmelo di Wadowice e dalla parrocchia salesiana di Debniki, quartiere di Cracovia. Essa si esprime in atti di devozione, come pregare la *Madre del perpetuo soccorso*, portare lo scapolare, recitare il rosario... Al di là di queste espressioni, si radica una convinzione di ordine spirituale: «Maria ci conduce a Cristo».

A questo punto subentra una crisi o un disorientamento, poiché mette «in qualche modo in discussione il... culto per Maria ritenendo che esso, dilatandosi eccessivamente, finisse per compromettere la supremazia del culto dovuto a Cristo»³. Il pericolo qui temuto è il *marianismo*, cioè una devozione

² «La fede nella Chiesa, come la insegna il Concilio Vaticano II, induce a rivedere certe schematizzazioni troppo rigide: per esempio, la distinzione tra Chiesa *docente*, che insegna, e Chiesa *discendente*, che impara, deve tener conto del fatto che ogni battezzato partecipa, seppure al suo livello, della missione profetica, sacerdotale e regale di Cristo» (GIOVANNI PAOLO II con V. MESSORI, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 191-192).

³ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero. Nel 50° del mio sacerdozio*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1996, 38. Lo stesso pensiero era espresso da Giovanni Paolo II in precedenti interventi: «Mentre prima mi trattenevo, nel timore che la devozione mariana facesse da schermo a Cristo invece di aprirgli la strada, alla luce del *Trattato di Grignon de Montfort* compresi che accadeva in realtà ben altrimenti. Il nostro rapporto interiore con la Madre di Dio consegue organicamente dal nostro legame col mistero di

mariana esagerata e invadente, che mette in sordina o in secondo ordine il culto cristologico. In questo caso il giovane Karol sa di dovere scegliere il primato di Cristo, che sta in cima alla gerarchia dei valori.

Proprio a questo punto interviene il *Trattato della vera devozione alla santa Vergine* di san Luigi Maria di Montfort, che fa compiere a Karol Wojtyła una «svolta»⁴. Egli capisce che non deve scegliere tra Cristo e Maria, poiché non solo Maria porta a Cristo, ma Cristo stesso presenta sua Madre affinché sia accolta nella vita con totale fiducia e apertura. In altre parole, l'inserimento di Maria nel mistero di Cristo, partendo quindi da Cristo, è una condizione essenziale per capire la funzione materna e mediatrice di Maria. La mediazione *ad Christum* deve essere inserita nel contesto prioritario della mediazione *in Christo*:

Mi venne allora in aiuto il libro di san Luigi Maria Grignion de Montfort che porta il titolo di «Trattato della vera devozione alla santa Vergine». In esso trovai la risposta alle mie perplessità. Sì, Maria ci avvicina a Cristo, ci conduce a lui, a condizione che si viva il suo mistero in Cristo⁵.

Qui il papa pronuncia il suo giudizio sul Montfort teologo. Da uomo contemporaneo, egli muove dalla distinzione tra stile e contenuto, espressione e sostanza. Sebbene tributario della cultura del suo tempo, che come ogni altra è transitoria e il cui linguaggio non corrisponde alla sensibilità attuale, Montfort presenta dei contenuti teologici *permanenti e inattaccabili* circa Maria, in quanto fondati sui misteri principali della fede, Trinità e incarnazione:

Cristo. Non c'è dunque pericolo che l'uno impedisca l'altro» (*André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II: Non abbiate paura!*, Rusconi, Milano 1983, 158).

⁴ «La lettura di quel libro ha segnato nella mia vita una svolta decisiva. Ho detto svolta, benché si tratti di un lungo cammino interiore che ha coinciso con la mia preparazione clandestina al sacerdozio» (*André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, 157).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, 38. La stessa testimonianza ritorna in altri scritti del papa: «Rileggevo continuamente, l'un dopo l'altro, certi passi. Mi sono ben accorto che al di là della forma barocca del libro, si trattava di qualcosa di fondamentale. Ne è conseguito che alla devozione della mia infanzia e anche della mia adolescenza verso la Madre di Cristo si è sostituito un nuovo atteggiamento, una devozione venuta dal più profondo della mia fede, come dal cuore stesso della realtà trinitaria e cristologica» (*André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, 157-158). «In un primo tempo mi era sembrato di dovermi allontanare un po' dalla devozione mariana dell'infanzia, in favore del cristocentrismo. Grazie a san Luigi Grignion de Montfort compresi che la vera *devozione alla Madre di Dio* è invece proprio *cristocentrica*, anzi è *profondissimamente radicata nel Mistero trinitario di Dio*, e nei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione» (GIOVANNI PAOLO II con V. MISSORI, *Varcare la soglia della speranza*, 231).

Il trattato di san Luigi Maria Grignion de Montfort può disturbare con il suo stile un po' enfatico e barocco, ma l'essenza delle verità teologiche in esso contenute è incontestabile. L'autore è un teologo di classe. Il suo pensiero mariologico è radicato nel mistero trinitario e nella verità dell'incarnazione⁶.

Si tratta di una valutazione altamente positiva nei confronti di Montfort, promosso da Giovanni Paolo II a «teologo di classe». L'attributo «di classe» significa infatti «che si distingue per pregi o abilità intrinseci universalmente riconosciuti»⁷. Una di queste qualità essenziali richiamate dal papa è il radicamento del pensiero mariologico monfortano nei misteri della Trinità e dell'incarnazione.

1.2. Montfort guida alla comprensione del mistero cristiano

Attingendo alla sua esperienza, Giovanni Paolo II attribuisce inoltre a Montfort *tre effetti* prodotti nella propria teologia e vita spirituale⁸. Innanzitutto egli capta l'importanza massima del mistero dell'incarnazione e della risposta decisiva di Maria in rapporto alla storia dell'umanità:

Compresi allora perché la Chiesa reciti l'*Angelus* tre volte al giorno. Capii quanto cruciali siano le parole di questa preghiera [...]. Parole davvero decisive! Esprimono il nucleo dell'evento più grande che abbia avuto luogo nella storia dell'umanità⁹.

Egli percepisce poi l'esigenza del dono totale e fiducioso a Maria condensato nel motto *Totus tuus*, che sceglierà per il suo stemma episcopale:

⁶ Ivi. Nel *Messaggio di Giovanni Paolo II alla Famiglia monfortana* (20.7.1997) ritorna lo stesso pensiero: «A partire dalle grandi correnti teologiche allora diffuse, egli esprimeva la sua fede personale in funzione della cultura del suo tempo. Di volta in volta poetico e familiarmente vicino al linguaggio dei suoi interlocutori, il suo stile può sorprendere i nostri contemporanei, ma ciò non deve impedire d'ispirarsi alle sue feconde intuizioni» (n. 2).

⁷ G. DEVOTO - G.C. OLI, *Dizionario illustrato della lingua italiana*, Selezione dal Reader's Digest, Milano 1985, I, 579.

⁸ Altrove Giovanni Paolo II menziona un altro effetto di grande importanza ecclesiale dovuto all'influsso di Montfort, cioè l'enciclica mariana e l'esortazione apostolica sulla donna: «Così, dunque, riscoprii con consapevolezza nuova la pietà mariana e questa forma matura di devozione alla Madre di Dio mi ha seguito negli anni: suoi frutti sono la *Redemptoris Mater* e la *Mulieris dignitatem*» (GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, 231).

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, 38.

Ecco spiegata la provenienza del *Totus tuus*. L'espressione deriva da san Luigi Maria Grignion de Montfort. È l'abbreviazione della forma più completa dell'affidamento alla Madre di Dio [...]»¹⁰.

Infine il contatto con Montfort apre, per così dire, gli occhi teologici del futuro Papa, che acquisisce una prospettiva nuova per una lettura più profonda e positiva delle forme di devozione popolare:

Così, grazie a san Luigi, cominciai a scoprire tutti i tesori della devozione mariana da posizioni in un certo senso nuove: per esempio, da bambino ascoltavo «Le ore sull'Immacolata Concezione della santissima Vergine Maria», cantate nella chiesa parrocchiale, ma dopo soltanto mi resi conto delle ricchezze teologiche e bibliche in esse contenute. La stessa cosa avvenne per i canti popolari [...]»¹¹.

Montfort appare quindi al giovane Wojtyła un «teologo di classe», perché lo guida verso un cammino di maturità, nel quale raggiunge notevoli traguardi dal punto di vista della spiritualità e della teologia. Egli non si sofferma alle espressioni legate alla cultura del Sei-Settecento francese, ma discerne i valori perenni intuiti dal Montfort e li interiorizza¹². Egli riesce così a collocare la devozione mariana nel quadro globale della storia della salvezza, che trova origine nell'insondabile mistero della Trinità e dove la *priorità* e il *primato* vanno riconosciuti alla vita in Cristo. Solo partendo da Cristo, a cominciare dal massimo evento storico-salvifico che è la sua incarnazione, si comprende l'importanza di Maria e della sua risposta all'annuncio dell'angelo.

Non si tratta tuttavia di acquisizioni solo speculative. Luigi Maria fa capire a Wojtyła che bisogna giungere all'affidamento totale di sé alla Madre di Gesù, riassunto nel motto *Totus tuus*. Qui non è esplicitato il contesto della consacrazione monfortana, che è rivolta in *prima* e in *ultima istanza* a Gesù Cristo, come rinnovazione perfetta delle promesse del battesimo, ma ciò è

¹⁰ *Ivi*. «Più la mia vita spirituale si è impennata sulla realtà della Redenzione, più l'abbandono a Maria, nello spirito del santo Louis Grignion de Montfort mi è parso come il modo migliore di partecipare con frutto ed efficacia a quella realtà, per attingervi e per condividerne con gli altri le ricchezze inesprimibili» (*André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, 159).

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, 38.

¹² Il papa parla della «forma barocca» del libro, ma va al di là di essa per trovare «qualcosa di fondamentale». Egli recensisce la parola «schiavitù», cui ricorre Montfort per descrivere la vera devozione, osservando che «la parola può urtare i nostri contemporanei» (*André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, 159).

presupposto da Giovanni Paolo II nella precedenza della vita in Cristo di cui ha parlato.

Infine il giovane Karol vede aperto dinanzi a sé un orizzonte nuovo, che gli permette di percepire e valutare in modo teologico gli elementi positivi contenuti nella pietà popolare. In sintesi, Montfort trasmette a Wojtyła il senso teologico della globalità, l'esigenza di una risposta plenaria a Maria e la chiave ermeneutica per leggere la pietà popolare.

Poiché Giovanni Paolo II, pur offrendo queste notevoli prospettive basate sulla sua esperienza personale, non compie una trattazione sistematica della qualifica di «teologo di classe» da lui attribuita al Montfort, occorre procedere ad un'illustrazione organica che ne documenti la legittimità e l'esattezza.

2. MONTFORT TEOLOGO IN PROSPETTIVA SISTEMATICA

Per trattare questo argomento si presentano a noi alcune vie, utili e percorribili, che muovono dai compiti della teologia, o meglio dalla vocazione ecclesiale del teologo, e si applicano a Montfort¹³. Oggi si comprende sempre più che tutto il popolo di Dio è fondamentalmente teologo, in quanto nessun

¹³ Indichiamo, a mo' d'esempio, tre vie applicabili a Montfort: 1. Il teologo è *esegeta*, *testimone di santità*, *uomo inculturato*. Potremmo dire: «Nemo theologus nisi *exegeta*, nisi *sanctus*, nisi *inculturatus*». Queste qualifiche sono presenti nel Montfort. Egli è *esegeta*, poiché compie una lettura esperienziale, sapienziale e spirituale della Bibbia e ne rispetta l'impostazione storico-salvifica ancorandosi all'*oikonomia*. È *testimone di santità*, in quanto vive per primo ciò che annuncia agli altri e possiede una visione gnostico-sapienziale volta essenzialmente al raggiungimento della salvezza e della perfezione, come già i padri della Chiesa. È *uomo inculturato*, poiché si mostra signore di tre culture: barocca, critica, popolare. 2. La teologia è *memoria*, *accompagnamento* e *profezia* (cf B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Edizioni paoline, Roma 1987). Ora nel Montfort è viva la *memoria* dei fatti salvifici, soprattutto dell'incarnazione e della croce, e si richiama alla radice da cui essi essi promanano, ossia alla Trinità. Egli vede tutto il suo impegno apostolico come *accompagnamento* o *mistagogia* spirituale dal battesimo alla gloria. Infine egli pronuncia la *profezia* circa gli ultimi tempi, proiettata in un'era particolare dello Spirito. 3. La teologia è costituita dal *metodo* che adotta e dai *contenuti* che trasmette. Montfort possiede una sua metodologia, che evita le questioni sterili e accademiche e si orienta essenzialmente ad una teologia spirituale e vitale. I suoi contenuti sono diversamente esposti e interpretati, ma essi concernono gli elementi portanti della vita della Chiesa: Trinità, Cristo Sapienza, lo Spirito santo, la missione apostolica, la funzione di Maria...

cristiano può permettersi di restare ai primi elementi presentati a lui nel battesimo, ma deve «crescere» continuamente nella conoscenza dei misteri della salvezza (Ef 4,13-15; 1Pt 2,2), giungere ad un'esperienza viva del Dio vivo rivelatosi in Cristo e divenire maestro (Eb 5,11-14), cioè capace di comunicare ad altri una dottrina più profonda e matura.

Per essere qualificato come teologo cristiano non basta una conoscenza o esperienza, per quanto viva, di Dio unitrino e della rivelazione biblica. Occorre assecondare e sviluppare altri doni o carismi, che rendano idonei a svolgere alcuni compiti imprescindibili al servizio della comunità ecclesiale. Più uno è teologo, più deve *essere fedele alla divina rivelazione* che si attua nella storia della salvezza cogliendone la dinamica profonda (*impostazione storico-salvifica*), *armonizzare e sistematizzare* i vari elementi nell'insieme del dato rivelato (*senso della globalità e della gerarchia dei valori*), *chiarire* gli eventi-verità in modo da renderli intelligibili alla ragione (*senso della precisione di linguaggio*), *inculturare* la fede in modo che entri nel tessuto vitale dei suoi contemporanei (*senso della situazione storica*), *ordinare al fine ultimo* cioè alla salvezza e alla perfezione spirituale della persona cristiana (*senso della suprema finalità della vita*). Intendiamo appurare come questi compiti del teologo siano stati realizzati di Montfort con la sua vita e i suoi scritti¹⁴.

2.1. Fedeltà alla rivelazione e impostazione storico-salvifica

Nelle sue opere, pur prestando attenzione alle precisazioni scolastiche circa l'essere di Dio e la costituzione delle realtà create, Montfort è alieno dalla

¹⁴ Questi aspetti sono disseminati in opere che discorrono di teologia e del teologo, tra cui ci limitiamo a ricordare: G. COLOMBO (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989; G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide. Aperture e dialogo*, Paoline, Milano 1998; G. LOREZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea*, Jaca Book, Milano 1993; C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Edizioni dehoniane, Bologna 1985. A proposito del libro di G. Colzani, osserviamo che pur ammettendo con Barth e Seckler che «la teologia è una funzione della Chiesa» e che «il soggetto autentico della teologia cristiana» è ancora la Chiesa (pp. 85,171), esso ne esclude Gesù che «non è un teologo» perché non offre «una sua presentazione dottrinale su Dio» (p. 62). Pensiamo che l'autore si riferisca ad una nozione ristretta e sia lungi dal negare che Gesù, icona ed esegeta del Padre, rivelatore supremo del piano di salvezza, via, verità e vita, sia il teologo per eccellenza di tutti i tempi, il narratore e mistagogo inarrivabile.

cosiddetta «ontoteologia» incapsulata entro le trame linguistiche della metafisica classica e mancante di presa sulla storia¹⁵. Egli riserva il primato e la priorità agli eventi della rivelazione e ricorre volentieri al *racconto* delle opere di Dio Trinità e in particolare della Sapienza nella storia della salvezza.

Dobbiamo rilevare che l'orizzonte globale della riflessione teologica monfortana è la *historia salutis* così come è raccontata nella Bibbia. Questa prospettiva è presente nei principali scritti di Montfort. Ma il santo non si ferma ai fatti, ma compie uno sforzo per penetrare nelle leggi storico-salvifiche che manifestano l'agire di Dio nella storia.

2.1.1. *Struttura storico-salvifica de «L'Amore dell'eterna Sapienza»*

In questo libro Montfort procede dall'eternità all'eternità, inglobando tutto lo svolgersi della storia della salvezza dalla *protologia* (creazione) all'*escatologia* (ultime realtà). Egli contempla la Sapienza nella sua *origine*, nella sua *natura* e nelle sue *opere* attraverso la storia (cf AES cap. 2-5). Il ricorso alla Bibbia «non è in funzione della conferma della dottrina costruita ma si trova all'origine di essa e ne è un fondamento»¹⁶. Montfort contempla per amare, perché per giungere alla comunione d'amore con la Sapienza è necessario comprenderla mediante una visione d'insieme della storia della salvezza. È quanto egli compie nei primi 13 capitoli dell'AES, centrati sull'AT (cap. 2-8) e sul NT a partire dall'incarnazione (cap. 9-14).

Montfort si situa nel cuore della teologia sapienziale veterotestamentaria scorrendo la Sapienza all'opera nella *creazione*, che diviene pertanto il primo luogo del suo «gioco ineffabile» (AES 33) e della sua rivelazione. Ciò vale in modo particolare per l'uomo, che è «il suo mirabile capolavoro, l'immagine viva della sua bellezza e delle sue perfezioni» (ASE 35). Purtroppo questa visione positiva viene oscurata dal peccato. Montfort, come si compiace nel descrivere «l'eccellenza originale» dell'uomo (ASE 35-38), così si sofferma a delinearne «la sventura spaventosa» (ASE 39-40). A questo punto egli vede la Sapienza radunare la Trinità per decidere, previa una sua accorata arringa, la grande impresa dell'incarnazione (ASE 42-46).

¹⁵ Cf A. BERTULETTI, «Fine della metafisica» nella teologia contemporanea, in *Teologia* 4 (1979) 7-56; L. SERENTHÀ, *Appunti per il trattato su Dio*, in *La scuola cattolica* 115 (1987) 125-146.

¹⁶ M. SUSAC, *La cristologia sapienziale di san Luigi Maria Grignion di Montfort*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 80 (tesi policopiata di licenza in teologia dogmatica).

È quanto mai interessante il *riassunto* della storia della salvezza prima dell'incarnazione, che Montfort traccia dal punto di vista della Sapienza. Questa, spinta dall'amore per l'uomo, cerca tra gli uomini e le nazioni le sue delizie, e si fa presente nella storia d'Israele come liberatrice e santificatrice. Un giusto posto è assegnato all'Esodo, in cui la Sapienza presta l'orecchio al grido del popolo (AES 41; cf Es 2,24-25; Dt 26,6-8) e lo libera con braccio forte (ASE 49-50). Nei libri sapienziali Montfort scorge una «lettera d'amore» della Sapienza indirizzata al cuore dell'uomo per guadagnarlo alla sua amicizia (AES 65).

Il mistero dell'incarnazione è la chiave di volta dell'AES. Dopo una lunga attesa di quattromila anni, la Sapienza si forma «una dimora degna di sé» in Maria, sulla quale irrompe «il torrente impetuoso dell'infinita bontà di Dio» (AES 106). Ricorrendo al genere narrativo, Montfort traccia «un riassunto» della vita di Gesù, dall'annunciazione all'ascensione (AES 109-116). Anzi Cristo stesso «è un riassunto delle opere di Dio, un quadro sintetico di ogni sua perfezione e di quelle che sono nelle creature» (AES 9).

Il santo passa poi all'interpretazione teologica degli eventi evangelici, in cui Gesù si mostra come *amico, maestro di sapienza e Dio crocifisso*. In coerenza con la figura veterotestamentaria della Sapienza amica degli uomini, Montfort sottolinea la «dolcezza» di cui Gesù si riveste per attirare l'amicizia dei cuori umani (AES 117-132). Segue un altro «riassunto», questa volta riguardante le «grandi e importanti verità», insegnate dalla Sapienza sulla terra e costituite da 62 citazioni evangeliche *sine glossa* (AES 133-153). Dopo un terzo «riassunto» sui dolori sofferti dalla Sapienza per amore (AES 154-166)¹⁷, Montfort si sofferma sul «massimo mistero dell'eterna Sapienza, la croce» (AES 167) o meglio su «il trionfo dell'eterna Sapienza nella croce e mediante la croce», com'è intitolato il capitolo XIV.

Questa esegesi sapienziale di Montfort costituisce uno dei rari esempi, reperibili nella tradizione cristiana, che fonda la dottrina teologico-spirituale sul libro della Sapienza. Montfort in tal modo si pone in linea con la cristologia contemporanea, che intende recuperare per Gesù il titolo di *Sapienza*, accanto a quelli di Messia, Figlio di Dio e Signore, contribuendo ad una mi-

¹⁷ «Nella presentazione della passione di Cristo prevale la dimensione narrativa in base agli elementi storici dell'evento. La narrazione si presenta come un appello al credente teso a suscitare l'amore per il Cristo e la contrizione dei peccati che sono la causa di queste sofferenze» (M. SUSAC, *La cristologia sapienziale di san Luigi Maria Grignion di Montfort*, 83).

gliore conoscenza del suo mistero. Il titolo di *Sapienza* permette inoltre di unire la teologia della creazione con quella della redenzione, saldandole nella storia della salvezza e in ultima istanza nell'amore di Dio per il mondo (AES 154-166).

Sulla base de *L'amore dell'eterna Sapienza*, H.-M. Manteau-Bonamy può affermare che Montfort risponde alla cultura odierna definita «regno della ricerca» come teologo della Sapienza in cui si trova la sapienza plenaria. Purtroppo non si è cessato di marianizzare unilateralmente il santo fino a eclissare l'ampio quadro cristologico in cui si muove. Per il maestro domenicano si può concludere:

«Sì, è bene scelta l'ora di proclamare san Luigi Maria Grignon de Montfort dottore della Chiesa, per mettere in piena luce la dottrina veramente cristocentrica di questo umile servo di Dio, rimasta così lungamente e troppo spesso ridotta ad una mariologia»¹⁸.

2.1.2. *Le fasi della storia della salvezza nel «Trattato della vera devozione a Maria».*

Anche quest'opera, sebbene strutturata secondo un piano logico intorno alla necessità e alla natura della devozione alla Vergine, riserva nella prima parte una particolare attenzione ai vari tempi in cui si svolge l'opera salvifica delle persone della Trinità. Montfort infatti non si sofferma su un ipotetico agire di Dio, ma parte dalla storia concreta e dal presente ordine rivelato nella Bibbia, cioè «supposte le cose come sono» (VD 14). Egli percorre le varie fasi in cui si manifesta l'agire divino e sottolinea la presenza e la cooperazione di Maria, elemento scelto dalla Trinità per «cominciare e compiere le sue più grandi opere» (VD 14).

La prima di queste opere è l'*incarnazione* (VD 16-18), che Montfort considera «il primo mistero di Gesù Cristo» e un «compendio di tutti i misteri» (VD 248). In essa operano le tre persone divine, perché Gesù è dono del Padre, si fa uomo per la nostra salvezza ed è formato dallo Spirito santo in Maria (VD 16). Il santo riconosce la massima importanza all'incarnazione, «capolavoro» dello Spirito santo unito a Maria (VD 20), soprattutto nel suo aspetto paradossale di *kenosi*, che include la dipendenza dalla Vergine «nella

¹⁸ H.-M. MANTEAU-BONAMY, *S. Louis-Marie Grignon de Montfort théologien de la Sagesse éternelle au seuil du troisième millénaire*, Éditions de Saint-Paul, Paris-Fribourg 1986, 63.

concezione, nella nascita, nella presentazione al tempio, nei trent'anni della vita nascosta, anzi nella sua stessa morte, per compiere con lei un medesimo sacrificio [...]» (VD 18).

Altra opera di Dio nei «rimanenti anni della vita di Gesù» (VD 19), sono i *miracoli* nell'ordine della grazia e in quello della natura, iniziati per mezzo di Maria, come appare nella santificazione di Giovanni Battista e alle nozze di Cana.

Le grandi opere di Dio nel tempo della Chiesa sono la generazione dei fedeli e la formazione dei santi (VD 23-36), che vedono associati intimamente lo Spirito e Maria. Tale associazione produrrà meraviglie di grazia negli ultimi tempi, quando sorgeranno grandi santi e apostoli che evangelizzeranno e convertiranno i popoli (VD 47-59).

Come si vede l'enunciazione delle fasi della storia della salvezza non è completa, poiché Montfort, pur menzionando la presenza di Maria sul Calvario e la sua comunione al sacrificio del Figlio (VD 18), non nomina la risurrezione. Egli tuttavia suppone che Maria sia presente in tutti i misteri di Cristo, in base al principio dell'analogia o armonia del piano divino, che esige una continuità tra le varie fasi della storia della salvezza. Montfort enuncia con chiarezza tale principio: «Il modo di agire adottato dalle tre persone della ss. Trinità nell'incarnazione e nella prima venuta di Gesù Cristo, è da loro seguito ogni giorno in maniera invisibile nella santa Chiesa, e sarà da loro seguito fino alla consumazione dei secoli nell'ultima venuta di Gesù Cristo» (VD 22). Ne consegue che Maria, presente nel mistero di Cristo, interviene anche nel mistero della Chiesa, ossia nella fase susseguente in cui si snoda la storia della salvezza.

Quanto ai tempi finali, Montfort possiede una concezione grandiosa. Essi presenteranno un duplice carattere: *cristologico* e *pneumatologico*. Gli ultimi tempi saranno contrassegnati innanzitutto dalla seconda o ultima venuta di Gesù, poiché è certo che egli verrà ancora una volta sulla terra (VD 158) «per regnare dappertutto e per giudicare i vivi e i morti» (SM 58). Questa venuta si realizza in due momenti successivi: prima si attuerà il regno di Gesù Cristo quando egli sarà più conosciuto, amato e obbedito, poi ritornerà personalmente per il giudizio finale. Montfort pensa a questa seconda venuta di Gesù come ad un evento «glorioso e risplendente» (VD 158).

I tempi finali della Chiesa sperimenteranno anche la venuta dello Spirito, che Montfort immagina come un diluvio di fuoco. Anche se unico, questo diluvio dello Spirito, al pari della seconda venuta di Gesù, implica due fasi successive e analoghe: il «diluvio di fuoco» si manifesterà prima come *amo-*

re irresistibile tale da riformare la Chiesa e convertire i popoli, poi come *giustizia* in quanto la collera divina «ridurrà in cenere tutta la terra» (PI 16-17).

Nel pensiero di Montfort le prospettive cristologica e pneumatologica coincidono nel prospettare il tempo della Chiesa come *regno di Cristo* e insieme *regno dello Spirito*, in cui una nuova pentecoste trasformerà la Chiesa nella comunità dei veri discepoli, che per opera dello Spirito in collaborazione con Maria saranno trasformati in grandi santi e in apostoli degli ultimi tempi. Non si tratterà di regno assoluto e incontrastato, perché coesisterà con quello di Satana e i figli di Belial si batteranno fino al parossismo con la stirpe di Maria (VD 51-54).

2.1.3. Una teologia attenta alle leggi storico-salvifiche

Da quanto fin qui esposto emerge l'attenzione che Montfort riserva sia alle varie fasi della storia della salvezza, sia ai modi di agire di Dio in essa, cioè alle costanti cui si attiene nell'autocomunicarsi all'umanità.

Fondandosi sull'immutabilità di Dio, o meglio sulla sua fedeltà e coerenza, Montfort è convinto che se si percepiscono questi modi con cui agisce nella storia, questi varranno per sempre. Ora proprio questo è avvenuto per Maria, scelta da Dio per realizzare le sue gesta salvifiche: «Avendo voluto cominciare e compiere le sue più grandi opere per mezzo della Vergine Maria fin dal momento in cui l'ha plasmata, bisogna credere che non cambierà metodo nei secoli dei secoli. Egli è Dio e non muta per niente né sentimenti né modo di agire» (VD 14).

Oltre a questa fedeltà di Dio, sottostanno al dettato di Montfort, anche se non sempre in modo esplicito, altre leggi storico-salvifiche che percorrono l'antico e il nuovo Testamento: promessa-compimento (AES 104,203), mediazione della persona in rapporto alla comunità (SM 7,10; VD 16,23-25), abbassamento-esaltazione (AES 172,180; VD 25,143)... Montfort si mostra particolarmente sensibile a questa ultima costante del piano della salvezza. Egli sottolinea come la Sapienza scelga per amore la via della *kenosi*, ossia di una crescente umiliazione, che lo condurrà progressivamente a farsi uomo, bambino, povero, crocifisso, eucaristia (AES 70-71). In questa linea Montfort osserva: «Per mezzo di Maria Dio è venuto al mondo la prima volta nell'umiliazione e nell'annichilimento» (SM 57). Tuttavia alla *kenosi* deve seguire l'esaltazione: la seconda volta Gesù verrà «nella sua gloria» (VD 158) e «si farà precedere dalla croce, innalzata sulla nube più lucente» (AES 172).

La legge abbassamento-esaltazione vale anche per Maria, che fu «*Alma*

Mater, madre nascosta e segreta» e amò il nascondimento (VD 2-3,49). Avendo condiviso la *kenosi* di Cristo, parteciperà anche alla sua manifestazione gloriosa passando dall'umiliazione alla gloria, dal nascondimento alla rivelazione (VD 49). Conclude Montfort richiamandosi implicitamente alla legge evangelica dell'abbassamento-esaltazione: «Così doveva essere arricchita, innalzata e onorata dall'Altissimo colei che per tutta la vita volle essere povera, umile e nascosta fin nell'abisso del nulla, con la sua profonda umiltà» (VD 25).

2.2. Senso della globalità e della gerarchia dei valori

Appare subito chiaro in Montfort un elevato senso teologico in quanto, alieno da visioni settoriali, egli tiene conto dell'intera rivelazione e dell'armonia del piano divino. Basti riferirsi alle varie voci del *Dictionnaire de spiritualité montfortaine* per rendersi conto che la teologia di Montfort spazia dalla creazione all'escatologia, dall'alleanza ai fini ultimi, dal battesimo alla Trinità. Dopo aver riconosciuto la priorità dell'economia della salvezza, il santo procede nella sua riflessione teologica secondo l'*analogia fidei*, percependo il *nexus mysteriorum* e rispettando la *hierarchia veritatum*. In particolare gli scritti di Montfort presentano un solido impianto trinitario, sottolineano l'imprescindibile centralità di Cristo unico mediatore e l'opera dello Spirito santo nelle varie fasi della storia.

2.2.1. Una teologia ancorata all'opera salvifica della Trinità

San Luigi Maria non dimentica la dottrina cattolica secondo cui nella «gerarchia delle verità della fede» il mistero della Trinità «è l'insegnamento più fondamentale ed essenziale» (CCC 234). Egli non tanto apporta innovazioni nella teologia trinitaria, quanto interessanti focalizzazioni. Innanzitutto guarda alla Trinità in opera nella storia della salvezza, ne scopre le leggi storico-salvifiche e scorge nell'amore lo specifico dell'agire divino. Inoltre accentua e sviluppa in modo originale la trascendenza e condiscendenza del Padre («Dio solo»), l'aspetto sapienziale e staurologico del mistero di Cristo, l'opera speciale dello Spirito nella storia della Chiesa.

Per Montfort la Trinità agisce nell'economia della salvezza, lasciando in essa la traccia propria di ogni persona, secondo l'intuizione di Gioacchino da Fiore a lui pervenuta attraverso Maria des Vallées. Il testo monfortano post-gioachimita è più teologico e meno pessimista di quello della mistica normanna, che parla solo di diluvi, mentre Montfort parla più positivamente di

regni culminanti con diluvi: «Il regno speciale di Dio Padre è durato fino al diluvio e si è concluso con un diluvio d'acqua. Il regno di Gesù Cristo è terminato con un diluvio di sangue. Ma il tuo regno, Spirito del Padre e del Figlio, continua tuttora e finirà con un diluvio di fuoco d'amore e di giustizia» (PI 16).

Non si tratta del regno di una singola persona con esclusione delle altre, per cui si potrebbe concludere che attualmente viviamo nell'epoca del solo Spirito santo. Montfort in realtà orienta tutto il *Trattato della vera devozione a Maria* al regno di Gesù Cristo, che preparerà la sua venuta gloriosa (VD 1). Ciò significa che il regno dello Spirito e quello di Gesù Cristo s'intersecano e si coadiuvano reciprocamente. Lo stesso vale del regno del Padre, la cui venuta deve ristabilire ogni cosa (PI 5).

Per Montfort il centro dell'intera storia della salvezza è l'incarnazione, il «compendio di tutti i misteri» (VD 248)¹⁹. In base all'armonia del piano salvifico, egli trae la conclusione che quanto avviene in essa condiziona positivamente tutto il tempo salvifico. Si tratta di una legge irrevocabile della storia della salvezza (VD 22). Montfort si riferisce in primo luogo alla scelta di Maria da parte delle persone divine in ordine all'opera dell'incarnazione e redenzione, per concludere che tale cooperazione Maria dovrà continuare in tutti i secoli (VD 15)²⁰.

Oltre alla fedeltà e alla coerenza nel suo agire nella storia della salvezza, Montfort specifica le proprietà delle singole persone divine e scopre che il movente ultimo della Trinità è la sua stessa natura, cioè l'amore.

¹⁹ Sull'incarnazione in Montfort come «centro di tutti i misteri» e in relazione alla «schiavitù d'amore, quale amorosa comunione con la spoliamento (o kénosi) del Figlio di Dio», cf F.-M. LÉTHEL, *La maternità di Maria nel mistero dell'incarnazione e della nostra divinizzazione secondo san Luigi Maria Grignion da Montfort e il card. de Bérulle*, in *Theotokos* 3 (1995) 2, 429-470. Per la dimensione mariana, cf G. DAMINELLI, *L'incarnazione e Maria nel pensiero di san Luigi Maria Grignion da Montfort*, in *Fragmenta montfortana* 1 (1998) 48-77. Cf inoltre A. BOSSARD, *Incarnation*, in S. DE FIORES (ed.), *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, Novalis, Ottawa 1994, 687-703.

²⁰ Il principio è fecondo di ulteriori applicazioni, per cui si può concordare con P. GAFFNEY: «L'azione della Trinità con gli uomini e le donne nel corso della storia della salvezza (economia) si modella, di conseguenza, sul modo di agire della Trinità con Maria, prima cristiana e modello della fede. Il ruolo di costei nell'incarnazione indica perciò il ruolo di tutti i cristiani nell'"incarnazione" di Gesù Cristo, che continua nelle anime (VD 22,243-248). L'azione della Trinità in Maria all'annuncio indica di conseguenza l'azione della Trinità in noi» (P. GAFFNEY, *Trinité*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 1283, nostra traduzione).

Con la formula «Dio solo» (150 volte nelle sue opere) Montfort intende sottolineare che il Padre è il valore assoluto, principio, consistenza e fine di ogni cosa. «Dio è il tutto» che deve bastare (C 28,23). Dal Padre «come da fonte essenziale discende ogni dono perfetto» (SM 9) e tutto il piano della salvezza. Mediante l'invio del Figlio «l'Altissimo, l'Inafferrabile, l'Inaccessibile» discende, si lascia contenere, diviene vicino a noi senza perdere la sua maestà (VD 157). Montfort può cantare: «Dio solo è la mia tenerezza, [...] la mia vita e la mia ricchezza» (C 52,11). L'itinerario della consacrazione a Gesù per le mani di Maria sfocia nella scoperta esistenziale di «Dio carità»: «Lo considererai come tuo buon Padre: cercherai di fargli sempre piacere e converserai familiarmente con lui come un figlio con il suo buon padre» (VD 215). Il Padre è l'amore stesso (C 21,13), un «Padre amoroso» e provvidente (L 2), che noi possiamo invocare «col dolce nome di Padre» (SAR 39). L'esperienza mistica del Padre è il traguardo finale del cammino di consacrazione (VD 151, 213-225).

Il Figlio è la Sapienza eterna, che è «tutta amore, anzi è l'amore stesso del Padre e dello Spirito santo» (AES 118). Per Montfort la Sapienza è caratterizzata dalla pro-esistenza: s'incarna per amore (AES 13), nasce per noi (C 58,1), muore per noi (AES 171), risuscita per noi (C 84,3): «La Sapienza è per l'uomo e l'uomo è per la Sapienza» (AES 64). Tanto grande è la sua condiscendenza da giungere a un'alleanza d'amore con lui, a un «matrimonio spirituale» (AES 54). A lui occorre offrire il «dono irrevocabile del cuore» (AES 132), ci si deve consacrare e quindi vivere fedelmente le promesse battesimali (VD 120-133).

Lo Spirito è Amore infinito, che unisce il Padre e il Figlio, l'Amante e l'Amato: è «l'Amore sostanziale del Padre e del Figlio» (VD 36; C 85,6). Montfort esprime questa fede nella dossologia: «Gloria all'eterno Padre, gloria al Verbo adorabile! / La stessa gloria allo Spirito santo, / che col suo amore li unisce d'un legame ineffabile» (C 85,6). Lo Spirito è tutto «fuoco» e «Dio di fiamma» (C 98,21; cf C 141,1). Egli copre Maria della sua ombra, rendendola sua «fedele e indissolubile sposa» (VD 36) per produrre Gesù Cristo (VD 36) e formare i santi, specie di quelli degli ultimi tempi (VD 55-58).

Oltre a queste accentuazioni teologiche,

il contributo di Montfort alla dottrina trinitaria si trova nella sua determinazione a condividere questa verità centrale della fede con la gente semplice della campagna del nord-ovest della Francia nei primi anni del XVIII secolo.

Invece di considerare la predicazione sulla Trinità come un ostacolo invalicabile, egli ha evidentemente preferito predicare il significato pieno del Dio trinitario dell'amore e proclamare che la Trinità dev'essere *gustata* da tutti i fedeli. Per mezzo di spettacoli, cantici e sermoni, ha fatto capire al popolo che era amato dall'amore trinitario infinito, che partecipa dinamicamente alla sua vita e attende la sua risposta²¹.

Tutto questo si spiega dal fatto che Montfort appartiene a quel genere di scrittori cristiani in cui «la densità dell'esperienza spirituale» precede «la tematizzazione teologica»²². Come nota W. Logister,

Montfort ha mostrato nel corso degli anni il significato concreto di questa impostazione, comprendendo Dio sempre più a partire da quello che egli sperimenta personalmente. Sempre più sorvola sulla teologia intellettuale e su ogni rapporto con Dio che resterebbe appeso a un moralismo superficiale. Senza dubbio, per una buona parte, non ha saputo esprimere le sue esperienze se non con immagini, vocaboli e concetti propri del suo tempo e della sua tradizione. Ma, per scoprirvi l'interiorità, la forza e la tenerezza, dobbiamo essere sempre attenti a quello che nel concreto egli fa o non fa. Dio era per lui una grandezza vivente, una realtà che traspariva in quello che facevano le sue mani, i suoi piedi, i suoi occhi, i suoi orecchi e la sua bocca. Se egli poteva difficilmente esprimersi diversamente da un uomo del suo tempo, tuttavia aveva una personalità abbastanza originale per trasmettere il proprio sigillo, nel contesto delle regole e degli usi, all'impiego del vocabolo «Dio», non per sorprendere o distinguersi ma perché sperimentava Dio in modo personale²³.

2.2.2. Una teologia esplicitamente cristocentrica

Come i grandi teologi, Montfort possiede il carisma di illuminare tutta la rivelazione cristiana da un punto di vista fondamentale e unitario, che è costituito per lui dalla consacrazione a Cristo Sapienza per le mani di Maria.

Gesù per Montfort è il Cristo biblico-ecclesiale della tradizione cattolica. La «prima verità» che deve regolare il culto di Maria rappresenta «una pagina cristologicamente esemplare, [...] una mirabile sintesi di cristologia e di soteriologia, di una essenzialità e di un'attualità intramontabile»²⁴. Montfort

²¹ *Ivi*, 1282.

²² B. FORTE, *Maria nel mistero del Verbo incarnato. Linee dottrinali emergenti*, in *Theotokos* 3 (1995) 2, 633.

²³ W. LOGISTER, *Dieu*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 379 (nostra traduzione).

²⁴ A. AMATO, *Jésus-Christ*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 748 (nostra traduzione).

afferma in modo magistrale l'unicità e l'universalità salvifica della mediazione di Cristo: «Gesù Cristo è l'Alfa e l'Omega (Ap 1,8), il Principio e la Fine (Ap 21,6) di ogni cosa. [...] Egli è il solo maestro che deve istruirci, il solo Signore dal quale dipendiamo, il solo capo al quale dobbiamo essere uniti, il solo modello cui dobbiamo rassomigliare (cf Mt 23,8; Gv 13,13; Ef 4,15; Mt 11,29), il solo medico che ci deve guarire, il solo pastore che ci deve nutrire, la sola via che ci deve condurre, la sola verità che dobbiamo credere, la sola vita che deve vivificarci (cf Mt 9,12; Gv 10,11; 14,6), il solo tutto che ci deve bastare in ogni cosa. [...]» (VD 61).

Montfort si distingue dalla teologia corrente del suo tempo per il recupero del titolo di «Sapienza» che egli ama attribuire a Cristo. Secondo l'ASE, questo titolo evidenzia quattro aspetti del suo mistero, cioè Cristo come «pienezza» (ASE 9), «parola» (ASE 95), «amore» che muove verso l'uomo in una logica di abbassamento (ASE 70-71) e giunge a identificarsi con la «croce» (ASE 180). Questi aspetti riconoscono in Cristo l'unico mediatore di salvezza, il maestro di vita, la Sapienza incarnata per amore e il suo mistero pasquale (crocifisso e risorto). È ammirevole l'equilibrio teologico che Montfort mostra nell'interpretazione del mistero di Cristo, poiché almeno al pari dell'incarnazione, egli mette in rilievo la croce (ASE 180). Sulla scia di Paolo (1Cor 2,2), egli annuncia Gesù crocifisso. Come lui non esclude la risurrezione, ma intende la parte per il tutto. In AES si compiace nel contemplare la Sapienza crocifissa umiliata nella morte di croce, ma poi glorificata e trionfante nei cieli. Per Montfort la croce è il «più grande segreto del re, il più grande mistero dell'eterna Sapienza» (AES 167). In prospettiva vitale Montfort inserisce, a livello popolare, il riferimento al «portare la croce» da parte dei cristiani impegnati a vivere il contratto di alleanza con Dio (CA 3).

Dall'importanza di Cristo nella storia della salvezza Montfort deduce che la denominazione più esatta della cosiddetta spiritualità mariana è quella cristologica. In VD 120-131 Montfort raggiunge l'apice del suo orientamento cristocentrico. Egli intitola questa parte: «La perfetta consacrazione a Gesù Cristo» (VD 120). È il primo titolo autentico del manoscritto ed è tracciato a grandi lettere.

Montfort fonda la sua spiritualità sulle promesse del battesimo, di cui è una perfetta rinnovazione, e coerentemente con sue convinzioni la denomina in riferimento al *fine ultimo* (Gesù Cristo) piuttosto che al *mezzo* e *fine prossimo* (Maria). In realtà, «ci si consacra nello stesso tempo alla Vergine santa e a Gesù Cristo: a Maria, come al mezzo perfetto che Gesù Cristo ha scelto per unirsi a noi e unirci a lui; a nostro Signore, come al nostro ultimo fine,

cui dobbiamo tutto ciò che siamo, perché è nostro Redentore e nostro Dio» (VD 125).

Montfort ricorre liberamente a varie espressioni per proporre o spiegare la spiritualità cristiana: *schiavitù* (AES 219), *consacrazione* (VD 120-125), *dono* (ASE 222,225; VD 120,126,133), *accoglienza* (VD 144,179,216,266), *affidamento* (VD 170,173-174), *servizio* (ASE 211,212; VD 121,135,265), *abbandono* (VD 259)... Queste espressioni tuttavia non vanno omologate, perché occorre tener conto dell'evoluzione di Montfort (aspetto *diacronico*) e del contesto più meno impegnativo in cui si snoda il suo discorso (aspetto *assiologico*). Sotto il profilo evolutivo appare chiaro il cammino compiuto da Montfort, che parte dalla *schiavitù* di cui parlano «parecchi libri» (AES 219) e perviene nella maturità e in un contesto di massimo impegno teologico a presentare la spiritualità cristiana come «perfetta consacrazione a Gesù Cristo» o «perfetta rinnovazione dei voti e promesse del santo battesimo» (VD 120), dove Maria è presente come modalità perfetta (VD 123) e primo termine completamente orientato verso il termine finale che rimane Gesù Cristo (VD 125)²⁵. Nel contesto delle missioni al popolo, Montfort presenta la sua formula spirituale come *Contratto d'alleanza con Dio*, dove la consacrazione a Cristo per le mani di Maria è semplificata al massimo grado come *dono* di sé: «Mi do interamente a Gesù Cristo, per le mani di Maria, per portare con lui la mia croce tutti i giorni della mia vita» (CA 1,4). Qui scompaiono i termini difficili o bisognosi di spiegazione, come *schiavitù* e perfino *consacrazione*, e anche i titoli mariani: restano il dono totale diretto a Gesù Cristo e il riferimento all'azione mediatrice di Maria, mentre si specifica la vita quotidiana come portare la croce²⁶.

²⁵ A questa conclusione è giunto per una sua via anche P. Gaffney che esprime questa acquisizione con la massima chiarezza: «Anche intesa nel senso che le hanno dato le fonti immediate di Montfort, ossia Bérulle e Boudon, la santa schiavitù d'amore non può essere posta sullo stesso piano della perfetta consacrazione a Gesù, Sapienza incarnata, per le mani di Maria, come insegna Montfort. La creatività del missionario, il ministero pastorale e la sua esperienza mistica gli permettono di sviluppare maggiormente l'insegnamento dei suoi predecessori, di chiarirlo, e di farne una sintesi, sicché la sua dottrina sulla consacrazione attinge una nuova profondità. Occorre dunque essere prudenti quando si usa l'espressione "santa schiavitù d'amore" per designare la consacrazione monfortana, poiché essa differisce sostanzialmente dalla santa schiavitù, attribuita alla Scuola francese di spiritualità» (P. GAFFNEY, *Consécration*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 288-289, nostra traduzione).

²⁶ Cf le annotazioni di P. EICKELER, *Comment le Père de Montfort faisait-il faire la consécration?*, in *Documentation montfortaine* n. 19 (1959) 11-18; n. 20-21 (1959) 53-60.

Il cristocentrismo di Montfort tocca il suo culmine quando afferma che tutta la collaborazione di Maria con lo Spirito tende alla più intima, crescente e perseverante comunione con Cristo e si esprime nelle formule predilette di Montfort, di *reciproca immanenza* tra Cristo e il fedele: «Tocca a Maria generare noi in Gesù Cristo e Gesù Cristo in noi fino alla perfezione ed alla pienezza della sua età» (AES 214; cf VD 20,37,61,212). Montfort ricorre sei volte alla formula «noi in Gesù Cristo e Gesù Cristo in noi» (AES 214; SM 56; VD 20,37,61,212). Si tratta di una formula di *mutua inclusione*, fondata sul nostro inserimento nel corpo di Cristo e sulla crescita di Cristo nostro capo in noi. Questa dottrina del corpo mistico di Cristo ritorna spesso sotto la penna di Montfort (AES 176,213; LAC 27; SM 12; VD 17,20,21,32,36,61, 68,140,168).

Dal principio della nostra incorporazione in Gesù Cristo, Bérulle deduce atteggiamenti spirituali esigenti: «Adesione, dipendenza, condotta derivata da Gesù», dovere permanente di svuotarsi di sé per divenire «pura capacità» di Gesù. Montfort, da parte sua, traduce questi atteggiamenti spirituali in termini più comprensibili: «Tutta la nostra perfezione consiste nell'essere conformi, uniti e consacrati a Gesù Cristo» (VD 120).

Montfort insiste soprattutto sulla nostra *unione* a Gesù Cristo (VD 43,78, 117,118,120,143,152,157,159,164,212,259...) e sulla nostra *dipendenza* da lui, che si esprime nel dono totale fino alla schiavitù d'amore. A questi atteggiamenti vitali Montfort riconosce il *primato assiologico*, sviluppandoli soprattutto nell'AES, tutta orientata alla comunione perseverante con Gesù Cristo, mentre attribuisce la *priorità metodologica* agli atteggiamenti vitali verso Maria, insistendo in VD sul dinamismo verso Cristo piuttosto che nella vita in Cristo. Oggi, alla luce del Vaticano II, che ha inserito l'esposizione su Maria in un contesto cristologico e storico-salvifico (LG cap. VIII), occorre riconoscere la preminenza e la priorità alla vita in Gesù Cristo, secondo quanto Montfort stesso ha realizzato nell'AES.

2.2.3. Una teologia sviluppata pneumatologicamente

Se di fronte al «vuoto pneumatologico» della pietà mariana denunciato da Heribert Mühlen nel cattolicesimo²⁷, esaminiamo gli scritti di Montfort giungiamo alla seguente conclusione:

²⁷ H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città nuova, Roma 1968, 561-582.

L'abbondanza e la profondità dei testi monfortani concernenti i rapporti tra Maria e lo Spirito santo permettono d'escludere, almeno in Montfort, il «vuoto pneumatologico» di cui ha parlato Mühlen. Il modo con cui Montfort parla dello Spirito non è tangenziale, perché lo vede nel tessuto del piano della salvezza nel suo ruolo di rivelazione e d'amore, anche a riguardo della Vergine Maria²⁸.

Alcuni studi hanno approfondito il pensiero di Montfort circa lo Spirito santo e Maria²⁹, confermato l'importanza del tema negli scritti del santo:

Nella vita e negli scritti di Montfort lo Spirito santo occupa un posto di primo piano. Egli ha fatto di Luigi Maria un autentico profeta, animato da carismi irresistibili e singolari. Montfort ha fatto costante riferimento allo Spirito santo. E ha riferito a lui anche Maria. L'ha detta «tutta relativa a Dio» (VD 225; cf 148), l'ha pensata tutta relativa allo Spirito. Voleva chiamare la compagnia di Maria «comunità dello Spirito santo». Questa formula ritorna quattro volte nel suo testamento. La sua spiritualità è un antidoto al vuoto pneumatologico³⁰.

Per Montfort lo Spirito santo non è «il Dio ignoto», osserva O. Le Borgne. Nel solo *Trattato della vera devozione* lo nomina 74 volte. Il missionario ha sintetizzato poeticamente il suo pensiero nel Cantico 141, *Invocation du Saint-Esprit*, che è un piccolo trattato dello Spirito santo, in cui sono presentati i titoli, i carismi, l'azione nelle persone e nel mondo. Insiste sul fatto che nulla si può fare per la salvezza senza lo Spirito (C 141,10.11). Per lui, lo Spirito santo è veramente una persona viva, l'«Amore sostanziale del Padre e del Figlio» (VD 36), il «vincolo ineffabile» che li unisce con il suo amore (C 85,6), lo «Spirito del Padre e del Figlio» (PI 16). Egli lo menziona nell'ordine classico: in terza posizione, secondo la tradizione cristiana. Per Montfort, lo Spirito santo non è

²⁸ S. DE FIORES, *Le Saint-Esprit et Marie chez Grignon de Montfort*, in *Cahiers marials* 20 (1975) 195-215.

²⁹ S. DE FIORES, *Montfort, un homme disponible à l'Esprit Saint*, in AA.VV., *Dieu seul. À la rencontre de Dieu avec Montfort*, Centre international montfortain, Rome 1981, 92-105; *Le Saint Esprit et Marie dans les derniers temps selon Grignon de Montfort*, in *Études mariales* 43 (1986) 131-171; R. LAURENTIN, *Esprit Saint*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, Novalis, Ottawa 1994, 503-512; I. MORENO, *El Espíritu santo y María según el Tratado de la verdadera devoción a María de san Luis María Grignon de Montfort*, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 1995-96, 236.

³⁰ R. LAURENTIN, *Esprit Saint*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 503 (nostra traduzione).

un «in sé» statico, ma è dinamicamente proiettato alla realizzazione del piano di salvezza. Non è cancellato dalla teoria dell'appropriazione, perché conserva il suo carattere distintivo. Questo modo di parlare dello Spirito è un'eredità della Scuola berulliana: vi si scorge l'eco di una teologia influenzata dal modello trinitario greco, che impegna nell'azione della salvezza le tre persone divine e in cui lo Spirito «è l'ultimo termine intradivino che segna la transizione all'ordine creato, concepito come salvifico»¹¹.

Seguendo questa impostazione storico-salvifica, scelta da Montfort, considereremo lo Spirito santo nel *mistero di Cristo*, soprattutto nell'incarnazione, e poi nel *mistero della Chiesa*, in particolare negli *ultimi tempi*.

2.2.3.1. *Lo Spirito santo nel mistero dell'incarnazione.* Per comprendere l'importanza e l'attualità del pensiero di Montfort dobbiamo ricordare l'*impasse* della recente teologia contemporanea. Passando dal *De Verbo incarnato* al trattato di cristologia, teologi come W. Kasper focalizzano il mistero pasquale con conseguente relativizzazione dell'evento incarnatorio. Solo in secondo momento, con M. Bordoni e A. Amato, ci si rende conto dell'intimo legame tra incarnazione e mistero pasquale, tra i quali non esiste opposizione ma armonia¹².

Il Montfort mostra un grande equilibrio cristologico in quanto insiste sia sul mistero dell'incarnazione e dell'infanzia di Gesù (Cantici 57-66), sia sul mistero della passione (Cantici 67-74) e della croce:

L'amore dell'eterna Sapienza, il suo capolavoro cristologico, esprime in una sintesi organica e motivata l'intuizione centrale della spiritualità monfortana tutta protesa alla contemplazione dell'evento della croce. Il santo medita con geniale creatività il paradossale mistero del Crocifisso, Sapienza incarnata di Dio. L'opera è un ampio salmo di meditazione sulla Sapienza che è Gesù Cristo, sulla Sapienza che è dono di Gesù all'umanità, sulla Sapienza che è unione sponsale con Gesù sulla croce¹³.

Lo sguardo di Montfort si fissa sul capolavoro del Dio trinitario, l'incarnazione, che egli presenta come un mistero-codice che evidenzia una legge

¹¹ S. DE FIORES, *Montfort, un homme disponible à l'Esprit-Saint*, 97. Il brano termina con una citazione di G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, in *Études mariales* 25 (1968) 14.

¹² Cf. S. DE FIORES, *L'incarnazione e Maria nella riflessione teologica contemporanea*, in *Theotokos* 3 (1995) 2, 471-507.

¹³ A. AMATO, *Jésus-Christ*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 750 (nostra traduzione).

irrevocabile: l'unione dello Spirito santo con Maria nella storia della salvezza. Lo Spirito comunica se stesso a Maria precisamente come Amore infinito, che unisce insieme il Padre e il Figlio e prende possesso di Maria per il Padre e il Figlio. Lo Spirito, coprendola della sua ombra, attira Maria - che attivamente e in piena responsabilità si lascia attirare - nella vita intima della stessa Trinità. Maria diventa allora uno «specchio della divinità» (C 90,40). Vivendo nello Spirito santo la vita trinitaria, ella è il «paradiso della Trinità» (C 90,58; AES 208), cioè «il riposo della ss. Trinità» (VD 5) in quanto dimora permanente e prediletta delle persone divine.

L'espressione che potrebbe riassumere la profonda comprensione avuta da Montfort circa il rapporto dello Spirito con Maria è «fedele e indissolubile sposa» (VD 36). Maria, sposata dallo Spirito per produrre Gesù Cristo (VD 36), partecipa in modo unico alla formazione dei santi, essendo stata chiamata a partecipare alla formazione del Santo, in cui tutti i santi formano un solo corpo. Ne consegue che, a motivo della sinergia, tra lo Spirito e Maria esiste un'unione morale, una affinità, e perfino un'attrattiva incontenibile. Dov'è Maria, là viene lo Spirito:

Quando lo Spirito santo suo sposo trova Maria in un'anima, vola ed entra con pienezza in quest'anima, e le si comunica tanto più abbondantemente quanto maggior posto essa fa alla sua sposa (VD 36).

Dal momento che è opera dello Spirito santo la santificazione dei più grandi santi, specie di quelli degli ultimi tempi (VD 55-58), Maria, «la compagna indissolubile dello Spirito santo per tutte queste opere di grazia» (VD 37), è parte integrante della funzione dello Spirito, che consiste nel portare tutte le cose al compimento del regno di Dio. Perciò lo Spirito - mediante il «diluvio di fuoco» (PI 16) - rinnova la faccia della terra, insieme con la sua sposa, unita a lui in tutte le opere di grazia con un legame ineffabile ed eterno.

Per esprimere l'unione operativa e morale, la relazione singolare e privilegiata tra Maria e lo Spirito, Montfort attribuisce spesso a Maria il titolo di *sposa* dello Spirito santo (VD 4,5,20,21,25,34,37,49,152,164,213,217,269; SM 13,15,76, 68; PI 15), *sposa cara* (VD 20,35,217), *fedele* (VD 5,34,36, 89,269; SM 15,68; PI 20), *indissolubile* (VD 20,269), *feconda* (VD 20,21, 35,36; PI 15). L'espressione è criticata da Laurentin:

La formula è inadeguata perché lo Spirito santo non è il padre di Gesù, non è «fecondante» secondo la rappresentazione caricaturale che lo psicanalista Jo-

nes dava di lui. Bisogna prestare attenzione ai limiti di questa formula, come faceva Montfort implicitamente. Egli vuol dire che l'unione, l'alleanza d'amore che identifica Maria con lo Spirito santo, fa di lei meno una trasparenza (perché lei è visibile, mentre lo Spirito santo è invisibile) che un'espressione, una figura, un'immagine, un'icona, ma anche un tempio abitato dallo Spirito santo³⁴.

Inés Moreno in base alla teologia trinitaria, secondo cui le operazioni *ad extra* sono comuni alle tre persone divine, legittima l'applicazione a Maria del titolo di *sposa* rispetto al Padre, al Figlio (ricordiamo la «maternità sponsale» di M. Scheeben) e allo Spirito santo. Consapevole della difficoltà che esso ha suscitato in Concilio, l'autrice risponde alle obiezioni correnti apportando due testi liturgici dell'VIII secolo, tratti dal *Faqito siro-orientale* e dalla *Pentologia maronita* e non citati dagli specialisti. Preziosa la citazione di Dante, che chiama Maria «l'unica Sposa dello Spirito santo» (*Purgatorio* XX, 96). Poiché la produzione dell'umanità di Cristo è appropriata allo Spirito santo, Maria risulta congiunta con lui in questa opera meravigliosamente feconda da far sì che non ci sia miglior titolo di *sposa* per esprimere «un'idea di amore, di unione e di fedeltà, che sfoci in una così sublime fecondità». Liberata dall'equivoco ierogamico, la sponsalità può essere attribuita a Maria in rapporto allo Spirito, anche perché gli altri termini (tempio, santuario, icona...) non dicono ciò che essa esprime:

Qualora si sopprimesse per la Vergine - osservava già H.M. Gebhard - il bel titolo di *Sposa dello Spirito santo*, noi non possederemmo più nessun termine proprio per indicare la duplice relazione ammirabile che intercede fra Maria e la Terza persona della santissima Trinità da cui Ella s'ebbe la fecondità divina per essere la vera madre, secondo la natura, dell'Unigenito di Dio e la vera madre, secondo la grazia, di tutti i figli adottivi di Dio³⁵.

Quanto al problema della fecondità-infecondità dello Spirito santo sollevato dai numeri 20-21 del *Trattato*, Inés Moreno si schiera con i montfortiani H.M. Gebhard e P. Oger che hanno mostrato la piena ortodossia di Montfort. Questi infatti non si contraddice, ma seguendo la teologia classica «afferma

³⁴ R. LAURENTIN, *Esprit Saint*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 509 (nostra traduzione).

³⁵ H.M. GEBHARD, *Commento al Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, in *Regina dei cuori* 11 (1924), n. 7, 149. Cf I. MORENO, *El Espíritu santo y María según el Tratado*, tutto il capitolo V è dedicato a *El título de esposa*, 134-173.

la fecondità della terza persona divina, in quanto la capacità di produrre implica in senso diretto e obvio la *natura* divina, la nega in quanto si riferisce alla *relazione*³⁶.

Aggiungiamo che oggi la teologia, in base alla concezione pericoretica della Trinità, riconosce una reciproca inabitazione, interazione e «compene-trazione senza mescolanza» (Damasceno) tra le persone divine. Ne consegue che lo Spirito esercita un suo influsso misterioso nel costituirsi delle due altre persone divine, per cui, pur nel rispetto dell'ordine trinitario (Padre, Figlio e Spirito santo), la fecondità è esercitata anche dallo Spirito santo. Dovremmo tenere conto di un altro dato della teologia contemporanea: l'azione dello Spirito in Maria non è né *creatrice* (perché il corpo di Gesù è tratto da Maria) né *generatrice* (perché unico generante di Gesù resta il Padre), ma piuttosto un'attività *non categoriale trascendente e misteriosa* che non conviene ulteriormente specificare.

2.2.3.2. *Lo Spirito santo nel mistero della Chiesa*. Nel prolungamento funzionale (VD 22) dell'opera congiunta dello Spirito e di Maria nell'incarnazione, capolavoro della storia della salvezza, è compito dello Spirito santo con Maria produrre e formare Gesù Cristo nei cristiani. Montfort parla spesso di nascita e crescita di Cristo nell'anima o della «produzione dei figli di Dio» e «membra del Corpo di Cristo» (VD 20,35; SM 13,67; PC 5; PI 15). Egli scopre un principio di *continuità-omogeneità* tra la nascita di Cristo e la nascita degli eletti di tutti i tempi.

La comunione di Maria con lo Spirito santo si articola per Montfort su tre piani: *funzionale, personale e tipologico*. Dei primi due il santo tratta quando parla della sinergia dello Spirito e di Maria nella concezione di Gesù e del ruolo di sposa esercitato da Maria con il consenso di fede. Montfort ha pure assimilato la dottrina dei padri su Maria «tipo della Chiesa» come appare dal seguente testo:

Dio Spirito santo vuole formarsi in lei e per mezzo di lei degli eletti e le dice: «*Metti radici nei miei eletti*»: mia prediletta e mia sposa, poni la radice di tutte le tue virtù nei miei eletti, perché crescano di virtù in virtù e di grazia in grazia. Io mi sono tanto compiaciuto in te, quando vivevi sulla terra, nell'esercizio delle più alte virtù che desidero trovarti ancora sulla terra, senza che per questo tu abbia a lasciare il cielo. Riproduci pertanto nei miei eletti, per-

³⁶ I. MORENO, *El Espíritu santo y María según el Tratado*, 60.

ché io possa vedere in loro con intima gioia le radici della tua fede invincibile, della tua umiltà profonda, della tua mortificazione universale, della tua orazione sublime, della tua carità ardente, della tua ferma speranza e di tutte le tue virtù. Tu sei sempre la mia sposa fedele, più pura e feconda che mai. La tua fede mi dia fedeli, [...] la tua fecondità eletti e templi (VD 34).

Montfort, pur non dimenticando mai la differenza essenziale tra lo Spirito santo e Maria (VD 18,157; C 57), scorge un'identificazione mistica, una coincidenza spirituale tra lo Spirito e Maria:

Ho detto che lo spirito di Maria è lo Spirito di Dio. Lei infatti non si lasciò mai condurre dallo spirito proprio, ma sempre dallo Spirito di Dio, il quale se ne rese talmente padrone da diventare lo spirito stesso di Maria (VD 258).

Anche se talora accede alla teoria dei tre gradini, in cui è assente lo Spirito santo (VD 86), Montfort è ben lontano dal trascurare l'opera dello Spirito santo nel cammino di santificazione del cristiano:

O anima cara, quanta differenza fra un'anima formata in Gesù Cristo con i mezzi ordinari da coloro che, come scultori si fidano della propria bravura e si fondano sulla loro ingegnosità, e l'anima molto docile, distaccata, malleabile, che senza fiducia in se stessa, si getta in Maria e si lascia plasmare dall'operazione dello Spirito santo! (SM 18).

Per Montfort lo Spirito santo è l'architetto della Chiesa:

Voi siete i templi viventi dello Spirito santo. Lo sapete. Sapete pure che, come *pietre vive*, dovete essere impiegati da questo Dio d'amore nella costruzione della Gerusalemme celeste. Aspettatevi dunque d'essere tagliati, scolpiti e cesellati dal martello della croce [...]. Forse il divino architetto, esperto e benevolo, vuol fare di voi una delle prime pietre del suo eterno edificio ed uno dei più bei ritratti del suo regno celeste. Lasciatelo dunque fare (LAC 28).

È vero che Montfort non è completo sulle funzioni dello Spirito. Non parla mai della risurrezione dei corpi come opera dello Spirito santo e a livello ecclesiale sembra trascurare speculativamente la dottrina paolina dei carismi. Neppure presenta lo Spirito come sorgente di unità nella Chiesa. Nondimeno tutto ciò è incluso nel paragone dell'architetto che struttura l'edificio. Lo Spirito è l'artefice del progresso spirituale dei cristiani, «perché crescano di virtù in virtù, di grazia in grazia» (VD 34) verso la loro maturità cristiana. Egli compie questa opera mediante Maria, per cui Montfort gli chiede: «In lei e con lei tu abbia a formare Gesù Cristo dentro di me, al naturale, grande e vigoroso, fino al pieno sviluppo della sua età perfetta» (SM 67).

In breve, lo Spirito santo, che ha nascosto Maria nel vangelo (VD 4), vuol vederla riprodotta nei suoi eletti (VD 24,34). L'ha occultata nella prima venuta di Gesù Cristo, ma la rivelerà nella seconda (VD 49). È lui a rivelarci il segreto di Maria (SM 20,70; cf VD 229). Bisogna dunque pregarlo per conoscerla (SM 2). Entrare in lei è una grazia dello Spirito santo (VD 263), è lasciarsi «plasmare dall'operazione dello Spirito santo» (SM 18).

La santificazione di quanti si gettano in Maria per essere formati dallo Spirito santo (cf SM 18) esige una rinuncia radicale e perseverante: rinuncia all'egoismo, ai progetti personali e perfino ai doni spirituali (VD 121,135-137,222,259).

Montfort richiede una povertà radicale, un vuoto completo (VD 227, 256,259) che libererà dallo spirito proprio e del mondo per rendere disponibili alla novità cristiana. Montfort paragona questa operazione a uno stampo (VD 220,221; SM 16,18) e a questo titolo chiama Maria *forma Dei* (VD 119,219; SM 16): «Ma ricordatevi che si getta nello stampo solo ciò che è fuso e liquido: bisogna cioè distruggere e fondere in voi il vecchio Adamo per diventare il nuovo in Maria» (VD 221). Questa immagine non è ambigua, perché non intende limitare il dinamismo della persona, ma renderla totalmente docile e disponibile all'azione della grazia. L'uomo deve spogliarsi del suo egoismo e della sua sapienza per accogliere il dono trascendente e trasformante che viene da «Dio solo».

Lo Spirito santo chiama l'anima alla perfezione (VD 257). La realizza con un fuoco d'amore (PI 16,17), ci infiamma con la sua carità (C 141,11-12; PI 17). È anche il divino scultore che taglia e leviga le pietre della Gerusalemme celeste (AES 167). Spirito di verità, ci illumina (C 7,4-6). Spirito di santità, ci purifica (C 7,7-8) e ci santifica (C 87,6. 111,10-21). Spirito di forza, ci fortifica (C 7,9-10). Maestro di ogni scienza (AES 172), ci dona la conoscenza di noi stessi (VD 79,213,228). Consapevole che il mondo è incapace di riceverlo (C 77,29-30), Montfort vuole aprirgli le persone.

Lo Spirito santo è la sorgente della Sapienza incarnata (AES 118), la quale a sua volta è sorgente dei doni dello Spirito santo (AES 99), poiché il Cuore di Cristo è «la fonte meravigliosa di tutti i doni dello Spirito santo» (C 40,15); «In questa sorgente di luce, / i prediletti di Gesù Cristo / attingono i massimi misteri, / i più grandi doni dello Spirito santo» (C 40,27). In stretta unione con Cristo e con Maria, lo Spirito santo dispensa virtù, grazie e doni (AES 99; SM 35; VD 25,140,217), soprattutto il dono della sapienza (VD 217; PI 22) e la devozione a Maria (SM 1,67,70,78; VD 119,152,229).

Un discorso più ampio richiederebbe il pensiero di Montfort circa gli

«ultimi tempi» (VD 35, 50, 54, 241) e gli «apostoli degli ultimi tempi» (VD 50). Queste espressioni rivelano una complessa concezione dell'avvenire della Chiesa, che rende Montfort un profeta che solleva audacemente il velo del futuro e spinge il suo sguardo lungimirante fino alla fine dei tempi, offrendo di essi una concezione originale ed organica. Qui ci limitiamo a brevi accenni rimandando ad altri studi più ampi³⁷.

Agli occhi di Montfort missionario e mistico la situazione della Chiesa e della società del suo tempo non è consolante. Anche se gli storici avvertono che la condizione della fine del secolo XVII aveva beneficiato del grande impegno pastorale del clero francese³⁸, Montfort la qualifica in testi convergenti come «disordine universale» (VD 127), «regno del mondo corrotto» (SM 59) e «regno dei nemici di Dio» (PI 4). Anzi l'ondata progressiva del peccato assume dimensioni cosmiche e non risparmia neppure la Chiesa (cf PI 5,14).

Chi potrà operare la trasformazione del mondo? Per Montfort non ci sono dubbi: Dio solo può compiere una simile impresa. Egli interverrà con il «diluvio di fuoco d'amore» ad opera dello Spirito (PI 15-16) e con l'azione molteplice di Maria (PI 13,15,24-25; VD 49-56) ma chiamerà anche gli uomini, specie gli «apostoli degli ultimi tempi» (VD 58) a collaborare con lui neutralizzando il contro-programma del diavolo. Il loro compito assumerà un doppio aspetto: «distruggere il peccato e stabilire il regno di Gesù Cristo» (SM 59).

Preponderante ed efficace è l'opera dello Spirito, che interviene negli ultimi tempi con il «diluvio di fuoco d'amore e di giustizia» (PI 16-17), quasi nuova pentecoste. Sta allo Spirito creare «sacerdoti tutto fuoco, dal cui ministero sia rinnovato il volto della terra e rinnovato il mondo» (PI 17), santifi-

³⁷ A. LHOUMEAU, *La Vierge Marie et les apôtres des derniers temps d'après le B. Louis-Marie de Montfort*, Mame, Tours 1919; H. FREHEN, *Le «second avènement» de Jésus-Christ et la «méthode» de saint Louis-Marie de Montfort*, in *Documentation montfortaine* n. 31 (1962) 98-108; J. SÉGUY, *Millénarisme et «ordres adventistes»*, Grignon de Montfort et les «apôtres des derniers temps», in *Archives de sciences sociales des religions* 53 (1982) 23-48; S. DE FIORES, *Le Saint-Esprit et Marie dans les derniers temps selon Grignon de Montfort*, 131-171 (trad. italiana in *Quaderni montfortani* 4 [1986] 3-48); ID., *Derniers temps*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, 346-357.

³⁸ Cf BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, 2 tomes, Desclée, Tournai 1956; L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Desclée, Tournai 1958; J. LE BRUN, *France... Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *DSAM* 5 (1964) 917-953; L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres, les missions*, Cerf, Paris 1966, 47-48, 82-83.

carli (PI 15), radunarli (PI 20-21) e spingerli verso la missione (PI 9; VD 57). Tutto finirà con un «diluvio di fuoco [...] di giustizia», espressione dell'ira divina, «che ridurrà in cenere tutta la terra» (PI 16-17).

2.2.4. Una mariologia relazionale

Per Montfort il piano trinitario (VD 14-37) e il cammino della Sapienza verso l'uomo (ASE 105-106) passano da una donna: Maria. Essendo «l'eccellente capolavoro dell'Altissimo» (VD 5) e collaborando maternamente con il Padre nella generazione di Gesù e dei cristiani, Maria è per costituzione «totalmente relativa a Dio» (VD 225). La personalità della Vergine raggiunge il suo vertice quando diventa *Theotokos* contraendo dei vincoli eterni con Gesù, che rimane anche in cielo «frutto e opera di Maria» (AES 204; cf VD 33; SM 78). Maria non è solo la sede della Sapienza, ma la persona che la accoglie nella fede (ASE 105) e si pone completamente al suo servizio (ASE 107). Ella è essenzialmente relazionale a Gesù suo Figlio, come lo è anche in rapporto allo Spirito santo. Lo Spirito rende Maria nuova creazione (cf VD 261) e sua collaboratrice nel concepimento verginale di Gesù, come nella rigenerazione e formazione dei fedeli. Montfort esprime queste relazioni a livello di comunione d'amore e di collaborazione, chiamando Maria «sposa» feconda e fedele dello Spirito Santo (VD 20-21, 35-36, 269).

Leggendo le opere di Montfort colpisce subito un fatto. In esse non si parla mai di Maria in se stessa e in modo individualistico, ma sempre in relazione al piano di Dio. Oggi diremmo che Montfort ha di Maria una visione *funzionale e storico-salvifica*: Maria non è costituita per sé, ma per gli altri. Egli traduce questa idea in un'espressione caratteristica: Maria è *forma Dei*, cioè «stampo di Dio» (VD 219-221; SM 16-18). Dobbiamo guardarci da qualsiasi materializzazione, come se Maria fosse un calco che automaticamente modella ad immagine di Cristo. Montfort spiega che si tratta di un «bello e giusto paragone» (VD 221). Bisogna comprenderlo nel senso inteso da lui:

Ciò significa che soltanto in lei il Dio-uomo è stato formato al naturale, senza che abbia perduto alcun tratto della divinità; e che ancora soltanto in lei l'uomo può essere formato in Dio al naturale, quanto lo permetta la natura umana, per grazia di Gesù Cristo (SM 16).

Con questa spiegazione Montfort puntualizza una realtà che gli sta a cuore. Maria è *essenzialmente madre*, e la sua maternità è ordinata essenzialmente alla salvezza dell'uomo: genera il Figlio di Dio nella natura umana e

genera gli uomini alla vita di figli di Dio. Il santo si compiace di sottolineare il modo perfetto con cui Maria realizza la sua missione materna: «al naturale». Tutto il processo attivo di generazione e formazione è compiuto da Maria in modo da non ostacolare l'azione di Dio e i suoi scopi salvifici. In altre parole, Maria collabora fedelmente con lo Spirito santo perché gli uomini siano generati alla vita divina. Ella si immette così nella finalità insita nell'incarnazione, secondo la dottrina degli antichi Padri: Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio.

Se Maria è lo «stampo di Dio», cioè la madre che genera perfettamente gli uomini alla vita della grazia, data l'impronta lasciata in lei dal Figlio di Dio, ne scaturisce una conclusione di ordine spirituale che Montfort non si lascia sfuggire: «Si getta nello stampo solo ciò che è fuso e liquido» (VD 221). Montfort perviene così al suo scopo missionario: interpellare i cristiani a riconoscere la funzione materna di Maria e assecondarla con perfetta docilità. Egli vuole convincere i suoi lettori che bisogna giungere alla consacrazione di sé a Cristo, *ma per le mani di Maria*, perché la docilità nei confronti di lei rappresenta il modo migliore per vivere le promesse del battesimo e giungere alla trasformazione in Gesù Cristo:

Si ricordi che Maria è il grande ed unico stampo di Dio, atto a modellare immagini viventi di Dio, con poca spesa e in poco tempo. Chi trova questo stampo e vi si getta dentro, viene trasformato in Gesù Cristo, che questo stampo rappresenta al naturale (VD 260).

Un segno da cui traspare tutta la maturità mariologica di Montfort si trova alla fine del *Trattato della vera devozione a Maria*, dove afferma: «Si prende Maria come *fine prossimo, ambiente misterioso e mezzo facile* per incontrarlo» (VD 265). È un'affermazione teologicamente e antropologicamente esatta, completa, equilibrata. Si sa infatti che oggi in alcuni ambienti si oscilla nei riguardi di Maria. Da una parte i fratelli evangelici sottolineano che Maria vale solo in quanto «serva del Signore», cioè elemento funzionale nel piano della salvezza. Dall'altra parte l'antropologia moderna da Kant in poi rifiuta ogni strumentalizzazione dell'uomo, che va riconosciuto nella sua dignità di «fine». In particolare la teologia della donna non consente di trattare la donna, quindi neanche Maria, come mero «mezzo» e «strumento» sia pure nelle mani di Dio, poiché la donna è innanzitutto persona libera e responsabile.

Il Montfort compone in anticipo queste diverse esigenze. In accordo con l'antropologia moderna, egli riconosce anzitutto che Maria è un «fine», possiede cioè una dignità personale che la rende capace di un'azione o causalità

propria. Maria merita la fiducia del Padre, che le consegna «perfino il proprio Figlio» (VD 23), del Verbo e dello Spirito che le affidano il dono ineffabile della grazia (VD 34-35). Per il Montfort Maria è «il mondo di Dio, grande e divino, dove si trovano bellezze e tesori ineffabili» (VD 6; cf VD 18, 248; SM 19; AES 208); ed insieme la «operatrice delle grandi meraviglie di Dio» (VD 28), cioè una vera protagonista nella storia della salvezza.

In sintonia con la prospettiva protestante, Montfort sottolinea il dato biblico della funzionalità di Maria in ordine alla realizzazione del piano divino di misericordia. Senza pregiudizio della sua dignità personale, Maria è posta totalmente al servizio del Signore. In questo senso il Montfort ama ripetere come un ritornello che Maria è un «mezzo» o «via» che conduce Cristo a noi e noi al Cristo (VD 1,13,22,49,157,217,262).

Per togliere ogni equivoco Montfort aggiunge che Maria è «l'ambiente misterioso» dove si incontra Gesù. Nel nostro tempo Teilhard de Chardin ha scritto il libro *L'ambiente divino* per mostrare ai laici che il mondo del lavoro non deve essere sottratto all'adorazione di Dio: esso pure è luogo di incontro con Dio. A maggior ragione Maria è ambiente divino, perché il Signore è in lei e con lei: ella ce lo rivela facilitando l'immediato contatto con lui (cf LG 60).

La ragione per cui in Maria s'incontra il Signore ci è offerta da un'altra tipica espressione monfortana: «Maria è tutta relativa a Dio, e io la chiamerei benissimo l'essere relazionale a Dio, che non esiste se non in relazione a Dio» (VD 225). Alla luce della filosofia personalistica e prima ancora della teologia trinitaria si può valutare l'importanza dell'intuizione di Montfort. Per lui Maria si comprende con la stessa categoria scoperta dalla riflessione cristiana per definire la persona nell'ambito trinitario, cioè la «relatio», secondo cui la persona divina si costituisce nel suo riferimento alle altre due persone divine. Anche l'uomo, fatto ad immagine di Dio, si realizza pienamente come persona soltanto in relazione (di accoglienza e di dono) agli altri.

Per la sua particolare relazione alla Trinità, l'incontro con Maria diviene incontro con Dio. Per la sua stessa costituzione ella rimanda oltre lei stessa. L'accoglienza di Maria e il dono totale a lei che Montfort chiede ai cristiani, continua e si trasforma in un dono d'amore alla Trinità, sorgente e culmine dell'itinerario dell'uomo verso la sua pienezza.

Nell'elaborazione mariana di Montfort è fondamentale la sua esperienza spirituale che vediamo riassunta dal santo stesso quando presenta la sua vita come un continuo esercizio di accoglienza di Maria e di disponibilità totale alla sua missione materna:

Già mille e mille volte l'ho presa per ogni mio bene con san Giovanni evangelista ai piedi della croce, ed altrettante volte mi sono dato a lei (SM 66).

Non sono tuttavia da trascurare gli influssi su Montfort esercitati dalle tre culture popolare, barocca e critica.

Innanzitutto appare chiaro che i libri del Seicento sono alla base della formazione spirituale e mariana di Montfort. Egli cita le opere di Poiré, Barry, Boudon, Los Ríos (VD 26,117,159,161), ma conosce anche Spinelli, D'Argentan, Grenier, Crasset, Boissieu, Nicquet, Bernardin de Paris, Camus..., da lui riassunti nel *Cahier de notes*. Ciò spiega come nel *Trattato della vera devozione a Maria* siano presenti parecchi dati culturali dell'epoca barocca, a cominciare dal concetto-chiave dall'*amplificazione*. Un segno di tale dilatazione è costituito dal fatto che Montfort dedica al culto mariano due libri ben strutturati e articolati: il *Trattato della vera devozione a Maria* e *Il Segreto di Maria*, dove mira non a una devozione qualsiasi ma alla forma migliore e più santificante. La ricerca della massimizzazione non potrebbe essere più esplicita nei due trattati di Montfort, che preconizza una vera forma di spiritualità cristocentrico-mariana difficilmente superabile per intensità ed estensione (VD 158-168, 179-181; SM 28-42).

Quanto alla grandezza unica di Maria, Montfort non lesina nel riconoscerla con i massimi elogi: «eccellente capolavoro dell'Altissimo» (VD 5), «mondo di Dio, grande e divino, dove sono bellezze e tesori ineffabili» (VD 6), «la più perfetta e la più santa fra le semplici creature» (VD 157). Dinanzi ai doni e virtù di Maria il Montfort, ricolmo di stupore, esclama: «O altezza incomprendibile! O larghezza ineffabile! O grandezza smisurata! O abisso impenetrabile!» (VD 7). Quando considera poi che Maria «è una degna Madre di Dio», l'atteggiamento di Montfort diventa apofatico e sceglie il silenzio: «Qui taccia ogni lingua!» (VD 12). Da questa eccellenza deriva il *De Maria numquam satis*, espressione che non si è trovata prima di lui³⁰ e che egli traccia a caratteri tre volte più grandi all'inizio del *Trattato*. Con la tradizione egli intende questo effato non nel senso che occorra parlare sempre di Maria, ma che non si finisce mai di prestare alla Madre di Dio un tributo di «lode, rispetto, amore e servizio» per quello che ella è nel piano di Dio (VD 10). Anche se «Vergine

³⁰ Cf H.M. KÖSTER, «*De Maria numquam satis*»: Wer fand, was bedeutet diese Formel?, in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler*, in *Marian Library Studies* 17-23 (1987-1991) 617-632; A. RUM, «*De Maria numquam satis*». Un aforisma in cerca d'autore e di significato, in *Theotokos* 2 (1994) 2, 163-173.

singolare e miracolosa» (VD 35), Maria rimane però «una semplice creatura uscita dalle mani dell'Altissimo» (VD 14) e «la serva del Signore» (VD 72). Ella «non ha nulla di troppo grande e di troppo splendente: vedere lei è vedere la nostra stessa natura» (VD 85).

Nonostante l'inferiorità della donna nel Seicento, Montfort non dubita di accentuare l'opera attiva di Maria nell'ordine mistico e in quello salvifico. Maria è «il più grande miracolo della grazia, della natura e della gloria» (VD 12). Ricolma della grazia dello Spirito Santo, «crebbe talmente di giorno in giorno e di momento in momento in quella duplice pienezza, che raggiunse un grado di grazia immenso e inconcepibile» (VD 44). «Modello perfetto» di virtù (VD 46,260), ella è «fra tutte le creature la più conforme a Gesù Cristo» (VD 120). Docile allo Spirito fino a divenire con lui una cosa sola (VD 258), Maria è esempio e formatrice di vita mistica: è un «vaso tutto spirituale e dimora spirituale delle anime più spirituali» (VD 178) e «la formazione e l'educazione dei grandi santi [...] sono riservate a lei» (VD 35). La cooperazione salvifica di Maria inizia con il suo consenso all'incarnazione e al sacrificio di Cristo (VD 16-18) e prosegue fino alla generazione spirituale dei figli di Dio e alla distribuzione universale delle grazie (VD 25,29-33).

Come tanti suoi contemporanei, Montfort fa frequente uso del *simbolismo* per esprimere la realtà di Maria. Nel *Trattato* si contano almeno 80 simboli con cui egli presenta Maria in modo concreto, parlante all'immaginazione e ricco di significato. La loro classificazione secondo il modulo offerto da Durand-Bernard⁹¹, evidenzia la presenza delle dominanti della *verticalità*, del *nutrimento*, del *cammino* e del *ciclo*. Maria è *tempio*, *trono*, *stella*, *albero*, in quanto eleva verso Dio; è *grembo*, *arca*, *vaso*, *paradiso terrestre*, poiché è madre che accoglie nell'intimità; è *via o strada*, *canale e porta*, in quanto è cammino verso la maturità; è infine *aurora*, *luna*, *terra*, *stampo*, poiché è fioriera di vita rinnovata. Montfort preferisce i simboli del nutrimento e del cammino mostrando in Maria una madre non possessiva o captativa, ma accogliente i fedeli per spingerli a progredire spiritualmente.

Nonostante quanto abbiamo fin qui affermato, dobbiamo notare che Montfort si lascia interpellare anche dalla cultura critica o pre-illuminista. Egli infatti conosce i censori della devozione a Maria e sente l'eco di Widenfeld (VD 64 e 93-94). E non dubita di prendere le distanze dalle loro «mille

⁹¹ Cf. CH. BERNARD-R. LACK, *Simboli spirituali*, in S. DE FIORES-T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994*, 1462-1479.

false ragioni» (VD 64) e dai loro atteggiamenti che «fanno un torto immenso al culto mariano, e col pretesto di distruggerne gli abusi, ne allontanano realmente le anime» (VD 93). Tuttavia ammette che «ciò che costoro vanno dicendo è vero in un certo senso» (VD 94). Dal confronto con la corrente critica, Montfort è sensibilizzato maggiormente circa il quadro salvifico, il primato di Cristo, gli abusi nella devozione a Maria, l'esigenza di precisione nel linguaggio circa i titoli attribuiti a Maria. Senza gli stimoli dell'ambiente pre-illuminista non avremmo avuto le magnifiche pagine del *Trattato* dense di citazioni bibliche su Cristo principio e fine ultimo di ogni devozione (VD 61-67), né l'affermazione della distanza tra Dio e Maria, la quale «paragonata a tale infinita maestà è meno di un atomo, meglio: è proprio un nulla, perché soltanto lui è Colui che è» (VD 14). Dall'esigenza critica deriva la denuncia dei falsi devoti di Maria, in particolare dei devoti presuntuosi che Montfort bolla con parole di fuoco (VD 97-110), come pure tante precisazioni secondo il rigore teologico, per esempio circa il potere di Maria su Dio stesso (VD 27), la necessità ipotetica di Maria (VD 39), la diversa mediazione di Cristo e di Maria (VD 84-85)...

Sia la cultura barocca sia quella critica, che si inserisce sulla prima modificandola, sono amalgamate dalla cultura popolare dei «poveri» e dei «semplici», cui Montfort dirige il suo *Trattato* (VD 26). Il destinatario influisce sulle scelte di Montfort, che prende le distanze dal grosso tomo di Poiré (VD 28), come pure dal linguaggio mistico e contemplativo di Bérulle e dall'elenco di pratiche adottato da Barry: presenta un agile volume dove unisce principi teologici e pratiche di devozione, atteggiamenti profondi ed espressioni esterne. Montfort adotta soprattutto le chiavi della cultura popolare presentando la devozione a Maria come «un segreto», una «pietra filosofale», quasi una ricetta semplice ed efficace (SM 1,20; VD 11,248,264,152-168). Ricorre al «meraviglioso» e accetta senza troppa esigenza critica racconti e storie edificanti, corrispondenti al gusto popolare (SAR 33). Valorizza le processioni e i pellegrinaggi, compone cantici e fonda associazioni e confraternite: espressioni rispondenti alla psicologia delle masse. Ricorre a immagini e paragoni propri della saggezza popolare (VD 78,82,147,181). Credendo nel popolo, Montfort non gli presenta un cristianesimo di seconda categoria, ma una spiritualità cristiana organica e completa, che include il dono di tutta la vita a Cristo mediante Maria.

Attraverso la triplice spinta culturale Montfort ha elaborato una presentazione di Maria e del culto verso di lei ricca di valori, che si imporrà alla spiritualità e pastorale a partire dal ritrovamento del *Trattato* nel 1842.

2.3. Chiarezza strutturale e precisione di linguaggio

Compito del teologo è esporre in modo chiaro e con precisione di linguaggio le verità salvifiche, senza per questo eliminare il senso del mistero.

Ora Montfort mostra in tutte le sue opere una grande chiarezza espositiva. Si è potuto scoprire in esse, in particolare in AES, SM e VD, una struttura bipartita: necessità e natura. Egli procede per divisioni e sottodivisioni, nell'intento di lasciare bene impresso nelle menti degli ascoltatori il suo insegnamento. Per esempio, egli distingue le varie nozioni di sapienza (AES 13), le differenti categorie di falsi devoti (VD 92-104), le note della vera devozione (VD 105-114; SM 24-27)... Della perfetta consacrazione a Gesù Cristo per le mani di Maria egli traccia la *natura* (VD 120-134), i *motivi* (VD 135-182), la *figura biblica* (VD 183-212), gli effetti (VD 213-225) e le pratiche esterne e interne (VD 226-265).

A parte il linguaggio chiaro e comprensibile, è importante notare l'impegno tipicamente teologico del santo di evitare ogni espressione imprecisa o erronea, rettificando opportunamente le precedenti affermazioni in modo da eliminare ogni equivoco. Un esempio di questo modo di procedere si trova nel famoso passo di VD 20-21 sulla fecondità dello Spirito santo, che ha attirato l'attenzione di tanti studiosi. Montfort afferma che lo Spirito santo «è sterile in Dio, cioè non dà origine ad un'altra persona divina», ma «è divenuto fecondo per mezzo di Maria da lui sposata» (VD 20). Ma egli avverte subito il bisogno di precisare la sua asserzione:

Non si vuol dire con questo che la Vergine Maria dia allo Spirito santo la fecondità, come se non l'avesse. Essendo Dio anch'egli come il Padre e il Figlio, ha la fecondità, ossia la capacità di generare quantunque non la riduca in atto, dal momento che non dà origine ad altra persona divina. Si vuole soltanto dire che lo Spirito santo, tramite la Vergine Maria, di cui ama servirsi pur senza averne assolutamente bisogno, traduce in atto la propria fecondità, producendo in lei e per mezzo di lei Gesù Cristo e le sue membra (VD 21)⁴¹.

Montfort attinge questo pensiero dal d'Argentan e da Bérulle⁴², ma ripete

⁴¹ San Luigi Maria riprende questo insegnamento nella *Pregliera infocata*: «Spirito Santo, [...] tu non generi nessuna Persona divina in seno alla divinità, ma soltanto tu formi tutte le persone divine fuori della divinità. Tutti i santi del passato e del futuro fino alla fine del mondo, sono opere del tuo amore unito a quello di Maria» (PI 15).

⁴² Cf L.F. D'ARGENTAN, *Conférences théologiques et spirituelles sur les grandeurs de la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu*, Paris 1687, 21, 312-314. Montfort fa eco alle parole del card. de Bérulle: «È una sterilità, che provenendo dalla fecondità di Dio,

la dottrina di san Tommaso d'Aquino (STh I,41,5) con vivo senso del mistero e con piena adozione del linguaggio classico, tenendo conto di ciò che si dice dello Spirito santo come persona (infecondo *in actu*) e come natura (essenzialmente fecondo)⁴³.

Anche circa la sottomissione di Gesù a Maria, argomento che ricolma di stupore (VD 139, 156-157), Montfort ha cura di precisare che Maria è «signora della Sapienza, non perché ella sia al di sopra della divina Sapienza, vero Dio o perché la eguagli: sarebbe una bestemmia il pensarlo o il dirlo». Egli aggiunge, tenendo conto dell'economia dell'incarnazione, che Maria in quanto Madre di Gesù «ha potere su di lui ed egli le è in qualche modo sottomesso, perché così gli piace» (AES 205).

Similmente circa la mediazione di Gesù e di Maria Montfort apporta un suo contributo altamente chiarificatore. Egli non equipara Gesù e Maria, ma ne distingue essenzialmente il ruolo proclamando in termini inequivocabili l'unicità della mediazione di Cristo (VD 61-67,83-86,164). Pur accettando la teoria dei tre gradini, in cui non è esplicitata la funzione dello Spirito (VD 86), Montfort ha cura di distinguere Gesù «nostro mediatore di redenzione» (VD 84, 86) da Maria «nostra mediatrice d'intercessione» (VD 86).

Soprattutto nel cristocentrismo va riconosciuto con R. Laurentin uno dei meriti più originali di s. Luigi Maria di Montfort. Egli supera il linguaggio mariocentrico corrente nel suo tempo, a favore di una «riconversione teocentrica»:

Dato storico importante è che Grignon de Montfort - erede della corrente degli *schiafi di Maria* iniziata in Spagna alla fine del XVI secolo (1595) e sparsasi dappertutto in meno di mezzo secolo - ha operato una rivoluzione nel vocabolario dei suoi predecessori, indirizzando esplicitamente, formalmente e deliberatamente questa consacrazione al Cristo e a Dio solo⁴⁴.

Lo stesso Laurentin mostra in due *Annessi* come Montfort abbia rettificato il linguaggio mariocentrico stabilito prima di lui da Los Rios, Rojas, Fe-

termina nella fecondità di Dio; cioè nella fecondità di una persona divina, operante fuori di se stessa [...]. Lo Spirito santo ha questo di proprio, di essere sterile e fecondo nello stesso tempo; sterile in se stesso, e fecondo fuori di se stesso» (P. DE BÉRULLE, *Discours de l'Etat et des grandeurs de Jésus. Quatrième discours: De l'unité de Dieu en ce mystère*, Siffre Fils, Paris 1886, 136, nostra traduzione).

⁴³ Oggi, applicando la pericorese, si è inclini a vedere una certa fecondità dello Spirito all'interno della Trinità, ma tale da non sconvolgere la *taxis* trinitaria.

⁴⁴ R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Edizioni monfortane, Roma 1985, 51.

nicki, van der Zandt, Boudon..., che parlavano correntemente della *schiavitù* o degli *schiavi di Maria*⁴⁵.

In realtà, anche se nei suoi predecessori il riferimento a Cristo è talvolta assente o implicito, Montfort lo esplicita riconoscendogli il primato assiologico. Quanto al linguaggio egli non si formalizza. Ritene legittimo parlare di «*schiavo/schiavitù di Maria*» (VD 244) secondo l'uso del tempo, ma preferisce decisamente la denominazione cristologica a quella mariana: «Ti prego di notare bene una cosa. Io dico abitualmente: *schiavo di Gesù in Maria; schiavitù di Gesù in Maria*. Come parecchi hanno fatto fin qui, si può dire benissimo: *schiavo di Maria; schiavitù della santa Vergine*. Penso però sia meglio dire: *schiavo di Gesù in Maria*. Così consigliava il Tronson [...]» (VD 244).

Montfort ritiene vere le due espressioni «*schiavitù di Gesù*» e «*schiavitù di Maria*», perciò sarebbe portato ad usare con semplicità e senza scrupolo l'una o l'altra. Tuttavia egli sceglie deliberatamente di dare la preferenza all'impostazione cristologica per due motivi: per non offrire «un'occasione di critica senza necessità» (VD 245) agli spiriti forti e ipercritici del tempo, che trovano da ridire su tutto; e per stare ad una visione complessiva che non si ferma al mezzo, ma tiene conto prioritariamente del termine finale: «In tal modo questa devozione prende nome più dal suo ultimo fine: Gesù Cristo, che dalla via e dal mezzo che conduce a tale fine: Maria» (VD 245).

Il ricentrimento cristologico della devozione mariana raggiunge nuovo impulso nella parte centrale e più originale del *Trattato della vera devozione a Maria* (VD 120-131). Il carattere cristocentrico della spiritualità monfortana deriva sia dal suo *fondamento* che è il battesimo, in quanto implica «una perfetta rinnovazione dei voti o promesse del santo battesimo» (VD 120, 126), sia dal suo *fine ultimo* che è Gesù Cristo, in quanto consacra «a nostro Signore, come al nostro fine ultimo, cui dobbiamo tutto ciò che siamo, perché è nostro Redentore e nostro Dio» (VD 125).

Pur avendo attinto dai suoi predecessori, Montfort raggiunge qui un traguardo prima ignoto o appena accennato da essi: l'identificazione tra la consacrazione a Cristo come perfetta rinnovazione delle promesse battesimali e la donazione di sé a Maria⁴⁶.

⁴⁵ Ivi, 70-74.

⁴⁶ Nel suo *Cahier de notes* Montfort stralcia dal *Narré* di Bérulle questa frase: «Nous sommes obligés d'être esclaves de J. et de M. par naissance et par renaissance, c'est-à-dire le baptême. Cette servitude n'est que le vœu du baptême» (p. 302). Il santo sviluppa

Montfort, pur precisando chiaramente che questo tipo di consacrazione fa riconoscere la nostra dipendenza da Cristo come creature e come redenti (e costituisce quindi un atto di adorazione), applica a Maria la consacrazione come dono totale e perpetuo, ma restando sul piano della *dulia* (quindi non implicante l'amore *appretiative summus* tipico dell'adorazione). Invece di giustapporre le due consacrazioni, come ha fatto Bérulle, Montfort finalizza il dono a Maria al raggiungimento perfetto della donazione a Cristo: «Ci si consacra nello stesso tempo alla Vergine santa e a Gesù Cristo: a Maria, come al mezzo perfetto che Gesù Cristo ha scelto per unirsi a noi e unirci a lui; a nostro Signore, come al nostro fine ultimo [...]» (VD 125).

2.3. Inculturazione a misura del popolo

Montfort è riconosciuto da vari autori un tipico mediatore di cultura popolare⁴⁷, che invece di tagliare l'abbondante vegetazione della cultura devozionale si preoccupa di innestarvi la mistica più alta e il cristocentrismo più rigoroso⁴⁸.

Un grande conoscitore della cultura popolare, Robert Mandrou, trattando di Montfort in rapporto all'evangelizzazione del popolo, ha rilevato:

Grignon de Montfort agli inizi del secolo XVIII è certamente uno dei pochi chierici della Chiesa Gallicana che ha compreso la necessità di rinnovare l'in-

in modo autonomo questo dato basilare sul piano degli impegni derivanti dal battesimo, da vivere in modo perfetto mediante il riconoscimento vitale di Maria (VD 120 e 126). Cf G. GIACOMETTI - P. SESSA, *La novità della devozione montfortiana alla Madonna*, in *Rivista di ascetica e mistica* 12 (1967) 35-45; 148-157; 384-387.

⁴⁷ R. MANDROU, *Montfort et l'évangélisation du peuple*, in *Rencontres montfortaines* 11 (1974) 1-19; L. PÉROUAS, *La piété populaire au travail sur la mémoire d'un saint: Grignon de Montfort*, in *Actes du 99e Congrès national des Sociétés savantes*, Besançon 1974, t. 1: *Piété populaire de 1610 à nos jours*, Paris 1976, 259-272; S. DE FIORES, *Grignon de Montfort e la spiritualità popolare*, in *Vita consacrata* 16 (1980) 352-366; A. BOSSARD, *Il carisma del Montfort nel suo tempo: mediazione tra cultura colta e cultura popolare*, in *Quaderni montfortani* 1 (1983) 86-96.

⁴⁸ «C'est est là précisément ce qu'a réalisé avec une aisance merveilleuse et dès avant la fin du XVIIe siècle, le maître par excellence de la dévotion mariale, le bienheureux Grignon de Montfort, qui est tout ensemble le dernier des grands bérulliens et un insigne missionnaire. Dans son *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, la dévotion des élites et la dévotion des foules se rencontrent, elles se fondent l'une dans l'autre, précieux chef-d'œuvre duquel on ne saurait dire s'il est plus bérullien que populaire, ou inversement» (H. BREMOND, *Histoire du sentiment religieux en France...*, t. IX, Bloud et Gay, Paris 1932, 272).

segnamento della Chiesa ad uso dei poveri, ossia della massa della popolazione francese⁴⁹.

Quando Montfort appare sulla scena della pastorale post-tridentina, questa ha già operato una trasformazione profonda nella Chiesa di Francia. L'epoca delle iniziative del clero francese dal 1650 al 1690 come l'istituzione dei seminari, l'insegnamento scolastico, le missioni popolari, e le opere di spiritualità, era ormai passata: che cosa restava da fare al Montfort, conservare o ripetere? L'analisi della personalità evangelica e missionaria di Montfort mette in risalto la sua originalità, sia nelle scelte da lui fatte, sia nei metodi utilizzati e nei contenuti della sua predicazione.

Il primo elemento di novità che distingue Montfort dai missionari che l'hanno preceduto e dal tipo di prete proprio delle mentalità clericale e borghese, è il suo *condividere la vita del popolo*, ossia dei poveri. Egli ha capito che non poteva imitare Gesù Cristo ed evangelizzare i poveri, senza farsi lui stesso povero. Cambiando i suoi abiti con quelli di un cencioso, cambia il suo stato sociologico. Così, rinuncerà ai benefici ecclesiastici e alle missioni «fondate», si accontenta «del cibo dei poveri, senza alcun reddito fisso» (L 10), e si trova a suo agio in mezzo ad essi.

La condivisione di vita con le classi più povere del popolo conduce Montfort ad adottare la cultura popolare fino ad assimilarne e farne proprie le parole-chiave, il linguaggio, le esigenze profonde, i valori, i gusti e le espressioni.

Montfort ricorre al linguaggio del meraviglioso, nonostante il pericolo di indulgere alle ricette, per tradurre i misteri cristiani e le opere meravigliose di Dio. Per questo ama il termine «segreto», con il quale indica qualcosa di misterioso, d'incomprensibile senza la grazia dello Spirito Santo, e che si impara progressivamente per esperienza. Montfort presenta come «segreto» la persona di Maria e le meraviglie che Dio ha operato in lei (SM 20; VD 11, 248,264), la croce (ASE 167-168), l'eucarestia (ASE 71), la consacrazione mariana come meraviglioso cammino di santità (SM 70; VD 64,82,119, 177,220), il rosario, mezzo di grande efficacia trascurato dagli spiriti forti (SMR 4,113; VD 177).

Per andare incontro all'esigenza popolare che ha bisogno di una parola programmatica, di una formula semplice, di una specie di ricetta efficace, egli propone la devozione mariana come *segreto*, *mezzo* e *cammino* facile,

⁴⁹ R. MANDROU, *Montfort et l'évangélisation du peuple*, 18.

breve, perfetto e sicuro (VD 152-168). Presenta inoltre l'*Ave Maria* come *pietra di paragone* per discernere i predestinati (SMR 50-51), la croce e l'elemosina come *pietra filosofale* che trasforma la terra in cielo (LAC 26; C 17,23-24).

All'opposto della mentalità dotta e critica, Montfort accetta con alcune distinzioni (SAR 33) e utilizza racconti e storie meravigliose (SMR *passim*) perché sa che le narrazioni sono mezzi necessari per comunicare veramente con la gente di campagna allergica ai discorsi astratti.

Montfort, esperto di psicologia delle masse, valorizza la *veglia*, l'istituzione popolare per eccellenza che riunisce la sera i gruppi familiari per ascoltare, comunicare, cantare. Risponde pure all'esigenza della gente che amava appoggiarsi su comportamenti stabiliti, su pratiche e regolamenti, componendo *Cantici* popolari (ha composto circa 24.000 versi!), fondando *associazioni o confraternite* cui dava dei regolamenti e proponendo la recita comunitaria del *rosario* davanti a una statua o immagine della Vergine. Nel *Contratto di alleanza*, dopo gli impegni essenziali di fede e di donazione a Cristo per mezzo di Maria, Montfort aggiunge una serie di pratiche senza le quali il popolo non avrebbe potuto ricordare nulla di quanto aveva promesso.

Questa scelta del popolo semplice e povero risponde a una visione teologica attinta alla Sacra Scrittura, secondo la quale il Regno di Dio è offerto solo ai piccoli, ai poveri e agli umili. Cristo stesso s'è fatto povero e si nasconde misteriosamente nei poveri e nei sofferenti (C 17,14-15). Montfort nutre la massima stima per i semplici e i poveri, come per quelli che sono più disponibili alla sapienza di Dio. La santità consiste nell'essere spiritualmente piccolo (LAC 31, VD 54, L 34).

L'atteggiamento di Montfort per il popolino consiste innanzitutto nell'ascoltarlo e nel combattere i pregiudizi di cui è vittima. Il Cantico 18, *Le grida dei poveri*, è una descrizione realista della loro situazione dolorosa; Dio non li biasima, ma promette il suo intervento di giustizia e di bontà, come nel *Magnificat* (C 18,7).

L'accettazione della cultura popolare non ha dispensato Montfort da una duplice fatica: combattere le espressioni non assimilabili dal cristianesimo, cioè i peccati e le incoerenze del popolo, e presentare un programma serio e impegnato di vita spirituale. Il missionario teologo ha combattuto il rischio principale della religione popolare, cioè la separazione tra il culto e la vita, l'incertezza, tra fede cristiana e condotta di ogni giorno, l'atteggiamento più o meno magico che si limita alla ricezione dei sacramenti. Egli esige la presa di coscienza e il rinnovamento personale delle promesse battesimali, il pas-

saggio da un cristianesimo per procura a una scelta consapevole di Cristo per mezzo di Maria (VD 126), la consacrazione totale di sé per il tempo e per l'eternità. A questo fine mirano la sua predicazione, centrata generalmente sulla frase: «Rinuncio al demonio, alle sue seduzioni e alle sue opere, e mi unisco a te, mio Gesù», come anche le diverse iniziative della sua missione: la processione che egli organizzava nel giorno del rinnovamento delle promesse del battesimo, mette in luce meglio di ogni altro lo sforzo di s. Luigi Maria per integrare pietà popolare e impegno cristiano.

Figlio d'un avvocato, egli aveva intuito l'importanza dei patti e dei contratti in un'epoca in cui imperava lo spirito giuridico. Egli chiedeva ai cristiani di sancire un *Contratto di alleanza con Dio* in cui s'impegnavano non già ad un cristianesimo in formato ridotto, ma una unione mistica, «una relazione personale con Cristo, costituita di comunione con i suoi misteri e insieme di consacrazione di tutta la vita»⁹⁰. Detto più chiaramente: egli esigeva da tutti i battezzati la santità di Cristo, nella convinzione che i veri cristiani sono i santi.

Il cantico *Regolamento di un uomo convertito nella missione* traccia un programma di cristianesimo fervente che comporta un cuore indiviso e pratiche fervorose (C 139,4-5). Nel *Contratto di alleanza* tali pratiche sono la messa (possibilmente), la meditazione, il rosario e l'esame di coscienza, senza contare l'ora mensile di adorazione, la confessione almeno ogni mese, il ritiro annuale. Egli insiste specialmente sul rosario, che considera una profonda meditazione adatta al popolo e rispondente ad alcune esigenze del suo tempo (SMR 75). In sostanza, Montfort esige dal cristiano un abbandono attivo e permanente a Gesù Cristo, che comporta la rinuncia a se stessi, la conversione, la configurazione a lui e il ricorso a Maria in ordine alla fedeltà alle promesse del battesimo.

In questa prospettiva il *Trattato della vera devozione* appare un libro di spiritualità mariana popolare. In esso Montfort mette da parte le citazioni erudite, per «asserire la verità semplicemente» poiché egli si rivolge «soprattutto ai poveri e ai semplici» (VD 26). Pertanto prima ancora di delineare l'immagine evangelica di Maria, il santo insiste sulla potenza e sulla bontà attuale di Maria glorificata (VD 28), perché sa che solo con una simile presentazione di Maria, madre e regina degli uomini, Montfort è sicuro di ottenere la fiducia del popolo e di attrarlo alla donazione di amore a lei e a Gesù

⁹⁰ L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres, les missions*, 110.

per le mani di lei. Grignon di Montfort ha creduto nel popolo e gli ha presentato una spiritualità organica, anzi una mistagogia, che conduce fino all'esperienza mistica della presenza di Maria nell'anima e della paternità del Dio d'amore (SM 21,41,52; VD 169,215).

Montfort ha optato per la tradizione e per il popolo, accettando una devozione affettuosa e manifestata esteriormente, ma si è mostrato attento alle tendenze innovatrici, critiche o gianseniste, nei loro valori cristiani: grandezza di Dio e umiltà di Maria (VD 14, 2-5), unica mediazione e centralità salvifica di Cristo (VD 61-67), condanna dei falsi devoti (VD 92-104), relazione di Maria con la Trinità (VD 14-36).

L'equilibrio tra teologia e devozione, tra spiritualità e pratica, tra lingua popolare ed esperienza personale, fa del *Trattato* un punto di riferimento del culto mariano e della dimensione mariana della spiritualità nella Chiesa. La consacrazione cristocentrico-mariana in esso proposta costituisce una via efficace per vivere un cristianesimo maturo e responsabile e compiere, nel solco della serva del Signore, un'opzione fondamentale per Cristo.

2.5. Prospettiva spirituale per una profonda esperienza cristiana

La teologia di Montfort non è comprensibile al di fuori della santità e missione della Chiesa. Fin dal suo soggiorno nei seminari parigini, Luigi Grignon lascia la Sorbona e opta decisamente per la «scienza dei santi» e quindi per la «sapienza della croce»³¹. Egli prende le distanze dai teologi accademici che si accostano alla verità prescindendo dalla prospettiva spirituale o devota:

Parlo dei cristiani cattolici e persino dei dottori fra i cattolici. Essi fanno professione d'insegnare agli altri la verità, ma non conoscono te, né la tua santa Madre se non in maniera speculativa, arida, sterile e indifferente (VD 64).

Il missionario critica impietosamente quanti sono esperti nella fede, ma non la vivono (VD 26,63,65,93; C 2,39-40; 14,24; 23,42-46). Egli aspira a «gustare» e «a far gustare agli altri» (AES 10,121,187,193) la Sapienza di Dio, di cui ha fatto esperienza. Si direbbe che egli non tronca il dialogo con

³¹ Per uno studio sulla formazione del Montfort nel contesto della sua epoca, cf S. DE FIORES, *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700)*, in *Marian Library Studies* 6 (1974), University of Dayton, Ohio, specie il cap. X sulla devozione mariana, 204-222.

Dio, quando deve parlare di lui. Per questo il santo rivolge delle preghiere a Cristo Sapienza (ASE 1-2,223-225), a Gesù, allo Spirito santo e a Maria (SM 66-69) e include quella diretta a Gesù da s. Agostino (VD 67). I *Cantici* si concludono spesso con preghiere rivolte alle persone divine, a Maria e ai santi (CC 14,53-57; 22,28-32; 24,31-39...) o costituiscono già delle suppli- che talvolta accorate (CC 47,78,81-84,90,103,111,124,126...).

Al di là delle preghiere che denotano una dimensione spirituale in Montfort, la sua teologia, come già quella dei padri, presenta un carattere sapienziale, in quanto è essenzialmente finalizzata alla salvezza e alla perfezione cristiana. Negli scritti Montfort mostra uno stile parenetico sempre orientato a un fine spirituale, che assume varie modalità: acquisizione della Sapienza (AES 203, 220-222), crescita dell'albero della vita (SM 70-78), formazione del devoto di Maria e discepolo di Gesù Cristo (VD 111), la «trasformazione di sé in Gesù Cristo» (VD 119) che equivale alla «unione divina» (VD 164).

A Montfort va riconosciuto - secondo A. Lhoumeau - il titolo di «capo-scuela di spiritualità», poiché egli propone «un sistema di spiritualità, una forma speciale di vita interiore, e non solo un insieme di pie pratiche». Ha unito «in un tutto omogeneo certi punti di vista, da cui ha più vivamente illuminato alcune parti e sviluppato fino alle ultime conseguenze pratiche»⁵².

Nell'itinerario formativo per raggiungere la perfezione cristiana Montfort assegna un ruolo decisivo alla devozione a Maria (AES cap. 17, oltre a VD e SM). Con Maria infatti si vive quotidianamente il mistero pasquale nel suo doppio ritmo di rinuncia e donazione richiesto dalla consacrazione perfetta a Cristo, che implica rinuncia a Satana e dono di sé come rinnovazione delle promesse battesimali (VD 120-130). In altri termini si attuano sia la *fase ascetica* di spoliazione dell'uomo vecchio sia la *fase mistica* di comunione con Dio-Trinità, realizzata attraverso la reciproca immanenza di noi in Cristo e di Cristo in noi (AES 214; SM 56; VD 20,37,61,212) e la fedeltà all'opera dello Spirito (VD 258). Questa esperienza cristiana si attua concretamente nella comunità ecclesiale mediante i sacramenti, soprattutto dell'eucaristia (RM 56; AES 140; VD 266-273).

La vita spirituale non si chiude nella vita devota ma diventa testimonianza ed evangelizzazione nel mondo. Quanto Montfort propone alla Compagnia di

⁵² A. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Beyerlaert, Bruges 1953 (1901'), 7-9.

Maria e agli apostoli degli ultimi tempi, vale per tutti coloro che si consacrano a Cristo per le mani di Maria. I missionari devono lasciarsi guidare dallo Spirito Santo senza impedimenti di ordine affettivo o economico (PE 7-9).

RILIEVI CONCLUSIVI

La presente trattazione ha messo sotto gli occhi gli aspetti più evidenti della dottrina di s. Luigi Maria di Montfort, mostrando il fondamento solido della qualifica di «teologo di classe» a lui attribuita da Giovanni Paolo II. Egli è partito dalla sua esperienza personale che lo ha condotto a riconoscere nell'autore del *Trattato della vera devozione* il vero mistagogo che guida in modo sicuro verso una maggiore comprensione del mistero cristiano. Per lui non si tratta di ragionamenti né di speculazione, ma di un dato di fatto inoppugnabile. La lettura ripetuta del *Trattato* non si è limitata a toccare aspetti periferici del cristianesimo e neppure si è fermata alla devozione a Maria, ma ha introdotto il giovane seminarista agli altissimi misteri dell'incarnazione, della redenzione e della Trinità, e lo ha coinvolto al punto di consacrare a Cristo per le mani di Maria tutta la propria vita. Si comprende pertanto il giudizio maturato nella mente di Giovanni Paolo II nei riguardi di Montfort, che ha svolto per lui la funzione di un eccellente teologo spirituale.

Allargando lo sguardo a tutta la produzione teologico-spirituale di Montfort e non soltanto al *Trattato*, l'attributo di «teologo di classe» assume ancora più ampia consistenza. Come si è osservato, è urgente uscire da un ingiusta riduzione del suo messaggio all'insegnamento su Maria:

Su questo fronte, Montfort attende giustizia. Troppo spesso infatti lo si cita e ricorda unicamente in chiave mariana, mutilandolo delle parti più vitali del suo pensiero spirituale e classificandolo come eccessivo. [...] Né va dimenticato che il missionario popolare Grignon de Montfort, nella propria predicazione e nell'azione pastorale, sapeva ben presentare il mistero cristiano nella sua completezza e di ciò restano numerose tracce, che vanno tutte registrate, evidenziate e valutate con serietà⁵³.

Grazie al *Dictionnaire de spiritualité montfortaine* (1994) il pericolo del riduzionismo è scongiurato, in quanto il grosso volume prende in considera-

⁵³ B. CORTINOVIS, *Dimensione ecclesiale della spiritualità di san Luigi Maria Grignon de Montfort*, «Frammenta monfortana» 2, Edizioni monfortane, Roma 1998, 213.

zione «l'intero corpus degli scritti di Montfort in una visione di globalità», allargando di proposito «gli orizzonti per abbracciare i principali contributi di Montfort nel campo della spiritualità cristiana» (presentazione). Attraverso le varie voci che spaziano da *adorazione* a *zelo* è agevole percepire che il santo non trascura nessuna delle dimensioni della teologia e della spiritualità, poiché risale all'agire trinitario nella storia dalle origini, alla storia veterotestamentaria, alla pienezza dei tempi, al tempo dello Spirito, agli ultimi tempi e infine all'escatologia.

Impressiona il lettore il tono degli scritti di Montfort suasio e diretto al cuore, ma insieme alieno da sdolcinature e devozionalismi. Anzi uno dei meriti del santo è di avere strappato la devozione mariana dall'ambito delle pie pratiche facoltative fondandola nel sacramento del battesimo e orientandola così cristologicamente ed ecclesialmente. È la stessa vita cristiana potenziata dalla comunione con colei che è modello di consacrazione a Cristo Signore.

Pur legata alle culture del suo tempo, la spiritualità monfortana presenta un'inesauribile ricchezza e attrattiva per il mondo contemporaneo:

Nel variare delle interpretazioni permane il riconoscimento dell'attualità del Montfort, che «appartiene al suo secolo e supera il nostro» (A. Lhoumeau). Si dichiara che la spiritualità mariana di Montfort risponde ai bisogni del nostro tempo, consolidando le verità fondamentali del cristianesimo, fungendo da terapia contro l'indipendenza da Dio propria dei nostri giorni, risvegliando il senso del battesimo e del dono di sé a Cristo e spingendo a scoprire il mistero dell'incarnazione. Sullo scorcio del II millennio, l'attualità del Montfort cresce in quanto «teologo dell'eterna Sapienza» e profeta degli ultimi tempi. Il santo non solo indica nel Cristo il Maestro di Sapienza che illumina e dà senso al cammino dell'uomo, ma colloca i cristiani nell'epoca dello Spirito santo, suscitando in essi il senso della missionarietà e della disponibilità al piano della salvezza sull'esempio e con la guida di Maria³⁴.

Se «teologo di classe» indica una profonda esperienza del mistero e la sua comunicazione in modo egregio, Montfort si è dimostrato tale con la sua vita e i suoi scritti. Dal suo contatto scaturisce spontanea la dossologia per il piano trinitario della salvezza che si dipana nella storia incontrando le persone divine (Padre, Figlio e Spirito santo), Maria, la Chiesa e il mondo. La dottrina del santo non è statica, ma essenzialmente dinamica, poiché coinvolge il lettore lanciandolo sui sentieri del tempo e proiettandolo verso gli ultimi

³⁴ S. DE FIORES, *La vicenda ecclesiale di Grignion de Montfort dalla beatificazione (1888) ad oggi*, in *Quaderni monfortani* 6 (1988-89) 39-40.

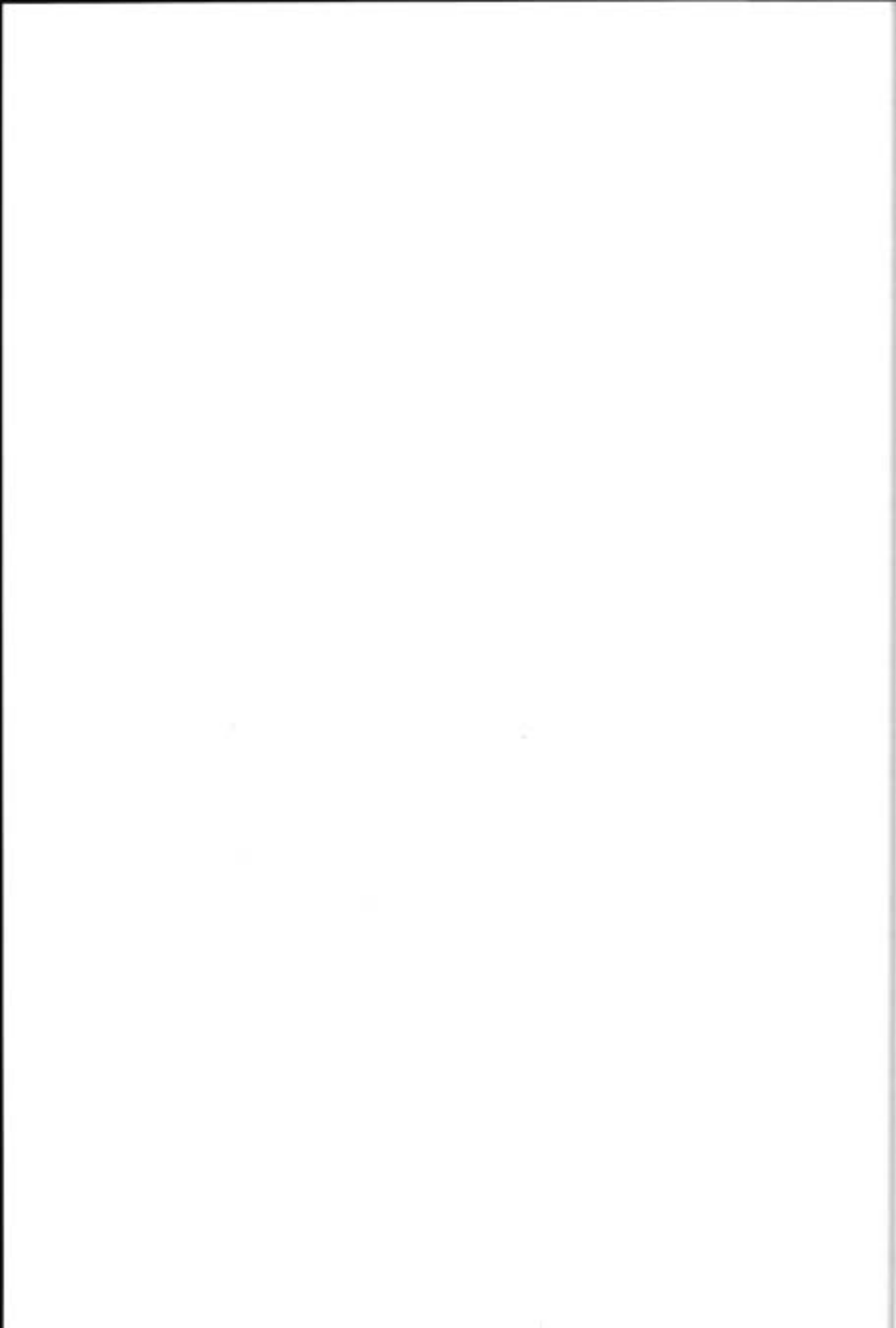
tempi e le ultime realtà. Allora cesseranno l'esodo spirituale e l'itineranza apostolica, per far posto all'ultima parola della teologia, il silenzio colmo di lode: «Ci sia un solo ovile e un solo pastore e tutti possano glorificarti nel tuo tempio: *Et in templo ejus omnes dicent gloriam. Amen*» (PI 30).

STEFANO DE FIORES
Via Cori, 18/A
00177 ROMA

Summary

In his book «Gift and Mystery» John Paul II affirms that St. Louis Mary Grignon de Montfort «is a high-class theologian», whose doctrine conferred soundness and equilibrium to his personal devotion and piety towards the Lord's Mother.

Having clarified the sense of the qualification «high-class theologian», attributed to Montfort by John Paul II, the Author proceeds to give an organic illustration, which documents its legitimacy and rationality. To Montfort are applied the attributes proper to the Christian theologian: faithfulness to revelation, the sense of the overall view and the hierarchy of values (which entails a christocentric and pneumatologically developed formulation, and also relational mariology), structural clearness and precision of language, inculturation adapted to the people, and a spiritual viewpoint in favour of a deep Christian experience. If by «high-class theologian» is implied a profound experience of the mystery and its transmission in an eminent way, Montfort proves to be such both through his life and through his writings. From his erudite teachings emerges a doxology for the trinitarian plan of salvation, which unwinds itself in history through the encounter with the divine Persons (Father, Son and Holy Spirit), with Mary, the Church and the world.



MARIA NEL PENSIERO DI J.H. NEWMAN

Maria, intensamente presente nella vita di Newman, divenne anche oggetto costante della sua meditazione. Fu studiata da lui in tutti gli aspetti con intelligenza e con amore. Così egli ci poté lasciare una ricca messe di riflessioni acute e avvincenti sul mistero di Maria, che costituiscono uno dei suoi grandi meriti di pensatore religioso.

I. MARIA MADRE DI DIO

È una verità che Newman abbracciò subito dopo la sua prima conversione del 1816, e ritenne saldamente per tutta la vita. Non ne dubitò mai, neanche nei momenti più burrascosi, quando cioè negli anni 1826-1827 rimase irretito dall'Evidential School di Oxford e corse pericolo di cadere nel liberalismo. Di fronte alle tendenze antidogmatiche del suo tempo, in cui dominava il disprezzo del mistero e il rifiuto del soprannaturale, egli professò tale verità e l'affermò in maniera chiara e decisa. «È una parte integrale della fede, stabilita da un concilio ecumenico, che la Beata Vergine è la *Theotokos*, la *Deipara* o la Madre di Dio; e questa parola non include nessuna retorica, non è l'espressione di un affetto esagerato: essa ha un significato ben pesato, grave, dogmatico, che corrisponde ed è adeguato al termine. Vuol affermare che Dio è Figlio di Maria così come ognuno di noi è figlio di sua madre»¹.

Quando Newman si addentra nella contemplazione di tale prerogativa è tutto pieno di stupore e viene quasi sopraffatto dal mistero. Maria è Madre del Creatore, titolo che più di tutti gli altri si sarebbe ritenuto impossibile attribuire a una creatura: «A prima vista potremmo essere tentati di pensare che esso confonda le nostre idee essenziali sul Creatore e sulla creatura, su colui che è sussistente e coloro che dipendono da un altro. Ma con una riflessione attenta vedremo che esso non può essere rifiutato a Maria, senza nega-

¹ *Difficulties of Anglicans*, II, London 1900, 62.

re l'Incarnazione divina, cioè la grande e fondamentale verità della rivelazione, che Dio si è fatto uomo»².

La maternità divina illumina e unisce insieme tutti i privilegi della Vergine: è l'origine della sua grandezza, il vertice della sua santità: «Quale dignità è tanto grande da non poter essere attribuita a colei che è così intimamente unita al Verbo Incarnato, come lo è Maria con il Figlio? Quale ornamento di santità, quale pienezza e ridondanza di grazia, quale esuberanza di meriti deve aver avuto Maria, se supponiamo, secondo il pensiero dei Padri, che il Creatore prese realmente in considerazione tali meriti quando si degnò di "non aborrire il seno della Vergine"?»³. Quindi non deve sorprendere se Maria fu immacolata nella sua Concezione, se fu piena di grazia, assunta in cielo, ed esaltata a essere Regina dell'universo⁴. Ma ci fu un aspetto nel mistero della maternità che attirò maggiormente l'attenzione del Newman: la sua funzione nella storia della Chiesa e nello sviluppo della dottrina cristiana, che fu essenzialmente una funzione di illuminazione e di difesa. Egli che, da anglicano, aveva esitato a lungo sulla legittimità della devozione mariana, per timore che potesse ostacolare il culto del Dio unico, comprese, da cattolico, che proprio lei nel corso dei secoli aveva salvato la fede nel Cristo.

Scoprì infatti che era stato sufficiente chiamarla Madre di Dio per distruggere tutte le eresie. Anche se questa non è una scoperta personale del Newman, tuttavia egli si distinse nello svilupparla e nel metterla in forte rilievo. E sottolineò anche il fatto che mentre le eresie erano vinte, accrescevano la conoscenza e la devozione a Maria, conoscenza e devozione che in qualche modo caratterizzarono le varie epoche della Chiesa. Tale fatto si verificò specialmente nei primi secoli del cristianesimo, periodo cui il nostro autore dedica con più insistenza il suo studio e la sua riflessione⁵. Ma da acuto osservatore dei suoi tempi⁶, egli si avvede che la storia si ripete, e i fatti

² *Meditations and Devotions*, London 1914, 38.

³ *Difficulties of Anglicans*, II, 63.

⁴ *Ibid.*

⁵ Così l'arianesimo spinse la Chiesa ad affermare la sublime dignità della creatura, il nestorianesimo la stimolò a portare testimonianza all'immutabile dignità della Madre di Dio, e tutte le eresie produssero un'elevazione e una glorificazione della Vergine nella mente e nel cuore dei cristiani (cf *Development of christian doctrine*, passim).

⁶ A Newman possiamo applicare ciò che lui scrisse del suo amico E. Pusey: voi siete «una sentinella su un'alta torre nella metropoli dell'opinione religiosa, e noi ascoltiamo con interesse quello che ci riferite dello stato del cielo e del progresso della notte, quali stelle salgono e quali nuvole si stanno addensando, quali sono le prospettive dei tre rami

del passato ritornano e producono quel fenomeno che lui definisce *preservation of same type*. Le eresie, che già in antico negando il mistero di Cristo avevano attaccato anche il mistero di Maria, hanno avuto la loro controprova nei tempi moderni, quando gli eretici, con la pretesa di salvare la divinità di Cristo, hanno combattuto e abolito il culto di Maria; ma respingendo la Madre, essi hanno perduto la fede nel Figlio⁷. Perciò Newman può concludere decisamente: «La confessione che Maria è la *Deipara* o la Madre di Dio, è la salvaguardia con cui noi sigilliamo e salviamo da ogni evasione la dottrina degli apostoli; è la pietra di paragone con cui scopriamo tutte le pretese di quegli spiriti cattivi dell'Anticristo che si sono sparsi nel mondo. Essa dice che Gesù è Dio, implica che è uomo, afferma che è ancora Dio dopo che si è fatto uomo, e che è vero uomo sebbene sia vero Dio... Se Maria è la Madre di Dio, Cristo deve essere veramente l'Emmanuele, Dio con noi»⁸.

Come risulta dalle riflessioni precedenti, Newman si situa, nel suo studio, in una prospettiva che è insieme dottrinale e storica. Da questo punto di vista egli conduce un'accurata ricerca del titolo *Theotokos*.

Anzitutto riafferma la sua tesi che i cristiani fin da principio venerarono la Beata Vergine come Madre di Dio, perché compresero che era impossibile negare questo titolo, senza negare l'affermazione di San Giovanni nel prologo del Vangelo che il Verbo si è fatto carne⁹. Anche se non fu usato il termine preciso, tuttavia esso vi era implicito.

La sua origine può essere assegnata a un tempo non molto distante da quello in cui i Padri cominciarono a chiamare Maria «seconda Eva»¹⁰. A differenza di altri storici, Newman, fondandosi su ricerche serie e accurate, ritiene che il primo a usarla sia stato Origene verso la metà del terzo secolo. Da allora il titolo divenne patrimonio comune dei Padri e degli scrittori ec-

dell'anglicanesimo, e quali influssi esercitano su di essi rispettivamente la politica e la scienza del tempo» (*Difficulties of Anglicans*, II, 1-2).

⁷ *Meditations and Devotions*, 42. Newman esprime tale pensiero in maniera eloquente: «La Chiesa e Satana sono d'accordo in questo: che il Figlio e la Madre vanno sempre insieme; e l'esperienza di tre secoli ha confermato la loro testimonianza, perché i cattolici, che hanno onorato la Madre, adorano ancora il Figlio, mentre i protestanti, che hanno cessato di credere nel Figlio, cominciarono disonorando la Madre» (*Discourses to mixed Congregations*, London 1921, 348; cf *Development of christian doctrine*, 426; *Meditations and Devotions*, 69).

⁸ *Discourses to mixed Congregations*, 347.

⁹ Il sentimento spontaneo dei fedeli anticipò così la decisione del magistero della Chiesa (*Development of christian doctrine*, 145).

¹⁰ *Difficulties of Anglicans*, II, 63.

clesiastici, i quali tutti chiamarono Maria con il titolo di *Theotokos* o con un termine equivalente¹¹. Quindi Newman può concludere che la fede nella maternità divina di Maria era radicata nella Chiesa fin dalle origini. È fornita del carattere dell'*antiquitas*, garanzia suprema di verità.

2. LA SECONDA EVA

La dottrina della seconda Eva è il nucleo centrale della mariologia del Newman, dottrina in cui egli si rifà ampiamente ai Padri¹².

Secondo il loro insegnamento, da lui ripreso e sviluppato, Eva ebbe una posizione essenziale e precisa nell'antica alleanza. Adamo, come capo del genere umano, fu il primo responsabile del destino dei suoi discendenti, i quali per il suo peccato perdettero i privilegi che Dio aveva donato e che lui doveva loro trasmettere. Se non avesse peccato, anche nel caso che Eva avesse accolto la tentazione, la grazia non si sarebbe perduta.

Eva non era rappresentante dell'umanità, tuttavia ebbe una posizione propria, un compito peculiare nel primo incontro di Dio con gli uomini. Adamo la chiamò «Madre dei viventi» per mostrare non solo la sua relazione con il genere umano, ma anche la sua dignità. Ebbe una parte essenziale nei primi eventi, una responsabilità nella tentazione e nella caduta. Ascoltò il serpente, mangiò il frutto proibito e lo offrì ad Adamo. «Perciò lei cooperò non come strumento passivo, ma intimamente e personalmente al peccato; ne fu la causa attiva e positiva. Ed ebbe la sua parte nel castigo; nella sentenza pronunciata contro di lei, fu riconosciuta come un agente reale nella tentazione e nel suo compimento, e fu punita in merito»¹³.

Tre attori sono presenti nella tragica scena del Genesi: il serpente, la donna, l'uomo. Quando fu pronunciata la condanna contro di essi, fu annunciato anche un evento futuro, nel quale le parti si sarebbero incontrate di nuovo; ma allora ci sarebbe stato un nuovo Adamo e una nuova Eva. Dio disse infat-

¹¹ *Ibid.*, 63-67.

¹² Newman ha il merito di aver scoperto nelle fonti tale tema, che è l'insegnamento più antico della Chiesa su Maria. Egli lo chiama *rudimental teaching*; e spiega: «Per insegnamento rudimentale io intendo la prima idea della sua (di Maria) persona e della missione, l'esposizione più ampia fatta su di lei, l'aspetto sotto il quale si presenta negli scritti dei Padri» (*Difficulties of Anglicans*, II, 31).

¹³ *Difficulties of Anglicans*, II, 32; cf *Meditations and Devotions*, 35.

ti: «Porrò inimicizia tra te e la donna, e tra i tuoi discendenti e i suoi discendenti» (Gen 3,15).

Dopo la caduta fu quindi promessa la Redenzione, e nella pienezza dei tempi venne Cristo per compierla, e Maria fu «La Porta del Cielo» (Ez 44,2-3) per la quale egli passò quando discese in terra. Il figlio della donna predetto nel Genesi fu il Verbo Incarnato e la donna fu la Vergine Maria.

Come Adamo fu il primo responsabile del peccato originale, così Cristo, il nuovo Adamo, fu la causa principale e assolutamente essenziale della Redenzione. Tuttavia come Eva ebbe la sua parte nel primo peccato, così Maria, la seconda Eva, la ebbe nella Redenzione. Anche lei sostenne una parte, essendo congiunta al Figlio nello spirito e nella volontà, come era stata unita nel corpo donandogli gli elementi della natura umana. All'annuncio dell'angelo, Maria accettò consapevolmente e liberamente di diventare Madre del Salvatore¹⁴.

Come si è detto, Newman basa la sua dottrina su quella dei Padri, i quali la studiarono e la proposero in tutta la sua portata. Tra di essi emergono san Giustino, sant'Ireneo, Tertulliano, la cui testimonianza ha un valore decisivo perché risale all'età subapostolica e rappresenta ampie regioni della Chiesa. Nessuna prova contraria può essere addotta contro queste voci autorevoli del cristianesimo nascente. E il loro insegnamento si affermò via via nel tempo; dopo il concilio di Nicea la corrente delle testimonianze a favore della seconda Eva divenne sempre più forte e consistente, e al tempo di sant'Agostino e di S. Girolamo il parallelismo Eva-Maria era penetrato così profondamente nella coscienza cristiana che divenne quasi un proverbio: «Da Eva la morte, da Maria la vita»¹⁵. Tutti i Padri esprimono lo stesso pensiero; molti nel severo stile dogmatico, altri, come san Pier Crisologo e san Fulgenzio, in forma alquanto retorica; ciò che non diminuisce però il loro valore, perché «dopo tutto gli uomini sono eloquenti nei grandi argomenti, e non nei piccoli»¹⁶.

¹⁴ Ecco come Newman esprime il valore della sua argomentazione: «Questa interpretazione, e il parallelismo che essa implica, mi sembra innegabile; ad ogni modo (e questo è il mio punto) il parallelismo è dottrina dei Padri, fin dai primissimi tempi; e stabilito ciò, noi potremo determinare, dalla posizione e dal compito di Eva nella caduta, la posizione e il compito di Maria nella Redenzione» (*Difficulties of Anglicans*, II, 32).

¹⁵ *Ibid.*, 32-39.

¹⁶ *Ibid.*, 44.

Il nucleo dell'insegnamento dei Padri è che Maria meritò la posizione che occupa nella storia della salvezza, perché ne fu la causa attiva e responsabile. Fu anzitutto con la fede che lei aprì la via dell'Incarnazione; Eva credette al serpente, Maria credette all'Angelo, e accolse il suo messaggio annullando il peccato che Eva aveva commesso con la sua credulità¹⁷. Inoltre Maria ubbidì a Dio; e anche qui è in contrasto con Eva la quale, come afferma san Giustino, «portò la disubbidienza e la morte». Sant'Ireneo è molto più esplicito, tanto che è divenuta classica la sua sentenza: «Eva con la sua disubbidienza divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria ubbidendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano... Il nodo della disubbidienza di Eva fu sciolto dall'ubbidienza di Maria»¹⁸.

Un'altra virtù, messa in risalto dai Padri, e in forza della quale Maria meritò la missione di seconda Eva, è la sua verginità. Dalla dottrina della seconda Eva deriva quella della maternità spirituale. Essendo Madre di Dio e perciò strumento della salvezza, Maria è entrata in una relazione intima con gli uomini per quanto concerne la loro vita spirituale; più di Eva, è diventata la madre di tutti i viventi¹⁹.

3. LA VERGINITÀ PERPETUA

Newman, avendo formato la sua teologia sulla dottrina dell'Incarnazione, non poteva pensare né presentare il Cristo se non come «concepito di Spirito Santo, nato da Maria Vergine». Egli sentiva la verginità di Maria intimamente e inscindibilmente legata al mistero di Gesù. Tuttavia trattò tale argomento poche volte e piuttosto brevemente: era persuaso infatti che non fosse necessario insistervi troppo perché il suo pensiero era condiviso anche dagli anglicani del tempo. Però in vari punti delle sue opere ce ne fornisce degli accenni abbastanza significativi.

Considera il mistero nei suoi vari momenti.

¹⁷ *Ibid.*, 34. Newman sviluppa questo pensiero dimostrando come Maria fu modello di fede non solo al momento dell'Incarnazione, ma in tutta la vita, cosicché nella sua persona lei è il simbolo della fede dei semplici cristiani e dei dottori della Chiesa (cf *Oxford University Sermons*, 31).

¹⁸ *Difficulties of Anglicans*, II, 33-35.

¹⁹ *Meditations and Devotions*, 365; *Discourses to mixed Congregations*, 39.

Anzitutto nell'attesa e nella concezione del Redentore. Maria era troppo umile per avere il desiderio di divenire la Madre del Messia. Lei si era offerta al servizio di Dio con la decisione di restare vergine: una condizione di vita praticamente sconosciuta agli Ebrei e considerata come un disonore²⁰. La Madonna apprezzò la verginità più della maternità divina. E accettò questa soltanto quando l'angelo le assicurò che non sarebbe stata obbligata a revocare il proposito di una vita verginale. In questo modo acquistò una grazia più alta.

E in tal senso Newman interpreta le parole di santa Elisabetta: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno» (Lc 1, 42). Maria era diventata Madre di Dio in un modo totalmente diverso da come, per tanti secoli, avevano immaginato e atteso le donne d'Israele²¹. La concezione verginale era richiesta dalla santità e dalla purezza di Gesù. Egli - come il Dio altissimo che si degnava di scendere sulla terra - volle nascervi in maniera a lui conveniente, diversa dalla nascita di tutti gli altri uomini²².

Newman basò i suoi argomenti sulla Scrittura, sulle esigenze della trascendenza di Dio e, come sempre, sui Padri. Proseguendo su questa linea, credette di trovare un'altra ragione nella necessità pratica. Da anglicano non poteva convincersi che l'unione ipostatica sarebbe stata sufficiente, da sola, a liberare Gesù dal contrarre il peccato; quindi Cristo, nascendo secondo la via ordinaria, non sarebbe restato senza colpa²³. Divenuto cattolico, corresse questa teoria; egli comprese che l'unione ipostatica in ogni caso avrebbe reso immune Gesù dal peccato; ma si affrettò anche a dire che la nascita da una vergine era molto più conveniente²⁴. In questa nuova visione risalta l'equilibrio del nostro autore, ma soprattutto l'alta stima che aveva della verginità.

Circa le prove della verginità di Maria nella Scrittura egli ne trova, oltre che nei testi solitamente citati, anche in Eb 9,11-12: «Cristo, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, attraverso un tabernacolo più nobile e più perfetto, non fatto da mano di uomo, che non appartiene cioè a questa creazione...». Questo nobile e perfetto tabernacolo fu il seno di Maria Vergine, in cui Cristo si è formato non secondo la nascita naturale, ma per opera dello Spirito santo che discendendo in lei ha realizzato quasi una nuova creazione.

²⁰ *Meditations and Devotions*, 43; *Discourses to mixed Congregations*, 352.

²¹ *Ibid.*

²² *Parochial and plain sermons*, V, London 1917, 89.

²³ *Ibid.*, 90.

²⁴ *Sermons Notes*, London 1914, 300.

Maria, vergine nel concepimento del Figlio di Dio, restò tale anche dandolo alla luce. Se la concezione di Cristo fu miracolosa, non c'è difficoltà ad ammettere che anche la sua nascita ebbe gli stessi caratteri. Newman considera questo argomento come conseguenza della verginità *ante partum* per metterne in rilievo alcuni effetti particolari. Gesù, nato verginalmente, ha rivendicato i diritti e l'onore di sua madre e, in lei, di tutte le donne. Da quel momento, l'unione dell'uomo e della donna è stata riportata alla nobiltà originale, elevata alla dignità di sacramento ed è divenuta simbolo della mistica unione di Cristo con la sua Chiesa²⁵.

Anche da anglicano, Newman ammise sempre e senza esitazioni la verginità *post partum* di Maria. Le argomentazioni sono quelle tradizionali e quindi ben conosciute in teologia. Ma c'è anche un pensiero nuovo in cui appare un senso cristiano e il suo senso della storia: per lui la verginità perpetua di Maria è così conforme al sentimento elementare cristiano che il solo pensiero del contrario è ripulsivo.

Le cosiddette «ragioni di convenienza» le basa tutte sulla maternità divina; ed in ciò segue il teologo Pearson che ne adduce quattro, accennate pure da San Tommaso.

1. Preminenza e dignità della Madre di Dio. Negare la sua verginità *post partum* sarebbe un insulto verso di lei. È infatti inconcepibile che ella, la più nobile delle creature - che ebbe il privilegio di restare vergine alla nascita di Gesù - si sia mostrata ingrata rinunciandovi dopo. Come poteva lei, così inondata di grazia, preservata dalla colpa originale, libera quindi dalle inclinazioni al peccato, concedersi ad un altro amore che non fosse il suo Dio?

2. L'onore e il rispetto verso il Figlio richiedevano che Maria restasse vergine. Colui che era l'Unigenito del Padre doveva essere anche l'unico figlio suo.

3. Lo Spirito Santo, disceso in lei per essere il principio attivo dell'Incarnazione, non avrebbe sopportato che il suo seno fosse profanato dalla concezione di un'altra creatura umana e mortale.

4. La singolare pietà di san Giuseppe, chiamato nella Sacra Scrittura «uomo giusto», lo rendeva così rispettoso verso la sua sposa, nella quale si erano compiute sì grandi meraviglie, da impedirgli il minimo pensiero di disacrare il tempio santo del Verbo eterno²⁶.

²⁵ *Parochial and plain sermons*, II, 130-131.

²⁶ *St. Athanasius*, II, London 1911, 205.

Anche per la verginità *post partum* di Maria, Newman, secondo il suo stile, attinge ampiamente dalle testimonianze dei Padri. Citando la loro autorità, mette in rilievo due aspetti. Primo: essi, unanimemente, la chiamano la «sempre Vergine»; secondo: impegnati com'erano con il parallelismo tra Adamo e Cristo, paragonano la carne di Maria, dalla quale fu formato Gesù, alla terra vergine del paradiso dalla quale fu creato Adamo. I Padri inoltre uniscono indissolubilmente la verginità perpetua alla maternità divina.

Notiamo che l'appellativo «sempre Vergine» dato alla Madre di Dio fu usato per la prima volta solo nel quarto secolo: tuttavia l'idea era già viva nei secoli precedenti²⁷.

4. DIGNITÀ DI MARIA

La dignità di una persona risulta dal suo stato di vita, dalle prerogative che vi sono annesse, dall'ufficio che svolge.

La dignità della Vergine si deve dedurre dalla sua missione. Lei fu Madre di Dio e, per la cooperazione alla redenzione, divenne pure madre degli uomini. Ecco le due sorgenti delle prerogative e dei privilegi di Maria; ecco i due grandi centri, con i quali Newman dimostra, su solidissima base, la sublime dignità della Vergine.

Seguendo il pensiero di alcuni autori, come P. Segneri, egli afferma che Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore di quello attuale, ma non poteva fare una madre più nobile di Maria²⁸.

Se Cristo è primogenito per natura, lei lo è per grazia. Tutto quello che il figlio ha per essenza, lei lo possiede per partecipazione a motivo della vicinanza a lui. Di tutte le creature fu la sola a ricevere, per legge di natura, la sottomissione e l'obbedienza del Figlio di Dio, fu l'unica scelta ad esserne l'educatrice mentre egli cresceva in sapienza e statura²⁹.

Dalla Sacra Scrittura i Santi sono presentati come strumenti nelle mani di Dio perché realizzano i divini disegni; essi però soltanto misticamente partecipano di Cristo. Maria invece gli fu molto più intima perché «Egli derivò da lei la sua umanità: ed in questo modo ebbe con lei una straordinaria unità di

²⁷ Cf *Difficulties of Anglicans*, II, 33; *St. Athanasius*, II, 206.

²⁸ *Development of christian doctrine*, 433.

²⁹ *Parochial and plain sermons*, II, 132.

natura»³⁰. Per la nostra intelligenza limitata resta piuttosto arduo contemplare questa meravigliosa relazione che passa tra Dio e Maria perché lei, quantunque si trovi così vicina alla divinità, rimane tuttavia una creatura. «Sembra che la Madre di Dio non trovi un posto adatto nella nostra mente ristretta».

Quantunque per natura sia inferiore agli angeli, Maria li supera per dignità a causa della più grande intimità con Dio³¹. Inoltre dovette fluire in lei un'abbondanza di divinità per poter essere il segno dell'incomparabile bellezza e santità divina, lo specchio di giustizia e la regina del cielo. Per la sua dignità così sublime non c'è nulla di eccessivo in lei, cui Dio deve la sua vita umana: né la pienezza di grazia né il suo posto di gloria né le lodi senza fine. Ed è per questo che angeli e profeti, apostoli e martiri, e tutti i santi la onorano e gioiscono all'ombra del suo trono³². La stessa materna relazione con Gesù in terra produsse frutti rigogliosi in Maria. Ella fu specchio di Dio, ma pure «Sede della Sapienza»: il trono umano cioè di colui che regna nei cieli. Per i suoi rapporti con il Figlio ebbe una scienza sconfinata, proporzionata alla sua santità.

A qualcuno può sembrare strana una simile affermazione del Newman, il quale ha sempre evitato diligentemente tutto ciò che potesse apparire esagerato. Ma su questo punto egli è molto esplicito e deciso; e riconoscendo in Maria una scienza che sorpassa quella di qualunque altra creatura, va oltre ciò che dicono i teologi.

Sulla questione se Maria abbia avuto la visione beatifica stando in terra, non si pronuncia. Riguardo invece alla scienza infusa, afferma che l'ebbe fin dal primo momento della sua esistenza ed in grado superiore ad ogni altro essere creato³³. Ci fu però in lei un progresso - nella scienza acquisita - che si attuò durante la prolungata conversazione con Gesù in trent'anni di vita. Un valido principio in mariologia afferma che nella Vergine nulla deve essere supposto che non sia richiesto dalla sua missione di Madre di Dio e madre degli uomini. Ma il Newman - che anche da anglicano era stato profondamente colpito dalla sublime dignità della Beata Vergine - accentuò talmente la sua profonda riverenza verso di lei da insegnare di non doversi porre nessun limite alle prerogative mariane, purché fossero subordinate alla divinità. Se dunque l'intimo contatto col Figlio la rese tanto santa, la stessa familiarità - egli ragionava - fu la causa di un altissimo grado di scienza.

³⁰ *Ibid.*, 135.

³¹ *Meditations and Devotions*, 28-29.

³² *Discourses to mixed Congregations*, 363.

³³ *Meditations and Devotions*, 33.

La dignità che Maria ora possiede in cielo è proporzionata alla missione esercitata in terra¹⁴. Per provare questa tesi Newman cita e commenta il testo dell'Apocalisse sulla «Donna vestita di sole» (Ap 12,1ss). È noto che la maggior parte degli esegeti applica questo passo alla Chiesa: tale è il senso principale, ma non si può escludere che indirettamente vi sia indicata anche la Madre di Gesù. Newman offre un'interpretazione personale: la Donna e il Bambino non sono personificazioni, bensì persone reali; quindi significano Maria e Gesù.

5. SANTITÀ DI MARIA

Maria, destinata ad essere la Madre del Cristo, ha ricevuto doni di virtù e di santità eccezionali, perché quando Dio chiama qualcuno ad una missione speciale gli dà anche l'aiuto affinché la svolga degnamente¹⁵. La sua purezza fu davvero trascendente, specialmente dal giorno in cui lo Spirito Santo la ricoprì con la sua ombra e il Verbo si fece carne nel suo seno. Dio dimorò in lei e da lei ricevette la natura e i lineamenti con i quali si manifestò agli uomini. E poiché il figlio somiglia ai genitori, si deve concludere che Gesù abbia rivelato, per mezzo della sua somiglianza con Maria, le relazioni di parentela esistenti fra lui e lei. La Vergine poi, con i rapporti continui e la conversazione protratta per molti anni con il Verbo divino, perfezionò sempre più la somiglianza con Cristo: perfezione intensificata dall'amore che è il fattore più efficace di rassomiglianza¹⁶. Maria rifletté, per quanto è possibile a una creatura, la santità di Dio e divenne lo specchio di giustizia.

Un altro motivo per il quale bisogna attribuire a Maria un alto grado di santità dipende dal fatto che lei fu la seconda Eva. Nessuna obiezione può essere mossa contro il parallelo con Eva, la quale, sebbene creata per essere madre dei viventi, divenne in realtà la madre dei morti; mentre Maria, che distrusse la colpa della prima donna, divenne, come dice sant'Ireneo, «la causa della salvezza» per tutto il genere umano. Difficilmente possiamo pensare che Maria sia stata meno dotata di Eva¹⁷.

Un'altra prova dell'eccelsa santità della Vergine si trova nelle parole

¹⁴ *Difficulties of Anglicans*, II, 52-61.

¹⁵ *Discourses to mixed Congregations*, 364-368.

¹⁶ *Meditations and Devotions*, 30-31.

¹⁷ *Difficulties of Anglicans*, II, 45.

«piena di grazia». Tuttavia la fede cattolica non si fonda soltanto su questo saluto dell'angelo ma, e in modo particolare, anche sulla divina maternità e sulla cooperazione di lei alla salvezza. Newman rileva che sono proprio queste considerazioni a dare il pieno significato al saluto dell'angelo e a condurre addirittura ad ulteriori deduzioni, come alla conoscenza della perfetta santità e innocenza di Maria fin dal primo momento della sua vita³⁸.

La santità, in quanto implica una condizione interna e reale, una qualità dell'anima, presuppone anche un aspetto negativo: cioè la libertà dal peccato. La giustificazione contiene due aspetti simultanei: la remissione della colpa e l'infusione della grazia.

Fin dai primissimi tempi i cristiani furono portati istintivamente a non associare l'idea di peccato con la Beata Vergine. Newman esprime in questa maniera l'atteggiamento cattolico riguardo alla libertà di Maria dal male: «Da una parte noi affermiamo che la Beata Vergine non ha mai peccato; e non possiamo sopportare la sola idea del contrario, entrando così nel pieno spirito di sant'Agostino che afferma: «Riguardo alla santa Vergine io desidero che neppure si accenni la questione quando trattiamo di peccati». D'altra parte noi ammettiamo, o meglio, crediamo che senza la grazia di Dio lei avrebbe potuto peccare, e che può essere stata esposta alle tentazioni nello stesso senso in cui vi fu esposto nostro Signore; ma come la natura rese impossibile che lui vi acconsentisse, così la grazia preservò lei nei momenti dell'assalto».

Newman non nasconde che alcuni Padri della Chiesa non furono di questa opinione; alcuni di essi infatti e precisamente san Cirillo di Alessandria, san Basilio, san Giovanni Crisostomo ritengono che Maria fu assalita in alcuni momenti dalla tentazione del dubbio; anzi gli ultimi due suppongono che lei abbia peccato, anche se leggermente e pochissime volte, di dubbio contro la fede e di vanagloria³⁹.

Newman ribatte vigorosamente a tali affermazioni, dimostrando, con argomentazione serrata e convincente, che in tale contesto i suddetti Padri non sono portavoce della Tradizione, ma parlano solo come teologi privati ed esprimono soltanto un loro pensiero⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Newman definisce, con sdegno, tali opinioni «anomalous statements» (cf *Difficulties of Anglicans*, II, 128).

⁴⁰ *Ibid.*, 134-152.

Anche in questo settore egli si inserisce nella linea classica dei Padri i quali danno grande risalto alle virtù della fede, dell'obbedienza e della verginità, per le quali Maria meritò in un certo senso di divenire Madre di Dio⁴¹. Ma fa rilevare in lei anche le virtù della speranza, della carità, della giustizia e della forza⁴². Maria possedette tutte le virtù in grado eminente. Lei, la più alta di tutte le creature, fece maturare nel silenzio e nella solitudine le grazie ricevute con tanta abbondanza. Dalla grazia iniziale, avuta al momento della concezione, avanzò di giorno in giorno, fino a raggiungere la più sublime altezza di santità al termine della sua vita mortale: sicché quando fu assunta in cielo divenne modello e guida di tutti coloro che seguono l'Agnello⁴³.

6. L'IMMACOLATA CONCEZIONE

Anche da anglicano Newman non dubitò mai della Concezione immacolata di Maria; ma si radicò sempre più in questa certezza da quando, abbandonato il liberalismo, cominciò a sentire più tenera e intensa la devozione verso di lei.

Egli fu sempre molto esplicito nell'affermare il privilegio dell'Immacolata, anche se non usava il termine proprio per timore di offendere la sensibilità anglicana⁴⁴. Lasciato il protestantesimo inglese, tale dottrina gli divenne ancor più evidente tanto da non poter concepire come alcuni cattolici avessero potuto opporvisi⁴⁵. Proprio un anno prima della proclamazione del dogma, tenne una predica nella quale disse: «Sebbene il magistero non l'abbia mai proposta come punto di fede, non è difficile pensare che un giorno debba esserlo. In fondo non si tratterebbe che di affermare con altre parole quello che si è sempre detto: infatti se in Maria non c'è alcun peccato, perché non dovrebbe esserci l'Immacolata Concezione?»⁴⁶.

Tale dottrina è perfettamente in armonia con tutto il corpo delle verità dogmatiche rivelate e non ci dovrebbe essere nessuna difficoltà intellettuale

⁴¹ *Ibid.*, 33ss.

⁴² Cf *Discourses to mixed Congregations*, 66: *Meditations and Devotions*, 30-31; 55-56.

⁴³ *Parochial and plain sermons*, II, 137.

⁴⁴ *Ibid.*, 137.

⁴⁵ *Sermons Notes*, 106.

⁴⁶ *Ibid.*

in questo campo; tanto più che la dottrina fu definita proprio perché la gran parte dei cattolici la credevano, e quando fu proclamata venne accolta con universale entusiasmo⁴⁷.

Circa l'esposizione di questo mistero, Newman si pone nella linea classica.

Egli avverte che i cattolici attribuiscono alla Beata Vergine la stessa natura di tutti i figli di Adamo, e che, senza la grazia, sarebbe stata fragile come ogni altra creatura umana: «Lei morì in Adamo come tutti noi; con tutto il genere umano fu inclusa nella sentenza pronunciata contro di lui. Ma per la grazia di Colui che doveva morire sulla croce a lei il debito fu rimesso in anticipo: perciò la sentenza di condanna per lei non ebbe alcun effetto»⁴⁸. Anche Maria dunque fu salvata; però in modo diverso dagli altri: non fu purificata, ma preservata dal peccato originale in vista della Passione di Cristo. Sicché lei è il miracolo più meraviglioso, il frutto più bello, la prima e migliore conquista della Redenzione. In altre parole: agli altri Gesù dà la grazia con la rigenerazione in un certo momento dell'esistenza; a Maria la donò al momento della concezione.

Newman fonda la Concezione Immacolata della Vergine sulla dottrina-base della sua mariologia: la seconda Eva. Lei doveva cooperare alla redenzione del mondo come Eva cooperò alla sua rovina. E poiché ebbe un ruolo così importante dovette di conseguenza essere piena di grazia almeno quanto Eva. Ora se Eva ebbe la grazia sin dal primo momento della sua esistenza, come si può affermare che Maria non la ebbe? Newman si serve anche dell'argomento biblico. Però unisce insieme il testo di Gen 3,15 e quello di Ap 12, perché solo in questa maniera il Protovangelo acquista un valore decisivo.

Assorto nella contemplazione della dignità di Maria, affermava che l'Immacolata Concezione era la predisposizione necessaria alla maternità divina⁴⁹. A motivo dell'alto ufficio che era chiamata a svolgere, a Maria furono necessarie anche prerogative personali: anche la persona doveva essere degna della sua missione⁵⁰. Anzi - e Newman lo affermava con assoluta certezza - la Madonna è più gloriosa e degna di lode nella sua persona che non nell'altissimo incarico avuto da Dio, perché la sua purezza è un dono più

⁴⁷ *Apologia pro vita sua*, London 1921, 254-255.

⁴⁸ *Difficulties of Anglicans*, II, 48.

⁴⁹ *Parochial and plain sermons*, II, 132.

⁵⁰ *Discourses to mixed Congregations*, 350.

grande della stessa maternità divina. Ciò lo fece rilevare Gesù stesso quando, rispondendo alla donna che esaltava sua madre, disse: «beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano» (Lc 11,28)⁵¹. Anche qui Newman si mette nel solco dei Padri, i quali insegnano che Maria fu più grande nelle sue virtù che nella meravigliosa maternità. Lei fu santificata per essere Madre di Dio. Cioè: colei che doveva essere la causa della presenza corporale del Verbo sulla terra, doveva dapprima costruire in se stessa un trionfo di grazia, di purezza, di santità⁵².

7. L'ASSUNZIONE

Nell'opera sistematica sulla Vergine - *A letter to Pusey* - Newman non tocca questo argomento perché si limita ad esporre il pensiero dei primi Padri che non trattano mai il mistero dell'Assunzione. Altrove tuttavia ne parla abbastanza diffusamente, presentandola come conseguenza dell'Immacolata Concezione e della maternità divina, senza però investigarne le ragioni profonde. Nel libro *Sermons Notes* dedica tre discorsi al mistero considerato in se stesso e due alle sue conseguenze, cioè al potere di intercessione di Maria.

Una delle sue più belle prediche sulla beata Vergine è dedicata all'Assunzione; e così pure la quarta parte delle *Meditazioni sulle litanie*. Ogni volta che ne parla, Newman espone il fatto in sé, quindi le caratteristiche, infine la connessione con gli altri misteri mariani.

Riguardo alla morte della Madre di Dio, le testimonianze che l'affermano sono così forti da escludere ogni dubbio. La convinzione universale della Chiesa continuamente attestata dalla liturgia, le affermazioni dei Padri dal quinto secolo in poi confermano questa dottrina e guidano il cattolico in una via più che sicura. La ragione principale a favore della morte di Maria è po-

⁵¹ *Ibid.*, 351.

⁵² Per aiutare un suo amico a rispondere alle obiezioni dei protestanti contro la dottrina dell'Immacolata Concezione, Newman scrisse un *Memorandum*. In esso egli adduce la Scrittura e i Padri, non tanto per provare, quanto per dimostrare la non ripugnanza di quella che i protestanti chiamano una «terribile dottrina». Essa non deroga alla grazia di Dio, non è contro la passione di Cristo, non contraddice alla Sacra Scrittura, non differisce dall'insegnamento dei primi Padri; perciò non c'è motivo di rigettarla e di rifiutare la Chiesa che la propone (cf *Meditations and Devotions*, 84-85).

sta nel fatto che pure nostro Signore è morto: per conformarsi a lui, anch'ella subì la morte⁵³. Newman parla della morte di Maria non come di un effetto, perché essa non fu il risultato di una decadenza naturale, ma solamente un fatto. In quanto alla causa della morte, accoglie l'idea abbastanza tradizionale, venuta da vari teologi, che Maria morì di puro amore, perché era convenientissimo che solo l'amore dovesse spezzare i legami che univano l'anima al corpo.

Non considera l'Assunzione da un punto di vista strettamente dogmatico, in maniera che dalla sua argomentazione si possa dedurre la possibilità di farne un articolo di fede. Egli si limita a mostrare come questo mistero sia connesso intimamente con le altre prerogative di Maria, sia presente nella tradizione della Chiesa e si armonizzi con l'intera dottrina cattolica. Egli, che sapeva pesare bene le parole e vagliare gli argomenti, non si propone mai di trarre una conclusione irrefutabile, ma insiste continuamente sul fatto che l'Assunzione è l'epilogo più conveniente della vita terrena di Maria; che tale credenza è in armonia con la sostanza e con le grandi linee dell'Incarnazione; che, senza di essa, l'insegnamento cattolico sembra incompleto e che le nostre attese religiose restano deluse. Insomma era sommamente conveniente che Gesù facesse tutto questo per sua madre. Il principio, affermato qui dal Newman, è la cosiddetta «consistenza della dottrina cattolica» o, meglio, l'analogia della fede⁵⁴.

Egli deduce il fatto dell'Assunzione dalla maternità divina e dall'immacolata Concezione; dalla missione di seconda Eva; dal fatto storico che in nessuna parte della terra si venera il sepolcro di Maria; e dall'analogia con gli altri morti, i giusti dell'Antico Testamento, che risuscitarono alla morte di Gesù⁵⁵.

8. POTERE D'INTERCESSIONE

Con l'Assunzione al cielo la Beata Vergine non interrompe i suoi rapporti con l'umanità. Innalzata alla dignità di Regina degli angeli e dei santi, Maria non può dimenticare la Chiesa pellegrinante, per la salvezza della quale

⁵³ *Discourses to mixed Congregations*, 372; *Meditations and Devotions*, 61.

⁵⁴ *Discourses to mixed Congregations*, 372-373.

⁵⁵ *Meditations and Devotions*, 62-67.

ha acconsentito a diventare Madre del Salvatore, ha cooperato alla redenzione e ha sofferto coraggiosamente il più grande martirio spirituale che creatura umana abbia mai sopportato.

Newman, sempre preoccupato di trovare una solida base dottrinale per ogni prerogativa o dignità della Vergine, s'impegnò a trovarla anche per la sua funzione di mediatrice. Anzi su questo punto il suo impegno fu molto più accurato, trattandosi di uno dei temi più combattuti dal protestantesimo.

Egli basò la potenza di intercessione della Madre del Signore sulla dottrina della preghiera e sulla comunione dei santi³⁶. Con argomenti e testimonianze della Scrittura e dei Padri, dimostrò il valore e l'importanza della preghiera nella Chiesa di sempre e la sua reversibilità: il legame misterioso tra i cristiani della terra, le anime del Purgatorio e i beati del Cielo. Provare l'esistenza e l'efficacia dell'intercessione dei santi gli costò un notevole sforzo, perché essa è negata recisamente dalla teologia anglicana; ma vi riuscì vittoriosamente³⁷.

Un altro tema che Newman mise in evidenza fu che l'efficacia della preghiera è proporzionata alla santità della persona che la rivolge a Dio. Perciò unendo insieme i tre punti, «la comunione dei santi, il potere della preghiera, la dignità e la santità di Maria», sintetizzò così il suo pensiero: «Per coloro che credono la Chiesa come un immenso corpo, io ritengo che sia impossibile, se essi riconoscono la santità e la dignità della Beata Vergine, non percepire immediatamente che il compito di Maria nel cielo è quello di intercedere continuamente per i pellegrini sulla terra, che il nostro rapporto con lei deve essere quello di clienti con il padrone, e che, nella eterna inimicizia esistente tra la donna e il serpente, mentre la forza di questi consiste nel tentare, la potenza della seconda Eva sta nella preghiera»³⁸.

9. LA DEVOZIONE A MARIA

Newman, che all'età di sedici anni fu sopraffatto dal pensiero dei due esseri chiaramente evidenti, «se stesso e il suo Creatore», e visse sotto la costante influenza di tale idea, non rifiutò quello che si potrebbe chiamare il

³⁶ *Sermons Notes*, 42.

³⁷ Cf *Apologia pro vita sua*, passim; *Difficulties of Anglicans*, II, 69; *Via Media*, II, 296ss; *Parochial and plain sermons*, III, 372.

³⁸ *Difficulties of Anglicans*, II, 73.

centro della sua spiritualità anglicana quando passò alla Chiesa cattolica. D'allora in poi egli non sarà più solo: la Vergine, gli angeli e i santi saranno con lui. Con ciò, tuttavia, Newman non intese mai mettere in discussione lo stesso centro, lo stesso motivo dominante: Dio tutto in tutti.

La teologia anglicana gli aveva insegnato che queste creature - per quanto sante - possono rallentare il cammino verso Dio e, addirittura, impedirlo. Ma egli a poco a poco scoprì che era vero il contrario: che esse sono le guide più sicure verso il Dio supremo, nel quale hanno trovato la loro felicità e al quale desiderano portare tutti gli uomini. E volle far conoscere anche agli altri, specialmente agli antichi correligionari, le sue idee su questo tema: la devozione alla Madonna e ai santi non è un impedimento all'adorazione del Dio unico.

Forse nessuno era più adatto di Newman a trattare questo argomento sia per la sua esperienza personale, sia perché conosceva le opposizioni dei non-cattolici, sia per la sua capacità eccezionale ad afferrare le difficoltà altrui. Egli distingue innanzitutto tra fede e devozione: la fede, o dottrina, è il *Credo* e l'assenso ad esso; la devozione sono gli onori religiosi, dovuti agli oggetti della fede e la loro relativa manifestazione. La dottrina riguardante la Beata Vergine è stata fissata una volta per sempre fin da principio: essa sostanzialmente è la stessa ora e al tempo degli apostoli; ci sono stati degli sviluppi ma non trasformazioni. La devozione al contrario è qualcosa di accidentale; è conseguente alla fede e perciò col passare del tempo può essere soggetta a mutamenti. Le pratiche di pietà sono quindi infinite nelle loro manifestazioni; differiscono da luogo a luogo, da individuo a individuo secondo i tempi.

Newman pone una solida base dogmatica per il culto verso la Beata Vergine. Esso fa parte di un sistema teologico che si impernia sull'Incarnazione, la quale è l'antecedente della dottrina della mediazione e l'archetipo del principio sacramentale e dei meriti dei santi²⁹. Cristo, supremo Mediatore, ha voluto associare Maria all'opera della salvezza. Inoltre l'insistenza dei Padri nel mettere in evidenza i benefici spirituali derivati all'umanità, e specialmente a Maria, dall'Incarnazione, per mezzo della quale la natura umana è stata esaltata, lo porta a quest'altra argomentazione: «Molto intima deve essere la relazione tra Cristo e i suoi fratelli, se il linguaggio che appartiene al Verbo Incarnato si applica anche a loro. Quelli che sono riconosciuti formalmente figli di Dio in Cristo, sono anche oggetto degno di venerazione in ra-

²⁹ *Development of christian doctrine*, 93.

gione di Colui che vive in loro»⁶⁰. La dottrina mariana del Newman, come conseguenza dell'Incarnazione, è attestata dall'antichità ed è un legittimo sviluppo dell'insegnamento primitivo. Egli attribuisce a sant'Atanasio - il grande maestro dell'Incarnazione - il merito di aver posto delle solide fondamenta per la devozione a Maria⁶¹.

Newman tratta questo tema in una prospettiva fortemente polemica; perché contro di esso si appuntano veementi le obiezioni e le negazioni dei protestanti e degli anglicani. Perciò è costretto a ricorrere a tutti gli argomenti che lo possono aiutare nella sua opera di convinzione e di difesa della verità. Uno di questi è la tradizione e l'insegnamento della Chiesa greca, ammesso dai suoi avversari. In essi il culto e la devozione verso la Madre del Signore sono in un certo senso maggiormente sentiti ed espressi in una maniera più marcata che nella Chiesa di Roma⁶². Quindi può concludere la sua argomentazione: «Quale altezza di gloria non possiamo attribuire a Lei? E cosa dobbiamo dire di coloro che, per ignoranza, si oppongono alla voce della Scrittura, alla testimonianza dei Padri, alla tradizione dell'Oriente e dell'Occidente, e parlano e agiscono con disprezzo nei confronti di colei che il Signore si è compiaciuto di onorare?»⁶³.

Le nozioni apprese con il profondo studio sullo *Sviluppo della dottrina cristiana* furono molto utili a Newman quando dovette dimostrare che la fede cattolica sulla Beata Vergine è sostanzialmente la stessa di quella dei primi secoli. Nella *Letter to Pusey* egli condensa tutto il suo *Essay on the Development* in poche pagine pregnanti, con una profonda analisi psicologica della devozione alla Madre del Signore. Questa devozione può talvolta aprire la via ad eccessi, abusi o superstizioni; tuttavia, nonostante tutto, rimane dottrinalmente ben fondata. Malgrado gli errori e le false concezioni che vi si possono insinuare, questi non sono difetti della devozione in se stessa, ma della natura umana che, per la sua condizione decaduta, tende sempre agli estremi.

Il principio base per dimostrare la sua legittimità, prescindendo dall'antichità, è lo stesso che serve come nucleo per l'*Essay on the Development*, e cioè l'evoluzione psicologica di un'idea. Come un germe, come un vivente cresce, l'idea si espande e conduce a innumerevoli conclusioni. Di conse-

⁶⁰ *Ibid.*, 138.

⁶¹ *Difficulties of Anglicans*, II, 87.

⁶² *Ibid.*, 90-91; 153-164.

⁶³ *Difficulties of Anglicans*, II, 61.

guenza non è sempre possibile tracciare con precisione una linea di demarcazione tra l'insegnamento primitivo sulla Beata Vergine e quello moderno, per la semplice ragione che dove c'è vita lì c'è movimento, cambiamento continuo e tendenza a decadere⁶⁴.

Nell'ordine naturale, gli esseri viventi crescono fino alla loro perfezione; poi declinano e muoiono. Niente può arrestare il loro processo. Si possono però combattere i disordini. Lo stesso accade, ma in maniera più marcata, nel mondo delle idee; e se questo è vero di tutte le forti idee in generale, lo è molto di più per quelle religiose⁶⁵. Ma l'atteggiamento autenticamente cattolico è quello di respingere o correggere gli abusi.

La religione è fondata sulla ragione, e si sviluppa in teologia. Ma siccome riguarda oggetti soprannaturali, la ragione può arrivare fin dove si imbatte con i misteri che essa non può assolutamente comprendere: ardire di affrontarli significa cadere nell'errore. Gli ariani abusarono della logica e perdettero la fede. I Padri della Chiesa giunsero invece fin dove la ragione lo permetteva e lasciarono alla fede la parte incomprensibile del mistero. «Il buon senso e una larga veduta della verità devono servire come correttivi della logica»⁶⁶. Così può accadere che alcuni individui, in un certo tempo, abbiano una falsa devozione alla Vergine; tuttavia è innegabile che Maria tiene una posizione tutta propria nel sistema cattolico, una posizione che però è distinta da quella di Cristo, unico Mediatore.

Siccome i protestanti non hanno una giusta idea della divinità di Cristo, sono portati facilmente a confondere gli onori tributati alla Vergine con quelli dovuti al suo Figlio Eterno⁶⁷. Quando si è ben chiarita la differenza di posizione tra Gesù e sua Madre, cadono anche le accuse che i cattolici praticino «l'idolatria» nei confronti della Beata Vergine e che il culto prestato a lei interferisca con quello dovuto solo a Dio. I pensieri devozionali rivolti a loro sono totalmente distinti e non si oscurano a vicenda. Maria resta sempre la «serva» del Signore; la sua gloria è tutta per il Figlio. Anche il «tono» della devozione a Maria differisce molto dal tono di quella prestata a Gesù o alla Trinità⁶⁸.

Inoltre Newman fa una distinzione molto importante tra intercessione e invocazione. Nessun cattolico ritiene che è indispensabile per la salvezza

⁶⁴ *Development of christian doctrine*, 33ss.

⁶⁵ *Difficulties of Anglicans*, II, 78-79.

⁶⁶ *Ibid.*, 81-82.

⁶⁷ *Difficulties of Anglicans*, II, 114-115.

⁶⁸ *Development of christian doctrine*, 427-428.

pregare la Beata Vergine, anche se si può ritenere che è necessaria, nell'economia della Redenzione, la sua intercessione. Non si parla però di necessità assoluta, ma solo morale⁶⁶.

Per concludere, Newman volle difendere la vera devozione a Maria contro le false concezioni e provare nello stesso tempo la sua legittimità. Egli dimostrò che essa si fonda su solide basi dottrinali. Maria sta al centro della creazione come il perfetto capolavoro del divino Artista⁶⁷. La devozione deve essere la conseguenza della sua dignità, della sua grandezza e della sua santità. Il dogma è qualche cosa di stabile; la devozione è spontanea. La fede rimane sempre la stessa, ma un largo spazio di libertà è lasciato, in materia di devozione, alle inclinazioni e ai sentimenti personali.

RILIEVI

Se portiamo la riflessione sul nostro breve saggio, notiamo subito che il merito più grande di Newman è di aver costruito la sua mariologia sulla realtà centrale del cristianesimo: l'Incarnazione. In questo mistero egli coglie i due nuclei da cui sviluppa la sua dottrina mariana: la maternità divina e la seconda Eva. È qui che trova i motivi della dignità di Maria, della sua verginità, della sua santità, della sua Immacolata Concezione, della sua Assunzione, del suo potere di intercessione.

Sono risultati sicuri che Newman ottiene con un metodo storico deduttivo, unito al più grande rigore scientifico, che lui ritiene il vero metodo teologico in quanto si porta la riflessione su un evento della storia. Egli procede sempre con molta cautela, attinge unicamente alle fonti genuine, accoglie soltanto le testimonianze autentiche, che poi interpreta con la massima oggettività.

In questo metodo si innesta un altro aspetto della mariologia del nostro autore: quello dello sviluppo, caratteristica che contraddistingue tutta la sua

⁶⁶ *Difficulties of Anglicans*, II, 105-106.

⁶⁷ *Ibid.*, II, 85-86. Newman afferma che l'onore di Maria, a lui e agli altri cattolici, è più caro della conversione del suo paese. I doveri verso di lei si possono ridurre al culto di venerazione, di imitazione, di invocazione e di amore. Nessuno può contemplare la sua bellezza senza sentire una forte emozione. Lei ha diritto alla nostra simpatia e alla nostra confidenza; è l'onore, la gloria del genere umano. Maria suscita necessariamente il nostro culto perché il nostro affetto corrisponda alla nostra fede (cf *Difficulties of Anglicans*, II, 85-88).

vita e tutto il suo pensiero. E qui appare una grande somiglianza con il mistero di Maria legato essenzialmente al tempo: Maria ricevette i doni e i favori di Dio gradatamente, crescendo ogni giorno «in grazia e sapienza», passando dall'alba dell'Immacolata Concezione allo splendore dell'Assunzione. Similmente la scoperta del suo mistero avvenne lentamente nella Chiesa, col trascorrere dei secoli.

In Newman rivive lo stesso fenomeno: anch'egli scopre Maria a poco a poco, attraverso il travaglio e le difficoltà della ricerca, a cominciare dalle intuizioni timide e parziali dell'anglicanesimo fino alla piena affermazione cattolica.

Però questo cammino si svolge in un clima piuttosto polemico, contro la teologia di Roma e contro il razionalismo prima, contro la teologia anglicana e contro il razionalismo dopo. Clima che può dispiacere in tema di teologia mariana, ma che racchiude i suoi innegabili vantaggi, in quanto rende più esigenti nel metodo, più guardinghi nelle ricerche, più sobri nelle conclusioni.

Ma l'originalità e l'attualità della mariologia del Newman risaltano alla luce del Concilio Vaticano II. Portando infatti la nostra considerazione su di essa e sul capitolo VIII della Costituzione «*Lumen Gentium*», vi scorgiamo sorprendenti convergenze.

Il documento conciliare presenta alcune fondamentali caratteristiche, come l'impostazione biblica, la valorizzazione patristica, la prospettiva storico-salvifica, l'istanza ecumenica.

L'impostazione biblica. «Uno schema più biblico» fu una delle invocazioni ricorrenti dei Padri del Concilio. E tale richiesta fu almeno in parte esaudita, come appare dalla lettura dei testi conciliari in genere e del capitolo VIII della *Lumen Gentium* in particolare. Anche Newman fonda la sua mariologia sulla Sacra Scrittura: non c'è testo dell'Antico e del Nuovo Testamento, concernente in qualche misura la Madre del Signore, che egli non prenda in esame e non sviluppi con analisi accurata. E qui è la novità del suo metodo in un tempo in cui, nella teologia cattolica - in particolare in mariologia -, dominava una marcata refrattarietà nei confronti della Scrittura. Ma quello che è più degno di rilievo è il criterio da lui seguito: l'uso del senso letterale, applicato con vero rigore scientifico. Come esempio possiamo prendere il testo del Protovangelo (Gen 3,15), al quale Newman annette un'importanza fondamentale e a cui si appella ripetutamente; la sua interpretazione è ancora degna di considerazione.

Inoltre, egli non si limita a una registrazione di passi biblici, ma li unisce

insieme illuminandoli a vicenda, operando un vero progresso, passando dagli accenni brevi e oscuri dell'Antico Testamento alle affermazioni più chiare ed esplicite del Nuovo. In questa maniera egli mette in vivo risalto l'unità e l'armonia della rivelazione su Maria.

La valorizzazione patristica. Il capitolo «De Beata Virgine» ha riservato un posto speciale ai Padri. Quelli greci sono i più frequentemente citati (21 volte contro le 13 dei latini), ma le loro formule e la loro ottica hanno, in realtà, influito di meno sullo schema. Ne risulta, ciononostante, una formulazione meno angusta, ossia più solida e più universale, della dottrina⁷¹. Anche qui troviamo una sorprendente affinità con Newman. È nota la sua predilezione per i Padri, che lui studiò in ordine cronologico, e ai quali attinse la solidità e la freschezza della sua teologia. La familiarità con quegli antichi Maestri si rivela chiaramente nella sua mariologia, tutta impregnata del loro spirito e del loro pensiero. Newman stesso dichiarò di voler fondare il suo trattato classico sulla Vergine, *A letter to Pusey*, unicamente sulle testimonianze dei Padri, per conferirgli maggior vigore probativo.

Come in campo biblico, anche qui, egli non cita le testimonianze in maniera isolata, ma le presenta quali espressioni di una realtà viva: le riunisce e le fa convergere come fasci di luce di vari colori proiettati sul medesimo oggetto, in modo che si ricomponga la luce bianca. L'obiettivo è la Vergine Maria, la Madre di Dio.

Su un punto particolare la somiglianza con la dottrina conciliare è più completa, quasi perfetta: nel presentare la Madre del Signore come la seconda Eva⁷². Newman riferisce quasi *ad litteram* i testi che saranno poi citati dal Concilio⁷³. Risalta da questo accordo il senso profondo che egli aveva della grande Tradizione ecclesiale.

La prospettiva storico-salvifica. Il Concilio ebbe di mira un'istanza fondamentale: collocare Maria nella prospettiva della storia della salvezza. Ve la presentò espressamente nel quadro del paragrafo secondo, da cui s'irradia su quasi tutto il capitolo, specialmente sull'epilogo che mostra la funzione escatologica di Maria «segno di salvezza per la Chiesa pellegrinante».

⁷¹ R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte 1965, 76-77.

⁷² Cf *Difficulties of Anglicans*, II, 34-41.

⁷³ Cf *Lumen Gentium*, n. 56.

È l'angolo visuale sotto il quale Newman svolge la sua mariologia; e in ciò fu favorito dalla teologia e dalla liturgia anglicana, che considerano la Vergine sempre unita a Gesù e sempre come collaboratrice con lui nella Redenzione dell'umanità. Fu aiutato inoltre nello studio dei Padri che vedono Maria in tale prospettiva. Newman contempla la Vergine in tutta la vicenda salvifica: nella promessa del Protovangelo, nelle profezie e nelle figure dell'Antico Testamento; quindi all'annuncio dell'angelo, cui Maria rispose con fede esemplare e totale obbedienza; poi in tutta la sua esistenza, in tutti i misteri di gioia, di dolore e di gloria, vissuti accanto a Gesù; infine nella vita della Chiesa.

Quello della storia della salvezza è un capitolo della teologia al quale Newman ha portato un notevole contributo.

L'istanza ecumenica. Il valore positivo del capitolo «De Beata Virgine» in rapporto all'ecumenismo non sta nelle poche righe dedicate ad esso, ma nell'insieme: ossia nella prudenza circa formule particolari che potrebbero nuocere al progresso dell'ecumenismo, in quanto ravvivano l'immagine falsata della Vergine, che altre comunità cristiane attribuiscono alla Chiesa cattolica. Il valore positivo sta nel ritorno alla Bibbia e ai Padri, nella prospettiva storico-salvifica, nel posto riservato alla liturgia e, soprattutto, nell'accettazione leale di alcuni testi «apparentemente negativi» dei Vangeli, poco in onore presso i mariologi e che la Chiesa cattolica era accusata di sottacere, se non addirittura di respingere. È altresì nel posto dato alla dottrina dell'unico Mediatore, alla fede di Maria e al suo progresso, come in vari altri elementi. Il valore positivo sta, infine, nelle norme date ai teologi e ai predicatori, perché non si rendano responsabili di atti e parole che inducano in errore circa la dottrina della Chiesa⁷⁴.

L'ecumenismo è forse il punto di incontro più notevole tra Newman e il Concilio. Egli resta, con la sua vita e con il suo magistero, uno dei pionieri di questo movimento per cui giustamente è stato chiamato «uomo ecumenico»⁷⁵.

Di tale spirito è impregnata tutta la sua mariologia. È noto che la difficoltà più dura alla sua conversione egli la trovò nel culto della Chiesa cattolica verso la Vergine. La difficoltà rimane attuale e forte anche oggi, sia per gli anglicani che per i protestanti. Newman la superò dopo un lungo travaglio in

⁷⁴ Cf R. LAURENTIN, o.c., 88.

⁷⁵ Cf G. VELOCCI, *Newman al Concilio*, Alba 1966, 171.

forza di due principi, da lui messi in luce in maniera originale: il principio dello sviluppo del dogma e quello della distinzione tra fede e devozione. Questi principi, tuttora validi, presentati con la debita chiarezza e precisione, possono costituire un notevole aiuto per il dialogo e il cammino ecumenico.

Ma fu nell'opera classica sulla Vergine, *A letter to Pusey*, che Newman mostrò il più vivo interesse e operò il massimo sforzo a favore dell'ecumenismo. È lì che esprime tutta la sua gioia perché sente vicino il tempo di pensare seriamente alla grande impresa della riunione delle Chiese. E confessa che lui non potrebbe compiere un'azione più gradita a Dio, più leale e doverosa verso il suo Vicario in terra che «tentare di promuovere una sì grande consumazione (to promote so great consummation)»⁷⁶.

Egli non si nasconde le difficoltà dell'opera, conscio dell'incapacità umana a superarle. Perciò ripone l'ultima speranza in Maria e conclude il libro rivolgendosi a lei con una commovente invocazione: «Che il divino influsso della sua costante presenza riconduca tutti all'unità; distrugga tutto ciò che di cattivo c'è nella nostra parte e nella vostra; spenga ogni gelosia, ogni aspro, superbo, fiero antagonismo in noi; e dissipi, in voi, tutti gli inutili cavilli di ragionamento, così capziosi, polemici, fastidiosi. Questa gentile e luminosa Signora, la Beata Vergine Maria, vinca ognuno di voi con la sua dolcezza e si vendichi dei suoi nemici intercedendo, efficacemente, per la loro conversione»⁷⁷. C'è in queste aspirazioni, lo stesso ardente anelito che tutti i Padri del Concilio hanno sentito e concordemente espresso alla fine del capitolo sulla Beata Vergine: «Tutti i fedeli effondano insistenti preghiere alla Madre di Dio e Madre degli uomini, perché essa, che con le sue preghiere aiutò le primizie della Chiesa, anche ora in cielo esaltata sopra tutti i beati e gli angeli, nella comunione di tutti i Santi interceda presso il Figlio suo, fino a tanto che tutte le famiglie dei popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il loro Salvatore, in pace e in concordia siano felicemente riunite in un solo popolo di Dio, a gloria della santissima e indivisibile Trinità»⁷⁸.

GIOVANNI VELOCCI
Via S. Lorenzo, 56
03100 FROSINONE

⁷⁶ *Difficulties of Anglicans*, II, 3.

⁷⁷ *Ibid.*, II, 118. Newman qui è in dialogo con Pusey e con gli altri anglicani.

⁷⁸ *Lumen Gentium*, n. 69.

Summary

The Virgin Mother is not only deeply rooted in the life of Newman, but She also constitutes a constant object of his theological and spiritual reflection. He takes into consideration the many and rich aspects of Marian theology, giving of them a noteworthy synthesis.

On the basis of Holy Scripture globally understood, of the enthusiastic study of the Church Fathers, and in the light of the organic development of the Christian dogma, Newman offers a detailed and interesting mariological work. He examines the titles: Theotokos, New Eve, Always-Virgin; he scrutinizes deeply the dignity and holiness of the Lord's Mother, the Immaculate Conception, the Assumption, the efficacy of the Virgin's intercession, and, finally, the reasonableness of the devotion towards her. The biblical, patristic and ecumenical orientation of Newman's mariological reflection approximates and anticipates in a remarkable way the fundamental outlines of the Vatican Council II mariology.

L. GAMBERO (a cura), *Testi mariani del secondo millennio*, vol. III. Autori Medievali dell'Occidente (sec. XI-XII), Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 555.

Testi mariani del secondo millennio, vol. IV. Autori Medievali dell'Occidente (sec. XIII-XV), Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 707.

Nell'ormai celebre collana «Testi Mariani», pubblicata dalla casa editrice *Città Nuova*, benemerita per le pubblicazioni patristiche, Luigi Gambero, docente presso la Pontificia Facoltà Teologica *Marianum* e la University of Dayton, Ohio (USA), presenta un'ampia scelta di autori medievali che hanno scritto su Maria, a partire dal secolo XI fino alla fine del secolo XV. I testi sono in versione italiana, quasi tutti tradotti dall'originale latino, eccetto alcuni già redatti in lingua volgare.

Sono due volumi messi a disposizione di studiosi e lettori interessati alla teologia e alla letteratura mariana.

Ciascun volume è introdotto da una vasta ed approfondita esposizione del curatore, che illustra il contesto storico, teologico e mariologico del periodo al quale i testi appartengono, e le linee di pensiero che si sono andate progressivamente affermando. Viene innanzitutto messo in risalto l'apporto decisivo degli Ordini religiosi che si sono affermati in seguito alla «riforma gregoriana»: essi sono stati determinanti nella formazione di una dottrina e di una pietà mariana fiorite in particolare nel secolo XII. Lo sguardo si allarga quindi alle successive trasformazioni ecclesiastiche, dovute in particolare al movimento degli Ordini mendicanti e al vigoroso affermarsi della Scolastica.

Il fenomeno della catechesi mariana, pur continuando a sfruttare il genere omiletico, incomincia ad assumere la persona e la missione della Vergine come soggetto di una vera e propria trattazione all'interno delle «Summae», specialmente nella parte dedicata al Verbo Incarnato.

I due volumi mettono bene in luce la vivacità dell'area latina, che si manifesta in vari modi: dalle raccolte dei «Libri miraculorum» alle esperienze letterarie e alle voci dei mistici. Questi ultimi, che hanno tanto influito sull'evoluzione della pietà mariana, trovano ampio spazio in queste pagine: da Ubertino da Casale a Meister Eckhart, da Santa Brigida a Giovanni Ruysbroeck.

Infine nel periodo di transizione che abbraccia il secolo XV, viene illustrato il fenomeno della diffusione della preghiera personale, favorito da quel singolare movimento che va sotto il nome di «devotio moderna» e dall'affermarsi della predicazione popolare, soprattutto ad opera di San Bernardino da Siena.

Il metodo di scelta dei testi - attinti in massima parte dall'immensa produzione

in lingua latina trasmessaci dal Medio Evo - risulta uniforme nell'intero corso di questa amplissima selezione di pagine mariane, che considera circa 150 autori, presentati in ordine cronologico. Alcuni sono meno conosciuti al grande pubblico, ma ben noti ai medievisti: per esempio, Anselmo di Lucca, Gertrude di Polonia, Bruno di Asti, Onorio di Autun, Alessandro di Villa Dei. Il curatore ha fatto una scelta ben oculata, ricorrendo spesso ai primi prodotti della stampa (incunaboli e cinquecentine), che giacciono in biblioteche specializzate. Certamente sono presenti tutti gli autori che hanno lasciato tracce nella storia della mariologia: Eadmero di Canterbury, Ruperto di Deutz, Ugo di San Vittore, Antonio da Padova, Bonaventura di Bagnoregio, lo pseudo-Alberto, ecc... Ai massimi cultori del pensiero mariano è riservata un'attenzione particolare. Così sono dedicate 13 pagine ad Alberto Magno, 26 a Tommaso d'Aquino, 15 a Raimondo Lullo. Ma l'autore più rappresentato non poteva essere che Bernardo di Chiaravalle, cui sono state riservate 57 pagine: i testi introdotti nella raccolta dimostrano quanto profondo e duraturo sia stato l'influsso di San Bernardo nella storia della dottrina e della pietà mariana. Una lunga serie di discepoli sono stati segnati dal suo influsso. Molti di essi hanno parlato e scritto di Maria con competenza teologica e con sentimenti d'amore. Alcuni sono ricordati nella rassegna: Guerrico d'Igny, Amedeo di Losanna, Adamo di Perseigne, Isacco della Stella, Alano di Lilla...

Dall'accostamento di tanti autori è nata una raccolta estremamente differenziata per generi letterari, contenuti di pensiero e varietà di stile. Essa testimonia le caratteristiche di queste 148 (per l'esattezza) personalità che si sono accostate a Maria. Non tutti sono teologi o scrittori ecclesiastici, e diversi di loro sono semplici fedeli. C'è comunque una ricchezza impressionante di dottrina e di pietà.

I testi, pur nella differenziazione degli accenti, ci consentono di percepire le caratteristiche della fede e della devozione mariana del Medio Evo. E' una fede che si raccoglie intorno ad alcune idee maestre: Maria Madre di Dio e degli uomini, Mediatrix della grazia, Immacolata Concezione, Assunta in cielo, Madre della Chiesa. La Vergine è colta nel suo ruolo di guida nel pellegrinaggio dell'umanità peccatrice verso il porto della salvezza. Ella aiuta i suoi devoti a prendere coscienza della negatività del peccato e dell'importanza delle virtù cristiane.

Nonostante il carattere devozionale di alcuni di essi, si tratta di testi significativi perché, oltre alla dottrina, indicano una mentalità e una prassi di vita: i cristiani amano affidarsi alla Madre di Dio come ad estremo rifugio nelle difficoltà della vita.

Ogni autore è presentato con una breve introduzione, seguita da una bibliografia essenziale. Seguono i testi, corredati da note copiose e pertinenti. Come si è detto, il metodo seguito per la presentazione degli autori è rigorosamente cronologico; ma ciò non impedisce al curatore di raccogliere l'intera opera intorno a cinque grandi titoli: *Teologia mariana in forma di preghiera*; *Fioritura della dottrina e della pietà mariana*; *La dottrina mariana al vaglio del metodo scolastico*; *Nuove forme di esperienze mariane*; *Teologia, predicazione, contemplazione*.

Completano l'opera gli indici, che costituiscono uno strumento indispensabile per la consultazione: indice biblico, indice degli autori e di altri personaggi antichi, indice degli autori moderni, indice analitico. Anche la documentazione bibliografica generale è vasta e pertinente.

L'opera non è un elenco arido di testi. Essa si presenta come un mosaico composto di tante tessere che cronologicamente presentano il volto della Vergine Maria lungo i secoli. Si tratta della prima e più ampia raccolta di testimonianze mariane dei secoli XI-XV pubblicata in Italia. Essa si impone come punto di riferimento per ogni studioso della materia. Non resta che congratularsi con Luigi Gambero per l'ingente lavoro svolto e la competenza dimostrata, e con Città Nuova Editrice che ha dato prova di grande coraggio nell'affrontare la pubblicazione di un'opera ponderosa ed impegnativa.

PIERO FERRERO

S.N. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1998, pp. 258.

Il presente studio di Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944) è stato pubblicato per la prima volta in lingua russa a Parigi nel 1927. La traduzione italiana, presentata e curata dall'ortodosso Renato D'Antiga (pp. 5-20), è stata eseguita su quella in lingua francese, *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu. Essai d'une interprétation dogmatique*, Éd. l'Âge d'Homme, Lausanne 1987, curata da Constantin Andronikof, traduttore ufficiale delle opere di S.N. Bulgakov. La seconda parte del sottotitolo: *Essai d'une interprétation dogmatique* (p. 4), nella traduzione italiana si trova solo a p. 23: *Saggio d'una interpretazione dogmatica*.

Uno studio monografico da parte di un ortodosso sulla Madre di Dio rappresenta un po' un'eccezione, un fatto inusuale. Gli ortodossi, che considerano la *Theotokos* non in se stessa ma nel suo significato cristologico, in genere non dedicano trattati «autonomi» alla Santa Vergine.

Scopo del saggio era l'analisi critica del dogma cattolico dell'Immacolata Concezione, ma strada facendo, è emerso che la critica non doveva rimanere esclusivamente negativa, che conveniva accompagnarla con alcuni elementi positivi, alla luce della dottrina che l'Ortodossia custodisce e che la venerazione della Vergine fa risaltare sotto diversi aspetti. Nel suo lavoro, S.N. Bulgakov segue, oltre alla Parola di Dio, la tradizione patristica, le puntuali definizioni dogmatiche della Chiesa e la vita liturgica, mossa dallo Spirito, con le sue indicazioni e le sue testimonianze (p. 25).

Il libro non parla solo della Vergine, ma si estende a questioni talora sottili del-

l'antropologia cristiana: origine dell'anima per creazione o per generazione, concezione dualistica e triadica dell'uomo, stato della natura umana prima e dopo il peccato, l'uomo icona sofianica della Sapienza increata di Dio, abitante *nel* e *con* il mondo.

I capitoli principali sono quattro: I. *L'assenza di ogni peccato personale nella Madre di Dio* (pp. 29-37); II. *La forza del peccato originale nella Madre di Dio* (pp. 38-80); III. *Il dogma cattolico dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio* (pp. 81-103); IV. *La glorificazione della Madre di Dio* (pp. 106-179). Seguono 3 *Excursus* che coprono circa 50 pagine (pp. 180-236), dove l'autore discorre della gloria di Dio nell'Antico Testamento e della Sapienza in esso e in s. Atanasio, con un costante riferimento alla Vergine Madre di Dio. Proprio nel primo *Excursus* egli introduce il tema de *Il rovelto ardente*, che costituisce il titolo del libro: il rovelto in fiamme che non si consuma è la *Theotokos* visitata dallo Spirito.

Il punto focale del saggio rimane la Madre di Dio *senza peccato*. Ma questa prospettiva si dirama verso altri settori della teologia: dalla protologia all'ecclesiologia, dalla cristologia all'escatologia.

A distanza di 71 anni (1927-1998) ci si accorge chiaramente che quando il dialogo ecumenico con l'Ortodossia verte su Maria, non si può giungere a intese e conclusioni comuni se non a patto di trovare l'accordo sulle questioni fondamentali, con le quali la *Theotokos* è intimamente connessa. In questa linea la Postfazione di S. De Fiores, *Lettura cattolica ed ecumenica*, precisa i seguenti temi: la posizione ortodossa circa l'Immacolata; il dialogo sull'Immacolata Concezione; la maturazione del consenso ecclesiale; per una riformulazione dell'Immacolata Concezione (pp. 237-256).

La presente recensione non vuol essere altro che un invito alla lettura del tema di fondo, l'Immacolata Concezione, ricordando come tra cattolici e ortodossi sia necessario ancora fare molti passi assieme in vista di un possibile accordo ecumenico. Avvertiamo che la lettura sotto l'aspetto didattico non è facile: all'interno dei vari capitoli non vi è mai un sottotitolo che aiuti il lettore a seguire sia il taglio che il progredire dell'esposizione; neppure dal punto di vista del contenuto: resta la fatica di far propri certi concetti che ritornano, talvolta, in modo non sempre lineare per noi occidentali; ma val la pena compiere questa lettura, che ci rivela il pensiero vasto e profondo di colui che entusiasti discepoli chiamarono «l'Origene del XX secolo».

Secondo la concezione cattolica (cf Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*, con la quale fu proclamato nel 1854 il dogma dell'Immacolata Concezione), Maria nel primo istante del suo concepimento, venne preservata dalla colpa originaria per una grazia e un privilegio singolari concessi da Dio in vista dei futuri meriti di Cristo (p. 81ss).

S.N. Bulgakov così commenta tale «novità» dottrinale della Chiesa cattolica: «A partire dagli elementi fondamentali, questo dogma introduce tesi dubbie e perfino inesatte e dà dell'idea portante una falsa formulazione, negando totalmente l'attualità del peccato originale nella Madre di Dio. In se stesso si tratta di un malinteso dogmatico e anche semplicemente di un errore» (p. 83). Anzi egli bolla tale defini-

zione come «infelice dogma cattolico», «dogma imprudente» che «scuote le basi perfino della dogmatica cristiana, promulgato in modo affrettato con un decreto dogmatico-amministrativo». «Qualunque sia il punto di vista da cui lo si considera, il dogma elaborato di recente dell'Immacolata Concezione appare inutile e artificioso» (p. 105). La sua proclamazione rappresenta un ulteriore sviluppo, in senso autoritario, del primato romano (p. 17).

Tuttavia - ammette l'autore - «nell'insieme, il dogma cattolico del 1854 corrisponde all'espressione non corretta di un'idea giusta: quella dell'impeccabilità personale della Madre di Dio. Per esporlo utilizza mezzi non validi» (p. 83). D'altra parte esso «obbliga l'Ortodossia a chiarire il vero dogma custodito nella sua vita: quello della venerazione della Madre di Dio, sempre Vergine e senza peccato, Purissima e Immacolata» (p. 83). Altrove ribadisce: «Benché formulato in modo inesatto, esso ci porta verso un'idea corretta: mediante una grazia eccezionale dello Spirito Santo, la Vergine è stata posta in una condizione particolare in rapporto al peccato originale» (p. 149).

Noi cattolici dobbiamo riconoscere che, al di là della polemica, *Il rovelto ardente* costituisce un'acuta testimonianza dell'Ortodossia circa la *Theotokos* nella sua condizione di immunità dal peccato, anzi di impeccabilità, in tutto il corso della sua esistenza. Per Bulgakov, come per tutta la Chiesa ortodossa, il solo porre la questione che Maria, purissima e tabernacolo divino, abbia peccato suscita «orrore». Dopo aver passato in rassegna le varie fasi della vita della Tuttasanta, l'autore conclude che «il vangelo non contiene nulla che possa indurre ad immaginare una qualsiasi contaminazione nella Purissima». L'unica eccezione a tale assenza di peccato nella *Theotokos* è la sua concezione e nascita che per Bulgakov avvennero nel peccato originale.

Ci sembra di poter scoprire tre ragioni teologiche che spingono l'autore a negare a Maria la prerogativa dell'Immacolata Concezione.

La prima è di ordine *cristologico*: Cristo è l'unico senza peccato e nessuno - neppure Maria - può condividere con lui questa condizione (p. 149). Cristo «è il salvatore dell'intera umanità, compresa sua Madre», mentre, secondo il dogma cattolico, si ha che il soggetto dell'Immacolata Concezione non è più Cristo, ma la Vergine dall'istante in cui la sua anima viene creata (p. 81ss). «L'Immacolata Concezione non è rivolta a Maria, ma alla Concezione Immacolata del Verbo divino» (p. 13). In tal modo - sottolineerà nel 1959 P. Evdokimov - «il dogma romano *diminuisce* la Vergine; trasformandola in uno "strumento di grazia" predestinato, esso diminuisce la sua umanità e le toglie la grandezza di colei che liberamente, manifestando la sua umiltà e la sua purezza, dice per tutti noi il suo *fiat*» (citazione nelle pp. 13-14). In Maria «il peccato originale conservava tutta la sua forza, con le sue fatali conseguenze». Ricordiamo che il titolo del cap. II è: *La forza del peccato originale nella Madre di Dio* (p. 38ss). Difatti «i suoi genitori hanno potuto trasmetterle solo una vita mortale» (p. 149).

La seconda ragione è *mariologica*, e si basa sulla vicenda di Maria, che rivela le

conseguenze del peccato originale: l'infermità e la morte. «La Madre di Dio è deceduta di morte naturale», come insegna la festa della Dormizione. Ora la morte corporale è la manifestazione ultima dell'infermità del corpo: è quindi segno del suo peccato originale.

La ragione più radicale è quella *antropologica*, cui Bulgakov ricorre per sfuggire alla contraddizione da lui percepita tra l'assenza del peccato *personale* e la presenza del peccato *originale* in Maria. Egli scorge «il vizio radicale dell'antropologia cattolica» nella distinzione che essa pone tra la natura creata dell'uomo e la grazia che gli sopraggiunge e che poi perde con la colpa d'origine. Per Bulgakov questo è introdurre un modo meccanico e arbitrario nell'agire di Dio. Al contrario, l'uomo è creato nella grazia e rimane sempre immagine di Dio. Egli deve però passare alla somiglianza con Dio attraverso le sue libere scelte. Qui interviene il peccato originale, che consiste nell'«*infermità della natura*», con le sue conseguenze di malattia, morte e peccato personale.

L'autore è costretto ad ammettere in Maria questa infermità a motivo della sua condizione umana. Ma la grazia di Dio, attraverso la libertà personale, realizza in lei uno stato di «impeccabilità personale» che si avvicina alla giustizia originale. In lei il peccato è ridotto ad una pura potenzialità. Nel consenso di Maria, che ottiene lo Spirito Santo e il concepimento del Signore, non si può ravvisare il minimo influsso di peccato: esso «non era soltanto l'espressione di un dato istante: proveniva dal profondo dell'essere immacolato di Maria, era opera e conclusione della sua vita intera».

Come si può notare - sottolinea S. De Fiores - Bulgakov raggiunge per altra via la stessa posizione della Chiesa cattolica. Ciò che i cattolici pongono all'inizio dell'esistenza della Vergine, gli ortodossi lo riconoscono alla fine come frutto congiunto della grazia di Dio e della libera sua collaborazione. Lo stesso peccato originale in lei è talmente sfumato da essere ridotto a una mera potenzialità senza efficacia in ambito morale (p. 242).

Raccomandiamo questo lavoro di Bulgakov - che va letto con spirito ecumenico e alla luce della dottrina mariana del primo millennio cristiano - ai teologi cattolici e particolarmente ai cultori di mariologia, in vista di un approfondimento e perfezionamento della formula dogmatica del 1854.

All'inizio della sua ricerca Bulgakov chiede alla Madre di Dio di «donare saldezza» alla sua «mano bisognosa» (p. 25). Ella doni saldezza anche ai nostri cuori, bisognosi della luce dello Spirito, affinché la venerazione della Tuttasanta, «garanzia dell'Ortodossia», diventi per tutti i credenti «la misura della *condizione ecclesiale*» (p. 175). Ossia - parafrasando una riflessione di H.U. von Balthasar - con gli ortodossi auspichiamo che ogni credente sia mariano, affinché la vita cristiana sia più decifrabile e convincente.

GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano (BI) 1998, pp. 185.

Mentre la discussione ecumenica si concentra sui temi dell'«unità» nella (o attraverso la) diversità e della comunione «reale», ma reciprocamente «imperfetta», si rende necessario esaminare a fondo l'argomento della diversità. Pur prendendo atto che il cammino ecumenico ci ha portati a parlare non di qualsiasi diversità, ma delle diversità centrate in Cristo e riconciliate, rimane pur sempre vivo l'interrogativo sulla discriminante all'interno delle stesse diversità. Con il Concilio Vaticano II è emerso il suggerimento di distinguere tra la «verità» e la «formulazione» della verità. Nel dialogo tra cattolici e luterani si è parlato di «fondamento» e di «forma» e altre volte di diversità «tollerabili» e «intollerabili».

Nell'area francofona, in modo particolare il Gruppo di Dombes, si è proposto una ricerca tra le «diversità» separanti. La recensione che presentiamo si muove in quest'ultima prospettiva.

Il Gruppo di Dombes, nel trattare la figura di Maria, si dedica innanzitutto a una rapida rilettura storica richiamando in particolare la posizione della Riforma del XVI secolo (Lutero, Zwingli e Calvino) senza trascurare la severa critica che Karl Barth ha formulato nel nostro secolo.

L'ecumenismo, sviluppatosi nel nostro tempo, si presta dunque ad una verifica attenta delle argomentazioni passate e ad una chiarificazione tra fede e devozione.

L'indagine si avvale di due principi: la giustificazione per fede e la gerarchia delle verità. Su questa base si potranno avanzare suggerimenti per evidenziare gli elementi separanti e non separanti.

Le difficoltà si concentrano soprattutto su quattro punti: la cooperazione, la perpetua verginità, i dogmi mariani e l'invocazione dei santi.

La cooperazione alla grazia è stata oggetto delle più forti polemiche nel lungo contrasto tra cattolici e protestanti. Evitando gli eccessi e gli abusi in vista di un più radicato orientamento biblico, si può tentare un recupero comune e quindi non separante, della nozione di cooperazione. Va detto allora chiaramente che la grazia viene sempre prima (*sola gratia*): essa è indipendente dai meriti e rende possibile il *si* di Maria in quanto frutto dello Spirito Santo e parte del dono divino.

La perpetua verginità di Maria. Il richiamo va alle interminabili dispute sui fratelli di Gesù. Dalle ricerche bibliche più attuali risulta che non è possibile pronunciarsi chiaramente pro o contro. Non si possono fare affermazioni certe su basi bibliche incerte. Si può tuttavia condividere l'aspetto spirituale soggiacente al dogma.

L'Immacolata Concezione e l'Assunzione di Maria. L'assenza di fondamento biblico rende i dogmi inaccettabili per i protestanti. Gli ortodossi ritengono le definizioni «illegittime» (Gv 3,13: «È nessuno è salito in cielo se non colui che è disceso dal cielo») perché proclamate unilateralmente dopo la divisione tra le chiese occi-

dentali e quelle orientali (1054). Tuttavia l'Immacolata Concezione trova assonanze con la nozione di «Tuttasanta» (Panaghia) del mondo bizantino. L'insistenza cattolica che ancora una volta i due dogmi sono in realtà esplicitazioni della *sola gratia* in vista di Cristo può accorciare le distanze. Si deve inoltre aggiungere che, sulla scia di J. Ratzinger, non si potranno imporre agli orientali le decisioni dogmatiche prese dopo il 1054. Aggiungiamo che per W. Borowsky, pastore luterano, una volta salva la comune cristologia, le diversità in materia, sono rispettivamente tollerabili.

Per quanto riguarda l'*invocazione dei santi e di Maria*, i protestanti non si ritrovano, ma al di là degli abusi e degli eccessi devozionali, ridiventa forse degno di attenzione il richiamo cattolico a riconsiderare la preghiera «come» e «con» Maria (vedi Lutero) e la lode rivolta a Dio per quanto ci ha dato in Maria (Ecolampadio). Inoltre il contesto della comunione dei santi, che vige al di qua e al di là della morte, favorisce un approfondimento in vista di ulteriori considerazioni.

La conversione delle chiese. L'ecumenismo significa cambiamento e il cambiamento impegna tutte le chiese. I protestanti devono rendersi conto che la confessione di Cristo esige una parola su Maria perché il silenzio pregiudica la cristologia. Il mondo cattolico deve accettare il fatto che Maria non è la causa delle divisioni e che un'appropriata «teologia mariana» non può confondere il centro con la periferia: non bisogna mai separare la madre dal figlio, Maria da Cristo.

La conclusione sottolinea che le divergenze non erano all'origine delle divisioni, non sono attualmente separatrici e incompatibili «nonostante» le diversità.

Dobbiamo essere grati al Gruppo di Dombes per avere affrontato uno dei temi più difficili all'interno del dialogo tra cattolici, ortodossi e protestanti. Ha saputo evidenziare i punti di attrito tradizionali adoperando anche le parole forti delle varie epoche. Ha saputo guardare soprattutto all'essenziale della fede cristiana al di là dei contrasti, per ricordarci che la divisione delle chiese non ha avuto come punto di partenza la figura di Maria. Le contrapposizioni emerse nelle interpretazioni dei principi hanno provocato il silenzio degli uni e gli eccessi degli altri. Rimane comunque fermo il punto che, nella ricerca e nell'espressione della comune unità in Cristo, la riscoperta dell'importanza delle diversità stimola la verifica ecumenica del bagaglio comune mettendo in evidenza le verità «seconde» da ridimensionare, tollerare e rispettare all'interno della comunione già «reale», ma non ancora «perfetta».

RENZO BERTALOT

F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret icona di Israele e della Chiesa*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1997, pp. 142.

L'intento dell'Autore - professore a Gerusalemme e a Roma -, che raccoglie qui alcune conferenze «mariologiche», è quello di tratteggiare, attraverso un'approfondita rilettura dei testi biblici, un'icona trasparente di Maria di Nazaret, di colei che secondo la Parola di Dio è proclamata «beata da tutte le generazioni» (Lc 1,48). Questo percorso viene fatto applicando al tema mariologico il criterio dell'*unità* di tutta la Scrittura (AT e NT) e della *progressiva rivelazione* (il dato precedente non viene eliminato dal seguente, ma assunto e perfezionato), e attraverso un'interpretazione tipologica, anche questa non pensata in modo dialettico (l'una sostituisce l'altra), ma in modo «progressivo ed esplicativo... una tipologia fondata sulla totalità e sulla continuità della storia» (pp. 14.17).

Dalla lettura di queste riflessioni biblico-teologiche emerge la figura di *Mirjam di Nazaret*, ragazza ebrea che si può ben dire rappresentativa di quel popolo d'Israele che si apre alla nuova alleanza, all'accoglienza del Messia escatologico: Maria è, a un tempo, «figlia di Sion» e «icona della Chiesa»: «Se Mirjam di Nazaret è la figura adeguata di Israele che si schiude nella chiesa di Gerusalemme, madre di tutte le chiese dei gentili, essa è la persona nella quale ogni ebreo e ogni cristiano è chiamato da Dio a riconoscersi» (p. 20). Questo cammino appare chiaro, fra gli altri capitoli, in quello che studia «il segno grande» di Ap 12: a questa «donna vestita di sole» partecipano tutti gli uomini: «l'umanità delle origini - Israele - Mirjam di Nazaret - Chiesa dei circoncisi - grande Chiesa - l'umanità salvata. Il destino di ciascuno di noi è di riconoscersi in Maria» (p. 37, con rimandi alla *Redemptoris Mater*, n. 13).

Nel complesso, al di là di qualche osservazione critica d'impostazione, la lettura di queste pagine aiuta a comprendere che lo studio della mariologia è per certi versi indispensabile per penetrare in profondità il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio, il mistero della divinità-umanità di Gesù, il mistero nascosto ora rivelato, «contenuto» in Maria (Coei che «contiene» ciò che i cieli non possono contenere, secondo un'espressione della liturgia). Pertanto la mariologia che scopre Maria «figlia di Sion» e «icona escatologica della Chiesa» illumina anche i rapporti fra la Chiesa e Israele, l'unico popolo di Dio chiamato a realizzarsi pienamente in quell'*éschaton* che la Vergine ha già raggiunto quale primizia dell'«Israele di Dio».

UMBERTO CASALE

LA VERGINE MARIA

NELLA SCUOLA FRANCESE DI SPIRITUALITÀ

Raccogliamo sotto quest'unico titolo la recensione di due libri, usciti recentemente in Francia:

Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Editions du Cerf, Paris 1998, pp. 660.

J. HÉMERY, *Avec Marie au service du Seigneur. La consécration au Christ selon Montfort*, Nouvelle Cité, Montrouge 1998, pp. 282.

Allo studio di queste due opere, in qualche modo complementari, ci spinge, oltre l'interesse storico, il desiderio di riscoprire le ricchezze di una spiritualità fiorita nel sec. XVII - il secolo d'oro della spiritualità, in Francia - e ancora viva nella Chiesa di oggi.

È noto come in questi ultimi tempi la *scuola francese di spiritualità* abbia suscitato nuovo interesse negli studiosi. Nel 1990 le Edizioni Paoline pubblicavano la traduzione italiana dell'opera *L'Ecole française de spiritualité*, di R. Deville, edita nel 1987. Nel numero di giugno 1997, la rivista *La vie spirituelle* (Edizioni Cerf), ospitava un articolo di Michel Dupuis precisamente su *L'école française de spiritualité*.

Dalla prima delle due opere che presentiamo - un ponderoso volume di 660 pagine - ci proponiamo di stralciare le riflessioni circa il posto che la cosiddetta *scuola francese di spiritualità* riconosce a Maria. Dalla seconda saremo sollecitati ad approfondire la nota mariana di uno dei grandi eredi di quella Scuola, vale a dire dell'ultimo dei grandi berulliani: Luigi Maria Grignon de Montfort.

Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité*.

1. Scuola francese o scuola berulliana?

Come è detto in «postfazione» da Jean Dujardin, questo libro è nato come risposta al desiderio di molti non tanto di risalire alle origini della *scuola francese di spiritualità*, quanto piuttosto di conoscerne gli sviluppi, gli adattamenti o le deviazioni che siano, persino le infedeltà, così che da uno studio minuzioso e scientifico della storia ci si possa davvero dire eredi di quell'importante tradizione spirituale.

Non è nostro intento ripercorrere qui l'iter storico tracciato da Krumenacker, volendo limitarci a rilevare la sola dimensione mariana della *scuola francese di spiritualità*. Ci sembra tuttavia doveroso gettarvi almeno uno sguardo fugace.

L'Autore comincia col chiedersi se sia giusto parlare di *scuola francese di spiritualità*. Osserva che tale definizione, risalente al 1873, ebbe dapprima un contenuto abbastanza vago; fu poi ripresa, nel 1921, da H. Bremond, senza però che questi vi attribuisse molta importanza. Oggi tale qualifica è sempre più contestata tanto dai cultori di storia quanto dagli specialisti di spiritualità. Tutto sommato, in senso stretto si dovrebbe preferire l'appellativo di *scuola berulliana* o di *berullismo*, quando si parla del suo caposcuola - appunto Pierre de Bérulle (1575-1629) - e dei suoi principali discepoli: Ch. de Condren, J.-J. Olier e Jean Eudes.

Avverrà che lungo i secoli, mistici e fondatori continueranno ad attingere dalla tradizione berulliana - come da vena sotterranea - luce e ispirazione per la propria vita spirituale e per l'apostolato: il senso religioso, adorante e amante, che invita ad un'interiorità vera nel raccoglimento alla presenza della Trinità e ad una partecipazione cosciente e attiva alla preghiera liturgica; l'importanza dell'Incarnazione redentrice e il primato del Verbo incarnato, cui il cristiano deve aderire con tutto se stesso; il rapporto personale con Gesù, compreso e vissuto come comunione con i suoi sentimenti, stati e misteri; la vita nello Spirito Santo che continua a conformarci all'immagine di Cristo; la spiritualità battesimale che pone in uno stato di servitù verso il Cristo e sprona a rinnovare le promesse battesimali; il senso della Chiesa, la spiritualità sacerdotale e lo spirito apostolico; la devozione a Maria profondamente teologica e mistica, che mai separa la Vergine da Gesù e che contempla in lei il riflesso della santità del Figlio.

In sintesi, è questo, ci sembra, la sostanza dei nove capitoli del volume di Y. Krumenacker.

2. Il posto di Maria nella scuola francese di spiritualità

Il mistero dell'Incarnazione conduce a prestare molta attenzione a Maria. La *pietas* mariana di Bérulle e dei suoi discepoli si fonda precisamente sul rapporto privilegiato di Maria con Gesù, il Verbo incarnato. Al dire di Bérulle, Maria è la prima e la più perfetta delle anime cristiane. Non si può essere vicini a Gesù, più di lei. «Maria è talmente unita al Figlio che non può non essere conforme e simile a Lui. Ella gli è tanto vicina e familiare che non può ignorare il suo stato e i suoi segreti». Maria agisce e pensa nella luce di Dio; per questo ha diritto e capacità speciale di dare Gesù alle anime.

Parlando del sacerdozio - che tanto gli stava a cuore - Bérulle fa notare che gerarchia di ordine e gerarchia di santità non coincidono affatto. L'esempio più luminoso è quello di Maria. Ella è modello di santità. Pur non essendo sacerdote, non vive che per mezzo di Gesù e per Lui. «Come sacerdoti noi dobbiamo far professione di pietà e di devozione speciale verso Gesù e verso la sua santa Madre. In onore dell'ineffabile legame che Maria ha con il Figlio di Dio a motivo della sua qualità di

madre, è giusto che ella non sia mai separata da Lui... Dobbiamo sentirci sempre in comunione con Gesù e con Maria».

Anche della spiritualità mariana di J.-J. Olier (1608-1657) l'Autore parla abbastanza diffusamente. Nel 1630, Olier va pellegrino a Loreto: esperienza spirituale che più tardi considererà come una conversione. Prima di essere ordinato sacerdote, fa voto di servitù a Maria nello spirito berulliano di totale dipendenza interiore. Nel 1642 fa voto di servitù a Cristo: voto che egli considera come prolungamento della servitù promessa a Maria: «La santa Vergine - scrive - ci attira innanzitutto a sé, al suo amore e al suo servizio, per portarci poi a Gesù Cristo nostro Signore, il quale vuol portare tutti all'amore e alla gloria del Padre». Olier trasforma la preghiera di Condren: «Vieni, Signore Gesù, e vivi nel tuo servo...», dandole una connotazione più mariana: «O Gesù, vivente in Maria, vieni a vivere nei tuoi servi...». Diffonde il titolo di Maria Regina del clero e fa del 21 novembre, giorno della Presentazione di Maria al Tempio, una festa essenziale nella liturgia del seminario: in quel giorno, sacerdoti e seminaristi rinnoveranno il loro impegno al servizio di Dio e della Chiesa. Secondo l'Olier, vi è una grande somiglianza tra Maria e il sacerdote: «I sacerdoti sono coadiutori di Dio Padre nella produzione e nella generazione gloriosa di Gesù Cristo, così come la santa Vergine lo fu nel giorno che generò il Figlio... Come Maria entrò in comunione con il Padre e da lui ricevette il potere di generare il Figlio, così i sacerdoti partecipano al potere di produrre Gesù Cristo e di generarlo alla gloria».

Nel cap. VIII, l'Autore rievoca le figure di H.M. Boudon, C. Démià, J.-B. de La Salle e di Grignon de Montfort. Della spiritualità mariana dei primi tre berulliani dà solo brevi cenni, mentre si attarda a descrivere la nota mariana del Montfort, che «per molti aspetti del suo pensiero e dei suoi insegnamenti... rimane uno dei migliori testimoni della spiritualità della scuola francese» (R. Deville).

La spiritualità mariana del Montfort è tutta racchiusa in due opere fondamentali: *L'amore dell'eterna Sapienza* e il *Trattato della vera devozione a Maria*. «È una spiritualità eminentemente cristocentrica - nota l'Autore -, ma che appare sempre su uno sfondo trinitario». Affermazione, questa, che sembra echeggiare le parole di Giovanni Paolo II: «Alla lettura del *Trattato della vera devozione a Maria*, è seguito in me un nuovo atteggiamento, una devozione venuta dal più profondo della mia fede, come dal cuore stesso della realtà trinitaria e cristologica». E ancora: «Grazie a san Luigi Grignon de Montfort compresi che la vera devozione alla Madre di Dio è proprio cristocentrica, anzi è profondissimamente radicata nel Mistero trinitario di Dio e nei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione».

Ma è il Cristo Sapienza eterna e incarnata che più interessa il Montfort. La sua stessa teologia mariana si muove tutta nella prospettiva dell'Incarnazione del Verbo: «È questo il mistero proprio della vera devozione a Maria». È qui che Y. Krumeacker ricorda come il Santo proponga la consacrazione a Cristo per le mani di Maria come mezzo efficace per vivere fedelmente gli impegni battesimali di rinuncia al peccato e di donazione a Cristo. La spiritualità mariana del Montfort è quindi aperta

a tutti ed è al tempo stesso eminentemente apostolica e missionaria: «Dio Padre - scrive il Montfort - vuol avere figli per mezzo di Maria sino alla consumazione del mondo... I figli e i servi di Maria saranno in ogni luogo il buon profumo di Gesù Cristo e veri apostoli degli ultimi tempi...». L'espressione «apostoli degli ultimi tempi» induce erroneamente l'Autore a pensare che Montfort «si situa in una prospettiva millenarista» e che ebbe «una visione millenarista del mondo». In contrario basti osservare che da tempo gli studiosi del Montfort hanno chiarito l'esatto significato di quella sua espressione. Si legga, in proposito, quanto scrive J. Hémerly a p. 30-31 del libro recensito nelle pagine che seguono: «Non dobbiamo vedere nell'espressione "gli ultimi tempi" un qualche senso millenarista, o l'annuncio di una fine prossima del mondo. È lo stesso Montfort a metterci in guardia contro tale interpretazione (VD 59). Sotto la sua penna, l'espressione non ha altro significato che quello della teologia tradizionale: quello stesso ricordato dal Vaticano II, quando osserva che "già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi" (LG 48). È il tempo del secondo avvento di Gesù Cristo. Iniziato dopo l'Ascensione di Lui, è il tempo della sua presenza invisibile nel mondo al fine di portare a compimento l'opera della salvezza, in attesa del suo ritorno glorioso; è il tempo della fondazione del Regno di Dio sulla terra, come è detto nel *Padre nostro*. In breve, è il tempo della Chiesa, che cresce sino "alla piena maturità di Cristo"» (Ef 4,13).

Le pagine dedicate al Montfort nel ponderoso e interessante volume del Krumenacker terminano con l'arcano rapporto tra lo Spirito santo e la Vergine e la loro azione nella Chiesa e nelle anime, messo in forte rilievo nel *Trattato della vera devozione a Maria*.

J. HÉMERY, *Avec Marie au service du Seigneur*.

Nella prima parte del libro l'Autore presenta Luigi Maria da Montfort quale missionario appassionato di Gesù Cristo, apostolo di Maria, testimone e maestro di quella spiritualità mariana - la consacrazione a Gesù Cristo, Sapienza eterna e incarnata, per le mani di Maria -, alla quale saranno dedicate interamente la seconda e la terza parte del libro. Dicevamo, nella presentazione del volume di Krumenacker, che Montfort è uno dei grandi eredi della *scuola francese di spiritualità*, o della *scuola berulliana* che dir si voglia.

Che il Montfort sia un esponente qualificato di tale corrente di spiritualità, lo afferma a chiare lettere anche J. Hémerly: «Non tutti - egli osserva - giungono a dare a Maria tutto lo spazio interiore della loro vita spirituale. Molti si accontentano di darle uno spazio più o meno grande. Vi è però una corrente di spiritualità che... ha continuato, attraverso i secoli, a dare a Maria tutto lo spazio possibile. È questa la corrente spirituale che, tramite la *scuola francese di spiritualità*, scaturì nel cuore del giovane Luigi Maria, quando ancora era nel seminario di Saint-Sulpice. Egli stimò

che questo segreto di grazia - la consacrazione a Gesù per le mani di Maria - doveva esser messa a conoscenza e alla portata di tutti i fedeli. Stimò che tutti hanno il diritto di sapere in quale misura Maria è loro madre e può aiutarli nella vita cristiana, conformemente agli impegni del loro battesimo» (p. 216).

Così il Montfort aggiunge un *più* e un *meglio* alla riconosciuta presenza di Maria nella vita cristiana, per un *più* e un *meglio* di fedeltà a Gesù Cristo, per una *più* perfetta unione a Lui.

L'Autore passa quindi, nella seconda parte, a trattare della consacrazione a Gesù Cristo per le mani di Maria. Lo fa sapientemente, con metodo socratico, ponendo e rispondendo a cinque domande:

- a. In che consiste l'atto di consacrazione proposto dal Montfort e che egli considera come «una pratica perfetta di vita cristiana e come un segreto di santità»?
- b. Qual è il significato del termine «consacrazione»?
- c. Perché è bene affidarsi a Maria?
- d. Che cosa la consacrazione offre di *più* e di *meglio* per introdurci nella storia della salvezza?
- e. Quale atteggiamento spirituale è richiesto dalla consacrazione a Gesù per le mani di Maria?

A queste cinque domande rispondono i cinque brevi capitoli della seconda parte.

All'atto di consacrazione a Gesù Cristo per le mani di Maria è dedicata la terza parte del libro. Riconosciuto il senso e l'importanza di una preparazione a tale importante gesto, che si configura come un grande cambiamento nel modo di vivere la vita di battezzati, Hémery ricalca l'itinerario proposto dal Montfort nei nn. 227-233 del *Trattato della vera devozione a Maria*.

Suggerisce, quindi, un itinerario di quattro settimane incentrate successivamente sulla conoscenza del mondo, di Gesù, di se stessi e della Vergine Maria. Circa i tempi e i modi di compiere l'atto stesso di consacrazione, l'Autore attinge, a piene mani, alla propria esperienza pastorale, presentando molteplici utili suggerimenti.

Preziosi sono anche gli «annessi», raccolti nella quarta parte del libro e riguardanti una formula attualizzata di consacrazione; preghiere e canti appropriati... e infine una bibliografia essenziale.

A quanti si accingono a leggere questo bel libro spirituale rivolgiamo lo stesso avviso che Hémery pone nella primissime pagine del suo scritto: «Vi saranno forse di quelli che, in un primo momento, troveranno arduo l'esposto dottrinale della seconda parte sul senso e le implicazioni della consacrazione. Li invitiamo a passare direttamente dalla prima alla terza parte. Ritroveranno la seconda a suo tempo». In realtà, questo libro ci sembra ben condotto in ogni sua parte. Si richiede di assimilarlo lentamente per gustarne la semplice e sostanziosa qualità.

ALBERTO RUM

M. PEDICO (a cura), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 356.

Da quando è stato annunciato il giubileo del duemila si sono moltiplicate le iniziative culturali in preparazione a tale evento. Non si tratta soltanto di una preparazione di carattere generale o strutturale riguardante l'assetto delle città, delle strade, delle chiese, dei monumenti..., ma anche di una preparazione più specifica sintonizzata alla memoria di fede dell'ingresso del Figlio di Dio nella nostra storia.

Le iniziative già in atto o in prospettiva in campo ecclesiale mirano soprattutto a rinnovare la fede, che la quotidianità tende ad appiattire, a richiamare l'attenzione sul valore della vita insidiato da più parti, sulla giustizia e sulle disuguaglianze sociali, sulle nuove povertà che una società a corto di valori continuamente produce.

In tale contesto si inserisce con forza la Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II *Tertio Millennio Adveniente*, che presenta un quadro ricco di suggerimenti e di stimoli teologico-spirituali, ed etico-sociali. Non manca, ovviamente, un delicato, ma chiaro riferimento a Maria di Nazaret colta nel profilo di umile donna che ha dato al mondo il Salvatore, Cristo Signore.

Non si tratta di un semplice richiamo al passato, ma di una indicazione capace di orientare l'umanità, verso Colui che costituisce il motivo e l'«oggetto» del Giubileo.

Interprete delle traiettorie più significative di questa preparazione spirituale al grande evento giubilare, ci sembra il volume *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, a cura di Marcellina Pedico, dovuto alla collaborazione di una trentina di autori. Si tratta di un testo composito che mostra come la riflessione sulla Vergine Maria possa effettivamente illuminare e provocare l'esperienza umana e l'esistenza cristiana del nostro tempo.

I nove capitoli, che lo compongono, si configurano come nove itinerari lungo i quali Maria è incontrata nei diversi aspetti della sua missione al servizio della salvezza.

Non è possibile in questa sede presentare l'analisi dei singoli temi, che richiederebbe non una scheda, ma una trattazione articolata; è tuttavia possibile - sia pure brevemente e con molte omissioni - indicare il contenuto di ciascun capitolo tentando di coglierne l'essenziale.

Il primo capitolo, *Maria verso il nuovo millennio*, dice anzitutto riferimento a Cristo e sollecita la domanda se la Vergine abbia un significato in un evento, il cui nucleo essenziale è il ricordo della nascita del Messia. Dire che Maria è «nostra sorella e compagna di viaggio» sottolinea un aspetto significativo della sua presenza in mezzo al popolo di Dio, ma rimane un po' al di sotto dell'immagine di Maria che offre al mondo il Salvatore. È certo una dimensione da mettere in luce, ma non esaustiva.

Il secondo capitolo, *Memoria dei misteri evangelici*, trae ispirazione, ovviamente, dalla lettura dei brani evangelici concernenti Maria. I contributi si riconoscono tutti ed hanno un punto d'incontro nell'analisi della scelta, che Dio ha fatto di Maria, affidandole una missione particolare nella storia della salvezza.

Il terzo capitolo privilegia l'indirizzo liturgico, come indica il titolo, *Maria Cuore della Chiesa in preghiera*. La liturgia celebrata non è solo rievocazione di episodi ed eventi che sostanziano la storia della salvezza, ma anche proposta di vita. La celebrazione liturgica opera il passaggio dall'anamnesi all'attualizzazione e riproduce gli atteggiamenti fondamentali dell'esistenza di fede della Vergine.

Nel quarto capitolo, *Maria nella fede dei Padri*, si rivivono le problematiche e le tensioni presenti nelle chiese dei primi secoli, impegnate in non facili questioni e controversie cristologiche, nelle quali il dato «nato da donna» ha avuto sempre una provvidenziale funzione al servizio dell'ortodossia della fede.

Maria icona di spiritualità è il titolo del capitolo quinto, nel quale ci si imbatte in alcuni temi teologicamente densi e rispondenti alla sensibilità di oggi, quali donna di fede, di speranza, di carità, di obbedienza. Appellativi che sottolineano il passaggio dalla mariologia dei privilegi ad una mariologia più attenta all'esistenza concreta e all'esperienza spirituale dei credenti.

Dalla riflessione sulla spiritualità di Maria alla considerazione della sua totale dedizione a Dio il passo è teologicamente breve. Di qui il titolo del sesto capitolo, *Maria splendore di vita consacrata*. In effetti il *fiat* dell'annunciazione consacra Maria per sempre.

Per tale dedizione incondizionata e irrevocabile a Dio, ella è immagine e tipo di ogni consacrazione nella Chiesa, in particolare per quanti si impegnano in un particolare genere di vita evangelica.

Nel settimo capitolo, riguardante i *Catechismi della chiesa cattolica*, si sottolinea la positività di alcune piste e tematiche catechetiche, ma si evidenzia anche la poca considerazione attribuita ad altre dimensioni tipicamente mariologiche che caratterizzano l'identità cristiana oggi.

Il capitolo ottavo, dalla suggestiva formulazione, *Maria volto giovane*, si domanda quale potrebbe essere l'identikit del giovane credente di questo secolo che volge al tramonto. In tale identità dovrebbero entrare più componenti, quali il superamento di visioni pessimistiche, l'anelito ad una vita di fede intensamente vissuta, l'accettazione dell'esperienza storica di Maria, l'acquisizione della coscienza che la vita è dono di Dio...

Maria segno di speranza per i popoli è l'ultimo capitolo, nel quale si incrociano più linee, come il dialogo ecumenico, la funzione di Maria quale madre universale e punto di riferimento per la faticosa costruzione dell'unità dei popoli.

A lettura ultimata, si ha la sensazione che questo ampio volume presenti un'impostazione innovativa rispetto ad altre pubblicazioni, anche pregevoli, e che gli autori abbiano sviluppato gli argomenti attuali con un occhio attento all'esperienza cristiana del passato, prendendo come punto di partenza e di riferimento assoluto la Parola di Dio. Trattandosi di una miscellanea, sono evidenti le differenze metodologiche e il diverso spessore dei singoli contributi.

Per concludere, segnaliamo al lettore l'aggiornata e copiosa bibliografia apposta

ad ogni capitolo e l'accurato, anche se non esaustivo, indice tematico, che agevola la consultazione del volume.

AGNESE PIGNATARO

TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, Sellerio editore, Palermo 1996; riedizione CDE, Milano 1998, pp. 297.

Ha l'incanto di una strana fiaba modellata su un libretto pucciniano la «storia di un'anima» di Teresa di Lisieux (*Histoire d'une âme*, 1898), dal punto di vista letterario, e non c'è rimaneggiamento che tenga, né che possa aver danneggiato una confessione intima dal sapore arcano, a tratti naïf, a tratti sapiente e perfino autoironico.

Nella prima parte dell'opera prevale l'arcano dell'infanzia, tema prescelto e prediletto dall'Autrice, vissuto e orchestrato su registri di tematiche diverse, in cui, tuttavia, prevale il luminoso «sentire» dei *Vangeli* e, in particolare, del vangelo dell'infanzia di Luca.

L'altro registro fondamentale è quello della favola, appunto, sia quella didascalica di La Fontaine (*Fables*, livre IV, 5: «capii la favola dell'asino e del cagnolino», p. 116), sia quella simbolica e suggestiva dei «misteri» popolari, letterariamente ispirata agli aforismi sapienziali e alle riflessioni di Lamartine (*Réflexions, Recueils poétiques*, Hachette, Paris 1884): «la vita è la tua nave e non la tua dimora» (p. 114).

La «favola bella» nel suo complesso-sintesi e capolavoro di tutte le tonalità della fiaba contenuta nella prima parte dell'*opus* - è quella di Teresa stessa, una favola vissuta in *prima* persona e narrata sovente anche in *terza* persona, sicché Teresa distanzia e oggettivizza in maniera singolarissima la sua vita di bambina «relegandola» in un'aura di mistero rispettoso di sé e dei sentimenti altrui nell'atto stesso di narrarsi, onde l'impressione straordinaria che produce è quella di una saggezza compiuta e nativa, capace di focalizzare i minimi dettagli contestualmente all'abilità di allontanarsene narrativamente. L'esito finale è quello di una fotografia dai contorni sfumati e dai primi piani nitidissimi, o di un pastello o un «miniato» di francescana natura. Lo stile dei «fioretti» è indubbiamente presente in questa prima parte relativa all'infanzia, e c'è un sentimento «minorita» della natura che vibra al femminile, nel culto dei piccoli animali dell'aria, gli uccelli, cui Teresa dà sepoltura pietosa nel giardino dell'Abbazia assieme ad alcune compagne (p. 106), e nell'amore specifico per i fiori e le piante, specialmente quelli più rari (p. 117): «Il mio giardino era *sospeso* davanti alla finestra dove curavo vasi da fiori, i più rari che potessi trovare; avevo ancora una giardiniera all'interno del mio *museo*»).

La metafora di sé, ribadita e quasi martellata in ogni parte del libro, come fiorel-

lino radicato nel giardino dello Sposo delle vergini (pp. 38ss) si adatta perfettamente a tale sentire, e la simbologia che ne scaturisce è continua, ma non s'impone, e mai coarta il lettore per strade inaccessibili, seguendo un tracciato stilistico limpido e sempre perspicuo.

Più che altrove, in questo «tracciato dell'infanzia» si mescola il paesaggio dell'anima, quello degli affetti e quello esteriore in un vissuto di carattere straordinario nella semplicità dei gesti e del quotidiano: tra «i campi di grano smaltati di fiordalisi e di fiori campestri» (p. 56) Teresa prende atto che già amava le *lontananze* (p. 56) e non disdegna i paesaggi tempestosi («... il temporale cominciò a brontolare, i lampi solcavano le nubi cupe, e vidi cadere il tuono a poca distanza: lungi dall'essere spaventata, ero rapita...») come simbolico pronostico del suo percorso spirituale.

Il tono di sommessata autoironia che pervade di quando in quando il racconto (vedasi la descrizione della sua stanza a p. 117: «era un vero bazar, un'accozzaglia di pietà e di curiosità, un giardino e una voliera») cancella ogni possibile sapore agiografico dal racconto e dalle citazioni, soprattutto dell'*Imitazione di Cristo*.

L'anima adulta di Teresa si rivive bambina perché l'infanzia è stata ed è una categoria essenziale di lettura del suo vissuto e della sua religiosità sapienziale, e perché nell'infanzia l'anima fortificata trova e ripropone gli elementi fondativi della sua fede.

Nella seconda parte dell'opera, quasi inavvertitamente per il lettore inesperto (ma la fase di passaggio emerge attraverso il nuovo tema del *viaggio*: da quello a Bayeux (p. 141) a quello verso Parigi (pp. 149-150), la Svizzera (p. 151), Milano (pp. 152-154), Venezia (pp. 154-155), Padova, Bologna, Loreto (pp. 155-156) e, finalmente, Roma (pp. 156-165), Assisi (p. 167), Firenze (p. 168), Pisa e Genova (p. 170), il quadro complessivo muta. Teresa stessa finemente annota a p. 126 «il buon Dio aveva saputo farmi uscire dal *cerchio angusto* in cui *giravo* non sapendo come uscirne». Ci troviamo, così, a una svolta decisiva, di fronte a una nuova Teresa, capace di annotazioni vibranti e sottilmente ironiche («Ah, povere donne, come sono disprezzate!... Non riesco ancora a capire perché mai le donne siano tanto facilmente scomunicate in Italia...», p. 169), come di azioni improvvise e risolutive del proprio destino (vedasi l'intera descrizione dell'udienza dal Santo Padre, Leone XIII, alle pp. 162-163) e perfino di un delicatissimo «sarcasmo adorante» nei confronti del suo Diletto («a Roma Gesù bucò il suo giocattolino, voleva vedere cosa c'era dentro e, poi, avendolo visto, contento della scoperta, lasciò cadere la pallina e si addormentò»). La nuova Teresa è un'anima forte, che, pur vibrando sempre frequenze di squisita femminilità, attraversa deserti («Mi credevo trasformata in un deserto», pp. 175-176) e scoscese alture nell'avventura dello spirito. L'amore ricevuto ed espanso nella fase dell'infanzia si trasforma nella fase adulta in amore *donato* per scelta anche nella fase dell'aridità, del dubbio e della prova: «Come dice san Giovanni della Croce nel suo Cantico: "Non avevo né guida, né luce, tranne quella che splendeva nel mio cuore, quella luce mi guidava più sicuramente di quella del me-

riggio al luogo dove mi attendeva Colui che mi conosce perfettamente» (p. 131; San Giovanni della Croce, *Notte oscura*, strofa III e IV). E ancora: «Non desidero più la sofferenza né la morte - eppure le amo tutt'e due - ma è l'amore solo che mi attira...». In questa maturità di silenzio e di servizio Teresa si forma all'ombra della Sacra Scrittura e di San Giovanni della Croce.

I modelli di santità cui Teresa si ispira sono e restano quasi tutti al femminile: la direzione spirituale nel quotidiano è demandata soprattutto alle sorelle Paolina e Maria; con la Maddalena - la santa dell'amore di pentimento - ingaggia una nobile sfida di superiorità nell'amore per Gesù, fino a inventarsi una teologia candidamente «maliziosa» sulla grazia preveniente (p. 109: «So che Gesù mi ha rimesso più che a santa Maddalena, perché mi ha rimesso in anticipo, impedendomi di cadere»), ma è soprattutto alla Madre celeste, Maria «del sorriso», che Teresa si ispira come a modello privo di timori, di emulazioni e confronti mortificanti. Tuttavia nell'ultima fase del suo percorso spirituale Teresa spinta dalla potenza dell'Amore vola («Ora l'abbandono solo mi guida, non ho altra bussola», p. 202) tanto da ancorarsi alla «scienza d'Amore» (p. 210). Ecco che in questa prospettiva determinante e ultimativa, in cui perfino i modelli di santità sono superati dalla guida univoca di Colui che parla nel segreto dei cuori, Teresa recupera interamente l'infanzia nel salto di qualità operato da una volontà interiore illuminata.

L'infanzia trova così il suo naturale sbocco: è maturata senza perdersi, né inquisirsi, né decadere, e sfocia nella rammemorazione «gloriosa» che Teresa attua scrivendone, sicché la stesura finale, e la lettura, dell'opera di Teresa di Lisieux appare un *continuum*, una delicata filigrana il cui colore predominante è il bianco - pur nelle descrizioni variegiate dei colori, dei cieli, del mare al tramonto, delle montagne, dei fiori - perché la chiave di lettura di essa è la luce sfolgorante della Resurrezione del Diletto Amore che pervade ogni tracciato e lo illumina dall'interno. La ricchezza degli affetti che pervade il paesaggio dell'anima, anche e soprattutto in quest'ultima fase del cammino spirituale e narrativo, esalta e potenzia il candore suggestivo dei tratti: che siano affetti celesti o terreni non importa, perché vissuti nel bagliore della «Luce definitiva e senza tramonto» di quel cielo del quale «ancora non contemplavamo che il rovescio limpido» (p. 129).

GIULIANA CORDERO

J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Biblioteca di teologia contemporanea 95), Queriniana, Brescia 1997, pp. 592.

Da alcuni anni, anche come conseguenza del crollo delle ideologie totalizzanti del «secolo breve», la *teologia delle religioni* appare come la nuova frontiera del dibattito teologico. Non tanto una nuova disciplina teologica, quanto la consapevolezza che ogni annuncio/testimonianza dell'incarnazione/risurrezione di Gesù Cristo - quale mistero di salvezza per tutto il genere umano - va fatto tenendo conto del contesto storico e culturale in cui ci si trova, contesto verso il quale occorre assumere, anche metodologicamente, un duplice atteggiamento: vicinanza simpatetica (attenzione ai «segni dei tempi») e distanza critico-prophetica (lettura teologica del contesto). Va altresì ricordato che, nel cammino di preparazione al Giubileo del 2000, l'anno (1999) dedicato a *Dio Padre* comporta uno speciale impegno nel «dialogo con le grandi religioni» (Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente*, n. 52).

Una simile impostazione richiede di partire dalla considerazione del *kerygma* cristiano: in esso si afferma la volontà salvifica universale di Dio («vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità»: 1Tm 2,4; «Dio non fa preferenza di persona...»: At 10,34) e l'unicità insuperabile di Gesù, Salvatore unico e universale («in nessun altro c'è salvezza»: At 4,12). L'attuale dibattito teologico presenta e discute alcune interpretazioni di questi dati del *kerygma* cristiano e del valore salvifico delle religioni: a) linea *esclusivistica*: nega ogni valore salvifico alle religioni, le quali sono considerate «non-fede» e dunque idolatria (*ecclesiocentrismo*); questa interpretazione non tiene in debito conto la volontà salvifica universale; b) linea *pluralistica*: considera Gesù uno dei salvatori degli uomini, insieme a Buddha, Maometto... (*teocentrismo*); questa elimina l'unicità della mediazione di Gesù; c) linea *inclusivistica*: le religioni attingono per «vie segrete» al Cristo e al suo Spirito (*cristocentrismo*) salvaguardando le due affermazioni bibliche. Quest'ultima è anche la posizione del magistero ecclesiale (cf *Lumen Gentium*, 16; *Ad Gentes*, 7; Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, 1990; anche: Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, in *La Civiltà Cattolica* 1997, I, 146-183) e di alcuni teologi intervenuti nel dibattito.

L'Autore del presente saggio, professore all'Università Gregoriana di Roma e consulente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, che già aveva pubblicato *Gesù Cristo incontro delle religioni* (Cittadella, Assisi 1989), divide il suo testo in due parti: nella prima, di carattere storico (o positivo), si ricostruiscono i fili e gli intrecci della considerazione sulle religioni presente nella Scrittura, nella letteratura patristica, nella convinzione espressa dall'assioma: «*extra Ecclesiam nulla salus*» (da spiegare, da intendere nella sua accezione originaria e non in quella restrittiva del periodo dopo la riforma protestante), inoltre delle considerazioni durante il periodo della scoperta del nuovo mondo, fino alle più recenti dottrine conciliari (diversi spunti nei testi del Vaticano II).

Nella seconda parte, di carattere sistematico, si affrontano i temi del rapporto fede/rivelazione, del mistero trascendente del religioso, della pretesa decisiva del Cristo, del ruolo della Chiesa e dello stesso dialogo interreligioso. In sintesi: l'affermazione della volontà salvifica universale di Dio, perseguita con le missioni del Figlio Gesù Cristo e dello Spirito Santo, continuata con la missione della Chiesa e le «vie segrete» attraverso le quali Dio porta la salvezza a tutti, costituisce il centro della riflessione. L'evento Gesù Cristo, *mediatore unico* tra Dio e gli uomini, è dunque il dato centrale: l'evento Cristo come *distinzione* dalle religioni non nasce dalla critica (positiva e/o negativa) alle religioni, ma dall'evento stesso di Cristo nella sua autorivelazione: Egli compie il disegno salvifico del Padre. L'*autogiustificazione* storico-teologica della pretesa salvifica universale di Gesù si fonda sulla persona stessa di Gesù: nessuno ha mai preteso tanto dagli uomini, «nessun uomo ha mai parlato come parla quest'uomo» (Gv 7,46). Basterebbe rispondere a queste domande, per illuminare il senso e la portata unica dell'evento cristologico: quale posto ha Gesù rispetto a Dio? Quale rapporto ha Gesù con gli uomini? Essendo la persona di Gesù universale, universale è la presa di posizione di fronte a Lui.

È l'orizzonte *trinitario* quello che consente a Dupuis di sviluppare anche la prospettiva *pneumatologica*: anche le religioni sono intese come possibili vie alla salvezza nella loro derivazione dallo Spirito e nella loro progressiva convergenza verso l'*éschaton*. La testimonianza che i discepoli di Cristo possono dare nei confronti delle religioni consiste pertanto nell'applicazione del monito neotestamentario: saper rispondere «con dolcezza e timore... a chiunque domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15), sicché la Chiesa pensata come «sacramento di salvezza» ha, nella sua missione, «il servizio al Regno, comprendente il dialogo fra le fedi» (p. 518).

Per concludere con un giudizio complessivo: si tratta di un testo ampio e ben documentato, un punto di riferimento per chi voglia adeguatamente addentrarsi nel dibattito, oggi particolarmente vivace, di teologia della religioni (cf gli editoriali de *La Civiltà Cattolica*, apparsi nell'annata 1996, dedicati al presente tema, che ora si ritrovano in *Il dialogo con le religioni*, LDC-Civiltà Cattolica, Torino-Roma 1997).

UMBERTO CASALE

A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana* (Biblioteca di teologia contemporanea 96), Queriniana, Brescia 1997, pp. 419.

«La parola "fede" è la parola cristiana. Il Cristianesimo merita più di ogni altra religione il nome di "fede". Nel Nuovo Testamento la parola *pistis* ricorre 243 volte... essa rappresenta, più di ogni altra cosa, ciò che "fa" il cristiano (...). La teo-

logia stessa ruota attorno alla fede. Secondo la classica definizione di S. Anselmo, la teologia è "fede che cerca l'intelligenza"» (pp. 5-6). La centralità della fede nella vita cristiana e la sua rilevanza nell'ambito della ricerca teologica motivano quest'opera di Avery Dulles, teologo cattolico americano, docente alla *Fordham University* (USA). È, propriamente, un trattato teologico fondamentale incentrato sul «*de fide*», conforme a una tendenza oggi particolarmente in auge in questa disciplina teologica (rinvio soltanto al voluminoso studio di P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana 1996, anch'esso gravitante su una teologia della fede). L'intenzionalità perseguita è quella di fornire elementi di conoscenza di ciò che anzitutto la Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) e poi i migliori pensatori del passato e del presente hanno detto sulla fede, «fornendo così gli strumenti per affrontare i propri quesiti e per inserirsi autonomamente nell'interminabile ricerca mediante cui la fede cerca di comprendere nientemeno che se stessa» (p. 7).

La struttura del testo è semplice e tuttavia sempre in movimento, perché la fede è realtà viva, dinamica e non statica, così anche la teologia. Suddiviso in quattordici capitoli, il testo comprende tre parti: la prima è dedicata ai *fondamenti biblici* (c. 2, pp. 9-26), breve ma densa, analizza gli autori biblici sul tema della fede. Il concetto di fede che ne emerge è «un concetto complesso. Esso comprende elementi come la fiducia personale, l'assenso alla verità divinamente rivelata, la fedeltà e l'obbedienza» (p. 25). Fermo restando che l'elemento della fiducia continua a essere centrale, nel NT l'elemento cognitivo appare più pronunciato, forse «perché si ritiene che le speranze d'Israele siano state più che realizzate in Cristo» (ivi). È facile prevedere che un concetto così ricco e dinamico sarà nella storia della teologia cristiana anche controverso, lungo le due direttrici principali: la fede-fiducia e l'intellettualizzazione della fede.

La seconda parte è un prolungato sostare presso la storia della teologia cristiana (cc. 2-7, pp. 27-233): si accostano i principali teologi cercando di presentare la loro elaborazione sul tema della fede, sapendo che «tali pensatori sono riusciti a vedere lontano perché sedevano sulle spalle di giganti» (p. 7). Si attraversa così l'epoca patristica, il medioevo, il tempo della riforma protestante, l'epoca posttridentina e soprattutto gli ultimi due secoli, fino agli sviluppi della teologia delle fede dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II. Quest'ultimo Concilio ha perseguito un approccio personalistico e vitalistico, nutrito di teologia biblica, patristica, liturgica e moderna. In *Dei Verbum*, n. 5 si dice concisamente: «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede» (cf Rm 16,26). Vi è infine un interessante capitolo sugli sviluppi recenti (postconciliari): il tema della fede visto nelle principali correnti teologiche (estetica teologica, teologia trascendentale, teologia della liberazione, teologia della speranza...). La lettura di questa parte rivela che la storia della teologia è, sul nostro tema, particolarmente ricca, mostra la vivacità della questione, la ricerca instancabile, il coraggio ardente di tutta la Tradizione cristiana.

Nella terza parte «sistemica» (cc. 8-14, pp. 234-388), tenendo in debito conto

quanto emerso nelle due precedenti (si veda in particolare il capitolo ottavo, di raccordo, con una sintetica presentazione dei «modelli» della fede: proposizionale, trascendentale, fiduciale, affettivo-personale, obbedienziale, pratico, personalistico), si tematizzano le questioni essenziali: che cosa sia realmente la fede, come sia fondata, se sia libera, certa e soprannaturale, se sia chiara oppure oscura, quale sia il modo in cui cresce, in cui declina, se sia necessaria e/o sufficiente per la salvezza. Particolarmente utile la sintesi conclusiva del capitolo quattordicesimo, con le tesi (chiaramente formulate) circa la natura della fede (senso antropologico, senso teologico, atto religioso, presuppone la rivelazione), gli attributi della fede (libera, soprannaturale, esperienziale, cognitiva, sapienziale, ragionevole, critica, ferma e vulnerabile), la vita della fede (viene dall'ascolto, è fondativa, trasforma il cuore, rafforza la comunità, accetta le sfide), l'universalità della chiamata alla fede (necessaria alla salvezza, possibilità costante e universale) e la fede *cristiana* (opera in Israele prima di Cristo, raggiunge con Cristo la piena maturità voluta da Dio, ha la Chiesa come casa, è orientata al futuro ultimo).

Un ampio indice analitico e quello degli Autori arricchiscono un volume destinato a chiunque voglia ripensare, approfondire sistematicamente e precisare la fede cristiana, colta nella sua peculiarità (storica e sistematica), evitando ogni confusione - purtroppo oggi non rara - con la superstizione, l'atteggiamento magico e/o settario, un vago e selvaggio sentimento religioso; evitando infine ogni concezione parziale o riduttiva (all'origine di non pochi rifiuti della fede).

È dunque un testo quasi indispensabile per gli insegnanti di teologia, per i suoi cultori, per gli operatori pastorali particolarmente impegnati nella comunicazione della fede. Dalla lettura di questo lavoro ci si rende conto che la fede non è soltanto un atto soggettivo (*fides qua creditur*), ma comprende la realtà cui è diretta (*fides quae creditur*): essa consiste nell'apertura all'evidenza oggettiva della rivelazione; poiché un assenso è quella condizione totale in cui la persona umana corrisponde, mediante la potenza della *grazia*, all'interpellanza del Dio rivelatore. È un *incontro* della persona tutta intera con Dio che si rivela, e il vertice di questa rivelazione è Gesù il Cristo. Nella fede dunque l'esistenza del credente trova in Cristo il proprio centro. Essa è «un dono d'amore della propria persona... alla Persona divina» (H. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. V La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, p. 185).

UMBERTO CASALE

J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana* (Biblioteca di teologia contemporanea 100), Queriniana, Brescia 1998, pp. 385.

È siamo a cento! Con la pubblicazione del testo escatologico di Jürgen Moltmann, la *Biblioteca di teologia contemporanea* dell'Editrice Queriniana di Brescia raggiunge questo prestigioso traguardo, avendo iniziato nel 1969 la collana e avendo accompagnato in quest'ultimo scorcio di secolo il cammino teologico della fede cristiana e della Chiesa. Il teologo protestante J. Moltmann occupa diverse posizioni nella presente collana, nella quale si ritrovano gli autori più significativi del nostro tempo (resta l'assenza di Karl Rahner, la presenza marginale di H.U. von Balthasar e di H. Küng), il che rende ragione del titolo della collana medesima: un panorama, un ampio giro d'orizzonte planetario, una biblioteca appunto contemporanea, indispensabile per tutti i cultori di teologia, per gli insegnanti di religione, per gli operatori pastorali.

Quest'opera del teologo di Tübinga si colloca nell'ambito dei suoi contributi di teologia sistematica: dopo la trilogia sulla «teologia della speranza» (*Teologia della speranza*, n. 6 della collana; *Il Dio crocifisso*, n. 17; *La Chiesa nella forza dello Spirito Santo*, n. 28), Moltmann ha iniziato un nuovo cammino con una serie di contributi sistematici di teologia: quest'*Avvento di Dio* sul tema escatologico è il quinto volume, dopo quelli sulla dottrina teologica (*Trinità e Regno di Dio*, n. 43; *Dio nella creazione*, n. 52), sulla cristologia (*La vita di Gesù Cristo*, n. 68) e sulla pneumatologia (*Lo Spirito della vita*, n. 77).

L'escatologia cristiana, pur in presenza di non poche difficoltà e incomprensioni di linguaggio e di contenuti, gode oggi di una buona pubblicistica (ampia sarebbe la bibliografia di riferimento, si veda, per esempio, G. Frosini, *Aspettando l'aurora*, EDB, Bologna 1994, pp. 231-239), e questo volume costituisce un contributo di chiarificazione del pensiero escatologico cristiano. Moltmann sgombra subito il campo da un malinteso: l'escatologia cristiana non tratta della «soluzione finale», né si dà come la versione religiosa di un banale concetto di «fine del mondo», bensì essa ha al suo centro la *nuova creazione*, capace di inglobare tutte le dimensioni (personale, sociale, cosmica) nel modello cristologico: il percorso di Gesù Cristo (vita, morte, risurrezione a vita eterna) diviene il percorso delle persone e delle cose verso il compimento.

Così la riflessione di Moltmann diventa una specifica dottrina della speranza, prospetta gli orizzonti entro i quali s'inscrive la vita personale, politico-storica e cosmica, affronta l'interrogativo di fondo dell'escatologia: «quand'è che Dio si manifesterà nella sua divinità in cielo e in terra? E la risposta sta nella promessa del Dio che viene: "Tutta la terra è piena della sua gloria" [Is 6,3]» (p. 10). Ora, questa manifestazione, questa epifania escatologica di Dio - la sua glorificazione nel mondo - implica la *salvezza* e la *vita eterna* degli uomini, la *redenzione* dell'intera creatura e la *pace* della nuova creazione. Per questo l'Autore sviluppa l'escatologia in quattro

orizzonti: a) speranza in Dio per la gloria di Dio; b) speranza in Dio per la nuova creazione del mondo; c) speranza in Dio per la storia che gli uomini vivono insieme sulla terra; d) speranza in Dio per la risurrezione e la vita eterna delle persone.

Nel complesso la lettura del testo risulta scorrevole, la riflessione condotta sullo stesso, agevole e impegnativa insieme. I rilievi critici, almeno da parte nostra, sono rivolti soprattutto a quelle parti in cui Moltmann, rivisitando la storia del pensiero/prassi escatologica, fornisce una presentazione parziale e unilaterale della Tradizione ecclesiale teologica (emblematica, a questo proposito il ripensamento della dottrina calvinista, poi abbandonata, della doppia predestinazione, cf pp. 273ss). Così come manca, in questa trattazione, ogni riferimento a Maria di Nazaret, dalla teologia considerata icona escatologica della Chiesa, carenza strana in un Autore che già si era fatto promotore di una mariologia ecumenica di notevole valore (cf J. MOLT-MANN, *Una mariologia ecumenica?*, in *Concilium* 8/1983, pp. 23-28). Va comunque segnalato che la sua riflessione teologica non manca dell'intenzionalità ecumenica: la fede teologico-escatologica delle Chiese cristiane può trovare qui gli elementi e l'attrezzatura per compiere un passo in avanti verso la realizzazione della nota dell'unità.

Per concludere: il testo rappresenta un tassello di quella generale rivalutazione dell'escatologia nell'esistenza cristiana e nella teologia, con una visione organica e unitaria del tema *éschaton*, con l'accentuazione del *cristocentrismo* («l'*éschaton* è Cristo»; «Cristo è il principio ermeneutico di tutte le asserzioni escatologiche»: K. Rahner) e della *teologia trinitaria* («Dio è il nostro luogo dopo questa vita»: Agostino; «Dio è il fine ultimo della creatura: Egli è cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui»: H.U. von Balthasar. Di questo Autore si può vedere utilmente una delle ultime opere: *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1988).

UMBERTO CASALE

- AA.VV., *Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 1303.
- AA.VV., *Mariologia fundamental*. María en el Misterio de Dios, Secretariado Trinitario, Salamanca 19952, pp. 426.
- AGO L.M., *La «Salutatio Beatae Mariae Virginis» di San Francesco di Assisi*. Monumenta Italica Mariana, Studi e testi 3, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 401.
- BAINTON R.H., *Donne della Riforma*, Claudiana, Torino 1992, pp. 460.
- BEINERT W. - PETRI H. (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 1: Theologische Grundlegung - Geistliches Leben, Verlag F. Pustet, Regensburg 1996, pp. 693.
- BELLENZIER M.T. - CAVALLO O. (a cura), *Le donne dicono Dio*. Atti del X° Convegno di studio *Progetto Donna* (Milano, 26 novembre 1994), Paoline, Milano 1995, pp. 239.
- BUBY B., *Mary of Galilee, III: The Marian Heritage of the Early Church. A Legacy of the First 500 Years*, Alba House, Staten Island, New York 1997, pp. XXIII-359.
- BULGAKOV S.N., *Il rovelto ardente*. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 258.
- CALATI B., *Sapienza monastica*. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici, Studia Anselmiana 117, Roma 1994, pp. 591.
- CAMPANELLA T., *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*. Monumenta Italica Mariana, Studi e testi 4, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 125.
- CARVELLO C. - DE FIORES S. (a cura), *Maria icona viva della Chiesa futura*. Biblioteca di *Theotokos* 1, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 335.
- CATTANEO M., *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1995, pp. 279.
- CERETI G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Studi e ricerche 26, EDB, Bologna 1997², pp. 438.
- CITTERIO F. - VACCARO L. (a cura), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*. Quaderni della «Gazzada» 16, Morcelliana, Brescia 1997, pp. XXXII-598.
- DE FIORES S., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Piemme, Casale M. 1998, pp. 294.
- , *Los caminos del Espíritu con María*. Páginas espirituales, San Pablo, Madrid 1998, pp. 198.
- FARKAS P., *La «Donna» di Apocalisse 12*. Storia, bilancio, nuove prospettive (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 25), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 274.
- GARCÍA PAREDES - JOSÉ CRISTO REY, *Maria nella comunità del Regno*. Sintesi di mariologia, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 335.

- GARCÍA PAREDES - JOSÉ CRISTO REY, *Santa María del 2000*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, pp. 123.
- GISTELINCK F. (ed.), *Bibliotheca Mariana Lovaniensis*. La Bibliothèque Mariale de Banneux-Notre Dame, une collection Montfortaine dans la Bibliothèque de la Faculté de Théologie de la K.U. Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1997, pp. 291.
- GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Ed. Qiqajon, Bose 1998, pp. 185.
- HURÉ J.S., *Io, Maria*. Memorie della Madre di Dio, Pratiche Editrice, Milano 1996, pp. 307.
- IRIBERGUEGUI ERASO M., *La belleza de María*. Ensayo de teología estética (Horizonte dos mil. Textos y monografías, 7), Ediciones San Esteban, Madrid 1997, pp. 446.
- MC LOUGHLIN W. - PINNOCK J., *Mary is for Everyone*. Papers on Mary and Ecumenism given at International Congresses of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary at Winchester (1991), Norwich (1994) and Bristol (1996) and a Conference at Dromantine, Newry (1995), Gracewing, Herefordshire 1997, pp. XVI-303.
- MENNELLA A.A., *La «Mulieris Dignitatem» e il ruolo della donna nella società e nella Chiesa*, policop., Roma 1996, pp. 442.
- MILITELLO C., *Il volto femminile della storia*, Piemme, Casale M. 1995, pp. 459.
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il Vangelo di Natale*. Annuncio delle comunità cristiane delle origini, Borla, Roma 1996, pp. 365.
- PALUMBIERI S., *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio*. Dimensione antropologica del cantico, Paoline, Milano 1998, pp. 201.
- PARDO A., *Celebraciones y plegarias marianas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, pp. 649.
- PEDICO M.M. (a cura), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, Edizioni Montfortane, Roma 1998, pp. 353.
- PELIKAN J., *Mary. Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven-London 1996, pp. XII-267.
- PUI-LAN K. - SCHÜSSLER FIORENZA E. (edd.), *Le scritture sacre delle donne*, in *Concilium* 3/1998, pp. 9-167.
- ROSSI DE GASPERIS F., *Maria di Nazaret*. Icona di Israele e della Chiesa, Ed. Qiqajon, Bose 1997, pp. 142.
- SEBASTIANI L., *Maria e Elisabetta*. Icona della solidarietà, Paoline, Milano 1996, pp. 208.
- STEFANI P., *Chiesa, Ebraismo e altre Religioni*. Commento alla «Nostra aetate», Edizioni Messaggero, Padova 1998, pp. 267.
- Théologie, histoire et piété mariale*. Actes du colloque. Université catholique de Lyon 1-3 octobre 1996, PROFAC, Lyon 1997, pp. 367.
- TONIOLO M.E., *Bibliografia mariana*, vol. IX, 1990-1993, Edizioni Marianum, Roma 1998, pp. 635.

ASSOCIAZIONE MARIOLOGICA INTERDISCIPLINARE ITALIANA**Sede: Via Pompeo Magno, 108 - 00192 Roma****Segreteria: Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)****Elenco Soci ordinari (al 30 novembre 1998)**

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
BO VINCENZO	P.za Garibaldi, 5 - 19016 Monterosso al mare (SP)
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 d'Erba (CO)
CALABUIG IGNACIO M.	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
CASALE UMBERTO	Via Arcivescovado, 12 - 10121 Torino
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	Via Guglielmo d'Alzano, 4 - 24122 Bergamo
FARINA MARCELLA	«Auxilium», via Cremolino 141 - 00166 Roma
GAMBERO LUIGI	Viale Manzoni, 5 - 00185 Roma
GARGANO GUIDO INNOCENZO	P.za S. Gregorio al Celio, 1 - 00184 Roma
GASPARI SERGIO	Via Prenestina 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
GILA ANGELO	Corso Racconigi, 28 - 10139 Torino
GHARIB GEORGES	Via della Scrofa, 70 - 00186 Roma
LAMBIASI FRANCESCO	Pontificio Collegio Leoniano - 03012 Anagni (FR)
LANGELLA ALFONSO	Via Barcaiola, 20 (Coop. Ves.) - 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 - 00185 Roma
MANICARDI ERMENEGILDO	Piazzale Bacchelli, 4 - 40136 Bologna
MANZI FRANCO	Seminario. Arcivesc. - 21040 Venegono Inf. (VA)
MARITANO MARIO	Via Caboto, 27 - 10129 Torino
MARCHESI GIOVANNI	Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma
MASINI MARIO	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
MASCIARELLI MICHELE	Parr. XII Apostoli - 66013 Chieti Scalo
MIGLIETTA GUIDO M.	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 A. AGNESE	Via Giacomo Corradi, 15 - 00151 Roma
PROVERA LAURA	Via San Vito, 10 - 00185 Roma
ROSSO STEFANO	Via Caboto, 27 - 10129 Torino
SALATIello GIORGIA	Via P. Borsieri, 26 - 00195 Roma
SANTORO M. MADDALENA	Via del F.te 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	Vescovado. Largo Cattedrale, 9 - 72024 Oria (BR)
SERRA ARISTIDE	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
SODI MANLIO	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
STANCATI TOMMASO	Largo Angelicum, 1 - 00184 Roma
STRAMARE TARCISIO	Via Boccea, 364 - 00167 Roma
TONIOLO ERMANNIO M.	Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma
TRIACCA ACHILLE M.	Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
VALENTINI ALBERTO	Via Cori, 18/A - 00177 Roma
VELOCCI GIOVANNI	Via S. Lorenzo, 56 - 03100 Frosinone
VISENTIN CECILIA	Corso Matteotti 14 - 20121 - Milano

Soci onorari

MONS. PIERGIORGIO NESTI
GIORGIO FRANCINI

Palazzo del S. Ufficio, 11 - 00120 SCV
Viale Trenta Aprile, 6 - 00153 Roma

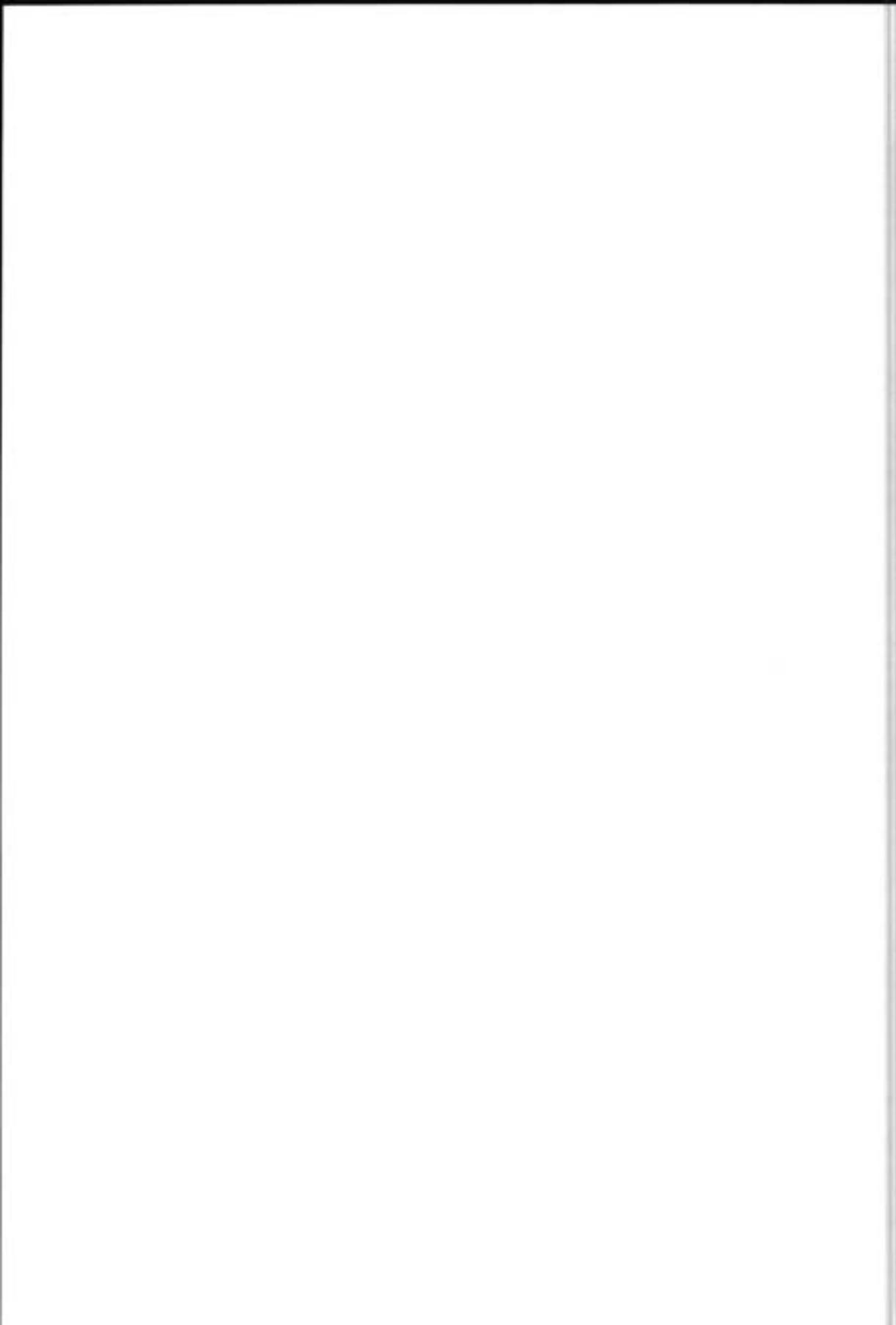
Soci sostenitori

ENRICO VIDAU
DOMENICO MARCUCCI
GIACOMO PARIS
GIUSEPPE DAMINELLI

Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
Via Alessandro Severo, 56 - 00145 Roma
Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)
Via Prenestina, 1391 - 00010 Colle Prenestino (RM)

Soci defunti

SALVATORE MEO († 7 giugno 1990)
GIUSEPPE ELIOS MORI († 3 luglio 1994)
MONS. FRANCESCO MARIA FRANZI († 10 dicembre 1996).
PAOLO PIFANO († 7 gennaio 1997)



ANNATA 1998

EDITORIALI	3-16 331-335
ARTICOLI	
CARFAGNA A., <i>Lectio divina di Lc 2,34-35</i>	141-165
CORSATO C., <i>Lc 2,41-52: Riletture patristiche</i>	375-404
DI NICOLA G.P., <i>Una maternità in discussione</i>	455-468
FARINA M., <i>Lasciarsi aprire il cuore</i>	85-101
FILZI CURTONI M., <i>Maria di fronte alle parole di Simeone</i>	103-119
LESCOFFIT-LORENZO B., <i>Conoscenza di Maria e psicanalisi</i>	469-477
MAGGIONI C., <i>L'uso liturgico della pericope di Gesù al tempio</i>	405-433
MASINI M., <i>Lectio divina: Presente e assente</i>	493-508
MEDDI L., <i>Aspetti pastorali e catechetici in Lc 2,41-52</i>	479-492
PIERINI F., <i>Antiche riletture patristiche di Lc 2,34-35</i>	31-38
ROSSÉ G., <i>Approcci esegetici al testo della Presentazione</i>	17-30
ROSSO S., <i>Storia e significato della festa della Presentazione</i>	39-83
RUSPI W., <i>Catechesi su Lc 2,34-35</i>	121-140
SEMERARO M., <i>Rivelazione di Gesù e fede di Maria</i>	435-453
VALENTINI A., <i>Approcci esegetici a Lc 2,41-52</i>	337-374
STUDI	
BRUNI G., <i>«Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi».</i> <i>Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes</i>	223-250
BRUNI G., <i>Mariologia ecumenica? Preliminari da un punto di vista</i> <i>protestante</i>	251-275
CASALE U., <i>Pensare la fede attraverso Maria</i>	531-559
DE FIORES S., <i>Montfort «teologo di classe»</i>	561-605
EVENOU J., <i>Il Vangelo della Presentazione del Signore nelle liturgie</i> <i>diocesane francesi (XVII-XIX sec.)</i>	167-181
MILITELLO C., <i>Lo Spirito Santo e Maria</i>	183-221
MUZI M.G., <i>Lo Spirito nella creazione e nell'Annunciazione</i>	509-530
PIFANO P., <i>Volti di Maria nella letteratura e nell'arte</i>	301-315
VELOCCI G., <i>Maria nella vita di J.H. Newman</i>	277-300
VELOCCI G., <i>Maria nel pensiero di J.H. Newman</i>	607-632

RECENSIONI

AA.VV., <i>Dizionario di mistica</i> (U. Casale)	317-318
BALTHASAR H.U. (VON), <i>Maria icona della Chiesa</i> (U. Casale)	319-320
BULGAKOV S.N., <i>Il rovelto ardente</i> (S. Gaspari)	635-638
CASALE U., <i>L'altro Consolatore</i> (C. Collo)	318-319
DULLES A., <i>Il fondamento delle cose sperate</i> (U. Casale)	653-655
DUPUIS J., <i>Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso</i> (U. Casale).....	652-653
FALSINA E., <i>Dio non manca mai</i> (A. Rum)	325-328
FARINA M., <i>Donne consacrate oggi</i> (F. Taricone)	323-325
GAMBERO L. (a cura), <i>Testi mariani del secondo millennio, III-IV</i> (P. Ferrero)	633-635
GRUPPO DI DOMBES, « <i>Maria nel disegno di Dio...</i> » (R. Bertalot) ..	639-640
HÉMERY J., <i>Avec Marie au service du Seigneur</i> (A. Rum)	645-646
KRUMENACKER Y., <i>L'école française de spiritualité</i> (A. Rum)	642-645
MOLTMANN J., <i>L'avvento di Dio</i> (U. Casale)	656-657
PEDICO M. (a cura), <i>Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio</i> (A. Pignataro)	647-649
ROSSI DE GASPERIS F., <i>Maria di Nazaret</i> (U. Casale)	641
SEMERARO M., <i>Mistero, comunione e missione</i> (U. Casale)	320-323
TERESA DI LISIEUX, <i>Storia di un'anima</i> (G. Cordero)	649-951

