

I FONDAMENTI BIBLICI DELLA CONSACRAZIONE ALLA VERGINE MARIA

Padre Settimio M. Manelli, FI

Introduzione

Da sempre i Pontefici, i concili, i grandi Santi e i dottori della Chiesa che hanno parlato della Madre di Dio, sia attraverso il magistero solenne, sia mediante discorsi spirituali, sia tramite la predicazione popolare, hanno attinto alle pure fonti della Rivelazione, Sacra Scrittura e Tradizione, illustrando così mirabilmente il mistero di Maria e spingendo i fedeli ad amare, servire, pregare con fiducia la loro Madre celeste. Grazie al genio di alcuni uomini ispirati, di generazione in generazione i Pontefici e tutto il popolo di Dio, per esprimere il loro grande amore alla Beata Vergine Maria, hanno adottato pratiche devozionali e formule di preghiera che erano il frutto della meditazione e della rielaborazione dell'insegnamento magisteriale, calato nella vita, nelle aspirazioni, negli affanni e nei bisogni della vita quotidiana, riconoscendo in Maria Santissima la via privilegiata per incontrare Dio e per compiere la sua Volontà.

Il Concilio Vaticano II, sulla scia della tradizione ininterrotta, ha continuato a sottolineare l'importanza del legame del culto con le fonti della Rivelazione e ha incoraggiato a mostrare con sempre maggior luminosità i fondamenti biblici e tradizionali delle pratiche devozionali del popolo santo di Dio.

Il presente contributo ha lo scopo di mostrare che la consacrazione a Maria, pratica ampiamente diffusa, è solidamente fondata sulla Sacra Scrittura. Si tenterà di chiarire a livello terminologico in che cosa consista la consacrazione a Maria, cercando di evitare di cadere nel filologismo, ossia in quella tendenza che

riduce l'esegesi e la teologia a pura filologia¹, che diventa letteralismo e che, in definitiva, asservisce il testo sacro all'ideologia.

Natura e scopo della consacrazione a Maria

La consacrazione a Maria, intesa in senso analogico² rispetto alla consacrazione fondamentale rivolta a Dio e da Dio realizzata, va concepita come l'atto con cui si dona interamente a Lei la propria anima e la propria vita, realizzando una sorta di dipendenza da Lei, allo scopo di raggiungere in modo più rapido e perfetto il fine della propria esistenza, ossia la glorificazione di Dio e la propria santità. La consacrazione a Maria conduce i cristiani alla perfetta unione con Dio nella santità di vita e di opere. In questo senso si può ritenere che la consacrazione a Maria, lungi dall'essere contraria o alternativa alla consacrazione fondamentale di tutti i credenti a Dio, che si realizza con il Battesimo, ne favorisce piuttosto lo sviluppo e l'approfondimento.

La consacrazione a Maria ha il suo solido fondamento nella Rivelazione divina ed è frutto dello sviluppo della comprensione teologica del mistero dell'Incarnazione e della missione soprannaturale affidata da Dio alla madre di Gesù. Tale solido fondamento risiede perciò nell'esemplarità di Cristo e nella Maternità spirituale e universale di Maria, proclamata da Cristo dall'alto della Croce³. La persona e la missione di Maria sono unite e dipendenti dalla persona e dalla missione di Gesù Cristo. Con lo

¹ Il Santo Padre Benedetto XVI lo ha ricordato al Sinodo sulla Parola di Dio, in un suo memorabile intervento in cui esorta gli esegeti a non separare mai l'esegesi dalla teologia perché l'esegesi vera e utile alla salvezza è quella teologica (cf *L'Osservatore Romano* del 19 ottobre 2008, p. 1). Il padre A. Apollonio, nel suo studio sulla consacrazione mariana da parte sua scrive in proposito: «La Vergine Maria occupa un posto centrale nella Storia della Salvezza. Tuttavia, la singolarità e l'eccellenza della Vergine non si desume né dalla quantità dei riferimenti biblico-mariologici espliciti, né da un'analisi puramente filologica dei testi, bensì da una lettura teologica delle fonti, la quale rilevi la singolarità della funzione che Maria di Nazareth svolse nell'Opera della Redenzione, al fianco del suo Figlio Gesù» (A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, in *Immaculata Mediatrix* 1 (2001/3) 60).

² La legittimità dell'uso di questo termine in senso analogico viene confermata dal frequente uso fattone dai Sommi pontefici. Ricordiamo l'atto di consacrazione di tutti i sacerdoti al Cuore Immacolato di Maria fatto dal papa Benedetto XVI il 12 maggio 2010 a Fatima.

³ Cf A. APOLLONIO *La consacrazione a Maria*, p.

stesso decreto eterno con cui fu previsto Cristo fu predestinata anche Maria. Per questo il fondamento della consacrazione a Maria va individuato anzitutto nell'esempio stesso di Cristo, che, dal giorno della sua "incarnazione", instaura relazioni filiali con Maria, dunque di una certa "dipendenza" da Lei⁴. Poi nella missione unica della Vergine quale mediatrice materna di salvezza e di Redenzione, in unione e in subordinazione all'unica mediazione universale di Cristo, suo Figlio, di cui non ne mette minimamente in ombra la missione⁵.

a) *Una pratica diffusa*

Partiamo da una constatazione. La consacrazione a Maria è una pratica diffusa nella cristianità a livello mondiale. Basti pensare ai reiterati atti di consacrazione a Maria fatti dai Pontefici nel secolo XX, soprattutto in risposta agli appelli della Madonna di Fatima, fino alla recentissima consacrazione a Maria di tutti i

⁴ Cf A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, pp. 60-62.

⁵ S. M. PERRELLA nota che Pio XII volle che la consacrazione a Maria, da lui fatta il 31 ottobre 1942, «fosse ripetuta in occasione della festa di "Maria Regina", da lui istituita e fissata al 31 maggio, confermando con questo gesto che la consacrazione mariana è legata alla sua Regalità e alla sua Mediazione» (*La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di Teologia* (Studi Mariologici 4) PAMI, Città del Vaticano 2005, p. 283, nota 477, che cita: cf G. M. MORREALE, *La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria nella dottrina di Pio XII*, Desclée, Roma 1964).

La *Lumen Gentium* afferma infatti: «La funzione Materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità oggettiva, ma da una disposizione puramente gratuita di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo; pertanto si fonda sulla mediazione di questi, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia, e non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita» (n. 60). E ancora: «Ciò però va inteso in modo che nulla sia detratto o aggiunto alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore. Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo Incarnato e Redentore. Ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato, tanto dai sacri ministri, quanto dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, bensì suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte. La Chiesa non dubita di riconoscerla apertamente; essa non cessa di farne l'esperienza e la raccomanda all'amore dei fedeli, perché, sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore» (n. 62).

sacerdoti e di tutti i fedeli, fatta, separatamente, dal papa Benedetto XVI a Fatima durante il suo viaggio apostolico in Portogallo il 12 maggio 2010 ai piedi della statua della Vergine⁶, e rinnovata a Roma dopo la Santa Messa di chiusura dell'Anno sacerdotale (19 giugno 2009 – 11 giugno 2010)⁷. Ecco le parole della preghiera recitata dal Pontefice:

«Madre Immacolata,
in questo luogo di grazia,
convocati dall'amore del Figlio tuo Gesù,
Sommo ed Eterno Sacerdote,
noi, figli nel Figlio e suoi sacerdoti,
ci *consacriamo* al tuo Cuore materno
(*consagramo-nos* ao vosso Coração materno),
per compiere con fedeltà la Volontà del Padre.

.....

Con questo atto di *affidamento* e di *consacrazione*
(Com este acto de *entrega* e *consagração*),
vogliamo accoglierti in modo
più profondo e radicale,
per sempre e totalmente,
nella nostra esistenza umana e sacerdotale...».

Nell'udienza generale tenuta mercoledì 19 maggio a Piazza san Pietro a tre giorni dal ritorno da Fatima, il Santo Padre, facendo il resoconto del suo viaggio apostolico in Portogallo, tra l'altro disse: a Fatima «non ho mancato di *affidare* e *consacrare* al Cuore Immacolato di Maria, vero modello di discepola del Signore, i sacerdoti di tutto il mondo». Come si può facilmente osservare, in questi interventi del Papa vengono usati due termini: *affidare* e *consacrare*, per esprimere l'atto di donazione di sé alla Vergine. Tutto lascia pensare che non siano usati come sinonimi, ma che attraverso essi il Papa voglia esprimere una

⁶ In quest'atto il santo Padre usa una volta il verbo *consacrare* e una volta il sostantivo *affidamento* e una volta *consacrazione*.

⁷ Così ne dava notizia l'Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice: «Al termine della celebrazione, prima della benedizione conclusiva, il Santo Padre rinnoverà l'atto di affidamento e di consacrazione dei sacerdoti alla Santissima Vergine, secondo la formula usata in occasione del recente pellegrinaggio a Fatima. Tale atto avverrà davanti all'immagine originale della Madonna "*Salus populi romani*"» (tratto da http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2010/documents/ns_lit_doc_20100610_conclusionione-anno-sac_it.html).

realtà spirituale profonda, non più ampia degli angusti confini del vocabolario in nostro possesso.

Prima di Papa Benedetto XVI, il servo di Dio Giovanni Paolo II ha scelto come suo motto la frase: “*Totus tuus*” *ego sum, Maria*, evidente formula di consacrazione mariana. Con questa scelta il Papa pose tutto il suo pontificato nelle mani e nel Cuore delle Madre di Dio. Nel suo lungo Pontificato, papa Wojtyła molte volte ha fatto riferimento alla consacrazione a Maria, spingendo i fedeli di tutto il mondo a vivere coscientemente e intensamente la loro dipendenza filiale nei confronti di Maria.

La pratica della consacrazione a Maria, come ci dicono gli storici della mariologia, ha radici molto antiche, risalendo al periodo patristico. San Giovanni Damasceno sembra il primo a parlare in modo esplicito di consacrazione a Maria⁸. Per indicarla usa il verbo ἀνατίθημι: «Ti consacrriamo mente, anima e corpo». Questo verbo, osserva S. De Fiores, «designa una vera consacrazione, come quella alla divinità, salvo le debite proporzioni»⁹. I Pontefici si inseriscono in un filone d'oro, che si è impreziosito lungo i secoli grazie ai numerosi santi che hanno vissuto e insegnato la consacrazione mariana e ai grandi teologi che ne hanno scritto.

Tale pratica ebbe il suo sviluppo maggiore a partire dal XVII secolo con san Luigi Maria Grignon da Montfort, fino ai nostri giorni, con san Massimiliano Kolbe e il Voto mariano dell'illimitata consacrazione all'Immacolata dell'Istituto di diritto pontificio dei Francescani dell'Immacolata (Fratr, Suore, Clarisse, Terziari e membri della Missione dell'Immacolata Mediatrix).

È utile soffermarsi su uno dei più grandi santi mariani che hanno insegnato e propagato, con la vita e con le opere e gli scritti, la pratica della consacrazione a Maria, san Luigi M. Grignon da Montfort, il quale nel suo mirabile *Trattato della vera devozione a Maria* parla di consacrazione a Gesù *mediante* Maria, riconoscendo una profonda unione tra l'atto di consacrazione a Gesù e l'atto di consacrazione alla Madonna¹⁰. Il da Montfort

⁸ San GIOVANNI DAMASCENO (†749 ca.), *Omelia I sulla Dormizione*, I, 14, in *TMPM*, II, 519, citato da S. DE FIORES, *Consacrazione*, in *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. I, EDB, Bologna 2006, p. 361. Cf anche PG 96, 719.

⁹ S. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 400, citato da A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 75.

¹⁰ S. De Fiores a proposito riconosce che il Montfort giunge a dichiarare la consacrazione a Maria «non solo inseparabile dalla consacrazione a

usa la formula «consacrazione a Gesù *mediante* Maria», senza rinunciare all'espressione diretta: «consacrazione a Maria». Nella parte terza del suo *Trattato*, in cui parla dei contenuti della perfetta consacrazione a Gesù Cristo, afferma testualmente che il modo migliore per consacrarsi perfettamente a Cristo è *consacrarsi* a Maria. Subito dopo spiega poi che questa consacrazione consiste nel *donarsi* a Lei senza riserve. Ecco le sue parole: «*Tutta la nostra perfezione consiste nell'essere conformi, uniti e consacrati a Gesù Cristo*¹¹. Perciò la più perfetta di tutte le devozioni è incontestabilmente quella che ci conforma, unisce e consacra più perfettamente a Gesù Cristo. Ora, essendo Maria la creatura più conforme a Gesù Cristo, ne segue che tra tutte le devozioni, quella che consacra e conforma di più un'anima a Nostro Signore è la devozione a Maria, sua santa Madre, e che *più un'anima sarà consacrata a lei, più sarà consacrata a Gesù Cristo*. La perfetta consacrazione a Gesù Cristo, quindi, altro non è che una *consacrazione perfetta e totale di se stessi alla Vergine santissima* e questa è la devozione che io insegno. O, in altre parole, essa è una perfetta rinnovazione dei voti e delle promesse del santo Battesimo» (VD 120).

Nel paragrafo successivo il da Montfort spiega in che cosa consista questa devozione, ossia «nel darsi interamente alla santissima Vergine allo scopo di essere, per mezzo suo, interamente di Gesù Cristo». Specifica poi che questa consacrazione esige che a Maria si dia: «1. il nostro corpo, con tutti i suoi sensi e le sue membra; 2. la nostra anima, con tutte le sue facoltà; 3. i nostri beni esterni, cosiddetti di fortuna, presenti e futuri; 4. i nostri beni interni e spirituali, vale a dire i nostri meriti, le nostre virtù e le nostre buone opere passate, presenti e future. In breve, bisogna darle tutto quanto abbiamo nell'ordine della natura e della grazia e tutto quanto potremo avere nell'ordine della natura, della grazia o della gloria. E ciò senz'alcuna riserva, nemmeno di un soldo, di un capello e della minima buona azione. E ciò per tutta l'eternità e senza pretendere né sperare altra ricompensa per la nostra offerta e il nostro servizio che l'onore di appartenere a Gesù Cristo *per mezzo di Maria e in Maria*, quand'anche questa amabile sovrana non fosse, come lo è sempre, la più generosa e la più riconoscente delle creature» (VD 121). E poco più avanti: «Con

Cristo ma addirittura a considerarla *ad modum unius* e a identificarla con essa» (S. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 373).

¹¹ Cf San LUIGI M. GRIGNION DA MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria [=VD]*, nn. 61-62.

questa forma di devozione 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, cui dobbiamo tutto ciò che siamo, perché è nostro Redentore e nostro Dio» (VD 125).

Dunque, secondo il da Montfort, le due formule formano una cosa sola. Quando si parla di consacrazione a Maria si intende sempre una donazione completa di sé a Lei, fino a raggiungere la quasi “transustanziazione” in Lei, per usare una arida formula di san Massimiliano Kolbe¹², perché Ella ci aiuti a raggiungere la più stretta unione con Dio¹³.

Ora tutto questo è in perfetta linea con la rivelazione biblica. Infatti, la sacra Scrittura insegna che il Signore Dio, lungo la storia della salvezza, si è sempre servito di mediatori umani per condurre e salvare il suo popolo, come pure la Scrittura insegna che il popolo di Dio ha fatto ricorso a mediatori per avvicinarsi a Dio.

Non esiste contrasto, dunque, tra la consacrazione a Dio e la consacrazione alla Madonna. Padre A. Apollonio giustamente vede nell'esemplarità di Cristo (cf *Lc* 1,26-38) e nella maternità spirituale di Maria (cf *Gv* 19,25-27) il fondamento della consacrazione mariana che, proprio per questo, non si può opporre alla consacrazione fondamentale a Dio mediante il Battesimo. A Dio apparteniamo in quanto Lui è il nostro Creatore e Signore. A Maria apparteniamo come figli, in forza della Maternità

¹² *Scritti Kolbiani* n. 508. In una lettera a padre Antonio Vivoda, scritta da san Massimiliano sulla nave che lo portava da Shangai ad Hong Kong, leggiamo queste parole infuocate d'amore per l'Immacolata: «Noi vogliamo essere così e più ancora illimitatamente ossessi da Essa, che Essa stessa pensi, parli, agisca per mezzo di noi altri. Vogliamo essere fino a quel punto dell'Immacolata che non soltanto non rimanga niente in noi che non sia di Essa, ma che diventiamo quasi annientati in Essa, cambiati in Essa, *transustanzianti* in Essa, che rimanga Essa stessa. Che siamo così di Essa, come Essa è di Dio».

¹³ Scrive padre A. Apollonio: «Nella prospettiva di san Massimiliano, Gesù è l'esemplare della consacrazione a Maria: “Rivolgiamo lo sguardo verso Gesù, il nostro modello più perfetto. Egli, Dio, la santità stessa, *si dona* all'Immacolata senza alcuna riserva, diviene suo figlio, vuole che Ella lo guidi a proprio piacere per ben trent'anni della sua vita terrena. Abbiamo forse bisogno di un incoraggiamento migliore?» (San MASSIMILIANO M. KOLBE, *Volontà di Dio e volontà dell'Immacolata*, in *Informator Rycerstwa Niepokalanej*, IX 1938, p. 34).

spirituale universale che ella ha su di noi, per volontà di Dio. Si parla, perciò, di consacrazione a Maria in senso analogico¹⁴.

Così spiega J. De Finance: «Costituita per mezzo della Maternità divina Madre di tutti gli uomini, Maria partecipa misteriosamente al ruolo vivificatore universale del Cristo. Noi dipendiamo da Lei in ciò che abbiamo di più profondo: il nostro essere di grazie. Per questo è possibile, in senso secondario, analogico, ma non metaforico, consacrarsi a Lei»¹⁵.

Si deve dire che la consacrazione a Maria è, in definitiva, un mezzo non solo possibile, ma consigliato per vivere meglio la consacrazione battesimale e per portarla a perfezione. «La consacrazione battesimale e il rinnovo delle promesse battesimali, dunque – scrive padre Apollonio –, non escludono la consacrazione alla Madonna, se questa viene intesa e vissuta come mezzo per perfezionare la stessa consacrazione battesimale e così progredire nel cammino di santificazione. Essendo un “modo eccellente di consacrarsi a Cristo” (san Luigi M. G. da Monfort) la consacrazione a Maria non deve essere vista come un doppione parallelo alla nostra consacrazione battesimale, bensì il modo eccellente per realizzarla»¹⁶.

Applicando questo criterio alla «prospettiva biblica», va detto che «la consacrazione alla Madonna deve intendersi come dinamico perfezionamento della persona nel cammino spirituale che conduce alla piena conformità a Cristo (cf *Rm* 8,29)»¹⁷. Per questo S. De Fiores può scrivere che «la Scrittura, riservando il termine “consacrazione” al rapporto con Dio, non condanna l’uso analogico di esso nel senso di un’attribuzione parziale e limitata del suo concetto o di qualche suo elemento a una creatura santa come Maria»¹⁸.

In effetti, come è stato notato sopra, il termine e dunque il concetto di *consacrazione* da secoli è stato pacificamente attribuito all’atto con cui una persona fa l’offerta spontanea di se stesso alla Madre di Dio per manifestare il proprio amore verso di Lei, per mettersi a sua completa disposizione, donandosi interamente a

¹⁴ Cf. A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 93.

¹⁵ J. DE FINANCE, *La consécration à la Sainte Vierge*, Ed. Unions mariales, Paris 1946.

¹⁶ A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 93.

¹⁷ *Ivi*, p. 68.

¹⁸ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana “Maria Madre della Chiesa”, Roma 1991, p. 330.

Lei e per mettere se stesso e, spesso, i propri cari sotto la sua potente protezione. Questo atto di devozione veniva e viene fatto a vari livelli di intensità. Ciò che differenzia la consacrazione dal semplice affidamento è l'aspetto attivo della consacrazione. Con essa, infatti, si intende fare un atto positivo di offerta completa di sé a Maria in modo da essere sua proprietà assoluta, cosicché Lei possa prendere pieno possesso del consacrato e agire con la massima libertà in lui e attraverso di lui. L'affidamento sottolinea l'aspetto di fiducia, con cui si chiede una speciale protezione alla Vergine, ma denota un atteggiamento passivo. Inoltre, chi affida rimane proprietario di ciò che ha dato in custodia. È un atto paragonabile a quello di colui che mette del denaro in banca affinché sia custodito, magari con molti interessi, ma al momento opportuno lo riprende e lo usa a suo piacimento. Chi consacra qualcosa o se stesso, lo dona senza condizioni in proprietà. In fondo nell'affidamento manca anche quell'aspetto di totalità del dono, presente invece nel concetto di consacrazione. Non solo. *Consacrare e consacrazione* hanno una valenza *sacra*, a differenza di affidamento, soprattutto nel linguaggio attuale, in cui affidamento richiama spesso o l'ambito dell'assistenza sociale o quello bancario¹⁹. Affidamento rimanda, è vero, al concetto pienamente religioso di fiducia, di abbandono fiducioso. Nel concetto di consacrazione si fa, invece, riferimento ad una sacra consegna totale e incondizionata, dunque a un atto di estrema fiducia ed di abbandono senza riserve con un fine soprannaturale.

Ma se si volesse privilegiare comunque il termine *affidamento* nel linguaggio comune, soprattutto nelle preghiere rivolte a Maria Santissima, come sta accadendo in più parti, bisogna ricorrere a spiegazioni aggiuntive per esprimere ciò che il termine

¹⁹ Affidamento, secondo lo Zingarelli 2010 (s.v.), significa: «1) L'affidare. 2) Fiducia, garanzia: *una persona non dà nessun affidamento. Fare affidamento su qlcu. o su qlco.*, contarci. Sinonimo di Assegnamento. 3) Opinione che si basa sull'apparenza di una determinata situazione di fatto o di diritto. 4) Consegna di un minore a una famiglia, a una singola persona o a un ente di assistenza che ne diventano i responsabili. 5) Concessione di credito da parte di una banca a un cliente». Affidare significa: «Dare, consegnare alla cura, alla custodia, alla capacità di una persona fidata: *affidare le chiavi ad un amico; affidare la propria salute ad un bravo medico*; Assegnare: *gli hanno affidato un alto incarico*. 2) Rendere fiducioso, sicuro. 3) Concedere fido a una persona» (idem, s.v.). Affidarsi significa: «Mettarsi con fiducia nelle mani di qualcuno o confidare in qualcuno: *affidarsi a un buon medico; affidarsi all'altrui discrezione, alla sorte*» (idem).

consacrazione, usato in senso analogico, esprime con immediatezza e con maggiore precisione e intensità.

b) Alcuni interventi magisteriali

Recentemente la Sacra Congregazione per il Culto Divino e i Sacramenti nel *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia*²⁰ ha dedicato un paragrafo alla “consacrazione-affidamento a Maria” (n. 204), riconoscendone la vasta diffusione soprattutto lungo il corso degli ultimi secoli: «Percorrendo la storia della pietà si incontrano varie esperienze, personali e collettive, di “consacrazione – consegna – affidamento alla Vergine” (*oblatio, servitus, commendatio, dedicatio*). Esse si riflettono nei manuali di preghiera e negli statuti di associazioni mariane, nei quali troviamo formule di “consacrazione” e preghiere in vista o in ricordo di essa». Aggiunge poi che «Nei confronti della pia pratica della “consacrazione a Maria” non sono rare le espressioni di apprezzamento dei Romani Pontefici e sono note le formule da essi pubblicamente recitate²¹. Un ben conosciuto maestro della spiritualità sottesa a tale pratica è san Luigi Maria Grignon de Montfort, “il quale proponeva ai cristiani la consacrazione a Cristo per le mani di Maria, come mezzo efficace per vivere fedelmente gli impegni battesimali” (*RM 48*)».

Con queste parole il *Direttorio* riconosce dunque la validità della pratica della consacrazione, apprezzata dai Romani Pontefici e raccomandata dai Santi. Segue un paragrafo di importanza fondamentale, in cui vengono elencati i presupposti teologici che spingono alla pratica della “consacrazione” a Maria: «Alla luce del testamento di Cristo (cf *Gv 19,25-27*), l’atto di “consacrazione” è infatti riconoscimento consapevole del posto singolare che occupa Maria di Nazaret nel mistero di Cristo e della Chiesa, del valore esemplare e universale della sua testimonianza evangelica, della fiducia nella sua intercessione e nell’efficacia del suo patrocinio, della molteplice funzione materna che essa svolge, quale vera madre nell’ordine della grazia (cf *LG 61; RM 40-44*), in favore di tutti e di ciascuno dei suoi figli».

²⁰ Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002. Cf http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_200-20513_vers-direttorio_it.html.

²¹ Vedi l’*Atto di affidamento alla Beata Vergine Maria* pronunciato da GIOVANNI PAOLO II la domenica 8 ottobre 2000, in comunione con i Vescovi raccolti a Roma per il Grande Giubileo.

Dunque la “consacrazione” presuppone l’approfondimento «del posto singolare che occupa Maria di Nazaret nel mistero di Cristo e della Chiesa», un posto unico, in cui Maria è elevata al di sopra della condizione del resto dell’umanità ed è posta in una condizione «singolare» per la sua relazione unica con la Trinità Santissima, per la sua Immacolata Concezione, per la sua Maternità divina, per la sua testimonianza evangelica esemplare e per la sua Maternità universale. Ci si consacra a Maria perché Lei è esempio perfetto di vita evangelica, perché ella intercede per noi e ci protegge efficacemente, perché è «Vera Madre nell’ordine della grazia» e per questo svolge molteplici funzioni materne verso tutti i suoi figli²².

È veramente importante che il *Direttorio* indichi il fondamento biblico da cui la consacrazione a Maria trae la sua efficacia. Essa va considerata, dice il *Direttorio*, «alla luce del testamento di Cristo», che dall’alto della Croce ci dona a sua Madre e a sua volta ci fa dono di Lei: «Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco tua Madre!”. E da quell’ora il discepolo l’accolse con sé» (Gv 19,26-27).

Queste parole di Gesù rivelano il «posto singolare che occupa Maria di Nazaret nel mistero di Cristo e della Chiesa». Maria diviene «madre nell’ordine della grazia». Consacrarsi a Lei significa riconoscere il legame filiale che ci lega a Lei e che in noi è all’origine del dono della grazia divina. La consacrazione a Maria ha dunque il suo fondamento ultimo nella Volontà divina manifestata da Cristo dall’alto della Croce. Secondo la divina Volontà, esplicitata dal “testamento” di Cristo, è davvero essenziale entrare in questa relazione di figliolanza con Maria.

Il *Direttorio* tocca a questo punto una questione particolare. Recentemente è stato proposto da alcuni mariologi di sostituire il termine “consacrazione” a Maria, il cui uso è da tempo con-

²² S. M. PERRELLA, valutando l’intervento del *Direttorio* sulla “consacrazione a Maria”, stranamente salta a piè pari questo paragrafo. In realtà esso è fondamentale, come abbiamo visto, perché spiega l’alto valore teologico di questa pratica. Il nostro autore passa invece direttamente al paragrafo successivo, che mette in guardia dal reale pericolo di scambiare la consacrazione con un semplice sentimento di fiducia nella Vergine. Per questo egli crede di poter accusare di mancanza di senso ecclesiale e di arretratezza teologica coloro che ancora propongono la pratica della consacrazione, secondo lui, con «forme ed espressioni obsolete», di cui però non dà alcuna esemplificazione (*Maria nel post-concilio*, p. 291).

solidato nella tradizione, con il termine “affidamento”. Il motivo principale che spingerebbe a tale cambiamento sarebbe il pericolo di mettere sullo stesso livello la consacrazione a Maria con la consacrazione a Dio.

Il *Direttorio* mette giustamente in guardia da un *uso impreciso* del termine “consacrazione”, ma non lo vieta in modo definitivo. «Si osserva – dice il *Direttorio* – che il termine “consacrazione” è usato con una certa larghezza e improprietà: “si dice, per esempio, ‘consacrare i bambini alla Madonna’, quando in realtà si intende solo porre i piccoli sotto la protezione della Vergine e chiedere per essi la sua Materna benedizione”²³».

Il *Direttorio* afferma che il termine è usato «con una certa larghezza e improprietà». L’esempio citato è tratto da una Lettera della Congregazione per il Culto con cui si danno degli orientamenti per la celebrazione dell’anno mariano del 1987. In verità, ci si sarebbe aspettati un esempio più consistente a sostegno della critica sull’uso *largo e improprio* del termine consacrazione. Non sembra, in effetti, che il devoto gesto delle mamme che “consacrano” i figli alla Madonna dopo il Battesimo, possa rappresentare in modo esaustivo e probante l’errata comprensione della “consacrazione” a Maria; né, d’altra parte si possono tacciare tali mamme di essere antibibliche, antiliturgiche e antidogmatiche. Anche perché se, forse, molte mamme compiono la “consacrazione” dei loro piccoli alla Madonna solo per chiedere la protezione della Vergine per essi, ciò non toglie la possibilità che qualcuna faccia un vero e proprio atto di consacrazione o dedizione totale dei figli a Maria.

A questo punto il *Direttorio* “suggerisce” di usare invece del termine “consacrazione” quello di “affidamento” o “donazione”, e di riservare il primo solo all’offerta a Dio, fondando questo suggerimento sui recenti progressi della teologia liturgica: «Si comprende anche il suggerimento proveniente da più parti di utilizzare al posto di “consacrazione” altri termini, quali “affidamento” o “donazione”. Infatti, nel nostro tempo, i progressi compiuti dalla teologia liturgica e la conseguente esigenza di un uso rigoroso dei termini suggeriscono di riservare il termine *consacrazione* all’offerta di se stessi che ha come termine Dio, come caratteristiche la totalità e la perpetuità, come garanzia l’intervento della Chiesa, come fondamento i sacramenti del Battesimo e della Confermazione».

²³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lettera circolare *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell’Anno mariano*, p. 86.

Come si è visto, si tratta solo di un “suggerimento”. Il documento, non annulla né condanna, però, l’uso corretto del termine “consacrazione”. Il fatto stesso che il Direttorio stesso abbia usato la formula “consacrazione-affidamento”, significa che, ponendosi in una posizione mediana, esso lascia aperta la possibilità dell’uso del termine consacrazione riferito a Maria. Di fatto oggi giorno i termini “consacrazione” e “affidamento” sono usati entrambi, a volte anche come sinonimi, in riferimento a Maria, anche in Atti Ufficiali della Chiesa (cf Atto di consacrazione dei Sacerdoti di tutto il mondo a Maria, fatto da Benedetto XVI al termine dell’anno sacerdotale).

Pur non negando la validità dell’uso del termine “consacrazione”, tuttavia il *Direttorio* dà delle indicazioni perché i fedeli siano istruiti sul corretto modo di concepirla: «In ogni caso, relativamente a tale pratica è necessario istruire i fedeli sulla sua natura. Essa, pur presentando le caratteristiche di dono totale e perenne, è solo analogica nei confronti della “consacrazione a Dio”; deve essere frutto non di un’emozione passeggera, ma di una decisione personale, libera, maturata nell’ambito di una visione esatta del dinamismo della grazia; deve essere espressa in modo corretto, in una linea, per così dire, liturgica: al Padre per Cristo nello Spirito Santo, implorando l’intercessione gloriosa di Maria, alla quale ci si affida totalmente, per osservare con fedeltà gli impegni battesimali e vivere in atteggiamento filiale nei suoi confronti»²⁴.

Dunque i due termini consacrazione-affidamento si possono usare entrambi, anche se il primo va colto in senso analogico rispetto alla consacrazione fondamentale del Battesimo²⁵. Il contributo più importante del *Direttorio* è l’aver individuato nel ruolo singolare di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, come è rivelato dal testamento di Gesù sulla Croce (*Gv* 19,25-27), il fondamento di questo atto del credente.

Va in ogni caso detto che il termine affidamento sembra meno preciso del termine consacrazione e sembra non esprimere esattamente ciò che il secondo fa in un senso molto più profondo. Tuttavia, i due concetti non si escludono ma vanno presi insieme, come fanno i pontefici. Benedetto XVI, il 12 maggio 2010, nella

²⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002.

²⁵ Il *Direttorio* però tace la differenza reale e sostanziale tra i termini consacrazione e affidamento. In effetti, il secondo dice molto di meno rispetto al primo.

preghiera fatta ai piedi dell'effigie della Madonna della Cappellina delle apparizioni usa l'espressione: "affido e consacro a te"²⁶. Papa Giovanni Paolo II nel suo abbondante magistero mariano usa tutti e due i termini. In effetti tutti e due i termini esprimono il riconoscimento della fede nel singolare ruolo svolto da Maria Santissima nell'Opera di salvezza, che si concretizza nella sua mediazione materna e universale. Affidarsi e consacrarsi a Maria significa chiedere a Lei che intervenga ancora più efficacemente nella propria vita per realizzare la più perfetta unione con Dio. In ciò consiste la santità. Perciò la consacrazione e l'affidamento a Maria tendono ad incrementare l'impegno del cristiano nel cammino di santificazione per obbedire alla volontà di Dio. San Pietro scrive: «Come il Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta. Poiché sta scritto: Sarete santi, perché io sono santo» (*1Pt* 1,15-16). E san Paolo afferma: «Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione» (*1Ts* 4,3).

Riconoscendo che Maria, in conformità ad una "disposizione di Dio" (*LG* 60), svolge una funzione, subordinata, di mediazione, la santa Chiesa dunque spinge i fedeli ad amare intensamente Maria Vergine come loro Madre nell'ordine della grazia, perché siano da Lei aiutati e facilitati a essere "intimamente congiunti" con il Signore (*LG* 62). Poco sopra è stato accennato al fatto che il Santo Padre Benedetto XVI, il 12 maggio 2010 abbia consacrato al Cuore Immacolato di Maria tutti i Sacerdoti del mondo. Ebbe, in quell'atto di affidamento e consacrazione il Papa fa esplicito accenno alla Mediazione di Maria. Subito dopo cita anche un fatto tratto dalla Scrittura, che prova tale funzione, ossia l'intervento di Maria alle nozze di Cana: «Avvocata e Mediatrice della grazia, tu che sei tutta immersa nell'unica mediazione universale di Cristo, invoca da Dio, per noi, un cuore completamente rinnovato, che ami Dio con tutte le proprie forze e serva l'umanità come hai fatto tu. Ripeti al Signore l'efficace tua parola: "non

²⁶ Cf *L'Osservatore Romano* del 14-15 maggio 2010, p. 7: «Madre amabilissima, tu conosci ciascuno per il suo nome, con il suo volto e la sua storia, e a tutti vuoi bene con la benevolenza materna che sgorga dal cuore stesso di Dio Amore. Tutti affido e consacro a te, Maria Santissima, Madre di Dio e nostra Madre» (tratto il 1 luglio 2010 dal sito: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/prayers/documents/hf_benxvi_20100512_prayer-fatima_it.html).

hanno più vino" (*Gv* 2,3), affinché il Padre e il Figlio riversino su di noi, come in una nuova effusione, lo Spirito Santo»²⁷.

La *Lumen Gentium* afferma anche che la missione materna di Maria *non è mai cessata*, e durerà sino alla fine dei tempi: «E questa Maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti» (n. 62). Ciò significa che anche l'atteggiamento di amore filiale dei fedeli deve durare per sempre, fino alla fine dei tempi.

Interessante notare come il documento conciliare faccia iniziare la Maternità spirituale di Maria dal momento dell'Annunciazione, ossia dal momento in cui Lei divenne Madre di Gesù. Questa Maternità spirituale è legata, perciò, al consenso dato da Maria all'Incarnazione del Verbo.

Il vocabolario della mediazione è applicato dal Concilio in senso proprio all' "unico mediatore", il Cristo, e in senso analogico alla Vergine Maria, che è «generosamente associata alla sua opera a un titolo assolutamente unico» (*LG* n. 61). La consacrazione a Maria va compresa con le stesse categorie di *LG* (nn. 61-62), in senso cioè analogico rispetto all'unica e fondamentale consacrazione a Dio. La consacrazione a Maria nulla toglie a questa, anzi la facilita e la porta a compimento. La distinzione tra le due consacrazioni è reale e va chiarita ai fedeli. La possibilità di confusione, circa il valore da dare alle due consacrazioni, sembra però molto remota e probabilmente così rara da non costituire affatto un pericolo per la retta fede, né da obbligare ad una sostituzione del termine consacrazione in riferimento alla Madonna²⁸. La fede ha bisogno di essere annunciata, ma anche spiegata. In ogni suo aspetto. Necessariamente la fede è espressa mediante il lin-

²⁷Atto di affidamento e consacrazione dei sacerdoti al Cuore Immacolato di Maria. Preghiera del papa Benedetto XVI. Chiesa Santissima Trinità – Fatima Mercoledì, 12 maggio 2010. Cf http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/prayers/documents/hf_benxvi_20100512_affidamento-fatima_it.html.

²⁸Nelle comunità di fedeli, sia tra le persone più dotte come tra quelle dalla fede semplice e spontanea, dove vi sia una solida formazione dogmatica, biblica, mariologica e liturgica non si vede assolutamente il pericolo di una perdita del sommo valore del sacramento del Battesimo e dei suoi effetti nella vita, a causa di devoti atti di consacrazione alla Madonna. Il pericolo esiste dove non vi sia questa solida formazione cattolica, che sicuramente deve essere colmata.

guaggio comune, cui viene dato, dalla Tradizione e dal Magistero, un senso più profondo, che richiede chiarimenti²⁹.

Come si vedrà, la Bibbia – chiamata in causa da alcuni teologi –, come tutta la rivelazione, *non si oppone* affatto all'uso del termine consacrazione riferito a Maria perché non si oppone al linguaggio analogico. Anzi, a partire dalla rivelazione biblica si è incoraggiati, sull'esempio stesso di Gesù, a instaurare un rapporto di unione filiale con Maria, che Gesù stesso ci ha comandato di accogliere come Madre (cf *Gv* 19,25-27). Di fatto, la storia della mariologia dimostra che, a partire dalla rivelazione (Scrittura e Tradizione), l'amore fiducioso alla Vergine è andato crescendo nel popolo di Dio, sia tra i grandi dottori e teologi che tra la gente semplice³⁰. E questo amore è andato crescendo man mano che la riflessione teologica, guidata dal magistero della Chiesa, ha mes-

²⁹ C'è invece chi propone di sostituire il termine consacrazione con affidamento non tanto in nome di una maggiore aderenza al dato biblico, quanto in nome della mutata mentalità e sensibilità dell'uomo moderno (?!). S. M. PERRELLA chiedendo di abbandonare il linguaggio tradizionale, se la prende, in modo molto vago e senza indicare alcun caso concreto, con «quei teologi e operatori pastorali che propongono, con scarso senso ecclesiale, pastorale ed ecumenico, forme ed espressioni obsolete, mancando di creativa adesione alle indicazioni del magistero ecclesiale» (*Maria nel post-concilio*, p. 291). Secondo Perrella si deve evitare di parlare di consacrazione a Maria. Il termine consacrazione va riservato solo a Dio. Questa sarebbe una esigenza scaturita dalla riforma liturgica, che viene da una rinnovata teologia (ci domandiamo: cosa significa “rinnovata teologia”? deve per forza essere “in rotta” con la Tradizione?). Perrella alla fine però ammette che il popolo di Dio che si vuole consacrare a Maria deve essere ben istruito, in particolare deve saper che la consacrazione a Maria è in analogia con quella fondamentale a Dio (cf ID., *La consacrazione alla Madre del Signore: un atto martiriale per il Regno. La testimonianza di San Massimiliano M. Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999/1) 147-228, citazione a p. 206). A noi basti pensare invece che il Papa di recente ha consacrato tutti i sacerdoti del mondo al Cuore Immacolato di Maria. Inoltre, il *Direttorio*, come abbiamo appena visto, fa, sì, quell'osservazione sull'improprietà con cui a volte è usato il termine consacrazione, tuttavia dà solo un'indicazione pastorale, senza dare una direttiva definitiva sull'abolizione del termine consacrazione in riferimento a Maria. Anzi, dà delle indicazioni pratiche per coloro che hanno cura pastorale, esortando a «istruire i fedeli sulla sua natura...» (*Direttorio*, n. 204).

³⁰ Cf opere specifiche: articoli di padre STEFANO M. MANELLI su *Maria nella storia della salvezza*, pubblicate in vari numeri di *Immaculata Mediatrix*; S. M. RAGAZZINI, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla Santissima Trinità*, Casa Mariana Editrice, Frigento 1984; S. DE FIORES, *Storia della Mariologia*.

so in sempre maggiore rilievo lungo i secoli la singolare santità di Maria e il suo ruolo nell'opera di salvezza e di Redenzione³¹.

Il nostro studio esaminerà anzitutto il linguaggio della consacrazione nella Scrittura. Poi esaminerà ciò che la Bibbia dice circa l'intervento di Maria nella storia della salvezza e nella vita di ciascun credente. Il Vangelo mostra, infatti, che tutti coloro che entrano in contatto con Maria sono santificati, vengono a trovarsi sotto l'influsso dello Spirito Santo e ricevono i doni messianici.

L'uso dei termini consacrazione-consacrare nella Bibbia

Nell'Antico Testamento viene insegnato che l'uomo deve essere consacrato a Dio. Non solo l'uomo, ma anche le cose, i luoghi, gli animali sono consacrati a Dio; il popolo di Israele è un popolo consacrato³². Esiste una gradazione nella consacrazione, perché evidentemente tutte queste realtà non sono consacrate a Dio nel medesimo rispetto.

Nel Nuovo Testamento avviene la consacrazione di tutto in Cristo, che è il consacrato e l'Unto per eccellenza (cf *Gv* 10,36; *At* 10,38). Il Messia consacra se stesso perché i suoi siano consacrati nella verità (*Gv* 17,19; cf anche *At* 4,27: Dio ha consacrato il Messia). Questa consacrazione «raggiunge ogni uomo per mezzo del Battesimo (cf *2Cor* 1,21; *1Gv* 2,20.27) ed è garantita e perenne nel sigillo dello Spirito Santo (cf *2Cor* 1,22; *Ef* 1,13). Anzi, tutta la comunità cristiana è, in Cristo, “stirpe eletta, Sacerdozio regale, nazione santa, popolo di acquisto” (*1Pt* 2,10)»³³.

Nel linguaggio cristiano i termini *consacrazione-consacrare* derivano dal latino “sacro”. Per questo, per comprenderne il giusto significato nella teologia e nella spiritualità cristiana, faremo riferimento al loro uso nella Bibbia latina, secondo l'edizione detta

³¹ Cf articolo di A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, in cui l'Autore fa una sintetica ma densa storia della consacrazione alla Madonna.

³² Scrive perciò bene B. MORICONI: «La consacrazione è un concetto comune a tutte le espressioni religiose e può riguardare cose, luoghi e persone che hanno una relazione speciale con la divinità (con il sacro), nel senso di “separate” per essa o ad essa “dedicate”. Nell'Antico Testamento riguarda, di fatto, oggetti, luoghi e persone scelti e dedicati a *Yahweh* per mezzo di un rito di unzione»: *Maria modello di consacrazione nel Nuovo Testamento*, in *La Vergine Maria e la vita consacrata* (Convegni mariani, n° 15), Centro di Cultura Mariana, Roma 1995, p. 30.

³³ B. MORICONI, *Maria modello di consacrazione*, p. 31.

Vulgata, divenuta la Bibbia della Chiesa, della sua liturgia e del suo magistero³⁴. Vedremo allo stesso tempo quali vocaboli ebraici e greci – le lingue originali della Bibbia – la Vulgata traduca con la radice *consecr-*, così da risalire al senso biblico originario di essa. Va però detto che il termine *consacrazione* in italiano comprende sfumature espresse nel latino sacro non solo con la radice *consecr-*, ma anche con altri termini, come *oblatio*, *dedicatio* o con i verbi *devovere*, *mancipare*³⁵. Per motivi di tempo, noi ci soffermeremo ad esaminare più estesamente solo l'uso del termine *consecrare-consecratio*.

Il termine *consacrare* nell'italiano corrente significa in senso esteso *riconoscere solennemente* oppure *dedicare, destinare interamente e solennemente*; in senso religioso significa *rendere sacro con un solenne rito religioso* o, nella Messa, *consacrare il pane e il vino cioè transustanziare le sacre Specie nel Corpo e nel Sangue di Cristo*³⁶.

³⁴ Curata da san Girolamo alla fine del IV secolo e agli inizi del V per ordine di papa san Damaso allo scopo di evitare la confusione creata dalle numerose versioni latine esistenti. Fu un vero punto di riferimento per la Chiesa. Durante il Concilio di Trento venne proclamata testo giuridicamente autentico (8 aprile 1856), e da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu* testo da usare nelle catechesi e nelle dispute teologiche: «Questa preminente autorità, ovvero, come suol dirsi, *autenticità* della Volgata fu dal Concilio decretata non già principalmente per motivi di critica, ma piuttosto per l'uso legittimo che se ne fece nelle Chiese lungo il corso di tanti secoli: il quale uso dimostra che essa, nel senso in cui la intese e intende la Chiesa, va affatto immune da errore in tutto ciò che tocca la fede ed i costumi. Da questa immunità, di cui la Chiesa fa testimonianza e dà conferma, proviene che nelle dispute, lezioni e prediche si possa citare la Volgata in tutta sicurezza e senza pericolo di sbagliare. Perciò quell'*autenticità* va detta non *critica*, in prima linea, ma piuttosto *giuridica*» (PIO XII, *Divino afflante Spiritu*, cap. II, § 1).

³⁵ Scrive F. CIARDI: «I Padri e i teologi conciliari hanno utilizzato il verbo “*consacrare*” per indicare l'azione di Dio e il verbo “*devovere*” o “*mancipare*” per indicare l'azione o la risposta dell'uomo. Il testo chiave è *Lumen Gentium* 44: il religioso con la professione dei consigli evangelici “*divino obsequio intimius consecratur*”. Ad un Padre che chiedeva di esplicitare ulteriormente quel “*consecratur*” la Commissione teologica rispondeva – dando così una interpretazione autorevole al testo – che “*consecratur*” è “sub forma passiva. subintelligendo ‘a Dio’... *consacrare indicat actionem divinam; pro actione umana dicendum est devovere vel mancipare*”. Per altri testi cf *Perfectæ Caritatis* 5 e 11». Tratto il 9 maggio 2011 da: <http://www.christusrex.org/www1/omi/qdv4.htm>.

³⁶ Cf N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli 2010. Vocabolario della lingua italiana*, Ed. Zanichelli 2009, s.v. Cf anche A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, pp. 49-51, dove cita 8 significati su 16 che vengono dati al termine *consacrare* da S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. III, UTET, Torino 1971, s.v., p. 580.

In latino *cum-secrare* è composto di *cum* cioè *con*, che indica il mezzo dell'azione e *secrare*, da *sacer*, sacro. Dunque significa *rendere sacro solennemente mediante riti religiosi*, da cui *dedicare a Dio o al culto*. In senso figurato può significare *destinare, dedicare, convalidare*.

La parola *sacro* deriva probabilmente dalla radice indo-europea *sac-* o *sak-* o *sag-* che ha il senso di *attaccare, aderire, avvincere*, da cui assume il senso di *cosa avvinta alla divinità*³⁷.

a) *Consecrare-consecratio*

La radice *consecr-* (verbo e sostantivo) ricorre insieme 77 volte nella Vulgata: 48 volte il verbo e 29 il sostantivo. La Bibbia di San Girolamo non segue un uso uniforme del verbo *consecrare* e del sostantivo *consecratio*, nel senso che non traduce sempre gli stessi termini ebraici o greci. Nell'AT ebraico il concetto di consacrazione è espresso con vari verbi, ad esempio *הִנַּח* *hanach* (*Dt* 20,5*2; *1Re* 8,63; *2Cr* 7,5; da cui il corrispondente sostantivo *הִנַּחַת* *hanuchah* *dedicazione*, 7 volte), *מָשַׁח* *maschah* ungere, *הִרַם* *haram* votare allo sterminio e *קָדַשׁ* *qadash* santificare.

A titolo esemplificativo riportiamo alcuni passi che illustrano la varietà dei termini che traduce la radice latina *consecr-* e che può essere utile per comprendere in che senso oggi noi parliamo di *consacrazione* all'Immacolata.

Questa radice può indicare:

1. L'atto di offerta a Dio di qualche oggetto, come l'oro, l'altare e gli oggetti per il culto. Spesso *consecrare* nella Vulgata AT traduce il verbo *קָדַשׁ* che nella forma *qal* (che è la forma verbale che dà il senso base del verbo) denota lo stato di ciò che appartiene alla sfera del sacro, che è distinto dunque da ciò che è d'uso comune o profano. Nel perfetto della forma base, *qal*, «designa la condizione presente (*Nm* 17,2) o futura (*Es* 29,21) dell'esser santo... L'imperfetto (*qal*) è ingressivo (“divenir santo”), e atemporale (*Es* 29,37; 30,29; *Lv* 6,11.20; *Ag* 2,12), riferito al presente (*1Sam* 21,6) oppure al futuro (*Dt* 22,9).

La forma *Piel* spesso ha il significato fattitivo, ossia indica l'azione con cui si viene a produrre la condizione significata dal *qal* perfetto (“render santo, santificare”...); si ha inoltre, come in *Es*

³⁷ Secondo altri potrebbe derivare dalla radice sanscrita *sac-ate*, che significa *seguire, accompagnare* e a volte *adorare*, dunque *servire, onorare la divinità* (cf <http://www.etimo.it/?term=sacro&find=Cerca>).

20,8; *Dt* 32,51, il significato estimativo “ritenere santo” e per esempio in *Es* 19,23 il significato dichiarativo “proclamare santo”³⁸. «Il pual è il passivo del fattitivo: “essere reso santo”, l’hitpael ne è il riflessivo: “santificarsi, consacrarsi (dell’uomo), “dimostrarsi santo” (*Es* 38,23 di Dio)... Nell’hitpael domina il senso causativo “dedicare, offrire” con il dativo di Dio quale ricevente; si trova però anche il significato fattitivo “render santo, consacrare” (per esempio *Gs* 20,7; *1Cr* 23,13; *2Cr* 29,19; 30,17)»³⁹.

Da un punto di vista filologico si può dire che la radice קדש indica già nel protosemitico (nelle due forme fondamentali *qadis e *qadus) la condizione o la qualità della santità⁴⁰. Il significato fondamentale di “santo” non sarebbe “separato”. Questo significato «è solo una derivazione: il santo viene separato dal profano, a propria protezione e a protezione da esso, e viene collocato in un temenos o simile, solo quando viene avvertita la corrispondente necessità di protezione»⁴¹.

In *Gdc* 17,3: «consecravi et vovi argentum hoc Domino». Traduce l’espressione ebraica לִיהוָה אֶת־הַכֶּסֶף הַקִּדְשִׁי; il primo è infinito assoluto hitpael di קדש, il secondo un perfetto hitpael di קדש; la LXX ha due traduzioni: il codice A ha il sostantivo ἁγιασμός con l’indicativo aoristo di ἁγιάζω: ἁγιασμῶ ἡγίασα τὸ ἀργύριον τῷ κυρίῳ; l’altro codice ha il participio presente e l’indicativo perfetto di ἁγιάζω: ἁγιάζουσα ἡγίακα τὸ ἀργύριον τῷ κυρίῳ (cf *2Re* 12,18; *Gc* 6,19; *Gdc* 17,3; *1Cr* 18,11; 26,27; *2Cr* 2,3). Mentre dunque il greco traduce con la stessa radice tutt’e due le volte, la Vulgata traduce una volta con *consecrare* l’altra con *vovere*.

Es 40,11 usa il termine *consecrabis* riportando l’ordine di Dio a Mosè di consacrare l’altare e gli oggetti sacri. Il v. 11 va letto però con il 9 e il 10: «et adsumpto unctionis oleo ungues tabernaculum cum vasis suis ut sanctificentur (v. 10) altare holocausti et omnia vasa eius (v. 11) labrum cum basi sua omnia unctionis oleo consecrabis ut sint sancta sanctorum».

³⁸ H.-P. MUELLER, קדש, in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1982, col. 532.

³⁹ *Ivi*, col. 533.

⁴⁰ *Ivi*, col. 530.

⁴¹ *Ivi*, col. 531.

Il testo corrisponde ai vv. 10-11 del TM:

וּמְשַׁחַת אֶת־מִזְבֵּחַ הָעֹלֹהֹת־כָּל־פְּלִיּוֹקֶדְשֶׁת אֶת־הַמִּזְבֵּחַ
וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים:
וּמְשַׁחַת אֶת־הַפִּיר וְאֶת־פָּנָיו וְקִדְשֶׁת אֹתוֹ:¹⁰
¹¹

Così traduce la *Nuovissima Traduzione della Bibbia*: «Ungerai l'altare dell'olocausto e tutti i suoi oggetti: consacrerai l'altare e sarà l'altare santissimo¹¹. Ungerai la vasca e il suo supporto: la consacrerai».

La LXX ha καὶ χρίσεις τὸ θυσιαστήριον τῶν καρπωμάτων καὶ πάντα αὐτοῦ τὰ σκεύη καὶ ἀγιάσεις τὸ θυσιαστήριον καὶ ἔσται τὸ θυσιαστήριον ἄγιον τῶν ἁγίων.

Consecrabis traduce וְקִדְשֶׁת del TM, reso dalla LXX ἀγιάσεις. Non è usato come sinonimo di “ungere”, come in altri casi. Qui i due verbi ungere e consacrare, infatti, ricorrono insieme.

Lev 22,2 ha il perfetto *consecrata sunt*, che nel TM è un sostantivo costruito בְּקִדְשֵׁי, *dalle cose sante*, reso fedelmente dalla LXX con ἀπὸ τῶν ἁγίων. Aronne e i suoi figli devono astenersi *dalle cose sante* dei figli d'Israele.

Lev 22,3 ha lo stesso perfetto, «*ad ea quae consecrata sunt et quae obtulerunt filii Israhel Domino*». Il TM ha il sostantivo קֹדֶשׁ, *qodesh*: לִיהוָה, «alle cose sacre che i figli d'Israele consacrano al Signore». La Vulgata aggiunge «*et quae obtulerunt*», con cui traduce il verbo יְקַדִּישׁוּ (hifil imperfetto 3 pl). Come si nota, in questo caso non usa il verbo *consecrare* per tradurre la radice קֹדֶשׁ.

In *Gs 6,5* è usato *consecrarunt* per indicare che gli oggetti preziosi trovati a Gerico dopo la conquista dovevano essere messi nel tesoro del tempio: «*absque argento et auro et vasis æneis ac ferro quæ in ærarium Domini consecrarunt*».

Il TM ha נָתַנוּ אוֹצֵר בֵּית־יְהוָה, *(li) daranno al tesoro della casa di Dio*. Il verbo נָתַן significa dare, ma anche offrire, presentare, mettere. La LXX infatti ha ἔδωκαν εἰς θησαυρὸν κυρίου εἰσενεχθῆναι, «(li) diedero nel tesoro del Signore per metterlo (in esso)».

1Cr 22,19 ha l'espressione: «*vasa Domino consecrata*», che traduce il TM וְכֵלֵי קֹדֶשׁ הָאֱלֹהִים, *vasi santi del Signore*, reso fedelmente dalla LXX con καὶ σκεύη τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ.

Lev 8,9 nel rito di ordinazione parla della corona d'oro consacrata: «*posuit lamminam auream consecratam in sanctificationem*». Il TM ha: וַיִּשֶׂם ... אֶת צִיָּן הַזָּהָב נֹזֵר הַקֹּדֶשׁ, «*e mise la lamina quella d'oro della consacrazione santa*». Qui la Vulgata traduce con *consecratam* il sostantivo נֹזֵר, che significa *consacrazione* o *corona*, mentre traduce הַקֹּדֶשׁ con *in sanctificationem*. La LXX rende con: τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον, «*la foglia d'oro consacrata (participio perfetto passivo) santa*».

1Cr 10,10 traduce con *consecrare* il verbo *mettere*: Alla morte di Salul i nemici «*arma autem eius consecraverunt in fano dei sui*», *consacrarono le sue armi nel loro tempio*; la frase nel TM ha invece: וַיִּשְׂמוּ אֶת-כְּלֵי בֵית אֱלֹהֵיהֶם, *e misero le sue armi...*; la LXX traduce con l'aoristo di τίθημι, che significa *mettere*: καὶ ἔθηκαν τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν οἴκῳ θεοῦ αὐτῶν.

Esdra 3,5 parla di tutte le solennità consacrate al Signore: וְכָל-מוֹעֲדֵי יְהוָה הַמִּקְדָּשִׁים, e usa il participio plurale maschile della forma קֹדֶשׁ לְאֵפ. La Vulgata traduce: «*in universis sollemnitatibus Domini quæ erant consecratæ*»; lo stesso nella LXX: καὶ εἰς πάσας ἑορτὰς τὰς ἡγιασμένας.

2. La consacrazione dei sacerdoti: Lev 8,12 narra come Mosè mediante il rito dell'unzione *consacra* il fratello Aronne: «*unxit eum et consecravit*», *lo unse e consacrò*; il TM ha: וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקֹדֶשׁוֹ, *e lo unse per consacrarlo*; così ha pure la LXX: καὶ ἔχρισεν αὐτὸν καὶ ἡγίασεν αὐτόν (cf anche Es 29,1).

3. Unincarico speciale ricevuto dai sacerdoti, come quello di compiere un sacrificio: 2Cr 26,18: «*qui consecrati sunt ad huiusmodi ministerium*». Il TM ha הַמִּקְדָּשִׁים לְהַקְטִיר (consacrati a fare il sacrificio del fumo/incenso), al participio maschile plurale assoluto da קָדַשׁ e l'hifil infinito costruito di קָטַר. La LXX ha τοῖς ἡγιασμένοις θυμιάσαι, *ai consecrati a offrire il sacrificio d'incenso*, con il participio perfetto passivo plurale di ἁγιάζω e l'infinito aoristo di θυμιάω.

4. L'edificazione di un tempio pagano: in 2Mac 14,33 Nicanore minaccia di distruggere il tempio di Gerusalemme e di *consacrare* a Dionisio: «*et templum hoc Libero patri consecrabo*»; qui traduce il

greco ἀναστήσω (indicativo futuro di ἀνίστημι, alzare, sollevare), tradotto dalla *Nuovissima Traduzione* con *innalzerò* un tempio a Dionisio. Sono le parole che Nicanore disse nel Tempio se non gli si fosse consegnato Giuda Maccabeo.

5. L'immolazione dei figli agli idoli: *2Re* 17,17: «*et consecrabant ei filios suos et filias suas per ignem*». L'autore di *2Re* indica i gravi motivi per cui gli israeliti furono deportati in esilio in Assiria. Praticando l'idolatria si erano gravemente allontanati dall'alleanza con il Signore arrivando a immolare i loro figli agli idoli. Il testo ebraioco ha **וַיַּעֲבִירוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנוֹתיהֶם בְּאֵשׁ** ossia «costrinsero a passare il loro figli e le loro figlie nel fuoco», con l'imperfetto hifil 3 plurale del verbo **עָבַר**. La LXX ha *καὶ διήγον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρὶ*, imperfetto indicativo 3 plurale di *διάγω*, che vuol dire sia *far passare attraverso*, sia *offrire la vita di uno*. Da notare che il verbo *consecrare* ha come termine gli idoli.

In *2Re* 23,10 è usata la forma *consecraret*. Il contesto è la riforma religiosa di Giosia e l'abolizione dei culti idolatrici. Giosia fece profanare il Tafet affinché gli israeliti non *consacrassero* i loro figli e figlie agli idoli, immolandoli sul fuoco. Il testo ebraico ha **לְבַלְתִּי לְהַעֲבִיר... בְּאֵשׁ לְמֹלֶךְ**, «affinché non facessero passare... per il fuoco a Moloc», infinito hifil di **עָבַר**. La LXX ha: *τοῦ διάγειν ἄνδρα τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄνδρα τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ Μολοχ ἐν πυρὶ*. L'ebraico **עָבַר** è reso nella LXX con il corrispondente *διάγω*, far passare (cf anche *Lev* 18,21; *2Re* 16,3).

6. Può indicare l'appartenenza dei primogeniti al Signore: *Es* 13,12 secondo la Vulgata ha i due concetti di separazione e consacrazione nello stesso contesto. «Riserverai (“*separabis*”) ogni primogenito per il Signore...». Poi specifica: «i maschi sono del Signore». La Vulgata qui usa il verbo *consecrare*: «*masculini sexus consecrabis Domino*», seguendo la LXX: *τὰ ἀρσενικά ἀγιάσεις τῷ κυρίῳ* (indicativo futuro di ἀγιάζω), ma discostandosi dal TM che ha semplicemente **הַזְכָּרִים לַיהוָה** (i maschi – primogeniti – per il Signore).

7. Può indicare il rito dell'unzione di novelli sacerdoti dell'AT: *Es* 29,7 narra le istruzioni che Dio dà a Mosè per l'ordinazione di Aronne: «*et oleum unctionis fundes super caput eius atque hoc ritu consecrabitur*». Il TM ha il verbo all'attivo: **וּבִזְשַׁחְתָּ אֹתוֹ**, perfetto qal di **בָּזַשׁ**, ungere. La LXX ha il corrispondente: *καὶ χρίσεις αὐτόν*, futuro di *χρίω*, ungo.

Es 28,41 è significativo perché ha una sequenza di verbi vicini all'idea di consacrazione: «*vestiesque his omnibus Aaron fratrem tuum et filios eius cum eo et cunctorum consecrabis manus sanctificabisque illos ut sacerdotio fungantur mihi*».

La Vulgata si discosta sia dal TM che dalla LXX eliminando un verbo. Il testo masoretico ha:

וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת־אֲהֲרֹן אֶחָיִךְ וְאֶת־בָּנָיו אִתּוֹ וּמִשַּׁחְתָּ אֹתָם
וּמִלֵּאתָ אֶת־יָדָם וְקִדְשַׁתָּ אֹתָם וְכִהַנְנִי לִי:

tradotto: «Ne rivestirai Aronne tuo fratello e i suoi figli con lui: li ungerai, riempirai le loro mani, li santificherai e saranno sacerdoti per me». La LXX segue il TM: καὶ ἐνδύσεις αὐτὰ Ααρων τὸν ἀδελφόν σου καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ χρίσεις αὐτοὺς καὶ ἐμπλήσεις αὐτῶν τὰς χεῖρας καὶ ἀγιάσεις αὐτούς ἵνα ἱερατεύωσιν μοι. La Vulgata traduce con *consecrabis* il verbo ebraico וּמִשַּׁחְתָּ (perfetto qal 2sg di מִשַּׁח, *ungere*), reso dalla LXX con χρίσεις (indicativo futuro di χρίω, *ungo*). Da notare che in *Nm* la Vulgata aveva tradotto “riempire le mani” con “consacrare”. Qui poi la Vulgata non traduce l'espressione וְקִדְשַׁתָּ אֹתָם, e li santificherai, che invece è tradotta dalla LXX: καὶ ἀγιάσεις αὐτούς.

8. Il rito del «riempimento delle mani» ossia dell'investitura dei nuovi sacerdoti: *Es 29,35* riporta il comando del Signore a Mosè, a proposito dell'investitura sacerdotale di Aronne e dei suoi figli. Mosè è tenuto a fare tutto quello che il Signore gli ha ordinato in proposito: «*omnia quæ præcepi tibi facies super Aaron et filiis eius septem diebus consecrabis manus eorum*». Per sette giorni, dice il Signore, Mosè dovrà ripetere il gesto d'investitura del “riempimento delle mani”, tradotto appunto dalla Vulgata con il verbo *consecrare*.

Nel TM c'è: תְּמַלֵּא יָדָם («riempirai la loro mano»), reso dalla LXX: τελειώσεις αὐτῶν τὰς χεῖρας (indicativo futuro di τελειώω).

Levitico 8 descrive i riti di consacrazione “sacerdotale” di Aronne e dei suoi figli. In *Lev 8,22* si parla del *montone della consacrazione*: «*obtulit et arietem secundum in consecrationem sacerdotum*», sul cui capo Aronne e i suoi figli imposero le mani. Il TM ha אֵיל הַמִּלֵּאִים, *montone della consacrazione*, letteralmente: *del riempimento*. La LXX ha ugualmente: κριὸν τελειώσεως. In *Lev 8,28.29.31.33* ricorre quattro volte *consecrationis*, che traduce

מְלֻאִים del TM e τελειώσεως della LXX. In *Es* 29,22.31 lo stesso vale per *consecrationum*. In *Es* 29,34 per *consecratis*.

La forma *consecratio* al nominativo singolare ricorre tre volte e traduce tre diverse radici ebraiche. In *Lev* 8,33 ricorre *consecrationis* e *consecratio*. In entrambi i casi traduce “il riempimento delle mani”, che era il rito dell’investitura o consacrazione sacerdotale. Mosè avverte Aronne e i suoi figli che per compiere i riti di consacrazione/investitura dovevano rimanere sette giorni nella tenda del convegno, senza uscire: «*de ostio quoque tabernaculi non exibitis septem diebus usque ad diem quo complebitur tempus consecrationis vestrae, septem enim diebus finitur consecratio*».

L’espressione *tempus consecrationis vestrae* traduce il testo ebraico: עַד יוֹם מְלֵאת יְמֵי מְלֻאִים (fino al giorno del compiersi dei giorni della vostra מְלֻאִים investitura [letteralmente: del vostro “riempimento delle mani”]⁴²); mentre l’espressione *diebus finitur consecratio* traduce l’ebraico יָמִים יְמֵלֵא אֶת־יַדְכֶם, per sette “giorni egli riempirà la vostra mano”⁴³, ossia *per compiere la vostra consacrazione*. In entrambi i casi la LXX ha il verbo τελειώω, che significa, in senso morale, rendere perfetto, portare qualcosa al suo compimento; oppure consacrare, o essere consacrato a, essere iniziato a⁴⁴, nella *Lettera agli Ebrei* significa rendere qualcuno adatto a stare davanti a Dio e ad abitare alla sua presenza (cf *Eb* 10,14).

In *Es* 32,29 Mosè ordina agli israeliti colpevoli di aver fatto il vitello d’oro: «*et ait Moses consecratis manus vestras hodie Domino...*».

⁴² Dalla radice מְלֵא, riempire. L’investitura dei sacerdoti letteralmente avveniva mediante il “riempimento delle mani” dei sacerdoti consacrando con le offerte per il sacrificio pacifico (oltre *Lv* 8,22-32, cf *Es* 29,19ss.). «L’espressione “riempire la mano” nell’Antico Testamento, fin dai tempi antichi, era un termine tecnico per l’ordinazione di un sacerdote. Da questo termine è stato formato il sostantivo *millu'im* = “riempimento (delle mani)”, usato sempre nel plurale astratto, che... indica l’insediamento nel loro ufficio dei sacerdoti aroniti. L’offerta dell’ariete “del riempimento delle mani”, che viene dopo il sacrificio per il peccato e l’olocausto, è quindi un’usanza sacrificale riservata in modo speciale alla consacrazione dei sacerdoti... Se il senso dei “sacrifici di comunione”... consiste nel fondare o nel consolidare la comunione tra Dio e i partecipanti al sacrificio, allora lo speciale sacrificio del “riempimento delle mani” doveva introdurre la particolare comunione tra Dio e i suoi sacerdoti» (M. NOTH, *Levitico* [Antico Testamento 6], Paideia, Brescia 1989, pp. 90s; cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977³, pp. 343-345).

⁴³ Cf M. NOTH, *Levitico*, p. 86.

⁴⁴ Cf J. LUST-E. EYNIKEL-K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996, p. 472.

Anche in questo caso *consecrastis* traduce l'azione del "riempimento delle mani", con la quale si riceveva l'investitura del Signore. Il TM ha: וַיֵּאמְרוּ מִנְּשָׂה מְלֵא אֶת יְדֵיכֶם הַיּוֹם לַיהוָה, «riempite le vostre mani oggi al Signore». Il LXX ha l'equivalente: καὶ εἶπεν αὐτοῖς Μωϋσῆς ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν σήμερον κυρίῳ.

Lev 21,10 parla della santità dei sacerdoti e riferendosi al sommo sacerdote dice: «*cuius manus in sacerdotio consecratae sunt*». L'espressione traduce il TM וּמְלֵא אֶת יָדָיו, «ed è stata riempita la sua mano», che rimanda al rito del riempimento delle mani, con cui veniva investito il sacerdote (cf anche *Nm* 3,3; *Es* 29,29).

In *Lev* 7,37 si parla del sacrificio «*pro consecratione*». Il TM ha מְלֵאִים, sostantivo maschile plurale che fa riferimento al rito del riempimento e che passa a significare *consacrazione* o *ordinazione*, riferita ai sacerdoti. Anche la LXX ha τῆς τελειώσεως, *del riempimento*.

9. Traduce "agiterai", con riferimento al *rito dell'agitazione*, con il quale si consacravano i leviti. Così in *Nm* 8,13 oppure in *Nm* 8,15: la Vulgata ha: «*purificabis et consecrabis eos in oblationem Domini quoniam dono donati sunt mihi a filiis Israhel*». L'ebraico ha וְטָהַרְתָּ אֹתָם וְהִנַּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה, che significa «Li purificherai e li presenterai come un'offerta fatta con il rito dell'agitazione» (IEP). Quindi il verbo *consecrabis* traduce l'ebraico וְהִנַּפְתָּ hifil dalla radice נָוַף che significa *agitare*. La consacrazione dei leviti avveniva mediante il rito dell'agitazione. La LXX traduce con ἀποδώσεις αὐτοὺς ἔναντι κυρίου, «e li renderai dinanzi al Signore»⁴⁵. Anche *Lev* 23,13 ha *consecratur* per tradurre il verbo נָוַף in questo caso la LXX traduce con φέρω, portare.

10. Può indicare anche il rito dell'agitazione delle offerte davanti al Signore in segno di consacrazione a Lui: *Lev* 7,30: «*tenebit manibus adipem hostiæ et pectusculum cumque ambo oblata Domino consecrarit tradet sacerdoti*» (la Neo Vulgata sostituisce *consecrarit* con *elevetur*: «*ut elevetur coram Domino*»). Il TM ha «le sue mani porteranno le offerte (fatte attraverso il fuoco) del Signore, il grasso sul petto porterà a lui il petto per agitarlo (לְהִנִּיף), agitazione (תְּנוּפָה) davanti al Signore». La LXX ha: ὥστε ἐπιθεῖναι δόμα ἔναντι κυρίου.

⁴⁵La Bibbia dei LXX. 1. Il Pentateuco, Traduzione a cura di L. MORTARI, Ed. Dehoniane Roma, Roma 1999, p. 603.

11. La consecrazione dei nazirei: In *Nm* 6,2, nel capitolo che spiega la pratica del *nazireato*, il verbo *consecrare* traduce la radice נזר: «*loquere ad filios Israhel et dices ad eos vir sive mulier cum fecerit votum ut sanctificentur et se voluerint Domino consecrare*». Da notare la costruzione enfatica: אִישׁ אִוְ-אִשָּׁה כִּי יַפְלֵא לְנָדָר נָדָר נֹזֵר לְהַזִּיר לַיהוָה, «uomo o donna che farà qualcosa di straordinario per votare (fare) un voto di consacrato per essere nazir del (consacrarsi al) Signore». La LXX traduce con ἀφαγνίσασθαι ἀγνεΐαν κυρίῳ.

Nm 6,12: «*et consecrabit Domino dies separationis illius*». Consecrabit è tradotto dal testo ebraico con וְהִזִּיר, perfetto hifil della radice נזר, che significa allontanarsi, dunque astenersi e consacrarsi: וְהִזִּיר לַיהוָה אֶת־יָמֵי נִזְרוֹ. La LXX traduce: ἡγιασθη κυρίῳ τὰς ἡμέρας τῆς εὐχῆς, «è stato consacrato al Signore i giorni del suo voto», ἡγιασθη è indicativo aoristo passivo di ἀγιαζῶ.

In *Nm* 6,4 la Vulgata traduce il sostantivo *nazireato* con la parafrasi: «*cunctis diebus quibus ex voto Domino consecrantur*», כּל יָמֵי נִזְרוֹ, reso dalla LXX con πάσας τὰς ἡμέρας τῆς εὐχῆς αὐτοῦ, dove εὐχή significa *voto*.

In *Nm* 6,7 si dice che il nazireo non può fare lutto e toccare neanche i suoi parenti stretti defunti, «*quia consecratio Dei sui super caput eius est*». Il TM: כִּי נֹזֵר אֶלְהֵיוּ עַל-רֹאשׁוֹ, «poiché la consecrazione del suo Dio (è) sul suo capo». La LXX ha ὅτι εὐχῆ θεοῦ αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ κεφαλῆς αὐτοῦ. Come si vede rende נזר con εὐχή, che significa preghiera o voto o giuramento.

In *Nm* 6,6.9.13.18.21 *consecrationis* traduce la radice נזר. La LXX ha in questi casi il sostantivo εὐχή, preghiera, voto, giuramento.

12. Può indicare un tributo al Signore: *Esd* 8,25 ha «*et vasa consecrata domus Dei nostri*», וְאֶת־הַכֵּלִים הַתְּרוּמָה בֵּית־אֱלֹהֵינוּ, e i vasi tributo per la casa del nostro Dio. Qui *consecrata* traduce il sostantivo תְּרוּמָה, offerta tributo. La LXX τὰ σκεύη ἀπαρχῆς οἴκου θεοῦ ἡμῶν: ἀπαρχή indica i primi frutti, del raccolto (o i primogeniti del bestiame), consacrati prima che il resto del raccolto possa essere usato.

13. In *Lv* 27,29 la Vulgata con *consecratio* traduce il sostantivo חֲרָם, che significa qualcosa votata all'esclusione dall'uso profano e perciò alla distruzione.

14. In *2Cr* 17,16 si dice che un certo Amasia era «*consecratus Domino*». Il testo ebraico ha הַמִּזְבֵּחַ לַיהוָה, participio maschile singolare del verbo נָדַב, che significa *offrire volontariamente*. La

LXX ὁ προθυμούμενος τῷ κυρίῳ, participio medio di προθυμέομαι, *essere pieno di zelo per*.

Il capitolo 27 del *Levitico* è un caso interessante. Parla delle offerte votive fatte al Signore. Più volte qui la Vulgata usa il verbo *consecrare*, ma non sempre con riferimento allo stesso termine ebraico. In 27,10 Mosè dice che un animale votato al Signore non potrà essere sostituito con uno migliore o peggiore, altrimenti entrambi rimarranno *consacrati* al Signore: «*quod si mutaverit et ipsum quod mutatum est et illud pro quo mutatum est consecratum erit Domino*». Il TM ha: וְהָיָה הוּא וְתַמְנִיתוֹ יְהִי־קֹדֶשׁ, «e avverrà che lui e il suo sostituto sarà santo (קֹדֶשׁ - ἅγιος).

È interessante *Lv* 27,14: וְאִישׁ כִּי־יִקְדַּשׁ אֶת־בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַיהוָה, «se uno consacrerà la sua casa santa al Signore». Qui si può osservare che 2 volte il TM usa la radice קֹדַשׁ per indicare la consacrazione della casa, ma la Vulgata non traduce con *consecrare* o *consecrata*, bensì *voverit*: «*homo si voverit domum suam et sanctificaverit Domino*». La LXX segue il TM: καὶ ἄνθρωπος ὃς ἂν ἁγιάσῃ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἅγιαν τῷ κυρίῳ.

Il versetto 15 ugualmente usa la radice קֹדַשׁ nel TM e ἅγιος in greco mentre in latino si usa il verbo *voveo*: וְאִם־הִמְקִדִישׁ יִנְאֹל אֶת־בֵּיתוֹ (participio hifil), εἰάν δὲ ὁ ἁγιάσας αὐτὴν λυτρώται τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, «*sin autem ille qui voverat voluerit redimere eam*».

Lo stesso avviene in *Lv* 27,16.17.18.19. Invece di *consecrare* la Vulgata usa *vovere* per rendere la radice קֹדַשׁ.

Lev 27,21 parla del campo *consacrato* al Signore. Chi lo ha comprato, durante il giubileo dovrà lasciarlo e rimarrà «sacro al Signore, come un campo di herem/anatema, per il sacerdote sarà possesso»: קֹדֶשׁ לַיהוָה כְּשָׂדֶה הַחֵרֶם לְכֹהֵן תְּהִיָּה אֲחֻזָּתוֹ. La Vulgata traduce קֹדֶשׁ/sacro con *sanctificatus* ma aggiunge il participio aggettivato a *possessio*: «*sanctificatus erit Domino et possessio consecrata ad ius pertinet sacerdotum*». La LXX segue il TM.

Lev 27,22 usa ancora *sanctificatus* per tradurre יִקְדִישׁ - ἁγιάσῃ della LXX.

Anche in *Lev* 27,26, dove si dice che nessuno consacrati al Signore un animale che già gli appartiene, il TM ha לֹא־יִקְדִישׁ, seguito dalla LXX con οὐ καθ᾽ἁγιάσει, mentre la Vulgata ha «*nemo sanctificare poterit*».

In *Lev* 27,28 la Vulgata traduce con *consecratur-consecratum* la radice חָרַם, votato con anatema, reso dalla LXX con ἀνάθεμα: «*omne quod Domino consecratur sive homo fuerit sive animal sive ager*

non veniet nec redimi poterit quicquid semel fuerit consecratum sanctum sanctorum erit Domino», כָּל-חֵרֶם קִדְש־קִדְשִׁים הוּא לַיהוָה.

In Lev 27,29 si dice: «*et omnis consecratio quae offertur ab homine non redimetur sed morte morietur*».

Il TM ha invece כָּל-חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֵרֶם מִן-הָאָדָם: חֵרֶם, «ogni anatema che è stato anatemizzato di uomo» (cioè: «Nessuna persona votata con anatema...»).

b) Sanctificare-sanctificatio

È davvero sorprendente il fatto che la radice latina *consecr-*, sia come verbo che come sostantivo, non compaia mai nel NT della Vulgata. L'AT della Vulgata traduce con la radice *consecr-*, i termini greci ἁγιάζω-αγιασμός, che spesso, ma non sempre, traducono la radice קִדַּשׁ *qds* del TM. Nel NT invece ἁγιάζω-αγιασμός sono tradotti dalla Vulgata con i termini *sanctificare-sanctificatio*⁴⁶.

Nel NT ἁγιάζω è usato appena 28 volte e ἁγιασμός 10. Si ritiene che il verbo ἁγιάζω sia un verbo denominativo, ossia che abbia origine dal sostantivo ἅγιος e quindi dall'ebraico *godes* o *qados*. Nella LXX ἁγιάζω traduce normalmente la radice קִדַּשׁ *qds*, e «indica perciò un modo di essere relativo al culto»⁴⁷ (cf. Gen 2,3; Es 13,2; 28,34; 29,21,43; 30,29; Lev 10,3, passim). A seconda delle radicali ebraiche che traduce, קִדַּשׁ *qds* assume un significato particolare. Nella forma hifil, causativa, ha spesso il significato di *consacrare*; quando invece rende la forma enfatica piel significa *santificare*. La santificazione avviene o attraverso cerimonie cultuali o attraverso feste (Es 20,8; Dt 5,12). Il soggetto è sempre una persona (Dio, il giudice, il popolo), eccetto nella forma qal, in cui può essere anche una cosa (un tabù, per esempio; cf. Nm 17,2.3). L'oggetto del verbo in genere sono i sacerdoti, il popolo, i luoghi e gli oggetti per il culto, «che attraverso la santificazione vengono sottratti alla sfera profana e trasferiti in quella del sacro. Chi commette un sacrilegio, ossia lede le persone e gli oggetti sacri, non soggiace al giudizio degli uomini, ma alla condanna, quasi sempre capitale, di Dio»⁴⁸. Quasi mai il complemento oggetto è Dio (Nm 20,12; 27,14).

⁴⁶ Non sembra tuttavia corretto assimilare *sic et simpliciter* il termine *consecro* con *sanctifico*. Non sempre i due termini vanno considerati sinonimi. Infatti, nell'AT sono, sì, presenti tutte e due le terminologie, ma non sempre hanno lo stesso significato e non sempre traducono gli stessi termini ebraici o greci.

⁴⁷ O. PROCKSCH, ἁγιάζω, in *GLNT*, Paideia, Brescia 1965, col. 299.

⁴⁸ *Ivi*, col. 300.

Nel NT ἀγιάζω è usato 17 volte al passivo e 11 volte all'attivo. Sono santificati «il nome di Dio (Mt 6,9 // Lc 11,2), i credenti (Gv 17,19b; At 20,32; 26,18; 1Cor 1,2; 6,11; 7,14; 2Tim 2,21), tutti sono santificati mediante l'unico Figlio (Ebr 2,11b; cf. 10,10.14), tutto ciò che Dio ha fatto (1Tim 4,5) e infine Cristo stesso, che è santificato mediante il sangue del patto (Ebr 10,29, citazione di Es 24,8). Soggetto sottinteso della santificazione nella formulazione al passivo è molto spesso Dio (*passivum divinum*). Solo in Ap 22,11 il passivo va tradotto come medio: “chi è santo, continui a mantenersi santo”»⁴⁹. Nell'attivo abbiamo Dio che santifica Cristo (Gv 10,26) o i credenti (Gv 17,17; 1Tes 5,23); Cristo santifica se stesso (Gv 17,19a), i credenti (Eb 2,11a), la Chiesa (Ef 5,26).

Di particolare rilievo è la frase del Pater noster riportata da Mt (6,9) e Lc (11,2): ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, *sanctificetur nomen tuum*. Dato il contesto, si deduce che il soggetto della santificazione è lo stesso Dio. Solo Lui può santificare infatti il suo nome, attuare il suo regno, realizzare la sua volontà. L'espressione è una richiesta che la santità di Dio sia resa manifesta⁵⁰.

Va detto, con Padre A. Apollonio, che il senso di ἀγιάζω nel NT è «su un livello superiore» rispetto a quello che ha nell'AT, «poiché in esso (nel NT) si manifesta pienamente la consacrazione di Cristo, l'unto del Signore per antonomasia. Infatti, tutte le consacrazioni antiche testamenterie erano prefigurazioni dell'unica vera consacrazione realizzatasi pienamente in Cristo, dalla quale e in vista della quale tutte le altre consacrazioni prendono consistenza»⁵¹.

Cristo è stato santificato/consacrato dal Padre e partecipa, a sua volta, la sua consacrazione ai discepoli. In Gv 10,36 si dice: ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, «colui che il Padre ha santificato e ha mandato nel mondo»: così traduce l'edizione italiana delle Paoline (IEP), mentre la CEI 2008 ha: «colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo». Questa santificazione del Cristo «dimostra la sua divinità, e lo stesso vale per lo Spirito Santo (Rm 15,16)»⁵². Perciò Gesù può santificare, ossia riconciliare con Dio, i suoi discepoli, perché è il “Santo di Dio”, altra espressione che indica la sua divinità⁵³. Il noto brano

⁴⁹ H. BALZ, ἅγιος, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario Eseguitico del Nuovo Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1995, col. 45.

⁵⁰ Cf. *Idem*.

⁵¹ A. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 53.

⁵² H. BALZ, ἅγιος, p. 45.

⁵³ Cf. O. PROCKSCH, ἅγιος, pp. 272-273.

della “preghiera sacerdotale” di Gesù di Gv 17,15-19 è reso così dalla CEI 2008: «¹⁵Non prego che tu li tolga dal mondo, ma che tu li custodisca dal Maligno. ¹⁶Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. ¹⁷*Consacrali* nella verità. La tua parola è verità. ¹⁸Come tu hai mandato me nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo; ¹⁹per loro io *consacro* me stesso, perché siano anch’essi *consacrati* nella verità». La Vulgata ha: «¹⁵ *non rogo ut tollas eos de mundo sed ut serves eos ex malo* ¹⁶ *de mundo non sunt sicut et ego non sum de mundo* ¹⁷ *sanctifica eos in veritate sermo tuus veritas est* ¹⁸ *sicut me misisti in mundum et ego misi eos in mundum* ¹⁹ *et pro eis ego sanctifico me ipsum ut sint et ipsi sanctificati in veritate*». Il testo greco ha: οὐκ ἔρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ’ ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ ποιηροῦ. ¹⁶ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. ¹⁷ ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. ¹⁸ καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· ¹⁹ καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὡσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

Gesù santifica i suoi mediante il sacrificio espiatorio di se stesso. Il suo Sangue diventa lo strumento di riconciliazione dei santificati (cf. Eb 2,11; 10,29; 13,12). Dunque espiazione e santificazione sono in stretto rapporto⁵⁴.

In san Paolo il verbo ἀγιάζω è usato soprattutto in senso passivo, ed è più evidente il collegamento della santificazione con la giustificazione, piuttosto che come atto divino, avvicinandosi ancora al concetto di sacrificio. Perciò si parla spesso di coloro che sono stati santificati. Il fondamento della santificazione e della giustificazione va individuato nella «comunione battesimale con il Cristo (Rm 6,4; Col 2,12)»⁵⁵. La santificazione è uno stato. Ciò si vede bene in 1Cor 7,14, dove leggiamo che il coniuge santo santifica l’altro coniuge pagano.

In altri testi paolini, più tardivi, il concetto di santità è vicino a quello di puretà (Ef 1,4; 5,26; Col 1,22; 1Tm 4,5; 2Tm 2,21).

In 1Pt 3,15 l’apostolo invita i cristiani a santificare Cristo «in quanto essi come ἅγιοι (1,16) costituiscono il Tempio immacolato in cui dimora il Signore. Anche qui la purezza di cuore è vista come la condizione necessaria della santificazione»⁵⁶.

⁵⁴ Cf. O. PROCKSCH, ἀγιάζω, pp. 301-302.

⁵⁵ *Ivi*, p. 303.

⁵⁶ *Ivi*, p. 304.

Dunque la Vulgata non traduce mai ἀγιάζω con *consecro* ma con *sanctifico*. Riserva il termine *consecro* all'AT. Ciò potrebbe essere indizio di una scelta mirata. Se per consacrazione si intende l'azione di riservare qualcosa all'uso divino escludendola dall'uso profano, allora si potrebbe supporre che, secondo il NT della Vulgata, i cristiani non sono più solo consacrati a Dio, cioè tolti dal mondo profano e inseriti in una condizione "sacra", ma santificati nell'intimo da Dio in Cristo, mediante l'effusione dello Spirito santificatore.

Gesù è definito "Santo" dall'Angelo («Colui che nascerà sarà dunque Santo»); dagli indemoniati (che ho a che fare con te? Io so chi tu sei, il Santo di Dio). Da Simon Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna, ⁶⁹ e noi abbiamo creduto e abbiamo riconosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv 6,68-69). Proprio perché Gesù è Santo, santifica anche coloro che credono in Lui. Sempre in Gv è detto che Gesù *santifica* se stesso e *santifica* nella verità i suoi. Questo potrebbe stare a significare che secondo la Vulgata i cristiani sono santificati da Dio (con il Battesimo) e che tale partecipazione è più profonda di quella che avveniva nell'AT con la consacrazione a Dio. Con la santificazione operata da Cristo mediante la sua Incarnazione (lettera agli Ebrei) e la sua offerta sacrificale l'uomo è condotto a vivere ad un livello di unione con Dio che non era possibile raggiungere prima (nell'AT).

San Paolo scrivendo ai Corinti li saluta così: ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, «ai santificati in Cristo Gesù, chiamati [ad essere] santi» (1Cor 1,2). Poco più avanti nella medesima Lettera san Paolo ricorda ai Corinti che da pagani sono diventati cristiani e dunque sono stati santificati: καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν, «E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!».

Per questo nel cap. 7 san Paolo insegnerà che i cristiani diventano fonte loro stessi di santificazione per quelli della loro famiglia: ἡγιασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἁγία ἐστιν, «sanctificatus est enim vir infidelis in muliere fidei et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem alioquin filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt». In questo senso si inserisce l'attività di Maria nella nostra santificazione.

Il sostantivo ἁγιασμός è un *nomen actionis* derivante da ἁγιάζω. Nell'AT LXX è raro. Ricorre 9 volte, con il senso di santità o santificazione, quasi sempre in relazione al culto. Assume il senso di *consacrazione* nel codice "A" di Gdc 17,3: la madre di un certo Mica decide di consacrare al Signore una somma ingente di denaro presagli di nascosto dal figlio e da lui stesso restituitagli dopo la maledizione lanciata dalla madre contro il ladro. Interessante notare che in 17,5 la vulgata non traduce, come spesso nell'AT, la formula tecnica che indica la consacrazione dei sacerdoti ("riempire le mani") con il verbo *consecrare*, ma traduce alla lettera: Mica «implevitque unius filiorum suorum», e riempì le mani di un suo figlio, perché gli facesse da sacerdote. In Am 2,11 εἰς ἁγιασμόν traduce לְנַזְרִים, a nazirei, tradotto *nazarenos* dalla Vulgata.

All'interno del NT ἁγιασμός non compare mai nei Vangeli e negli Atti. Compare 9 volte nel corpus paulinum e in 1Pt 1,2. Non ha alcuna corrispondenza con il sostantivo *consacrazione*. In tutti i casi significa *santificazione* o, a volte, *santità*. In esso assume un forte rilievo il momento etico. È usato spesso con le preposizioni evij e evn. «L'azione espressa da ἁγιασμός e dal verbo ἁγιάζειν può partire soltanto da una persona santa, sicché può santificare se stesso soltanto chi, avendo acquistato con l'espiazione l'amicizia di Dio, si trova nello stato di santità secondo il principio formulato in Ap 22,11: ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. L'ἁγιασμός presuppone tutto un processo interiore, all'origine del quale sta il dato eminentemente religioso della riconciliazione con Dio»⁵⁷.

Possiamo ritenere, perciò, che la radice terminologica italiana *consacrare* corrisponda, anche se solo in parte, al concetto di ἁγιάζω-ἁγιασμός del NT.

Riassumendo tutta questa analisi, con S. De Fiores possiamo dire che nel cristianesimo il sacro è «imperniato sulla persona di Gesù Cristo, il "Nato-santo" (Lc 1,35: τὸ γεννώμενον ἅγιον), il "Santo di Dio" (Lc 4,3-4; Mc 1,24; Gv 6,69; 1Gv 2,20), che rende vicino il Dio santo e fa entrare in comunione con lui. Egli è il Tempio vivo del Dio vivo (Gv 2,19.21), l'unico mediatore dell'accesso al Padre nello Spirito (1Tm 2,5; Ef 2,18). È il consacrato dallo Spirito (Lc 4,18), che si *consacra* al "Padre santo" (Gv 17,2) perché a loro volta I fedeli siano *consacrati* (Gv 17,19)... La Chiesa è il popolo santo, consacrato e partecipe alla santità di Cristo (1Pt 2,9; Ef

⁵⁷ O. PROCKSCH, ἁγιασμός, p. 305.

5,26). Tempio di Dio è ormai l'assemblea dei battezzati e ogni singolo fedele (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16; Ef 2,21)»⁵⁸.

Il posto singolare di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa

Il *Direttorio* ha indicato sommariamente le basi biblico-teologiche su cui fondare la personale consacrazione o affidamento a Maria. Seguendo queste indicazioni amplieremo il discorso.

Il *Direttorio* spinge a considerare la consacrazione a Maria alla luce a) del posto singolare occupato da Maria nel mistero di Cristo b) alla luce del testamento di Cristo (Gv 19,25-27); c) poi indirizza ad approfondire la consacrazione a Maria alla luce del mistero della Chiesa; richiede anche il riconoscimento d) del valore esemplare e universale della sua (di Maria) testimonianza evangelica; e) della molteplice funzione materna che essa svolge, quale vera Madre nell'ordine della grazia (cf. *LG* 61; *RM* 40-44), in favore di tutti e di ciascuno dei suoi figli; produce una f) fiducia nella sua intercessione e g) nell'efficacia del suo patrocinio.

Ebbene, queste indicazioni, che costituiscono il fondamento biblico della consacrazione a Maria, saranno l'oggetto dell'approfondimento che segue. Ne analizzeremo solo alcune, per comprensibili motivi di spazio e di tempo.

Analizzeremo anzitutto il posto singolare occupato da Maria nel mistero di Cristo. Il legame con Cristo è infatti l'aspetto più evidente del mistero di Maria. Questo approccio ci permetterà di seguire un percorso più aderente alla cronologia dei fatti.

Maria, secondo quanto ci rivela la Scrittura, nel mistero di Cristo appare come Madre, come colei che ha creduto (Visitazione), come colei che è unita strettamente alla missione redentiva del Figlio (presentazione al Tempio, Calvario), come discepola fedele del Figlio in quanto ascolta la sua parola e la mette in pratica, come colei a cui Gesù morente affida il suo discepolo prediletto, come la donna vestita di sole che genera un figlio destinato a governare nei secoli (Ap 12,1ss).

⁵⁸ S. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 382.

1) *La Madre*

Le relazioni tra Maria e Gesù cui maggiormente si fa riferimento nel Nuovo Testamento sono quelle di maternità-figliolanza. Nel mistero del Verbo incarnato Maria è anzitutto la Madre.

Il sostantivo μήτηρ ricorre 83 volte nel NT, di cui 26 volte in Mt, 17 volte in Mc, 17 volte in Lc, 11 volte in Gv, 4 volte in At, 7 volte nell'epistolario paolino, 1 volta nell'Ap. In Mt 9 volte μήτηρ si riferisce direttamente a Maria, la Madre di Gesù, in Mc 2, in Lc 7, in Gv 9. In tutto il NT dunque ben 27 volte il termine mh,thr è riferito a Maria come Madre di Gesù. A queste ricorrenze vanno aggiunte tutte le volte in cui si fa riferimento alla relazione materna di Maria nei confronti di Gesù, senza usare il termine μήτηρ. Così fa san Paolo in Gal 4,4, dove dice che ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός... ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν⁵⁹. Come in san Paolo, anche in san Giovanni appare l'appellativo γυνή applicato a Maria. Gesù chiama sua Madre con questo titolo due volte in contesti diversi ma fondamentali: Cana e il Calvario. Ebbene, di seguito approfondiremo quei passi evangelici in cui questa relazione viene manifestata.

1.1) *L'incarnazione del Verbo*

La pericope dell'Annunciazione (Lc 1,26-38) rappresenta una rivelazione di importanza eccezionale, se si pensa solo al fatto che l'applicazione a Dio dei concetti di figliolanza e di dipendenza da una Madre, è una novità assoluta e sconvolgente per il mondo ebraico. Inoltre, la pericope dell'Annunciazione getta una raggio di luce sul mistero trinitario. Vi si parla di Dio Padre, del Figlio dell'Altissimo, dello Spirito santo. Maria è inserita, poi, in un grandioso progetto salvifico dell'umanità come uno dei personaggi fondamentali. Il suo ruolo viene chiarito dalle parole dell'Angelo, da quelle di Elisabetta e da quanto gli Evangelisti stessi dicono di Lei.

La pericope di Lc 1,26-38 è legata formalmente e contenutisticamente alla pericope precedente. Il δὲ iniziale ha qui la funzione di congiunzione coordinante e dunque rimanda a Lc 1,5-25 dove viene narrato l'annuncio della Concezione, della Nascita e della Missione di Giovanni Battista. È probabile, secondo il sentire di molti, che Lc abbia adottato nei primi capitoli della sua opera, la tecnica della *synkrisis*, attraverso la quale, raccontando in modo alternato e parallelo episodi riguardanti Gio-

⁵⁹ Cf. mio articolo sul *La portata mariologica di Gal 4,4*.

vanni e Gesù, ha voluto mettere in evidenza la grandezza di Gesù rispetto a Giovanni.

Lc 1,5-25	Lc 1,26-38
<p>Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἑφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ.</p> <p>⁶ ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι.</p> <p>⁷ καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στείρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.</p> <p>⁸ Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεῦειν αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς ἑφημερίας αὐτοῦ ἔναντι τοῦ θεοῦ, ⁹ κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου, ¹⁰ καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἕξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος.</p> <p>¹¹ ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστῶς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος.</p> <p>¹² καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν.</p>	<p>²⁶ Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ</p> <p>ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἣ ὄνομα Ναζαρέθ</p> <p>²⁷ πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.</p> <p>²⁸ καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.</p> <p>²⁹ ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.</p>

¹³ εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος· μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβητ γεννήσει υἱόν σοι καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

¹⁴ καὶ ἔσται χαρὰ σοι καὶ ἀγαλλίασις καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται.

¹⁵ ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖη, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, ¹⁶ καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. ¹⁷ καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.

¹⁸ καὶ εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον· κατὰ τί γινώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γὰρ εἰμι πρεσβύτες καὶ ἡ γυνὴ μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.

¹⁹ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ· ἐγὼ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα·

²⁰ καὶ ἰδοὺ ἔση σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν.

³⁰ καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, ἐὺρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. ³¹ καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

³² οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ³³ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

³⁴ εἶπεν δὲ Μαριάμ πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

³⁵ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

³⁶ καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβητ ἡ συγγεῖνός σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρα· ³⁷ ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

³⁸ εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπήλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

<p>21 Καὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν ἐν τῷ ναῷ αὐτόν. 22 ἔξελθὼν δὲ οὐκ ἔδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς, καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ· καὶ αὐτὸς ἦν διαιεῦων αὐτοῖς καὶ διέμενεν κωφός. 23 καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. 24 Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε λέγουσα 25 ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπίειδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις.</p>	
---	--

I due racconti messi in parallelo mostrano anzitutto che i due annunci di nascita sono portati dallo stesso messaggero divino, l'Angelo Gabriele: in 1,11 è chiamato ἄγγελος κυρίου⁶⁰; in 1,26 è detto ὁ ἄγγελος Γαβριήλ, con articolo anaforico (che rimanda cioè a 1,11), con l'aggiunta di ἀπὸ τοῦ θεοῦ, che sottolinea ancora più fortemente l'origine soprannaturale dell'annuncio: dunque viene affermato che attraverso queste due nascite “miracolose” si sta per compiere un progetto divino.

Il paragone tra i due racconti comporta poi il confronto tra i due destinatari dei messaggi angelici: Zaccaria e Maria. È importante notare il fatto che il Signore, attraverso il suo Angelo, chieda la *collaborazione* di alcuni uomini alla realizzazione del suo progetto. Si vuole servire dell'uomo per salvare l'uomo. Il confronto tra i due destinatari rivela, tuttavia, che si tratta di una richiesta di collaborazione a diverso livello, perché la portata dei due messaggi è differente: a Zaccaria si annuncia la nascita del precursore, a Maria la nascita del Figlio dell'Altissimo.

Diversa e contrastante con la portata dell'annuncio è invece l'apparente dignità dei destinatari, come pure diverso è il luogo geografico e il contesto temporale in cui l'annuncio viene dato. Da una parte abbiamo Zaccaria, sacerdote, che riceve l'annuncio

⁶⁰ Manifesterà esplicitamente il suo nome in Lc 1,19 quando Zaccaria dubiterà della sua parola: ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελίσασθαι σοὶ ταῦτα.

nel mezzo del suo ministero, mentre offre l'incenso nel Santo dei Santi; dall'altra Maria, la vergine, sposata a Giuseppe della famiglia di Davide, che riceve l'annuncio nella sua propria casa.

Non si può poi non notare che il parallelismo tra i due episodi di Annunciazione non è perfetto da un punto di vista formale. Infatti, in entrambi gli episodi l'evangelista parla di due coppie: Zaccaria ed Elisabetta da una parte e Maria e Giuseppe dall'altra. Ma mette poi a confronto non Zaccaria e Giuseppe, bensì Zaccaria e Maria, che ricevono personalmente la visita angelica e che hanno un dialogo diretto con l'angelo Gabriele.

Zaccaria ed Elisabetta sono caratterizzati dal narratore in questo modo: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Dunque entrambi "giusti" e ἄμεμπτοι, cioè irreprensibili, integri quanto all'osservanza delle leggi del Signore. Un saluto davvero eccezionale, se si pensa che Abramo, Giobbe e il sapiente nell'AT sono qualificati con questo aggettivo. Nel racconto di Matteo anche Giuseppe viene definito "giusto" (Mt 1,19).

Sorprende ancora di più, però, il saluto che l'Angelo rivolge a Maria. Anzitutto notiamo il fatto che a Zaccaria l'Angelo appare (ὥφθη: 1,11) senza rivolgere un saluto. Zaccaria rimane impaurito vedendo (ἰδὼν: 1,12) l'Angelo ed è preso da spavento (φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν). Nel racconto parallelo si dice invece che l'Angelo entrò (εἰσελθὼν: 1,28) presso Maria e le parlò. Di Maria si dice che si turbò (διεταράχθη), ma si aggiunge che il motivo del suo turbamento non fu la visione angelica bensì il singolare saluto, ἐπὶ τῷ λόγῳ (1,29), con cui l'inviato divino si rivolse a Lei. Inoltre si aggiunge che Maria si interrogava nell'intimo (διελογίζετο) sul senso del saluto rivoltole dall'Angelo: χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ (1,28). È da queste parole di saluto che la superiorità di Maria rispetto a Zaccaria-Elisabetta risulta ancora più evidente. Maria è salutata ed è chiamata κεχαριτωμένη, un nome che non ha l'eguale nella Bibbia. Si tratta del participio perfetto passivo del verbo χαριτώω, che significa all'attivo *concedere una grazia, dotare, elargire un favore, benedire*⁶¹, al passivo ricevere, essere oggetto di un favore. Nel Nuovo Testamento questo verbo è usato solo in riferimento alla grazia (χάρις) di Dio⁶². Notare qui il legame tra Lc 1,28 e 1,30. L'Angelo dice a Maria: χαῖρε, κεχαριτωμένη, e aggiunge: infatti hai trovato χάριν presso Dio.

⁶¹ Cf. H. CONZELMANN, χαριτώω, in GLNT, Paideia, Brescia 1988, vol. XV, s.v. χάρις κτλ. D 1c-2a, col. 581.

⁶² *Ibidem*.

L'Angelo aggiunge: ὁ κύριος μετὰ σοῦ. È questo un incoraggiamento dato ai grandi personaggi della storia della storia della salvezza per assicurarli del sostegno divino in una grande opera che essi avrebbero dovuto compiere.

La reazione dei due è diversa. Zaccaria si spaventa alla vista dell'angelo e cade in uno stato di terrore: prima viene usato il verbo ἐταράχθη, poi si indica la reazione con la ripetizione enfatica: φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν (1,12). Di Maria viene evidenziata apposta la motivazione del timore che l'aveva colta: ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη, dunque, a causa della parola rivolta-
le dall'Angelo, fu colta da timore. Il versetto poi indica che per Maria non viene enfatizzata la reazione di paura, bensì si accenna all'attività interiore di ricerca del senso di ciò che le stava accadendo, in particolare sul saluto dell'Angelo: διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἄσπασμὸς οὗτος (1,29). Evidentemente il narratore vuol enfatizzare l'importanza di questo saluto, narrando ciò che accadeva nell'intimo del cuore di Maria.

L'angelo Gabriele comincia il dialogo con Zaccaria esortandolo a non temere. Continua il dialogo con Maria con lo stesso invito: μὴ φοβοῦ. A Zaccaria l'angelo annuncia che è stata ascoltata la sua preghiera perché Elisabetta, sua moglie, gli genererà un figlio (1,13). A Maria, invece, non viene detto che il Signore ha esaudito una sua preghiera, ma che lei ha trovato grazia presso Dio (1,30). Questo manifesta ancora di più che Maria è chiamata esclusivamente da Dio per collaborare ad un progetto totalmente divino. L'Angelo inizia il suo messaggio a Maria con l'espressione tecnica καὶ ἰδοῦ, formula che introduce una profezia di grande importanza. Dopo l'annuncio del concepimento e della nascita di un figlio, l'Angelo dice a Maria (1,31), come aveva detto a Zaccaria (1,13), καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Interessante che Maria è incaricata di dare il nome al bambino, a differenza del racconto parallelo dove, com'è consuetudine, è il padre che impone il nome al figlio. Il nome dato al figlio di Maria è pure superiore a quello del figlio di Zaccaria. Giovanni, infatti, significa Dio ha fatto grazia, mentre Gesù significa Dio salva. Il versetto 1,14, che narra degli effetti della nascita di Giovanni, è parallelo all'episodio di Simeone nel Tempio che esulta alla vista di Gesù e pronuncia il canto di esultanza Nunc dimittis. Di entrambi (i figli) l'angelo dice: ἔσται μέγας (1,15.32). Di Giovanni si dice che *sarà grande davanti al Signore*. Sarà consacrato a Dio perché non berrà né vino né sichera, ma sarà riempito di Spirito Santo già dal grembo di sua madre. Poi vengono indicati gli effetti della sua missione: Farà tornare molti dei figli

d'Israele al Signore loro Dio. Il versetto 1,17 preannuncia l'attività di precursore di Giovanni, lasciando intuire però che colui che lo seguirà e a cui lui preparerà la via sarà lo stesso Dio.

Per Gesù l'Angelo usa espressioni ancora più forti. Infatti dice che *sarà grande* e sarà *figlio dell'Altissimo* e figlio di Davide. Dio gli darà il trono di Davide e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno. Si enfatizza questa affermazione con la ripetizione: τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

I versetti 1,18 e 1,34 riportano la reazione di Zaccaria e di Maria all'annuncio dell'Angelo. Entrambi hanno ricevuto l'annuncio della nascita da loro di due bambini singolari, ma entrambi sono in condizione non adatta alla realizzazione dell'annuncio: Zaccaria è anziano, Elisabetta è anche sterile. Maria dà una risposta misteriosa: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, nonostante il racconto sia stato introdotto dalla notizia che l'Angelo fu mandato πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ.

C'è una differenza sostanziale tra le due risposte. Zaccaria chiede chiarimenti, ma con la sua domanda sembra dubitare delle parole dell'Angelo. Il seguito del racconto ci dice che è proprio di un dubbio che si tratta. Infatti l'Angelo gli dice che da quel momento fino alla realizzazione della promessa sarà muto ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου. La gravità del dubbio di Zaccaria viene accentuata dalle parole che l'Angelo aggiunge per descrivere la sua condizione e l'origine divina del messaggio che ha annunciato: ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα (1,19).

Maria invece non mette in dubbio le parole dell'Angelo perché chiede solo di conoscere il modo in cui le parole dettele dall'Angelo dovranno realizzarsi: πῶς ἔσται τοῦτο. Maria afferma, infatti, di non conoscere uomo: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω. L'Angelo risolve la questione annunciandole la concezione miracolosa per un intervento divino, che giustificherà l'appellativo di figlio di Dio che sarà dato al bambino: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ (1,35).

Se per Zaccaria il segno che le parole dell'Angelo si realizzeranno è il suo mutismo: καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, per Maria il segno dato dall'Angelo è il concepimento della cugina Elisabetta, ritenuta sterile (cf. 1,36). Il segno dato a Maria viene confermato ancora di più dalla frase: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα (1,37). Questa frase enfatizza il fatto che Maria concepirà un figlio in modo miracoloso, senza l'intervento di un uomo, ma per intervento divino.

Di Zaccaria il narratore non riferisce, chiaramente, alcuna reazione verbale. Inoltre, a lui non è chiesto alcun consenso alla realizzazione di ciò che deve avvenire. Anche questo sottolinea che la nascita di Giovanni fa parte di un progetto divino ad ampio raggio. Zaccaria in spirito di fede deve collaborare. Il fatto che la futura nascita di Giovanni è presentata come l'esaudimento della preghiera di Zaccaria, significa che il Signore vuole che lo si preghi, l'esaudimento della preghiera v, però, secondo i suoi progetti che oltrepassano di gran lunga quelli dell'uomo.

Per sottolineare maggiormente che non si è trattato di un sogno, il narratore riferisce la reazione della folla, che di fronte al mutismo di Zaccaria ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῶ (1,22).

I versetti 1,23-24 dal punto di vista narrativo servono a dimostrare che la nascita di Giovanni avvenne per intervento divino, ma secondo natura. Non così per la nascita di Gesù, che fu concepito e partorito verginalmente da Maria per opera dello Spirito santo. Non fu richiesto l'intervento dello sposo di Maria, perché il bambino era il figlio di Dio altissimo e di Maria. La sua origine era divina perché divina doveva essere la sua missione, la sua opera e la sua parola.

Nel racconto parallelo il narratore riferisce anche la reazione di Maria, che dopo le parole dell'Angelo risponde manifestando il suo pieno assenso alla volontà divina annunciata dal suo inviato: εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου (1,38). Notiamo come san Luca mette bene in evidenza il collegamento verbale tra la frase οὐκ ἄδυνατήσῃ παρά τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα dell'Angelo (1,37) e la risposta immediata di Maria di 1,38: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. L'Angelo, infatti, dice che nessuna cosa/parola (ῥῆμα) è impossibile a Dio, e Maria gli risponde che a Lei avvenga secondo le cose/parole (ῥῆμα) dette da lui. Maria dimostra di essere pienamente convinta che anche la Parola così sublime che le è stata appena annunciata (il concepimento verginale di Gesù per opera dello Spirito santo) a Dio è assolutamente possibile realizzarla.

Al termine di questo confronto sinottico tra le due annunciazioni, possiamo affermare che esso ha messo bene in evidenza la superiorità di Gesù rispetto a Giovanni, ma anche la superiorità di Maria rispetto a Zaccaria ed Elisabetta. Maria, infatti, viene salutata con unappellativo di grazia, κεχαριτωμένη, che rivela la sua straordinaria santità; ciò che l'Angelo le dice rivela il compimento delle promesse antiche con l'invio del Messia Salvatore

di cui lei dovrà essere madre in modo miracoloso, verginale, per dimostrare l'origine divina del Figlio e la divinità di tutta la sua missione, che non dipende da alcun uomo, ma unicamente da Dio. La risposta di Maria mostra che Ella volontariamente si inserisce perfettamente in questo piano salvifico divino credendo alla parola dell'angelo e accettando che a lei avvenga secondo questa parola. In questo modo il narratore rivela, ispirato dallo Spirito santo, che Maria, secondo la volontà divina, è parte attiva nell'opera dell'incarnazione del figlio di Dio e nell'opera della redenzione, che inizia con il concepimento verginale di Gesù per opera dello Spirito Santo nel suo grembo purissimo.

Alla luce dell'analisi del racconto dell'annunciazione, la consacrazione dei fedeli a Maria risulta poggiata sul solido fondamento dell'intima unione di Maria con il mistero del Verbo incarnato, di cui Lei è stata scelta per essergli madre verginale. Il racconto dell'annunciazione dimostra anche la singolare santità di Maria proclamata da Dio stesso, attraverso il suo messaggero che la chiama "piena di Grazia". Santità che si vede anche dalla reazione di Maria alle parole dell'Angelo che le annuncia il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e le annuncia la missione che Lui dovrà svolgere. Si vede nella risposta finale di Maria che mette volontariamente ed esplicitamente tutta se stessa a disposizione della divina volontà perché si compia in Lei e attraverso di Lei il piano divino di salvezza. Il racconto manifesta, dunque, anche l'elezione singolare di Maria come collaboratrice diretta del Figlio di Dio all'opera della salvezza dell'umanità e dunque giustifica, anzi suggerisce il ricorso fiducioso dei fedeli alla Madre di Gesù.

Infine il confronto con il racconto dell'annunciazione della nascita di Giovanni Battista mostra che Maria è ad un piano completamente superiore rispetto a quello pur elevato di Zaccaria ed Elisabetta. Costoro sono chiamati ad essere genitori del precursore del Messia, Maria ad essere la Madre del Messia, Figlio di Dio. Maria non dubita della Parola divina, anche se le rivela qualcosa di inimmaginabile, anzi, aderisce pienamente a questo annuncio.

1.2) Sogno di Giuseppe e nascita verginale di Gesù (Mt 1,28-25)

Il racconto dell'infanzia di Gesù fatto da Matteo non riporta l'annuncio a Maria del concepimento verginale di Gesù. Tuttavia riporta un episodio parallelo a questo. È il racconto del

sogno avuto da san Giuseppe, nel quale l'Angelo del Signore gli rivela l'origine soprannaturale del concepimento di Maria.

Diversi autori hanno notato come Mt 1,18 abbia una stretta analogia con il racconto della creazione del primo uomo (*Gen* 2,7): come allora ci fu l'intervento del soffio di Dio, così ora nella nuova creazione interviene lo Spirito Santo a formare il nuovo Adamo⁶³.

Al di là di questa funzione di collegamento con l'inizio della Bibbia, la dichiarazione fondamentale contenuta nel v. 18 riguarda la concezione e quindi l'origine divina di Gesù: Maria «si trovò incinta per opera dello Spirito Santo». Questa verità è stata acquisita e professata dalla Chiesa Apostolica. Osserva giustamente T. Stramare, che «questa dichiarazione è la cerniera che unisce la genealogia di Gesù: (*Mt* 1,1-17) al racconto successivo, in quanto riprende ed esplicita il v. 16, dove era stata omessa, dopo il nome di Giuseppe, l'espressione "generò Gesù", sostituendola con la perifrasi: "sposo di Maria, dalla quale nacque Gesù, detto il Cristo". A Giuseppe non veniva attribuita la generazione di Gesù proprio perché la comunità apostolica... aveva già annesso al suo patrimonio "de fide" la verità che Gesù era stato concepito verginalmente da Maria per opera dello Spirito Santo»⁶⁴.

Per alcuni studiosi l'episodio appartiene al genere letterario di "apparizione in sogno", parallelo ai racconti di sogni di *Mt* 2. Secondo molti altri si tratta piuttosto del genere degli "annunci di nascite"⁶⁵.

Per quanto riguarda la struttura dell'episodio si può dire che nell'introduzione (vv. 18-19) viene presentata la situazione: Maria concepisce Gesù per opera dello Spirito Santo, all'insaputa di Giu-

⁶³ Cf. T. KOEHLER, *Maria nella Sacra Scrittura*, Vercelli 1970, p. 56; G. LEONARDI, *L'infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Padova 1975, p. 54, citati da St. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, CME, Frigento 2005², p. 249. R. LAURENTIN scrive: «Ciò significa che il Vangelo è un nuovo *inizio*, un libro della genesi, come il primo libro della Bibbia conosciuto sotto questo nome... Gesù-Messia realizza la nuova creazione promessa dai profeti per i tempi escatologici» (*I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, EP, Ciniello Balsamo 1986, p. 338).

⁶⁴ *Vangelo dei Misteri*, 96.

⁶⁵ Cf. *Gen* 18,9-15; *Gdc* 13,2-7; *1Sam* 1,9-18; *Is* 7,13-17; *Lc* 1,11-22.26-28. Così M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, in *Theotokos VIII* (2000), p. 719. Sulle varie interpretazioni cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Bornato in Franciacorta 1998, pp. 78-87.

seppe, che rimane sorpreso e pensieroso; il corpo del racconto (vv. 20-23) narra il sogno di Giuseppe, durante il quale l'Angelo gli rivela il mistero della concezione divina di Maria e l'identità e la missione salvifica del Figlio da lei concepito, con l'aggiunta di una citazione di Isaia; la conclusione (vv. 24-25), narra la risoluzione presa da Giuseppe, secondo l'ordine dell'Angelo.

Lo scopo principale di Matteo, dunque, è quello di presentare «l'origine di Gesù», evidenziando il *vincolo coniugale* di Maria e Giuseppe, ai fini della legittimazione della prole, e il *concepimento verginale*, per indicare l'origine divina di Gesù e la sua identità messianica⁶⁶.

Tuttavia, è pur vero che «i riflettori sono insistentemente puntati sulla Madre del bambino: prima per presentarla come destinataria dell'azione misteriosa dello Spirito (v. 20), poi come genitrice di Colui che libererà il popolo dai suoi peccati (v. 21) e infine come la Vergine che mette al mondo l'Emmanuele (vv. 22-23)»⁶⁷.

Nel versetto 1,18b si parla della concezione verginale di Maria per opera dello Spirito Santo. L'affermazione corrisponde a quanto leggiamo nel Vangelo di San Luca (1,26-38)⁶⁸. San Matteo dice che Maria era “fidanzata” o “promessa sposa”⁶⁹ di Giuseppe. Pre-

⁶⁶ Cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri*, p. 98.

⁶⁷ M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, p. 719.

⁶⁸ La Bibbia LXX generalmente usa due verbi diversi per indicare i due momenti del concepimento di un bambino da parte di una donna e l'essere incinta: nel primo caso usa il verbo συλλαμβάνω, nel secondo usa spesso l'espressione idiomatica: “avere in grembo” (ἐν γαστρὶ ἔχειν/λαμβάνειν). Questa formula ricorre 17 volte nell'AT e 7 nel NT con il verbo εἶεν; 11 volte poi si trova una formula mista, cioè con il verbo λαμβάνειν, e una volta con συλλαμβάνειν (Lc 1,31). Nel NT solo Luca usa il verbo συλλαμβάνω nel senso di concepire (4 volte); una volta anche Giacomo (1,15), ma in senso metaforico. Va notato però che, eccetto Is 7,14 con il parallelo Mt 1,23, eccetto ancora Mt 1,18 e Ap 12,2, in tutti i casi si tratta di un concepimento regolare. Solo nei passi appena citati viene presentato un concepimento fuori dell'ordinario. In particolare per Mt 1,18 va notato che è l'unica volta in cui l'espressione idiomatica è preceduta da uno strano verbo: “fu trovata avere in grembo”. L'espressione indica qualcosa di misterioso, legato alla potenza divina, come dice di seguito.

⁶⁹ La giovane fidanzata era considerata “santificata”, vale a dire “messa a parte” per il suo fidanzato. Le nozze avevano luogo un anno dopo il fidanzamento. Il giorno del fidanzamento il fidanzato consegnava, alla presenza di due testimoni, alla fidanzata un oggetto di grande valore dicendo la formula: “Per questo dono tu mi sei consacrata secondo la Legge di Mosè”: F. MANNIS, *Heureuse es-tu, toi qui as cru. Marie, une femme juive*,

cisa, poi, che «prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo». In questo modo toglie ogni ombra di dubbio sull'origine divina e soprannaturale di Gesù.

Ripete poi la stessa affermazione nel v. 20. Soltanto che questa volta è l'Angelo del Signore che lo afferma. Anche nel racconto di san Luca è un Angelo (Gabriele) che annuncia a Maria la concezione per opera dello Spirito Santo. Ora, dire angelo significa dire messaggero di Dio. Dunque la testimonianza è suprema.

Giuseppe, non essendo stato ancora informato della concezione miracolosa (lo sarà in un secondo momento), accortosi della gravidanza di Maria si trova di fronte ad una grave scelta da prendere. Infatti, secondo la Legge di Mosè la donna adultera doveva essere ripudiata e lapidata (cf. Dt 22,20ss).

San Matteo dice, però, che «Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto» (v. 19). Per essere valido il divorzio doveva essere fatto mediante la consegna di un "libello", ossia di un documento scritto, dunque non segreto. Se Giuseppe prende la decisione di sciogliere l'impegno con Maria con una procedura segreta, è perché non riconosce alcuna colpa in Maria e non vuole esporre Maria al disonore pubblico. Tuttavia, essendo giusto, non riconosce la paternità del bambino che Lei aveva in grembo⁷⁰. Decide di allontanarsi da Lei, rimanendo in attesa di una illuminazione del cielo, «di una chiamata esplicita di Dio. È quanto avviene nel sogno, con l'apparizione dell'Angelo... Viene indicata così la missione di Giuseppe di accogliere Maria e di adottare Gesù rendendolo figlio di Davide»⁷¹.

L'Angelo dice a Giuseppe: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Con queste parole l'Angelo illumina Giuseppe sull'origine divina della maternità di Maria, togliendogli così ogni ansia e riempiendolo di pace e di gioia⁷².

San Matteo, poi, afferma che tutto è avvenuto come compimento di quanto il Signore aveva promesso per mezzo di Isaia,

Paris 2005, pp. 51-54; IDEM, *Que sait-on de Marie et de la Nativité?*, Paris 2006, 77ss.

⁷⁰ S. GAROFALO, *La Madonna nella Bibbia*, Milano 1958, p. 50, citato da St. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, p. 255.

⁷¹ S. DE FIORES, *Maria*, p. 298.

⁷² Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, p. 257. Da notare anche che l'azione dello Spirito Santo in Maria è "azione creatrice".

che aveva annunciato al re Acaz e a tutta la casa d'Israele il segno profetico della vergine che partorerà un figlio, che sarà l'Emmanuele, Dio con noi (Is 7,14). Anche se, come oggi alcuni ritengono, i rabbini non interpretavano questo passo di Isaia in senso messianico, tuttavia il senso vero e profondo del passo è quello che dà san Matteo, ispirato dallo Spirito Santo⁷³.

L'evangelista conclude il racconto dicendo che Giuseppe fece come gli aveva rivelato l'Angelo e «prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù» (vv. 24s). In questo modo viene sottolineata ancora una volta la concezione verginale di Maria e dunque l'origine divina di Gesù.

Nella struttura del Vangelo di san Matteo questa rivelazione dell'Angelo è fondamentale, perché manifesta ai lettori la vera identità di Gesù. In questo modo, i lettori conoscono già il personaggio centrale del racconto e si trovano avvantaggiati rispetto ad altri personaggi, come i giudei o le autorità romane, che non sanno chi sia veramente il Signore (cf. Mt 16,13s).

1.3) *La Visitazione: ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (Lc 1,43)*

L'episodio immediatamente successivo a quello dell'Annunciazione è una eco di questo. Infatti Maria è ancora al centro della narrazione. Viene esaltata, sempre per intervento divino (cf. 1,41), questa volta come madre del κυρίου e per la sua fede.

Ἀναστᾶσα δὲ Μαριάμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα,⁴⁰ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἑλισάβετ.⁴¹ καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἄσπασμόν τῆς Μαρίας ἢ Ἑλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἢ Ἑλισάβετ,⁴² καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.⁴³ καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; ⁴⁴ ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἄσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὠτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει

⁷³ È errato dire, invece, che quella di Matteo è solo una lettura cristiana di un passo dell'AT, fatta alla luce della concezione verginale di Maria, per sconfiggere le dicerie sull'illegittimità della concezione di Gesù. È vero che, alla luce dell'evento compiuto noi possiamo capire meglio un passo dell'AT, come per Is 7,14. Questo però non significa che la lettura cristiana dell'AT sia estranea al vero senso dell'AT. Anzi, l'AT ha il suo compimento in Cristo, che è il centro di tutta la Sacra Scrittura.

τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.⁴⁵ καὶ μακαρία ἡ πιστεύουσα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου (Lc 1,39-45).

Anche dal punto di vista formale l'episodio della Visitazione è legato al precedente. Troviamo all'inizio il δέ' paratattico, inoltre l'espressione temporale ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, rimanda alle indicazioni temporali precedenti (1,5.8.24.26). L'incontro delle due madri continua a manifestare narrativamente la superiorità di Gesù e di Maria su Giovanni ed Elisabetta. Questa volta è Elisabetta stessa che, sotto ispirazione dello Spirito Santo, attesta la sua sottomissione alla pur giovane cugina che riconosce come Madre del Suo Signore. Il narratore non si sofferma a raccontare nulla della permanenza di Maria presso Elisabetta, di ciò che fece nei tre mesi che si fermò da lei. Tutto il suo interesse è soltanto nel riferire ciò che accadde nei primi istanti della presenza di Maria in quella casa, mentre il lungo periodo dei tre mesi di permanenza di Maria a Ain Karem è riassunto nel versetto conclusivo della pericope: Ἐμεινεν δὲ Μαριάμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς (1,56). Va dunque riconosciuta la forte enfasi delle parole di saluto⁷⁴ che Maria pronunciò appena entrata in casa di Elisabetta. Quelle parole, quella voce ebbero in Elisabetta e in Giovanni degli effetti soprannaturali. Dice san Luca che Maria entrò in casa di Zaccaria e salutò Elisabetta, e «appena udì Elisabetta il saluto di Maria, esultò il bambino nel suo grembo, e fu riempita di spirito santo Elisabetta, e gridò a gran voce (lett.: con un grande grido) e disse...» (1,41-42). È da notare pure la sequenza enfatica, dopo la subordinata temporale iniziale introdotta da ὡς ἤκουσεν, di quattro proposizioni coordinate, tutte con il verbo all'inizio, che crea una certa accelerazione del racconto, rendendo bene l'idea della rapidità dell'avvenimento: ἐσκίρτησεν... καὶ ἐπλήσθη... καὶ ἀνεφώνησεν... καὶ εἶπεν (1,41-42b). Il narratore fa dipendere esplicitamente tutti questi effetti dall'ἄσπασμός di Maria. Ormai quando lei parla, parla da Madre del Signore e l'efficacia della sua parola è resa evidente in modo soprannaturale da Elisabetta.

⁷⁴ Il sostantivo ἄσπασμός ricorre 10 volte in tutta la Bibbia greca, e solo nel NT, di cui 5 in Lc. Al di fuori dei racconti dell'infanzia (3 volte), si riferisce ai saluti reverenziali che gli scribi e i farisei amano ricevere nelle piazze (Mt 23,7; Mc 12,38; Lc 11,43; 20,46). Potrebbe perciò indicare il saluto reverenziale che Maria rende a Elisabetta, come atto di umiltà nei suoi confronti. In san Paolo ricorre 3 volte e si riferisce ai saluti scritti di sua mano alla fine delle sue lettere come autenticazione di esse (1Cor 16,21; Col 4,18; 2Tess 3,17).

Il verbo ἐσκίρτησεν nel NT ricorre solo tre volte e solo nel Vangelo di san Luca. Oltre le due ricorrenze nel nostro racconto è usato ancora in 6,23 dove è detto ugualmente che il Messia è indirettamente la sua causa: Gesù proclama beati i suoi discepoli quando saranno odiati a causa della testimonianza resa al suo nome e li invita per questo ad “esultare” per la grande ricompensa che li attende. Si tratta, dunque, di un’esultanza che rinvia all’escatologia, alla ricompensa finale.

Lascia colpiti, poi, l’effetto prodotto dal saluto di Maria in Elisabetta, la quale ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου (1,41). Il saluto di Maria procura per Elisabetta una Pentecoste *ante factum*. San Luca in At 2,4 racconta che anche gli apostoli e gli altri riuniti con Maria, la Madre di Gesù (At 1,14) nel cenacolo ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, e anche per loro l’effetto di questa grazia si manifesta nel parlare: καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

Significativo il fatto che Maria è andata da Elisabetta per prendersi cura di Lei, come lascia intendere il racconto. La sua parola e la sua presenza hanno effetti straordinari per Giovanni ed Elisabetta. Lo Spirito santo è il dono per eccellenza del Messia. La presenza di Maria, Madre di Gesù, ottiene questo dono. Ciò viene a confermare l’importanza della consacrazione a Maria, con cui ci si mette sotto la sua protezione e ci si affida alle sue cure materne perché Lei, per la sua unione intima e materna a Cristo, faccia scendere anche sui suoi consacrati lo Spirito santo, che li guidi ad annunciare, come gli apostoli a Pentecoste, la salvezza di tutti in Cristo.

Segue una eulogia nella quale Elisabetta proclama benedetta Maria e benedetto il frutto del suo grembo: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου (1,42c). Notare come la benedizione riguarda sia Maria che suo Figlio, riconosciuto subito dopo da Elisabetta come suo Signore. Maria è benedetta come il Figlio. Questa unione di benedizione è fondata sul legame madre-figlio. Ma la superiorità di Gesù è dichiarata nel versetto successivo, dove a Gesù è attribuito il titolo divino di Signore-κύριος (1,43).

Va tenuto presente che il riconoscimento di Elisabetta è completamente fuori dell’ordinario in quanto lei non sapeva alcunché dell’Annuncio ricevuto da Maria da parte dell’Angelo Gabriele, dunque non poteva sapere che Maria era stata adombrata dallo Spirito santo e aveva verginalmente concepito Gesù, come non poteva sapere che Gesù era il Figlio dell’Altissimo. Perciò è evidente l’intenzione del narratore, che non dà ulteriori

spiegazioni, di voler fa intendere al lettore che Elisabetta parlò in quel modo perché ricevette una rivelazione soprannaturale che la portò a riconoscere in Maria la μήτηρ τοῦ κυρίου. Ciò è confermata da 1,45 in cui Elisabetta mostra di conoscere anche dettagli di ciò che accadde a Maria a Nazaret. Infatti, la proclama beata perché ha creduto che si compiranno le cose dette a Lei dal Signore.

Alla fine di 1,45 si parla ancora di “Signore”. Maria è Madre del Signore ed è beata per aver creduto al Signore. La ss. Trinità è perfettamente indicata in questa pericope. E Maria è mostrata molto unita ad essa.

Dalle parole di Elisabetta si comprende bene che l'efficacia del saluto di Maria dipende tutta dal fatto che Lei è la *Madre del Signore*. Ciò viene confermato direttamente da Elisabetta che dice, subito dopo: ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὠτὰ μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου (1,44). Questo versetto, ripetendo quasi esattamente quanto l'Autore aveva già preannunciato in 1,41 in modo narrativo, oltre a rivelare il sostrato semitico del racconto, manifesta la grande enfasi che san Luca dà all'accaduto. Con il γάρ dichiarativo Elisabetta indica che ciò che segue è la conseguenza della venuta da lei della μήτηρ τοῦ κυρίου. L'ἰδοὺ colloca il fatto in un contesto profetico. Elisabetta infatti sta parlando “piena di Spirito santo”, come farà anche Zaccaria all'imposizione del nome a Giovanni (Lc 1,67) e Simeone all'incontro con il Messia neonato nel Tempio (Lc 2,27-28). Da notare, poi, che qui il verbo ἐσκίρτησεν è amplificato dalla specificazione ἐν ἀγαλλιάσει.

Qui il testo lucano è davvero impressionante e il fatto che per gli ebrei parlare di Madre di Dio era completamente inimmaginabile, è controprova della veridicità storica del racconto⁷⁵. Il termine κύριος può essere inteso anche come un appellativo messianico. Elisabetta riconosce in Maria la madre del Messia, che è Signore in quanto discendente di Davide.

Notare che il testo, contrariamente a quanto spesso si dice, non mette in evidenza direttamente la presenza del Signore.

⁷⁵ È assolutamente realistica l'ipotesi secondo cui san Luca abbia avuto queste informazioni da testimoni di prima mano e probabilmente dalla stessa Madre di Gesù, come sostengono ragionevolmente vari autori. Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, p. 163; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'Infanzia*, pp. 615-617; J. LEAL, *Evangelio según San Lucas* (BAC 207), Madrid 1964, pp. 519, 522-523.

Questo è un senso solo conseguente del versetto 1,43. Elisabetta anche ora afferma che ciò che la confonde e la onora è la venuta presso di lei della *madre* del suo Signore: καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; (1,43). A meno che non si consideri l'espressione una metonimia, come quando si dice «l'Angelo del Signore» per indicare il Signore stesso. Ci sono molti casi nell'Antico Testamento di questo uso. In questo caso la santità di Maria diventa ancora più evidente. Lei infatti è una cosa sola con il Signore, ancor più degli angeli. Mentre infatti l'angelo è solo un inviato, Maria è la *madre* del Signore. Questa maternità è così efficace che produce esultanza, gioia, pienezza di Spirito santo. Porta con sé i doni messianici attesi da secoli.

In senso simbolico si può anche riconoscere in Maria il compimento della figura antico testamentaria dell'Arca dell'Alleanza. L'Arca era per gli ebrei il segno visibile dell'invisibile presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Dio abitava in essa con la sua ombra. Chi l'accoglieva con fede riceveva il dono della benedizione divina che si manifestava con l'abbondanza dei figli, del bestiame, del raccolto, dei possedimenti. Israele fedele con l'Arca aveva assicurata la vittoria contro i nemici. Il Signore combatteva per lui.

Maria, come Arca della Nuova ed eterna Alleanza porta in sé la presenza reale del Dio invisibile, fattosi uomo nel suo grembo. Chi accoglie Maria, come Elisabetta e Zaccaria, riceve il dono della benedizione divina, che si manifesta attraverso i doni della Nuova economia, i doni soprannaturali della santità, dello Spirito Santo, della gioia. Per questo la consacrazione a Maria non è altro che entrare sotto il benefico influsso della presenza di Maria, che porta al consacrato i doni del Messia.

1.4) *La nascita*

San Luca è molto scarno nel riferire l'avvenimento della nascita di Gesù. È tuttavia significativo il fatto che la collochi in un contesto storico molto preciso, l'editto di Cesare Augusto con cui si ordinava il censimento dell'Impero romano. Questa fu l'occasione di cui il Signore si servì per realizzare le promesse dei profeti. Essi avevano annunziato che il Messia sarebbe stato un discendente di Davide e sarebbe nato a Betlemme di Giudea. Racconta san Luca che Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρέθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἧτις καλεῖται Βηθλέεμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατρὶδος Δαυὶδ,⁵ ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὓση ἐγκύω.⁶

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, ⁷ καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι (2,4-7).

Da notare che san Luca mostra che il Messia, al suo apparire nel mondo, non è accolto da alcuni (2,7) mentre da altri sì, i pastori, che erano una categoria disprezzata dai capi religiosi ebrei. Anche san Matteo subito dopo la nascita di Gesù farà vedere alcuni che lo cercano per adorarlo (i magi) e alcuni per ucciderlo (Erode).

Il racconto parallelo di Matteo è ancora più scarno nel narrare la nascita di Gesù. Nel suo racconto dell'infanzia di Cristo è messa in particolare rilievo la figura di san Giuseppe. In due occasioni accenna alla nascita di Gesù. La prima è al termine della genealogia di Gesù: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός (Mt 1,16).

Poi, la seconda volta, dopo aver narrato il sogno con cui l'Angelo del Signore rivela a Giuseppe l'origine soprannaturale del concepimento di Maria, dice semplicemente che egli fece come gli aveva detto l'Angelo e οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (Mt 1,25). La nascita di Gesù è riferita quasi per inciso in una frase subordinata temporale. San Matteo è attento a mettere in risalto che l'origine naturale di Gesù fu miracolosa perché dovuta unicamente all'intervento divino in Maria. Per questo la sua concezione verginale e la sua Verginità successiva, acquistano il valore di prova della divinità di Gesù.

1.5) L'annuncio ai pastori di Betlemme

La nascita di Gesù è seguita da alcuni episodi che aiutano a coglierne il significato profondo, e permettono al narratore di confermare le affermazioni circa l'identità di Gesù e la sua missione. Viene messa in luce di conseguenza anche la figura di Maria, che appare ancora meglio nella sua funzione di madre del Messia.

Il primo episodio che in san Luca segue il racconto della nascita di Gesù è l'apparizione nella notte stessa del natale di un Angelo a dei pastori che stavano custodendo il loro gregge nei campi intorno Betlemme. L'Angelo rivela loro la nascita del Messia Salvatore (Lc 2,8-20). L'episodio è importante perché fa più volte riferimento a Maria. Il primo riferimento è implicito, ma molto significativo. L'Angelo, apparso ai pastori, annunzia loro in modo solenne: μὴ φοβείσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἧτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἔστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαβὶδ (2,10-11). Qui troviamo gli

elementi caratteristici di un annuncio solenne da parte di Dio: l'invito a non temere, tipico delle apparizioni angeliche, ἰδοῦ, iniziale, che prepara l'oggetto dell'annuncio da parte di Dio, il verbo al futuro (ἔσται) indicante l'effetto del messaggio. Ciò che rende ancora più importante il messaggio divino è però indicato da ciò che segue, dove viene usato un verbo al passato, ἐτέχθη, è stato partorito, che indica dunque un fatto già accaduto e non da attendere nel futuro, come era avvenuto in tutte le profezie antiche fino a quel momento. L'Angelo annuncia un fatto compiuto che sarà la causa della grande gioia di tutto il popolo. L'enfasi è accresciuta dall'aggiunta dell'avverbio di tempo σήμερον, oggi, e dal complemento di luogo ἐν πόλει Δαβὶδ, che sottolineano la vicinanza temporale e spaziale dei pastori al grande evento annunciato, e ancora di più dal complemento di vantaggio ὑμῖν, per voi, che unisce direttamente il grande evento annunciato ai pastori, suscitando in loro l'attesa del grande beneficio. L'oggetto dell'annuncio infatti è la nascita del σωτήρ ὅς ἐστιν χριστός κύριος.

Viene dunque svelata dall'Angelo, pubblicamente, l'identità e la missione di questo bambino. È un annuncio pubblico, fatto da un messaggero divino. L'Angelo gli attribuisce tre titoli straordinari: σωτήρ, χριστός, κύριος.

Come per l'annuncio a Zaccaria e a Maria, anche in questo caso l'Angelo indica un segno perché i pastori possano provare la veridicità delle sue parole, il segno del Bimbo avvolto in fasce e depresso in una mangiatoia.

Il riferimento a Maria è nel verbo ἐτέχθη, è stato partorito. Maria viene così indirettamente ma chiaramente dichiarata madre del σωτήρ, χριστός, κύριος. Per mezzo suo il *gaudium magnum* raggiungerà tutto il popolo. Maria è stretta in questo modo con vincoli materni al Salvatore, al Messia, al Signore.

Il racconto continua descrivendo la reazione dei pastori al gioioso annuncio dell'angelo: Καὶ ἐγένετο ὡς ἀπήλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους· διέλωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ καὶ ἴδωμεν τὸ ρῆμα τοῦτο τὸ γεγονός ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.¹⁶ καὶ ἦλθαν σπεύσαντες καὶ ἀνεῦραν τὴν τε Μαριάμ καὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτῃ.¹⁷ ἰδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ρήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου.¹⁸ καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς.¹⁹ ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ρήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.²⁰ καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς (2,15-20). Il narratore fa due

riferimenti a Maria. Nel versetto 16 è messa al primo posto, prima di Giuseppe e del neonato. I pastori, recatisi a Betlemme per vedere ciò che l'Angelo aveva loro detto, riconobbero il segno che aveva dato loro l'Angelo e ne parlarono alla gente che probabilmente si era radunata a vedere il neonato. Il narratore inserisce qui un nuovo riferimento a Maria: Ella «tutte queste parole/fatti conservava, meditandole nel suo cuore» (2,19).

Maria, in questo racconto appare ancora strettamente unita a Cristo per la sua funzione materna, ma appare anche come colei che conserva gelosamente ogni parola e ogni fatto riguardante Cristo e lo medita attentamente nel suo cuore. Nulla della vita di Cristo è poco importante per Maria. Tutto invece va meditato attentamente e custodito nel cuore. Questa custodia e questa meditazione delle cose riguardanti Gesù inserisce Maria ancora più intimamente nel mistero della vita del Figlio, perché le permette di vivere in atteggiamento di piena adesione alle sue parole e ai suoi gesti, vivendo secondo l'atteggiamento del vero sapiente. Infatti, solo chi medita la Parola del Signore giorno e notte è beato (cf Sal 1).

1.6) Circoncisione e imposizione del nome

L'unione di Maria con il mistero di Cristo è visibile anche in questi due importanti episodi della primissima infanzia del Salvatore. Anzitutto in quello della circoncisione di Gesù Bambino, a otto giorni dalla nascita. Dice san Luca: Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτῶ τοῦ περιτεμεῖν αὐτὸν καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (2,21). «Fu chiamato il nome di lui Gesù». Evidentemente furono Maria e Giuseppe a imporgli questo nome al momento della circoncisione, come era consuetudine. In genere è compito del padre, ma san Luca tace in proposito. In 1,31 l'Angelo aveva detto a Maria: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. In 2,21 abbiamo il racconto del compimento della seconda parte dell'annuncio a Maria: letteralmente «chiamerai il suo nome Gesù», che sta per «lo chiamerai Gesù». Maria riceve dunque il mandato di imporre a Gesù il nome. In Mt 1,21.25 san Matteo riferisce che Giuseppe avrebbe dovuto imporre il nome a Gesù per comando dell'Angelo. In effetti, era il padre che doveva compiere questo atto secondo la tradizione giudaica. Per questo san Luca in 2,21a rimane generico e usa la forma passiva ἐκλήθη, fu chiamato, anche se poi aggiunge il riferimento all'annuncio a Maria: «come era stato chiamato dall'Angelo prima che fosse concepito nel grembo» (2,21b). In

ogni caso, Maria avrà avuto la sua parte in questa cerimonia dell'imposizione del nome. D'altro canto, le informazioni dei due racconti convergono nella sostanza: Giuseppe e Maria avrebbero dovuto imporre il nome Gesù al neonato.

Il nome indica la persona. Conoscere il nome significa conoscere una persona, in qualche modo possederla, avere una più o meno grande comunione di vita con essa. Per questo sono i genitori a imporre il nome al loro figlio, perché lo conoscono intimamente, hanno una stretta comunione di vita con lui. Il padre, da un punto di vista giuridico, la madre da un punto di vista naturale, avendolo formato nelle sue viscere e avendolo nutrito di se stessa per darlo poi alla luce. Maria può imporre il nome a Gesù perché lo conosce intimamente, perché conosce la sua origine, che, contrariamente a quella di ogni altro uomo, è opera divina. Gesù è tutto e solo figlio suo. Lei sola ha un legame naturale profondo con lui, essendo lui frutto solo suo per opera dello Spirito santo. San Giuseppe acquista su Gesù un legame giuridico attraverso la paternità putativa e per comando divino, avendogli ordinato l'Angelo di prender Maria, che aveva concepito per opera divina, come sua sposa. Nel momento in cui san Giuseppe fa come l'Angelo gli aveva ordinato, acquista il titolo giuridico per poter imporre anche lui il nome a Gesù. Lo conosce non per via naturale, ma perché a lui è stata rivelata da Dio stesso la sua origine soprannaturale.

Da questo episodio dell'imposizione del nome si ricava dunque il ruolo importante di Maria che impone con Giuseppe il nome a Gesù. Maria lo conosce nell'intimo, conosce la sua origine divina ed è con lui in intima comunione di vita, come lo è una madre con il suo figliolo. La consacrazione a Maria perciò ci permette di partecipare all'intima comunione di vita tra Maria e Gesù. Inoltre, di conoscere profondamente il nome di Gesù, dunque Gesù stesso, la sua divinità, la sua santità.

1.7) Presentazione al Tempio di Gesù (2,22-40)

Dopo quaranta giorni Gesù Bambino viene portato al Tempio di Gerusalemme da Maria e Giuseppe, che così adempiono i precetti della Legge riguardo alla purificazione della puerpera e al riscatto del primogenito. Il Santo Padre Benedetto XVI nell'omelia che ha tenuto il 2 Febbraio 2006, festa liturgica della Presentazione di Gesù al Tempio e Giornata della Vita Consacrata, dopo aver sottolineato come il Cristo è diventato mediatore tra Dio e l'uomo, camminando per la via dell'obbedienza, spinta fino in fondo (cf. Eb 5,7-9), afferma che la Vergine Maria

è stata unita a Lui in un modo singolare, non solo nel mistero dell'Incarnazione, ma anche in quello della redenzione, per mezzo di una amorosa e dolorosa partecipazione alla sua Morte e Risurrezione. Ecco come il Santo Padre spiega, a partire dall'episodio evangelico della presentazione al tempio, il singolare ruolo di Maria: «La prima persona che si associa a Cristo sulla via dell'obbedienza, della fede provata e del dolore condiviso, è sua Madre Maria. Il testo evangelico ce la mostra nell'atto di offrire il Figlio: un'offerta incondizionata che la coinvolge in prima persona: Maria è Madre di Colui che è "gloria del suo popolo Israele" e "luce per illuminare le genti", ma anche "segno di contraddizione" (cf. Lc 2,32.34). E lei stessa, nella sua anima immacolata, dovrà essere trafitta dalla spada del dolore, mostrando così che il suo ruolo nella storia della salvezza non si esaurisce nel mistero dell'Incarnazione, ma si completa nell'amorosa e dolorosa partecipazione alla morte e alla risurrezione del Figlio suo. Portando il Figlio a Gerusalemme, la Vergine Madre lo offre a Dio come vero Agnello che toglie i peccati del mondo; lo porge a Simeone e ad Anna quale annuncio di redenzione; lo presenta a tutti come luce per un cammino sicuro sulla via della verità e dell'amore».

Dal punto di vista letterario e contenutistico il racconto della presentazione al Tempio è intimamente connesso con la struttura generale dei "racconti della vita nascosta" di Luca (capp. 1-2). La pericope racchiude due oracoli particolarmente significativi: il *Nunc dimittis* (2,29-32), cantico col quale Simeone accoglie il bambino Gesù nel tempio di Gerusalemme, e la profezia che egli stesso rivolge alla Madre di Gesù (2,34-35). Quest'ultima ha una particolare rilevanza in riferimento a Maria, in quanto è formalmente indirizzata a Lei e la riguarda in prima persona. Come si ricava dalla struttura del racconto, l'aspetto mariologico va inserito nel quadro cristologico, derivante dal contesto, dal quale dipende sostanzialmente.

Va sottolineata qui la forte unione, strutturale e contenutistica, esistente tra la pericope di Lc 2,34-35 e tutto il racconto della presentazione al tempio di Gesù (Lc 2,22-40), fattore che permette di legare le pericopi anche dal punto di vista contenutistico. Questa forte unità del racconto rivela la stretta unione tra l'offerta di Gesù bambino fatta dai genitori, e le parole con cui Simeone annuncia l'identità (vv. 29-32) e il destino di questo stesso Bambino (vv. 34c-35), insieme alle parole di Anna che "parlava di Lui a tutti coloro che attendevano la *redenzione* di Gerusalemme" (v. 38).

Inoltre, l'unità della pericope permette di scoprire il senso profondo dell'ambito spazio-temporale in cui è collocato l'episodio. Tutto si svolge nella città santa di Gerusalemme (che in Luca ha un significato speciale), nell'area del Tempio e nel contesto di alcuni riti sacri: la purificazione della puerpera, la presentazione del primogenito e il suo riscatto. Gesù viene offerto a Dio; viene anche indicato in che modo la sua offerta redentiva sarà consumata: attraverso la contraddizione. Inoltre, l'inclusione formata dai termini di *compimento* (2,22.39) spinge a considerare l'episodio come attuazione del piano salvifico divino.

Tutto ciò, dunque, ci aiuta a cogliere il senso pregnante delle parole riguardanti Maria nella profezia di Simeone. Per Luca tale riferimento al destino di Maria non è semplicemente la descrizione del suo stato d'animo angosciato di fronte alle sofferenze del Figlio, sentimento più che ovvio in un cuore materno. Il testo dice molto di più, anche se molto genericamente. Siamo di fronte al preannuncio della sua missione di unione e di collaborazione, attraverso la spada che le trapasserà l'anima, alla missione del Figlio, *segno contraddetto*, a *compimento* del progetto salvifico divino.

Quello che Simeone annuncia è una profezia del destino del Cristo, intesa come preannuncio, anche se appena tratteggiato, degli eventi futuri che lo riguardano. Se è tale, come lo è, questa profezia va letta alla luce del suo compimento, che si deve riconoscere nel mistero della Passione, Morte e Risurrezione salvifiche di Cristo e anche della collaborazione, compassione e compartecipazione di Maria sua Madre, tratteggiata con chiari tratti in tutta la Rivelazione divina.

Le parole di Simeone in Lc 2,35a, allora, inserite nel contesto della profezia di Simeone (2,34-35) e nel contesto più ampio della presentazione al Tempio di Gesù (2,22-40), annunciano in qualche modo la partecipazione di Maria all'opera salvifica del Figlio. La pericope attribuisce, infatti, un particolare significato salvifico alla presenza di Maria. L'Evangelista, inserendo direttamente Maria nel contesto del mistero della presentazione di Gesù al Tempio, dimostra di considerare importante la sua partecipazione all'evento, tanto più se consideriamo che esso coinvolgeva maggiormente la funzione del padre.

Questo significato salvifico della presenza di Maria va oltre l'episodio stesso e accompagna tutta l'esistenza e la missione del Cristo Salvatore. Simeone, infatti, rivolge a Maria, parole che contengono il preannuncio del destino doloroso del Figlio e della partecipazione della Madre a tale missione salvifica, attra-

verso il dolore simboleggiato dalla spada che le trapasserà l'anima. Tutto ciò in vista della rivelazione dei cuori, ossia della presa di posizione a favore o contro il Messia redentore.

A proposito del versetto 35a, dal punto di vista narrativo la profezia sul futuro del Bambino è un discorso rivolto alla madre. Ora Simeone, si rivolge in seconda persona direttamente a lei: ciò mostra come il destino del Figlio determini la vita della Madre stessa.

La traduzione migliore del versetto 35 è: «E una spada trapasserà anche la tua stessa anima». La congiunzione “anche” unisce il destino di Maria a quello del Figlio. Sta ad indicare che, se Gesù è posto per essere un “segno che viene contraddetto”, “anche” sua Madre, Maria, avrà un destino di dolore, simboleggiato dalla spada che le trapasserà l'anima.

Maria va qui intesa in senso personale piuttosto che collettivo anche a motivo del doppio pronome, fortemente enfatico, σοῦ... αὐτῆς, di te stessa, mediante il quale Simeone si indirizza esplicitamente a Maria come Madre di Gesù (cf. anche 2,34b). La sua profezia è rivolta esclusivamente a lei e non a S. Giuseppe, presente alla scena e benedetto insieme a Maria da Simeone immediatamente prima (cf. 2,34a), e che nel rito della presentazione e del riscatto del primogenito ha avuto la parte principale, secondo le leggi del Tempio.

Il termine ῥομφαία, *spada*, di Lc 2,35a è da prendere certamente in senso simbolico⁷⁶. Nell'AT il senso più comune del termine è quello di strumento che provoca la morte fisica, reale, violenta, tragica⁷⁷. L'immagine della spada richiama poi la lotta, la guerra, l'effusione di sangue; si tratta di un'arma che infligge un dolore mortale⁷⁸. In senso metaforico, indica un dolore mortale che colpisce e ferisce la parte più intima dell'uomo. In Lc 2,35a il termine è unito a τὴν ψυχὴν διελεύσεται, *la tua anima trapasserà*. Il verbo indica l'azione della spada, che è quella di trapassare, attraversare da parte a parte; il complemento indica l'oggetto a cui è diretta

⁷⁶ Cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima* (CTNT III/1), Brescia 1983, p. 255.

⁷⁷ Cf. Gen 27,40; 31,26; Lv 26,6; Dt 32,25; Gs 5,13; Gdc 7,14; Is 1,20; Ger 2,30; Ez 5,1s.

⁷⁸ Cf. Es 5,21; 32,27; Nm 31,8; Os 7,16; 11,6; 14,1; Am 4,10; 7,9.11; 9,1.4.10; Na 2,14; 3,3.15; Sof 2,12; Ag 1,11; Zc 13,7; cf. S. GAROFALO, “*Tuam ipsius animam pertransibit gladius (Lc 2,35)*”, in *Maria in Sacra Scriptura* IV, Roma 1967, p. 176; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise*, Paris 1974, p. 64.

l'azione della spada, cioè l'anima di Maria. La spada che trapassa l'anima di Maria indica allora il dolore mortale che colpirà il profondo del suo cuore, dolore terribile, come quello provocato da una spada che ferisce e trapassa, che Maria stessa dovrà sopportare⁷⁹. Simeone mentre preannuncia il destino futuro di Gesù come Messia, preannuncia anche il destino di Maria, Madre del Messia. Se il Figlio non sarà accettato da molti, se intorno a lui ci saranno "discussioni" che divideranno Israele, la Madre avrà l'anima trapassata da una spada. Per mezzo di questa spada e di questo dolore la Madre è accomunata ulteriormente al destino e alla missione del Figlio che troverà lotta, contrasto e opposizione intorno a sé fino a subire la "contraddizione" della morte di Croce (Eb 12,3). Tutto questo "perché siano svelati i pensieri da molti cuori" (v. 35b).

L'immagine della spada e quindi del dolore, mediante il quale Maria è associata al Figlio, si trova in perfetto accordo col contesto di tutta la pericope della presentazione al tempio in cui si parla di sacrificio, di riscatto, di purificazione, di vittima, di presentazione dell'offerta, di redenzione⁸⁰. Contesto sacrificale presente ugualmente nel contesto immediato della pericope di 2,34-35. La missione del Cristo, anzi il Cristo stesso sarà "contraddetto", sarà oggetto "di contraddizione" e non sarà accolta da molti, troverà rifiuto e opposizione. Maria, come Madre del Cristo, è inserita direttamente nel destino del Figlio "contraddetto", col quale condividerà il dolore e alla cui missione parteciperà secondo il suo ruolo specifico, cioè in qualità di Madre del Messia. Per questo il suo dolore sarà personale e unico. Non si tratta semplicemente di un dolore naturale, tipico di ogni madre che soffre al vedere il destino del figlio contraddetto. Maria soffre come "Madre del Cristo", quindi soffre per il rifiuto che il Cristo incontra tra gli uomini. Questo dolore profetizzato da Simeone a Maria non è limitato dunque ad un momento particolare ma assume

⁷⁹ Cf. W. MICHAELIS, ῥομφαία, in *GLNT*, XI, p. 995.

⁸⁰ Cf. St. M. MANELLI, *Mary Coredeptrix in Sacred Scripture*, in M.I. MIRAVALLE (a cura di), *Mary Coredeptrix, Mediatrix, Advocate. Theological foundations II: Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara (CA) 1997, p. 88. L'Autore nota che tutti questi elementi rinviano chiaramente agli elementi caratteristici dell'opera della Redenzione, che già a partire dagli inizi della vita di Gesù il santo vecchio Simeone presenta in tutta la sua drammaticità; in quest'opera, Simeone coinvolge anche la Madre del Cristo, sempre unita al Figlio Redentore con uno "stretto e indissolubile vincolo" (LG 53) (cf. 88-89). Cf. anche T. GALLUS, "De sensu verborum Lk 2:35 eorumque momento mariologico", in *Biblica* 29 (1948) p. 230.

dimensioni molto più vaste estendendosi a tutta la sua vita. Ogni rifiuto sofferto dal Cristo trapasserà il cuore di sua Madre. Questo dolore raggiunge chiaramente il culmine proprio sul Calvario, quando il Cristo viene Crocifisso e muore⁸¹.

⁸¹ Cf. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, p. 256; S. DE FIORES, *Maria*, p. 305. Numerose sono le occasioni in cui gli ultimi pontefici hanno commentato l'episodio della presentazione al tempio, sottolineando il singolare ruolo di Maria nell'episodio, e spiegando la profezia di Simeone come un preannuncio della collaborazione diretta di Maria all'opera redentiva del Figlio. Papa Paolo VI nell'Esortazione Apostolica *Marialis Cultus* (del 2 febbraio 1974) aveva illustrato il senso profondo del mistero della Presentazione al Tempio di Gesù, al quale è associata in modo unico la Vergine Madre: «Maria è, infine, la *Vergine offerente*. Nell'episodio della presentazione di Gesù al tempio (cf. *Lc* 2,22-35), la Chiesa, guidata dallo Spirito, ha scorto, al di là dell'adempimento delle leggi riguardanti l'oblazione del primogenito (cf. *Es* 13,11-16) e la purificazione della madre (cf. *Lv* 12,6-8), un mistero salvifico, relativo appunto alla storia della salvezza: ha rilevato, cioè, la continuità dell'offerta fondamentale che il Verbo incarnato fece al Padre, entrando nel mondo (cf. *Eb* 10,5-7); ha visto proclamata l'universalità della salvezza poiché Simeone, salutando nel Bambino la luce per illuminare le genti e la gloria di Israele (cf. *Lc* 2,32), riconosceva in lui il Messia, il Salvatore di tutti; ha inteso il riferimento profetico alla Passione di Cristo: che le parole di Simeone, le quali congiungevano in un unico vaticinio il Figlio *segno di contraddizione* (*Lc* 2,34) e la Madre, a cui la spada avrebbe trafitto l'anima (cf. *Lc* 2,35), si avverarono sul Calvario. Mistero di salvezza, dunque, che nei suoi vari aspetti orienta l'episodio della presentazione al tempio verso l'evento salvifico della croce. Ma la Chiesa stessa, soprattutto a partire dai secoli del medioevo, ha intuito nel cuore della Vergine, che porta il Figlio a Gerusalemme per presentarlo al Signore (cf. *Lc* 2,22), una volontà *oblativa*, che superava il senso ordinario del rito. Di tale intuizione abbiamo testimonianza nell'affettuosa apostrofe di san Bernardo: *Offri il tuo Figlio, o Vergine santa, e presenta al Signore il frutto benedetto del tuo seno. Offri per la riconciliazione di noi tutti la vittima santa, a Dio gradita*» (n. 20). Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha commentato molte volte l'episodio della Presentazione di Gesù al Tempio. Ogni volta ha sottolineato in maniera chiara il ruolo specifico di Maria nel racconto, affermando che in quel momento la Vergine ricevette come *un secondo annuncio*, nel quale le veniva illustrato il cammino che lei stesa avrebbe dovuto percorrere in unione col Figlio: il primo annuncio riguardava l'incarnazione del Verbo nel suo seno purissimo. Questo secondo annuncio riguarda la sua partecipazione all'opera della redenzione.

In uno dei suoi ultimi interventi, così il Papa presenta il ruolo di Maria in quel momento della vita del Figlio: «“Luce delle genti e gloria d'Israele” (*Lc* 2,32). Queste parole profetiche le pronuncia il vegliardo Simeone, ispirato da Dio, quando prende tra le braccia il bambino Gesù. Egli preannuncia, al tempo stesso, che “il Messia del Signore” realizzerà la

1.8) Ritrovamento di Gesù nel Tempio

Con questo episodio san Luca chiude i racconti dell'infanzia di Gesù. Il racconto tocca il vertice dal punto di vista cristologico quando Gesù rivela la sua identità di Figlio del Padre. In fondo è proprio questo lo scopo di tutta la rivelazione del Nuovo Testamento: l'affermazione che Gesù è il Figlio unigenito di Dio⁸².

L'episodio può essere suddiviso in tre parti: la salita a Gerusalemme in occasione della festa di Pasqua ; il dialogo tra Gesù e sua Madre, con la rivelazione dell'identità di Gesù e lo stupore/riflessione della Madre; la discesa e il ritorno a Nazareth, dove Gesù vivrà sottomesso ai genitori⁸³.

Nella prima parte è narrato come Gesù dodicenne sceso con i genitori a Gerusalemme per la celebrazione annuale della Pasqua, rimane nel tempio all'insaputa dei suoi, che, partiti per far ritorno a Nazareth, dopo tre giorni di cammino si accorgono che il Bambino non era con la carovana. Fanno perciò ritorno a Gerusalemme dove lo trovano nel tempio, in mezzo ai dottori della Legge, «non come discepolo (R.E. Brown), ma quale maestro di sapienza: non siede ai loro piedi, ma in mezzo ad essi suscitando la meraviglia di tutti (v. 47) e poi lo stupore dei genitori (v. 48)»⁸⁴.

Si svolge allora un dialogo tra Maria e Gesù: la Madre manifesta il profondo dolore, l'angoscia sua⁸⁵ e di Giuseppe quando si

sua missione quale “segno di contraddizione” (Lc 2,34). Quanto a Maria, la Madre, parteciperà anche Lei in prima persona alla passione del suo Figlio divino (cf. Lc 2,35)... L'icona di Maria, che contempliamo mentre offre Gesù nel tempio, prefigura quella della Crocifissione, anticipandone anche la chiave di lettura. Sul Calvario, infatti, giunge a compimento *l'oblazione del Figlio e, unita ad essa, quella della Madre*. Una stessa spada trafigge entrambi, la Madre e il Figlio (cf. Lc 2,35). Lo stesso dolore. Lo stesso amore. Per questa via, la *Mater Jesu* è diventata *Mater Ecclesiae*. Il suo pellegrinaggio di fede e di consacrazione costituisce l'archetipo per quello di ogni battezzato» (nn. 2.5). Il 2 febbraio 2004 il Papa afferma chiaramente la *compartecipazione* di Maria all'opera salvifica del Figlio: «Nella presentazione al Tempio, come sul Calvario, *gli è accanto Maria*, la Vergine fedele, compartecipe dell'eterno disegno della salvezza».

⁸² Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, pp. 345s; S. DE FIORES, *Maria*, p. 305; G. FERRARO, *I racconti dell'infanzia nel Vangelo di Luca*, Napoli 1983, pp. 172, 180; C. GHIDELLI, *Luca*, p. 105.

⁸³ Cf. S. DE FIORES, *Maria*, p. 305.

⁸⁴ *Ivi*, p. 306; cf. St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, pp. 349s.

⁸⁵ Diversi esegeti sottolineano come quest'angoscia sia per Maria un anticipo dell'angoscia che sperimenta i giorni della Passione e morte di Gesù, che resterà tre giorni chiuso nel sepolcro. Così ad esempio F. MANN, *Heureuse es-tu*, p. 92. Scriveva bene anche S. GAROFALO: «Nello smarrir-

sono accorti di averlo smarrito. Gesù, da parte sua, risponde con delle parole, per certi versi, piene di mistero. Egli manifesta apertamente la sua vera identità di figlio non di Giuseppe ma di Dio Padre, nella cui casa, che era il Tempio, si trovava⁸⁶. Che Dio fosse il suo Vero Padre, chiaramente Maria e Giuseppe lo sapevano bene. Non potevano invece sapere che le parole del Figlio avevano un riferimento agli episodi della sua futura Passione e Risurrezione. In effetti, molti Autori fanno notare che l'episodio è un chiaro riferimento a questi fatti. «In questa prospettiva – scrive De Fiores – lo smarrimento/ritrovamento di Gesù nel Tempio non appare un semplice episodio, tanto meno un capriccio, ma “un atto carico di significato tipologico”⁸⁷. Le azioni e le parole di Gesù sono una profezia del suo futuro di Passione e di Risurrezione»⁸⁸. E St. M. Manelli precisa meglio: «Le sue parole e la sua sosta a Gerusalemme hanno valore profetico, proiettato nel futuro, nel senso che egli andrà ad abitare nella Casa del Padre – di cui il Tempio materiale è solo figura – passando attraverso i tre giorni della Passione e Morte redentiva, al termine del suo soggiorno terreno»⁸⁹.

Gesù torna con i suoi a Nazareth e vi rimane, obbedendo in tutto ai genitori, e crescendo «in sapienza età e grazia» (2,52). L'Evangelista, a questo punto, inserisce di nuovo un accenno all'atteggiamento contemplativo e sapienziale di Maria, la quale «serbava tutte queste cose nel suo cuore» (2,51). Il cuore è il nucleo interiore e centrale della persona. In esso Maria conserva, cioè ri-

mento di Gesù nel Tempio, la Vergine assaporò il primo dolore che le costava il collaborare alla salvezza del mondo. Il dolore per la povertà di Betlemme e per la feroce persecuzione di Erode fu prevalentemente il dolore della Madre che non può offrire agio alla sua creatura di tutto bisognosa, che le fa da scudo del suo corpo nel pericolo; il dolore dello smarrimento nel Tempio, anch'esso squisitamente materno, diventa, dopo la risposta di Gesù, il primo dolore della Corredentrice, è la prima ferita che la “spada”, di cui dodici anni prima, nello stesso Tempio, aveva parlato l'ispirato Simeone, le apriva l'anima: l'inizio della sua carriera di Addolorata che culminerà sotto la Croce. La Vergine non replicò alla risposta di Gesù, la prova dell'oscurità accrebbe la sua fede, il suo amore, i suoi meriti» (*La Madonna nella Bibbia*, Milano 1958, p. 128, citato da St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, cit., p. 358).

⁸⁶ Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 354; G. FERRARO, *I racconti dell'infanzia*, p. 117.

⁸⁷ R. LAURENTIN, *¿Que enseña sobre María el hallazgo de Jesús en el templo?*, in A. APARICIO RODRIGUEZ (a cura di), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Madrid 1994, p. 220.

⁸⁸ S. DE FIORES, *Maria*, p. 306.

⁸⁹ St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 354.

flette attivamente sulle parole e sui fatti riguardanti suo Figlio, divenendo il modello delle persone contemplative e di coloro che si dedicano alla scienza e sapienza teologica⁹⁰.

2) *La Mediatrix e Corredentrica*

L'evangelista Giovanni, l'apostolo prediletto del Cuore di Cristo, colui che accolse la Madre di Gesù nella sua casa, tramanda due episodi altamente significativi per la mariologia: il miracolo-segno compiuto da Gesù a Cana e le parole di Gesù morente rivolte a Maria e a Giovanni stesso. Quanto Giovanni scrive, è senza dubbio il frutto di una profonda e prolungata riflessione teologica, che lo ha spinto, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, a scegliere e a narrare questi episodi, tra i tanti che avrebbe potuto raccontare, come lui stesso afferma alla fine del suo Vangelo: «Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù, che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 21,25). L'Evangelista *teologo* ha voluto trasmetterci proprio questi due fatti, che sono come «una sintesi teologica su Maria, non designata mai con questo nome, ma sempre come Madre di Gesù (Gv 2,1.3.5.12; 19,25.26). Ciò significa che nell'ambito della Chiesa giovannea Maria ha rilievo per il legame materno con Gesù e quindi con i discepoli: è "la madre" (2,5; 19,26)»⁹¹.

2.1) «Non hanno più vino» (Gv 2,3)

Gesù decise di salire da Betania, dove si era recato e dove Giovanni stava Battezzando, verso la Galilea (1,43). L'evangelista scrive che «Tre giorni dopo, ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era la Madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli» (Gv 2,1s). Queste parole costituiscono il contesto immediato dell'episodio del primo miracolo di Gesù, e lo collocano in uno spazio e in un tempo ben preciso, indicandone anche i personaggi principali che l'Evangelista vuole mettere in risalto: Gesù, sua Madre, i discepoli.

L'importanza di questo primo miracolo compiuto da Gesù è indicata dall'Evangelista Giovanni al termine del racconto, quando scrive: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in

⁹⁰ Cf. S. DE FIORES, *Maria*, p. 307; G. FERRARO, *I racconti dell'infanzia*, pp. 197s; St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 359.

⁹¹ S. DE FIORES, *Maria*, p. 307.

lui» (2,11). In questo contesto, la figura di Maria è posta in primo piano. Appare infatti come Colei che interviene perché il Figlio dia inizio alla sua manifestazione messianica. Con la sua opera di intercessione presso Gesù e con la sua saggia parola rivolta ai servi guida il compiersi del miracolo con cui il Figlio dà pubblicamente inizio all'opera di salvezza.

Maria, come notato sopra, viene chiamata «Madre di Gesù». È questo un titolo di grazia e di onore, che concentra l'attenzione sulla funzione che Maria ha nei confronti di Gesù: ella è la Madre di Colui che è il Figlio di Dio, la Madre del Verbo incarnato. Questo titolo svela dunque il singolare ruolo svolto da Maria nella storia della salvezza⁹². Un ruolo che nell'episodio di Cana viene come compendiato.

Narra san Giovanni che, venuto improvvisamente a mancare il vino, la Madre di Gesù interviene presso il Figlio, perché risolva l'incresciosa situazione, che avrebbe causato una profonda umiliazione per i due sposi novelli. Si rivolge a Gesù con una frase semplicissima: «Non hanno più vino» (2,3). Spesso l'Evangelista Giovanni tacitamente invita ad andare oltre il significato strettamente letterale dei fatti che lui narra. Anche qui a Cana il miracolo di Gesù è un segno di qualcosa di più profondo. Maria viene qui presentata come colei che chiede aiuto al Figlio divino, al Verbo Incarnato del Padre, per mezzo del quale tutto il mondo è stato fatto. Chiede aiuto non per sé ma per l'umanità bisognosa di un intervento dall'alto. Maria «è sempre colei che presenta a Dio le nostre necessità. E lo fa con le parole indispensabili, senza aggiungere nulla di superfluo. È la mediazione essenziale. È l'intercessione diretta – si direbbe “mirata” – a raggiungere un preciso scopo»⁹³.

Maria chiede un intervento miracoloso del Figlio. Si deduce dalla sicurezza delle sue parole: «Non hanno più vino... Fate quello che vi dirà» (2,3,5)⁹⁴. La risposta di Gesù: «Che ho da fare con te, o donna?» (2,4), sembrerebbe indicare, secondo un modulo frequente nell'AT e nel NT, una certa sorpresa o divergenza di vedute. Tuttavia, questa è una frase enigmatica, che va capita ogni volta nel contesto in cui è usata. In Gv 2,4 non va

⁹² Cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, Marietti, Genova 1988, p. 95.

⁹³ St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 365.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*; C. SPICQ, *Il primo miracolo di Gesù dovuto a sua Madre (Gv 2,1-11)*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973) 125-144; U. VANNI, *Maria e l'incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea*, in *Theotokos* 3 (1995) 312; S. DE FIORES, *Maria*, pp. 311s.

intesa come se Gesù abbia voluto allontanare la richiesta della madre, trattando lei quasi come una sconosciuta. Scrive bene De Fiores: «La teoria che scorge una distanza e separazione tra Gesù e Maria è sconfessata dal fatto che il Figlio interviene secondo la richiesta della Madre e che dopo l'episodio scendono insieme a Cafarnao»⁹⁵. In realtà si deve dire che tra Madre e Figlio vi è un livello di intesa superiore⁹⁶.

Gesù aggiunge un'altra frase enigmatica: «Non è ancora giunta la mia ora». L'ora di cui parla Gesù è l'«ora stabilita per iniziare la sua attività di Messia-taumaturgo, rivelando così la sua gloria nella missione redentiva, che culminerà infine nell'ora del Calvario»⁹⁷.

Gesù, però, acconsente alla richiesta della Madre. Lei lo sa, per questo dice immediatamente ai servi: «Fate quello che Lui vi dirà» (2,5). Maria in questo modo «determina una svolta nel percorso del piano salvifico divino», come già fece a Nazareth il giorno in cui pronunciò il suo *fiat* al progetto divino annunziato dall'Angelo Gabriele⁹⁸. Dunque «la risposta del Signore sembra indicare che, sebbene inizialmente non rientrasse nel disegno divino che Gesù intervenisse per risolvere l'inconveniente venutosi a determinare durante le nozze, pure le parole di Maria Santissima inducono Cristo a provvedere al bisogno. È plausibile ritenere altresì che nel piano divino era previsto che Gesù operasse il miracolo per intercessione di sua Madre. In ogni caso, è stata volontà di Dio che la Rivelazione del Nuovo Testamento ci consegnasse questo fondamentale insegnamento: la Vergine Santissima è così potente nella sua intercessione, che Dio darà ascolto a tutte le domande che gli giungono tramite la mediazione di Maria. Appunto per tale ragione la pietà cristiana, con rigore teologico, ha riconosciuto alla Madonna il titolo di "onnipotenza supplicante"»⁹⁹.

Il simbolismo che sta dietro l'episodio di Cana è molto ricco. L'acqua trasformata da Gesù in vino simboleggia la Legge, mentre il vino nuovo è la Buona Novella proclamata da Cristo. L'acqua serviva per la *purificazione dei giudei*. Gesù la trasforma nel vino della legge nuova, quella della carità, che purifica e tra-

⁹⁵ S. DE FIORES, *Maria*, p. 311s.

⁹⁶ Così St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 368.

⁹⁷ *Ivi*, p. 369.

⁹⁸ *Ivi*, p. 374.

⁹⁹ *La Bibbia di Navarra. I quattro vangeli*, p. 826.

sforma i credenti¹⁰⁰. I servi riempirono d'acqua le giare «fino all'orlo». Anche questo particolare ha un senso più profondo, indicando «la sovrabbondanza dei beni apportati dalla Redenzione e, nel contempo, segnala l'estrema cura con la quale i servitori obbedirono a Gesù»¹⁰¹. Anche l'eccellente qualità del vino donato da Cristo è indice della somma generosità con cui opera per la redenzione del mondo. Le nozze, nel cui contesto avviene il miracolo, simboleggiano le nozze messianiche fra Dio e l'umanità¹⁰². Vi è una trasposizione anche riguardo agli sposi. «Se Gesù, infatti, è lo *Sposo* divino del nuovo popolo di Dio, raffigurato nel minuscolo gruppo dei primi discepoli, com'è da interpretare la posizione e il ruolo di Maria? È certamente un ruolo di mediazione, come già detto. Ma c'è dell'altro e di più. Maria è qui come Sposa e come Madre. Sposa del Verbo Incarnato, Madre della Chiesa». Maria infatti, chiamata da Gesù con l'appellativo *Donna*, non è solo la Mediattrice fra Gesù e gli uomini, ma nel contesto della Nuova Alleanza, è anche associata al Messia, come *nuova Eva* accanto al *nuovo Adamo*¹⁰³.

2.2) Ai piedi della Croce (Gv 19,25-27)

L'Evangelista Giovanni è l'unico a segnalare la presenza di Maria, la Madre di Gesù, ai piedi della Croce del Figlio, mostrandola in un atteggiamento statico (stava), che significa però non freddezza ma compassione e compartecipazione intima ai dolori di Colui che per la nostra salvezza si è fatto *maledizione*, come afferma san Paolo (Gal 3,13). Non poteva non essere così. Maria, ai piedi della Croce soffre come soffrirebbe una madre di fronte al figlio trattato in quel modo. Soffre però ancora di più, perché sapeva chi era veramente suo Figlio, il Verbo eterno, Dio da Dio, sapeva anche che era innocente, sapeva che aveva fatto solo del bene a tutti, sapeva che aveva insegnato la via della salvezza, sapeva anche quanto sensibile fosse suo Figlio. Ma la missione di Maria è più grande e il suo dolore va al di là di un semplice sentimento umano. «Il contenuto fondamentale di questo brano evangelico giovanneo è la *Maternità spirituale e universale* di Maria. Sul Calvario, ai piedi della Croce, la Maternità

¹⁰⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, p. 215.

¹⁰¹ *La Bibbia di Navarra*, p. 827.

¹⁰² Cf. A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, in *Etudes johanniques*, Paris 1962, p. 19.

¹⁰³ Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, pp. 378s; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, p. 222.

divina di Maria, con le “doglie” di un parto dolorosissimo, mostra la sua estensione a tutti i redenti, fratelli di Cristo, il “primogenito” (Rm 8,29)»¹⁰⁴.

Da notare che ai piedi della Croce erano presenti anche altre persone. L'Evangelista però è interessato solo al binomio Madre di Gesù – discepolo che Gesù amava¹⁰⁵. Gesù sta per morire, sfinito dalle innumerevoli sofferenze. Prima di esalare l'ultimo sospiro si rivolge alla Madre, dicendole: «Donna, ecco il tuo figlio!» (19,26). Il figlio che Maria acquisisce ai piedi della Croce è Giovanni, il discepolo che Gesù amava, al quale, subito dopo, Gesù rivolge queste parole: «Figlio, ecco la tua madre!» (19,27). Queste parole sono come il testamento di Gesù, frutto del suo amore spinto fino alla fine (Gv 13,1). Con esse giunge a compimento il piano salvifico divino, come si ricava dal versetto successivo, nel quale l'Evangelista afferma: «Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta...». Dunque, l'affidamento del discepolo a Maria e di Maria al discepolo faceva parte del piano redentivo¹⁰⁶ e spinge a leggere l'episodio in un senso più profondo.

Questo ultimo gesto, non va letto solo come un semplice atto di pietà filiale da parte di Gesù, che si preoccupa di affidare la madre, oramai sola, a Giovanni. Tutto il contesto (Gv 19,17-37) parla della realizzazione del piano di salvezza preannunciato dalla Scrittura¹⁰⁷. Dunque il gesto ha un significato teologico che va scoperto. Già a partire da Origene, si sottolineava il valore teologico delle parole di Gesù: Giovanni viene visto come rappresentate di ogni credente. E a partire dal IV secolo Maria viene considerata come Immagine della Chiesa. Come Maria diventa ora Madre Spirituale di Giovanni, allo stesso tempo diventa Madre Spirituale di ogni credente¹⁰⁸.

Il genere letterario della pericope conferma questa interpretazione. Infatti, a partire da M. de Goedt, pressoché tutti gli esegeti ammettono che il racconto sia composto secondo uno “schema di rivelazione”, con il quale una persona annuncia o rivela qual-

¹⁰⁴ St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 401; cf. A. FEUILLET, *Maria, Madre del Messia, Madre della Chiesa*, Milano 2004, p. 42.

¹⁰⁵ G. SEGALLA, *Giovanni* (NVB 36), Cinisello Balsamo 1998⁹, p. 449.

¹⁰⁶ St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 402.

¹⁰⁷ Cf. S. DE FIORES, *Maria*, p. 312.

¹⁰⁸ G. SEGALLA, *Giovanni*, p. 449.

cosa di un'altra persona¹⁰⁹. Con le sue parole «Gesù, morendo sulla croce, rivela che sua Madre, in quanto “Donna”, con tutta la risonanza biblica di questa parola, sarà ormai anche la Madre del “discepolo”, perché quest'ultimo, come rappresentante di tutti i “discepoli” di Gesù, sarà ormai il figlio della Madre di lui. In altre parole egli rivela la nuova dimensione della Maternità di Maria, una dimensione spirituale, e una nuova funzione della Madre di Gesù nell'economia della salvezza; ma in modo correlato egli rivela nello stesso tempo che il primo compito dei discepoli consisterà nell'essere “figli della Madre di Gesù”»¹¹⁰.

L'interpretazione più coerente con il testo è dunque quella che legge i versetti in chiave personale-comunitaria: Maria è resa da Gesù Madre di tutti i credenti, rappresentati da Giovanni; e in chiave rappresentativo-comunitaria: Maria, figura della Chiesa, diventa la Madre dei credenti.

G. Segalla riassume bene gli argomenti a favore di questa interpretazione: «1) Il fatto che Gesù si rivolge prima a Maria, quasi sia suo compito principale; 2) la relazione del fatto con l'episodio di Cana, dove pure Maria interviene (qui invece è Gesù che la fa intervenire); 3) il confronto con Gv 16,21, che ha in comune con 19,26s l'uso della parola “donna” ed “ora”, il tema della Maternità e quello della Morte di Gesù»¹¹¹.

Il fondamento teologico di questa Maternità Spirituale e universale di Maria consiste nella sua partecipazione alla sofferenza redentrice del Figlio morente in Croce, in modo tale che la sua Maternità è stata una Maternità *corredentiva* o sacrificale, perché, come è affermato chiaramente dalla *Lumen Gentium*, ai piedi della Croce Maria stette «soffrendo profondamente col suo unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata» (n. 58)¹¹².

¹⁰⁹ M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, in *New Testament Studies* 8 (1961-62) 142-150.

¹¹⁰ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel Mistero dell'Alleanza*, p. 236.

¹¹¹ G. SEGALLA, *Giovanni*, pp. 449s.

¹¹² In questi ultimi due decenni è aumentata di molto la bibliografia che interpreta Gv 19,25-27, in linea con l'interpretazione conciliare e con quella del magistero ordinario, che vi vede annunciata la maternità spirituale e corredentiva di Maria. Cf. M. I. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Foundational Presence in Divine Revelation*, in ID. (a cura di), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations*, Santa Barbara CA 1995, 256-269; St. M. MANELLI, *Maria Corredentrica nella Sa-*

Fondamentale, in questo senso, è quanto scrive il Servo di Dio Papa Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Redemptoris Mater*: «Se il passo del Vangelo di Giovanni sull'evento di Cana presenta la Maternità premurosa di Maria all'inizio dell'attività messianica di Cristo, un altro passo dello stesso Vangelo conferma questa Maternità nell'economia salvifica della grazia nel suo momento culminante, cioè quando si compie il sacrificio della Croce di Cristo, il suo mistero pasquale. La descrizione di Giovanni è concisa: "Stavano presso la Croce di Gesù sua Madre, la sorella di sua Madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù allora, vedendo la Madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla Madre: 'Donna, ecco il tuo figlio!'. Poi disse al discepolo: 'Ecco la tua Madre!'. E da quel momento il discepolo la prese con sé" (Gv 19,25). Senza dubbio, in questo fatto si ravvisa un'espressione della singolare premura del Figlio per la Madre, che egli lasciava in così grande dolore. Tuttavia, sul senso di questa premura il "testamento della Croce" di Cristo dice di più. Gesù mette in rilievo un nuovo legame tra Madre e Figlio, del quale conferma solennemente tutta la verità e realtà. Si può dire che, se già in precedenza la Maternità di Maria nei riguardi degli uomini era stata delineata, ora viene chiaramente precisata e stabilita: essa emerge dalla definitiva maturazione del mistero pasquale del Redentore. La Madre di Cristo, trovandosi nel raggio diretto di questo Mistero che comprende l'uomo - ciascuno e tutti -, viene data all'uomo - a ciascuno e a tutti - come Madre. Quest'uomo ai piedi della Croce è Giovanni, "il discepolo che egli amava". Tuttavia, non è lui solo. Seguendo la Tradizione, il Concilio non esita a chiamare Maria "Madre di Cristo e Madre degli uomini": infatti, ella è "congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini..., anzi è veramente Madre delle membra (di Cristo)..., perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa". Dunque, questa "nuova Maternità di Maria", generata dalla fede, è frutto del "nuovo" amore, che maturò in lei definitivamente ai piedi della Croce, mediante la sua partecipazione all'amore redentivo del Figlio» (n. 23).

cra Scrittura, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia*, Frigento 1998, pp. 91-101; IDEM, *Maria a titolo unico Corredentrice*, in *Immaculata Mediatrix* 2 (2002) 247-264; IDEM, *Mariologia Biblica*, pp. 399-420; B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998, pp. 217-220; G. COTTIER, *La Mariologia dal Concilio Vaticano II ad oggi*, in *L'Osserv. Rom.* 3-4 giugno 2002, 8; Th. M. SENNOTT, *Mary Coredeptrix*, in *Mary at the Foot of the Cross*, New Bedford MA 2002, p. 616.

Maria, inoltre, «cooperò attivamente alla Redenzione universale sia come persona singola, sia come personificazione della Figlia di Sion, figura della Chiesa che genera il nuovo popolo di Dio»¹¹³. Maria, però, non è solo figura della Chiesa, ma, diventando la Madre di tutti i discepoli di Gesù, rappresentati da Giovanni, diventa anche la Madre di tutta la Chiesa.

Si può dunque concludere con I. de La Potterie, che «Come persona individuale ella (Maria) è Madre di Gesù, e diventa la Madre di tutti noi, la Madre della Chiesa. Ma la sua Maternità corporale nei confronti di Gesù si prolunga in una Maternità spirituale verso i credenti e verso la Chiesa. E questa Maternità spirituale di Maria diventa l'immagine e la forma della Maternità della Chiesa. La Maternità di Maria e la Maternità della Chiesa sono entrambe molto importanti per la vita filiale dei credenti. Per diventare figli di Dio dobbiamo diventare figli di Maria e figli della Chiesa. Gesù è il suo unico Figlio, ma noi diventiamo a lui conformi se diventiamo figli di Dio e figli di Maria»¹¹⁴.

2.3) *Atti degli Apostoli*

Dopo aver raccontato l'episodio dell'Ascensione di Gesù in cielo, san Luca nel libro degli Atti inserisce un breve accenno all'andamento della vita dei discepoli di Gesù fino al giorno di Pentecoste. Dal monte degli Ulivi, i dodici si ritirarono nel cenacolo. Essi, dice san Luca, «erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la Madre di Gesù e con i fratelli di lui» (At 1,14). Tutti costoro si ritrovarono poi in questo stesso luogo il giorno di Pentecoste, quando lo Spirito Santo scese su di loro (2,1ss). Ciò che balza subito all'attenzione è il fatto che Maria viene designata con il titolo di «Madre di Gesù» e viene nominata a parte rispetto alle altre donne credenti. Gli esegeti hanno riconosciuto in questi due particolari, la volontà dell'Autore di mettere in risalto la figura di Maria. Inoltre, hanno mostrato che esiste una stretta analogia tra il fatto dell'Annunciazione/Incarnazione di Gesù e la nascita della Chiesa il giorno di Pentecoste. In tutti e due i momenti sono presenti lo Spirito Santo e Maria. Questa presenza mariana all'inizio della vita di Gesù e all'inizio della vita del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa è indice di un progetto divino singolare per Maria. Lei è costituita da Dio Madre di Cristo e Madre della Chiesa. Per questo, nei confronti dei fedeli, lei svolge il suo compito di Madre nell'ordine della grazia.

¹¹³ St. M. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 406.

¹¹⁴ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel Mistero dell'Alleanza*, pp. 240s.

Questo è stato messo bene in luce da Papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris Mater*, in cui il pontefice scrive: «Secondo l'eterno disegno della Provvidenza la Maternità Divina di Maria deve effondersi sulla Chiesa, come indicano affermazioni della Tradizione, per le quali la Maternità di Maria verso la Chiesa è il riflesso e il prolungamento della sua Maternità verso il Figlio di Dio. Già il momento stesso della nascita della Chiesa e della sua piena manifestazione al mondo, secondo il Concilio, lascia intravedere questa continuità della Maternità di Maria: “Essendo piaciuto a Dio di non manifestare solennemente il mistero della salvezza umana prima di aver effuso lo Spirito promesso da Cristo, vediamo gli Apostoli prima del giorno della Pentecoste ‘assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la Madre di Gesù, e con i fratelli di lui’ (At 1,14), e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che già l'aveva adombrata nell'Annunciazione” (LG 59). Dunque, nell'economia della grazia, attuata sotto l'azione dello Spirito Santo, c'è una singolare corrispondenza tra il momento dell'Incarnazione del Verbo e quello della nascita della Chiesa. La persona che unisce questi due momenti è Maria: Maria a Nazareth e Maria nel Cenacolo di Gerusalemme. In entrambi i casi la sua presenza discreta, ma essenziale, indica la via della “nascita dallo Spirito”. Così colei che è presente nel mistero di Cristo come Madre, diventa – per volontà del Figlio e per opera dello Spirito Santo – presente nel mistero della Chiesa. Anche nella Chiesa continua ad essere una presenza materna, come indicano le parole pronunciate sulla Croce: “Donna, ecco il tuo figlio”; “Ecco la tua Madre”» (n. 24).

2.4) *La “donna vestita di sole”*

Il capitolo 12° dell'Apocalisse è per molti versi di difficile interpretazione per la complessità dei generi letterari di cui è composto e per i numerosi riferimenti ad alcuni testi della Sacra Scrittura¹¹⁵. La storia dell'esegesi, con la molteplicità di proposte che vi si incontrano, conferma questa affermazione.

Con il capitolo 12° inizia la serie dei segni, visioni allegorico-simboliche, sul conflitto tra il regno di Dio e il regno di satana¹¹⁶. Il capitolo è costituito da affermazioni disposte a “cerchi concentrici”, secondo uno stile tipicamente semitico. Nel primo

¹¹⁵ Cf. Gen 3,15; Is 7,14; Dn 7,7; 10,13; Mic 4, 9s; Gv 2,1-11; 16,21; 19,25-27; Gal 4,4.

¹¹⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel Mistero dell'Alleanza*, p. 260.

cerchio, viene presentata la *donna gravida*, il dragone, pronto a divorare il figlio che la donna sta per partorire, il figlio, che viene rapito in cielo, la fuga della donna nel deserto (vv. 1-6). Il secondo cerchio presenta il combattimento vittorioso di Michele e dei suoi Angeli contro il dragone, che viene precipitato sulla terra; segue il canto di vittoria (vv. 7-12). Nel terzo cerchio il dragone cerca di avventarsi contro la donna, che però viene posta in un luogo sicuro; il dragone sfoga allora la sua ira sulla discendenza della donna (vv. 13-18)¹¹⁷.

I personaggi principali sono la donna, suo figlio, il drago. L'identificazione degli ultimi due non crea difficoltà. Il figlio della donna è chiaramente il Messia, come risulta anche dal riferimento di Ap 12,5 («Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro») al Salmo 2,9 («Le spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla le frantumerai»), in cui si esalta la potenza irresistibile del futuro Messia¹¹⁸.

Il *drago rosso* viene identificato da san Giovanni stesso nel v. 9: «Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo è satana che seduce tutta la terra». È chiaro qui il riferimento al *serpente* seduttore dei progenitori dell'umanità (Gen 3)¹¹⁹. In Ap 12 viene presentato come l'avversario e il nemico di tutti coloro che sono dalla parte di Dio: è contro il figlio maschio, dunque contro il Messia, contro Michele e i suoi Angeli, contro la donna, contro il resto della sua discendenza. Ha una potenza straordinaria, perché aveva «sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra» (12,3s). Tuttavia il suo destino è segnato: verrà sconfitto e sarà gettato nello «stagno di fuoco e zolfo» (Ap 20,10).

L'identificazione della *donna* è quella che ha creato più difficoltà¹²⁰. Le opinioni degli esegeti sono ben riassunte da St. Manelli: «In sintesi, si può dire che la *Donna vestita di sole* potrebbe essere: a) Maria; b) Maria e la Chiesa; c) Israele, il popolo eletto; d) il popolo di Dio del Vecchio e del Nuovo Testamento; e) la Chiesa di Cristo; f) la Chiesa, comunità escatologica, con il suo archetipo in cielo. In sintesi ancora più stringata, tuttavia, si può dire che ieri come oggi sono due le interpretazioni fondamentali della "donna" di Ap 12, ossia: Maria e la Chiesa. Nella Tradizione c'è stato

¹¹⁷ Cf. St. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, pp. 435s.

¹¹⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel Mistero dell'Alleanza*, p. 267.

¹¹⁹ Cf. F. MANNS, *Heureuse es-tu*, p. 150.

¹²⁰ Sulle varie interpretazioni della *Donna* cf. H. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12*, Wüzburg-Stuttgart 1971, pp. 25-72.

“un movimento pendolare fra le due interpretazioni e nessuno dei due aspetti può essere totalmente escluso nella interpretazione di questo simbolo misterioso”¹²¹. Diciamo subito, però, che a voler cogliere la linea di sviluppo del pensiero esegetico portato avanti dalla Tradizione patristica e medioevale, sappiamo che si è verificato un lento passaggio dall’interpretazione ecclesiologica (prevalentemente patristica) a quella mariologica (prevalentemente medioevale)»¹²².

Lo stesso Autore, poco oltre, riesce a trovare la giusta armonia tra le due interpretazioni fondamentali, affermando: «È nostra convinzione che la *Donna* è Maria, *configurata anche come Chiesa*, ossia, è Maria come persona fisica, Madre di Gesù, ed è Maria come figura mistica, Madre di tutti i credenti, “eccelsa figura” della Chiesa (LG 65). La *Donna* dell’Apocalisse ricapitola ed esprime tutta la realtà della Maternità divina e della Maternità ecclesiale di Maria. Ella è la Madre del Messia (“il figlio maschio”: v. 5) ed è la Madre dei credenti in Gesù (ossia del “resto della sua discendenza, di quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù”: v. 17)»¹²³.

Fondamentale la conclusione a cui nel suo commento arriva St. Manelli: «Il punto risolutore dell’identificazione della “Donna”, in realtà, è la doppia Maternità che vediamo realizzata inscindibilmente e solo *in Maria*: ella è la Madre reale-fisica del Messia, ella è la Madre reale-mistica della Chiesa, nuovo Popolo di Dio. È questo il filo conduttore che, senza soluzione di continuità, parte dal Genesi e arriva all’Apocalisse, passando per Cana e il Calvario. In Gen 3,15 e in Ap 12, infatti, troviamo la “Donna”, il “Figlio” e “il resto della discendenza” in lotta vittoriosa contro il serpente. Nitido e lineare, in sostanza, è il quadro».

Consacrazione a Maria e teologia biblica

Possiamo dunque a ragion veduta affermare che il fondamento della consacrazione a Maria deriva dal fatto che l’uomo secondo la Bibbia è consacrato a Dio in tutto il suo essere. Deve vivere da consacrato. È volontà di Dio. Ora, la consacrazione a Maria è un mezzo eccellente che la Provvidenza divina ha dato

¹²¹ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel Mistero dell’Alleanza*, p. 258.

¹²² ST. M. MANELLI, *Mariologia biblica*, p. 440.

¹²³ *Ivi*, p. 442. L’Autore poi espone gli elementi incontrovertibili che permettono questa identificazione, pp. 442-448.

all'umanità perché possa vivere la perfetta consacrazione a Dio. Ci si consacra a Maria perché Lei è la mediatrice di tutte le grazie, dunque collabora a realizzare la santificazione-consacrazione di tutti i cristiani. Anche se la Scrittura parla di consacrazione solo in riferimento a Dio, tuttavia parla anche dell'intervento di creature umane in ordine al raggiungimento del fine ultimo. Gli esempi del ricorso di Dio a mediatori umani nella Scrittura sono tanti. Per questo l'uso del termine consacrazione riferito a Maria non è contrario alla Scrittura. L'analogia del linguaggio, che, in conformità alla Scrittura, la Chiesa ha adottato riconoscendo la funzione mediatrice di Maria, subordinata alla mediazione di Cristo, è dunque lecita e anche necessaria per riconoscere il ruolo che Dio ha dato a Maria nella storia della salvezza quale mediatrice universale della grazia.

Nel NT chi entra in contatto con Maria viene arricchito di grazia e di salvezza. Nel Vangelo incontrare Maria vuol dire incontrare Cristo ed essere favoriti da Lui, soprattutto in ordine alla fede: Elisabetta, alla Visitazione, riceve la grazia dopo il saluto di Maria¹²⁴ ed è riempita di gioia, di esultanza e di Spirito Santo; San Giuseppe: viene esortato dall'Angelo a prendere Maria con sé, perché quel che è generato in Lei viene da Dio ed è ἄγιος; i pastori di Betlemme incontrano Maria e il Bambino e lodano il Signore; i Magi incontrano Maria e il Bambino e sono riempiti di gioia; Simone riceve il Bambino da Maria, è riempito di Spirito Santo e può vedere finalmente la Salvezza preparata davanti a tutti i popoli, la luce per illuminare le genti e la gloria del popolo d'Israele; a Cana Maria intercede presso Gesù per gli sposi perché abbiano la grazia del vino: viene inaugurata la Nuova Alleanza e gli Apostoli ricevono il dono della fede. Sul Calvario Gesù affida Giovanni alla Madre; a Pentecoste Maria è con gli apostoli quando scende lo Spirito Santo; la Gerusalemme celeste, di cui Maria è figura, è nostra Madre (Ap 22). Nel NT, dunque, Incontrare Maria significa ricevere i doni messianici: la gioia, la pace, lo Spirito Santo. Gesù, per questo dalla croce, cioè dal luogo della sua glorificazione, mette il discepolo prediletto in relazione di figliolanza

¹²⁴ Nell'Antica alleanza la Dimora era il segno della presenza di Dio in mezzo al popolo. Avere la Dimora e l'Arca in mezzo all'accampamento significava avere la sicurezza della presenza di Dio. Mosè entrava nella Dimora e lì incontrava il Signore faccia a faccia. Maria è la nuova dimora di Dio e l'arca della Nuova ed eterna alleanza. Consacrarsi a Lei significa entrare nel Nuovo Santuario divino, che Dio si è scelto come sua Dimora santa e immacolata.

con Maria. Maria facilita l'Alleanza con Dio. Maria è la nuova arca dell'alleanza. Chi si dona a Lei entra nella nuova alleanza.

Ma anche nell'AT, le figure mariane ci mostrano la funzione salvifica di questa "Donna" nella storia della salvezza. Nell'AT si riscontrano esempi di mediatori che permettono o facilitano con la loro santità o la loro attività l'unione del popolo d'Israele con Dio. Pensiamo alla figura di Mosè. Il popolo si affidava a Mosè perché parlasse lui con Dio al suo posto. Mosè realmente rappresentava il popolo e metteva realmente in comunione il popolo con Dio. Il popolo non voleva avere contatti diretti con il Signore, perché temeva di morire a causa della sua santità. Chiede a Mosè di interporre e di fare da mediatore. Così fu. Mosè salì sul monte Sinai e parlò con Dio, il quale gli diede le tavole dell'Alleanza da consegnare al popolo. Nel deserto Mosè entrava nella tenda del convegno e parlava con Dio "faccia a faccia" (Dt 34,10). Poi usciva fuori e velava il suo viso, reso tanto raggianti dalla visione divina da abbagliare coloro che lo guardavano.

Barak chiede la presenza di Debora nella battaglia contro Sisara, capo dell'esercito cananeo di Iabin, re di Hazor, perché interceda presso il Signore e assicuri la vittoria all'esercito delle tribù israelitiche.

Ester, con la sua vicenda è riconosciuta come figura della mediazione di Maria. Mardocheo si rivolge a lei, chiedendole di intercedere presso il re Assuero affinché revochi la sentenza di condanna di tutti gli ebrei deportati in esilio. E l'intervento della regina si dimostra fondamentale per la salvezza di tutto il popolo, che, grazie a lei, viene salvato dallo sterminio.

La regina Madre, spinta dal profeta Natan, interviene presso Davide perché Salomone diventi re dopo di lui (1Re 1,11-40).

Nel NT san Paolo afferma che la santità dei cristiani diventa diffusiva di grazia divina. Scrive O. Procksch: «La santificazione come stato balza particolarmente evidente quando si legge che il coniuge cristiano irradia la sua santità sull'altro coniuge pagano o anche sui figli (1Cor 7,14)¹²⁵, che non sono ancora

¹²⁵ ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ ἕπει ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν, «è santificato infatti il marito infedele per mezzo della moglie ed è santificata la donna infedele per mezzo del fratello/marito; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, ora invece sono santi».

effettivamente cristiani»¹²⁶. Come si vede, san Paolo applica in senso analogico al cristiano ciò che in senso proprio si applica a Dio. Infatti è solo Dio che consacra o santifica l'uomo. Ma, in forza del Battesimo, o, per dirla con Procksh, della «comunione battesimale con il Cristo (Rm 6,4; Col 2,12)»¹²⁷, il cristiano è santificato e giustificato e perciò diventa a sua volta anche lui, per partecipazione, santificatore.

Se questo è vero per tutti i cristiani, tanto più lo è per la Madre di Gesù, che dall'Angelo è salutata come κεχαριτωμένη, e da Elisabetta, piena di Spirito Santo è proclamata beata. Dunque consacrarsi a Maria significa, essere oggetto, come suoi figli, del suo influsso santificante, derivante dalla sua eccelsa santità, fondata sulla sua Immacolatezza, la sua Maternità Divina, la sua Mediazione Materna e Corredenzione Universale. E questo per essere anche noi suoi figli sempre più santi, sempre più uniti a Dio.

Gli esempi di mediazione umana potrebbero moltiplicarsi. A noi interessa qui osservare ora che la Scrittura mostra chiaramente la funzione mediatrice di Maria.

Fondamentale è l'esempio stesso di Cristo, il quale prende la sua Carne dal grembo verginale di Maria, chiedendo il suo libero assenso alla straordinaria opera salvifica dell'Incarnazione del Verbo. Gesù, che in qualche modo è donato dal Padre a Maria per mezzo dello Spirito, è il modello supremo di "consacrazione" a Maria. Nel piano eterno di Dio è stabilito che il Figlio avrebbe condotto l'umanità al suo fine ultimo, diventando figlio di Maria. San Paolo lo afferma nella Lettera ai Galati: «Quando venne la pienezza dei tempi Dio mandò il suo Figlio, nato da Donna... perché ottenessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4). Gesù è consacrato nel grembo di Maria. Chiunque entra in quel grembo viene consacrato al Padre. L'Angelo Gabriele dice a Maria: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà Santo e sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). Per estensione, si può dire che ogni cristiano che nasce da Maria sarà Santo e figlio di Dio.

Modello particolare di unione sponsale con Maria è Giuseppe della casa di Davide. L'Angelo dice a san Giuseppe: «"Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa. Infatti il Bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo;

¹²⁶ O. PROCKSCH, ἀγιάζω, col. 303.

¹²⁷ *Ibid.*

ella darà alla luce un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati...». Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'Angelo del Signore e prese con sé la sua sposa» (Mt 2,20-21.24). L'Evangelista conclude il racconto dicendo che Giuseppe "prese con sé la sua sposa".

L'atteggiamento di Giuseppe rimanda a quello di Giovanni, l'Apostolo prediletto che, ascoltando la parola stessa di Cristo dalla Croce, prese Maria con sé: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (Gv 19,27). «L'importante scena della consegna del discepolo a Maria e viceversa (Gv 19,25-27) ci offre il fondamento biblico di un rapporto diretto con la Madre di Gesù, che sarà espresso anche con il termine di consacrazione a Maria»¹²⁸. Grazie allo «schema di rivelazione» seguito da san Giovanni nel narrare la scena di Maria ai piedi della Croce, l'episodio ha «un profondo significato teologico-salvifico» che va «al di là della prospettiva familiare privatistica. Tale scena descrive i nuovi rapporti di Maternità-Figliolanza tra Maria e il discepolo amato, mediante un "trasferimento di proprietà" che costituisce il senso fondamentale della pericope»¹²⁹. In essa l'atteggiamento del discepolo amato che prese con sé Maria, diventa estremamente importante per la spiritualità della consacrazione a Maria. Giovanni presenta tale atteggiamento con la breve frase conclusiva, la cui traduzione esatta è: "E da quell'ora il discepolo la accolse (ἔλαβεν) tra i suoi beni (εἰς τὰ ἴδια)" (Gv 19,27). Si tratta di un'accoglienza di fede, analoga a quella riguardo a Gesù (Gv 1,12), implicante apertura e disponibilità verso Maria nella sua Maternità. Il discepolo riceve Maria tra le cose proprie, tra i doni che gli derivano dal fatto di essere amato da Gesù e appartenente a lui (Gv 13,1): la accoglie come Madre facendole spazio nell'ambiente vitale di fede in Gesù, dove ha collocato la sua esistenza»¹³⁰.

È evidente che questo rapporto con la Madre di Gesù in nessun modo impedisce o limita il rapporto con Gesù stesso. Anzi «l'appartenenza a Cristo e l'intercomunione personale con lui sono presupposte (Gv 1,12; 10,4; 13,1)».

Giustamente S. De Fiores riconosce nell'episodio di Gv 19,25-27 «il fondamento biblico di un rapporto diretto con la madre di Gesù». Però c'è da dire che prima ancora di guardare al Calvario, dove un nuovo legame di Figliolanza, dunque di di-

¹²⁸ S. DE FIORES, *Consacrazione*, in S. DE FIORES-S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, EP, Cinisello Balsamo 1986², p. 398.

¹²⁹ *Ivi*, p. 398.

¹³⁰ *Ibid.*

pendenza diretta, unisce l'Apostolo Giovanni alla Madre di Gesù, bisogna considerare il legame che ha unito Gesù a Maria. Gesù, infatti, per compiere la volontà del Padre Suo, è divenuto Figlio di Maria, instaurandocosi una relazione di dipendenza totale, come Figlio suo, da Lei. Come ci attestano i Vangeli, questa dipendenza fu anche di natura "giuridica". San Luca caratterizza il legame di Gesù con Maria e con san Giuseppe durante l'infanzia e l'adolescenza con l'espressione: "ed era loro sottomesso" (Lc 2,51). Con questa affermazione lascia intendere che Gesù rimase in questa condizione sino all'inizio della sua vita "pubblica". San Giovanni, con l'episodio di Cana, mostra come Gesù manifesti chiaramente che i vincoli che lo uniscono alla Madre sono di natura soprannaturale, perché guidati dal compimento della volontà del Padre ("non è ancora giunta la mia ora"). Tuttavia l'episodio mostra che Gesù ascolta sua Madre e compie il miracolo richiesto. Nel compimento del piano salvifico, la volontà del Padre è unita alla volontà della Madre. Gesù opera il miracolo, manifestando ancora la sua dipendenza da Maria, che con la sua richiesta anticipa l'"ora" del Figlio. La presenza di Maria ai piedi della Croce, durante l'"ora" del Figlio, va considerata come il culmine della missione di Maria, presente alla prima manifestazione della gloria del Figlio e presente ora, quando il Figlio è pienamente glorificato. Tutta la vita e la missione di Gesù viene inclusa nella vita e nella missione di Maria. Dalla Croce Gesù prolungherà la missione materna di Maria, perpetuandola: da ora sarà Madre del discepolo amato e in lui di tutti i discepoli di Cristo. Maria, dunque, per volontà divina diretta, avvolgerà con il suo amore materno la vita e l'esistenza di ogni vero discepolo di Cristo.

Dagli Atti degli Apostoli sappiamo che nella Chiesa delle origini Maria ha un posto singolare. È infatti nominata in modo esplicito, dopo il gruppo delle altre donne che avevano creduto. È specificato nel titolo dunque, il ruolo che Maria aveva nella comunità delle origini: è "la Madre di Gesù". È dunque colei che ha avuto legami unici con Gesù e ora con i suoi discepoli.

È un rapporto per nulla improvvisato e inaspettato. Fu pre-detto agli albori dell'umanità, come ci raccontano le prime pagine della Bibbia (Gen 3,15), e fu confermato dai Profeti (Is 7,14: "la Vergine concepirà e partorirà un figlio"; Mic 5,1: "colei che deve partorire partorirà"). Gesù nasce da Maria, e sul Calvario e

nel Cenacolo anche la Chiesa, in Giovanni e negli Apostoli, nasce da Maria¹³¹.

Un commento al “testamento di Gesù”, alla cui luce va capita la consacrazione a Maria, è contenuto nell’Enciclica *Redemptoris Mater* (25/3/1987) di Giovanni Paolo II. Il Santo Padre presenta l’ “affidamento a Maria” come un dono di Cristo alla Chiesa. È Gesù stesso che «affida Giovanni a Maria». Il Papa lega l’affidamento a Maria alla Maternità Spirituale di Lei, iniziata ai piedi della Croce. Ma collega tale affidamento anche all’esemplarità di Cristo: «Questo rapporto filiale, questo affidarsi di un figlio alla Madre non solo ha il suo inizio in Cristo». Con queste parole il Papa fa un chiaro riferimento all’Incarnazione del Verbo (Lc 1,26-38). Inoltre il Papa dice che, quando ci si affida a Maria come figli, Ella non fa che ripetere le parole di Cana: «Fate quello che Lui vi dirà» (Gv, 2,4). L’affidamento a Maria, in definitiva, orienta verso il Cristo¹³².

¹³¹ Molti esegeti fanno notare il valore della presenza di Maria alla nascita di Gesù (annunciazione e natale) e alla nascita della Chiesa (pentecoste). Presenza per nulla casuale. Essa rivela la funzione di Maria nella storia della salvezza come mediatrice universale e madre della Chiesa.

¹³² Riportiamo per comodità il testo molto denso di *RM* nn. 45 e 46: «Il redentore affida sua madre al discepolo e, nello stesso tempo, gliela dà come madre. La maternità di Maria che diventa eredità dell'uomo è un dono: un dono che Cristo stesso fa personalmente ad ogni uomo. Il Redentore affida Maria a Giovanni in quanto affida Giovanni a Maria. Ai piedi della croce ha inizio quello speciale affidamento dell'uomo alla Madre di Cristo, che nella storia della Chiesa fu poi praticato ed espresso in diversi modi. Quando lo stesso apostolo ed evangelista, dopo aver riportato le parole rivolte da Gesù sulla Croce alla madre ed a lui stesso, aggiunge: “E da quel momento il discepolo la prese con sé” (Gv 19,27), questa affermazione certamente vuol dire che al discepolo fu attribuito un ruolo di figlio e che egli si assunse la cura della Madre dell’amato Maestro. E poiché Maria fu data come madre personalmente a lui, l’affermazione indica, sia pure indirettamente, quanto esprime l’intimo rapporto di un figlio con la madre. E tutto questo si può racchiudere nella parola “affidamento”. L’affidamento è la risposta all’amore di una persona e, in particolare, all’amore della madre. La dimensione mariana della vita di un discepolo di Cristo si esprime in modo speciale proprio mediante tale affidamento filiale nei riguardi della Madre di Dio, iniziato col testamento del Redentore sul Golgota. Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l’apostolo Giovanni, accoglie “fra le sue cose proprie” la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo “io” umano e cristiano: “La prese con sé”. Così egli cerca di entrare nel raggio d’azione di quella “materna carità”, con la quale la Madre del Redentore “si prende cura dei fratelli del Figlio suo”, “alla cui rigenerazione e formazione ella coopera” secondo la misura

A mo' di conclusione

Solo con la grazia portata da Cristo l'uomo ha conosciuto il suo vero fine, che consiste nell'unione perfetta con Dio in Cristo mediante l'azione dello Spirito Santo, fino al raggiungimento della trasformazione in Dio (l'unione trasformante), che è il vertice dell'Unione Mistica. Questa grazia non esisteva prima dell'Incarnazione redentiva del Verbo divino, che ci ha donato la purificazione dal peccato originale, il ristabilimento nell'*amicizia* con Dio, l'arricchimento della grazia divina, la conoscenza piena di Dio Uno e Trino. Con il dono della grazia santificante e della grazia attuale l'uomo è elevato dalla sua condizione naturale ed è introdotto nell'ordine soprannaturale. Questo dono lo ha reso non solo immagine somigliantissima di Dio, ma "partecipe della sua natura divina" (2Pt 1,4).

Su questo fondamento dottrinale di antropologia teologica si fonda la consacrazione a Dio anzitutto, ma, per analogia, anche la pratica della consacrazione a Maria, che, pur essendo una semplice creatura, tuttavia, in forza del dono di grazia supremo ricevuto (Immacolata Concezione, Maternità Divina, Maternità Spirituale Universale e Mediazione Materna), è adatta più di ogni altra creatura a condurre in modo efficace l'uomo verso il suo fine ultimo, che è Dio.

del dono, propria di ciascuno per la potenza dello Spirito di Cristo. Così anche si esplica quella maternità secondo lo spirito, che è diventata la funzione di Maria sotto la Croce e nel cenacolo.

46. Questo rapporto filiale, questo affidarsi di un figlio alla madre non solo ha il suo inizio in Cristo, ma si può dire che in definitiva sia orientato verso di lui. Si può dire che Maria continui a ripetere a tutti le stesse parole, che disse a Cana di Galilea: "Fate quello che egli vi dirà". Infatti è lui, Cristo, l'unico mediatore fra Dio e gli uomini; è lui "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6); è lui che il Padre ha dato al mondo, affinché l'uomo "non muoia, ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16). La Vergine di Nazareth è divenuta la prima "testimone" di questo amore salvifico del Padre e desidera anche rimanere la sua umile serva sempre e dappertutto. Nei riguardi di ogni cristiano, di ogni uomo, Maria è colei "che ha creduto" per prima, e proprio con questa sua fede di sposa e di madre vuole agire su tutti coloro, che a lei si affidano come figli. Ed è noto che quanto più questi figli perseverano in tale atteggiamento e in esso progrediscono, tanto più Maria li avvicina alle "imperscrutabili ricchezze di Cristo" » (RM 45-46).