

ARISTIDE M. SERRA, O.S.M.

Professore di esegesi biblica
nella Pontificia Facoltà Teologica «Marianum»

MARIA A CANA E PRESSO LA CROCE

SAGGIO DI MARIOLOGIA GIOVANNEA

(Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27)

Terza Edizione

ROMA
CENTRO DI CULTURA MARIANA «MADRE DELLA CHIESA»
1991

- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana 1978-1984*, Roma 1988, p. 84-88.
- DE LA POTTERIE I., *La Madre di Gesù e il mistero di Cana*, in *La Civiltà Cattolica*, 130 (1979), p. 425-440.
- IDEM, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, p. 177-225.
- LÉON-DUFOUR X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, I (capitoli 1-4)*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 282-334.
- LÜTGEHETMANN W., *Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte*, Regensburg 1990.
- MANNS F., *Le troisième jour il y eut des nocés à Cana*, in *Marianum*, 40 (1978), p. 160-163.
- MATEOS J. — BARRETO J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, p. 127-147.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore, nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna 1988, p. 191-210.
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988, p. 127-148.
- PANIMOLLE S.A., *La Madre alle nozze di Cana (Gv 2, 1-12)*, in *Parola, Spirito e Vita*, n° 6, luglio-dicembre 1982, p. 126-135.
- SERRA A., *Voce Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiore e S. Meo, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 274-284.
- IDEM, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989, p. 365-370.
- IDEM, *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 490-494.
- IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 133-148.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria a Cana e presso la Croce ("Redemptoris Mater", nn. 20-24)*, in *Seminarium*, 27 (1987), p. 515-524.
- IDEM, «*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo*». *Nuove ricerche sugli echi di Es 19, 8 e 24, 3.7 come formula di Alleanza*, in *Miscellanea offerta al p. Giuseppe Besutti per il suo 70° compleanno (in corso di stampa presso le ed. Marianum, 1991)*.
- IDEM, «*Vi erano là sei giare...*». *Gv 2, 6 alla luce di antiche tradizioni giudaico-cristiane relative ai «sei giorni» della creazione*, in *Miscellanea offerta al p. Teodoro Köhler per il suo 80° compleanno*, ed. IM-RI, Dayton, Ohio (USA), 1991 (in corso di stampa).
- ZEVINI G., *Presenza e ruolo di Maria alle nozze messianiche di Cana (Gv 2, 1-12) nella lettura di Giovanni Paolo II*, in *Marianum*, 50 (1988), p. 347-365.

Gv 19, 25-27 è forse il brano più importante per quanto riguarda i fondamenti del rapporto fra Maria e la Chiesa. Come diremo, tale rapporto è voluto da Cristo stesso, quando dice alla Madre e al discepolo amato: «Ecco il tuo figlio — Ecco la tua Madre». La relazione che passa tra la Vergine e i discepoli di Gesù non è quindi frutto di una pia ingegnosità dei cristiani, ma deriva e trova la sua legittimazione nella Parola del Maestro.

Giovanni è l'ultima voce del N.T. E' significativo, pertanto, che la riflessione della comunità cristiana primitiva, concludendo il canone dei libri ispirati, sia giunta a comprendere anche la funzione che compete alla Vergine in seno alla comunità dei credenti, la Chiesa.

La storia dell'esegesi cristiana di *Gv* 19, 25-27, da Origene fino al sec. XII, si è sviluppata secondo cinque linee maggiori di interpretazione¹. Questo brano:

- 1) indica Giovanni come *tipo del discepolo perfetto*²;
- 2) mette in evidenza *la verginità perpetua di Maria*; siccome Ella non aveva altri figli, Gesù l'affida a Giovanni³;

¹ KÖHLER, *Les principales interprétations...*; BARRÉ H., *La maternité spirituelle de Maria dans la pensée médiévale, Études Mariales*, 16 (1959), p. 87-104; THURIAN, *Maria Madre del Signore...*, p. 159-163 (la versione dei brani patristici citati qui appresso nelle note 2-6 è presa da queste pagine).

² Commentava Origene: «Ogni uomo divenuto perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui, e, poiché Cristo vive in lui, viene detto di lui a Maria: "Ecco tuo figlio, Cristo"» (*Commentarium in Johannem* I, 6; PG 14, 31-32).

Origene, dunque, insegna che se uno fa davvero propri i sentimenti che furono di Cristo (*Filip* 2, 5), diventa un altro Cristo.

Seguono questa interpretazione spiccatamente simbolica: Tertulliano, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia...

³ Tale spiegazione è dei Padri del quarto secolo, impegnati nel dimostrare che la madre di Gesù fu sempre vergine (Atanasio, Epifanio, Ilario, Girolamo, Ambrogio).

Scrive s. Epifanio: «Se Maria avesse avuto dei figli, se le fosse ri-

- 3) esprime la premura filiale di Cristo verso la Madre, che rimarrà sola e bisognosa d'aiuto⁴;
- 4) presenta Maria come simbolo della Chiesa⁵;
- 5) proclama la maternità spirituale di Maria⁶.

masto un marito, perché avrebbe egli affidato Maria a Giovanni?» (*Pa narion* III, 78 [PG 42, 713-714]).

⁴ Gesù è visto come un modello di sollecitudine verso la madre, che sarebbe rimasta sola e bisognosa di aiuto. Questa è una delle interpretazioni più diffuse. In Occidente, infatti, incontra il favore di grandi maestri come Ambrogio e Agostino. Al seguito di Agostino, anche s. Tommaso d'Aquino.

In Oriente fu accettata da Giovanni Crisostomo e Cirillo di Alessandria.

Questo è quanto scriveva s. Agostino nel 416: «Il maestro dei santi ha dunque posto se stesso quale esempio per questo precetto così salutare [= il quarto comandamento], allorché prevede di collocare, per così dire, al suo posto un altro figlio presso la madre, dalla quale egli, uomo, era stato generato e che egli abbandonava» (*Commentarium in Johannis Evangelium, Tractatus CXIX*, 2; PL 35, 1950-51).

⁵ Questa interpretazione, certamente più consona al pensiero di Giovanni, vede in Maria la figura della Chiesa.

Scriva s. Efrem: «Egli [Gesù] pose Giovanni, vergine, al posto di Giosuè, figlio di Nun (capo di Dio) e gli diede Maria, sua Chiesa, allo stesso modo con cui Mosè aveva dato il popolo a Giosuè, al fine di compiere ciò che disse Mosè: [Un profeta] come me» (*Commentaire de l'Évangile concordant*, versione armena del V sec., testo e traduzione di L. LEBOR, CSCO 1954, t. II, p. 117).

S. Ambrogio è l'autore patristico che più di tutti ha commentato *Gv* 19, 25-27. Egli elabora la sua esegesi in tre momenti. Da questo brano, in un primo tempo ricava una prova per dimostrare la perpetua verginità di Maria. In una seconda fase considera le parole di Gesù come un «testamento domestico». Infine egli vede in Maria presso la croce la figura della Chiesa. Scrive il santo Dottore: «Vi è un mistero nel fatto che Maria viene affidata a Giovanni, il più giovane di tutti; e non bisogna certo accoglierlo con occhio distratto... si tratta qui del mistero della Chiesa: prima unita al popolo antico, in modo figurativo, non effettivamente. Dopo di aver generato il Verbo e averlo seminato nei corpi e nelle anime degli uomini attraverso la fede nella croce e nella sepoltura del corpo del Signore, essa ha — per ordine di Dio — scelto la società del popolo più giovane» (*Expositio evangelii secundum Lucam* X, 134 [PG 15, 1931]).

⁶ Questa quinta interpretazione scopre in *Gv* 19, 25-27 il fondamento della maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini.

Dall'Oriente, ascoltiamo la voce del vescovo Giorgio di Nicomedia (+dopo l'880), che dava la seguente parafrasi delle parole di Cristo mo-

In queste note limito il discorso ad alcuni dei risultati più notevoli dell'esegesi odierna su *Gv* 19, 25-27. Al termine dell'inchiesta, si vedrà come lo studio scientifico dei nostri giorni, con strumenti più perfezionati dal tempo, scopra le radici di un'intuizione che la Chiesa ha vissuto da secoli nei confronti della Madre di Dio. Al tempo stesso il rinnovamento degli studi puntualizza meglio i problemi ed apre nuove prospettive.

La tesi di fondo, approfondita dai contributi attuali più impegnati su *Gv* 19, 25-27, riguarda il valore «ecclesiale» del testamento di Gesù, espresso nelle parole: «Ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre». Quella di Gesù non è una volontà di carattere meramente privato, domestico. Egli, cioè, non si preoccupa soltanto di procurare un asilo e un conforto a sua Madre, che rimarrà sola. Vi è ben di più nelle sue parole. Esse rivestono una portata «ecclesiale», nel senso che

rente alla Madre: «Ti affido anche, attraverso di lui [il discepolo amato], il resto dei miei discepoli. E finché sarà mia volontà che tu viva e rimanga con loro, tu offrirai ad essi la tua presenza corporale, in sostituzione della mia. Sii per essi tutto ciò che per loro natura sono le madri per i loro figli, o piuttosto tutto ciò che sarei io con la mia presenza; ed essi saranno per te tutto ciò che sono i figli e i sottomessi. Essi ti renderanno il rispetto che ti è dovuto quale madre del Signore, ed allo stesso modo come io sono divenuto loro presente per mezzo tuo, così essi ti abbiano quale facile mediatrice per ottenere da me» (*Hom. 8 in «Stabant autem...»*, PG 100, 1475-1476).

Parafrasando poi le parole del Cristo al discepolo, egli continua: «D'ora innanzi io costituisco lei [Maria] guida dei discepoli, come madre non solo per te ma per tutti gli altri, e voglio che essa sia onorata di pieno diritto della dignità di madre. Se quindi vi ho proibito di chiamare "padre" qualcuno sulla terra, voglio invece che chiamiate costei "madre", e che l'onorate come tale» (*ib.*, coll. 1477-1478).

In Occidente, la prima interpretazione di *Gv* 19, 25-27 nel senso della maternità spirituale di Maria è dovuta a s. Anselmo di Lucca (+ 1086). Seguono poi s. Anselmo di Aosta (+ 1109), Eadmero (+ 1124), Ruperto di Deutz (+ 1130)... Quest'ultimo giunge ad asserire: «Così soffrendo qui veramente le sofferenze del parto nella passione del suo unico figlio, la beata Vergine ha messo al mondo la nostra salvezza universale; per questo è la madre di tutti noi» (*In Johannem* XIII; PL 169, 790).

interessano tutti i discepoli, di cui è figura il discepolo amato. Questo atto di Gesù esce dalla sfera privata, e costituisce uno dei momenti principali della sua opera salvifica.

I. CORRELAZIONE FRA LA SCENA DEL CALVARIO (19, 25-27) E IL SEGNO DI CANA (2, 1-12)

A giudizio concorde degli esegeti, la presenza di Maria a Cana e presso la croce sono due episodi strettamente correlati nella trama del quarto vangelo.

Infatti:

a) In entrambi i casi è presente la Vergine, che viene ricordata non col nome proprio (« Maria »), bensì coi titoli di « madre di Gesù » (2, 1; 19, 25) e di « Donna » (2, 4; 19, 26).

b) L'« Ora di Gesù », non ancora giunta a Cana (2, 4), è giunta sul Calvario, ove Gesù passa da questo mondo al Padre (13, 1; cfr. 19, 27b: « E da quell'Ora... »). Abbiamo detto che l'« Ora di Gesù », secondo Giovanni, comprende come un tutt'uno Passione-Morte-Risurrezione.

c) Il banchetto di Cana ha luogo « il terzo giorno » (2, 1), che corrisponde al *sesto giorno* del ministero esordiente di Gesù⁷. Allo stesso modo, la scena di Maria accanto alla croce è situata al *sesto giorno* della settimana finale di otto giorni, entro i quali Giovanni distribuisce i fatti della Passione-Risurrezione (cfr. *Gv* 12, 1; 18, 28; 19, 31; 20, 1. 19).

Ora, l'episodio di Cana ha un significato evidentemente messianico, come abbiamo spiegato. E' come una sinfonia che prelude ai temi maggiori del quarto vangelo.

Ebbene: se il prodigio di Cana è di natura messianica, se riguarda cioè l'opera del Messia in quanto tale, è da presumere che anche la presenza di Maria ai piedi della croce abbia

un'importanza analoga. Infatti le due scene hanno un richiamo vicendevole. L'una rimanda all'altra. Entrambe riguardano la salvezza universale.

II. LA TUNICA DI GESÙ NON STRACCIATA (vv. 23-24) E L'UNIONE TRA LA MADRE E IL DISCEPOLO (vv. 25-27)

Non pochi commentatori omettono la particella greca « de » all'inizio del v. 25: « Eistêkeisan *de* para tô staurô tû Iêsû... ». Rettamente, invece, la Volgata: « Stabant *autem* juxta crucem Jesu... ».

Pare che con questa particella « de » l'evangelista voglia far risaltare il nesso tra la scena dei vv. 25-27 e quella dei vv. 23-24. In quest'ultima è detto che « ... i soldati, poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una per ciascun soldato, e la tunica. Ora quella tunica era senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo. Perciò dissero tra loro: "Non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocca". Così si adempiva la Scrittura: *Si son divise tra loro le mie vesti e sulla mia tunica han gettato la sorte*. E i soldati fecero proprio così ». Dall'osservazione conclusiva del v. 24 (« E i soldati fecero proprio così »), appare evidente che Giovanni dà un'enfasi particolare a quel gesto: *i soldati non lacerarono la tunica di Gesù, tessuta tutta d'un pezzo, da cima a fondo*.

Ma quale significato può avere la tunica di Gesù non strappata dai soldati? Perché l'evangelista vi insiste? I commentatori sono divisi in due sentenze.

1. Secondo alcuni, essa farebbe allusione alla *tunica del Sommo Sacerdote*, della quale scriveva Giuseppe Flavio: « Essa non è divisa in due parti... ma è intessuta di un sol pezzo per il suo lungo »⁸.

⁷ Cfr. p. 20.

⁸ *Antichità Giudaiche* III, 7. 4.

Pertanto, nel nostro brano, la tunica di Gesù starebbe a significare *il sacerdozio di Cristo sulla croce*⁹. Contro tale simbolismo si obietta tuttavia che:

a) Il sacerdozio di Cristo è il tema caratteristico della lettera agli Ebrei, non però del quarto vangelo¹⁰. Già la scuola antiochena, è vero, interpretava in senso « sacrificale » il detto di Gesù: « Per loro io *consacro* (greco: « aghiazô ») me stesso, perché siano anch'essi *consacrati* (greco: « êghiasmenoi ») nella verità » (Gv 17, 19). Ossia: Gesù, quale sacerdote, offre la sua vita *in sacrificio* per i suoi.

Simile esegesi, però, non sembra giustificata. Difatti il verbo « aghiazô » (= consacro) — che in questo medesimo versetto è applicato anche ai discepoli — mette piuttosto in evidenza la dedizione di Gesù al Padre nel compiere la sua volontà. A sua volta, questa dedizione di Gesù diviene modello per i discepoli: anch'essi dovranno dedicare la propria vita per la « Verità » del vangelo.

b) Giovanni si interessa al fatto che *la tunica di Cristo era tutta d'un pezzo e che i soldati non la strapparono*. E' su questa decisione dei soldati che egli porta l'accento. Ora, nella logica di un discorso come questo, non si vede come possa entrare il sacerdozio di Cristo. E, d'altra parte, un'esegesi del genere è sconosciuta alla tradizione.

2. Vi è poi una seconda corrente di pensiero — che ebbe peraltro molti aderenti fin dall'antichità — la quale vede nella tunica di Cristo lasciata integra dai soldati, un simbolo dell'*unità della Chiesa*.

⁹ BRAUN F.M., *Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne*, in *New Testament Studies*, 9 (1963), p. 151; BROWN, *The Gospel according to John*, II, p. 920-922.

¹⁰ Afferma, invece, la presenza di questo tema in Giovanni, per es., SPICQ C., *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'épître aux Hébreux*, in *Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel 1950, p. 258-269.

Questa spiegazione gode migliori probabilità. Infatti:

a) Il gesto di strapparsi le vesti può indicare anche lo scisma di una comunità (cfr. *I Re* 11, 29-39).

b) Il verbo greco « schizô » (= stracciare) — usato in 19, 24: « Non *stracciamola* (greco: « mê *schisômen* auton... ») — non indica solamente lo strappo delle vesti, ma può significare egualmente la scissione, lo « scisma » del popolo di Dio in fazioni (cfr. *At.* 14, 4; 23, 7). In *Gv* 7, 43; 9, 16 e 10, 19 il termine greco « schisma » esprime il dissenso venutosi a creare fra i Giudei circa la persona di Gesù, chi egli fosse.

c) La morte di Cristo, secondo Giovanni, avrebbe realizzato l'*unità del popolo di Dio*: « [Caifa] profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione, e non per la nazione soltanto, ma anche per *radunare nell'unità i figli di Dio che erano dispersi* » (11, 51-52)¹¹.

d) Nella storia dell'esegesi cristiana, « ... è del tutto evidente che il messaggio fondamentale della tradizione, per quello che riguarda la tunica di Cristo, concerne l'*unità della Chiesa* »¹². Scriveva s. Cipriano:

« Questo mistero dell'unità, questo vincolo di concordia... viene raffigurato quando nel Vangelo la tunica del Signore Gesù Cristo non viene affatto divisa né stracciata; al contrario, quando [i soldati] tirano la sorte sulla veste di Cristo per decidere chi dovesse rivestirsi di Lui, la sua veste è acquistata integra, e la sua tunica, intatta e non divisa, viene in possesso di uno solo...

¹¹ PANCARO S., « People of God » in *St. John's Gospel*, in *New Testament Studies*, 16 (1970), p. 114-129; idem, *The law in the Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden 1975, p. 122-124.

¹² AUBINEAU M., *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24*, in *Kyriakon, Festschrift Joh. Quasten, I*, Münster 1970, p. 100-127 (oppure in *La Bible et les Pères*, Paris 1971, p. 49-50).

Egli [Cristo] portava sopra di sé *l'unità proveniente dall'alto*, cioè *dal cielo e dal Padre*, unità che non poteva affatto essere scissa da alcuno che l'acquistasse e possedesse, ma serbava sempre come suo distintivo insopprimibile tutta la sua consistenza e stabile fermezza d'unione. Non può possedere la veste di Cristo colui che scinde e strazia la Chiesa di Cristo...

Mentre si dividevano le dodici tribù d'Israele, il profeta Achia stracciò il suo mantello. Ma poiché il popolo di Cristo non può essere scisso, la tunica di lui intessuta d'un sol pezzo e tutta unita, non fu stracciata da coloro che se ne disputavano il possesso: indivisa, coerente e unita, essa raffigurava quale debba essere *la concordia della nostra assemblea*, dopo che ci siamo rivestiti di Cristo.

Col mistero della tunica e col simbolo di essa, Cristo raffigurò *l'unità della Chiesa* »¹³.

e) Si noti infine la correlazione stilistica tra le ultime parole del v. 24 e le prime del v. 25: « Oi *men* ûn stratiôtai tauta epoiêsan. Eistêkeisan *de* para tô staurô tû Iêsû... ». Cioè: tra la fine del v. 24 e l'inizio del v. 25 si ha la nota costruzione greca, costituita dalle particelle « ... *men... de...* ».

¹³ *De Catholicae Ecclesiae unitate* 7: « Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae... ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum potius indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque individua tunica possidetur... »

Unitatem ille portabat de superiore parte venientem id est de caelo et a patre venientem quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat. Possidere non potest indumentum Christi qui scindit et dividit ecclesiam Christi...

Cum duodecim tribus Israel scinderentur, vestimentum suum propheta Achias discidit. At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica eius per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est: individua, copulata, conexas ostendit populi nostri qui Christum induimus concordiam cohaerentem. Sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem » (PL 4, 520-521; versione italiana di COLOMBO S., *San Cipriano. Opuscoli*, Torino 1935, p. 104-109).

Dovremmo quindi tradurre: « Questo, *dunque* (« men »), fecero i soldati. Stavano *poi* (« de ») presso la croce di Gesù... ».

Più chiaramente, la sutura letteraria tra il v. 24 e il v. 25 (« ... men... de... ») suggerisce che tra la scena appena descritta e quella che sta per seguire, vi è un legame di analogia. Vale a dire: *la tunica di Cristo, non lacerata dai soldati, è un segno di quell'unità della Chiesa che sta per costituirsi dall'unione tra la Madre di Gesù e il discepolo da lui amato*.

E questa unione della nuova comunità messianica presente ai piedi della croce è fomentata dallo Spirito Santo, che Gesù effonde quando, « ... chinato il capo, rese [= donò] lo Spirito » (v. 30)¹⁴.

III. LO « SHEMA DI RIVELAZIONE » DEI VV. 26-27a

Leggiamo nei vv. 26-27a: « Gesù, *dunque*, *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" ».

In questi versetti gli esegeti riconoscono un cosiddetto « schema di rivelazione »¹⁵. In termini più chiari, Giovanni trasmette le parole di Gesù secondo un modello letterario che si compone di tre momenti:

a) un inviato di Dio (un « profeta ») *vede* un personaggio, di cui si indica il nome;

¹⁴ Sono molti gli autori che ammettono la bivalenza dell'espressione « paredôken to pneuma » di Gv 19, 30. Essa può significare al tempo stesso: « emise lo spirito » e « trasmise (donò) lo Spirito ».

Cfr. BARRETT C.K., *The Gospel according to St. John*, London 1955, p. 460; MICHAUD J.P., *Le signe de Cana (Jean 2, 1-11) dans son contexte johannique*, Montréal 1963, p. 83-84.

¹⁵ DE GOEDT, *Un schème de révélation...* Questo articolo, breve ma significativo, è stato accolto con favore da studiosi di varie confessioni. Scrive DAUER A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium...*, München 1972, p. 127, 321: « ... wie De Goedt gut gezeit hat ».

b) e, al suo indirizzo, *dice*:

c) « Ecco... ». Il « veggente » termina con delle affermazioni che « rivelano » un aspetto, una funzione della persona « vista »; aspetto o funzione fino allora rimasti ignoti e manifestati agli altri da colui che « vede ». Evidentemente in questi casi il verbo « vedere » non indica tanto la visione fisica degli occhi della carne, quanto piuttosto un'introspezione profetica concessa dallo Spirito di Dio.

Questo schema è documentato, quanto alla sostanza, già nell'A.T.¹⁶ Ma è soprattutto nel vangelo di Giovanni che si caratterizza secondo i tre momenti ricordati sopra. Se ne hanno quattro esempi: due posti sulle labbra di Giovanni Battista e due sulla bocca di Gesù:

* 1, 29:

« Il giorno dopo, Giovanni *vede* Gesù venire verso di sé e *dice*: "Ecco l'Agnello di Dio..." ».

* 1, 35-36:

« Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, *mirando* Gesù che passava, *dice*: "Ecco l'Agnello di Dio!" ».

* 1, 47:

« Gesù *vide* Natanaele che gli veniva incontro e *dice* di lui: "Ecco un vero israelita in cui non c'è falsità" ».

¹⁶ Esso appare soprattutto nella letteratura profetica: *Is* 49, 18; *Bar* 4, 36-37; 5, 5; *Is* 60, 4 (brani relativi alla maternità escatologica di Sion, conseguente al raduno dei dispersi); *Dan* 2, 31 ss.; *Ez* 1, 4 ss.; 37, 8 ss.

Si faccia attenzione, in particolare, all'affinità letteraria di *Gv* 19, 26b (« Ecco il tuo figlio ») con gli oracoli che *Is* 60, 4 e *Bar* 4, 37; 5, 5 rivolgevano a Gerusalemme, al momento in cui tornano i « dispersi »: *Is* 60 v. 4 = « ... Ecco i tuoi figli radunati insieme. Vedi: tutti i tuoi figli vengono da lontano, e le tue figlie sono portate in braccio... » (dalla versione greca dei LXX); *Baruc* 4, 37 = « Ecco: ritornano i figli tuoi... ritornano insieme riuniti... alla parola del Santo... »; 5, 5 = « Vedi [Ecco] i tuoi figli riuniti ».

Il quarto esempio è appunto quello di *Gv* 19, 26-27a. Dalla croce Gesù *vede* la Madre e il discepolo, e *dice*: « Ecco il tuo figlio... Ecco la tua madre ». Di entrambi Gesù rivela un aspetto: alla Madre manifesta il compito di essere « madre » anche del discepolo, e al discepolo dichiara la sua « filiazione » nei confronti della Vergine.

In conclusione, se l'evangelista ha scelto questo schema tipico per trasmettere la volontà ultima di Gesù, ciò vuol dire che essa contiene una « rivelazione » molto importante, di cui è autore Gesù, profeta del Padre. Stavolta è il Figlio che crea la Madre!

IV. L'IMPORTANZA DEL v. 28

Nel v. 28, che segue immediatamente la scena dei vv. 25-27, leggiamo: « Dopo questo, Gesù, sapendo che tutto ormai era compiuto perché si adempisse la Scrittura, disse... ». Questo versetto, nella parte citata, è di notevole rilievo. Illustriamolo brevemente.

« Dopo questo... » (greco: « meta tûto »)

Come abbiamo già detto in precedenza¹⁷, la formula *meta tûto* (= dopo questo) in Giovanni esprime probabilmente una concatenazione logica tra due fatti, come se il secondo fosse un approfondimento e una conseguenza rispetto al primo. Pertanto quello che si dice nel v. 28 dovrebbe essere un'ulteriore spiegazione del senso racchiuso nei vv. 25-27. Ora l'esame filologico dell'inciso « ... sapendo che tutto ormai era compiuto » ci svelerà appunto quale sia la portata delle parole « Ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre ».

« ... Gesù, sapendo... » (greco: « eidôs »).

Questo participio « eidôs » (= sapendo) ricorre quattro volte nella seconda parte del quarto vangelo, e sempre in con-

¹⁷ Cfr. p. 71.

nessione con gli eventi dell'Ora di Gesù¹⁸. Quindi è sottinteso che anche la presenza di Maria al Calvario rientra negli avvenimenti di quest'Ora, che riguarda la salvezza di tutti.

Il suddetto participio pone in evidenza la cognizione trascendente-divina che Gesù ha di ciò che sta per accadere¹⁹. Egli non è schiacciato dal peso degli eventi; non accetta supinamente la volontà del Padre, ma vi collabora con piena consapevolezza²⁰.

« ... *che ormai...* » (greco: « *êdê* »)

L'avverbio « ormai » è riferito all'episodio precedente (vv. 25-27). Esso vuol dire che anche la consegna della Madre di Gesù al discepolo porta a compimento l'opera redentrice. Se, per assurdo, Gesù non avesse dettato quel suo testamento, l'evangelista non avrebbe potuto scrivere che « ... *tutto ormai era compiuto* ». Qualcosa sarebbe mancato.

« ... *tutto era compiuto...* » (greco: « *panta tetelestai* »)

Il verbo *teleô* (da cui il perfetto *tetelestai*) è usato nel quarto vangelo per annunciare il compimento del disegno di Dio, attraverso l'opera di Cristo (19, 28. 30).

Gli autori osservano rettamente che il « *panta tetelestai* » (= tutto era compiuto) del v. 28 ha un richiamo terminologico con *Gv* 13, 1: « ... dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla *fine* » (greco: « *eis telos* »). La corrispondenza sta nelle voci *telos* (= fine, v. 13) e *tetelestai* (= era compiuto, v. 28). E questo vuol insegnare che anche la consegna di Maria al discepolo manifesta l'amore supremo di Gesù per i suoi.

¹⁸ *Gv* 13, 1. 3; 18, 4; 19, 28.

¹⁹ Così stima DE LA POTTERIE I., 'Oida' et 'ghinôskô'. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, in *Biblica*, 40 (1959), p. 713-717.

²⁰ E' quanto vuole sottolineare il secondo Canone romano: « Egli, offrendosi liberamente alla sua passione... ».

Evidentemente ciò comporta che il gesto di Cristo vada oltre la sfera domestica, privata. Esso è diretto a tutti i suoi seguaci, cioè la Chiesa universale.

« ... *perché si adempisse la Scrittura, ...* »

Questa proposizione finale (greco: « *ina teleiôthê ê graphê* ») di solito viene riferita alla frase seguente, che parla della sete di Gesù in croce²¹. Recentemente, però, si tende a metterla in relazione coi vv. 25-27²². Fra le due opinioni, la seconda sembra da preferirsi almeno per i seguenti motivi.

a) In Giovanni la preposizione finale « *ina* » (= affinché, perché) determina abitualmente un verbo che precede, non un verbo che segue.

b) L'evangelista, inoltre, utilizza il verbo « *plerûn* » (= adempire, compiere) quando dichiara che si adempie un detto di Gesù (18, 9. 32) o una particolare frase della Scrittura, che viene citata²³. In 19, 28, invece, egli impiega il verbo « *teleiûn* » (= portare a compimento perfetto), che appare solo quattro volte nel resto del vangelo giovanneo: una volta in relazione ai discepoli (17, 23) e tre in rapporto con l'« opera » (4, 34; 17, 4) o le « opere » (5, 36) che il Padre ha dato da compiere a Gesù.

I verbi « *telein* » e « *teleiûn* » differiscono leggermente nella loro semantica. « *Telein* » significa « finire », « condurre a termine »; esso puntualizza la « fine » di un'azione. « *Te-*

²¹ MORETTO G., *Giov. 19, 28: la sete di Cristo in croce*, in *Rivista Biblica Italiana*, 15 (1967), p. 249-274. Per un excursus sintetico circa la storia dell'esegesi di *Gv* 19, 28, cfr. DE LA POTTERIE I., *La sete di Gesù morente e l'interpretazione giovannea della sua morte in croce*, in *La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 13-18 ottobre 1975, Torino [1976], p. 33-37 (p. 36 per l'« adempimento della Scrittura »).

²² BAMPFYLDE, *John xix, 28...*; MARTINEZ E.R., *The Gospel Accounts of the Death of Jesus*. Tesi dottorale dattiloscritta presentata al Pont. Istituto Biblico, Roma 1969, p. 467-471; DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 42-44.

²³ *Gv* 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 18, 9. 32; 19, 24. 36.

leiûn » vuol dire « finire bene », « condurre al giusto termine »; sottolinea perciò la conclusione felice di ciò che è finito²⁴.

Quindi il senso assai probabile del v. 28b è il seguente: dopo che Gesù ha pronunciato le parole « Ecco il tuo figlio... ecco la tua madre », e dopo che il discepolo ha accolto Maria, la missione redentrice di Cristo — che è la grande « opera » predetta dalla Scrittura nella sua globalità — raggiunge il suo compimento perfetto. Di conseguenza la scena della Madre di Gesù e del discepolo (vv. 25-27) assume un rilievo specialissimo nella storia della salvezza.

Prendendo ora a parlare del ruolo di Maria rispetto ai « dispersi figli di Dio », attingeremo nuova luce sulla « Scrittura » di cui parla il v. 28 e sul modo col quale essa si adempie.

V. LA PRESENZA E IL RUOLO DI MARIA

Accanto alla croce, in profonda comunione con Gesù²⁵, l'evangelista ricorda la presenza di quattro donne (la madre

²⁴ VANHOYE A., *L'oeuvre du Christ, Don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4)*, in *Recherches de Science Religieuse*, 18 (1960), p. 409-415.

²⁵ Si noti la costruzione pleonastica del v. 25a: « ... presso la croce di Gesù ». Il genitivo di specificazione (« croce di Gesù ») ricorre solo in questo versetto, e mai altrove nel quarto vangelo. L'aggiunta « di Gesù » sarebbe superflua e non richiesta ai fini della chiarezza. In 19, 19 invece (« Pilato compose anche l'iscrizione e la fece porre sulla croce ») il genitivo di specificazione è omissa, benché il contesto potesse favorire una certa ambiguità. Avendo parlato poco prima anche degli altri due crocifissi (v. 18), il testo potrebbe lasciare nell'incertezza: di quale croce si tratta?

In realtà vi è un altro motivo per credere che tale formulazione pleonastica sia intenzionale. Difatti nel greco del N.T. la preposizione *parà* (= vicino) è seguita dall'accusativo, se si tratta di un oggetto, di una cosa; si costruisce invece col dativo quando ha per complemento una persona, quasi per indicare la vicinanza e la comunione con la medesima. Soltanto in *Gv* 19, 25a si ha *parà* col dativo dell'oggetto (*tò staurò* = la croce). Questa eccezione potrebbe voler dire che l'evangelista intende porre in evidenza la comunione di Maria, delle pie donne e del discepolo più col Crocifisso che con la croce.

di Gesù e la sorella di lei; Maria di Cleofa e Maria di Magdala)²⁶, più il discepolo prediletto. Il ruolo preminente in questo gruppo è attribuito alla madre di Gesù.

In effetti, Gesù non soltanto affida sua madre al discepolo, ma si rivolge in primo luogo a lei. Se egli avesse voluto preoccuparsi unicamente del futuro di Maria, sarebbe stato sufficiente dire al discepolo: « Ecco la tua Madre ». Rivolgendosi in primo luogo alla Vergine, Gesù intende porre principalmente in risalto il compito che sta per lasciarle. La funzione del discepolo appare subordinata e dipendente da quella di Maria.

Realmente, l'attenzione prioritaria concessa da Gesù alla Madre è confermata anche dal titolo solenne di « Donna », col quale Gesù si rivolge a lei, come già a Cana (2, 4)²⁷. E anche stavolta, questo appellativo ha una risonanza comunitario-ecclesiale, che possiamo scoprire partendo dalla profezia

L'unione della Vergine col Figlio attinge la sua espressione più umana e meritoria soprattutto nel dolore. Cfr. la *Lumen Gentium*, 58: « Così anche la Beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cfr. *Gv* 19, 25) soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente, dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale Madre al discepolo... ».

²⁶ Quante sono le donne presso la croce? Tre o quattro? Secondo la *Volgata* e altri, sarebbero nominate tre donne: la madre di Gesù, la sorella di sua madre (che si chiamava Maria di Cleofa) e Maria di Magdala. Attualmente, però, quasi tutti ammettono che fossero quattro, in base ai seguenti indizi:

a) Vi è anzitutto un parallelismo: due di esse sono presentate col grado di parentela (« sua madre e la sorella di sua madre »); le altre due, invece, sono ricordate col nome proprio (« Maria di Cleofa e Maria di Magdala »).

b) Se Maria di Cleofa fosse sorella della Madonna, si avrebbe il caso (piuttosto insolito) di due sorelle che portano lo stesso nome principale (Maria).

Sul problema dell'identificazione di Maria di Magdala, cfr. BROWN, *The Gospel according to John*, I, p. 449-454; II, p. 1.200; oppure SPADAFORA F., voce *Maria di Bethania, di Magdala e la peccatrice innominata*, in *Dizionario biblico* diretto dallo stesso autore, Roma 1957, p. 383-384.

²⁷ Cfr. p. 35-36.

di Caifa circa la morte di Gesù: « ... Essendo sommo sacerdote di quell'anno, [Caifa] profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione [ebraica], e non per la nazione soltanto, ma anche *per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio* » (*Gv* 11, 51-52).

Ricordando i « dispersi figli di Dio » da ricondurre all'unità, Giovanni allude ad un complesso vario di temi dell'A.T., che riguardano l'attesa escatologico-messianica del popolo ebraico.

Infatti, secondo l'A.T. i « dispersi figli di Dio » sono gli esuli del popolo d'Israele, che Yahwéh ha disperso fra i Gentili, a motivo dei loro peccati²⁸. In modo particolare, si fa riferimento alle vicende dell'esilio babilonese. Lontano dalla terra promessa, gli esuli sono paragonati a dei morti scesi nella tomba, per aver dimenticato la Legge di Dio²⁹.

L'esilio, tuttavia, sarà un'esperienza purificatrice. Ammaestrato dalla voce dei profeti, il popolo si converte alla fedeltà verso la Legge del Signore³⁰. A seguito allora di questo cambiamento di vita, Dio « risuscita » il suo popolo³¹, cioè « raduna » i suoi figli di mezzo ai Gentili, fra i quali li aveva dispersi³². Mediante il suo servo, il Servo sofferente di Yahwéh³³, li riconduce alla loro terra³⁴ e stringe con essi un'Alleanza Nuova³⁵, di cui è mediatore il Servo³⁶. I contraenti di questo Nuovo Patto non saranno soltanto gli Ebrei, ma

²⁸ *Dt* 4, 25-27; 28, 62-66; 30, 1-4...

²⁹ *Dt* 4, 26; 28, 62-63; 66; 30, 15-19; *Ez* 37, 2. 8. 9. 11. 12. 13; *Dt* 32, 39; *Tb* 13, 2. 3. 5; *Bar* 3, 10-12...

³⁰ *Dt* 4, 27-31; 30, 1-6...

³¹ *Dt* 30, 6; *Ez* 37, 1-4; *Dt* 32, 39; *Tb* 13, 2. 3. 5...

³² *Is* 43, 5-6; 48, 21; 49, 10; *Mi* 2, 12 (cfr. *Is* 40, 11); *Ger* 23, 3; 31, 8-11; *Ez* 34, 13; 37, 12. 13. 19. 21; *Sf* 3, 18. 19. 20; *Zc* 2, 10; 10, 8. 10; *Bar* 4, 37; 5, 5. 6. 9...

³³ *Is* 49, 5-6.

³⁴ *Is* 14, 1; *Ger* 23, 8; *Ez* 34, 13. 27; 37, 21; 39, 26. 28...

³⁵ *Ger* 31, 31-34; 32, 37-40; *Ez* 34, 23-25; 36, 23-28; 37, 21-28; 39, 27-29; *Is* 54, 10; 55, 3; 61, 8.

³⁶ *Ic* 42, 6; 49, 8; 59, 21.

anche tutti gli altri popoli che Yahwéh aggrega alla nazione eletta³⁷.

Nel quadro di questa grandiosa restaurazione post-esilica, acquistano un rilievo singolarissimo *Gerusalemme* e il *Tempio*, ricostruiti dalle rovine. Essi divengono il centro ideale, ove sono radunati i dispersi figli di Dio, cioè gli Ebrei reduci dai paesi d'esilio, e i Gentili loro incorporati.

Il *Tempio* è il simbolo privilegiato della riunificazione³⁸. Ebrei e Gentili si riconosceranno come un solo popolo, il popolo della Nuova Alleanza, in quanto sono radunati entro il medesimo Santuario, per adorare l'unico e medesimo Signore³⁹.

Gerusalemme, poi, è salutata come « Madre » di questi figli innumerevoli, che Yahwéh ha convogliato entro il suo seno⁴⁰. Desolata e sterile quale era divenuta a causa dell'esilio⁴¹, conosce ora il gaudio e la sorpresa di una maternità prodigiosa e universale⁴². Per questo evento inatteso della misericordia di Yahwéh, suo Sposo e Re, la figlia di Sion (cioè *Gerusalemme*) è invitata all'esultanza trepida: « Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te... Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di *Gerusalemme*! Ecco a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, sopra un puledro figlio d'asina » (*Zc* 2,14; 9,9; cfr. *Sf* 3, 14-18 e *Gioe* 2, 21-27).

Quando gli esuli tornarono da Babilonia (538 a.C.), la ricostruzione materiale e morale della nazione giudaica fu

³⁷ *Is* 14, 1; 60, 3-4; 66, 18; 56, 4-7; 66, 18-21; *Ger* 3, 17; *Zc* 2, 15 (cfr. *Ap* 21, 3)...

³⁸ *Ez* 37, 21. 26-28; 40-47, 12 (cfr. *Is* 12, 6; *Sf* 3, 14-18; *Gioe* 2, 27; *Zc* 2, 14. 15: « in mezzo a te »); *Tb* 13, 11; 14, 5; *II Mc* 1, 27-29; 2, 7-8. 17-18; 3, 43. 58. 59; *Eccli* 36, 13-16.

³⁹ *Is* 56, 6-7; 66, 18-21; *Zc* 2, 15; *Tb* 14, 6-7.

⁴⁰ *Is* 60, 1-9; 49, 19-20; *Tb* 13, 12-13; *Sl* 87...

⁴¹ *Is* 49, 14. 21; 54, 1. 4. 6. 8; 60, 15. 20; 62, 4; 64, 9; 66, 10; *Bar* 4, 12-16; 5, 1.

⁴² *Is* 49, 18-23; 54, 1-3; 60, 1-22; 66, 7-13; *Bar* 4, 36-37; 5, 5-6...

piuttosto modesta, non certo quale l'avevano prospettata i profeti. Vi furono le difficoltà dell'epoca persiana, successiva al ritorno (538-333 a.C.); poi la dominazione ellenistica (333-63 a.C.) e quindi quella romana, inaugurata da Pompeo (63 a.C.). In mezzo a queste vicissitudini del post-esilio babilonese, gli Ebrei si sentivano ancora « dispersi », poiché in Palestina erano tributari di potenze straniere e fuori Palestina obbedivano a governi pagani. Eppure questo groviglio di situazioni politiche non diminuì la fede ebraica negli oracoli profetici. Semplicemente, la coscienza popolare giudaica ne rimandò l'attuazione ai tempi dell'atteso Messia. Egli avrebbe radunato i dispersi d'Israele. Ciò comportava l'affrancamento dai nemici e la conseguente riunificazione del popolo eletto nella sua patria, con Gerusalemme e il Tempio come luogo ove Ebrei e Gentili avrebbero adorato il solo vero Dio⁴³, « ... senza timore, in santità e giustizia, per tutti i... giorni » (Lc 1, 74). Il Messia, in altre parole, doveva essere attore di un terzo « esodo », ancor più glorioso di quello egiziano e babilonese.

Ebbene: Giovanni, come del resto i Sinottici, compresero che tali profezie dell'attesa giudaica si avverarono compiutamente, e in maniera insperata, soltanto col mistero pasquale di Cristo. Quando Giovanni racconta l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, cita Zc 9, 9: « Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina ». Questo brano, come abbiamo detto poco sopra, appartiene esattamente al novero degli oracoli sul « raduno dei dispersi ». E poi l'evangelista commenta: « Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si

⁴³ Luogo classico di tale speranza era la profezia di Es 15, 17: « Condurrà [il tuo popolo] e lo pianterai sul monte del tuo retaggio; nel luogo che per tua sede hai preparato, nel santuario che le tue mani, o Signore, hanno fondato » (cfr. II Mc 1, 29).

Sulle attese connesse al « raduno dei dispersi » nel giudaismo intertestamentario, cfr. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 337-369.

ricordarono che *questo era stato scritto di lui*, e questo gli avevano fatto » (Gv 12, 14-16).

Alla luce dell'evento pasquale Giovanni, per così dire, « cristologizza » ciascuno dei temi connessi alla riunione dei dispersi figli di Dio, preannunciati nell'A.T. ed elaborati dal giudaismo prossimo al Nuovo. Gesù, come Servo sofferente di Yahwéh (Gv 1, 29. 36), è colui che riconduce all'unità i dispersi figli di Dio (11, 52). Sono chiamati « dispersi », in quanto sono « morti » (5, 25; cfr. Ez 37, 1-14). Sono vittime del lupo, cioè del Maligno, che rapisce e disperde (10, 12; 16, 32); la loro dispersione verrà ricomposta nell'unità stessa del Padre e del Figlio (11, 52; cfr. 10, 30): mistero dell'Alleanza divina con l'uomo, che diverrà manifesto nel giorno in cui Gesù passa da questo mondo al Padre (14, 20). E sono detti « figli di Dio » per anticipazione; diverranno tali, infatti, perché accoglieranno Gesù e la sua Parola (1, 12; I Gv 3, 1. 2. 9. 10; 5, 1.2).

In luogo del Tempio di pietra, quello di Gerusalemme, subentra ora *il Tempio non costruito da mani d'uomo* (cfr. Mc 14, 58), ossia *la Persona di Gesù Risorto* (Gv 2, 19-22). In Lui sono « attratti » (12, 32) e « radunati » tutti coloro che adorano il Padre accettando la Verità evangelica, sotto l'impulso dello Spirito Santo (4, 23). E siccome Gesù è una sola cosa col Padre (10, 30), l'unità dei dispersi si realizza entro l'unità stessa che esiste tra il Padre e il Figlio: « ... Siano una sola cosa come noi siamo una cosa sola: io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità... » (Gv 17, 22-23) — « E non vidi alcun tempio in essa [= nella nuova Gerusalemme], perché *il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio...* Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà con loro ed essi saranno suoi popoli e Dio medesimo sarà con essi » (Ap 21, 22. 3). Cessano dunque le categorie etnico-spaziali. L'unità del gregge di Cristo si edifica e cresce ovunque un uomo, Ebreo o Gentile ascolta la sua voce: « Ed ho altre pecore che non sono di questo recinto [cioè,

non provengono dal Giudaismo]; anche queste io devo condurre, e ascolteranno la mia voce e diverranno un solo pastore » (Gv 10, 16).

In luogo di Gerusalemme-Madre dei dispersi radunati da Yahwéh entro le sue mura, e particolarmente nel Tempio, subentra ora *Maria-Madre* dei dispersi figli di Dio, radunati da Gesù in quel mistico Tempio della Nuova Alleanza, costituito dall'unione del Padre col Figlio. Nell'economia del Patto Nuovo, sancito col mistero pasquale, la Madre di Gesù diviene la personificazione della Nuova Gerusalemme, cioè della figlia di Sion alla quale i profeti indirizzavano i loro vaticini sui tempi ultimi. E siccome nel linguaggio biblico-giudaico Gerusalemme⁴⁴, come anche il popolo eletto⁴⁵, era raffigurata abitualmente sotto l'immagine di una « Donna », così si comprende perché Gesù si rivolga alla Madre con l'appellativo di « Donna ». In Maria, Gesù addita la personificazione della Nuova Gerusalemme-Madre, cioè la Chiesa-Madre.

Detto altrimenti, abbiamo una trasposizione di immagini da Gerusalemme alla Madre di Gesù. Gerusalemme era *Madre universale* dei dispersi, adunati nel Tempio che sorgeva entro le sue mura. La Madre di Gesù è *Madre-universale* dei dispersi figli di Dio, unificati nella Persona di Cristo, che ella ha rivestito della nostra carne nel suo grembo materno.

Essendo « Madre » di Gesù, ai piedi della croce Maria è dichiarata « Madre » anche di coloro che sono una sola cosa con Gesù, a motivo della fede. Perciò in Gv 19, 25-27 l'evangelista non ricorda la Vergine col suo nome proprio (« Maria »), ma coi titoli di « Madre di Gesù » e di « Donna ».

Un'obiezione, tuttavia, potrebbe essere sollevata. Cioè: anche il discepolo amato (come diremo subito) è figura di

⁴⁴ Ez 16, 8; 23, 2-4; Ger 2, 2; Sl 86, 5 (LXX); Ap Bar 10, 7; IV Esd 9, 38-10, 57...

⁴⁵ Os 1-3; Is 26, 17-18 (cfr. 1QH III, 3-12); Ger 31, 4, 15; Targ Cant (per intero); Targ Sl 45, 11-17...

tutti i discepoli di Cristo, e quindi della Chiesa; allora che differenza vi è tra il ruolo rappresentativo di Maria e quello del discepolo? La differenza sta qui. Il discepolo rappresenta tutti i credenti in Cristo, in quanto « discepoli », ossia in quanto persone che ascoltano la voce di Gesù e divengono un solo gregge e un solo Pastore (Gv 10, 16). Sotto questo profilo, il discepolo è figura anche di Maria, poiché ella fu discepola esemplare nell'obbedire a Cristo: « Quanto egli vi dirà, fatelo » (2, 5). Maria, invece, è figura della Chiesa in quanto « Madre », vale a dire in quanto comunità entro la quale sono radunati in Cristo i dispersi figli di Dio.

Pertanto, l'illuminazione retrospettiva che proviene dalla dottrina dell'A.T. circa la riunione dei dispersi conferisce una dimensione ecclesiale-ecumenica alla maternità spirituale di Maria. Sebbene non sia detto esplicitamente, il discepolo amato è tipo di ogni altro discepolo amato da Gesù a motivo della fede (cfr. Gv 13, 1; 14, 21; 15, 12-15)⁴⁶.

Ecco, dunque, alcuni fondamenti biblici remoti del titolo « Maria, Madre della Chiesa ».

Detto questo, occorre una chiara precisazione circa i limiti di questa dottrina giovannea. Va detto, cioè, che l'evangelista afferma il *fatto* della maternità di Maria rispetto ai discepoli del Figlio suo. Però non ne spiega la *natura*. In termini più aperti dovremmo chiederci: quali sono i compiti effettivi di Maria verso i credenti, in che cosa consiste la sua maternità nell'ordine della fede? Come ognuno avverte, siamo nel vivo della questione mariologica, densa di sviluppi anche per la questione ecumenica.

Non possiamo qui dilungarci in una risposta esauriente. Soltanto accenno ad una possibile metodologia dal punto di vista biblico, che rimane fondamentale. Due indicazioni:

a) E' molto significativo che Giovanni dichiari il fatto della maternità di Maria. Esso non va ignorato, ma semplice-

⁴⁶ Cfr. quanto diremo a p. 103-106.

mente armonizzato con gli altri elementi dottrinali della complessa sintesi giovannea. Ad esempio: lo Spirito Santo come agente primario della rigenerazione a figli di Dio (3, 5); l'unità della Chiesa che va edificandosi non in Maria ma in Cristo, nell'obbedienza docile alla sua Parola, sotto l'impulso dello Spirito (10, 16; 12, 32; 14, 26; 16, 13-14...).

b) Esaurito lo studio della sintesi giovannea, occorrerebbe indagare al completo la Scrittura e il giudaismo extra-biblico, per ricavarne l'esatta nozione di *paternità e maternità spirituale*, con le debite applicazioni a Maria. Il tema è vasto e illuminante. Fra l'altro, tanto per scendere a qualche precisazione, un padre e una madre spirituale possono « meritare » in favore dei propri figli, e sulla base dei meriti, possono intercedere per loro: dimensione sociale della salvezza ⁴⁷!

Ancora: la Scrittura insegna che un padre o una madre spirituale sono « esempio », « modello » di vita per i loro figli ⁴⁸. Ora, se Gesù ci consegna sua Madre come nostra « Madre », questo significa che egli intende donarcela anche come « esempio » da imitare. Ella è per i credenti un paradigma perfetto di esistenza cristiana. Perciò ogni aspetto della sua figura (virtù, privilegi...) hanno di conseguenza una di-

⁴⁷ Si veda, per es., la visione panoramica tracciata da LE DÉAUT R., *Aspects de l'intercession dans le Judaïsme ancien*, in *Journal for the Study of Judaism*, 1 (1970), p. 33-57.

⁴⁸ GUTIERREZ P., *La paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris 1968. Paolo presenta se stesso come « padre » delle comunità da lui generate alla fede mediante la predicazione del Vangelo di Cristo (*I Cor* 4, 15; *I Ts* 2, 7. 11), e afferma poi in conseguenza: « Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo » (*I Cor* 4,16).

Si ricordi anche *Gv* 8, 39: « Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo »; *I Pt* 3, 6: « Sara obbediva ad Abramo e lo chiamava 'suo signore'; di lei voi siete diventate le figlie, facendo il bene, senza lasciarvi turbare da nessun timore ».

Sul tema della « paternità spirituale », a partire da *I Cor* 4, 15, si leggerà con frutto l'articolo di SAILLARD M., *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ* (*I Co* 4, 15), in *Recherches de Science Religieuse*, 56 (1968), p. 5-41.

mensione ed un risvolto ecclesiale. Sono, cioè, « tipo », « modello », « figura » di ciò che la Chiesa tutta è chiamata a divenire, nella fase peregrinante e in quella gloriosa.

In una parola: la dottrina mariana va ricondotta nell'alveo cristologico ed ecclesiale, dal quale riceve fecondità e misura. Al dire del Vaticano II, essa deve situarsi « in mysterio *Christi et Ecclesiae* » (*Lumen Gentium*, 52).

VI. « IL DISCEPOLO CHE GESÙ AMAVA »

Chi è questo discepolo? ⁴⁹ E' noto che l'opinione tradizionale, già da s. Ireneo ⁵⁰, lo identifica con l'autore stesso del quarto vangelo, che userebbe parlare di sé in forma anonima (*Gv* 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). L'autorità di s. Ireneo, per quanto veneranda, non risolve però tutti i dubbi. In ogni caso, il problema dell'identificazione non ha molto peso per il nostro scopo.

Invece due altre questioni ci interessano più da vicino, e cioè: il significato dell'espressione « il discepolo che Gesù amava », e l'accoglienza che il discepolo riserva alla Madre di Gesù.

IL SIGNIFICATO DELLA FRASE « IL DISCEPOLO CHE GESÙ AMAVA »

Che vuol dire questa formula? Indica forse una preferenza di Gesù per quel discepolo? Che l'umanità di Cristo

⁴⁹ Per un orientamento bibliografico di massima, cfr.: KRAGERUD A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch*, Oslo 1959; ROLOFF J., *Der johanneische « Lieblingsjünger » und der Lehrer der Gerechtigkeit*, in *New Testament Studies*, 15 (1968-1969), p. 129-151; MORENO R., *El discípulo de Jesucristo según el evangelio de S. Juan*, in *Estudios Biblicos*, 30 (1971), p. 269-311; LORENZEN T., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*, Stuttgart [1971].

⁵⁰ *Adversus Haereses* 3, 1. 1: « Poi [cioè dopo Matteo, Marco e Luca] Giovanni, il discepolo del Signore, che anche riposò sul petto di lui, pubblicò a sua volta un vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia ».

potesse nutrire legittime predilezioni, sarebbe in accordo normale con la dottrina dell'Incarnazione.

L'esegesi moderna, tuttavia, è incline a ritenere che la suddetta espressione voglia significare non tanto una preferenza personale di Gesù, quanto piuttosto *lo stato di colui che, osservando la Parola evangelica, viene a trovarsi nella sfera dell'amore del Padre e del Figlio*. Il discepolo « che Gesù amava » sarebbe quindi il « tipo » di ogni altro discepolo che, in ragione della fede, viene amato da Gesù⁵¹.

E' quanto dichiara Gesù stesso: « *Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, costui mi ama; e chi ama me, sarà amato dal Padre mio, e io pure lo amerò...* » (Gv 14, 21). Sono questi i discepoli che Gesù chiama « amici » (15, 14-15) e per i quali egli offre la testimonianza suprema dell'amore, cioè il dono della propria vita (15, 12-13; cfr. 13, 1).

Già Origene attribuiva un valore tipico al « discepolo che Gesù amava ». Scrive infatti: « ...Ogni uomo divenuto perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui, e poichè Cristo vive in lui, viene detto di lui a Maria: "Ecco tuo figlio, Cristo" »⁵².

Questa funzione tipico-rappresentativa del discepolo che Gesù amava, si addice bene al contesto di Gv 19, 25-27. In questi versetti non è detto esplicitamente che egli sia figura di tutti i fedeli⁵³. Tuttavia il valore tipico della sua persona è da ritenersi *virtualmente incluso*, per le seguenti ragioni.

⁵¹ DIBELIUS M., *Job XV, 13 - Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangelium*, in *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927, p. 178; BULTMANN R., *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford [1971], p. 483-485.

⁵² Cfr. p. 81 nota 2.

⁵³ Fino alla penultima stesura della *Lumen Gentium* 58, si diceva che il discepolo era « figura dei fedeli ». Dodici osservazioni richiesero di omettere i termini *fidelium figurae* (= figura dei fedeli), poiché simile tipologia « ... non certo constat nec ex sacro Textu, nec ex documentis Traditionis » [= non risulta con certezza né dal sacro Testo né dalla Tradizione]. Per questi motivi la Commissione scartò l'inciso dalla redazione definitiva. Cfr.

1. Più di una volta Giovanni presenta una persona individuale come espressione di un gruppo. Nicodemo, ad es., che è « maestro in Israele » (3, 10), è il portavoce del giudaismo ufficiale, ortodosso. La samaritana, invece, rappresenta quello eretico, separato da Gerusalemme (4, 9). Il funzionario regio di Cafarnaò (4, 46) starebbe a significare il mondo non giudaico (cfr. Mt 8, 10)⁵⁴.

A pari, « il discepolo che Gesù amava » potrebbe essere figura di ogni altro discepolo amato da Cristo.

2. Inoltre dobbiamo ricordare gli argomenti illustrati poco sopra, e dai quali si ricava una conferma indiretta che la maternità di Maria si estende a tutti i discepoli di Cristo. Intendo dire: la connessione tra Cana e il Calvario; lo « schema di rivelazione » dei vv. 26-27a e l'importanza del v. 28⁵⁵.

3. A questi argomenti dedotti in base al contesto prossimo e remoto del quarto vangelo, se ne può aggiungere un altro, derivato dallo sfondo dell'A.T., e cioè: *la maternità universale di Gerusalemme*, che si attua quando Yahwéh fa ritornare in seno ad essa gli esuli della diaspora.

La Città santa diviene « Madre » di tutti i figli e le figlie, radunati nel suo grembo alla Parola del Santo (*Bar* 4, 37). Non solo gli ebrei vengono unificati nella Città-Madre. Anche gli altri popoli sono convogliati in essa da Dio (*Is* 66, 18; cfr. *Ger* 3, 17), e diverranno anch'essi « popolo di Yahwéh » (*Zc* 2, 15). Nel Tempio egli condurrà gli stranieri che hanno aderito al Patto e là offriranno sacrifici; la sua casa sarà chiamata « casa di preghiera per tutte le genti » (*Is* 56, 6-7). Sion è Madre universale! (*Sl* 86, 5a, LXX).

BESUTTI G., *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, in *Marianum*, 28 (1966), p. 148.

⁵⁴ KRAFT E., *Die Personen des Johannesevangeliums*, in *Evangelische Theologie*, 16 (1956), p. 18-32; OEHLER W., *Typen oder allegorische Figuren im Johannesevangelium?*, in *Riv. cit.*, p. 422-427.

⁵⁵ Cfr. p. 84-86, 89-94.

Alla maternità di Gerusalemme, fa ora riscontro quella di Maria, Madre di Gesù. Se la prima era attesa come un evento di carattere universale, altrettanto dovrà dirsi della seconda. La persona del discepolo amato, pertanto, esige di essere interpretata come « tipo » di tutti coloro che, giudei o gentili, vengono alla fede in Cristo e sono radunati in un solo gregge (*Gv* 10, 16; 17, 11. 20-21; 11, 51-52). Di costoro Maria è « Madre »⁵⁶!

La portata universale della maternità di Maria è chiaramente ribadita dal magistero di Leone XIII e Pio XII⁵⁷.

L'ACCOGLIENZA DI MARIA
DA PARTE DEL DISCEPOLO

Il v. 27b è di considerevole importanza, in quanto spiega il modo col quale il discepolo esegue la volontà del Maestro: « E da quell'Ora il discepolo l'accolse presso di sé ».

⁵⁶ Cfr. p. 95-101.

⁵⁷ LEONE XIII, *Quamquam pluries* (1889): « Virgo sanctissima quemadmodum Iesu Christi Genetrix, ita omnium est christianorum mater, quippe quos ad Calvariae montem inter supremos Redemptoris cruciatu generavit ». (« La Vergine santissima come è madre di Gesù Cristo, così è madre anche di tutti i cristiani, in quanto li ha generati sul Calvario, nella sofferenza suprema del Redentore »).

Octobri Mense (1891): « ... talem [Matrem] de cruce praedicavit, cum universitatem humani generis in Ioanne discipulo, curandam ei fovendamque commisit ». (« Tale [cioè 'Madre'] ce l'additò Gesù... quando, dall'alto della Croce, affidò alle sue cure premurose tutto il genere umano, nella persona del discepolo Giovanni »).

Adiutricem populi (1895): « In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum in primis qui sibi in fide adhaerescunt ». (« Nella persona di Giovanni, secondo il pensiero costante della Chiesa, Cristo volle additare il genere umano e, particolarmente, tutti coloro che avrebbero aderito a lui con la fede »).

Pio XII, *Dum saeculum* (1942): « ... Unigenitus eius Filius, iam moriturus e cruce pendens, quod carissimum in terris adhuc ei supererat, id nobis reliquit, suam nempe Matrem nobis Matrem impertiens ». (« ... il suo Figlio Unigenito, mentre stava per morire in croce, ci ha lasciato ciò che gli restava di più caro, dandoci per Madre la sua stessa Madre »).

Cfr. TONDI A., *Le Encicliche Mariane*, Roma 1950, p. 116-117, 136-137,

Recentemente il p. De la Potterie ha dedicato uno studio accurato a questo brano⁵⁸. Prima egli sintetizza le risultanze della tradizione esegetica sul versetto; poi analizza l'espressione greca « lambanein eis ta idia » (= prendere fra le cose proprie) alla luce dell'A.T., degli scritti ellenistico-giudaici e soprattutto del quarto vangelo stesso.

Per i nostri fini, è sufficiente esaminare — mantenendoci nell'ambito della dottrina giovannea — il plurale neutro « ta idia » (= le cose proprie), il verbo « lambanein » (= prendere, da cui l'aoristo « elabon ») e il sostantivo « ora » (= ora, momento).

1. *Il plurale neutro « ta idia » (= le cose proprie) nel quarto vangelo*

Fra gli evangelisti, Giovanni è quello che più usa il termine « idios » (= proprio): *Mt* = 10 volte; *Mc* = 8; *Lc* = 6; *Gv* = 15. Come nel greco comune, questo vocabolo esprime l'idea di « appartenenza », « proprietà ». In Giovanni, però, indica quasi sempre un'appartenenza (proprietà) di carattere religioso spirituale: esprime innanzitutto *l'appartenenza a Cristo*. Nel quarto vangelo ricorre o in forma di aggettivo oppure di sostantivo.

Come *aggettivo*, appare sette volte. In due casi significa un'appartenenza di ordine piuttosto esteriore: « suo » fratello (1, 41); la « sua » patria (4, 44). Ma negli altri cinque è detto di Cristo e si tratta sempre di realtà spirituali: « suo » Padre (5, 18), nel « suo » nome (5, 43), la « sua » gloria (7, 18), le « sue » pecorelle (10, 3; cfr. v. 12), « tutte le sue » [pecorelle] (10, 4).

222-223, 400-401, 450-451; DUDA B., « Ecce mater tua » (*Jo* 19, 26-27) in *documentis Romanorum Pontificum*, in *Maria in Sacra Scriptura*, V, Roma 1967, p. 235-289.

⁵⁸ DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus « Voici ta Mère »...*

Come *sostantivo*, ha una tonalità molto più personale ed esistenziale. Si possono distinguere tre significati.

a) *Le forze « proprie » del male* (8, 44; 15, 19)

In 8, 44 Gesù stigmatizza, per così dire, la natura di Satana, il suo proprio modo di essere: « Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella Verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla di ciò che gli è proprio (greco: « ek tòn idiòn lalei »), perché è menzognero e padre della menzogna ». In Satana non brilla alcun raggio di Verità, poiché è totalmente chiuso al disegno di Dio (ecco la « Verità ») e vi si oppone costantemente. Questo rifiuto permanente di Dio è appunto ciò che lo costituisce in proprio, ciò che è specificamente « suo ». Se Cristo è la Verità del Padre (14, 6), egli è necessariamente Menzogna.

Gv 15, 19 è uno dei brani giovannei in cui il sostantivo « mondo » ha un'accezione peggiorativa: designa, cioè, l'opposizione a Cristo, quindi il « male »: « Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo » (greco: « to idion »). Siccome i discepoli non appartengono a questa sfera, il maligno non riconosce in loro ciò che è « suo ». Essi, infatti, sono « nel » mondo, senza essere « del » mondo (17, 14-16).

b) *Israele e i discepoli « proprietà » di Gesù* (1, 11; 10, 4; 13, 1)

Israele è « proprietà » del Verbo, è la « sua casa », in quanto da lui creato (1, 10) e in quanto oggetto di una scelta speciale da parte di Dio, per il suo disegno di salvezza (Sl 135, 4; Es 19, 5; Eccli 24, 6-13; cfr. Gv 1, 14; 18, 37). Il Verbo « ... è venuto nella sua proprietà (greco: « eis ta idia »), ma i suoi (greco: « oi idioi ») non l'hanno accolto » (1, 11). Gli uomini sono « proprietà » del Verbo, in quanto ne è il Creatore (1, 3). Si noti, in questo v. 11 del prologo, l'equivalenza tra « ta idia » (= la sua proprietà, i suoi beni, la sua casa) e « oi idioi » (= i suoi).

In 10, 4 il gruppo si restringe. Giovanni parla di *quegli Israeliti* che Gesù « conduce fuori » dall'atrio del Giudaismo e lo seguono: « E quanto ha condotto fuori tutte le sue (= pecorelle; greco: « ta idia panta »), cammina innanzi a loro, e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce ».

In 13, 1 sono ricordati in particolare *i discepoli* che Gesù ha chiamato fin dall'inizio del suo ministero: « Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua Ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato *i suoi* (greco: « tús idiús ») che erano nel mondo, li amò sino alla fine ». I discepoli sono detti « i suoi » in quanto il Padre li ha donati a Gesù (17, 6), e Gesù li ha amati fino al segno supremo (13, 1).

In questi tre passi (1, 11; 10, 4; 13, 1), Giovanni pone dunque in forte risalto l'intercomunione personale fra Cristo e i discepoli, « sua proprietà ».

c) *Le « cose proprie » dei discepoli* (16, 32; 19, 27b)

Vi sono infine due passi in cui l'espressione « ta idia » (= le cose proprie) è riferita ai discepoli (16, 32 e 19, 27b).

Riguardo a 16, 32, la maggioranza dei commentatori dà un senso materiale alla frase « ... ciascuno alle sue cose proprie » (greco: « eis ta idia »), quasi che i discepoli abbandonassero Gesù, disperdendosi ognuno « a casa sua ».

Tale spiegazione non è però conforme al contesto che precede il v. 32. Infatti nei vv. 12-15 e 25-28 Gesù parla della « rivelazione » che lo Spirito Santo comunicherà ai discepoli, e della « fede » che essi avranno nella Sua persona, in quanto « uscito da Dio » (v. 27). Udita la promessa di questa rivelazione aperta, senza enigmi (parabole), i discepoli manifestano la propria soddisfazione e dicono: « Ora sappiamo... crediamo... ». Ma Gesù, con accento di mesta ironia, previene i discepoli su quanto sta per accadere: « Ora credete? ». Egli vuol dire che la loro fede è ancor fragile. Difatti: « Ecco, viene l'ora — anzi è già venuta — in cui vi disper-

derete ciascuno *per conto proprio* (greco: « eis ta idia »), e mi lascerete solo » (v. 32).

La profezia di Gesù non riguarda tanto la fuga e la dispersione materiale dei discepoli, ma piuttosto il motivo che l'ha determinata, cioè *la defezione nella fede*. Abbandonando il Maestro, che era il centro e il vincolo della loro unione, si « disperdono » come pecore senza pastore.

Non diversamente si esprime la tradizione sinottica, quando fa dire a Gesù: « Tutti voi *patirete scandalo* questa notte per causa mia. E' scritto infatti (Zc 13, 7): "Percuoterò il pastore e saranno disperse le pecore del gregge" » (Mt 26, 31; cfr. Mc 14, 27). La citazione di Zc 13, 7 serve a qualificare come « dispersione » lo « scandalo » dei discepoli nella fede, documentato al vivo dal rinnegamento di Pietro (Mc 14, 30; Mt 14, 34), che Luca attribuisce espressamente alla suggestione di Satana (Lc 22, 31).

Commenta il p. De la Potterie a riguardo di Gv 16, 32: « L'espressione "eis ta idia" assume allora un senso del tutto differente da quello che gli vien dato di solito. Queste parole non descrivono i differenti *luoghi* in cui sarebbero scappati i discepoli in fuga, ma il crollo della loro fede, la disgregazione della loro unità in Cristo, il ripiegamento di ciascuno sui "propri interessi"; essi non saranno più discepoli di Gesù, quanto di sé stessi »⁵⁹.

Questa è la « proprietà » che rimane a chi fa naufragio nella fede. Si può ricordare opportunamente il detto di Gesù: « Chi non raccoglie con me, *disperde* » (Lc 11, 23).

E veniamo adesso a Gv 19, 27b: « E da quell'Ora il discepolo l'accoglie *eis ta idia* ». Per interpretare nel giusto senso l'« eis ta idia » (= fra le cose proprie) di questo versetto, bisognerà tener presente che il soggetto della frase è « il discepolo che Gesù amava ». Anzi, è questo l'unico brano del

⁵⁹ Art. cit., p. 30.

quarto vangelo in cui si nomina il discepolo in forma assoluta, con l'articolo determinativo.

Come già si è visto, egli è figura di ogni discepolo che viene amato da Cristo. Egli è fedele al Maestro fino alla croce (v. 26). E' testimone del colpo di lancia inflitto al costato di Gesù, ne « vede » sgorgare il sangue e l'acqua, e « rende testimonianza » a queste cose, « ... affinché anche voi crediate » (v. 35). Quindi è il discepolo perfetto, che ha « creduto » (19, 35; 20, 8).

E' necessario premettere questi connotati del « discepolo che Gesù amava ». Per comprendere infatti di quale genere siano le « sue cose proprie » (greco: « ta idia »), dovremo tener presente che si tratta appunto del « discepolo *amato* da Gesù ». Pertanto « le cose proprie » a lui saranno i beni, o per così dire, l'eredità che gli proviene dal fatto di essere amato da Cristo, di essere in comunione con Lui. In sostanza, quindi, tali « cose proprie » vengono a identificarsi con *la sua fede nel Maestro, con l'ambiente vitale in cui egli ha ormai situato la propria esistenza*. Non sono beni di carattere materiale-economico, ma — come già aveva intuito s. Ambrogio⁶⁰ — di ordine *spirituale*.

⁶⁰ S. AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis* 5, 33 (PL 16, 360-361): « Quae ergo habebat sua, nisi ea quae a Christo acceperat? Bonus verbi sapientiaeque possessor, bonus receptor gratiae. Audite quae Apostoli a Christo acceperint: *Accipite*, inquit, *Spiritum Sanctum*... Neque enim Mater Domini Iesu ad possessorem gratiae demigraret, ubi Christus habebat habitaculum ». (« Che cosa aveva di suo, se non quello che aveva ricevuto da Cristo? Egli possedeva la parola, la sapienza; aveva accolto la grazia. Sentite che cosa gli Apostoli hanno ereditato da Cristo: *Ricevete*, disse, *lo Spirito Santo*... Né, infatti la Madre del Signore Gesù sarebbe andata ad abitare dal possessore della grazia, ove Cristo aveva una dimora »).

Toletus F. (*In Johannem* 463-464, Annot. XVI) commenta così il testo di S. Ambrogio: « Haec Ambrosius docte et acute: Beata enim Virgo *inter spiritualia bona maxime computatur*, quae Apostoli non reliquere, sed accipere: in temporalibus pauperimi, sed in spiritualibus ditissimi ». (« Questo dice Ambrogio, con dottrina e acume. *Soprattutto la Madonna, infatti, è da annoverarsi tra quei beni spirituali*, che gli Apostoli ricevettero e non lascia-

In conclusione, quindi, fra i « beni spirituali » che Gesù dona al discepolo amato, vi è anche Maria, sua madre. Gesù vuole che Lei sia « madre » anche del discepolo. Pertanto la versione del v. 27b dovrebbe esplicitare in qualche modo il senso pregnante del « ta idia » giovanneo⁶¹. Una traduzione italiana meno impropria potrebbe essere di questo tipo: « E da quell'Ora il discepolo l'accolse presso di sé ».

2. Il verbo « lambanein » (= prendere) in Giovanni

Come altrove nella Bibbia⁶², anche negli scritti giovannei questo verbo ha due significati base: « prendere » (senso attivo), oppure « ricevere » (senso passivo).

A seconda dell'oggetto che lo accompagna, Giovanni usa questo verbo secondo una triplice sfumatura.

a) Significa « prendere », quando ha per complemento oggetto delle cose inanimate⁶³, oppure anche una persona, trattata però alla stregua di una cosa⁶⁴.

b) Ha invece il senso di « accogliere » quando l'oggetto è un dono, un beneficio ricevuto⁶⁵. Ordinariamente si tratta

rono. Erano quanto mai poveri di cose materiali, ma ricchi assai in quelle spirituali »).

Cfr. DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 7-8.

⁶¹ MC HUGH, *The Mother of Jesus...*, p. 378: « Jn 19:27 seems to demand a translation which includes both the purely physical and the deeper, spiritual sense. 'And from that hour the disciple took her into his own home, and accepted her as his own mother, as part of the spiritual legacy bequeathed to him by his Lord' ».

Ancora una volta, quindi, Giovanni sembra giocare sul duplice significato di un termine. Il « ta idia » vorrebbe indicare e la casa materiale in cui il discepolo ospitò Maria, e soprattutto lo spazio spirituale in cui l'accolse secondo la fede.

⁶² DELLING G., « Lambànó », in KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI [Brescia 1970], col. 21-27.

⁶³ Per es.: 6, 11; 12, 3. 13; 13, 4. 26. 30; 18, 3; 19, 23. 30. 40; 21, 13.

⁶⁴ Cfr. 18, 31: « Prendetelo voi e giudicatelolo »; 19, 1. 6. 40.

⁶⁵ 3, 27; 5, 44; 6, 7; 7, 23; III Gv 7.

di beni spirituali: la grazia (1, 16), un premio per la vita eterna (4, 36), lo Spirito (7, 39; 14, 17; 20, 22), ciò che viene richiesto nella preghiera (16, 24; I Gv 3, 22).

In una terza serie di testi (propria a Giovanni nel N.T.), « lambanein » ha per complemento oggetto una persona, oppure il suo messaggio. Se si accetta 19, 27b, nel quarto vangelo si tratta sempre della persona di Cristo (1, 12; 5, 43; 13, 20; cfr. 6, 21), delle sue parole (12, 48; 17, 8), della sua testimonianza (3, 11. 32. 33; cfr. I Gv 5, 9).

In casi come questi, « lambanein » è praticamente sinonimo di « pisteuein » (= credere; cfr. 5, 43-44 e soprattutto 1, 12). Bisognerà dunque tradurlo con « accogliere ». Suppone infatti la disposizione interiore di chi riceve, quasi la sua apertura verso la persona accolta.

E' precisamente il senso di « accogliere » che meglio si adatta a 19, 27b. Meno rispondente al tenore giovanneo è l'altra versione: « se la prese con sé ».

3. Il termine « ôra »

Le versioni proponibili sono due: da quel « momento »⁶⁶; oppure da quell'« Ora », cioè l'Ora di Gesù, che ha tanto rilievo nella teologia giovannea.

Da quanto abbiamo detto sin qui circa Gv 19, 25-27, si comprende come la versione più consona sia: « E da quell'Ora », ossia l'« Ora di Cristo », quella della passione glorificante, in cui si compiono gli eventi decivi dell'opera salvifica⁶⁷.

Come nota riassuntiva sui vv. 25-27 sin qui analizzati, potremmo dire che la scena da essi descritta ha una struttura

⁶⁶ Questa è la versione più comune.

⁶⁷ E' questa l'interpretazione adottata, per es., da BARRETT, BROWN, FEUILLET (*L'heure de la femme...*, p. 179-180), FERRARO G., *L'ora di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma 1974, p. 276-282 e specialmente p. 279-280.

analoga a quelle dell'A.T. che narrano la ratifica dell'Alleanza al Sinai o il rinnovamento degli impegni che essa comportava. Come già abbiamo spiegato⁶⁸, due elementi apparivano costanti in quel genere di brani: il discorso del mediatore (che si fa portavoce della volontà di Dio), e la risposta del popolo, il quale esprime il proprio assenso alle parole del mediatore con la frase del tipo: « Tutto quello che Yahwéh ha detto, noi lo faremo ».

Premesso questo richiamo orientativo, sembra che anche l'episodio di *Gv* 19, 25-27 sia redatto secondo la stessa articolazione binaria. E difatti, presentati i personaggi (v. 25), Giovanni ricorda la volontà di Gesù, profeta del Padre⁶⁹, trasmessa in termini di rivelazione (vv. 26-27a); poi segue l'accettazione della Parola di Gesù da parte del discepolo, che fa le veci di tutti i credenti (v. 27b).

Come « rivelatore » del Padre, Gesù, dunque, propone al discepolo l'invito a entrare nella Nuova Alleanza. Maria, in effetti, è figura della Chiesa-Madre, la nuova Sion, nella quale approdano i figli del Patto Nuovo. Questa è la volontà del Padre, manifestata dal Profeta-Mediatore Cristo, in ordine alla Comunità del Nuovo Israele, la Chiesa.

Accogliendo Maria, il discepolo dice « sì » alla volontà di Gesù. E tale consenso (v. 28: « Dopo questo... »), fa sì che Gesù possa effondere lo Spirito, il Dono della Nuova Alleanza (*Gv* 19, 30; cfr. 7, 39)⁷⁰.

Nasce così la comunità messianica dei tempi nuovi, unica e indivisa. Entro il suo grembo sono radunati i dispersi figli di Dio. Se in Adamo gli uomini si sentono « dispersi » a motivo dell'egoismo disgregatore, in Gesù obbediente fino

alla morte di croce si sentono « radunati » nell'unità dell'Amore del Padre e del Figlio.

Come « serva del Signore », Maria è chiamata a collaborare a questo disegno divino, con titoli e prerogative di « Madre ». Anche da lei attendiamo che gli uomini, venendo a Cristo, trovino le vie della riconciliazione perfetta, con se stessi e con la vita.

⁶⁸ Cfr. p. 32-33.

⁶⁹ Su questo aspetto della missione di Gesù, cfr. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 419-420.

⁷⁰ Cfr. la nota 14, qui sopra.

CONCLUSIONE

1. Sul Calvario, Gesù rivela che la madre sua è « madre » anche di tutti i discepoli, figurati nel discepolo da lui amato. Essi, ormai, sono suoi fratelli nell'economia dell'Alleanza Nuova: « Va dai miei fratelli e di loro: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro" » (*Gv* 20, 17; cfr. *Eb* 2, 11-12).

2. Col termine « Donna », Gesù mostra in Maria la Figlia di Sion dei tempi escatologici, la nuova Gerusalemme-Madre, ossia la Chiesa-Madre. Nel suo grembo sono convocati nell'unità i dispersi figli di Dio, cioè tutti gli uomini ai quali, senza eccezione alcuna, è rivolta la chiamata alla fede in Cristo, « Salvatore del mondo » (*Gv* 4, 42; *I Gv* 4, 14).

E' l'egoismo che ci frantuma dal di dentro. Senza Cristo, la vita è un ammasso di rottami: « Chi non raccoglie con me, disperde » (*Lc* 11, 23). Ove Lui manchi, non è possibile la sintesi tra gioia e dolore, tra vita e morte, tra sesso e amore, tra Giudeo e Gentile, tra corpo e spirito, tra passato, presente e futuro. Allora è spianata la via per la fuga dalla vita, che si manifesta in fenomeni di frustrazione: noia, tedio, incomunicabilità, segregazione, edonismo, suicidio... Ma se uno ha la sapienza di accogliere la Parola del Cristo-Luce, la vita può essere letta e venerata tutta quanta, senza traumi disgregatori. Di questa « riconciliazione » tutti andiamo in cerca.

Diceva il profeta: « Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò; in Gerusalemme sarete consolati » (*Is* 66, 13). Oggi la nuova Gerusalemme è la Chiesa di Cristo, di cui Maria è « Madre ». Come tale, la Vergine ci esorta al-

l'obbedienza del Vangelo: « Quanto Egli vi dirà, fatelo » (*Gv* 2, 5). Così traspare in Lei la rifrazione materna della consolazione di Dio. E anche a questo titolo la pietà cristiana non cessa di implorare Maria come « consolatrice degli afflitti ».

3. Questa interpretazione « ecclesiale » di *Gv* 19, 25-27 — che è sicuramente di primo piano in Giovanni — va tuttavia integrata da un altro tipo di lettura, che alcuni dicono « umanizzante » e altri (con aggettivo meno felice) « psicologizzante ».

Tutto si riduce a questo: l'umanità di Gesù rimane sempre il punto di avvio per giungere alla comprensione piena della sua divinità. Lo sa bene Giovanni. Egli, è vero, si eleva a sintesi ardite che spaziano ampiamente sull'itinerario della salvezza, dall'Antico Testamento al Nuovo. Eppure anche per lui tutto comincia dall'« uomo che si chiama Gesù » (*Gv* 9, 11), da « ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita » (*I Gv* 1, 1). Sarebbe temerario « vanificare » la carne del Verbo fatto uomo (cfr. *I Gv* 3, 2-3; *Gv* 1, 14).

Allora: anche nella passione secondo Giovanni — di così vasto respiro teologico — Gesù è « l'uomo dei dolori, che ben conosce il patire » (*Is* 53, 3), « Colui che hanno trafitto » (*Gv* 19, 37; cfr. *Zc* 12, 10). E, parallelamente, sua Madre è « la Donna dei dolori ». Sappiamo quanto la figura di Maria ai piedi della croce abbia ispirato la devozione all'Addolorata. Ella esprime anche il modello della perfetta unione con Gesù, fino alla croce.

Stare appunto accanto alla Croce, quella propria ed altrui, è uno dei compiti più ardui dell'amore cristiano, che richiede di far festa con chi fa festa (*Rom* 12, 15; cfr. *Gv* 2, 1 = nozze di Cana) e di piangere con chi piange (*Rom* 12, 15; cfr. *Gv* 19, 25 = la croce di Gesù).

Cristo Risorto non soffre e non muore più (cfr. *Rom* 6, 9-10). Ma egli ci avverte che la sua passione si prolunga in ogni uomo, anche il più piccolo, affamato e assetato di pane

e di verità (cfr. *Mt* 25, 31-46). E' quindi proprio del cristiano scoprire dove passa la « via crucis » del nostro tempo. Chiedetelo, per es., alle tante madri che potrebbero ridere benissimo la storia di Maria di Nazaret: madri che assistono impietrite all'olocausto dei loro ragazzi, rosi da malattie implacabili; mamme cui vengono restituiti i figlioli inebetiti dalle torture di regimi polizieschi. E poi l'immenso esercito dei poveri, scannati e crocifissi; la schiavitù di popoli e gruppi oppressi dai faraoni di questo mondo; il confuso annaspere di chi non ha la luce di una fede e si prostituisce agli idoli spenti, quali il denaro, il potere, il pansessualismo, la droga, il suicidio...

Sul Calvario c'erano i soldati che si spartivano le vesti del suppliziato con l'indifferenza sclerotica del mestierante; c'era chi sghignazzava sul presunto fiasco del profeta di Nazaret: « Ha salvato altri, non può salvare se stesso. E' il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederemo » (*Mt* 27, 42). A Gesù non rimase che la compassione di sua madre e dei pochi fedelissimi. Ed è così che al credente di vera fede spetta « compatire » la sofferenza dei fratelli; capirla, cioè, dall'intimo, nelle sue motivazioni, con dialogo paziente e illuminato: non speculare sulle disfatte di opinioni e metodi, ma sorreggere in fascio aspirazioni e propositi di ogni uomo di buon volere.

A questi pensieri ci eleva l'immagine conduttrice⁷¹ di Maria presso la Croce: « ... [prendere] la propria croce ogni giorno... e completare nella [nostra carne] quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa » (*Lc* 9, 23; *Col* 1, 24).

⁷¹ Cfr. l'epilogo delle Costituzioni dell'Ordine dei Servi di Maria (art. 290): « In questo impegno di servizio, la figura di Maria ai piedi della Croce sia la nostra immagine conduttrice. Poiché il Figlio dell'uomo è ancora crocifisso nei suoi fratelli, noi, i Servi della Madre, vogliamo essere con Lei ai piedi delle infinite croci, per recarvi conforto e cooperazione redentrice ».

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- BAMPFYLDE G., *John 19, 28. A Case for a different translation*, in *Novum Testamentum*, 11 (1969), p. 247-260.
- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana, 1867-1972*, in *Marianum*, 35 (1973), p. 45-46.
- BRAUN F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953, p. 97-129.
- IDEM, *La Mère de Jésus*, in *Jean le Théologien. Sa théologie. Le Christ, Notre Seigneur*, Paris 1972, p. 108-115.
- BROWN R.E., *The Gospel according to John* (II vol., chapters XIII-XXI), New York 1970, p. 902-910, 922-931, 961-962.
- DAUER A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditions-geschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München 1972, p. 318-333.
- DE GOEDT M., *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie*, in *Études Mariales*, 16 (1959), p. 35-53.
- IDEM, *Un schéma de révélation dans le Quatrième Évangile*, in *New Testament Studies*, 8 (1962), p. 142-150.
- DE LA POTTERIE I., *De narratione Passionis et Mortis Christi (Joh. 18-19)*, tertia editio aucta et emendata (ad usum privatum auditorum tantum), Romae, Pont. Institutum Biblicum, 1970-1971, p. 152-182.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa (Gv 19, 25-27)*, in *Gesù Verità* (dello stesso autore), [Torino 1973], p. 158-164.
- Oppure in *La Madre di Dio*, Lezionario Mariano, PAF (= Per l'assemblea festiva), n. 70, Brescia 1974, p. 362-370 (*Madre anche nello Spirito [Giovanni 19, 25-27]*).
- IDEM, *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)*, in *Marianum*, 36 (1974), p. 1-39.
- DE SATGÉ J., *Down to earth. The new Protestant vision of the Virgin*, [Wilmington, North Carolina 1976], p. 56-57, 82-129.
- DUBARLE A.-M., *Les fondaments du titre marial de Nouvelle Ève*, in *Mélanges Lébreton, (Recherches de Science Religieuse)*, 49 [1951], p. 49-64.
- FEUILLET A., *Les adieux du Christ à sa mère (Jo. 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), p. 469-489.
- IDEM, *L'heure de la femme et l'heure de la mère de Jésus (Jo. 19, 25-27)*, in *Biblica*, 47 (1966), p. 169-184, 361-380, 557-573.

- IDEM, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens 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'Église*, Paris 1974, p. 134-150, 216-221, 248, 266.
- GÄCHTER P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Wien-München [1953], p. 201-226.
- IDEM, *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19, 26 f.*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 47 (1923), p. 391-429.
- KERRIGAN A., *Jn. 19, 25-27 in the light of Johannine Theology and the Old Testament*, in *Antonianum*, 35 (1960), p. 369-416.
- IDEM, *Spiritualis Mariae Sanctissimae maternitas. Theologiae Johanneae investigatio exegetica*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, p. 71-119.
- KÖHLER TH., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales*, 16 (1959), p. 119-155.
- LEAL J., *Sentido literal mariológico de Jo. 19, 26-27*, in *Estudios Bíblicos*, 11 (1952), p. 303-319.
- MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel*, Rome 1967 (*Analecta Biblica*, 32), nn. 2089-2118.
- MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, p. 207-211.
- MC HUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, p. 361-378, 380-387, 401-403, 502 (versione francese: *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977 [Lectio divina, 90]).
- MERCADO A., *De verbis Jesu ad matrem et discipulum (Jo. 19, 26-27a) juxta genus joannaeum. Adnotationes*, in *Maria in Sacra Scriptura*, V, Romae 1967, p. 123-137.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva di Yahwéh*, Bologna 1967³, p. 229-257.
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica*, Bologna 1967³, p. 229-257.
- SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Roma 1977 (*Scripta Pont. Facultatis Theologicae Marianum*, 31), p. 303-429.
- IDEM, *I fondamenti della relazione Maria-Chiesa secondo Gv 19, 25-27, in Identità dei Servi di Maria. Atti del convegno internazionale O.S.M., Roma, luglio 1974, Roma, ed. Marianum [1975], p. 23-33. Oppure in La Madonna 22 (1974), nn. 5-6, p. 40-51 (stampa imperfetta); o anche in Mater Ecclesiae, 14/2 (1976), p. 20-31.*

- IDEM, *Non ci ha lasciati orfani*, in *L'Osservatore Romano*, 118 (25 marzo 1978), p. 5.
- THYES A., *Jean 19, 25-27 et la Maternité spirituelle de Marie*, in *Marianum*, 18 (1956), p. 80-117.
- THURIAN M., *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa*, [Brescia] 1965², p. 158-191.
- Gv 19, 25-27:
aggiornamento bibliografico 1979-1989
- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana 1978-1984*, Roma 1988, p. 88.
- DE LA POTTERIE I., «*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité*» (Jn 19, 27b). *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique*, in *Marianum* 42 (1980), p. 84-125 (replaca alla risposta di Neiryneck, 1979).
- IDEM, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, p. 229-251.
- DÍEZ MERINO L., *María junto a la Cruz (Jn 19, 25-27). Relectura evangélica de Juan Pablo II en la «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 50 (1988), p. 366-396.
- MATEOS J.-BARRETO J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, p. 765-770.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore, nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna 1988, p. 211-252.
- NEIRYNCK F., «*Εἰς τὸ ἴδιον*»: *Jn 19, 27 (et 16, 32)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 55 (1979), p. 357-365 (prima risposta a De la Potterie [*Marianum*, 1974]).
- IDEM, *La traduction d'un verset johannique (Jn 19, 27b)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 57 (1981), p. 83-106 (seconda risposta a De la Potterie [*Marianum*, 1980]).
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988, p. 149-167.
- SEGALLA G.-GAMBERO L.-KÖHLER TH., *Maria ai piedi della croce*, Casale Monferrato 1989.
- SERRA A., «*Donna-Madre*» *del popolo di Dio (Gv 19, 25-27)*, in *Parola, Spirito e Vita*, n° 6, luglio-dicembre 1982, p. 136-151.
- IDEM, «*Esulta, Figlia di Sion!*». *Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*, in SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989, p. 3-43.

- IDEM, Voce *Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Cinisello Balsamo (Milano), p. 284-292.
- IDEM, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 370-421.
- IDEM, *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 471-490, 502-506.
- IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 149-172.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria a Cana e presso la Croce ("Redemptoris Mater", nn. 20-24)*, in *Seminarium*, 27 (1987), p. 515-524.
- VANNI U., *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2, 3-4 e 19, 26-27 ad Ap 12, 1-6*, in *Rassegna di Teologia*, 26 (1985), p. 28-47.

Conclusione
generale