

L'ORIZZONTE PLENARIO DELLA VITA NELLA BIBBIA

Alberto Valentini

Il valore antropologico della vita è iscritto indiscutibilmente in ogni cultura, ma c'è talora una differenza anche notevole nella concezione della vita stessa e nel senso che le si attribuisce nei diversi contesti umani. Solitamente vi è sottesa una visione religiosa che conferisce alla vita una dimensione più densa e pregnante. Anzi dalle premesse religiose è possibile cogliere lo specifico delle diverse visioni circa l'esistenza umana e il suo destino. Viceversa, la concezione della vita può essere una chiave di lettura non secondaria per comprendere la dimensione religiosa di una particolare cultura. Da questo punto di vista, la visione esuberante della vita che Israele testimonia è indice di un'esperienza religiosa altamente positiva, che permette di risalire a un Dio pieno di vitalità, fonte di gioia e di benessere.

All'ebreo appare strano e incomprensibile il dubbio formulato da Epicuro, ma non raro nel mondo classico e pagano: «Chissà se il vivere non sia un morire, e se laggiù la morte non sia considerata vita»¹?

Egli non condivide neppure la concezione aristotelica, secondo la quale la vita beata si trova unicamente e sempre nella divinità, mentre in noi è presente solo qualche rara volta². Ciò significherebbe che la divinità vive lontana dalle vicende umane, in una condizione totalmente diversa, senza prendersi cura, se non occasionalmente e dall'esterno, della sorte dei mortali. Già, i mortali: il fatto che l'umanità, nella concezione classica, sia presentata con la categoria di morte e non di vita è rivelatore dell'effettivo disinteresse – al di là di isolati e non caratterizzanti interventi – da parte degli dei. Nella visione biblica si parla di «viventi»: il mondo è presentato quale terra dei vivi, nella quale non regna la morte, il cui potere è relegato nell'inferi, nell'ambito tenebroso del-

¹ In R. BULTMANN, ζωή, in *Grande Lessico del NT*, III, 1374.

² *Ivi*, 1379.

lo sheol. Questo perché Dio è il Dio dei viventi e non dei morti. E dove è Lui la morte non ha alcuna possibilità di affermarsi, tantomeno di celebrare la sua vittoria. Nella visione biblica, Dio e la morte sono alternativi: la presenza dell'Uno esclude radicalmente l'altra. Tutta la Scrittura – dalle prime pagine di Genesi alle grandiose visioni d'Apocalisse – celebra l'esuberante e gioiosa vita divina, comunicata al mondo e alle creature.

La vita costituisce pertanto l'oggetto centrale della Rivelazione e qualifica nel modo più pieno il volto di Dio. Essa presenta caratteristiche proprie, non solo rispetto alle concezioni classiche e pagane, ma anche nei confronti della visione contemporanea della vita.

La prospettiva biblica circa la vita è più ampia di quella filosofica e medica, ed è anche più comprensiva di quanto intendiamo oggi nel linguaggio corrente, almeno nel contesto occidentale. La vita non è semplicemente la durata dell'esistenza, né ciò che non è stato ancora ingoiato dalla morte, tanto meno qualcosa ad essa destinato; essa, al contrario, presenta una pienezza qualitativa e quantitativa della quale fa parte la salute, il benessere, la lunghezza di giorni e la gioia che li accompagna ³. Il significato di vita si accosta in

³ «Il termine VT *hajjim* non ha la stessa ampiezza di significato del nostro 'vita', *hajjim* definisce solo la vita fisica, organica, concepita per lo più come somma di tutte le energie, di tutti i fenomeni vitali nella loro reciproca connessione. Al tempo stesso questo termine è per gli Ebrei ben più della constatazione oggettiva di un dato naturale, giacché implica anche un giudizio di valore addirittura enfatico, e non tanto perché la vita è il primo presupposto di tutti i beni e di ogni aspirazione: ma proprio il possesso della vita in sé appare in tutto l'AT come un bene assoluto, come il supremo dei beni: la Sapienza tiene nella sua sinistra ricchezza ed onore, ma nella destra una lunga vita (Prov 3,16). «Tutto quello che ha, l'uomo è pronto a dare per la sua vita» (Gb 2,4). Solo se spinto al limite estremo della disperazione l'israelita si lascia indurre a lodare la morte... «Vita» nell'AT è addirittura sinonimo di felicità. Una valutazione così alta della vita immanente predomina anche in Egitto e in Babilonia... Il Deuteronomio, quale premio per l'osservanza dei comandamenti divini, non prospetta altro che una vita lunga. Così anche il richiamo infinitamente vario della Sapienza mira ad ottenere per l'uomo la vita, una lunga vita» (G. VON RAD, GLNT, III, 1395s).

tal modo a quello di luce, di pace, di felicità... : di tutti questi beni essa non è solo la premessa, ma la sintesi concreta e vissuta ⁴.

L'ideale di ogni persona è di godere lungamente dell'esistenza nella terra dei viventi (cf Sal 27,13) e di morire come Abramo, sazio di giorni, in felice vecchiaia; di avere una posterità numerosa e di contemplarla per più generazioni, vedendo nei discendenti la continuità della propria esistenza e la fedeltà del Dio che benedice l'esistenza umana. Una delle scene che caratterizzano in maniera plastica la vita segnata dalla benedizione di Dio è quella descritta da Zaccaria:

«Vecchi e vecchie siederanno ancora nelle piazze di Gerusalemme, ognuno con il bastone in mano per la loro lon-

«Come la fame, la sete, i desideri e simili sono manifestazioni della *nefes*, così il desiderare, l'aspirare, lo sperare sono caratteristici della vita. Il semplice esistere non è ancora vita, e quindi la sopravvivenza umbratile nello *se'ol* non viene considerato come vita (Qo 9,4). Una vita che sia priva di possibilità non è più vita; la malattia equivale alla morte (Gb 27,15) e vivere significa riprendersi, guarire. Così anche la vita di Dio è reale perché egli opera e agisce» (R. BULTMANN, *a. c.*, 1414).

⁴ «L'AT non distingue tra vita come principio vitale e vita come atto di vivere, come esperienza concreta. Il suo linguaggio è concreto più che astratto, e la vita è vista come la pienezza delle facoltà, il piacere che accompagna l'esercizio delle funzioni vitali, l'integrazione nel mondo e nella propria società. Una perdita di queste cose è una diminuzione della vita e l'approssimarsi della morte... A Israele viene promesso che vivrà e avrà la proprietà della terra (Dt 4,1; 16,20); poiché la propria terra è la terra della vita o la terra per vivere [in *eb* le due espressioni non vengono distinte], il luogo al quale appartiene la vita, e nel quale può essere pienamente vissuta (Dt 12,1; 31,13; Is 38,11; 53,8; Ger 11,19; Ez 32, 23; Sal 52,7; 142,6; Gb 28,13)... Quando il Signore dà a un uomo la vita lo rende felice e non lo consegna in mano ai suoi nemici... Soltanto con la riflessione più approfondita ci si può accorgere che la vita può essere più di un'esperienza, e chiedersi se vi sia qualche valore in una lunga vita senza cose buone (Qo 6,3) o perché si debba dare la vita a chi ha l'anima amareggiata... La concezione della vita sottesa a questi passi dimostra che gli Israeliti non concepivano l'uomo vivente come spirito incarnato, come hanno detto molti studiosi, ma come un corpo animato. È il vigore e la potenza del corpo e delle sue funzioni, la sua capacità di provare piacere, che costituiscono la pienezza della vita» (J.L. MCKENZIE, *Dizionario Biblico*, Assisi ³1978, 1039s.).

gevità. Le piazze della città formicoleranno di fanciulli e fanciulle, che giocheranno sulle sue piazze» (Zc 8, 4s).

Tutto questo, che fa parte dei desideri dell'israelita di ogni generazione, è promesso dalla rivelazione biblica, e appare con particolare evidenza nel libro del Deuteronomio (cf Dt 8,7-16; 28,1-14) e nella tradizione deuteronomistica che ha influenzato vaste aree della letteratura veterotestamentaria.

In breve: «Nell'AT non si parla di vita né in senso idealistico né in senso dualistico. Come vita fisica, che si svolge nel tempo, è vera vita se è lunga e felice»⁵.

I. DIO FONTE E CUSTODE DELLA VITA

«Essenziale nel concetto biblico di vita è il suo *riferimento a Dio*. La pienezza della vita è possibile soltanto in unione con Dio. Chi lo cerca, trova la vita. Egli, infatti, è il Dio vivente, il vivente in eterno, l'immortale, colui che ha la vita in se stesso, in contrasto con gli idoli. L'Israelita giura per il Dio vivo. Nell'Antico Testamento la formula ricorre 43 volte. Dio stesso giura sulla propria vita.

Da Dio ha origine la vita, il suo alito fa dell'uomo un essere vivente, simile a Dio. La vita del singolo dipende da Dio che la largisce pure al suo popolo ed è egli stesso questa vita (Dt 30, 20). Dio è la fonte della vita, fa morire e fa vivere, conserva e protegge la vita. Perciò in ogni vita opera qualche cosa di divino, e la vita diventa il dono più prezioso che gli uomini hanno soltanto in prestito da Dio»⁶.

La singolare concezione di 1Sam 25,29 presenta la vita custodita da Dio in uno scrigno...; secondo la suggestiva immagine di Daniele, Egli la possiede e la insuffla nelle narici dell'uomo: tu hai insultato Colui nelle cui mani è il tuo soffio vitale (cf Dn 5, 23).

⁵ R. BULTMANN, *a. c.*, 1416.

⁶ E. SCHMITT, *Vita*, in *Dizionario di Teologia Biblica* (diretto da J. Bauer), Brescia 1965, 1547s.

Per il Deuteronomio, Jahwè è signore della vita e della morte – della benedizione e della maledizione – e le attribuisce agli uomini in base alle loro azioni (cf Dt 30, 15-20). Israele deve scegliere tra vita e morte: l'opzione per la vita si ha amando Dio e osservando i suoi comandamenti. In tale prospettiva, la vita e la prosperità non dipendono dalla sorte, ma dalla libera decisione umana. Essa dunque non è semplicemente una realtà fisica e psichica, ma presenta una dimensione etico-religiosa e poggia primariamente sulla fedeltà al Signore.

La stessa visione appare nei profeti, anche se in maniera meno schematica e maggiormente articolata. Per vivere si deve ricercare Jahwè (Am 5,4.6), il bene e non il male (Am 5,14). Si deve ascoltare la parola di Dio (Is 55, 3) e osservare i suoi comandamenti (Ez 20,11.13.219). La fedeltà al Signore e il ritorno a Lui sono imprescindibili condizioni di vita: Egli non gode della morte, ma della vita: «Convertitevi e desistete da tutte le vostre iniquità, e l'iniquità non sarà più causa della vostra rovina... Convertitevi e vivrete» (Ez 18, 30ss).

Nella letteratura dei saggi, la vita viene presentata come frutto della sapienza e della giustizia. La sapienza (Pr 3,18) e la giustizia (Pr 11,30) sono un albero di vita. La vita si fonda sul timor di Dio che a sua volta è principio e corona della sapienza (cf Sir 1,12.16). Il frutto della sapienza è il successo, la salute e la buona fortuna, cose tutte che caratterizzano la vita in senso pieno.

Questa è la dottrina tradizionale dei saggi, ripetuta con infinite variazioni, ma messa sempre più in crisi dallo scandalo della sofferenza e dell'oppressione del giusto⁷.

Nel *giudaismo palestinese* si è conservata pienamente l'idea di vita dell'Antico Testamento: i comandamenti di Dio sono precetti di vita; le sue parole sono messaggi di vita; la Torah è albero e medicina di vita. Si va diffondendo sempre più la convinzione che la morte sia una punizione del peccato.

⁷ Cf R. BULTMANN, *a. c.*, 1429s.

Con la fede nella vita futura (cf Dn 12, 2; 2Mac 7, 9.11. 23; Is 26,19), cambia la concezione della vita presente, viene forse svalutata l'esistenza terrena? Di per sé no, perché la durata e la felicità rimangono i connotati della vita stessa. Si danno però differenze, in quanto la vita futura è vista senza peccato e senza condizionamenti (cf Ber 17a). Mancano pertanto anche nel giudaismo concezioni idealistiche o dualistiche della vita futura.

Nel *giudaismo ellenistico* «la concezione della vita, pur coincidendo in larga misura con quella veterotestamentaria e giudaica, appare sovente modificata a motivo dell'influenza ellenistica»⁸. La fede nella risurrezione dei morti è spesso sostituita dalla dottrina dell'immortalità dell'anima. La vita terrena perde di valore (Sap 4,8s) o viene concepita quale prigioniera dell'anima (come in Filone)... «la vera vita, essendo immortale, viene trasferita nel mondo ultraterreno (cf 4Mac 15, 3; Sal Salom 3,16; Filone, *De opif. mundi*, 155s).

Al contrario, i testi di Qumran riflettono le concezioni dell'Antico Testamento»⁹.

Anche per il Nuovo Testamento la vita e la morte non sono semplicemente fenomeni naturali. La morte non appare né ovvia né necessaria, ma è subentrata a causa del peccato... Ciò significa che la vita di per sé è indistruttibile e si adice solo a Dio. Ed è appunto quella di Dio la vita vera, di fronte alla quale l'esistenza umana attuale, soggetta alla morte, appare provvisoria, non può essere considerata propriamente vita, e viene qualificata come *vita nella carne*. È possibile in tal senso che persone viventi fisicamente siano considerate come morte. La vera vita appare quella futura,

⁸ *Ivi*, 1435. «Il tardo giudaismo ha continuato la concezione veterotestamentaria, ma sotto l'influsso ellenistico la vera vita viene sempre più compresa nel senso di vita eterna... una vita senza fine. Così la vita eterna (come nel NT) può essere semplicemente indicata da ζωή (Test Jud 25,1) oppure ζην (Sal Salom 15,15). Dal tempo dei Maccabei, la fede nell'aldilà, nella risurrezione e nella vita eterna, caratterizza la teologia giudaica (cf Str.-Bill., III, 481ss)...» (H. G. LINK, ζωή, in *Dizionario dei Concetti Biblici del NT*, Bologna 1976, 2012).

⁹ H. G. LINK, *a. c.*, 2012.

quella che deve venire, e in questo si ha una grande differenza dall'Antico Testamento. I tempi messianici o gli ultimi tempi segnano una svolta fondamentale nei confronti dell'eone passato relativizzando molti aspetti della vita presente.

La novità radicale del Nuovo Testamento consiste nell'evento della risurrezione di Cristo che è premessa e fondamento della pienezza di vita attesa per i tempi escatologici. Il centro del kerigma neotestamentario (il Cristo morto e risorto) diventa anche il criterio per comprendere l'esistenza del credente. Pertanto la fede nella vita futura non si fonda più semplicemente sull'idea di Dio fonte di vita, ma su un evento della sua potenza. La speranza della vita eterna poggia sulla fede in tale opera salvifica: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Ab 2,4; Rm 1,17; Gal 3,11; Eb 10,38). È dunque Gesù Cristo che ha fatto risplendere la vita e l'immortalità (2Tm 1,10); egli è ἡ ἀρχηγός *della vita* (At 3,15); per mezzo della sua vita... noi saremo salvati (Rm 5,10). Egli è la risurrezione e la vita (Gv 11,25); è la via, la verità e la vita (Gv 14,6), e quindi in 1Gv 5, 20 può essere detto di lui: egli è il vero Dio e la vita eterna.

«Si è in tal modo operata un'altra trasformazione. Essendo infatti la ζωή futura fondata sull'evento salvifico della (morte e) risurrezione di Cristo, l'essenziale s'è già compiuto, e la risurrezione dei morti sperata nel futuro è solo la conclusione di un evento che in Cristo ha avuto inizio: il trapasso ad un nuovo eone. Questa trasformazione viene enunciata nei diversi scritti neotestamentari con diversa chiarezza e coerenza e con diversi mezzi espressivi, e da ciò dipende la misura nella quale la vita ha il carattere di bene sperato oppure appare già presente»¹⁰.

Nella predicazione di Gesù riferita dai *Sinottici* si parla ovviamente di vita futura, dal momento che essa non può ancora rifarsi alla morte e alla risurrezione, come ad eventi che determinano il presente¹¹.

¹⁰ Cf R. BULTMANN, *a. c.*, 1455.

¹¹ Cf *Ivi*, 1455s.

«Nei Sinottici non si trova molto spesso la parola *vita*, e quasi sempre per *vita eterna*. Per essi la vita è quasi sempre un'entità escatologica; la risurrezione non è ancora avvenuta. Essi parlano (teocentricamente) piuttosto di regno di Dio, che in Gv (cristocentricamente) equivale a vita eterna.

In Paolo la parola *vita* si incontra più sovente come uno stretto intreccio di bene presente e futuro. Per lui la vita terrena diventa un morire quotidiano, in cui però si manifesta la vita di Cristo.

In Giovanni il concetto di vita viene completato: la vita è come un passaggio dal campo di battaglia al trionfo. Qui la vita è fatta presente in modo ancora più radicale. Tipico del concetto giovanneo di vita è il *cristocentrismo radicale, l'interiorizzazione, la personalizzazione e l'universalità*. Per Giovanni la vita è il *concetto complessivo della salvezza*, che contiene tutto quello che il Salvatore del mondo, mandato da Dio, porta agli uomini. Tutti gli altri beni della salvezza vengono donati con la vita, non oltre ad essa...»¹².

Vista l'importanza che la vita ha nel pensiero di Giovanni, ci soffermeremo proprio sulla sua opera, con particolare attenzione al quarto vangelo. Nel Figlio, Parola del Padre fatta carne, la vita divina si è manifestata nel mondo. Gesù stesso si definisce la vita (11,25; 14,6), pane della vita (6,35. 48), pane vivo (6,51), luce della vita (8,12), colui che elargisce l'acqua viva (4,10s; 7,38). Le sue parole sono Spirito e vita (6,63), parole di vita eterna (6,68). Egli è venuto per dare la vita al mondo (6,33): «...affinché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (10,10).

Alla vita divina si partecipa mediante la fede. Essendo il Figlio (in quanto rivelatore del Padre) la vita e colui che la dona – poiché la vita si è manifestata (1Gv 1,1s) – quanti cre-

¹² E. SCHMITT, *a. c.*, 1550. «L'idea di vita fa indiscutibilmente parte, in Giovanni, del nucleo centrale della teologia e della predicazione della salvezza. Il relativo gruppo di vocaboli (ζωή, ζωή αἰώνιος, ζωοποιεῖν) si trova molto di frequente nel vangelo e in 1Gv., ed è distribuito quasi in eguale misura in tutti i capitoli. L'idea stessa si ramifica in tutti i campi della teologia giovannea...» (R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, Brescia 1977, 574).

dono in lui la possiedono fin d'ora. Chi crede è passato dalla morte alla vita. È questo il carattere paradossale e straordinario della rivelazione giovannea: nella parola di Gesù accolta nella fede si compie già l'ora escatologica (5,25), che segna la partecipazione alla comunione con Dio, perché lui stesso, il Figlio, è la vita eterna.

È importante comprendere come tale vita si renda attualmente presente: non si tratta di un valore ideale, esistente fuori del tempo e dello spazio o nascosto nell'interiorità di una vita spirituale. La visione giovannea è ben concreta: non ha dissolto l'escatologia del cristianesimo primitivo, ma l'ha radicalizzata: la venuta di Gesù rappresenta l'evento escatologico decisivo. La vita

«... non si acquista nel rapporto con un'idea o con un qualcosa di metastorico e metafisico, bensì nell'adesione di fede a un fatto e a una persona storica, e consiste, di conseguenza, nel "modo" di una esistenza storica, nel suo essere condizionata dalla parola della rivelazione, che insegna ad intendere ogni attimo in modo nuovo, come libero dal passato e aperto al futuro; essa è via e fine ad un tempo»¹³.

Il carattere attuale della vita in Giovanni è strettamente dipendente dalla sua cristologia, dalla considerazione del Cristo presente nella comunità dei credenti. La vita è già vita eterna: questo aggettivo non indica qualcosa di futuro in rapporto all'esistenza attuale, ma piuttosto la vita divina. Inversamente – sempre in Giovanni –, l'espressione «questo mondo» non si contrappone al «mondo futuro», ma piuttosto al «mondo superiore» (cf 8,23), alla sfera divina, ben diversa da questo mondo soggetto al maligno.

Per indicare la vita semplicemente corporea e terrena, il nostro evangelista usa il termine ψυχή, mentre per esprimere la vita vera, quella divina, ricorre con coerenza alla voce ζωή (αἰώνιος)¹⁴.

¹³ R. BULTMANN, *a. c.*, 1470.

¹⁴ A questo punto può essere illuminante un confronto con la concezione paolina della vita, per illuminare ulteriormente il punto di vista giovanneo. In Paolo, il concetto di vita non è ancora così fisso e tipico come in Giovanni. Della vita eterna, nell'epistolario paolino, si parla in rappor-

La vita eterna è dunque la realtà che domina la visione giovannea e viene espressa con tanta ricchezza, che appare necessario evidenziarne gli aspetti salienti, per coglierne ed apprezzarne più facilmente la densità e le articolazioni maggiori¹⁵.

– La vita è nel Padre e nel Figlio suo Gesù Cristo. Come il Padre ha in se stesso la vita, così ha dato al Figlio di avere la vita (cf Gv 5,26). Il Verbo che era presso Dio, che era Dio, e nel quale era la vita, è venuto nel mondo: «Io sono venuto... perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (10,10): questo il fine della missione del Figlio di Dio, espresso anche nella celebre preghiera testamentaria di Gesù al Padre: Tu gli hai dato (al Figlio) potere su «ogni carne» perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dati (cf 17,2).

to al compimento escatologico (cf Rm 2,7; 5,21; Gal 6,8): la vita eterna è il fine dell'esistenza cristiana (cf Rm 6,22). D'altra parte, il possesso attuale della vita di Cristo, grazie al dono dello Spirito, è sottolineato con forza (cf Rm 6,11; 8, 2.10; Gal 2,20; 5,25). La vita del Cristo risorto è stata già effusa ed opera nei credenti, e si deve esprimere in una vita nuova secondo lo Spirito. Presente e futuro, in Paolo, sono considerati ancora in stato di tensione, a causa della nostra presente condizione di vita «nella carne». Il Cristo che proclama di essere la risurrezione e la vita (Gv 11,25), la via, la verità e la vita (14,6), presenta l'ultimo stadio della concezione giovannea della vita eterna già presente nel tempo. Cristo, vita di Dio per gli uomini, non si rivelerà soltanto nel futuro, ma è già apparso nel mondo (cf 1Gv 1,2; 5,20). «Giovanni non è stato toccato dal movimento regressivo iniziato dopo Paolo nel cristianesimo ellenistico, che ha ricondotto a intendere "vita eterna" in un senso futuro (escatologico e postmortale). Il suo concetto di vita ha tutto il suo centro di gravità nel presente, che è determinato dalla venuta di Gesù Cristo, del Figlio che vive nel Padre, che ha in sé la vita in modo originario ed essenziale (5,26); e ne resta determinato perché questo Cristo continua a vivere presso il Padre e come tale è la fonte della vita per tutti coloro che credono in lui (17,2)» (R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, 578s).

¹⁵ I diversi aspetti che saranno messi in luce trovano puntuale applicazione in Maria, la creatura dalla quale il Figlio di Dio prese la fragilità della nostra carne, divenendo sacramento della rivelazione e della vita divina. In questa venuta del Figlio di Dio in mezzo a noi, la «donna» occupa un posto singolare, alle sorgenti stesse della vita. Ella – tipo e primizia della comunità dei credenti – partecipa come nessun altro all'esperienza della vita eterna in Cristo suo figlio. Ma della figura di Maria, madre e dimora della vita, si tratterà a conclusione di questo studio.

– Egli è dunque il rivelatore del Padre e dei suoi misteri: colui che introduce nell'intimità di Dio. Le sue *ῥήματα*, azioni e parole, manifestano il Padre. Essi sono segni di rivelazione e di comunicazione al mistero della vita trinitaria. Sono «spirito e vita» in quanto rivelano le realtà divine di cui solo lo Spirito può dare l'intelligenza: quello Spirito che è fonte di comprensione delle parole di Cristo e principio di vita per i credenti. Gesù pertanto proferisce parole di vita eterna, secondo la densa confessione di Pietro (cf Gv 6,68).

– A tale vita si accede mediante la fede. Su questo punto i testi si moltiplicano, tutti con eccezionale densità: «A quanti lo hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio» (1,12); «perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (3,15; cf 3,16.36). È quanto, infine, viene espresso con grande solennità a suggello del vangelo: «Queste cose sono state scritte perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché credendo abbiate la vita nel suo nome» (20,31).

Credere, nella concezione giovannea, è «un atteggiamento di estrema ricchezza. In esso, confluiscono il "riconoscere" e l'"accogliere", il "vedere", l'"udire", l'"ascoltare", il contatto personale con Cristo (cf 1Gv 1,3), l'obbedienza allo Spirito (Gv 3,8; 20,22). La persona si apre con tutto il suo essere alla venuta di Dio in Gesù Cristo; essa "viene alla luce", "fa la verità" (3,21)»¹⁶. Credere, con definizione sintetica e particolarmente efficace, è «decisione per la vita»¹⁷, opzione fondamentale suscitata dallo Spirito del Risorto, che introduce il credente nella vita eterna.

– I Sacramenti sono prolungamento dell'incarnazione del Figlio di Dio nella povertà della nostra carne, nella fragilità della condizione umana, che solo attraverso gesti e realtà sensibili può entrare in contatto con Dio e con la sua vita. La salvezza, resa presente nell'umanità di Cristo perviene a noi, quale dono gratuito, attraverso semplici e comuni

¹⁶ D. MOLLAT, *Giovanni Maestro spirituale*, Roma² 1984, 111.

¹⁷ F. MUSSNER, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium*, München 1952, 96.

realtà – acqua, pane, vino... – segnate dalla Parola di salvezza. Nella loro concretezza creaturale, i segni sacramentali preservano da tentazioni docetiche o gnosticizzanti e da un misticismo disincarnato, ma al tempo stesso – proprio per il contatto vivo e diretto con l’umanità glorificata del Cristo –, da ogni deformazione magica ed esoterica. Nella realtà sacramentale, attraverso di essa, il credente comunica – grazie allo Spirito – «con l’uomo Gesù, vivo e glorioso, fino ad attingere il Padre»¹⁸.

– La vita di Dio, partecipata al cristiano, diventa infine risposta e quindi dovere morale. Ciò appare con singolare evidenza nelle lettere paoline che nella seconda parte – dopo la sezione kerigmatico-dogmatica – presentano le esigenze della vita nuova secondo lo Spirito. Giovanni non è meno radicale, come appare con evidenza non solo nella 1^a lettera (cf 1Gv 3,14ss; 4,20s), ma soprattutto, nei cosiddetti discorsi di addio, nel contesto dell’ultima cena, nei quali si ribadisce insistentemente il precetto dell’amore fraterno distintivo dei discepoli del Signore ed espressione della vita e del legame che uniscono il Padre e il Figlio e i credenti.

II. MARIA E LA VITA

In Maria, madre del Figlio di Dio, si compendia, in qualche modo, la vicenda della vita umana, certo precaria, ma sempre aperta alla benedizione e alla fecondità che vengono da Dio.

Parlando di benedizione e di fecondità, si pensa soprattutto alle donne portatrici di vita, che costellano la storia biblica, in particolare alle «matri d’Israele», ma non solo ad esse: il pensiero corre a tutte le figure bibliche, ai simboli delle istituzioni anticotestamentarie e allo stesso popolo di Dio – presentato frequentemente come una donna – in mezzo al quale si attua la salvezza.

¹⁸ D. MOLLAT, *o. c.*, 120.

È spontaneo, in tale contesto, iniziare con la figura di Eva, madre di tutti i viventi, la quale nella tradizione patristica e cristiana è stata vista come tipo della nuova Eva – accanto al nuovo Adamo – portatrice di vita e di benedizione per tutti.

Anche Sara è figura anticipatrice di Maria, essendo divenuta prodigiosamente madre del figlio della promessa e di una discendenza sconfinata.

Accanto a Sara si possono collocare Rebecca, Lia, Rachele, tutte portatrici di benedizione e di vita nella discendenza dei patriarchi, depositari della promessa.

Seguono – nel contesto dell’Esodo – le figure di Yokebed, madre di Mosè e di Miriam, sua sorella e collaboratrice nell’epopea della liberazione¹⁹.

Nella linea di Miriam – e associata a lei nel cantare la vittoria (cf Es 15,20-21; Gdc 5,2-31) – si può collocare un’altra eroina della storia biblica, Debora, che contribuì in maniera decisiva alla liberazione del suo popolo. Sempre su questo sfondo possono essere collocate le figure di Ester e di Giuditta che preservarono la vita del popolo di Dio.

E si potrebbe continuare fino alla notevole figura della madre dei Maccabei. All’interno di questa galleria di personaggi, va sottolineata la serie di donne, qualificate dalla tradizione giudaica come le «matri d’Israele», che occupano un posto particolare accanto ai «padri d’Israele». Se il popolo di Dio ha tre padri: Abramo, Isacco e Giacobbe (gli antenati più illustri che hanno dato vita ad un popolo unico, regale, sacerdotale e santo) ha anche quattro madri eccezionali: Sara-Rebecca-Rachele-Lia o addirittura sei, con l’aggiunta di Bila, serva di Rachele e madre di Dan e Neftali, e di Zilpa, schiava di Lia, genitrice di Gad e Aser. Oltre a queste donne, le fonti giudaiche considerano matri d’Israele anche altre figure che hanno avuto singolare rilevanza nella storia del popolo di Dio.

Come già i «padri», le «matri» non solo sono oggetto di grande stima, ma – analogamente agli antenati, anche se

¹⁹ Cf in proposito l’importante studio di R. LE DÉAUT, *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, Bib 45(1964) 198-219.

con minor rilievo – sono importanti per i loro meriti e per l'efficace intercessione a vantaggio d'Israele²⁰.

Non soltanto le singole figure femminili annunciano e prefigurano la madre di Gesù – quali portatrici di vita, benedizione e salvezza – ma anche la stessa comunità dell'alleanza. Maria infatti – come afferma il Concilio:

«primeggia tra gli *umili e i poveri* del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da Lui la salvezza. E infine con Lei, eccelsa *Figlia di Sion*, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova Economia...» (LG 55).

Ella è anche la *vergine sapiente*, che conserva nel cuore la «parola», immagine del saggio che medita la legge giorno e notte; alla sua luce scruta i segni dei tempi ed il senso della vita e nella perseveranza porta frutti di giustizia.

Come si vede, le tematiche e le piste di riflessione sono molteplici e di notevole interesse: ne consideriamo soltanto alcune, nelle quali metteremo in luce lo stretto rapporto che intercorre tra Maria e la vita.

1. *Vergine povera, radice santa d'Israele*

La povertà nella Bibbia non è solo una condizione sociale, ma anche un atteggiamento interiore, una dimensione spirituale. Non a caso si parla di «umili e poveri» e Gesù chiede di imparare da lui che è modello eccelso di tale atteggiamento (cf Mt 11,29). La scoperta del valore della povertà e della sofferenza si spiega con una crisi profonda della vita e delle istituzioni d'Israele. In conseguenza dell'infedeltà all'alleanza, il popolo di Dio, invaso da popoli stranieri, vede compromessa non solo la sua integrità territoriale, ma il suo stesso futuro; per conseguenza rischiano di entrare

²⁰ Per questo tema, si veda in particolare A. SERRA, *Le Madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre* (Atti del 3° Simposio Internazionale Mariologico), Roma-Bologna 1981, 303-367.

in crisi anche le promesse di Dio. Ma «il Signore ama il suo popolo/ la sua eredità non la può abbandonare» (Sal 94, 14): pertanto preserverà un «piccolo resto» che sfuggirà alla spada e incarna la vocazione e il destino di tutto il popolo. Il *resto* è una profezia del futuro, un seme benedetto, destinato a ridiventare popolo numeroso, perché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento (Rm 11,29). Il tema, già presente in Amos (3,12; 5,15; 9,8ss), è ripreso e sviluppato da altri profeti, come Isaia (6,13; 7,3; 10,19ss; 28ss; 37,4), Michea (4,7; 5,2), Sofonia 2,7.9; 3,12), Geremia (3,14; 5,18), Ezechiele (5,3; 9,4). Sofonia sottolinea che il resto santo sarà un popolo di *poveri* (cf Sof 3,12s), ed invita i suoi contemporanei alla povertà – quella spirituale – caratterizzata da umiltà, fiducia e abbandono in Dio (cf 2,3). Si fa strada in tal modo un nuovo tipo di sensibilità religiosa, che vede Dio dalla parte dei poveri e dei deboli, e mette in crisi il rapporto tradizionale: benessere-benedizione.

Se Sofonia ha fatto intravedere la spiritualità dei poveri, il profeta Geremia ne ha vissuto un'eccezionale esperienza fatta di contrasti, persecuzioni e insuccessi: è questa la trama delle sue «Confessioni» e dell'intera sua vita.

La figura caratteristica del povero è tuttavia il *servo di JHWH*, il giusto amico di Dio, che prende su di sé le iniquità di tutto il popolo, e dopo la grande sofferenza vedrà la luce ed un'eredità sconfinata.

In questa scia, in questa comunità di poveri, che attendono e che portano la salvezza, si inserisce Maria di Nazareth. Ella, vero punto di passaggio dai tempi della promessa a quelli del compimento, riassume nella sua esistenza «...tutta la carica di accoglienza di Dio presente nello spirito dei poveri, e riassume l'immensa attesa che costituisce la dimensione spirituale di Israele che infine genera Cristo» (A. Gelin).

2. *Eccelsa Figlia di Sion*

Applicato alla Vergine, il titolo «Figlia di Sion» – che affonda le radici nella migliore tradizione biblica – è una riscoperta piuttosto recente, accolta poi dal Concilio e sempre

più valorizzata. L'appellativo, adottato da studiosi cattolici e protestanti, è diventato anche un elemento di dialogo interconfessionale tra coloro che intendono mettere in luce il volto biblico di Maria, inserendola nel dinamismo della storia della salvezza.

Sion – com'è noto – è la collina orientale di Gerusalemme, sede del tempio e della casa di Davide, luogo per conseguenza quant'altri mai caro, strettamente legato alla pietà e alla storia del popolo di Dio. L'Antico Testamento ne parla con accenti commossi e accorati – specie nei salmi (cf in particolare il Sal 137) – facendo intuire che Sion costituisce il centro della vita e della spiritualità del popolo dell'alleanza.

Per estensione, Sion prese a designare l'intera Gerusalemme ed anche tutta la comunità dei figli d'Israele. Si tratta di un fenomeno abbastanza frequente nella Scrittura, per cui una città, una regione, un popolo vengono indicati con il nome di «figlia». Si incontrano pertanto locuzioni come: figlia di Babilonia, di Edom, di Giuda e... figlia di Sion.

L'espressione, com'è evidente, non ha un senso individuale, ma collettivo: sta ad indicare Gerusalemme ed anche tutta la nazione. Si pensi alle formule evangeliche: «Dite alla figlia di Sion: ecco viene a te il tuo re» (Mt 21,5), e ancora: «Non temere, figlia di Sion...» (Gv 12,15). È chiaro che in tali contesti, per figlia di Sion si intende Gerusalemme e in lei tutto il popolo, invitato ad accogliere il suo Salvatore.

Ora nell'annunciazione avviene la stessa cosa: Luca, che presenta Maria quale immagine del credente e del popolo di Dio (si veda in tal senso il *Magnificat*), applica a lei il saluto che i profeti avevano rivolto all'antica figlia di Sion. Si confronti in tal senso le parole dell'angelo a Maria con il testo di Sof 3,14-17 ed anche con quelli di Gl 2,21-27 e Zc 2,14-15; 9,9-10.

Nell'annunciazione, a Maria viene rivolto lo stesso messaggio di gioia messianica: ella, vergine figlia di Sion, è invitata a rallegrarsi perché il Signore viene ad abitare in lei, come salvatore del suo popolo.

Lc 1,28ss riprende gli annunci profetici, ma con un'importante attualizzazione: la figlia di Sion, che secondo i testi

anticotestamentari era una personificazione della comunità d'Israele, per Luca assume il volto concreto di Maria di Nazareth. La dimora di Dio in mezzo al suo popolo si realizza in modo concreto e definitivo in lei, che accoglie in grembo il Figlio dell'Altissimo, re d'Israele e salvatore potente: Maria diventa il nuovo tempio, il luogo della presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

Ella, che fa parte degli umili e dei poveri del Signore, non s'identifica con tutto il popolo d'Israele, ma incarna la comunità del resto santo, del seme di giustizia che il Signore ha salvato e custodito di mezzo alla moltitudine. Maria rappresenta l'Israele qualitativo davanti a Dio ed è portatrice della promessa e delle benedizioni messianiche.

La figlia di Sion è vergine perché appartiene – grazie all'alleanza – solo al Signore ed è madre per virtù dell'Altissimo. Genitrice del messia e del popolo da lui salvato, ella viene presentata come partoriente e madre di un popolo numeroso suscitato dalla potenza del Signore. Dopo le tante sofferenze ed umiliazioni, la figlia di Sion – un tempo senza figli e abbandonata – vedrà il ritorno del suo Sposo, il Signore, che le ricondurrà tutti i suoi figli festanti:

«Dite alla figlia di Sion: ecco arriva il tuo Salvatore; ecco ha con sé il premio, la ricompensa davanti a lui. Li chiameranno popolo santo, redenti dal Signore. E tu sarai chiamata ricercata, città non abbandonata» (Is 62,10-12; cf Is 54,2s).

Maria dunque, pur rimanendo una figura individuale di altissimo profilo, è anche personificazione ideale del popolo di Dio. In lei si concentra il resto santo della comunità dell'alleanza, erede e depositario della benedizione e delle promesse. Per Luca esiste un legame molto stretto, quasi un'identificazione tra Maria e il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento. Del primo è vertice e punto d'arrivo; del secondo è primizia e profezia. Il punto di convergenza è la maternità della «figlia di Sion», che generando il Verbo di Dio ha portato al mondo la vita e la salvezza.

3. Maria madre nella fede e nella carne

La maternità di Maria, dono di grazia ed evento della potenza dello Spirito, è anzitutto generazione della fede, prima che della carne. Senza attendere le splendide riflessioni di Ambrogio ed Agostino su questo tema²¹, già il testo biblico sottolinea il rapporto vitale che intercorre tra la fede e la maternità di Maria di Nazareth. La sua maternità, come osservano giustamente gli esegeti, è prima che una funzione biologica – peraltro fondamentale – una vocazione, una missione, una rivelazione, un'esperienza di alleanza: tali ed altre ancora sono le diverse letture del racconto dell'annunciazione. Il vangelo dell'infanzia fa di tale evento una celebrazione di fede, trattandosi del compimento di antiche promesse messianiche. Il racconto è denso di teologia e di spiritualità (gli eventi non sono mai semplici episodi, ma celebrazioni della salvezza) dietro gli eventi fa emergere – con la voce dei personaggi – il disegno di Dio che si compie in quell'umile creatura, la quale incarna e porta a compimento la fede di tutto il popolo. Possiamo dire che la maternità fisica sia la manifestazione plenaria, quasi l'esplosione della sua fede, che traboccando dal cuore investe anche la carne, tutto l'essere di questa fanciulla, nella quale l'opera dello Spirito attinge la sua pienezza.

Il legame tra la maternità nella carne e quella del cuore appare con evidenza nelle parole che Elisabetta rivolge a Maria nell'episodio della visitazione: ella benedice anzitutto il frutto del grembo, come è naturale e ordinario nella mentalità biblica. Ma questa è una maternità tutta particolare, unica, ed Elisabetta, meglio di altri, è in grado di comprenderla. Ella che è ancora confusa per la prodigiosa concezione di un figlio nella sua vecchiaia, comprende bene – ripiena di Spirito Santo – che la maternità di Maria non è frutto della carne e del sangue, ma solamente della potenza dell'Altissimo. E allora risale alla fonte di tale maternità, che

²¹ Cf. S. AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II,26: CSEL 32, IV, 55; S. AGOSTINO, *De sancta virginitate*, III,3: PL. 40,398; *Sermo 215*,4: PL. 38, 1074; *Sermo 196*, 1: PL. 38, 1019.

costituisce in fondo la beatitudine vera di Maria: «Beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (1,45). La benedizione – legata alla maternità fisica – precede di fatto la beatitudine della fede, ma è proprio la fede che permette di raccogliere il frutto della benedizione, vale a dire il dono del figlio.

Lo stesso rapporto si può notare nell'episodio in qualche misura parallelo di Lc 11,27-28: alla donna della folla che proclamava beata colei che lo aveva generato ed allattato, Gesù risponde anteposendo a tale beatitudine quella della fede: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano». Com'è noto, qui Gesù non solo non esclude la beatitudine di sua madre, ma ne rivela la dimensione spirituale, radice e premessa della maternità secondo la carne. E in tale prospettiva si passa dal privilegio della maternità fisica – che è peculiare ed esclusivo di Maria di Nazareth – alla maternità di fede nei confronti di Gesù, che è anzitutto di Maria, ma anche di tutti quelli che credono.

Alle medesime conclusioni si giunge esaminando la scena della madre e dei parenti che vanno a trovare Gesù. Egli – in tutt'e tre le redazioni sinottiche (Mc 3,21. 31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), anche se con sottolineature diverse – ripete inequivocabilmente che la parentela spirituale ai fini del Regno ha la precedenza assoluta sui vincoli del sangue. Suoi parenti sono, rispettivamente, quelli che fanno la volontà di Dio (Mc e Mt) e coloro che ascoltano la parola di Dio e la compiono (Lc). La variante lucana è particolarmente significativa e per diverse ragioni. Anzitutto perché fa il «pendant» con la risposta data da Gesù alla donna della folla (11,28) e con l'elogio di Elisabetta a Maria (1,45) – e in questo Luca ha trasformato il λόγιον sinottico –, ma anche per un motivo particolare: il terzo evangelista, a differenza di Marco e di Matteo che collocano la parabola del seminatore dopo la scena dei parenti, l'anticipa, e ciò gli permette di collocare in una prospettiva diversa, molto più positiva, l'episodio dei parenti che a prima vista potrebbe creare qualche difficoltà. La parabola del seminatore, seguita dalla spiegazione dello stesso Maestro, nella redazione di Luca, termina con l'affermazione:

«Il seme caduto sulla terra buona, sono coloro che avendo ascoltato la parola in cuore buono e sincero, la custodiscono e portano frutto con la loro perseveranza» (Lc 8,15).

Queste parole fanno intravedere il vero profilo di Maria secondo la concezione lucana: donna di fede, ella è la terra che accoglie la parola e fecondata dallo Spirito, genera il frutto di giustizia, il Figlio dell'Altissimo, Gesù Cristo nostro Signore. Ma in tale atteggiamento e in tale generazione della parola, ella è tipo di ogni credente – e della Chiesa in quanto tale – che attraverso l'ascolto della parola, per la potenza dello Spirito, è chiamato a generare Cristo e a portare la vita al mondo.

Tale passaggio dalla generazione naturale alla maternità di fede è presente anche nei due episodi «mariologici» del vangelo giovanneo. Sia alle nozze di Cana, come presso la croce, Maria viene presentata come la madre di Gesù, ma da Lui viene chiamata col nome di «donna», titolo al quale è associata in una singolare missione al servizio della fede dei discepoli. Se l'appellativo «madre di Gesù» – con il quale ella è conosciuta nella comunità dei credenti – mette in risalto la maternità fisica di Maria, il nome «donna», rivolte da Gesù stesso nel contesto dell'«ora» – prima non ancora giunta e poi compiuta – sottolinea la sua fisionomia di fede e di diaconia all'opera della redenzione: atteggiamenti fondamentali che preludono ed anticipano quelli della Chiesa tutta e di ogni discepolo del Signore.

4. Accoglienza e dono della vita

Con immagini fondamentali e primigenie il Prologo giovanneo presenta l'identità e l'attività del Figlio eterno del Padre, di Colui che era presso di Lui prima che il mondo fosse e che è apparso nel tempo in mezzo a noi.

In principio: è questa la vera genesi, l'origine primordiale, al di là del tempo e dello spazio, incomparabilmente più remota delle origini descritte dalla Genesi e da qualsivoglia cosmogonia. In principio, dunque, era la Parola: termine

che esprime conoscenza, comunicazione, dialogo, reciprocità... Tale Parola ridondante di vita era presso Dio, anzi era Dio stesso. È Parola divina ed eterna, ma anche creatrice, dunque fonte di vita che si comunica ad extra: tutto è stato fatto per mezzo di essa e nulla senza di essa esiste (cf Gv 1,3). Nel Verbo eterno del Padre c'era dunque la vita; anzi Egli stesso era vita e luce degli uomini. Una luce che brilla nelle tenebre del mondo, e che le tenebre non hanno accolto, ma al contrario hanno cercato – anche se vanamente – di sopraffare (cf Gv 1,4s). Tra questa luce di vita divina e le tenebre di morte del mondo si dà un rifiuto che si esprime in un conflitto insanabile e in un tentativo di sopraffazione. Dunque un rifiuto di luce, di vita e di comunione.

Il contrasto viene ribadito nei vv.11ss: il mondo non ha «riconosciuto» la visita di Colui che lo aveva creato: «Venne tra le sue cose proprie, ma i suoi non l'accolsero». Questa è la situazione di tutto il mondo pagano, ma anche del giudaismo, secondo la lettera ai Romani (cf 1,18-3,20).

Ma tra tutti coloro – e a differenza di loro – che non hanno riconosciuto la visita del Figlio di Dio c'è un «resto fedele», che lo ha accolto e nel quale si sono compiute le promesse destinate a tutto il popolo. A costoro è stato concesso il dono di essere figli di Dio, «a quelli che credono nel nome di Lui» (Gv 1,12). Da questo versetto è già possibile intuire la densità e la concretezza della fede giovannea. Ma l'espressione citata tra virgolette merita attenta considerazione. «*Credere in*», che ricorre trentasei volte in Giovanni, è la formula caratteristica per esprimere la fede: non significa semplicemente *credere a* o *credere che*, ma comporta anche «un movimento d'adesione a quella persona, un dono di sé, in piena fiducia»²². Ma qui la locuzione è rafforzata: «non c'è esattamente *credere in*, bensì *credere nel nome di...*, che indica, come s'è detto, adesione alla persona, ma al tempo stesso accettazione piena di ciò che il suo *nome* significa: si tratta della formula più completa per esprimere la fede»²³.

²² DE LA POTTERIE, *L'emploi dynamique de «eis» dans saint Jean et ses incipit théologiques*, Bib 43 (1962) 376.

²³ *Ivi*.

Ed ora applichiamo a Maria quanto i vv.1-12 esprimono. Ella indubbiamente fa parte e in maniera unica delle «cose proprie» del Verbo di Dio : è proprietà particolare del Signore, anzitutto per la sua condizione creaturale di discendente da Adamo e più ancora perché erede della fede di Abramo; è partecipe del popolo dell'alleanza del quale è porzione eletta, figura santa, resto qualitativo. Ella è in prima fila tra gli «umili e poveri» del Signore; è l'eccelsa «figlia di Sion» vergine, sposa del Dio dell'alleanza e madre d'una discendenza sterminata. La sua fede è concreta accoglienza del Dio personale, manifestato in Cristo; è causa di una radicale trasformazione della sua esistenza, nella quale è impresso in maniera indelebile e tipico il carattere di totale appartenenza a Dio. Per tale fede, Maria è davvero figlia amatissima del Padre: prima che madre, ella è figlia prediletta, inserita in un rapporto personalissimo che la lega a Cristo e al Padre.

Come tutti i credenti, ella non è stata generata dalla carne e dal sangue, ma soltanto da Dio: è questo il senso del v. 13, se accettiamo la lezione ufficiale, accolta generalmente dagli esegeti. Maria – come tutti i figli di Dio – grazie alla fede in Cristo, è creatura nuova generata dalla potenza di Dio; la sua vita è frutto divino, non opera della volontà degli uomini.

Ella, però, non è solo figlia, ma mediante la fede ha ottenuto, per opera dello Spirito, di essere madre: madre-vergine di quel Figlio che – secondo alcuni codici e la molteplice testimonianza patristica circa il v. 13 –, «non è nato da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio fu generato»²⁴.

Se si legge al singolare, il versetto è eminentemente cristologico e tratta dell'incarnazione verginale di Cristo, affermando implicitamente la maternità verginale di Maria.

Ma al di là del senso del v. 13, resta il fatto che Maria – secondo il prologo – non soltanto fa parte dei figli di Dio e

²⁴ Per un'ampia trattazione di questo problema, cf I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 93-143, spec. 118-143.

dunque ha ricevuto la vita divina, mediante la fede, ma viene presentata anche come madre del Verbo eterno. Infatti il v. 14 proclama la novità inaudita del Nuovo Testamento:

«E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità».

La vita di Dio presente nel Verbo è entrata in una comunione profondissima, unica, con la vita di Maria, e la Vergine di Nazareth è divenuta nel modo più vero e profondo «madre della vita»: madre dell'Unigenito del Padre, e in lui – primogenito di molti fratelli – madre anche di tutti i figli di Dio. Il mistero inaudito del Dio fatto carne, si è compiuto in Maria: grazie alla sua umile e gloriosa maternità Egli è venuto ad abitare in mezzo a noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria e sperimentato la sua eterna grazia e fedeltà.

5. *Donna nuova plasmata dallo Spirito di vita*

Una delle caratteristiche della teologia paolina è la vigorosa sottolineatura della vita nuova in Cristo, a costante, indelebile memoria di quanto si era verificato in Paolo stesso attraverso l'incontro col Signore risorto.

La novità in Cristo è propria di ogni credente, di tutti coloro che mediante la fede hanno aderito a Gesù e la cui vita poggia ormai su Dio e sulla sua grazia.

Anche se Paolo – la cui teologia è concentrata sul Cristo morto e risorto – non parla, almeno esplicitamente, di Maria, la sua riflessione sul credente e sulla Chiesa si applica in maniera privilegiata a lei che del credente e della Chiesa è primizia e figura. Senza una «lettura mariana», gli splendidi testi paolini sulla vita nuova in Cristo e nello Spirito risultano mortificati o, in qualche misura, utopici.

Come intendere in pienezza, per esempio – senza l'eccezione mariana – la celebre affermazione di 1Cor 5,17: «Se uno è in Cristo è una creatura nuova...»? Chi più di lei è «creatura nuova»? Quale esistenza come la sua è una vita in Cristo? In quale persona si realizza pienamente la novità del

vangelo? In quale creatura, come in lei, ha «sovrabbondato la grazia» del nuovo Adamo? (Rm 5,20)

Nessuno più di lei è morto in maniera radicale al peccato e vive per Dio, sapendo che la morte – come per Cristo – non ha più potere su quanti sono stati immersi nella sua morte e nella sua risurrezione (cf Rm 6,8-10).

In Maria soltanto si trova già realizzato lo stupendo progetto divino che non soltanto ha trasformato la nostra vita e «ci ha fatti rivivere» con Cristo, ma «con Lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli... per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia...» (Ef 2,5-7). Del resto tutta la solenne *berakah*, con la quale si apre la lettera agli Efesini, solo se letta in chiave mariana – come fa la liturgia e recentemente la *Redemptoris Mater* – può rivelare la sua eccezionale densità. Si pensi al motivo «vita in Cristo Gesù» che costituisce come il *basso continuo* del brano; a tutte le benedizioni di cui siamo stati ricolmati in Cristo; alla vocazione ad essere santi e immacolati; ad essere lode e gloria della sua grazia, espressione che costituisce in qualche modo il ritornello dell'intero brano (cf vv. 6.12.14).

Si potrebbero citare molti altri passi neotestamentari a conferma di questa prospettiva o dimensione mariana dell'esistenza cristiana. Ci limitiamo semplicemente a indicare il celebre capitolo di Romani 8 sulla vita nuova nello Spirito. In Maria – prima ancora che in ogni credente e in maniera radicale – non c'è stata alcuna condanna proprio perché la sua vita è «in Cristo Gesù»: «... la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù» l'ha liberata «dalla legge del peccato e della morte» (v. 2); e ciò grazie al fatto che il Figlio di Dio è venuto in una carne simile alla nostra (cf v.3). Maria dalla quale il Figlio di Dio ha preso la carne ha sperimentato per prima la novità divina immessa nella natura umana ed ha beneficiato in anticipo della potenza della sua risurrezione, nella quale è divenuto «Spirito datore di vita» (1Cor 15,45).

La radice più profonda della fede della Chiesa nella glorificazione del corpo della Vergine risiede nel fatto che esso è stato ricreato dalla potenza dello Spirito, al punto che non era possibile che vedesse la corruzione (cf Sal 16,10). Se lo

Spirito in noi è caparra della risurrezione finale, in conformità al corpo glorioso di Cristo (cf Rm 8,11), tanta doveva essere la pienezza e potenza dello Spirito della gloria, in Maria, che senza indugio il suo corpo ne venne trasfigurato.

Il destino alla gloria, all'eredità con Cristo, che è di tutti i credenti, anzi di tutto il creato, si è già compiuto in Maria che è entrata «nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21), mentre tutti noi attendiamo ancora la redenzione del nostro corpo (cf 8,23).

Così il piano della salvezza di Dio – che inizia dalla eterna «conoscenza del Padre» e che, attraverso tappe articolate, giunge fino alla glorificazione finale – in Maria e solo in lei, tra le semplici creature, si è interamente compiuto. Per tutti gli altri la conclusione finale è ancora oggetto di speranza e di attesa perseverante.

L'inno alla potenza dell'amore di Dio, che conclude lo splendido capitolo ottavo di Romani, cantato da tutti noi è un atto di radicale fiducia e di sfida alle potenze dominatrici del mondo, nella certezza di fede che nessuno potrà mai separarci da Cristo. Per Maria, quel canto non è più espressione di sicura speranza, ma affermazione beata di una fedeltà di Dio già sperimentata e conseguita per sempre. Maria che mai durante la sua vita terrena era stata separata dall'amore di Dio, manifestato in Cristo suo Figlio e Signore, adesso sperimenta in pienezza e senza possibili timori la potenza di quella carità che l'ha glorificata e l'ha esaltata accanto allo stesso Cristo nei cieli.

Non sono che esempi – se ne potrebbero addurre molti altri – i quali mostrano come la «lettura mariana» dei brani neotestamentari sia la prospettiva che rende giustizia ai testi ed esprime in maniera esemplare il disegno del Padre manifestato e realizzato in Cristo per ogni credente e per la Chiesa tutta.

CONCLUSIONE

Come si vede, il tema della vita – fondamentale per la rivelazione biblica – attinge la sua pienezza nel Verbo fatto carne, nel quale si rivela al mondo tutta la vita di Dio. A tale vita che sgorga perenne dall'amore trinitario e si diffonde nel tempo e nella storia degli uomini – e alla quale attingono tutti coloro che vivono – Maria partecipa in maniera privilegiata ed unica. In quanto donna, ella si trova alle sorgenti della vita e ne è portatrice per antonomasia; ovviamente non si tratta di vita semplicemente biologica, ma di una dimensione ben più vasta dell'esperienza antropologica e religiosa della sua esistenza. A tal proposito – in accordo con la sensibilità culturale contemporanea circa il femminile – non vogliamo ripetere, applicandoli a Maria, gli stereotipi correnti e messi in discussione di vergine-madre-sposa, intesi come funzione totalizzante dell'essere e della personalità femminile. Ne sottolineiamo invece la dimensione, eccezionale nella sua vita, ma comune fondamentalmente ad ogni uomo e ad ogni donna, di accoglienza e di diaconia nei confronti della vita.

In Maria – proprio per la vocazione che la caratterizza e per i doni di grazia a lei concessi – è possibile incontrare la vita «allo stato puro»: nell'integrità dell'innocenza originale e nella pienezza dei doni dello Spirito di Cristo risorto. In lei possiamo contemplare con stupore la ricchezza straordinaria della grazia di Dio e la bellezza di un'esistenza, non scalfita da alcuna esperienza di morte.

In lei vediamo compiute numerose figure anticotestamentarie di donne, ma anche di uomini: quelle infedeli che nell'obbedienza di fede della Vergine trovano ricapitolazione e riscatto, quelle fedeli che in lei attingono pienezza.

In Maria la stessa comunità dell'alleanza attinge la sua vera identità davanti a Dio: nella sua fede si concentra la dimensione «religiosa» del suo popolo; nella sua attesa e accoglienza di Dio trova compimento la speranza d'Israele, finalmente visitato dal Salvatore.

In lei contempliamo gli inizi santi, le primizie della Chiesa, comunità della nuova alleanza, partecipe della vita di Cristo e della sua missione. Meglio che in ogni altra creatura, in lei si realizza la partecipazione al dono della vita e il servizio incondizionato ad essa: accogliendo Cristo e donandolo al mondo, con la sua umile e generosissima diaconia, ella è associata indissolubilmente alla vita fino a divenirne e madre e custode.

Maria appare veramente come la «nuova donna» associata al «nuovo uomo», la vera Eva, madre dei viventi, per la sua obbedienza di fede e per la totale dedizione al servizio della vita del mondo. La sua verginità la costituisce pura accoglienza di Dio e dei suoi doni, la sua maternità la rende solidale con tutti noi.

Forse l'immagine piena di Maria – in quanto accoglienza e servizio alla vita (vocazione tipica di ogni discepolo del Signore e della stessa Chiesa) – ci è offerta dai vv. 12 e 13 del Prologo giovanneo, secondo l'interpretazione di molti Padri. A tale interpretazione abbiamo già accennato e con essa vogliamo concludere:

«A quanti lo hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome...» (v. 12):

abbiamo qui la fede e l'accoglienza del Verbo anzitutto da parte della sua madre. La vita di Dio irrompe nell'esistenza di Maria e la trasforma in figlia amatissima del Padre.

«... Il quale non da sangue, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato...»:

si allude qui indirettamente alla nascita del Figlio di Dio – senza cooperazione umana – dalla Vergine. Colei che mediante la fede ha accolto il Verbo di Dio nel cuore, lo genera anche nella carne e diventa madre della vita.

Maria è dunque indissociabile dalla vita che viene da Dio. Ella, pura accoglienza del dono divino, che attinge pienezza in Cristo Gesù, ne è anche madre e dispensatrice.

Una vita accolta e donata: ecco l'identità di Maria di Nazareth.