

IL TEMA DELLA «DONNA» NELLA BIBBIA

di Nicolò Maria Loss, s.d.b.

PREMESSA

1. Quello che intendo offrire è *uno sguardo sintetico sul tema della donna nella letteratura biblica*, che sia insieme universale e semplice (speriamo non semplicistico!), fornendo un quadro o schema da riempire, cioè delineando il *senso fondamentale* del tema come presentato dai libri sacri.

Prendo l'avvio dal constatare *un fatto*. All'inizio della *Genesi*, dopo il «racconto della creazione» (Gn 1,1-2,4a), c'è il «racconto delle origini» (Gn 2,4b-4,26). Esso si apre con la formazione dell'Uomo. Ma subito Dio dichiara: «Non è bene che l'Uomo sia solo» (Gn 2,18). E costruirà la Donna, e la presenterà all'Uomo. Ebbene: di fronte a lei, l'Uomo esclama (ed è la prima parola umana registrata nella Bibbia):

«Questa volta sì è osso dalle mie ossa
e carne dalla mia carne!
Questa sarà chiamata Donna (*'ishah*),
perché dall'uomo (*'ish*) fu tratta questa!
Perciò l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre
e aderirà alla sua donna,
e diverranno, i due, una carne sola» (Gn 2,23-24).

Dunque *la prima parola d'uomo* riportata dalla Bibbia è *una parola sponsale*. All'altro estremo della Scrittura, al *termine dell'Apocalisse*, abbiamo la definitiva parola umana nel tempo, pronunciata dalla Sposa sotto l'impulso dello Spirito:

«Vieni!» (Ap 22,17).

La Sposa è l'umanità salvata che anela a congiungersi con lo Sposo, l'Agnello, Cristo. E anche *l'ultima parola umana* riportata dalla Bibbia è *una parola sponsale*, con la differenza ch'essa non procede dall'istinto di natura come la prima, ma dall'istinto di Spirito Santo.

Su questi due pilastri, primo ed ultimo, s'inarca *il tema sponsale che abbraccia tutta la Bibbia*, dando senso e unità al disegno di Dio su noi creature umane. Dio infatti ci parla principalmente non attraverso parole parlate, ma attraverso interventi operativi, parole reali e realizzate. Come la realtà di Dio è una sola, così l'opera di Dio, la parola operativa di Dio, è una sola.

2. Nella Bibbia *il tema della donna* ha, a prima vista, *una presenza non da proscenio*; ma una presenza intima, essenziale, piena di sensi segreti ed esclusivi. Tipico è il *caso di Maria di Nazaret*, Madre di Gesù. L'AT si riferisce a lei tre sole volte (citata dal Vaticano II in LG 55): la Donna con il suo Seme che combatte il Serpente (Gn 3,15), la Vergine madre del Bimbo Emmanuele (Is 7,14), e la Partoriente (Mi 5,2). Nel NT è citata con il suo nome Maria: nei Vangeli dell'infanzia 2 volte in Mt e 12 in Lc, e tre altre sole volte, due nei Sinottici (Mt 13,55 e Mc 6,3), e una in At 1,14. Con il *nomen officii* «Madre di Gesù» o equivalente essa è ricordata nei Vangeli dell'infanzia 6 volte in Mt e 5 in Lc, 2 volte in ognuno dei Sinottici e in At 1,14; ma significativamente 9 volte nel Quarto Vangelo, che non l'indica mai con il nome personale Maria, quasi a suggerire che nel disegno di Dio essa è importante per essere la «Madre di Gesù» e per nessun'altra ragione. Al di fuori dei Vangeli e degli Atti è inoltre ricordata espressamente solo da Paolo in Gal 4,4, dove egli dice che il Figlio, inviato dal Padre a noi, è «nato da Donna»: allusione espressa e voluta, a mio giudizio, al «Seme della Donna» di Gn 3,15. L'Ap implica, senza dubbio, la Madre del Cristo, ma, a modo suo, in filigrana, attraverso la

figura della Chiesa; dall'Ap pertanto prescindo per ora: vi tornerò alla fine. Mi preme invece sottolineare che quello di Maria è *un altro tema femminile* (ma davvero tutt'altro che adeguatamente distinto dal primo) che s'inarca dall'inizio alla fine del disegno di Dio. E dico perciò che *il tema della Donna/Maria abbraccia tutta la Bibbia*, appoggiandosi all'inizio sul pilastro costituito della «madre di ogni vivente» (cf Gn 2,20), la Donna tratta ad opera di Dio dal primo Adamo, e alla fine sul pilastro costituito dalla Donna («nato da Donna») da cui Dio ha tratto misteriosamente, per donarlo a noi, l'ultimo Adamo (cf 1Cor 15,45).

È chiaro, se non vedo male, che il tema è presente in continuità nei due Testamenti, non certo subito con chiarezza, ma quasi in sottofondo, però sviluppato via via secondo un crescendo che, segreto dapprima, diviene via via più manifesto, per rendersi alla fine del tutto evidente. Il materiale che lo riguarda non è forse materialmente molto voluminoso, ma è qualitativamente eccellente, e tocca *una realtà*, una parola operativa di Dio, *da contemplare*, direi, *piuttosto che da sottoporre ad analisi* freddamente scientifica.

Nell'ultima sua fase, nel NT, la rivelazione divina ci manifesterà (sia nell'insegnamento di Cristo, parole e vita, sia in quello degli Apostoli, e in particolare di Paolo, e nell'Apocalisse) che *di fronte a Cristo salvatore tutta l'umanità salvata è Donna*: la Donna-Sposa dell'Agnello Uomo-Sposo. Si controlli anche soltanto l'uso di *anér* «marito», *gyné* «donna/moglie» e *nymphé* «sposa» nella finale dell'Apocalisse (Ap 19,4; 21,2.9; 22,7).

I - IL TEMA DELLA «DONNA», LINEA SOTTESA ALL'ANTICO TESTAMENTO

3. Allo scopo di *percorrere in breve il tema*, in sé complesso ed ampio, *nell'intero AT*, unifico il materiale nei suoi aspetti che mi sembrano i maggiormente qualificanti. Ciò

facendo sacrificio coscientemente due aree, che pure toccano la donna. Da una parte ometto la considerazione dei testi sapienziali che trattano in generale della donna virtuosa o perversa e dei consigli formulati in materia. Essi si trovano soprattutto in Pr, nelle sezioni arcaiche, sotto forma di detti tra loro disgiunti (Pr 10-29), ma non mancano altrove, come in Pr 5 e nell'elogio della «donna di valore» (Pr 31,10-31); sono anche notevolmente diffusi nel Sir (9,1-9; 23,23-25; 25,12-26; 36,21-27; 42,1-14). D'altra parte, sempre nei libri sapienziali, non considero la personificazione letteraria della Sapienza divina in una figura femminile. I passi principali che propongono tale personificazione sono: Pr 8-9; Sir 4,11-19 e 24,1-21 con il commento 24,22-32; e in modo speciale Sap 6-8. Giustifico la prima omissione, considerando che il mio interesse in questa sede non è per il tema morale della donna nella vita umana privata, ma per il tema teologico della funzione della donna nel piano della divina salvezza. Giustifico la seconda, considerando che nei testi citati e negli altri testi affini non si tratta propriamente della donna, ma di una personificazione letteraria della Sapienza divina, personificazione che, nel trapasso alla dottrina trinitaria del NT, sarà assorbita e superata in modo sorprendente dalla presenza personale del Figlio, Parola, Potenza e Sapienza di Dio (cf Gv 1,1-18; 1Cor 1,24.30). È verissimo che per una trattazione intera del tema di Maria («Come leggere Maria nella Bibbia») si dovrebbe discutere anche l'applicazione che ad essa è stata ed è fatta di questi ultimi testi sapienziali antichi, e che non sarebbe sufficiente riferire tale applicazione all'accomodazione. Mi pare però che essi non tocchino, propriamente, il tema della donna. E credo di esser giustificato se non li considero.

Così limitato, l'itinerario che intendo percorrere passa per tre tappe: parte da alcune *figure concrete di donne*, poi tocca alcune *donne-tipo*, per arrivare alla *donna-personificazione*. A differenza della personificazione di cui poc'anzi, che si colloca nella sfera divina, qui si tratta della realtà umana, per quanto idealizzata, del popolo d'Israele presentato

come donna. Le tre tappe si toccano, e in parte si compenetrano, per sboccare e trovare sviluppo definitivo nel NT.

Figure singole di donne

4. Vi è in primo luogo *la Donna*, «aiuto alla pari» che Dio dona ad *ha'adam/l'Uomo* (Gn 2,18.21-25). Questi, di fronte agli animali impone a ciascuno il nome mostrandosi così superiore ad essi, loro signore: «Ma per l'Uomo non si trovò un anito che potesse stargli di fronte» (Gn 2,20). Davanti alla Donna invece non impone un nome, ma lo riconosce: «donna, perché tratta dall'uomo» (Gn 2,23). Con ciò stesso ne riconosce la parità di fronte a sé: «ossa dalle mie ossa, carne dalla mia carne», come a dire «un altro me stesso». Per questo proprio lui, dopo aver riconosciuto e accettato la Donna, conclude quella prima di tutte le parole umane: «Perciò l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e aderirà alla sua donna, e diverranno, i due, una carne sola» (Gn 2,24). Per conto mio non c'è nessun dubbio che queste ultime sono parole proposte dal testo come pronunciate insieme alle precedenti dall'Uomo.

Dunque *la Donna* a completamento dell'Uomo, fondamentalmente pari a lui eppur da lui diversa (se no in che lo completa?), a lui legata da un vincolo sì forte nella vita da recidere quello nativo che unisce figlio e genitori. Ma la Donna subito fatta oggetto e soggetto di tentazione, tentata e tentatrice.

5. C'è chi mette in dubbio che il peccato dei progenitori sia «originale» nel senso che Paolo espone in Rm 5,12-21. Va allora osservato che in tutta la Genesi non si tratta che di realtà originali, ossia originatrici. È un'autentica protologia, nella quale ogni personaggio ed ogni evento importante è originatore di ciò che segue: capostipite di popoli, sintesi di vicende future. La controprova è nel fatto che nel testo i nomi personali di Adamo ed Eva non ricorrono che in via eccezionale: *ha'adam* 'l'Uomo' (con l'articolo) è il *nomen ge-*

neris dell'umanità, e solo in questo senso è anche il nome proprio (o meglio «appropriato») del capostipite, trattato come vero nome personale (Adamo), ma con qualche oscillazione tra il senso ordinario e quello proprio, solo in Gn 5,1-4 (1Cor 1,1), e mai altrove; *kharwah* 'Eva' (propr. «datrice di vita» è il nome imposto dal progenitore alla progenitrice dopo il peccato, e ricorre ancora solo in Gn 4,1, e mai altrove nell'AT ebraico. «La donna», insomma, riassume in sé tutte le donne, come «l'uomo» tutta l'umanità. È l'aiuto alla pari da Dio dato all'Uomo, la sposa, la madre, la sintesi di tutto quanto nell'umanità è al femminile, prima tentata e prima tentatrice, ma pure depositaria del dono della vita.

Madre insieme di Caino e di Abele, ha una discendenza lacerata dal peccato; ma con il dono della vita è garante del perdurare della lotta dell'umanità (detta suo «Seme») contro il Serpente (Gn 3,15), fino a quando non verrà Colui che per antonomasia è detto «nato da donna» (Gal 4,4). Essa è insieme *persona e tipo*, come dirò poi (cf sotto, 10). Questa è Eva, la madre comune.

6. Viene poi Sara, la madre d'Israele. Fin dalla sua prima comparsa, a fianco del marito Abramo (Gn 11,29-30), il testo ha cura di annotare che «Sara era sterile, non aveva alcun nato»; notizia che tornerà in Gn 16,1 e, in modo equivalente, in Gn 17,17-19. Essa segue Abramo con lealtà, e percorre al suo fianco un personale cammino di fede in crescita. Riceve anche lei la promessa; ma, da donna qual è, si comporta in due modi: prima, certa di non essere in grado di generare, dà ad Abramo Agar sua schiava, per avere per mezzo di lei un figlio secondo una costumanza arcaica (ma la vorrebbe ben presto cacciare come rivale); poi, alla promessa divina di avere essa stessa un figlio, ride e ne è rimproverata (Gn 18,12-15). La sua fede tuttavia, associata a quella di Abramo, sarà soggetto dell'elogio di Eb 11,11-12, dove di lei si dice lo stesso che di Abramo, che la sua fede riposa sul «Dio capace di dar vita anche ai morti». Parla di lei, come della madre del popolo, il Secondo Isaia (Is 51,1-2). Essa infatti, accanto ad

Abramo, è per la sua parte, come lui, anticipazione e sintesi dell'intero popolo: direi che è una specie di ideogramma o geroglifico significante la propria discendenza con le sue possibilità e i suoi limiti. Da Paolo (Gal 4,22-31) sarà identificata con la Gerusalemme celeste «che è la nostra madre»: Agar e Sara, la Sinagoga e la Chiesa.

7. Qualcosa sarebbe da dire di Rebecca, moglie d'Isacco, come pure di Lia e Rachele, mogli di Giacobbe, e di Maria sorella di Mosè e di Sefora sua moglie. Ma passo subito a *Debora* (Gdc 4-5), definita anche lei «madre in Israele» (Gdc 5,7), colei che in un momento di crisi «sorge», ispira e guida l'intera lotta di liberazione. A questa metterà un punto fermo un'altra donna, Giaele, che troncando la vita del generale sconfitto e fuggitivo, consolida la vittoria e ne sottrae il merito (come Debora aveva predetto, Gdc 4,9) al comandante Baraq. Una singolare, anche se non unica, pagina biblica di epopea al femminile!

8. Straordinaria figura di donna, pur se ricordatasolo nell'omonimo libretto, è quella di *Rut*. Non è la prima volta né l'unica volta che una donna straniera viene collocata quasi d'autorità all'interno del popolo di Dio per l'adesione di fede teologica da lei professata. La precede Raab di cui narra il libro di Giosuè (Gs 2,1-21; 6,17.25), e la cui fede è elogiata nel NT (Eb 11,31; Gc 2,25); ricordata sempre come «Raab la prostituta», essa è vera primizia di quelle prostitute delle quali Gesù dice a coloro che confidano in sé e nella propria giustizia che li precedono nel Regno di Dio (Mt 21,31).

Nel caso di Rut, la fede teologica è, per così dire, mediata dal suo attaccamento e dalla sua fedeltà umana alla famiglia e alla madre del marito morto (Rt 1,16-17). Per questa via essa entra non solo nel popolo, ma nella linea genealogica della famiglia di David e dello stesso Cristo, seguendo anche in ciò, secondo la genealogia matteana (Mt 1,5-6) la stessa Raab. Un particolare che non può non far riflettere e giusti e peccatori.

9. Un'ultima figura di donna e di madre voglio toccare: *Anna madre di Samuele* (1Sm 1-2). Sterile come l'antica Sara, umiliata dalla rivale ma forte della sua fede in Dio, in lei si coniugano fede e umiltà, preghiera e generosità. Madre per grazia, tale si riconosce soprattutto portando in voto il figlioletto a Dio. A lei è attribuito un cantico (1Sm 2,1-10) che giustamente è riguardato come il pre-Magnificat, tanto è prossimo per situazione e contenuto a ciò che di sé, lodando Dio, la Vergine Maria dice in Luca (Lc 2,46-55).

A questo punto Anna esce di scena, e vi entra Dio, che mostra di gradire il dono della madre prendendo l'iniziativa di innalzare il giovane Samuele a suo portaparola: lo tocca, lo segna, con una vocazione che, come tutte le grandi vocazioni bibliche e tutti i punti cardine della storia sacra, si risolve in un'autentica esperienza mistica.

Giova probabilmente riflettere un istante, in margine al tema ma non fuori di esso, che se non fosse per le esperienze mistiche susseguentisi nella vicenda d'Israele e del cristianesimo, nulla, in pratica, di valido resterebbe della storia della salvezza. La ragione è lapalissiana: la salvezza è pura e semplice comunicazione che Dio fa di sé stesso agli uomini. Come potrebbe esservi comunicazione senza comunicazione? Che sarebbe di noi senza la chiamata di Abramo, di Mosè, dei profeti, senza l'annuncio portato a Maria, senza la folgore di Saulo sulla via di Damasco? Il contatto diretto di Dio con questi suoi eletti non è che preparazione e prodromo del suo contatto con tutti noi, suoi eletti.

In effetti la storia degli uomini cominciò a cambiare quando Dio cominciò a toccare direttamente gli uomini. È legge fondamentale, ma anche elementare, della salvezza. E perciò della rivelazione.

Dalle figure di donna ai tipi di donna

10. Figura e personaggio non vanno mai separati: ogni realtà, e tanto più ogni persona, per quanto umile, non por-

ta in sé solo una *significazione*, ma anche una *trans-significazione*, tanto più chiara e consistente quanto più importante è destinata ad essere la sua situazione. Un padre (se mi è lecito prendere un esempio molto umile) non è solo persona privata; non sarà mai se stesso se non è per i figli un punto di riferimento. Che dire allora della donna-madre?

Già *Eva e Sara sono persone e sono tipi*: tipi della maternità, quanto all'intero genere umano, quanto all'intero popolo di Dio l'altra. Ciò è portato dalla stessa loro collocazione nella vicenda umana e nella vicenda d'Israele.

Altri *tipi di donne* sono presentati nella letteratura biblica verso il termine dell'AT, quando al periodo fervido e contrastato della costruzione diretta, contrassegnato in particolare dall'opera dei profeti, subentra l'età più pacata, ma tutt'altro che priva di contrasti, dell'attesa e della riflessione. Sotto la spinta dell'antica e immutabile fede, l'attività spirituale (e letteraria) del popolo viene ad esprimersi in altre forme: nell'apocalittica, in derivazione diretta dal filone profetico, e nella meditazione a sfondo storico-narrativo con intendimento didattico. Su questa linea troviamo i cosiddetti libri narrativi «minori», tra i quali *Ester e Giuditta*.

Alla questione del *fondamento storico* di queste narrazioni si può rispondere che si tratta di una storicità di tutt'altro genere da quella di Eva o da quella di Sara, pur situate in contesti tanto divergenti. Le narrazioni riguardanti le origini e i progenitori esprimono, in effetti, una riscoperta religiosa di tipo profetico, che non può andare disgiunta da un nucleo solido di realtà (di verità, e, in questo senso, di «storicità»), pena la vanificazione del suo valore. Le vicende dei Patriarchi, che coinvolgono Sara, anche se noi siamo privi di prove storiche dirette della loro verità all'infuori delle testimonianze bibliche, hanno tuttavia preciso riscontro culturale in ciò che sappiamo della storia dell'Antico Oriente e che si riferisce all'epoca in cui i testi biblici collocano i Patriarchi. E dunque le tradizioni che li riguardano anche per questo lato si mostrano storicamente fondate, non avendo riscontro che in quell'epoca.

Per Giuditta e per Ester (come, d'altronde, per Tobia) il discorso è un altro.

11. La persona di *Ester* e la sua vicenda rispondono con probabilità ad un fondo storico effettivo, anche se non siamo in grado di accertarne la concreta consistenza. L'episodio di cui essa si trova al centro viene proposto, tanto nel testo breve ebraico quanto nel testo greco più dilatato, con intenti primariamente didattici, e, al limite, non perderebbe forse il suo valore se la narrazione, anziché rispondere, com'è probabile, a un fatto reale, fosse una specie di parabola.

Che cosa *rappresenta* dunque Ester? In modo forse un pò approssimativo ma non errato, direi che è Giuseppe l'Ebreo al femminile. Essa infatti interviene secondo un piano predisposto da Dio a salvare il popolo in un momento di pericolo supremo, come Giuseppe salvò i fratelli secondo un disegno divino (cf Gn 45,5-8). Ma a differenza di Giuseppe, essa arriva alla salvezza del popolo esponendosi personalmente da sé al pericolo, unicamente affidata a Dio. È quindi *figura* o *tipo* della fede e fiducia in Dio solo, come bene attesta la redazione greca del libro, nella preghiera che è modello di umiltà e di abbandono (Est 4,17k-z). Se dunque *Eva* e *Sara* sono *donne reali* e allo stesso tempo *tipi* di donna situati all'interno dell'umanità e del popolo, di *Ester* credo si possa dire che, pur rispondendo in sostanza a una figura reale, è nel libro principalmente una *donna tipo del popolo*, e che la sua figura si eleva pertanto al di sopra della storia.

12. Con *Giuditta* la riflessione dell'AT sulla donna fa un notevole passo innanzi per la medesima strada. Anche se l'episodio che la vede protagonista può risalire a un remoto nucleo storico, la cornice di fatti e di persone che l'inquadrano e il panorama di luoghi che gli fanno da sfondo sono del tutto immaginari e convenzionali. Giuditta non è più una persona reale, ma è *tipo allo stato puro*. Lo stesso nome che le è attribuito lo indica: *Yebûdi* «Giuditta» non è che il

femminile dell'aggettivo *yebûdit* «giudeo» (dal nome proprio *Yebûdah* «Giuda»), e significa quindi «(donna) giudea». Essa è ovviamente incarnazione (o idealizzazione), e quindi *personificazione* del popolo di Giuda; ne è *tipo* o *figura*. Non oziosamente il popolo è personificato al femminile, sulla linea teologica del matrimonio (con Dio) di cui dirò tra poco: donna nella pienezza della sua matura femminilità, ma vedova; piacente tanto da svegliare la mala concupiscenza del nemico di Dio, ma a Dio affidata e vittoriosa.

Il libro di *Giuditta* non trasmette dunque un concreto fatto storico, ma *idealizza la vicenda del popolo*, impersonato in una donna, il cui nome è appunto «Giudea»; e ha come scopo l'insegnamento e l'esortazione al coraggio e alla fede in un momento di grave crisi.

Ora, proprio la rappresentazione del popolo come donna pone un problema, e apre simultaneamente la via all'ultima tappa della nostra ricerca sulla «Donna» nell'AT.

Dai tipi alla personificazione

13. Il percorso dalle grandi figure di donne e madri dell'antichità alla tipizzazione della donna impegna la riflessione d'Israele, che tra la fine dell'età dei Giudici e la fine dell'esilio occuperà in modo particolare il *movimento profetico*, giungendo espressamente a una forma di *personificazione* in forza di cui *Israele nel suo insieme*, e in particolare il «resto» fedele di esso, è pensato, raffigurato e presentato come *la Sposa eletta di Dio*. Il fatto richiede una valutazione quanto più esatta possibile, nei suoi fondamenti e nella sua portata religiosa e letteraria. I frutti più maturi su questa linea vengono dalla grande profezia e si concretano nella grande poesia, ma portano con sé un contenuto teologico di primissima qualità. È dunque sul *Dio d'Israele* che l'attenzione deve anzitutto concentrarsi.

È noto che nell'AT Dio ha un Nome personale, espresso nelle quattro lettere YHWH, e che tal Nome dopo l'esilio

non venne più pronunciato per rispetto e cadde, in effetti, in totale disuso, soppiantato come fu in ebraico dall'appellativo *Adônay* «Signore», tradotto appunto in greco con *Kyrios* (e poi in latino con *Dominus*). Una pronuncia scientificamente ricostruita del Quadrilittero o Tetragramma sacro ci è familiare e suona Iahweh. Credo opportuno notare che, all'infuori dell'area degli studi strettamente scientifici e dei loro tecnicismi, l'usare come talora si fa il Nome YHWH (nella sua pronuncia ricostruita) nella predicazione o nella preghiera soprattutto pubblica, oltre a un'indicatezza verso gli Israeliti, sia inutile e dannoso anacronismo, dato che sempre nell'uso ecclesiale dell'AT si è detto *Kyrios/Dominus*/Signore, e dato soprattutto che *Kyrios*/Signore nel NT si dice tanto di Dio in genere, quanto del Padre e del Cristo. Parlare dunque di YHWH sia pure intendendo con ciò Dio come noto nell'AT, espone a confusioni senza fine.

Dio si è manifestato a Israele come del tutto diverso dalle divinità di qualsiasi altro popolo: come unico, personale, assoluto, creatore, come Essere che non ha né sesso né compagna o «pàredra»; tuttavia come pienezza di bene e di vita. La rivelazione cristiana ce lo proporrà come perfettamente Uno, eppure sovrabbondante nella ricchezza della Trinità, sovrabbondante di vita e di amore.

Ma già le prime pagine dell'AT sanno che Dio è pienezza di amore, e presentano, certo in modo non formale, ma equivalente, la creazione come atto di amore e l'umanità come centro e vertice dell'opera creativa, come punto in cui si concentra l'amore divino.

Il peccato interrompe e guasta ciò che l'uomo ha di più caratteristico nei confronti del resto del creato, la capacità dialogica. È la struttura creaturale stessa della persona umana, la struttura dialogica, che così resta compromessa. Dio però non si arrende, e attraverso il «sì» di Abramo (cf Gn 12,1-4) ristabilisce il contatto e restaura il dialogo con l'uomo. Il seguito della storia (chiamata di qui innanzi giustamente, anche se con denominazione parziale, «storia della salvezza») non è che sviluppo e approfondimento di questo

ritrovato colloquio con gli uomini, dapprima nei Patriarchi, poi in Israele e infine nella Chiesa di Cristo.

14. Tutto ciò mostra *Dio come amatore degli uomini*, e singolarmente come amatore d'Israele, piccolo e disprezzato popolo. Il cuore di questa rivelazione che Dio fa di sé stesso cerca espressioni con cui comunicarsi nel linguaggio degli uomini.

L'espressione fondamentale si ha nella rivelazione del Nome YHWH fatta a Mosè (Es 3-4 e 6-7). È noto che il Tetragramma significa «Egli è». Ma il senso non coinvolge il nudo «esserci» o esistere. Indica piuttosto la presenza come attuale ed efficace: «Egli è qui, ora e attivamente»; il che per Israele è sentito come «Egli è qui per noi», in nostro favore, in nostro soccorso. Questa è già prospettiva d'interessamento personale, e perciò stesso di amore. Ma di quale amore?

La concettualizzazione umana di un fatto tanto fondamentale cerca espressione, naturalmente, in forme concepibili e immaginabili dagli uomini. E i testi chiamano in causa due modelli d'amore umano, particolarmente atti a raffigurare l'amore divino: *paternità e matrimonio*.

Israele è detto figlio di Dio (ad es. Os 11,1-4; Is 1,2; Dt 1,31; 14,11), suo *primogenito* (già Es 4,22; 6,14), che Dio educa come fa un padre (tutto Dt 32, specie vv. 10-11; cf Es 19,4).

Ma se la figura della paternità esprime bene l'amore provvidente di Dio per il popolo, la *figura del matrimonio* identifica molto più plasticamente l'amore tenero, esclusivo, frutto di scelta unica libera e volontaria. L'*amore sponsale*, con quanto implica di assolutezza, esclusività, tenerezza, intimità segreta, abbandono appassionato, cura, senso di possesso unico fino alla gelosia, è largamente presente per parlare del rapporto tra Dio e il popolo nella letteratura profetica e subprofetica. Tale e tanto è l'amore di Dio per il suo popolo.

15. In proposito amo citare un passo che ritengo basila-

re: Dt 7,6-8. Dopo aver comandato a Israele la totale dissociazione da quanto di pagano troverà entrando nella Terra promessa, Mosè propone questo fondamento del comando:

«Davvero *popolo santo* sei tu per il Signore tuo Dio. Te *ha scelto* il Signore tuo Dio, perché tu sia per lui *popolo di possesso personale* fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Non perché voi siete più numerosi di tutti i popoli *si è invaghito di voi* il Signore e *vi ha scelti*; giacché voi siete il più dappoco di tutti i popoli. Ma perché il Signore *vi ha amati*, e perché *ha custodito il giuramento* che aveva giurato ai Padri vostri, il Signore vi ha fatti uscire... e vi ha riscattati dalla casa di schiavi, dalla mano del faraone re d'Egitto».

Abbiamo qui l'innamoramento, la scelta e l'applicazione concreta dell'amore nell'intervento liberatorio, motivato dalla fedeltà. La terminologia è scopertamente sponsale: in filigrana, dunque, anche se non nell'espressione esplicita, il popolo appare già come Sposa di Dio. Così, del resto, prima di Dt, già Amos (3,2):

«Soltanto voi *ho conosciuto*
fra tutte le stirpi della terra»;

dove «conoscere» vale quanto «scegliere per amore»; e, accanto ad Amos, Osea (specie 1-3), che svolge in modo formale il tema, destinato a divenire *l'allegoria del matrimonio*. Di essa s'impadroniranno i grandi profeti.

A monte della personificazione del popolo (*'am*, maschile anche in ebraico) in una «donna» sta un complesso d'immagini che ne danno, almeno fino a un certo punto, la spiegazione. Sono infatti presentate al femminile le città, soprattutto le capitali, e anche qualche regione. Dalla città alla popolazione che l'abita, dalla regione alla gente che vi ha sede, il passo non è lungo. Cito in particolare espressioni come «la Figlia di Sion» (Gerusalemme: non meno di trenta volte, soprattutto presso i profeti), o anche «la Vergine Figlia di Sion» (Is 23,12; 37,22; 2Re 19,21). Troviamo anche «la Figlia di Babel» (cinque volte) e addirittura «la Vergine figlia di Babel» (Is 47,1); e troviamo infine «la Vergine Israele» (Am

5,2; Ger 31,4), e similmente «la Vergine Figlia d'Egitto» (Ger 46,11). La raffigurazione così proposta si presta soprattutto ad esprimere sentimenti profondi, di tenerezza e di amore, o anche di sdegno e di rimprovero, verso la città o il paese o il popolo. Richiamo l'attenzione su un breve testo di Amos (5,2), dove, in un contesto di minaccia, il profeta esprime la sua preoccupazione per il popolo, intonando una lamentazione sulla «Casa d'Israele». Eccola:

«È caduta, non tornerà ad alzarsi
la Vergine Israele.
Fu abbattuta sul suo territorio:
nessuno che la rialzi!»

Amos, che è un passionale, parla come chi è adirato. In realtà egli è follemente preoccupato del castigo che sovrasta il popolo peccatore, e di cui nessuno pare darsi pensiero. E si esprime con parole che manifestano un'immensa tenerezza per «la Vergine Israele».

16. Nella letteratura profetica sottolineo *tre casi personali* che hanno attinenza al matrimonio, e che servono a dar corpo al tema del popolo come sposa di Dio. Il primo è quello, già citato, di *Osea*, che nella vicenda del proprio matrimonio infelice scorge per primo in modo espresso la vicenda dell'amore di Dio per Israele e dell'infedeltà opposta da Israele al suo Dio: ripudio e riconciliazione diventano i termini descrittivi del rapporto di peccato e di penitenza che contrassegna tutta la storia religiosa d'Israele. In Os 2,16-25 troviamo i termini del perdono e della riammissione dell'infedele all'intimità sponsale con Dio, proposti come ritorno ai tempi del deserto, come un rinnovato ed eterno fidanzamento.

Il secondo caso è presentato da *Geremia*, reso da Dio segno terribile del castigo sul popolo infedele, quando Dio stesso (Ger 16,1-5) gli interdice di prendere moglie, perché il popolo comprenda che Dio è stato costretto a togliergli, in punizione per i peccati, «la pace, la misericordia e la compassione» (Ger 16,3). L'intimo tormento che affligge il pro-

feta, e che scoppierà nella tremenda lite con Dio (Ger 20,7-18), è solo il corrispettivo umano della passione infinitamente più profonda di Dio per l'incorrispondenza del popolo.

Un segno analogo è dato in *Ezechiele*, quando Dio lo priva della moglie e gli impedisce di far lutto (Ez 24,15-27). Il popolo sarà privato, in pena della sua infedeltà, non solo dei figli e delle figlie, ma del tempio, cioè della presenza di Dio. La morte violenta del popolo, che nella raffigurazione lacerava l'anima di Dio stesso, è divenuta inevitabile a causa dell'impenitenza.

17. Dalla letteratura profetica ricavo ancora *alcuni testi*, scelti tra i tanti per dare un'idea meno approssimativa della consistenza e della continuità del tema, e ricavarne un'immagine più completa della donna. Mi fermo anzitutto a Geremia ed Ezechiele or ora citati.

In connessione con Osea, *Geremia* presenta il richiamo nostalgico al tempo del fidanzamento (2,1-3) come introduzione ad un amarissimo rimprovero, che è un atto d'accusa per l'infedeltà (2,4-37), qualificata come adulterio e prostituzione (3,1-5). La vicenda di Giuda è subito accostata a quella d'Israele, e i due Regni sono presentati come «due sorelle» (3,6-12).

Quest'ultimo tipo di tematica continua in *Ezechiele*, in due passi paralleli e in parte complementari, dove è svolta con espressioni di una crudezza estrema la storia d'Israele e del suo rapporto con Dio come vicenda d'elezione e d'incorrispondenza. In Ez 16 si dice che Dio «trovò» il popolo come una bimba esposta, abbandonata nel sangue del suo parto; l'adottò, la fece crescere, ed essa si prostituì all'idolatria infanticida e all'alleanza con popoli pagani; donde il castigo del disonore, «ricambio» per la violazione dell'alleanza (16,59). Ma infine, dice Dio, «ricorderò l'alleanza conclusa con te nei giorni della tua giovinezza, e stabilirò con te un patto d'eternità»; e termina con la promessa della conversione e del perdono (16,60-63). Il passo parallelo, Ez 23, è anco-

ra più aspro (non comprende esplicitamente la prospettiva del perdono). Ripropone la storia dei due popoli d'Israele e di Giuda come la vicenda di due sorelle, chiamate con i nomi simbolici di *'oholah* «la tenda di lei» (Samaria) e *'oholibab* «la mia tenda (è) in essa» (Gerusalemme). Colpevoli di prostituzione e adulterio, esse sono devastate e violentate dai loro alleati pagani, e giudicate «da uomini retti» come «adultere e assassine» (23,45). Una folla suscitata da Dio «le lapiderà e le farà a pezzi con le spade» (23,47). E conclude: «Saprete così che io sono Adonai YHWH» (23,49).

18. Più istruttivo è forse il cammino che il tema percorre nel *corpo isaiano*, che lo presenta in tutte e tre le sue parti.

Nel *Primo Isaia* (Is 1-39) il celebre «canto della vigna» (5,1-7) propone sotto il velo di un'efficacissima parabola matrimoniale la storia religiosa di Giuda. La «vigna» è infatti, con il «giardino», figura nota della donna amata, come ben mostra l'uso che ne fa il Cantico. Ora la vigna di cui il profeta lamenta l'infertilità «è la Casa d'Israele», e «l'uomo di Giuda è la piantagione eletta» di Dio (v. 7). L'infertilità, cioè l'infedeltà, causa della condanna (vv. 2,4), è dibattuta come in un processo, in cui è chiamato a pronunciare il giudizio lo stesso «abitante di Gerusalemme», l'«uomo di Giuda» (v. 3), che vi appare dunque nella duplice veste di giudice e, a sua insaputa, di accusato.

Il *Secondo Isaia* (Is 40-55) si apre con l'affermazione dell'appartenenza reciproca del popolo a Dio e di Dio al popolo: «Consolate, consolate il mio popolo, dice il vostro Dio» (40,1).

Questo rapporto accompagna in sottofondo tutto il testo, dove è frequente l'affermazione dell'amore di Dio per il popolo e il ricordo dell'elezione che ne deriva. Il tema del matrimonio è perciò vivissimo. Cito Is 49,8-26, dove s'intrecciano i motivi dell'amore materno, della fedeltà sponsale e della fecondità (v. 21); 50,1-3, con l'accento al «ripudio», come in Os 2,4-9 e in Ez 23 (cf Ger 3,6-18); 52,1-2, dove all'invocazione a Dio perché si «svegli», rispon-

de l'invito a Gerusalemme perché anch'essa si svegli e si rivesta dei suoi ornamenti; lo sviluppo seguente di 52,3-12 è continuato (dopo il Quarto Canto del Servo) da 54, tutto incentrato sul tema del matrimonio di cui tocca uno dei vertici più belli e convincenti: «... non sarai più disonorata» (v. 4); «chi ti ha sposata è colui che ti ha fatta: YHWH delle Schiere è il suo nome, e tuo redentore è il Santo d'Israele. Dio di tutta la terra è chiamato» (v. 5); «per un momento breve ti ho abbandonata, ma con compassione immensa ti riprenderò» (v. 7).

Infine, nel *Terzo Isaia* (Is 56-66) il tema del matrimonio è dapprima presentato in negativo. Tra i passi iniziali si ha subito un'accusa vibrata contro l'idolatria (57,3-13) che fa degli Israeliti i «figli di una maliarda, semenza di un adultero e di una prostituta..., generati da prevaricazione, seme bastardo» (vv. 3-4). E l'intero passo descrive una scena di prostituzione. Eppure Dio si presenta come «colui che si mantiene cheto e che si copre gli occhi» (v. 11). Invece i testi finali del libretto sono altamente positivi, in particolare nel grande poema Is 60-62, che ha al centro la chiamata e consacrazione del Servo-Messia congiunta con la promessa di salvezza del popolo, e conclusa come cantico nuziale (61,1-9.10-11). Attorno a questo centro due altri cantici nuziali, in cui la sposa è Gerusalemme, simbolo e sintesi dell'intero popolo. In 60,1-22 essa è detta splendente della luce della gloria stessa di Dio, madre universale dei popoli. È il quadro che sarà ripreso nel NT da Ap 21,9-27. In 62,1-12 il tema della salvezza di Gerusalemme introduce quello del «nome nuovo che la bocca di YHWH designerà» (v. 2); perciò, prosegue, «non ti si chiamerà più 'Abbandonata', né la tua terra sarà detta 'Devastata'; anzi, sarai chiamata 'Il-mio-compiacimento-(è)-in-essa', e la tua terra 'Sposata'.

Poiché come un giovane sposa una vergine, così sposerà te colui che ti ha edificata, e con la gioia dello sposo sopra la sposa gioirà su di te il tuo Dio» (v. 4-5). Dove il testo, nel realismo che nell'originale è particolarmente evidente, arieggia un clima assai prossimo a quello del Cantico.

19. Ed è infatti nel *Cantico dei Cantici* che il tema profetico del matrimonio tra Dio e il popolo tocca l'apice. Così lo ha inteso sempre una tradizione ininterrotta di lettura e meditazione giudaica prima e poi cristiana. So bene che oggi si minimizza questa portata del libretto, e si sostiene che in esso sono raccolti dei poemetti nuziali profani, che vennero canonizzati in un secondo tempo e quasi forzatamente. Chiedo però: anche ammessa l'ipotesi, perché mai furono canonizzati dei canti profani? Per rispondere a quale necessità? E, soprattutto, su quali basi?

Ma l'interpretazione minimista a me sembra nettamente contraria alla verità delle cose: anzitutto perché si oppone a una tradizione esegetico-spirituale solidamente attestata; poi perché è altrettanto contraria alla psicologia e alla logica intima, e più ancora alla divina poesia, del tema della donna e del matrimonio nell'intero AT, massime nel profetismo. Sembra lamentevole che siano tanto numerosi gli esegeti intelligenti e intellettuali, e tanto scarsi gli esegeti intelligenti e poeti, che sappiano entrare per via intuitiva e per «simpatia» in risonanza profonda con i testi, non soltanto sulla base della fede (che è indubbiamente il più), ma anche con l'intuizione che va al concreto, e lo penetra e se ne impossessa. Le idee chiare e distinte di cartesiana memoria sono indispensabili, ma non sono affatto sufficienti; e un'esegesi basata solo su di esse si rivela spesso parziale, ed esposta al pericolo d'essere fuorviante.

Il Ct, secondo la sua lettura connaturale, imposta più che richiesta dal contesto canonico di cui esso fa parte, costituisce, dicevo, l'apice nello sviluppo del tema profetico delle nozze tra Dio e il popolo, e segna il punto in cui del rapporto sponsale è cantato quell'aspetto profondissimo e sommatamente sacro (anche se oggi troppo spesso così sacrilegamente dissacrato) dell'intimità unica tra gli sposi, dove si effondono le tenerezze e fioriscono le gioie dell'abbandono sponsale, che sono, per la loro stessa derivazione creaturale, così grandi, così sante e così assolutamente esclusive: intime, appunto, di un'intimità che, isolando gli sposi da tutto il resto,

li consacra l'uno all'altra in donazione totale. Certamente il rapporto tra Dio-Sposo e il popolo-Sposa è proposto nel testo con espressioni veristiche, le quali a noi, tutti più o meno infetti di puritanesimo, potranno dapprima dare un'autentica scossa, che assume il colore dello stupore scandalizzato. Ma il testo è e resta sacro, «Parola di Dio», e va letto con occhi verginali, non con gli occhi torbidi e corrotti di chi è vittima della mala concupiscenza, troppo spesso oggi corrente nelle cosiddette «arti rappresentative».

Il Ct è per eccellenza il poema della tenerezza tra Dio e il popolo. Una tenerezza che non ignora i cedimenti e le infedeltà storiche d'Israele, ma che persevera fedele, intera e immensa, e inappagata. Perciò è tanto carica di nostalgia. L'AT infatti è una strada che, se isolata dal suo sbocco nel NT, resta interrotta. La salvezza non c'è ancora; donde la domanda ripetuta: «Fino a quando?» (cf Sal 6,4; 12,2-3; e spesso). Lo Sposo non è ancora presente, e il giorno in cui il popolo «comprenderà» che nella sua storia era Dio a dire: «Eccomi qual!» (cf Is 52,6), non è ancora spuntato.

20. Ma intanto quale ritratto a tutto tondo della «Sposa»? Il Ct mette davvero la chiave di volta, che chiude e consolida l'arco, al tema della donna nell'AT, indicando chiaramente che Dio ama gli uomini nella loro umanità totale. Giustamente il teologo anglicano C.S. Lewis, in un suo sermone, afferma che di fronte a Dio tutta l'umanità è «donna». La Bibbia, dalle grandi figure femminili, alla loro tipizzazione, e via via fino alla personificazione che abbiamo incontrato nei profeti e nel Ct, lo suggerisce senza possibilità di dubbi. Non si tratta dunque di una disputa del *vir* contro la *mulier*, o di una rivendicazione femminista di segno opposto. Astratto dal suo contesto storico-sociale e assolutizzato in ideologia, il femminismo è qualcosa di abnorme. Né l'uomo è completo in sé stesso, né la donna. Ma nemmeno la coppia uomo-donna, se mutilata della sua condizione creaturale, e della conseguente aspirazione a supe-

rarsi in una trascendenza di orientamento verticale, è completa. L'AT ha implicita l'aspirazione allo Sposo che nel NT (Ap 22,17, cit. al principio) diventerà esplicita. Il fatto è che lo Sposo-Cristo è già là, nel senso che tutto l'AT parla di lui, com'egli stesso spiegherà ai due di Emmaus e agli Undici in Lc 24. Non certo in modo scoperto, e come percepito chiaramente in sé. Ma in modo reale, come contenuto misteriosamente ma realmente nella fede d'Israele. Questi, credendo che Dio lo salva, accoglie davvero nell'oscurità della fede la salvezza di Dio, l'unica reale salvezza, che nel concreto si rivelerà persona, e che ha un nome: «YHWH», cioè *Yehôshûa* / *Yeshûa*: «Gesù».

Torniamo al tema che ci occupa, enunciandolo in interrogativo: *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria?* Nell'AT non certamente in modo scoperto, come individuandone la figura nelle sue coordinate storiche; ma alla stessa maniera e con lo stesso criterio con cui nella struttura e nel destino del popolo di Dio leggiamo il mistero della Chiesa; in maniera analoga e con criteri simili a quelli con i quali leggiamo nelle donne documentate dall'AT, — persone, tipi e personificazioni — l'identità del popolo-Sposa.

Certo, tutto nell'AT è ancora sulla linea dell'aspettativa, tutto sta attendendo il suo complemento e il suo completamento nel NT. Là troveremo la verginità più perfetta unita alla maternità più completa, la Madre e la Sposa, ma anche la rivelazione conclusiva di Dio nella presenza umana e sovraumana dello Sposo-Cristo. Là si realizzerà il grande definitivo matrimonio, che è prototipo e modello di ogni vero matrimonio, che assumerà totalmente la carne ed il sangue, e nell'amore totale li supererà senza sopprimerli, anzi inverandoli in vita totale e in eternità senza limiti.

È questa la realtà che sostiene e illumina e guida, dandole senso, la storia dell'uomo, la storia di ogni uomo.

II. IL TEMA DELLA «DONNA»:
LETTURA DEL NUOVO TESTAMENTO

Sguardo d'insieme al tema nel Nuovo Testamento

21. Il Nuovo Testamento ci è, in genere, assai più familiare dell'Antico. Il nostro cammino dovrebbe quindi risultare più facile. Le *tre tappe del tema* che abbiamo identificato nell'AT, - persone, tipi, personificazioni, - *si ritrovano anche nel NT*: ma tutte vi convergono e, per così dire, si sovrappongono *in Maria e nella Chiesa*. Va subito detto con tutta chiarezza che nel NT Maria e la Chiesa non possono essere disgiunte. In esse infatti confluiscono la realtà storica, la sua considerazione metastorica, e la sua proiezione ideale.

Nella premessa avvertivo che *nel NT la presenza di Maria non è quantitativamente molto consistente*. Se si tolgono i Vangeli dell'infanzia, resta molto poco materiale; ma *quel poco fa riflettere*. Ripeto che, a mio giudizio, *su Maria, Madre del Cristo, Madre e modello della Chiesa, il NT ci offre una realtà da contemplare*, piuttosto che un insieme d'informazioni su cui speculare.

La presenza di Maria vi è però contrappuntata dalla *presenza di moltissime altre donne*. È sorprendente constatare quanto sia fitta nel NT la rappresentanza femminile. Avviene tuttavia che il protagonista, Gesù, proposto dai testi prima nella sua vita pubblica, in contatto continuo con i discepoli e con le folle e in tensione dialettica con gli avversari, e poi nella sua misteriosa presenza glorificata, occupi in modo così pieno il quadro, che si corre il pericolo di non avvertire quest'altra presenza, pur *molto viva e molto attestata*. Essa, ad ogni modo, è senza dubbio raccolta, e vorrei dire *ricapitolata* (cf. Ef 1,10), *nella presenza di Maria e della Chiesa*.

22. L'itinerario che intendo percorrere entro il NT riguarda, naturalmente, *in modo principale i Vangeli*, perché in essi il tema della donna ha un rilievo particolare. Partirò

dai *Vangeli dell'infanzia* di Mt e di Lc, per passare poi brevemente ai *Sinottici* e a *Giovanni*. Qui toccherò anzitutto le nozze di Cana, per poi passare alla samaritana, all'adultera e alle sorelle di Lazzaro. Queste appaiono anche in Lc; il che mi permetterà di riprendere i *Sinottici* e di seguirvi il tema delle donne fino alla passione, dove rientra *Giovanni*, e alla risurrezione, che nelle donne trova i suoi testimoni primi e fondamentali. Toccherò quindi lo stesso tema negli *Atti* e nelle *Epistole*. Troverò infine una doppia *sintesi conclusiva* nel matrimonio cristiano quale è presentato da Paolo soprattutto in Ef 5,22-32, e nel suo prototipo eterno, cioè nel rapporto *Cristo-Chiesa* (Sposo-Sposa), qual è delineato soprattutto nell'*Apocalisse*, dove abbiamo la *vera conclusione definitiva* dell'intero tema.

Maria nei Vangeli dell'infanzia

23. Il *Vangelo di Matteo* si apre con la genealogia di Gesù a partire da Abramo. In essa appaiono, oltre a *Maria*, la Madre di Gesù, altre quattro donne: *Tamar, Raab, Rut*, e «*quella che era stata la moglie di Uria*». Tre di esse sono certamente straniere; e tutte, meno Rut, vissero esperienze scabrose. Ciò conduce a scorgere nella loro inserzione tra gli ascendenti del Cristo un'apertura che supera i ristretti limiti d'Israele. Dio fa le sue scelte in ogni direzione, raccattando, se così è lecito dire, quanto trova lungo il cammino della storia della salvezza e lasciandosi trovare anche da chi non lo cercava (Is 65,1 cit. in Rm 10,20).

Resta fermo che nella genealogia del Cristo il vertice è occupato da *Maria, la sposa di Giuseppe, «dalla quale è nato Gesù detto Cristo»* (Mt 1,16).

Nel seguito del racconto evangelico troviamo ricordato il cosiddetto «dubbio» di Giuseppe di fronte alla promessa sposa *miracolosamente incinta di Spirito Santo*. L'evangelista richiama il testo d'Is 7,14 nella rilettura dei traduttori greci, che esplicita *la verginità della Madre del Messia*, che egli pro-

clama, come la proclamerà poi nei secoli la Chiesa. Il titolo di «Madre» di qui innanzi ricorrerà costantemente a designare Maria, anche se l'azione, guidata da indicazioni divine, è affidata a Giuseppe. Come Giuseppe, di cui non è ricordata nemmeno una parola, Maria tace ed esegue gli ordini celesti. Al centro è Gesù, mai però disgiunto dalla Madre. Il testo infatti ripete più volte che le azioni di Giuseppe hanno come loro destinatari «il Bambino e la Madre sua» (Mt 2,11.13.14.20.21).

24. IL *Vangelo di Luca* ci offre, in apertura, una prospettiva diversa. Mentre in Mt prevale il silenzio sia di Giuseppe sia di Maria, in Lc predomina l'annuncio e il dialogo. Egli presenta anzitutto Zaccaria ed *Elisabetta*. La concezione miracolosa del Battista fa di costei un «segno» della potenza di Dio, che sarà proposto a Maria. Subito dopo, l'annuncio angelico fa di *Maria la serva della Parola*, giacché l'angelo le dice che «nessuna Parola è impossibile presso Dio», ed essa risponde: «Ecco la serva del Signore: avvenga a me conforme alla tua Parola» (Lc 1,37-38). Così ella realizza, per parte sua, quella *struttura dialogica della creatura umana* che era parte essenziale del progetto creativo primigenio. E sarà, in tutto il Vangelo lucano dell'infanzia, protagonista, accanto al Figlio, appearing di volta in volta come la Vergine dell'annuncio, la Vergine della visitazione, la Vergine del Magnificat, la Vergine dell'umile servizio, la Vergine Madre a Betlemme, che «conservava insieme tutte queste Parole, confrontandole tra loro nel suo cuore» (Lc 2,19), la Vergine della presentazione al tempio, che incontra il vecchio Simeone e un'altra donna, Anna la profetessa: e in due donne, Anna e Maria, s'incontrano e si confrontano l'Antico e il Nuovo Testamento; e poi la Vergine del ritrovamento nel tempio, che rivolge al Figlio il lamento dell'angoscia sua e di Giuseppe, e ne ha in cambio una Parola di cui si legge: «Ed essi compresero la Parola che aveva loro detta... E la Madre di lui continuava a custodire tutte le Parole nel suo cuore» (Lc 2,50-51).

Mi viene spontanea un'annotazione. In quest'inizio del Vangelo di Luca *il leggere di Maria* e della sua vicenda ci fa già scorgere in Lei *una sintesi e un simbolo*. Ma *il leggere di Elisabetta*, che diviene madre quando più non l'aspettava, e *di Anna*, per sette anni sposa e fino a ottant'anni vedova nella sua fedeltà al servizio del Signore, ci apre *uno spiraglio importante per la lettura del femminile nei Vangeli*. A me sembra ben fondato l'affermare che sempre quando i Vangeli presentano in modo diretto *la donna* (da sola come persona singola, o in gruppo), non la presentano *mai solo come se stessa*, ma anche *come simbolo di altro da sé*. Elisabetta allora è il popolo d'Israele, che non avrebbe mai generato da sé il Messia, se non fosse miracolosamente intervenuta la Potenza dell'Altissimo a darle una maternità naturalmente impossibile. Elisabetta e Anna sono il popolo della fedeltà, in attesa di quel miracolo; e così come Simeone è la profezia dell'antico Israele, Anna è il popolo fedele che la ripete e la diffonde. Ma solo Maria è la Madre del Messia, il popolo di Dio che da antico diviene nuovo nel miracolo della maternità divina. *Maria è già la Chiesa*.

Attraverso il dettato evangelico si scorge una specie di sottofondo, quasi trasparente sottointeso che apre vie impensate e nuove: *Dio che parla anzitutto nei fatti*, che ci si manifesta *più nelle persone viventi che nella semplice articolazione di parole umane*. Non per nulla «la Parola» per eccellenza è la Persona del Figlio Unigenito, fattosi carne per il ministero della «Serva» per eccellenza della Parola!

Maria dai Sinottici a Giovanni

25. Può recar sorpresa il constatare che la figura di *Maria nei Sinottici non appare quasi mai*. C'è l'episodio della tentata visita a Gesù da parte della Madre e dei fratelli (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21), che fornisce al Signore l'occasione per asserire il primato del discepolato sui vincoli di parentela; e c'è l'andata di Gesù a Nazaret, in cui i suoi concittadini lo dicono «figlio di Maria» (Mt 13,55; Mc 6,3). C'è an-

ne armena e georgiana), lettura che si avvicina a quella di Matteo («Non è costui il figlio dell'artigiano, sua madre non si chiama Maria?»: 13,55) e a quella di Lc 4,22 («non è costui il Figlio di Giuseppe...»). Si possono richiamare anche i passi di Gv 1,45: «Abbiamo trovato colui del quale Mosè e i profeti hanno scritto, Gesù di Nazaret il figlio di Giuseppe», e 6,42: «Non è questi Gesù, il figlio di Giuseppe, colui del quale noi conosciamo il padre e la madre? Come dunque dice: 'Sono disceso dal cielo'?».

In un'altra comparizione la madre e i fratelli vengono a fermare e a riportare a casa il loro congiunto creduto dalla folla e da loro stessi fuori di sé (Mc 3,21). La risposta che Gesù dà in tale circostanza è anch'essa problematica: «Chi è mia madre, chi sono i miei fratelli?». E continua: «Chi fa la volontà di Dio questi è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3,34; Mt 12, 49; Lc 8,21). Una testimonianza analoga riferita da Luca 11,27-28 è la replica di Gesù alla donna che aveva esaltato la madre («Beato il ventre che ti ha portato»): «Beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica», senti invece risponderli. Il significato di questo proto-vangelo mariano deve essere ancora esplicitato in tutti i suoi profondi contenuti e accettato in tutto il suo tenore.

Prima di qualsiasi successivo, abbagliante annuncio dovrebbe essere richiamata e fermata qui l'attenzione dei fedeli e dei teologi per comprendere la vera grandezza di Maria. Essa comincia dall'anonimato, se non dal nulla, come quella del figlio. A Nazaret nessuno sa qualcosa di lei all'infuori del nome. Ella non ha un casato, non ascendenti dinastici, glorie avite da mettere in mostra. Appartiene a una famiglia di comuni operai, come tale è Giuseppe e lo stesso Gesù. Una famiglia numerosa, in cui accanto al primogenito (cfr. Lc 2,7) compaiono «fratelli» e «sorelle».

La scelta di Dio cade su di lei, come un tempo si era posata su un pastore (Saul, David), su un coltivatore di sicomori (Amos), su un campagnolo di Anatot (Geremia). Le cose che non contano, dirà Paolo, diventano davanti a Dio gli strumenti più idonei delle sue operazioni (1 Cor 1,28). Egli

ha posato lo sguardo, dirà l'autore del Magnificat, sull'umiltà (tapeinosis) della sua serva (Lc 1,48).

La predicazione apostolica sembra essersi arrestata su questo primo quadro mariano. Per quaranta, cinquant'anni, per la prima generazione cristiana non sembra esserci stato altro da ricordare e da annunciare sulla madre di Gesù.

La riflessione mariologica avrebbe dovuto approfondire questi dati; almeno non perderli di vista, ma ha preferito dimenticarli, se non proprio ignorarli, come ha tenuto in poco o in nessun conto i cosiddetti passi antimariologici del Nuovo Testamento, mai citati in una dichiarazione ufficiale della Chiesa prima del Vaticano II (L.G. cap. VIII).

2. La fase del ripensamento.

La predicazione post-apostolica, cioè dell'ultimo scorcio del primo secolo, si può dire orientativamente degli anni ottanta - ma sono trascorsi circa cinquant'anni dalla morte di Cristo e più di una decina dalla morte di Maria -, cerca di riprendere anche il discorso mariano, ma sotto un'altra angolatura.

La mariologia neotestamentaria, come la cristologia, nasce pertanto in un secondo tempo. Quando la chiesa si è ormai affermata, ha preso coscienza del kerygma o messaggio originario, si prova ad avvanzarvi le proprie riflessioni. Ormai è stata sufficientemente chiarita, illustrata la figura e la missione di Gesù; si cerca ora di scoprire e di fare una più adeguata segnalazione delle figure che roteano intorno a Lui, prima di tutto della madre. È il tempo dei «Vangeli dell'Infanzia» (Mt 1-2; Lc 1-2) e di Gv 2,1-12; 19, 25-27 (la scena di Cana e Maria ai piedi della croce). Vi si possono aggiungere, sebbene abbiano una portata minore, At 1,14 (Maria nel Cenacolo) e Ap 12,1-17 (la donna che partorisce nel dolore). Molta mariologia tradizionale fa perno su questi capitoli, ma sono stati presi come narrazioni più che elaborazioni teologiche e per questo la loro portata è stata forse qualche volta fraintesa. È quando un comune individuo

cora, isolato, l'episodio della donna anonima che proclama beata la Madre di Gesù, e che da lui si sente rispondere: «Anzi, beati quelli che ascoltano la Parola di Dio e la custodiscono» (Lc 11,27-28). Altro, almeno in apparenza, nei Sinottici non c'è.

Il *Vangelo di Giovanni* apre invece la vita pubblica di Gesù con il racconto delle nozze di Cana (Gv 2,1-11), notando per prima cosa che «la Madre di Gesù era là» (Gv 2,1). Designa Maria con il suo *nomen officii*, come già ho osservato (sopra, 2), e non con il suo nome personale. Le cose che accadono in quelle nozze sono singolari. È lei che nota il venir meno del vino, è lei che ne avverte il Figlio, come chiedendogli d'intervenire. E mentre egli le oppone una risposta che equivale a un rifiuto, ella, molto femminilmente, non si arrende, ma coinvolge i servitori, e forza, così, in qualche misura, la mano a Gesù. Se, dunque, l'«ora» di Gesù non era ancora arrivata (Gv 2,4), è la Madre che ne provoca l'anticipo, con «l'inizio dei segni», che manifestano «la gloria» di Gesù ed aprono ai primi discepoli la *strada della fede in Lui* (Gv 2,11).

Non dobbiamo leggere questo passo come un fatto di cronaca. Il testo è invero *carico di simbolismi*. Le nozze, anzitutto. Il *vero Sposo* non è il giovane che sta, come si dice, mettendo su casa, ma è *Cristo, che procura il vero vino*; e con lui è presente *in nuce la Chiesa*, con la sua *fede che non vacilla* nemmeno davanti a un no. La festa di nozze fa trasparire *le nozze messianiche*. La liturgia della Epifania ha visto benissimo tutto questo, nella sintesi che propone della triplice manifestazione di Cristo, ai Magi a Betlemme, nel battesimo al Giordano e davanti ai discepoli a Cana. La *realtà* concreta che nel suo *dispiegamento storico* è situata in luoghi e tempi diversi, nel suo *significato profondo* e nel suo *effetto duraturo* converge in un'unità, della quale è necessario tener conto per un'esegesi vera e adeguata dei testi, che altrimenti si leggono solo in superficie. A Cana l'«ora» di Cristo è anticipata. Sarà *l'ora della manifestazione totale*, quando si arriverà alla croce: la fede dei discepoli, sbocciata a Cana, dovrà

passare attraverso l'ora della croce. Essa è adombrata già nell'episodio immediatamente successivo, della purificazione del tempio: «Demolite questo tempio, e in tre giorni io lo farò risorgere» (Gv 2,19).

Le donne nei Vangeli, da Cana al Calvario

26. In *Giovanni*, lungo il cammino della vita pubblica del Signore, troviamo alcune *figure di donne*, che allo stesso tempo sono *persone* e sono *tipi*. La prima è *la samaritana* (Gv 4), che Cristo, «affaticato dal viaggio», attende in pieno meriggio al pozzo di Giacobbe. Non è solo una donna delusa, sbandata e disprezzata, che viene al pozzo a mezzogiorno, per evitare l'incontro con le altre, all'ora del ritrovo e dello scambio delle notizie. Tutti la sfuggono, e Cristo l'attende, lui, giudeo, stimato un nemico. È lui che, in una schermaglia molto serrata, rivela a lei la propria identità, facendole insieme conoscere anche lo stato miserando in cui ella si trova. È Cristo, il rivelatore di Dio all'umanità, ma anche il rivelatore dell'uomo all'uomo. E questa donna pertanto è la sintesi e la rappresentante dell'*umanità peccatrice e perduta*. La quale, una volta salvata, diventa banditrice del lieto annuncio: «Venite a vedere un Uomo che mi ha detto quanto ho fatto! Che sia lui il Cristo?» (Gv 4,29).

Di un'altra donna troviamo il ricordo nel testo del Quarto Vangelo, anche se il passo che ne parla proviene forse da una tradizione non propria di Gv: ed è *l'adultera* (Gv 8,2-11). Un mucchietto di stracci in mezzo agli accusatori, che la vorrebbero morta per lapidazione, conforme alla legge. Alle *reiterate accuse* Gesù non risponde. «Chi è senza peccati tra voi, per primo le scagli addosso una pietra». Se ne vanno tutti, «a cominciare dai più anziani» (Gv 8,7-9). Resta la donna sola. Egli la dimette. Qui lo scontro è tra *l'umanità peccatrice* e la sua *mala coscienza*. Giudice è solo Cristo; giudice di perdono: «Nessuno ti ha condannata?... Neanch'io ti condanno; va', e d'ora in poi non peccar più» (Gv 8,10-11).

Nella vita pubblica del Signore Gv presenta ancora *le due sorelle di Lazzaro*, «Maria e Marta sua sorella» (Gv 11,1), prima nel loro ricorso a Gesù per la malattia e morte del fratello (Gv 11,1-44), poi a risurrezione avvenuta (Gv 12,1-8). C'è in ambedue *un concorde atteggiamento di fiducia nel Maestro*, e tutte e due compiono *un cammino di approfondimento della fede*; ma c'è anche una *differenza di comportamento*, che conferma quanto di loro dice Lc 10,38-42. Avvertono il Signore dell'aggravarsi del fratello; ed egli si attarda, arrivando a funerale concluso. Marta si muove per prima incontro a Gesù; Maria, in casa, continua il lamento sul morto, e va da Gesù solo quando è chiamata. Tutte e due incontrandolo dicono la stessa cosa: «Se fossi stato qui tu, mio fratello non sarebbe morto» (Gv 11,21.32). Gesù catechizza Marta sulla morte e sulla vita, fino alla sua confessione: «Io ho creduto e credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, il Venturo nel mondo» (Gv 11,27). Al pianto di Maria invece Gesù turba se stesso, chiede dove sia il sepolcro, vi si reca lacrimando. La scena della risurrezione di Lazzaro è nota. Anche le due sorelle personificano, nel loro comune discepolato l'intera accolta dei discepoli di Gesù, nelle *due dimensioni* che appariranno più chiare ancora nel successivo episodio, della cena per lui apprestata, dove *Marta si occupa del servizio*, mentre *Maria unge i piedi a Gesù*, anticipando l'atto di affettuoso e disinteressato rispetto che sarà dato al suo cadavere, quando egli sarà morto. È dunque da una parte la *sollecitudine operosa* e l'*affetto pieno di ammirazione e rapimento*, che ritroveremo nell'episodio lucano già citato, dove Gesù richiama Marta all'essenziale e accoglie l'attenzione di Maria come «la porzione migliore» e non deperibile (Lc 10,38), quasi a dire che la Chiesa non deve tanto occuparsi delle cose che toccano il Maestro, ma della persona stessa del Maestro.

E infine troviamo in Gv, come nei Sinottici, la presenza di donne durante la passione, e soprattutto il gruppo delle *donne accanto alla croce di Gesù*. Torniamo dunque ai Sinottici.

27. Non è possibile in questa sede passare dettagliatamente in rassegna tutte le figure femminili che appaiono nei *Vangeli Sinottici*. Credo però sia utile elencarle, per favorire la considerazione personale di un materiale tanto abbondante, quanto, troppo spesso, non abbastanza conosciuto. Enumero qui di seguito i testi che ne trattano, seguendo l'ordine che essi hanno nella sinossi greca di Kurt Aland, e perciò unificando il materiale. Non tornerò sui testi di Gv già considerati.

Troviamo per prima la suocera di Pietro guarita da Gesù (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39), poi la vedova di Naim (Lc 7,11-17), la peccatrice che unge i piedi a Gesù (Lc 7,36-50), le donne al seguito di Gesù, di cui tre indicate per nome (Lc 8,1-3), il doppio fatto della figlia del capo della sinagoga e della donna emorroissa (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56), la donna sirofenicia (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30), le sorelle Marta e Maria (Lc 10,38-42), colei che chiama beata la Madre di Gesù (Lc 11,27-28), la donna curva guarita di sabato (Lc 13,10-17), la madre dei figli di Zebedeo che chiede per loro i primi posti (Mt 20,20-28), la donna dell'unzione in Betania (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9), la vedova che dà al tempio due spiccioli (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4), e, durante la passione, l'ancella che è occasione della negazione di Pietro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Gv 18,15-18), la moglie di Pilato (Mt 27,19), le donne piangenti su Gesù (Lc 23,27-31), e finalmente le donne presenti sotto la croce (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Gv 19,25-27), dove dunque si ritrovano tutti e quattro gli evangelisti.

Sono anche da ricordare le figure femminili nelle parabole del Signore: la donna che nasconde il fermento nella massa (Mt 13,33; Lc 13,20-21), la donna che ricerca la dracma perduta (Lc 15,8-10), la vedova che insiste fino a ottenere giustizia (Lc 18,1-8), e le dieci vergini (Mt 25,1-13).

Non è escluso che tra i passi qui sopra citati ci siano delle ripetizioni o «doppioni», come si dice; e in questa sede non solo non è possibile o necessario, anzi non è forse nemmeno utile, esaminarli tutti. L'averli ricordati ci aiuta a renderci

conto del peso che la presenza della donna ha nei Vangeli. D'altro lato alcuni di essi rivestono una *rilevanza particolare*. Li presenterò brevemente, nell'ordine con cui sono stati qui sopra elencati.

28. La risurrezione del figlio della *vedova di Naim*, o Nain (Lc 7,11-17), ha al centro il giovane morto e risuscitato; ma protagonisti sono Gesù e la madre del defunto, vedova e privata dell'unico figlio. È ad essa che Cristo dice: «Non piangere»; è ad essa che restituisce il giovane, dopo averlo risuscitato. La folla riconosce nel fatto una «visita di Dio» al suo popolo (Lc 7,16). È ben fondata, quindi, la *lettura patristica* del fatto, che vede nella donna la Chiesa, e nel morto risuscitato la rivivificazione del peccatore.

Il fatto dell'*unzione dei piedi di Gesù che siede a mensa* è riferito da tutti gli evangelisti, *ma in modo diverso*. Lc 7,36-50 pone la scena in casa di un Simone fariseo che invita Gesù a pranzo; e qualifica la donna come «peccatrice nella città». Tutto il passo è intonato alla *remissione dei peccati ottenuta attraverso una grande effusione d'amore*. In filigrana si scorge l'umanità peccatrice, che ha riscoperto il suo Signore e torna a Lui. Gli altri tre evangelisti collocano l'unzione *in prossimità della passione*, a Betania, e non fanno menzione della condizione di peccatrice della donna. Fondatamente quindi si può chiedere se Lc non si riferisca ad un fatto parallelo ma non identico a quello riportato dagli altri. Inoltre, mentre Mt 26,6-13 e Mc 14,3-9 pongono l'episodio in casa di Simone il Lebbroso, Gv 12,1-8 non nomina costui, ricordando invece tra gli invitati Lazzaro risuscitato, Marta che si occupa del servizio, e la loro sorella Maria, che è la donna dell'unzione.

I discepoli (ma secondo Gv il solo Giuda che sta per tradire Gesù) lamentano lo spreco dell'unguento come di un valore sottratto ai poveri. Gv per parte sua nota che «la casa fu ripiena del profumo dell'unguento» (Gv 12,3). Tutti e tre, poi, riportano *la parola del Signore in lode della donna*, che ha agito quasi *presaga della sua sepoltura*. In Mt e Mc ag-

giunge che il gesto di lei sarà *sempre ricordato*. Tutto l'episodio diviene quindi carico di riferimenti e significati che ne trascendono la materialità. A differenza di Lc, con la sua insistenza sul perdono, gli altri accentuano la *pietà verso Cristo morituro*. La donna anticipa la *partecipazione della Chiesa*, piena di amoroso rispetto, all'azione redentrice di Gesù; e il ricordo indelebile del suo gesto è colto da Gv nel profumo che invade l'intera casa, la quale, di nuovo, significa la Chiesa.

Qualcosa di analogo è anticipato dalla presenza delle *donne al seguito del Signore* (Lc 8,1-3), quali ausiliari, per così dire, del suo ministero. Da lui «guarite da spiriti malvagi e infermità», «servivano a lui con le loro sostanze». Tre di esse sono indicate per nome, e tra loro spicca «Maria chiamata la Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni» (la notizia è riportata anche da Mc 16,9). Tutte insieme esse sono *segno dell'umanità redenta dal peccato*, che diviene collaboratrice del Signore nella diffusione della Parola.

Il doppio episodio della *figlia del capo della sinagoga* e della *donna emorroissa*, riportato dai Sinottici (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56), si trova sull'identica linea. La fanciulla muore a dodici anni; la donna da dodici anni è inferma, «avendo patito molte cose da parte di molti medici e avendo speso tutto quanto il suo senza averne utilità, anzi piuttosto andando al peggio» (Mc 5,26): è infatti «incurabile» (Lc 3,43). Di nuovo, è l'umanità, e più specificamente *il popolo di Dio* (del quale il numero dodici è cifra caratteristica) *nella sua miseria*, soccorsa e guarita, anzi del tutto estirpata, dal Salvatore. In base a che? In base alla fede, che è pur presente nel popolo. È per la fede del padre che la fanciulla torna in vita, ed è per la fede della donna ch'essa è guarita. Attorno alle due c'è però chi non capisce (i discepoli nell'episodio dell'emorroissa) e chi non vuol credere (i piagnoni nella casa della morticina). Ma il Signore procede diritto, e riporta tutte e due alla salute e alla vita.

Invece, *la donna cananea o sirofenicia* (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30), alla quale dapprima Gesù rifiuta di dare ascolto e

alle cui insistenze risponde con una parola durissima, -«Non è bene prendere il pane dei figliuoli e darlo ai cagnolini» (Mt 15,26; Mc 7,27), - *anticipa l'ora dei pagani* con uno slancio di fede che stupisce lo stesso Signore: «O donna, grande è la tua fede! Avvenga a te come tu vuoi» (Mt 15,29). Dove nella ritrosia di Gesù si scopre non solo la sua fedeltà alla propria missione personale, diretta «alle pecore della Casa d'Israele andate perdute» (Mt 15,24), ma la *pedagogia divina*, che ritarda l'esaudimento, per renderlo possibile attraverso la maturazione e l'approfondimento della fede.

L'ultimo episodio della vita pubblica su cui desidero attirare l'attenzione è *l'obolo della vedova poverella*, narrato da Mc 12,41-44 e Lc 21,1-4. Essa, nel rumoroso accalcarsi del popolo al tempio, è inosservata dai più, ma non da Gesù; ed *impersona i poveri fedeli nella loro povertà*; essa adora Dio offrendo per il suo culto non il superfluo, ma «tutto intero il suo sostentamento» (Mc 12,44; Lc 21,4). Ecco perché il Signore afferma che la povera vedova ha dato più di tutti gli altri.

Le donne nella passione e nella risurrezione

29. Durante la *passione di Gesù* incontriamo varie donne, in posizioni diverse. C'è anzitutto *la fantesca o portinaia* del sommo sacerdote, che è la prima ad accorgersi che Simon Pietro è del gruppo dei discepoli dell'arrestato. E con la sua domanda pettegola è occasione della prima negazione di Pietro; il quale dunque, abbassa le armi di fronte a una servetta di nessuna importanza, e dà così la misura della sua fragilità. Ma anche di questi sassi è fatta la Chiesa; e che proprio «questa pietra» (cf Mt 16,18) si mostri naturalmente traballante è causa di grande conforto per noi, pietre altrettanto traballanti, senza la forza dello Spirito di Cristo. Nella Chiesa c'è posto anche per noi.

Poi in Mt 27,19 troviamo, quasi di sfuggita, *la moglie di Pilato*, una pagana forse; che manda a dire al marito: «Non aver nulla a fare con quel Giusto; ho patito molte cose oggi

in sogno per causa sua». Chissà per quale intuito profondo ha sentito, più che compreso, che quello non è un imputato qualsiasi! C'è tra Cristo e l'umanità un'affinità segreta, anche là dove egli non è veduto chiaramente.

E in Lc 23,27-32 troviamo, nella folla presente alla passione, *le donne che fanno lamento su Gesù*. È una compassione tutta umana, e il Signore non la respinge. Ma vede in loro la «figlie di Gerusalemme» che fra pochi anni avranno ben altro a soffrire, nelle persone loro e dei loro figli. Egli, condannato e condotto a morte, si mostra dimentico di sé e solidale con loro: uomo che condivide ogni strazio dell'umanità.

E finalmente ci sono *le donne accanto alla croce di Gesù*. Esse sono ricordate da tutti gli evangelisti (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Gv 19,25-27). I Sinottici le dicono salite dalla Galilea: sono le donne di cui Lc 8,1-3 aveva già parlato, le collaboratrici del Signore. Alcune di loro sono nominate personalmente da Mt e Mc. Tutti e tre i Sinottici le nominano dopo aver detto della morte del Signore, e ne riparleranno nella narrazione della risurrezione. Gv invece parla delle donne prima della morte di Gesù, e ne enumera quattro, di due delle quali dice il nome. In primo luogo egli solo ricorda *la Madre di Gesù*, richiamando in modo abbastanza evidente le nozze di Cana, dove pure essa era stata presente. Il testo conferma che il richiamo è voluto. Gesù si rivolge alla Madre chiamandola «Donna», come a Cana. E le indica il «discepolo amato», come nuovo figlio, mentre a lui indica in essa la Madre: «E da quell'ora il discepolo la ricevette come sua» (Gv 19,27). C'è nella parola di Gesù dalla croce, come nell'analoga parola a Cana, un atteggiamento di rispetto verso la Madre, ma anche un certo distacco. Egli qui cede il passo al discepolo, quasi facendogli spazio. E tutta la tradizione cristiana, cattolica e orientale, vede nella cessione della Madre al discepolo la sintesi e la realizzazione suprema della Chiesa-Madre. A Gesù non resta che morire, perché veramente «tutto è stato condotto a termine» (Gv 10,30). La vita ch'egli consuma nella morte non scompare dalla terra:

continua nell'affinità, segreta ancora, della Madre con il discepolo-figlio. E nel sabato del grande silenzio, quando tutto sulla terra sembra giacere nel buio, c'è un santuario noto a Dio solo in cui la fede non è morta; è il cuore della Madre del Crocifisso, che nella morte di lui ha maturato la tappa più grande della sua peregrinazione della fede «nel Dio che è capace di risuscitare dai morti» (cf Eb 11,19).

30. La presenza, piena di premura, delle *donne al sepolcro* è ricordata espressamente dai Sinottici. Mt 27,61 e Mc 15,47 nominano la Maddalena e l'altra Maria. Lc 23,55-56 parla dell'intero gruppo di quelle che erano salite dalla Galilea, ed anticipa la notizia della preparazione degli aromi per completare la sepoltura, una volta trascorso il sabato.

Il *ritorno delle donne al sepolcro* con la scoperta dell'assenza del cadavere sono diversamente riferiti nei testi. Voglio toccare solo un fattore che è comune a tutti, compreso il Quarto Vangelo, ed è la *presenza della Maddalena*, vale a dire dell'umanità peccatrice e salvata, già presente, del resto, alla crocifissione, e che diviene messaggera privilegiata dell'avvenuta risurrezione del Signore. Ecco *la Chiesa con il nocciolo del lieto annuncio* al mondo. Proprio perché salvata dal peccato e sottratta al dominio dell'inferno (da lei erano usciti «sette demoni», cioè tutto quanto è demoniaco), la Maddalena significa colei che con il Cristo è stata sepolta nella morte e con lui è risorta a vita nuova, e che, una volta acquistata la fede nel Risorto, ne diventa l'annunziatrice. Tutto questo è chiaro in particolare nel racconto giovanneo, dove è la Maddalena che avverte del sepolcro vuoto «Pietro e l'altro discepolo che Gesù amava» (Gv 20,2), e che resta là dopo ch'essi se ne sono andati, ed incontra e riconosce Gesù, ricevendone l'incarico: «Và dai miei fratelli e di loro: 'Ascendo al Padre mio e Padre vostro, e al mio Dio e Dio vostro'» (Gv 20,19). La Maddalena dunque dà inizio al *cammino della Chiesa nel tempo*. Non sembri strano che l'antica peccatrice sia portatrice del messaggio fondamentale della fede a coloro che Paolo chiamerà le «colonne» (Gal

2,9), se proprio lo stesso Paolo chiama la Chiesa «colonna e supporto della verità» (1Tm 3,15). Così, nell'esperienza pasquale prende l'abbrivo il cammino postpasquale, e la luce della risurrezione illuminerà d'ora in poi ogni gesto ed ogni parola di Gesù, conservati nel cuore della Chiesa, come già nel cuore della Madre (cf Lc 2,19.51).

Le donne nelle parabole

31. Prima di percorrere con il nostro tema le tappe iniziali del cammino della Chiesa nel tempo, dobbiamo dare almeno uno sguardo breve alle *figure di donna nelle parabole del Signore*. Avvertiamo subito che il genere parabola (espansione elaborata di un paragone) fa attenzione all'insieme del quadro, e non intende attribuire a tutti i particolari un significato esplicito (a differenza del genere allegoria, che è l'espansione di una metafora). Non tutte le donne che compaiono nelle parabole hanno rilievo primario. Così nella *parabola del fermento* (Mt 13,33; Lc 13,20-21) la donna appare forse solo perché alle donne era affidata la confezione del pane; e l'attenzione va al fermento e alla sua azione silenziosa, ma che trasforma tutto l'impasto.

Invece nella parabola della *dracma perduta* (Lc 15,8-19) la donna è protagonista, come conferma il confronto con le altre due parabole dette della misericordia, la pecora smarrita e il figlio prodigo (Lc 15,4-7.11-32). La donna ripete *entro la propria casa* quello che il pastore fa cercando la sua pecora; e come lui si rallegra con le comari e le vicine. La *gioia del ritrovamento* è la gioia messianica salvatrice, che nella parabola del figlio prodigo diverrà festa, e che coinvolge il «cielo», anzi gli stessi «angeli di Dio» (Lc 15,7.10). Il pastore e la donna sono figura della *sollecitudine di Dio*, instancabile fino alla minuzia nella ricerca del peccatore, vicino (nella casa) e lontano (nel deserto); mentre il padre del prodigo impersona la pazienza dell'attesa divina, che aspetta la maturazione della penitenza nel peccatore. Non mi pare ci sia dubbio che la lettura prima della parabola della dracma punta su

Dio e la sua ricerca del peccatore; e la raffigurazione femminile mi pare voglia sottolineare la costanza tipicamente femminile, che non è disposta ad arrendersi fino a ritrovamento effettuato. Tuttavia le due parabole della pecora e della dramma si prestano bene anche ad una lettura ecclesiologica.

Il caso invece *della vedova e del giudice iniquo* (Lc 18,1-8), come nell'analoga parabola dell'amico importuno (Lc 11,5-8), l'accento cade sulla instancabilità della supplica. La vedova, indifesa e priva di ogni appoggio umano, rappresenta bene l'indigenza dell'umanità di fronte alla ricchezza e alla potenza di Dio. Lo esplicita l'applicazione che della parabola fa il Signore stesso. Il paradosso costituito dalla raffigurazione del giudice iniquo è ordinato a inculcare con efficacia la necessità che i discepoli «preghino sempre, senza scoraggiarsi» (Lc 18,1).

Ma quanto al tema vero e proprio della donna, la più significativa di tutte è *la parabola delle dieci vergini* (Mt 25,1-13), che ci riporta nel cuore del NT. Si ha in essa un quadro nuziale, nel quale tuttavia appaiono solo lo Sposo e le vergini, che nella raffigurazione sono senza dubbio le compagne della Sposa. È ovvio allora che, nell'assenza intenzionale della Sposa, il Signore vuole far identificare nelle vergini *l'umanità in attesa del Cristo*. C'è chi l'aspetta davvero, e chi (le vergini stolte) non se ne dà pensiero, e non essendo pronto ad incontrarlo, è estromesso dalle nozze. Solo nel quadro complessivo del rapporto fra Cristo e la sua Chiesa inteso come rapporto sponsale, si può leggere adeguatamente questa parabola. Riprenderemo l'argomento tra poco.

Le donne nella letteratura apostolica

32. Agli inizi della vita della Chiesa dopo la glorificazione del Signore, *la presenza femminile* è documentata tanto negli Atti quanto nelle lettere apostoliche, e il suo valore trascendentale è raccolto in alcuni testi, di spiccata intonazione sponsale, soprattutto nell'Apocalisse.

Essa è inaugurata da «alcune donne, con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14), nel gruppo degli Undici e dei discepoli in attesa dello Spirito Santo, conforme a quanto Gesù risuscitato aveva disposto prima della sua ascensione (cf Lc 24,49; At 1,8). La menzione esplicita di Maria non è senza significato. Essa si trova nel germe della Chiesa, con il suo titolo di Madre. Silenziosamente ha inizio la realizzazione della sua missione nella vita della Chiesa, dove essa come Madre del Signore continua ad essere un punto certo di riferimento a Colui che della Chiesa è l'unico centro.

Molto fitta è la *schiera delle donne negli Atti*, e comprende donne cristiane e non cristiane. Converrà anche qui proporre un'enumerazione sommaria di queste figure.

La prima donna espressamente nominata è Saffira (At 5,1-11), complice con il marito di tentata frode contro la comunità; ma per la prima volta le donne credenti sono nominate subito dopo quell'episodio (At 5,14); la lamentata discriminazione delle vedove elleniste nella distribuzione quotidiana è occasione della costituzione dei sette cosiddetti «diaconi» (At 6,1-6); le donne cristiane sono tra le vittime della persecuzione condotta da Saulo dopo la morte di Stefano (At 8,3); nella seguente dispersione, la predicazione di Filippo in Samaria induce anche molte donne al battesimo (At 8,12); di nuovo si hanno donne tra le vittime designate della persecuzione quando Saulo va a Damasco (At 9,2); dalla disseminazione seguita alla persecuzione viene quella Tabità-Dorcas, benefica verso le vedove di Lidia, che Pietro risuscita (At 9,36-43).

Nella persecuzione di Erode, Pietro, liberato dal carcere da un angelo, si rifugia nella casa di Maria madre di Giovanni Marco, e la giovane Rode lo riconosce al portone (At 12,12-13); abbiamo poi le presenze femminili nella missione di Saulo-Paolo: ad Antiochia Pisidia i Giudei subornano delle donne nobili e i primari della città, per suscitare persecuzione contro Saulo e Barnaba (At 13,50); nel secondo viaggio missionario fatto da Paolo e Sila, a Listra, Paolo prende con sé Timoteo figlio di una donna giudea (At

16,1-3); nella prima tappa europea, a Filippi, le prime destinatarie incontrate da Paolo e i suoi sono le donne raccolte per la preghiera del sabato, e tra esse Lidia la commerciante di porpora, che li ospita a casa sua (At 16,13-15); una giovane schiava posseduta da uno spirito e liberata da Paolo è occasione dell'imprigionamento di Paolo e Sila (At 16,16-24); rilasciati, essi tornano da Lidia, e di là partono (At 16,40); a Tessalonica, tra i primi convertiti sono non poche donne nobili greche (At 17,4); la cosa si ripete a Berea (At 17,12); ad Atene, dopo il discorso all'Areopago, tra i pochi che aderiscono a Paolo è una donna, Damaris (At 17,34); a Corinto, Paolo incontra una coppia di Giudei tra quelli cacciati da Roma per ordine di Claudio, Aquila e Prisca o Priscilla, presso i quali è ospitato e lavora, e che saranno nominati più volte (At 18,1-3.18.26; Rm 16,3; 1Cor 16,19; 2Tm 4,19; è curioso notare che più spesso fra i due la prima nominata nei testi è la donna); le donne cristiane sono nominate tra coloro che a Tiro salutano Paolo e i suoi di passaggio tra loro (At 21,5); a Cesarea troviamo poi quattro figlie di Filippo, vergini e profetesse (At 21,9); abbiamo inoltre notizia di una sorella di Paolo, il cui figlio avverte lo zio e il tribuno della congiura dei Giudei per uccidere l'apostolo (At 23,16-22); troviamo ancora Drusilla, la moglie giudea del procuratore Felice (At 24,24) e Berenice moglie di Agrippa (At 25,13.23).

L'elenco è nutrito, come si vede. Esso mostra, tra l'altro, *la cura verso le donne*, e soprattutto verso le vedove, che la Chiesa esercita fin dai suoi inizi; ma anche *la parte avuta da molte donne nella diffusione della fede*. Esse condividono la persecuzione, da padrone di casa danno ospitalità agli apostoli, esercitano l'assistenza per i più indigenti. Certo, si tratta di inizi, in qualche misura solo seminali, ma non meno significativi.

33. Qualcosa di analogo, ma, in parte almeno, di più sviluppato, si trova *nella letteratura apostolica*, dove non mancano né figure di donne, né insegnamenti che, toccando la

condizione dei cristiani nel tempo, considerano la situazione della donna in diversi stati di vita, e che in particolare trattano del matrimonio.

In tutto questo eccelle l'*epistolario paolino*, nel quale non va passato sotto silenzio, in primissimo luogo, l'unico passo di tutte le epistole del NT che nomina la Madre del Cristo. Ed è Gal 4,4 già da me ricordato nella premessa (sopra 2). Esso si riferisce all'incarnazione come avvenuta nella pienezza dei tempi, e la delinea indicando il Cristo come Figlio di Dio da lui mandato, «nato da Donna, nato sotto la legge». L'aggancio al «Seme della Donna» di cui Gn 3,15 (come dissi all'inizio) a me sembra incontrovertibile. Nella sua laconicità quindi, il testo è di un peso incomparabile.

Quanto poi al *tema della donna in generale*, un'importanza particolare riveste il c. 16 della epistola *ai Romani*, dove anzitutto è nominata «Febe, nostra sorella diaconessa della Chiesa di Cencre», del cui zelo e dedizione è fatto un bell'elogio (Rm 16,1-2), e segue poi una nutrita galleria di nomi, accompagnati per lo più dalla menzione del loro impegno in favore dell'apostolo e della sua missione. Essa è aperta dalla coppia già ricordata, Prisca e Aquila, e comprende oltre al ricordo di diversi gruppi, familiari o meno, di fedeli, 17 nomi d'uomini e 9 di donne. È un bel documento della presenza e dell'attività di semplici cristiani e cristiane nei primi tempi della diffusione dell'Evangelo. Due nomi di donne, Evodia e Sintiche, troviamo in Fil 4,2-3: a esse l'apostolo raccomanda la concordia fraterna. E ancora sono nominate in 2Tm 1,5 come modelli di fede, la nonna e la madre di Timoteo, Loide ed Eunice; e in Fm2 è ricordata Appia, la moglie di Filemone.

Su argomenti che riguardano la donna, Paolo torna con una certa frequenza. In 1Cor 7 tratta del matrimonio e della verginità; le due condizioni principali nelle quali può trovarsi la donna cristiana, affermando su tutto il primato della fedeltà alla chiamata cristiana. Incide certo sull'insegnamento la peculiare situazione di tensione in cui si trova la Chiesa di Corinto. Lo stesso è a dire dell'insegnamento sulla situa-

zione della donna nella Chiesa in 1Cor 11,1-16 e 14,34-35, che certamente è da inquadrare nel suo contesto storico concreto. Ripetutamente poi tornano nelle epistole paoline gli accenni alla retta condotta della famiglia tipo (Ef 5,22-6,9; Col 3,18-22), con in prima sede sempre i rapporti tra marito e moglie (qualcosa di analogo, con un ordine diverso, si ha pure in 1Pt 2,16-3,7), o anche gli ammonimenti per la retta condotta delle donne nella famiglia e fuori (1Tm 2,9-15; 5,2.3-16).

A figure dell'AT ricorre l'elogio della fede degli antichi in *Ebrei* 11, dove sono ricordate, per la loro fede, Sara (11,11-12), Raab (11,31) e le donne che «riacquistarono per risurrezione i loro morti» (11,35).

Tra tutti i passi citati spicca per la sua importanza dottrinale soprattutto Ef 5,22-32, che disegna l'ideale del matrimonio cristiano, avviando il discorso sul rapporto uomo-donna come commisurato sul rapporto Cristo-Chiesa. Apre la strada a un approfondimento della dottrina la *Seconda lettera di Giovanni*, diretta a una comunità cristiana personificata in una donna detta *Signora eletta* (2Gv 1), alla quale, nella chiusa, sono rivolti i saluti dei «figli della eletta tua sorella». Siamo sulla linea delle personificazioni. L'ecclesiologia paolina, da una parte, e l'Apocalisse dall'altra, porteranno a termine questo discorso.

Lo sviluppo definitivo del tema nel NT

34. Se qui giunti tentiamo di *raccogliere in unità* quanto siamo venuti esponendo sulla *presenza femminile nel NT*, credo si possa dire ch'essa riflette, in piena coerenza e a un livello più elevato, la constatazione da cui parte Dio, secondo Gn 2,18, nel formulare il progetto di dare all'uomo un aiuto che «possa stargli di fronte»: «Non è bene che l'uomo sia solo». L'elevazione del livello sta in ciò, che mentre nel racconto genesiaco il riferimento immediato e naturale è alla vita umana nel tempo, nel NT, sotto la spinta indubbia dei

contributi apportati dall'AT, *il tema della donna coinvolge la totalità della struttura e della vita dell'umanità*, nel tempo ed oltre il tempo.

Se invero nel NT si trovano per lo più accenni sparsi e solo pochi sviluppi espliciti, l'intero tessuto testuale e contestuale lascia però trasparire *un disegno divino* che, là dove si manifesta svelatamente, *illumina d'infinito la realtà della donna*, assumendola come parte essenziale e irrinunciabile nella *realizzazione definitiva dell'opera della salvezza*.

In tutto questo brilla una delle caratteristiche più tipiche dell'operare di Dio, che è l'unità; onde realtà temporanee ed eterne, materiali e spirituali, naturali e soprannaturali, pur distinguendosi nettamente tra loro, sono meravigliosamente collegate e coordinate in un'armonia senza dissonanze e senza iati. È con questo stile e in questo modo che una realtà così tipicamente umana qual è *il matrimonio* diventa segno e anticipazione nel tempo dell'arrivo a completezza del *disegno divino di amore* da cui trae origine la creazione dell'universo, e in esso dell'uomo, con la sua destinazione fondamentale a dialogare con Dio, cioè a entrare in comunicazione vitale con lui. Sarà opportuno rilevare che l'essenziale struttura dialogale dell'uomo abbraccia fin dalle origini una dimensione orizzontale, tra persone umane, insieme alla dimensione verticale, dell'uomo con Dio. Le due anzi sono talmente connesse che il peccato guasta insieme il rapporto con Dio e il rapporto tra le persone umane, com'è chiaro nel racconto di Gn 3. Se dunque, come l'AT ci mostra, una fedele corrispondenza d'amore alla chiamata di Dio trova descrizione profetica in un matrimonio umano felice, la rispondenza piena tra divino e umano avrà realizzazione quando, *intervenuta in Cristo la riconciliazione con Dio* (cf 2Cor 5,18-20), sarà *rifatta l'unità anche all'interno dell'umanità* già lacerata dal peccato (cf Ef 4,4-6). Ciò che l'AT aveva presentato e prefigurato appare ora in uno splendore che tutto eleva e tutto trasfigura.

35. Per questo motivo e in questo clima, *la presenza fem-*

minile nel NT viene assunta ad esprimere la realtà del nuovo popolo di Dio che è la Chiesa di Cristo. Essa è l'opera di Dio in Cristo tra gli uomini, e in essa si realizza al meglio il disegno d'amore di Dio per gli uomini, abbozzato nell'AT in ombra e in figura.

La Chiesa è il popolo definitivo di Dio, oggetto di un'elezione non più rivolta a una nazione, ma fatta da Dio all'un per uno, «da ogni tribù e lingua e popolo e nazione» (Apc 5,9; 7,9), per via di vocazione, per costituire il Regno di Dio. È una stirpe nuova, la terza stirpe, come si esprimono antichi scritti cristiani, costituita da membri che Dio prende e tra gli Israeliti e tra i pagani, rendendoli tutti insieme «coeredi e concorporei e compartecipi della promessa in Cristo Gesù mediante l'Evangelo» (Ef 3,6). Così si costituisce la verità piena di quanto nell'antico Israele era appena abbozzato; e le figure antiche applicate a quel popolo per dirne la relazione privilegiata con Dio, vengono ora applicate alla Chiesa. Essa è la casa di Dio (1Tm 3,15), la costruzione di Dio e la sua piantagione (2Cor 3,9; Ef 2,21; 4,12).

Tutto nella Chiesa parte dall'amore del Padre (cf Gv 3,13; Rm 8,32) e avviene in Cristo, che è la verità (Gv 14,6), il Sì (2Cor 1,19-20), l'Amen (Ap 3,14), cioè la realtà o realizzazione che corrisponde alle antiche promesse. In lui si ricapitolano tutte le cose (Ef 1,10), in lui tutte le cose hanno consistenza (Col 1,17). E così, quando si arriva al tema del matrimonio, non soltanto di fronte al nuovo popolo di Dio, cioè alla Chiesa-Sposa, troviamo Cristo-Sposo, ma, con una specie di capovolgimento tra figura e figurato, non è più il matrimonio umano che offre un modo d'espressione al rapporto d'amore tra Dio e il suo popolo, ma è l'amore reciproco di Cristo e della Chiesa che dà sostanza e senso al matrimonio (cristiano).

Ciò si ricava dall'intero NT, cioè dall'insegnamento e dall'esempio di Cristo nei Vangeli, come poi dall'insegnamento della letteratura apostolica, specie da Paolo e dall'Apocalisse, come già si disse. Il tema del matrimonio ha espressione letteraria privilegiata sia nelle voci riferite alle

«nozze», sia nelle coppie «uomo-donna», «sposo-sposa». L'applicazione di questa terminologia alla realtà ecclesiale è al centro di quel capovolgimento del rapporto da figura a figurato di cui si diceva poc'anzi.

Per tale via anche il tema della donna raggiunge in Cristo il suo coronamento che nei secoli la divina rivelazione aveva via via manifestato.

36. Nel NT la terminologia nuziale vera e propria comprende tre verbi ed un nome. I tre verbi, *gameo* «sposarsi», *gamizo* e *gamisko* «dare in sposa» e al passivo «andare in sposa, essere presa in sposa», sono sempre riferiti al matrimonio umano. Per contro il nome *gamos* «nozze, matrimonio» soltanto una volta sulle 17 in cui ricorre, ha tale riferimento (Eb 13,4, dove il riferimento però è a nozze cristiane). In tutti gli altri passi la realtà delle nozze è quella squisitamente sacra. Si tratta del ritorno improvviso del Signore dalle «nozze» e dell'esortazione alla vigilanza (Lc 12,36; cf Mt 24,42-51 e Mc 13,33-57). Ciò vale anche per Lc 14,8, dove l'uso del termine «nozze» non è ozioso. Sullo sfondo sta sempre l'idea delle nozze escatologiche, cioè del «Regno». È ovvio che ciò vale in particolare per la parabola del banchetto nuziale (Mt 22,1-14 e Lc 14,15-24), che ha intonazione escatologica, e per la parabola delle vergini (Mt 25,1-13), dove la dimensione escatologica ha tono definitivo («e la porta fu chiusa»). Il caso delle nozze di Cana (Gv 2,1,11) fu già toccato (sopra, 25). L'ultimo passo, e il più esplicito di tutti nel suo senso cristologico ed ecclesiologico, è Ap 19,1-10, che inneggia alle «nozze dell'Agnello». Vi torneremo più avanti.

Una conclusione è lecito tirare: nel NT le «nozze» hanno come principale contraente Cristo (ossia, per sottolineare la continuità con l'AT, Dio in Cristo). Ciò in ambiente cristiano si riflette necessariamente anche sulle nozze contratte tra persone umane. Anche su questo punto torneremo presto.

Nella terminologia che tocca le persone che contraggono

matrimonio troviamo nel NT una specie di sublimazione. Scompare praticamente del tutto il vocabolario sessuale «maschio-femmina», mentre permane quella personale *anér-gyné* «uomo-donna» (nel senso di marito-moglie), che è d'uso corrente quanto si tratta del matrimonio umano, quasi a sottolineare le peculiari dimensioni del fatto matrimoniale e la sua valenza esclusivamente intratemporale (come Gesù insegna nella discussione con i Sadducei in Mt 22,30: «Nella risurrezione dai morti né si sposano né si maritano»; cf Mc 12,25; Lc 20,35-36). Non insisto oltre, perché il tema del matrimonio ci occupa qui solo per uno dei suoi aspetti, anche se si tratta del più fondamentale.

Nella terminologia che tocca specificamente *i contraenti*, cioè *nymphios-nymphe* «sposo-sposa», il NT presenta una situazione sensibilmente simile a quella riscontrata per «nozze». Essa non ha applicazione profana che in due casi: Mt 10,35 (Lc 12,53), dove *nymphe* è la «nuora»; e Ap 18,23. In tutti gli altri casi Sposo è Cristo e Sposa la Chiesa. Non fa eccezione, a mio giudizio, nemmeno Gv 2,9, dove il giovane sposo di Cana è coinvolto in una vicenda che lo trascende da tutti i lati: le sue nozze infatti sono anticipazione delle nozze vere e finali, in cui lo Sposo è certamente Cristo. La terminologia «sposo-sposa» ricorre, in uno dei suoi termini o in tutti e due: nella risposta di Cristo ai discepoli di Giovanni sul perché i suoi discepoli non digiunino (Mt 9,4-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39); nella parabola delle vergini (Mt 25,1-13): nella risposta del Battista ai discepoli gelosi della popolarità di Cristo (Gv 3,22-39: solo lo Sposo Cristo ha accesso alla Sposa); e nei testi dell'Ap sui quali tornerò più avanti.

Su questi ultimi però s'impone un'osservazione aggiuntiva; ed è che soltanto in essi nella presentazione della relazione sponsale tra l'Agnello e la Sposa si ricorre, sia pure in via eccezionale, alla terminologia corrente «marito-moglie» (*anér-gyné*). La Chiesa è detta *gyné* dell'Agnello due volte (Ap 19,7; 21,9), e una volta l'Agnello è detto *anér* di lei (Ap 21,2). Davvero l'ultimo libro del NT compie e conclude la

sintesi totale tra il fatto matrimoniale umano e il suo prototipo trascendente, che assume *l'intera umanità salvata ad un'unità ineffabile con Dio in Cristo*, portando a un compimento sovrumano ciò che dei progenitori è detto al principio: «E saranno quei due una sola carne» (Gn 2,24, come letto dai Settanta e citato nel NT da Mt 19,5; Mc 10,6; 1Cor 6,16; Ef 5,31).

37. L'ultimo passo qui sopra menzionato ci conduce alla *sintesi più completa riguardante il matrimonio umano*, e pertanto *la condizione della donna* in esso, che il NT ci offra. Non è poca cosa osservare che tale vertice è raggiunto dalla dottrina paolina *nella epistola che sviluppa con maggiore completezza la dottrina sulla Chiesa*. Donna e Chiesa sono qui espressamente congiunte in una visione unitaria. Nel cuore dell'insegnamento morale che conclude l'epistola agli *Efesini*, Paolo esorta i cristiani a «riscattare il tempo, perché i giorni sono malvagi» (Ef 5,16), e indicando la vita nello Spirito come ideale pieno, corona l'esortazione con uno splendido *binomio onnicomprensivo della condotta cristiana verso Dio e verso il prossimo*, i cui termini sono «rendere continue grazie a Dio Padre sempre e in tutte le cose nel nome del Signore nostro Gesù» e «mantenersi costantemente subordinati gli uni gli altri nel timore di Cristo» (5,20-21). Svilupperà poi quest'ultima indicazione, riferendola alla famiglia tipo dell'antichità nella sua triplice articolazione: marito-moglie (5,22-33), genitori-figli (6,1-4), padroni-servi (6,5-9). Il principio della mutua subordinazione animata dal «timore di Cristo», cioè dall'amore pieno di rispetto a lui dovuto, è applicata al *rapporto uomo-donna nel matrimonio*, con il richiamo all'*unione del Cristo con la sua Chiesa*. Se alla donna è inculcata la subordinazione rispettosa al marito «come al Signore», che della Chiesa «è capo» (5,22-24), all'uomo è inculcato l'amore pieno alla donna, modellato su quello del Cristo, che «ha amato la Chiesa e ha consegnato se stesso per lei», per renderla santa e pura. E insiste su questo «amor sacro» (*agape*), come un vero debito dell'uomo verso la don-

na, pari a quello che uno ha per se stesso, giacché «colui che ama la propria moglie ama sé stesso» (5,25-28). Approfondisce poi questo stesso insegnamento, appellando all'intima tenerezza fra gli sposi: «Nessuno mai ha odiato la propria carne, anzi la nutre e la vezzeggia, come anche il Cristo la Chiesa» (5,29); dove usa il verbo *thalpo* «vezzeggiare», che usa soltanto un'altra volta in 1Ts 2,7, del comportamento suo verso i suoi cristiani, come di una madre verso i suoi più piccini. E conclude appellando a Gn 2,24, che ho citato qui sopra (fine di 36), introducendolo con l'affermazione «siamo membra del suo (di Cristo) corpo», e aggiungendo che il rapporto tra l'uomo e la donna nel matrimonio è un «mistero grande», una grande realtà sacra tenuta segreta da Dio e rivelata in Cristo (*sacramentum magnum*, come s'esprime il testo latino); e ciò «in ordine al Cristo e alla Chiesa» (5,30-33).

Sullo sfondo c'è dunque *la dedizione del Cristo alla sua Chiesa*, che è suo Corpo e sua Sposa, accentuato fino all'intimità più esclusiva della *donazione piena di tenerezza e di abbandono*. Ecco a quale vetta arriva il *tema della donna* nella luce di Cristo; dove il termine divino del discorso assume in sé e trasfigura nella propria purezza tutto l'umano, e il termine umano ne viene illuminato fin nel profondo di tutti i suoi aspetti, non esclusa la sessualità nel suo uso naturale e retto. Davvero, non si dà in nessun altro contesto un umanesimo così pieno, totale e sublime. A questo sbocco sorprendente arriva *il discorso sulla donna e sul matrimonio*, iniziato come *figura nel profetismo antico e inverato qui come imitazione della realtà divina nel tempo*, ma con una necessaria proiezione in chiave ultraterrena e ultratemporale.

38. Dicendo «ultratemporale» si evoca necessariamente *l'escatologia*. Vorrei rilevare con chiarezza che *ta éschata*, o, come diciamo noi, «i novissimi», le ultime realtà, non sono da cercare chissà dove al di là della storia. È dottrina comune del NT che noi *siamo già negli ultimi tempi* (1Cor 10,11; cf Eb 9,26; 1Pt 4,7; 1Gv 2,18). In questa chiave deve essere

letta l'*Apocalisse*, il libro scritto a *conforto della Chiesa* nel tempo presente, che è tempo di persecuzione. Il conforto è ricavato dallo *svelamento della realtà segreta*, umanamente nascosta, della Chiesa, e nel constatare, dunque, che se «la nostra cittadinanza si trova nei cieli» (Fil 3,20), la «città futura» che noi andiamo ricercando (Eb 13,14) è *già presente tra noi*. Questa è la consistenza della speranza, chiamata «caparra della nostra eredità» (Ef 1,14), cioè «caparra dello Spirito» (2Cor 1,22). Ora il vertice dell'Ap consiste nella celebrazione delle «nozze dell'Agnello», la cui Sposa è la Chiesa.

Nell'ultimo libro della Bibbia *il tema della donna* è prospettato in positivo e in negativo, soprattutto attraverso *due figurazioni*, che coincidono però nel considerare *l'umanità come donna*. È l'antica personificazione che abbiamo rilevata nell'AT soprattutto a proposito del popolo di Dio, di volta in volta sposa fedele o donna adultera, ma che qui è estesa a tutta l'umanità. Le due figurazioni sono *la donna e la città*.

Il vocabolo stesso *gyné* «donna», salvo due sole menzioni generiche (Ap 9,7-8 e 14,4), è sempre usato in modo selettivo e significativo. Al principio, nella lettera all'angelo della Chiesa di Tiatira, troviamo «la donna Gezabele», caratterizzata dalla fornicazione e dall'idolatria (2,20), quasi un'anticipazione della «grande meretrice» (17,1.5.15.16; 19,2), chiamata varie volte, senz'altra aggiunta, «la donna» (5 volte in Ap 17, salvo al v. 1), e descritta con tratti caratteristici che la collegano con un'altra «donna» della quale essa è l'opposto. È questa *la Donna della visione di Ap 12*, anch'essa ivi indicata con l'articolo (6 volte, salvo al v. 1), e che, nella complessità della sua fisionomia in cui si sovrappongono i lineamenti della Chiesa e di Maria (della Madre del Messia), è collegata direttamente con *la Donna-Sposa dell'Agnello* di Ap 19,7 e 21,9. È dunque chiaro che per l'Ap *l'intera umanità*, favorevole a Dio e a lui soggetta (Ap 12) oppure contraria a Dio e a lui ribelle (Ap 17), è raccolta sotto *un'unica designazione come «la donna»*: da una parte, la Donna «rivestita di sole», insidiata dal «grande Dragone», il Serpente antico,

chiamato Diavolo e Satana» e difesa da «Michele e i suoi Angeli, Madre del Cristo e dei suoi Santi; dall'altra, la donna 'rivestita di porpora e scarlatto', il cui nome è 'Babilonia la grande, madre delle meretrici e delle turpitudini della terra'».

Quest'ultima denominazione ci porta all'altra figurazione, quella della doppia città. La prima che compare nel libro è «la città di Dio», «la nuova Gerusalemme discendente dal cielo da parte di Dio» (Ap 3,12), indubbiamente collegata con quella che sulla terra è «la città santa che sarà calpestata dai pagani» (Ap 11,2), la città al cui esterno dev'essere pigiato «il tino» che contiene la vendemmia della giustizia di Dio (Ap 14,20), la città che è «stretta d'assedio» nell'estremo combattimento (Ap 20,9). È questa «la Gerusalemme celeste», che diviene tema dominante della finale del libro a partire da Ap 21,2, dov'essa è identificata con la «Sposa adornata per il suo Uomo». Essa per ben 10 volte è detta semplicemente «la città» nel c. 21, e per altre due nel c. 22. Il tema sponsale è svolto principalmente in Ap 21,9-10. In modo analogo a quanto detto prima, l'altra città, descritta in opposizione strettamente parallela alla prima, è detta sempre «la città grande».

Compare anzitutto in Ap 11,8, testo fondamentale per la sua identificazione corretta: «la città grande che si chiama spiritualmente Sodoma ed Egitto, dove perfino il loro Signore venne crocifisso». Non c'è dubbio che si tratta della «Gerusalemme che uccide i profeti» (Mt 23,37; Lc 13,34). In Ap 14,8 è annunciata per la prima volta la caduta di «Babilonia la grande», chiamata 'la città grande' anche in 16,9 e cinque volte in Ap 18. Non c'è dubbio che essa fa una cosa sola con la città di Ap 11,8, anche se ripetutamente viene chiamata «Babilonia» (Ap 17,5; 18,2.10.21). Eccezionalmente è detta «regina» (Ap 18,7), ed è a lei che si applica l'epiteto citato sopra di «grande meretrice». Anche se la menzione dei «sette monti sui quali la donna siede» (Ap 17,9) ha favorito la sua identificazione con Roma (identificazione usata ed abusata nella polemica antiromana), è chiaro che la città-

donna peccatrice è l'intera umanità contraria a Dio e al suo popolo, da Sodoma e dall'Egitto, alla Gerusalemme terrena e ribelle, a Babilonia, che nell'AT è una specie di cifra dell'opposizione a Dio, fino, certo, anche alla Roma pagana e a quant'altro nella storia è in contrasto con il piano di salvezza e perseguita i salvati.

39. La finale dell'Apocalisse si pone appunto come celebrazione delle nozze dell'Agnello con la Città-Sposa, con l'umanità salvata, cioè con la Chiesa. La conclusione vera e propria del libro si ha in Ap 21,1-22,5, dopo di che si ha un epilogo lungo e articolato (Ap 22,6-20) che chiude il libro e l'intera letteratura biblica. Vi segue solo il saluto finale dell'autore (Ap 22,21). Ora, la conclusione è interamente incentrata su «la Sposa, la Donna dell'Agnello» (Ap 21,9), subito identificata con «la Città Santa, la Gerusalemme nuova» (21,2). Tutto il clima è di novità: «cieli nuovi e terra nuova», perché tutto il mondo di prima è stato rimosso (21,1). La «Città Santa scende dal cielo da parte di Dio, preparata come Sposa adornata per il suo Uomo» (21,2).

In questo modo il tema della donna e il tema del matrimonio si uniscono in modo espresso, anzi si fondono, con il tema del popolo di Dio, e della città che lo ricapitola e lo personifica. Ciò che il testo immediatamente proclama è l'unificazione di Dio con gli uomini: «Ecco la tenda di Dio con gli uomini, ed egli si attenderà insieme a loro, ed essi saranno popolo suo, ed egli stesso sarà il Dio con loro» (21,3). Sono chiari i richiami dall'AT, che continuano nel testo seguente.

Intanto si annunzia la fine di ogni dolore e il rinnovamento universale (21,4-6); poi, in stile prettamente apocalittico (21,9-21) è presentata di nuovo «la Sposa, la Donna dell'Agnello», identificata con «la Città Santa, la Gerusalemme nuova, discendente dal cielo da parte di Dio e in possesso della gloria di Dio». Questa superiore realtà, la Città-Popolo-Sposa, è tutta assorbita ormai nel culto di Dio e come identificata con esso: «E tempio non vidi in essa: il Si-

gnore Iddio infatti è il suo tempio, e l'Agnello» (21,23). E il capo termina unendo insieme il tema della luce, che ha la sua sorgente nella «gloria di Dio» e nell'Agnello (21,23). Con questo aggancio all'antico poema di Is 60 riemerge il tema dell'unificazione dei popoli e quello del giudizio, concentrato nel «libro della vita dell'Agnello» (21,24-27); mentre l'ultimo tratto (Ap 22,1-5) riprende da Ez 47,1-12 la figura del «fiume d'acqua della vita» sulle cui sponde prospera «l'albero della vita», che con un'inclusione evidente e convincente collega questo termine dell'ultimo libro con il giardino in Eden di Gn 2-3.

40. Credo appena necessario rilevare come *il tema della donna* sia sotteso a tutto il contesto biblico dei due Testamenti, e com'esso svetti, nel NT, nel *tema della Chiesa* e nel *tema della Madre di Cristo*, Madre e figura e sintesi della stessa Chiesa-Popolo di Dio escatologico.

Sarà del pari appena necessario sottolineare che la finale dell'Apocalisse si riferisce non a chissà quale Chiesa della fine dei tempi, ma a *questa nostra Chiesa* nella quale viviamo, e che è senza dubbio collocata alla fine dei tempi, come ho già detto e documentato.

Nella donna in genere, nel volto di ogni donna, delle nostre madri e delle nostre sorelle, si riflette *il volto della Madre Chiesa, il volto della Madre di Cristo*. Questa è la vera e inalienabile ed eterna *dignità della donna*.

D'altro lato, *la Chiesa Sposa dell'Agnello* è la Chiesa nella quale noi viviamo, e della quale, forse troppo facilmente, vediamo i limiti e le deficienze, ossia la facciata umana. Ma essa ha in sé qualcosa di più profondo e di più vero: essa, proprio questa Chiesa concreta, è *la presenza di Dio in mezzo agli uomini*, l'«attendarsi di Dio tra noi», attraverso la presenza del suo Cristo, Sposo della Chiesa e Sposo delle anime nostre in virtù dello Spirito Santo. Chiesa fatta di peccatori, ma di peccatori redenti. È la Sposa di Cristo che ha in sé le fattezze della Madre di Cristo: due realtà che si sovrappongono e si compenetrano. È la Chiesa in cui e per cui vivono

e muoiono tutti i Santi di Dio. Madre e Maestra perché vera Figlia del Padre e Sposa dell'unico Maestro (Mt 23,8-10). Questa è vera *dignità della Chiesa*.

Concluderò tornando al tema di queste giornate. *Leggere il mistero di Maria nella Bibbia* non è un'impresa impossibile, se ci lasciamo guidare dalla parola di Dio; è anzi una via necessaria, per *scrutare nella verità di Dio l'identità nostra di uomini e di donne*, come invocante, nell'istinto dello Spirito e con tutto il peso del suo essere naturale e soprannaturale, la venuta dello Sposo con la voce della Sposa e dello Spirito, in tutta la nostra esistenza: «Amen. Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).