

Sabato Mariano, Roma 5 dicembre 2015

MARIA ICONA DELLA TENEREZZA DI DIO ALLA LUCE DEL MAGNIFICAT

Alberto Valentini

Per comprendere la densità della tenerezza di Dio è necessario ovviamente partire dalla Parola rivelata, dalla Scrittura.

Quando però tentiamo di fare una traduzione, ci accingiamo a un'impresa quasi disperata e fatalmente votata a insuccesso almeno parziale. A rigor di termini, una vera versione-trasposizione culturale appare compito impossibile. Ogni linguaggio suppone il contesto vivo e vitale nel quale è sorto, con le circostanze peculiari, con la sua storia ed evoluzione fino al momento presente. Prendere il frutto maturo di questo processo vitale e trasferirlo in un altro contesto, per quanto affine, ma non identico, significa sempre far violenza all'esperienza originaria e renderla in qualche misura convenzionale.

Questo fenomeno si aggrava qualora la distanza spazio-temporale e culturale sia notevole, come succede quando siamo chiamati a tradurre testi classici e, nel nostro caso, la letteratura biblica, così lontana dalla nostra storia e sensibilità occidentale.

Dovremmo cercare di riscoprire e far rivivere il contesto storico-socio-culturale del linguaggio che intendiamo «comprendere», o più esattamente dal quale vogliamo «essere compresi», vale a dire farci avvolgere e interpellare. Invece di dominare e manipolare i testi, infatti, dobbiamo metterci in ascolto e al servizio di essi.

Bisogna certo ripercorrere la linea filologico-semantiche dei vari termini e locuzioni bibliche che stanno alla base di ciò che noi, in forma sintetica e riduttiva - condizionati dalla nostra particolare cultura occidentale - chiamiamo «misericordia». Ma una semplice indagine filologico-lessicale non può bastare: è necessario documentare dal vivo, sulla base di un testo particolare - che per noi sarà il *Magnificat* - la densità del termine «misericordia».

*È da notare inoltre che la letteratura biblica, specie dell'Antico Testamento, non poggia tanto su concetti astratti, ma su eventi e azioni. Per questo dà la preferenza ai verbi che descrivono l'agire e il comportamento, nei confronti dei sostantivi piuttosto statici e rarefatti, ma privilegiati dalla cultura greco-occidentale, sensibile alla riflessione concettuale sulla realtà, più che all'evento in se stesso. Nel *Magnificat*, Maria canta la misericordia di Dio non con delle affermazioni di principio o proposizioni astratte, ma raccontando la storia dei suoi interventi salvifici. E sulla base di tali azioni ella canta l'eterno *éleos* di Dio: il termine usato dal *Magnificat* per qualificare l'agire misericordioso di Dio verso la Serva del Signore Vergine e poi nei confronti di Israele suo servo.*

1. DENSITÀ BIBLICA DELLA MISERICORDIA

Di *éleos* non esiste una traduzione semplice e adeguata, né si può comprendere le sue molteplici accezioni senza un'analisi dell'ebraico *hesed* di cui ordinariamente è traduzione¹. E' da notare però che «non è possibile descrivere esattamente con una parola italiana l'ambito semantico di *hesed*... non è "grazia", né è sufficiente il termine "favore" spesso proposto.

Il termine *hesed* è "qualcosa che diventa sperimentabile in situazioni concrete, ma che oltrepassa la manifestazione singola e contiene un riferimento all'agente stesso"². Per quanto concerne il

¹ *Éleos* infatti rende ordinariamente l'ebraico *hesed* e alcune volte - 6 in tutto - *raḥamîm*.

linguaggio religioso «lo *hesed* di Dio indica sempre più il suo aiuto misericordioso, e una tale accezione... si esprime nella traduzione *éleos*»³.

Il greco *éleos* è molto frequente nella traduzione dei Settanta, soprattutto riferito a Dio: viene adoperato 236 volte per indicare la misericordia divina e 60 volte per quella umana.

Nel Nuovo Testamento è presente 20 volte riguardo alla bontà divina e 7 volte rispetto a quella umana. Già da questa proporzione - o meglio sproporzione - appare con chiarezza la valenza teologica del termine. La maggior parte degli impieghi di questo vocabolo presenta dunque Dio come soggetto: egli è grande nell'amore, nella tenerezza, nella bontà... è questo uno dei modi più significativi per descrivere l'agire di Dio e qualificarne il volto.

Il Nuovo Testamento esprime la ricchezza del lessico ebraico e dei Settanta, in particolare nei cantici di Luca che conservano con maggior fedeltà i caratteri stilistici, la struttura e i contenuti della poesia e della tradizione veterotestamentaria. Come versione di *hesed* - che è primariamente l'atto, la prova della fedeltà soccorritrice, e non uno stato di animo»⁴ -, *éleos* non indica una qualità di Dio, ma il suo comportamento, il suo benevolo e fedele agire salvifico⁵.

La bontà misericordiosa di Dio si manifesta dunque nelle sue azioni, nella storia del popolo dell'alleanza, in particolare nei momenti decisivi: nell'esodo dall'Egitto, nel ritorno dall'esilio babilonese, e in seguito nell'intervento di liberazione escatologica, che si realizza nell'evento pasquale di Cristo e nel suo ritorno finale.

Tra lo *hesed* di Dio e i suoi prodigi si dà un legame particolare⁶. Ciò appare in maniera emblematica nel grande *Hallel* (Sal 136[135]) della liturgia pasquale, in cui si proclamano le grandi gesta di Dio a salvezza del suo popolo intercalate dal basso ostinato del ritornello litanico: «Perché eterno è il suo *hesed*!».

Il ritorno dall'esilio viene presentato quale atto della bontà misericordiosa di Dio, come risulta da testi profetici e del Deuteronomio: cf. Ger 32,37ss; Ez 39,25; Dt 30,39. Il libro di Isaia, che nella seconda parte presenta una specie di epopea del futuro ritorno in Sion, riprende con insistenza questo motivo: «Il Signore avrà pietà (*eleései*) di Giacobbe e si sceglierà ancora Israele, e li ristabilirà nel loro paese»⁷.

² H.J. STOEBE, *hesed*, in E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 529.

³ R. BULTMANN, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (d'ora in poi GLNT), III, 406.

⁴ *Ivi*, 406s.

⁵ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, 75, nota 229.

⁶ Cf. STOEBE, *hesed*, 536.

⁷ Is 14,1 che dovrebbe stare accanto a Is 49,22; 66,20; cf. 30,18; 49,10.13; 54,7s.

Nella letteratura biblica e giudaica posteriore *éleos* assume significati diversi⁸, e diventa - come il vocabolo opposto *orgē* (ira) - un termine escatologico. L'intervento divino degli ultimi tempi è visto non solo come giorno di collera, ma anche come giorno di consolazione e dell'*éleos* di Dio.

Nel Nuovo Testamento il termine ricorre con particolare frequenza, come si è detto, nei cantici lucani (Lc 50.54.72.78). In questi salmi l'*éleos* presenta il suo significato originario, quello di fedeltà «che, naturalmente, in quanto divina, è fedeltà benigna»⁹.

Sotto il vocabolario e i motivi antichi, si cela però la novità della pienezza dei tempi e delle promesse compiute. Si osservi che le forme verbali future della letteratura veterotestamentaria e giudaica hanno lasciato il posto a verbi in tempo passato, anzi in aoristo - tempo storico per eccellenza - per celebrare un evento decisivo, irreversibilmente compiuto. I giorni dell'*éleos* divino, secondo il *Magnificat* e il *Benedictus*, sono quelli in cui si sono realizzate le promesse fatte ai padri. L'«oggi» della salvezza ormai ha fatto irruzione in maniera irrevocabile nella storia del mondo.

2. MARIA TRASPARENZA DELLA TENEREZZA DI DIO

In questo senso Maria è icona e trasparenza della tenerezza di Dio, in quanto il suo canto e la stessa sua vita ne sono singolare testimonianza. Ella canta l'*éleos* di Dio perché ne ha sperimentato concretamente e in maniera straordinaria l'efficacia. Non potrebbe infatti cantare senza una forte esperienza.

Maria è oggetto dell'*éleos* di Dio, della sua *cháris* (grazia): il primo saluto che le viene rivolto è *kecharitōméne*. Questo titolo rivela in qualche modo la sua nuova identità: è il nome nuovo che il Signore le ha conferito insieme con la missione di madre del messia davidico (cf. Lc 1,32-33) figlio di Dio (1,35).

Anche se è difficile darne una traduzione adeguata e da tutti condivisa, non c'è dubbio che *kecharitōméne* è non solo il primo titolo rivolto alla Vergine di Nazaret, ma anche un appellativo di fondamentale importanza. Siamo infatti di fronte a un participio perfetto passivo: una forma verbale che suggerisce alcune importanti osservazioni concernenti la persona destinataria di tale titolo.

Anzitutto bisogna notare che *charitōo* fa parte di quella serie di verbi greci - con desinenza in *óo* - chiamati «causativi», in quanto indicano un'azione che trasforma in qualche modo l'oggetto. Ora se si tiene presente che la radice di questo verbo è *cháris*, vale a dire grazia, ne segue che la persona cui si riferisce ha subito l'influsso, cioè è stata trasformata dalla grazia di Dio. Questo verbo ricorre solo due volte nel Nuovo Testamento: qui e in un contesto illuminante come quello di Ef 1,6 in cui si dice che Dio ci ha trasformati con la sua grazia. Là si parla di tutti i credenti, nel nostro caso, di Maria, che per prima e in maniera unica ha sperimentato la potenza della grazia di Dio. L'umile Vergine di Nazaret è stata per così dire «plasmata e resa nuova creatura», come afferma il Concilio - citando diversi Padri¹⁰ - , in vista della sua straordinaria missione. Anche questo, indubbiamente, giustifica l'invito alla gioia contenuto nel *chaire* col quale inizia il messaggio dell'angelo.

La seconda osservazione è che il tempo perfetto ha come caratteristica di presentare un'azione avvenuta in passato, ma la cui efficacia continua nel presente: in questa luce il titolo *kecharitōméne* indica una trasformazione già avvenuta, ma che in qualche modo rimane attuale. Maria è la persona

⁸ Per esempio fedeltà (cf. Sir 47,22), misericordia, pietà (in contrasto con la collera e il giudizio di Dio); cf. Sir 5,6; 16,1 ls; Sap 6,6; 11,9; 19,22; Sal Salom 18,3; ecc.

⁹ BULTMANN, GLNT, III, 414.

rinnovata dalla grazia di Dio e tale rimane, quale segno indefettibile della potenza dell'amore di Dio.

Inoltre, kecharitomene è un participio, una forma verbale che presenta, da una parte, la forza, il dinamismo del verbo e dall'altra la nota personalistica dell'aggettivo verbale per cui il titolo viene a essere una caratteristica qualificante il soggetto. Trattandosi poi d'una forma passiva tutta l'azione del verbo e il «merito» della qualità attribuita alla persona non deriva da essa, ma unicamente dall'iniziativa di Dio e dall'opera del suo Spirito.

Maria è dunque la *kecharitōméne*, trasformata dalla *cháris* di Dio per essere la madre del Messia figlio di Dio generato per opera dello Spirito.

L'azione di Dio in Maria, piuttosto misteriosa nel racconto dell'annunciazione, viene proclamata a chiare lettere e con voce ispirata da Elisabetta nella scena della visitazione (vv. 39-45). In risposta alle sue parole e sulla base delle grandi cose in lei compiute dall'Onnipotente, Maria intona il suo canto che costituisce una solenne proclamazione delle azioni salvifiche di Dio e della sua misericordia.

3. IL MAGNIFICAT CANTO DELLA MISERICORDIA DI DIO

E in questo modo accostiamo il *Magnificat*: il canto di Maria è una reazione-risposta alle parole di Elisabetta, ma più ancora è reazione agli eventi, alle grandi cose operate in lei dall'Onnipotente.

Solo chi le ha vissute e accolte nella fede è in grado di cantare. Si pensi ai tanti salmi e inni dell'Antico Testamento, alla base dei quali c'è sempre un'esperienza umana e spirituale concreta. Se volessimo essere rigorosi, dovremmo dire che la preghiera e *a fortiori* il canto, non possono essere comandati. Un canto non può essere imposto: se una persona non ha visto, se non è stata coinvolta in un evento non può cantare e neppure pregare; ma bisogna dire inversamente che il canto non può essere impedito: chi ha vissuto una situazione particolare, chi è stato spettatore o protagonista di esperienze che hanno segnato profondamente la sua vita, non può tacere, non può non gridare di gioia per la salvezza, o di dolore per la sventura. Tutta la preghiera dei Salmi si risolve in due atteggiamenti fondamentali, *flehen und loben* (gemere o lodare), come sottolinea in particolare C. Westermann: non si può fare lamento senza un'esperienza di dolore, né si può lodare senza un evento gioioso. Maria, icona e trasparenza della tenerezza di Dio, proprio perché raggiunta e trasformata dall'*éleos* divino, celebra Dio suo salvatore. Ella - come un giorno gli apostoli - non può tacere quanto ha visto e udito (At 4,20), quel che il Signore ha operato nella sua esistenza: il *Magnificat* è la sua splendida testimonianza.

Gli eventi di cui Maria è testimone riguardano non solo la sua persona, ma tutto il popolo. La salvezza di Dio anche quando è personale coinvolge sempre in maniera più o meno diretta la comunità di cui l'orante fa parte. Nel caso del *Magnificat* la dimensione comunitaria è evidente, al punto che la Vergine si presenta quale portavoce del suo popolo: la sua esperienza s'intreccia e si confonde con quella d'Israele e con quella della comunità neotestamentaria che in lei trovano il punto d'incontro. Il *Magnificat* è canto comunitario; è intonato da Maria - come fecero Miriam la notte della liberazione e Giuditta dopo la vittoria - perché tutti lo ripetano con lei. La Vergine di Nazaret celebra il Signore, ricordando le sue grandi opere di salvezza e inneggiando all'eterno suo *éleos*. La vicenda personale di Maria è paradigmatica per l'intera comunità. Anzi la sua esperienza, retrospettivamente, altro non fa che riproporre e portare a compimento - in contesto messianico - gli

10 Cf. *Lumen gentium*, 56; EV, I, p. 241-243; GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homilia in Annuntiatione Deiparae*, PG 98,328A; *In Dormitione*, 2, col. 357; ANASTASIO DI ANTIOCHIA, *Sermo II, De Annuntiatione*, 2, PG 89,1377B; *Sermo 3,2*, col. 1388C. ANDREA DI CRETA, *Can. in Beatae Virginis Nativitate*, 4, PG 97,1321B; *In Beatae Virginis Nativitate*, 1, col. 812A; *Homilia in Dormitione*, 1, col. 1068C. SOFRONIO, *Or. 2 in Annuntiatione*, 18, PG 87,B,3237BD.

interventi salvifici che hanno segnato la vita d'Israele, continuamente rivissuti nella fede e nella liturgia.

Fuori di tale contesto, il *Magnificat* - composto quasi interamente di allusioni, echi e accenti veterotestamentari - non sarebbe in alcun modo comprensibile.

In chiave prospettica, il *Magnificat* celebra la vittoria di Dio in Cristo, il suo intervento escatologico che inaugura la salvezza definitiva. Il canto di Maria celebra le grandi opere compiute dal Signore nell'esodo pasquale di Cristo e l'eterna misericordia che con tale intervento egli ha manifestato ad Abramo e alla sua discendenza.

Nel *Magnificat* c'è dunque la memoria della salvezza antica, la proclamazione degli eventi nuovi realizzati in Cristo e la profezia della «ricapitolazione» futura.

Trattandosi però di un canto formato quasi interamente con materiale veterotestamentario, insisteremo sui legami con la storia e le attese d'Israele di cui si celebra finalmente il compimento.

La *tapeînōsis* di Maria di Nazaret, la sua condizione di piccolezza-povertà-sofferenza, è pertanto da leggere sullo sfondo della storia d'Israele, in particolare del capitolo terzo dell'Esodo, in cui sono presenti espressioni molto simili: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti. Conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo» (Es 3,7-8)¹¹. La *tapeînōsis* di Maria, su questo sfondo, è l'eco della condizione di povertà e oppressione di tutto il suo popolo; le grandi cose compiute in lei sono le gesta operate dal Signore a favore di tutta la comunità dell'alleanza, di cui ella è espressione privilegiata.

Il canto di Maria, a ben vedere, è un tessuto di testi biblici, un'antologia di passi, tanto numerosi e significativi da costituire in qualche modo una sintesi di tutta la storia salvifica.

Come l'antica Miriam, ella intona il canto del passaggio del mare, in cui il popolo sottratto definitivamente all'oppressione del faraone, approda alle sponde della libertà; come Debora, Maria celebra la grandiosa vittoria sulle forze di potenti nemici; soprattutto, come Giuditta - «la giudea» -, ella ottiene da Dio la salvezza di tutto il popolo e diventa oggetto di una lode senza fine da parte della comunità, liberata grazie alla sua fede e alla sua azione.

Maria si colloca dunque al vertice della schiera di celebri e umili donne che hanno segnato la storia di liberazione del popolo di Dio e ne sono divenute eccezionali testimoni. Alcune di esse - in particolare Miriam sorella di Mosè¹² e Giuditta - sono divenute portavoce e corifee di tutto il popolo; infatti non cantano da sole, ma introducono e guidano canti e danze di vittoria nei quali coinvolgono donne, uomini, l'intera comunità per celebrare le grandi opere compiute dal Dio d'Israele (cf. Es 15,20-21; Gdt 15,12-16,20). Su questo sfondo e in questa luce, come indicato dallo stesso Luca, (cf. 1,39-56) sono da comprendere la figura e il canto della Vergine.

Il fatto che l'evangelista abbia letto l'episodio della visitazione e del canto del *Magnificat* sullo sfondo dell'accoglienza riservata a Giuditta, la giudea, delle lodi a lei rivolte e del canto corale da lei intonato ci fa comprendere che per Luca Maria di Nazaret è una figura di sintesi, che incarna diversi personaggi e l'intera comunità dell'alleanza.

Per Luca però Maria è anche immagine del credente neotestamentario, del discepolo del Signore, e della stessa comunità, di cui è portavoce e rappresentante. Ella si colloca dunque al vertice d'Israele di cui è punto di arrivo, e all'inizio della comunità del Nuovo Testamento, della chiesa di

¹¹ Il messaggio viene ribadito nel verso seguente: «Il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano. Ora va!... Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo».

¹² Cf. l'eccellente studio di R. LE DÉAUT, "Myriam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie", in *Biblica* 45(1964) 198-219.

cui è figura e ideale principio. Ella, storicamente e teologicamente, fa da ponte, da *trait-d'union* tra Israele e la chiesa.

Il canto della Vergine, nonostante i materiali veterotestamentari e tradizionali di cui si compone, si presenta tuttavia come canto nuovo: non è un brano giudaico, ma cristiano.

Notiamo anzitutto che nel *Magnificat* tutti i verbi - eccetto i primi due (vv. 46b-47), che costituiscono l'intestazione e il preludio, e l'eccezionale futuro del v. 48b - sono tutti al passato aoristo, a testimonianza inequivocabile di una salvezza compiuta. Cristo infatti nel suo mistero pasquale ha realizzato tutte le attese di salvezza del suo popolo. E con la salvezza ormai presente è esplosa la festa della comunità messianica finalmente liberata. La differenza dagli angosciosi lamenti, dalle suppliche accorate dei salmi coevi della letteratura biblico-giudaica e in particolare di Qumran, con i verbi rivolti a un futuro, atteso come radicalmente diverso che Dio finalmente avrebbe instaurato, è troppo evidente.

È pur vero che con la venuta di Cristo e con la sua salvezza permangono nel mondo - nel periodo del già e non ancora - violenza, dolore e morte, ma ormai le forze del male sono irrevocabilmente sconfitte, il loro futuro è segnato, non hanno più l'ultima parola che è stata già pronunciata dal Signore in maniera definitiva.

Il passato dei verbi del *Magnificat* - come spesso nella Scrittura - è profezia del futuro: questi verbi, mentre proclamano cose avvenute, annunciano anche la liberazione definitiva che sarà realizzata in futuro.

Grazie agli eventi compiuti, il futuro è ipotecato in chiave di salvezza, e questo giustifica la gioia e il canto nonostante le tribolazioni del tempo presente.

Il *Magnificat* in passato è stato diviso secondo le strutture più diverse. Oggi, nonostante le differenze su singoli punti, gli autori si accordano generalmente in una divisione bipartita:

la prima parte comprende i vv. 46-50 e si conclude con le parole: «E il suo *éleos* di generazione in generazione per quelli che lo temono»; la seconda termina con un'espressione simile e parallela: «Ricordandosi dell'eterna misericordia... verso Abramo e la sua discendenza».

La misericordia, dunque, costituisce il centro e il vertice del *Magnificat*, anzi il punto verso il quale tendono la prima e la seconda parte.

Il *Magnificat* manifesta l'autentico volto di Dio qualificato da un eterno *éleos*, come testimonia tutta la storia salvifica, che in Cristo ha conseguito assoluta pienezza e perfezione.

Il canto della Vergine non offre definizioni di Dio, ma ne manifesta le opere, l'incessante azione liberatrice. Ella magnifica il Signore e tutto il suo essere esulta di gioia in Dio a motivo della salvezza, la quale si concretizza in molteplici gesti di misericordia. Dalle azioni di Dio siamo invitati a risalire al suo volto, alla sua identità. Maria, non procede per affermazioni astratte: ella non è teologa né tanto meno filosofa, ma destinataria e testimone delle grandi opere di Dio: ella ha visto, ha udito e toccato e non può tacere quanto ha sperimentato, che è in fondo l'esperienza di tutto il suo popolo. Maria celebra l'*éleos* di Dio perché ne è stata gratificata in maniera diretta e personale. Il percorso non è deduttivo, ma decisamente induttivo: dalle azioni di Dio alla rivelazione del suo volto. Si tratta di un itinerario esistenziale, di un'ermeneutica piena di concretezza e di indubbia efficacia, della quale ognuno può fare esperienza e divenirne testimone.

È questa la logica del *Magnificat*: dall'esperienza di una misericordia infinita scaturisce un canto senza fine a Dio. Il ringraziamento al Signore nella Scrittura si esprime volentieri mediante la memoria delle sue opere: cantando la misericordia divina, Maria rivisita l'intera storia del suo popolo, interpretandola alla luce dell'evento-Cristo nel quale la misericordia di Dio ha attinto pienezza e definitività.