

EPHEMERIDES CARMELITICAE

Annus VIII - 1957 - Fasc. 2

“QUOMODO FIET ISTUD, QUONIAM VIRUM NON COGNOSCO?”

SUMMARIUM. — Novam in colloquium Mariae cum Gabriele Archangelo interpretationem S. P. Audet, O.P., recens protulit, qua, moribus illius aetatis perspectis, petitionem Mariae negat manifestationem esse propositi servandae virginitatis, ante matrimonium quidem emissi, in quo sane, unione cum Josepho minime obstante, perseverare intendat. Verba autem Mariae constructionem esse ellipticam, in qua propositio conditionalis omissa saltem aequivalenter restituenda sit, ut verborum Mariae verus sensus eruatur.

Ut asserta cl. Audet recte intelligantur, haec prae oculis habenda sunt: 1. Mariam annuntiationis tempore virginem fuisse «de facto»; 2. Mariam Isaias prophetiam de Matre Emmanuelis (Virgine et Matre «in sensu composito») perfecte novisse. Quamobrem, a Gabriele electionem in Matrem Messiae annuntiante, petiisse: «Quomodo fiet istud, quoniam «tunc» (protasi suppressa aequivalenter restituta) vir haud mihi est cognoscendus», idest, plena propositione: «Quomodo fiet istud cum, si ego Mater Messiae de qua loquitur Isaias futura sim, vir non est mihi cognoscendus?». Angelum vero ei nuntiasset hoc totum potentia Dei futurum esse.

Hac nostra disquisitione valor argumentorum pro nova interpretatione prolatorum penditur.

Forse potrà recar meraviglia che oggetto di questo articolo sia il notissimo versetto del Vangelo di S. Luca,¹ la cui ordinaria interpretazione a nessuno è sconosciuta: con la sua domanda all'angelo che le annunzia di essere stata eletta a Madre del Messia, la Madonna manifesta il proposito o, come altri vogliono, il voto di restare vergine, emesso già prima della sua unione con S. Giuseppe e nel quale intende perseverare anche nel futuro.

Nel campo cattolico si sono levate solo alcune voci contro questo senso, dato comunemente alle parole di Maria, voci peraltro rimaste isolate; alludo particolarmente alle opinioni di S. Landersdorfer² e di D. Haugg.³

¹ *Luc* 1,34.

² *Bemerkungen zu Lukas* 1,26-28, in *Biblische Zeitschrift* 27 (1909) 27.

³ *Das erste biblische Mariawort. Eine exegetische Studie zu Lukas* 1,34, Stuttgart 1938. La sentenza di D. Haugg, nonostante la poco favorevole accoglienza

Recentemente però è stato pubblicato un articolo che si distingue, fra tutti quelli scritti contro l'interpretazione abituale del versetto di S. Luca, e per la sua originalità e anche per la forza degli argomenti con i quali l'autore sostiene la sua posizione. L'articolo in questione, dovuto alla penna di S. P. Audet O.P. e che porta il titolo *L'Annonce à Marie*, è comparso l'anno passato nella *Revue Biblique*.⁴ In questa nota vorrei esaminare se il valore e la forza degli argomenti siano tali da obbligarci ad abbandonare l'interpretazione fino ad oggi comune e che brevemente abbiamo riassunto più sopra.

* * *

L'interpretazione di p. Audet la possiamo condensare in questi punti:

- 1) È da escludersi da parte della Madonna, considerati i costumi e la mentalità dei suoi tempi, qualsiasi proposito e tanto più un voto, di restare vergine: essa si era fidanzata a Giuseppe, con l'intenzione di formarsi una famiglia come avrebbe fatto qualsiasi altra fanciulla ebrea.
- 2) Maria però, sebbene S. Luca non lo dica espressamente, apparteneva a quel piccolo gruppo di « giusti » che aspettavano la venuta del Messia.
- 3) Essa conosceva perfettamente il senso della profezia di Isaia⁵ sulla Madre dell'Emmanuele.
- 4) Perciò quando le viene rivelato dall'angelo che deve essere Madre del Messia, prudentemente domanda: « In che modo avverrà questo, perché in tal caso io non devo conoscere uomo? ».

L'autore suppone che le parole della Madonna contengano un'ellissi con la quale viene sottintesa la proposizione condizionale (protasi) che però è necessario restituire almeno equivalentemente (nel testo tale restituzione è fatta dall'inciso « in tal caso ») per conoscere il senso pre-

avuta in campo cattolico, è adottata anche da Joseph Schmid, nel suo commento al Vangelo di S. Luca, commento che fa parte della collezione: *Regensburger Neues Testament*. Egli non vede la possibilità di qualche altra spiegazione, a meno che uno non ammetta un intervento straordinario di Dio. Il p. S. LYONNET S.J. che aveva già fatto oggetto di studio le prime parole rivolte dall'angelo a Maria (cfr. *Biblica* 20 [1939] 131-141), ha pubblicato in *La scuola cattolica* 6 (1954) 411-446 un articolo dal titolo *Il Racconto dell'Annunziazione e la Maternità divina della Madonna*, dove però riguardo al nostro testo segue l'interpretazione comune ed esamina piuttosto il senso delle parole « virtus Altissimi obumbrabit tibi » per concludere, contro quanto ritengono ordinariamente gli esegeti, che in quelle parole abbiamo la rivelazione della divinità del Messia.

⁴ *Revue biblique* 6 (1956) 346-374.

⁵ Riguardo a questo punto, vedremo che l'autore non è troppo chiaro.

ciso della domanda. Perciò togliendo l'ellissi le parole della Madonna vengono ad avere questo senso: « In che modo avverrà questo, poiché se io devo essere la Madre del Messia di cui parla Isaia, non devo conoscere uomo? ». Appare subito la differenza che corre fra l'interpretazione che abitualmente viene data del versetto di Luca e quanto propone p. Audet. La Madonna al momento dell'annuncio è vergine « di fatto » come qualsiasi fidanzata ebrea di costumi morigerati. Ma nella sua vita s'introduce, come parentesi, il messaggio dell'angelo che la impegna a restare vergine direttamente solo per il caso della sua maternità messianica (cfr. p. 370, n. 1). Dopo la nascita di Gesù, la Madonna è restata vergine fino al termine della sua vita, non in forza di una promessa o di un voto fatto prima del suo matrimonio, ma perché ha trovato conveniente rimanere in quello stato in cui l'aveva trovata l'annuncio di Gabriele, per dedicarsi tutta a Gesù. Si capisce molto bene come S. Giuseppe abbia potuto facilmente entrare nel suo ordine di idee e rispettare la sua volontà (cfr. p. 373). Come vediamo, non viene negata la perpetua verginità di Maria, ma prima dell'annuncio tale verginità è solo un dato di fatto; dopo la nascita di Gesù, è un proposito dovuto a ragioni di convenienza; è chiaro perciò che nella domanda della Madonna è da escludersi la manifestazione di un proposito e tanto più di un voto emesso prima della sua unione con S. Giuseppe e nel quale intenderebbe perseverare anche dopo il suo matrimonio.

L'autore divide il suo articolo in due parti: nella prima stabilisce principi di ordine generale che poi vengono applicati nella seconda parte, quando egli esamina dettagliatamente il racconto di Luca.

P. Audet si chiede innanzi tutto, quale sia stata l'intenzione dell'Evangelista nel trasmetterci il dialogo della Madonna con l'angelo. Se consideriamo il contesto prossimo in cui si trova questo dialogo, cioè nel racconto dell'infanzia di Giovanni e di Gesù, e lo mettiamo in relazione con tutto il terzo Vangelo, vediamo che questi racconti sono ordinati e subordinati al « messaggio evangelico » cioè alla predicazione pubblica della buona novella della venuta del regno di Dio.

Se invece li consideriamo nel loro contesto immediato, ne risulta che l'Evangelista non intende farci conoscere i privilegi, i favori, le grazie concesse da Dio a Zaccaria ed Elisabetta da una parte e a Maria e Giuseppe dall'altra, ma la sua attenzione si porta principalmente sui due fanciulli, dei quali uno, Giovanni, è subordinato, quanto alla missione, all'altro, Gesù, e in ordine ai quali sono state compiute da Dio le meraviglie descritte nei due primi capitoli. Ne segue dunque « ... che noi

dobbiamo fare dell'annuncio a Maria una lettura innanzi tutto messianica, nella quale i diversi elementi saranno ordinati in questo modo: l'attenzione dell'autore si posa principalmente sul bambino di cui è annunciata la nascita, in secondo luogo sulla maternità stessa di Maria e in terzo luogo su ciò che vi è di meraviglioso in questa maternità. Ora riguardo a quest'ultimo punto, la verginale maternità di Maria appare non come un favore fatto alla Madonna «intuitu personae» ma come «un segno di valore universale concesso da Dio alla fede e alla speranza di tutti i credenti». In altre parole il racconto di Luca ci mette non nell'ordine «morale», cioè non ci parla della verginità per darci un modello di perfetta continenza, ma nell'ordine «teologale» dell'avveramento di quanto era stato predetto da Isaia. Vedremo in seguito l'applicazione che fa l'autore di questi principi, specialmente quando parla della verginità della Madonna e della traduzione del participio perfetto pass. κεχαριτωμένη, con «*gratia plena*».

Si chiede poi p. Audet quale sia «*il genere letterario*» del racconto dell'annunziazione. Per bene determinarlo, egli passa in rassegna il sogno, il messaggio (angelico) e la profezia, cercando di specificare i punti in cui convengono e in cui differiscono questi tre modi con i quali Dio manifesta agli uomini la sua volontà.

* * *

Esporremo i vari principi stabiliti da p. Audet a ciascuno dei quali faremo seguire i rilievi che ci sembrano necessari.

1) È sempre Dio che prende l'iniziativa di comunicare qualche cosa all'uomo.

Questo principio, almeno per ciò che riguarda la profezia, sembra avere alcune eccezioni. Per esempio, quando il popolo chiede l'elezione di un re, Samuele il profeta «... invocò Jahvéh. Ma Jahvéh disse a Samuele: soddisfa ecc. ...»;⁶ Geremia dopo aver comprato un campo per ordine di Dio, ne domanda in una preghiera la ragione al Signore, dato che Gerusalemme sta per cadere in mano dei Caldei; e *il Signore risponde* alla domanda del suo profeta.⁷ Lo stesso osserviamo quando i Giudei, dopo l'uccisione di Godolia, pregano il profeta di rivolgersi al

⁶ *I Sam* 8,6-9; 21,22.

⁷ *Gerem* 32,16-44.

Signore, per sapere cosa devono fare; e Jahvéh *risponde* dopo dieci giorni;⁸ alcune volte, per mezzo di strumenti musicali, il profeta prepara l'animo alla comunicazione divina.⁹ Come vediamo in tutti questi casi è il Signore che risponde all'iniziativa del profeta.

2) Differiscono invece per il fatto che il sogno riveste un interesse più direttamente individuale e quindi è di una portata più limitata in confronto del messaggio angelico e della profezia.

Anche questo principio ha moltissime eccezioni, e l'autore non ha mancato di segnalarle nelle note in calce alla pagina. Vorrei solo fare alcuni rilievi in relazione alla profezia. Scrive p. Audet: « Il n'y a pas lieu d'insister sur l'universalité de la prophétie. Par rapport au songe et au message, elle a ceci de particulier qu'elle regarde aussi bien le passé et le présent que l'avenir, celui-ci faisant presque seul l'objet du message et du songe » (p. 351). Ora vorrei chiedere in che senso viene preso nel testo citato il termine « profezia ». Se si intende nel senso di « ufficio », cioè di carisma concesso da Dio ad una persona da lui liberamente scelta perché faccia le sue veci presso il suo popolo, allora sappiamo che la missione del profeta non aveva sempre uno scopo universale, ma alle volte il suo intervento era invocato anche in questioni riguardanti la vita privata dei singoli,¹⁰ oppure anche nella vita pubblica ma in relazione a particolari contingenze politiche o religiose del popolo eletto. Per esempio, Samuele unge come re, prima Saul e poi David;¹¹ Natan proibisce a David di costruire il tempio;¹² Michea, figlio di Jemla, viene consultato da Achab e Josafat sull'esito della guerra contro Ramot di Galaad;¹³ una delegazione di sacerdoti interroga il profeta Zaccaria sull'osservanza del digiuno;¹⁴ e potremmo citare molti altri casi.

Se poi la parola viene presa, come è intesa volgarmente, cioè rivelazione di cose future, come sembra risultare dal fatto che la profezia è messa sullo stesso piano del sogno e del messaggio angelico, anche sotto questo aspetto la profezia non ha sempre una portata di ordine universale: per esempio, Isaia predice la guarigione di Ezechia e la strage che

⁸ *Gerem* 42,4.

⁹ *2 Re* 3,15.

¹⁰ *1 Sam* 9,6-14; *2 Re* 1,3; *1 Re* 14,1-18; *1 Sam* 22,5; *2 Re* 4,23; da quest'ultimo testo appare che alcuni giorni erano designati in modo speciale ad interrogare il profeta.

¹¹ *1 Sam* 9,16; 16,1-13.

¹² *2 Sam* 7,2-6.

¹³ *1 Re* 22,8-28.

¹⁴ *Zac* 7,2-3.

l'angelo del Signore farà degli Assiri;¹⁵ Geremia predice la morte del suo nemico il falso profeta Anania.¹⁶ Non si capisce poi come la profezia, presa in questo senso, possa riguardare « il passato ». Un fatto accaduto precedentemente può essere usato dal profeta per presentare una realtà futura, come fa Isaia quando descrive la gloria della Gerusalemme messianica e la pace che regnerà nel mondo al tempo del Messia, dove le immagini usate ricordano la Gerusalemme di Salomone e lo stato paradisiaco dell'Eden. Oppure il profeta ricorda fatti della storia del popolo eletto per mostrare quanto sia stato grande l'amore di Dio verso Israele, per passare poi a descrivere l'ingratitude con cui tanto amore è stato corrisposto e ad annunciare i castighi del Signore. Si dà pure il caso che la meditazione di una profezia fatta nel passato dia lo spunto ad ulteriori rivelazioni: così Daniele mentre considera la profezia delle 70 settimane dell'esilio, riceve ulteriori lumi sullo stesso soggetto dall'arcangelo Gabriele.¹⁷ Ma è chiaro che tutto ciò che il profeta annunzia si presenta come qualche cosa di nuovo in relazione al fatto passato e generalmente si realizza in un futuro che può essere prossimo o remotissimo.

Quanto al modo poi di comunicazione di Dio al profeta, esso viene fatto: per visione sensitiva (a cui si riduce il messaggio angelico), immaginaria (a cui appartiene il sogno) o intellettuale. La comunicazione si chiama profetica perché viene fatta ad uno insignito del carisma di profeta, ma il modo di comunicazione non differisce da parte di Dio.

3) Un'altra nota distintiva del messaggio dal sogno è che il primo viene fatto in stato di veglia. E questo: « rende possibile un dialogo con il messaggero » (p. 351). Ha fatto bene p. Audet a parlare di possibilità. Infatti non mancano messaggi dai quali è assente qualsiasi colloquio: per esempio, tanto per limitarci a S. Luca, il messaggio ai pastori,¹⁸ il messaggio dei due angeli alle pie donne la mattina della resurrezione;¹⁹ il messaggio dell'angelo agli Apostoli rinchiusi in carcere;²⁰ il messaggio dell'angelo a Cornelio.²¹

Abbiamo veduto che p. Audet è preoccupato di determinare « il genere letterario » dell'annunzio a Maria: è proprio per raggiungere que-

¹⁵ 2 Re 20,5-7; 19,20-36.

¹⁶ Gerem 28,15-17.

¹⁷ Dan 9,1-25.

¹⁸ Luc 2,9-14.

¹⁹ Luc 24,1-10.

²⁰ Atti 5,19-21.

²¹ Atti 10,3-7.

sto scopo che egli esamina a lungo la natura del sogno, del messaggio angelico e della profezia. Ma quale significato hanno qui le parole « genere letterario »? Generalmente con tale espressione vengono indicate: « quelle forme di scrivere, regolate da particolari norme, in uso in una determinata epoca o regione, allo scopo di esprimere i propri pensieri ». ²² Ora vediamo che tale definizione conviene ben poco al messaggio angelico. Abbiamo già veduto che le regole proposte da p. Audet per distinguere tra loro i tre modi di comunicazione divina sono ben lunghi dall'essere costanti. Del resto questo fatto è riconosciuto dallo stesso autore quando scrive che i tre modi di cui sopra « ne gardent pas toujours des formes pures », e che essi « peuvent se combiner plus ou moins ensemble » (p. 352).

Ma anche il secondo elemento della definizione — « in uso in una determinata epoca o regione » — sembra poco conveniente al messaggio angelico, a meno che non si voglia vedere nel racconto di Luca niente altro che un artificio letterario usato dall'Evangelista per descrivere un fatto accaduto in tutto o in buona parte solo nell'intimo della Madonna. Ma p. Audet è ben lungi da simile posizione come ne fa fede tutto il suo articolo. Ma allora è evidente che il messaggio non è qualche cosa che appartenga esclusivamente al Vecchio o al Nuovo Testamento si da formare un genere a parte: è esistito ed esisterà sempre presso ogni popolo e nazione. Abbiamo veduto poi che il messaggio angelico (ed anche il messaggio fatto in visione immaginaria) può essere seguito o no da un dialogo. Quest'ultimo si verifica abitualmente, quando l'annuncio trasmesso da parte di Dio, sembra di difficile attuazione, date le circostanze particolari in cui, al momento del messaggio, si trova il destinatario. È naturale allora che da parte dell'interessato si rivolgano al messaggero delle domande destinate a mettere in luce alcuni punti, causa della difficoltà. Ma non succede questo tante volte anche nella vita della Chiesa, in quella di tanti santi, anzi nei messaggi puramente umani? Ora uno che vuol fare un relazione fedele del messaggio, non può tralasciare di riferire queste difficoltà e le domande e risposte di cui sono state causa, cioè il dialogo avvenuto fra messaggero e destinatario. Naturalmente nell'interpretare tali messaggi è necessario tener presente l'epoca in cui avvennero, le circostanze storiche che li occasionarono, la lingua in cui furono tramandati, lingua in cui possono ricorrere modi di dire particolari, espressioni da prendersi non in senso proprio ma metaforico. Tutto questo però vale per qualsiasi messaggio.

²² G. M. PERRELLA, *Introduzione alla S. Bibbia*, Roma 1948, p. 38.

4) Un ultimo principio, riguardante il messaggio angelico e al quale l'autore tiene molto è il seguente: il sogno, il messaggio e la profezia non prendono mai il destinatario alla sprovvista: «... ne sont jamais de la part de Dieu, des initiatives 'gratuites', décirconstanciées, qui prendraient les intéressés en n'importe quel état de conscience, sans égard non plus ni au temps ni au lieu. Ils 'répondent', au contraire, à des circonstances concrètes, dont la pression, pour n'être pas toujours immédiate, demeure cependant toujours sensible chez les intéressés » (p. 352).

Ora anche questo principio non sembra sempre costante. Così il messaggio ai pastori, appare inserirsi improvvisamente nella loro vita;²³ in ogni caso l'Evangelista ci dice solo che stavano vegliando sui loro greggi, ed è molto probabile che la loro aspettazione messianica fosse piuttosto di colore politico, condivisa dalla maggior parte dei loro contemporanei. Anche il messaggio dei due angeli alle pie donne non sembra in armonia con il principio stabilito dall'autore: vediamo chiaramente che la Resurrezione si inserisce nella loro vita come qualche cosa del tutto nuova, come un fatto inaspettato.²⁴ Per questo gli apologeti possono provare facilmente che i primi increduli nella Resurrezione furono proprio i discepoli di Gesù. Da ricordare anche il messaggio-visione inviato a S. Pietro mentre prega sulla terrazza di Simone il coiaio a Giaffa.²⁵ È così estranea alla mente dell'Apostolo, che ne capisce pienamente il significato solo quando arrivano gli inviati di Cornelio. Anche questo principio quindi non ha un valore assoluto. In conseguenza ci sembra necessario concludere riguardo al « genere letterario » del messaggio:

a) Tale modo di manifestazione della volontà di Dio, non è esclusivo né di un'epoca né di una regione. Si verifica spesso anche nella mistica cristiana e nessuno ha mai pensato di farne un genere letterario a parte.

b) I principii poi che p. Audet ha cercato di stabilire, sono soggetti a troppe eccezioni, perché possano servirci da norma costante e sicura.

c) Non in tutti i messaggi abbiamo un dialogo.

d) Quando questo avviene, possiamo spiegare ottimamente il fatto, dalle circostanze in cui si trova il destinatario al momento in cui riceve il messaggio.

e) È naturale che possiamo servirci del racconto di un messaggio per illustrarne un altro, specialmente quando i due avvenimenti presentano molti punti di analogia.

²³ *Luc* 2,8-16.

²⁴ *Luc* 24,1-10.

²⁵ *Atti* 10,9-17.

P. Audet trova questi punti di contatto nel messaggio dell'angelo di Jahvéh a Gedeone ²⁶ e se ne serve per spiegare il messaggio di Gabriele alla Madonna. « Les affinités de ces deux récits sont trop grandes pour qu'on ne pense pas à une parenté dans un véritable genre littéraire ».

Ma è proprio vero questo? I commentatori trovano piuttosto uno stretto parallelismo fra il racconto dell'annuncio a Zaccaria e quello dell'annuncio a Maria; fra il racconto della nascita del Battista e quello della nascita di Gesù; essi parlano di due dittici costruiti di proposito dall'Evangelista, oppure preesistenti nel documento aramaico da cui dipende. Vogliamo dare qui, in sinossi, il racconto dei tre messaggi, perché si possano notare le somiglianze ma anche le grandi differenze che esistono fra il racconto del messaggio a Gedeone e quello dei messaggi a Zaccaria e alla Madonna.

Annuntiatio ad Ged. (Jud 6, 11-24)	Annunt. ad Zachar. ²⁷ (Luc 1, 11-20)	Annunt. ad B. V. M. (Luc 1, 28-38)
I. <i>Apparet angelus</i>	I. <i>Apparet angelus</i>	I. <i>Apparet angelus</i>
II ... Cumque Gedeon ... excuteret atque purgaret frumenta in tormalari, ut fugeret Madian, apparuit ei angelus Dni. et ait :	II Apparuit autem illi angelus Dni. stans a dextris altaris incensi.	28 Et ingressus angelus ad eam dixit :
2. <i>Salutatio</i>	2. <i>Salutatio</i>	2. <i>Salutatio</i>
Dominus tecum, virorum fortissime.	(<i>deest</i>)	Ave, gratia plena, Dominus tecum.
3. <i>Turbatio Gedeonis</i> (<i>deest</i>)	3. <i>Turbatio Zach.</i>	3. <i>Turbatio Mariae</i>
	12 Et Zacharias turbatus est videns et timor irruit super eum.	29 Quae turbata est in sermone hoc et cogitabat qualis esset ista salutatio.

²⁶ *Giudici* 6, 11-24.

²⁷ La sinossi del messaggio a Zaccaria e alla Madonna l'ho presa dal libro del p. J. VOSTRÉ, *De conceptione virginali Jesu Christi*, in *Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti*, vol. I, Romae 1933, pp. 48-49. Nell'articolo già citato di p. S. Lyonnet, oltre ad una recentissima bibliografia in materia, si potrà vedere il parallelismo fra i due racconti di Luca, fin nelle più piccole sfumature.

Poiché nel messaggio a Zaccaria, manca il saluto dell'angelo, p. Audet ritiene che Luca abbia avuto presente anche l'annuncio a Manoah e alla sua moglie (*Giudici* 13, 1ss.) dove parimenti manca il saluto iniziale (cfr. p. 372, n. 1).

4. *Annuntiatio*

14 Vade in hac fortitudine tua et liberabis Israel de manu Madian: scito quod miserim te.

4. *Annuntiatio*

13 Et ait ad illum Angelus: Ne timeas Zacharia, quoniam exaudita est deprecatio tua. Et uxor tua Elisabeth, pariet tibi filium, et vocabis nomen eius Johannem.

4. *Annuntiatio*

30 Et ait Angelus ei: Ne timeas, Maria, invenisti enim gratia apud Deum etc.

5. *Quaestio Gedeonis*

15 Qui respondens ait: obsecro, mi domine, in quo liberabo Israel? ecce familia mea infima est in Manasse et ego minimus sum in domo patris mei.

5. *Quaestio Zach.*

18 Et dixit Zacharias ad Angelum: unde hoc sciam? Ego enim sum senex et uxor mea processit in diebus suis.

5. *Quaestio Mariae*

34 Dixit autem Maria ad Angelum: Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?

6. *Responsio Angeli*

16 Dixitque ei Dnus. ego ero tecum: et percuties Madian quasi unum virum.

6. *Responsio Angeli*

19 Et respondens Angelus dixit ei: Ego sum Gabriel qui asto ante Deum et missus sum loqui ad te et haec tibi evangelizare.

6. *Responsio Angeli*

35 Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obrumbabit tibi etc.

7. *Gedeon signum petit*

17 Si inveni, inquit, gratiam coram te, da mihi signum quod tu sis qui loqueris ad me.

7. *Zach. signum petit*

... Unde hoc sciam?

7. *Maria non petit s.*8. *Signum*

20 Cui dixit Angelus Dni.: tolle carnes et azimos panes et pone supra petram illam et jus desuper funde. Cumque fecisset ita, extendit Angelus Dni. summitatem virgae... et tetigit carnes et pa-

8. *Signum*

20 Et ecce eris tacens et non poteris loqui usque in diem quo haec fiant, pro eo quod non credidisti verbis meis quae implebuntur tempore suo.

8. *Signum*

36 Et ecce Elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senectute sua et hic mensis sextus est illi quae vocatur sterilis. 37 Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.

nes azimos, ascendit-
que ignis de petra et
carnes azimosque pa-
nes consumpsit.

9. *Assensio Gedeonis*

(*deest*)

9. *Assensio Zach.*

(*deest*)

9. *Assensio Mariae*

38 Dixit autem Maria :
Ecce ancilla Domini,
fiat mihi secundum
verbum tuum.

10. *Discessus Angeli*

21 ... Angelus autem
evanuit ex oculis eius.

10. *Discessus Angeli*

(*deest*)

10. *Discessus Angeli*

38 Et discessit ab illa
Angelus.

11. *Timor Gedeonis*

22 Vidensque Gedeon
quod esset Angelus
Dni., ait : Heu mi, Do-
mine Deus : quia vidi
Angelum Domini facie
ad faciem. 23 Dixit-
que ei Dominus : Pax
tecum : ne timeas, non
morieris.

11. *Timor Zach.*

(*ponitur supra*)

11. *Timor Mariae*

(*ponitur supra*)

Se ora confrontiamo i tre racconti, vediamo subito che le differenze fra il messaggio a Gedeone e quello fatto alla Madonna, sono molto più numerose delle affinità. Il solo punto in cui convengono esplicitamente, è il saluto iniziale, circostanza questa che già era stata notata da altri autori. Ma per il resto notiamo la più grande differenza.

Mentre Maria si turba alle parole dell'angelo, Gedeone invece risponde al messaggero celeste con una certa vivacità. L'annuncio com'è naturale, doveva necessariamente trovarsi in tutti e tre i racconti, altrimenti perché sarebbe stato inviato l'angelo? Anche le relative domande che vengono fatte all'angelo dagli interessati, si spiegano naturalmente dalle circostanze in cui si trovano i destinatari al momento dell'annuncio. Venendo poi la missione da parte di Dio, l'angelo non poteva tralasciare di rincuorare i prescelti con la promessa dell'assistenza del Signore. Non notiamo forse questo stesso modo di procedere nella vita di tanti santi, quando il Signore impone loro una missione, umanamente superiore

alle loro forze? Mentre poi Gedeone chiede un segno, la Madonna non domanda nulla, ma il segno le viene offerto spontaneamente dall'angelo. La partenza del messaggero celeste da Maria, dopo che ne ha ottenuto l'umile consenso, avviene nella più grande tranquillità; quando invece l'angelo scompare dagli occhi di Gedeone, questi viene preso dal terrore, perché ha visto l'angelo di Dio, e quindi, secondo la credenza popolare, crede di morire. Questo terrore è della stessa natura di quello provato da Zaccaria, mentre invece la Madonna non si turba per l'apparizione dell'angelo ma per le parole che le sono rivolte.

* * *

Dopo questo lavoro di ordine generale, che abbiamo cercato di riassumere nelle sue grandi linee, l'autore passa a considerare il racconto di Luca, applicando quei principi che abbiamo esposto sopra.

Παρθένος. L'autore cerca in tutti i modi di attenuare la forza di questa parola, fino a chiamare « banale » il suo uso in *Luca* 1, 27 (cfr. p. 356, n. 3). Per lui la parola *παρθένος* indica solo una giovane donna che può essere nubile o già fidanzata. Basa la sua affermazione sulle iscrizioni trovate nelle catacombe giudaiche di Roma, nelle quali il termine greco ricorre otto volte e il corrispondente latino « virgo » una volta sola. E così leggiamo di Procla, Siricia, Nometora, Marciana, Kasta, Asella, morte tutte in giovanissima età, fra i quattordici e i diciannove anni, e chiamate vergini.

Anche qui ci sembra che le conclusioni dell'autore siano alquanto esagerate. Se in queste iscrizioni la verginità non viene considerata « come uno stato da ricercarsi e stimarsi per se stesso » (p. 356), questo è vero in un senso assoluto ma non in un senso relativo all'età delle giovanette morte. Perché se la parola *παρθένος* indicasse solo la « giovane età » sarebbe stato inutile aggiungere il numero degli anni della loro vita. A pag. 357, nella nota 1, l'autore cita i nomi di Junia, Sabina, Margaritha, Venerosa, morte anche queste giovanissime — fra i diciassette e i diciannove anni — ma che però non sono chiamate *παρθένος* evidentemente perché sorprese dalla morte mentre erano vedove. Sembra quindi che l'integrità fisica non sia sottintesa nel termine in questione ma direttamente intesa ed espressa. Si tratta di iscrizioni funerarie. Ora sappiamo qual'è la natura di tali iscrizioni: esaltare il morto (attribuendogli molte volte buone qualità mai possedute) e consolare i superstiti con il

ricordo delle sue virtù. È molto verosimile quindi che la pietà dei parenti abbia voluto esprimere non solo il proprio rammarico per la fine immatura delle giovanette, ma anche consolare il proprio dolore col pensiero che erano state rapite dalla morte nel fiore dell'innocenza. Ricordiamo che gli autori di quelle iscrizioni non sono dei pagani, ma persone appartenenti al popolo eletto, persone quindi che oltre all'ammettere una vita dopo la morte, credevano in un Dio personale, infinitamente santo che premia o castiga il bene o il male fatto qui sulla terra. Se le giovanette fossero state di vita scostumata e conosciute pubblicamente per tali, certo nessuno avrebbe osato chiamarle vergini in una iscrizione visibile a tutti.

Ma anche ritenendo come vera l'equazione $\pi\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma =$ « giovane donna », non credo che si possa affermare questo per il testo di Luca: egli non è sotto l'influsso delle iscrizioni giudaiche di Roma, ma sotto quello della profezia di Isaia, traducendo la quale i LXX hanno reso il termine ebraico « 'almah » con $\pi\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$.²⁸ Ora in quella profezia la verginità della Madre dell'Emanuele è di primaria importanza e naturalmente tale doveva essere anche per S. Luca che è sul punto di narrare come tale predizione si sia avverata nella maternità di Maria. L'Evangelista non nomina espressamente, come fa Matteo,²⁹ la profezia, ma il suo racconto è così pieno di allusioni ad Isaia che è molto facile scorgervi quale sia l'intenzione che lo guida.

La verità poi di quanto viene affermato dall'autore, e cioè che la verginità di Maria al momento dell'annuncio era solo « un dato di fatto » e non l'effetto di un proposito emesso prima del suo fidanzamento con S. Giuseppe, dipende dalla forza degli argomenti con cui l'autore difende la sua nuova interpretazione, perché, altrimenti, sono proprio le parole della Madonna che ci svelano questa sua ferma volontà. Esamineremo più avanti questi argomenti.

Maria, al momento dell'annuncio, era $\acute{\epsilon}\mu\eta\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Il p. Audet, con la maggior parte dei commentatori, traduce il participio perfetto passivo con « fidanzata », precisando subito la differenza che corre fra il fidanzamento in uso ai nostri giorni³⁰ e quello praticato dagli ebrei del

²⁸ « Verbum 'almah secundum usum loquendi S. Scripturae, adolescentulam designare non nuptam sed mulierem, quae de jure virgo supponitur » F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Romae 1935, p. 196.

²⁹ *Mat* 1,23.

³⁰ Nel corso dell'era cristiana gli ebrei non considerarono più il fidanzamento come un atto del matrimonio, ma come semplice promessa, come facciamo noi. Tale uso divenne universale verso il mille d. C.

tempo di Cristo. Per noi è semplice promessa di matrimonio, mentre presso gli ebrei si trattava di un vero matrimonio con tutti i diritti e i doveri connessi a tale stato; mancava ad esso solo la coabitazione dei due sposi la quale ordinariamente avveniva dopo un anno se si trattava di una fanciulla, dopo un mese nel caso di una vedova che passava a seconde nozze.

Ma è proprio così? Partiamo da ciò che è certo. Comunemente gli esegeti ammettono che in *Luc* 2, 5, il participio perfetto passivo indica « Maria unita in matrimonio a Giuseppe ma rimasta vergine ». ³¹ L'articolo femminile al dativo τῇ che in *Luc* 2, 5 precede ἐμνηστευμένη indica che si tratta di una persona già nota: si riferisce quindi a *Luc* 1, 27 e in questo testo, trattandosi di una persona di cui si parla per la prima volta, manca naturalmente ogni articolo. In *Luc* 1, 27 il participio in questione fa da attributo al sostantivo παρθένος, mentre in *Luc* 2, 5 è attributo del nome proprio Maria a cui si riferisce, come apposizione, l'inciso οὕσῃ ἐγκύω: che era incinta. Fra questi due estremi è inserito il racconto dell'annunziamento. Stando quindi al testo, dato che non si fa alcun accenno alle nozze della Madonna con S. Giuseppe, bisognerebbe concludere che al momento dell'annunzio Maria si trovava nello stesso stato in cui era al momento del suo viaggio a Betlemme cioè moglie di S. Giuseppe. Nel testo non abbiamo alcun appiglio per vedere in *Luc* 1, 27 lo stato di fidanzamento.

Se nel testo di Luca si fa tale distinzione, questo è dovuto a quanto troviamo in *Mat* 1, 18 dove la maggior parte dei moderni vedono descritti i tre atti con cui si compiva il matrimonio presso gli ebrei: « Cum esset desponsata (μνηστευθείσης) mater eius Maria Joseph, antequam convenirent (πρὶν ἢ συνελθεῖν) inventa est in utero habens de Spiritu sancto ». L'Evangelista dopo aver raccontato il turbamento di S. Giuseppe e l'assicurazione avuta dall'angelo, prosegue: « et accepit (παρέλαβεν) coniugem suam ». I tre verbi greci indicano i tre atti successivi del matrimonio: μνηστεύειν, il fidanzamento; συνέρχεσθαι, la coabitazione; παραλαμβάνειν, l'ingresso solenne della sposa in casa dello sposo. Dal testo di Matteo così interpretato, appare che Maria al momento dell'annunziamento era ancora fidanzata a S. Giuseppe e che il miracoloso concepimento di Gesù avvenne prima che i due santi sposi

³¹ ZORELLI, *Lexicon Graecum Novi Test.*, p. 850. Alcuni codici dopo « ἐμνηστευμένη αὐτῷ » aggiungono « γυναίκι » ma quest'aggiunta ritenuta anche dalla Volgata (... cum Maria desponsata sibi uxore, praegnante) non è ammesso nelle edizioni critiche. Il termine « γυνή » sarebbe stato ommesso intenzionalmente da Luca perché, secondo p. LAGRANGE (*Évangile selon S. Luc*⁴, p. 70) egli intende insistere sulla verginità di Maria.

iniziassero la coabitazione. Quindi anche Luca viene interpretato alla luce del racconto del primo Evangelista.

Ma non vi è nessun'altra interpretazione possibile e probabile del testo di Matteo? La prima difficoltà proviene dall'interpretazione della frase: *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς*. Se la traduciamo come oggi viene fatto comunemente: « prima che cominciassero ad abitare insieme », allora tutto il testo di Matteo viene ad avere il senso esposto sopra. Ma il verbo *συνέρχεσθαι* è passibile anche di un'altra traduzione: « incontrarsi » nel senso di relazione sessuale. Questo significato non era sconosciuto agli autori classici; lo troviamo infatti in Senofonte ed in Platone.³² Nei LXX ricorre in un contesto che indica relazione sessuale nel libro della Sapienza³³ e in quello dei Proverbi,³⁴ ma in questo ultimo testo il verbo è presente nel solo codice B e non viene ammesso dal Rahlfs. Nel Nuovo Testamento il verbo ricorre in relazione al matrimonio solo nel testo di Matteo di cui parliamo. Però alcuni codici di minor valore, e cioè K L P, nella prima ai *Corinzi* 7, 5 invece del congiunt. di *εἰμί* (*ἦτε*) hanno il congiunt. pres. di *συνέρχομαι* (*συνέρχῃσθε*); ora in questo testo si tratta evidentemente di relazione sessuale. È dimostrata quindi la possibilità che il verbo in questione possa avere un tale senso. E infatti sommi esegeti come S. Giovanni Crisostomo³⁵ e Teofilatto,³⁶ i quali non solo conoscevano ma vivevano la lingua greca, non hanno avuto difficoltà ad interpretare il verbo nel senso di relazione sessuale. Anche S. Girolamo è sulla stessa linea, nel passo conosciutissimo: « quod dicitur antequam convenirent, non sequitur quod postea convenerint, sed Scriptura quod factum non sit ostendit ».

L'altra difficoltà proviene dalla frase *παραλαμβάνειν τὴν γυναῖκα*. La maggior parte degli autori vi vede espresso il secondo atto del matrimonio ebraico cioè la celebrazione delle nozze che avveniva con l'ingresso solenne della sposa in casa dello sposo. Ma la frase può avere anche un altro senso: accettare un fatto, una situazione.³⁷ Quindi tutto il testo può avere questo senso: « essendo maritata Maria a Giuseppe,

³² SENOFONTE, *Memorie*, 2,2,4; PLATONE, *Convitto*, 192; cfr. L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, Città di Castello 1943, sub voce.

³³ *Sap* 7,2.

³⁴ *Prov* 5,20.

³⁵ *PG* 57,42-44.

³⁶ *PG* 123,704-706.

³⁷ Cfr. F. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, vol. IV. *De Mariologia Biblica*, Romae 1948, p. 65.

prima che s'incontrassero (in senso eufemistico) si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo... Svegliatosi Giuseppe dal sonno, fece come gli aveva comandato l'angelo del Signore e ritenne la sua moglie». ³⁸

Noi preferiamo questa seconda interpretazione perché mette al sicuro da ogni sospetto l'onore della Madonna e di Gesù. La Provvidenza infatti ha disposto che Cristo nascesse non solo da una vergine, ma da una vergine unita in matrimonio ad un uomo, per mettere al sicuro l'onore della Madre e del Figlio: in tal modo agli occhi del mondo la maternità di Maria sarebbe apparsa come una cosa del tutto normale. Nella sentenza contraria invece, il concepimento miracoloso di Gesù sarebbe avvenuto durante il fidanzamento e quindi non si sarebbe provveduto sufficientemente a difendere tale onore: pochi mesi infatti dall'inizio della coabitazione con S. Giuseppe sarebbe apparso chiaro a tutti che tale maternità aveva avuto inizio prima del matrimonio.

Per sfuggire alla difficoltà, molti esegeti, contro quanto troviamo nella tradizione talmudica che afferma l'illiceità di tali relazioni, ritengono che l'uso del matrimonio fra i fidanzati ebrei, all'inizio dell'era cristiana, non sarebbe stata considerata cosa peccaminosa, data la natura del fidanzamento che era un vero e proprio matrimonio. ³⁹

³⁸ D. FRANGIPANE, in un articolo dal titolo: *Utrum B. V. Maria ab angelo salutata in domo Joseph coniux fuerit*, pubblicato in *Verbum Domini* 2 (1949) 99-111, ritiene per « παραλαμβάνειν » il senso di « accipere ». Nota infatti che la presenza del partic. aoristo passivo « ἐνθυμηθέντος » ci fa conoscere che già S. Giuseppe aveva deciso di rimandare Maria. Ma poi appare l'angelo che gli svela il mistero compiuto da Dio in Maria. Perciò svegliatosi, « παρέλαβεν » (aoristo!), « accepit » colei che nel suo animo aveva già dimesso: è come l'inizio di un nuovo matrimonio. In questo articolo sono esposti dettagliatamente e chiaramente gli argomenti in favore della sentenza che andiamo esponendo.

³⁹ U. HOLZMEISTER, S.J., *De Sancto Joseph Quaestiones Biblicae*, Romae 1945, p. 71; ivi si possono trovare le varie testimonianze dei rabbini. Il compianto Professore del Pont. Istituto Biblico ritiene che tali relazioni fra fidanzati sarebbero state considerate illecite non in forza di una prescrizione degli Scribi, ma per una legge di decenza naturale che, nel nostro caso, apparentemente non sarebbe stata osservata (dato che la concezione di Gesù fu miracolosa). Logicamente poi egli afferma che il comando dell'angelo (*Mat.* 1,20): « Ne timeas accipere Mariam coniugem tuam », contiene anche quest'ordine: « suscipite in vos suspicionem matrimonii ante tempus consummati ».

Anche nell'opuscolo già citato di D. Haugg si può trovare un'abbondante documentazione in materia. Haugg ritiene che Maria abbia capito dalle parole dell'angelo di dover unirsi (sessualmente) a S. Giuseppe, prima della celebrazione delle nozze. Di qui la sua risposta: « Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? » cioè: poiché sono solo fidanzata e la cosa che mi proponi è proibita da Dio, io non voglio conoscere uomo ». Sebbene questa interpretazione non sia stata bene accettata presso i cattolici, tuttavia l'opuscolo è interessante per la documentazione che porta per provare che le relazioni fra i fidanzati erano una cosa illecita e quindi per giustificare la risposta della Madonna alle parole dell'angelo.

Altri ⁴⁰ fanno partire S. Giuseppe e la Madonna per la Giudea subito dopo la celebrazione delle nozze, prima che fossero evidenti i segni della maternità di Maria: in tal modo la permanenza a Betlemme e la nascita di Gesù in una cittadina così lontana da Nazaret, avrebbero tolto qualsiasi ignominia a quella nascita. Ma se si ammette questo, risulta poco chiaro come i due santi sposi non abbiano potuto trovare posto « nell'albergo », cinque mesi prima del censimento.

Altri infine confessano di non sapere come stessero realmente le cose in materia.⁴¹ Però se riteniamo che l'annunziamento sia avvenuta durante il fidanzamento, bisogna ammettere anche che S. Matteo considera le relazioni fra i fidanzati come cosa illecita e in tal modo anche quest'ultimo argomento non ha valore. Infatti l'Evangelista per affermare che Maria era vergine al momento in cui si palesò la sua divina maternità, ci fa sapere che era « fidanzata » a Giuseppe. Quindi per Matteo affermare che Maria era fidanzata, equivale all'affermazione della sua verginità. Ora se le relazioni fra i fidanzati fossero state considerate come cosa lecita, dire che Maria era fidanzata non sarebbe un argomento molto convincente per provare che Maria era anche vergine. E forse p. Audet chiama banale l'uso del termine $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in *Luc* 1, 5, perché secondo lui, l'affermazione che Maria era fidanzata sarebbe stato più che sufficiente per informare il lettore della verginità della Madonna al momento dell'annuncio dell'angelo.

Se invece ammettiamo che Maria era già moglie di S. Giuseppe, come era ritenuto nel passato dalla maggior parte dei commentatori,⁴² allora non abbiamo nessuna difficoltà: se infatti la Madonna coabitava già con S. Giuseppe, la sua maternità appariva agli occhi degli estranei come cosa normale e tale era il piano voluto dalla Provvidenza. Nel racconto di Matteo non abbiamo nulla da cui si possa dedurre che i Nazaretani vedessero qualche cosa di irregolare in tale maternità: il solo S. Giuseppe sa che il bambino non è suo e che perciò, in silenzio, si domanda come debba regolarsi.

⁴⁰ P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, in *Theological Studies* 2 (1941) 147.

⁴¹ U. HOLZMEISTER, *Quaestiones*, p. 71; Holzmeister si riferisce al modo con cui veniva osservata al tempo di Gesù, la legge « di decenza naturale » fra i fidanzati ebrei.

⁴² J. KNABENBAUER, *Comment. in Evang. sec. Matthaeum*³, in *Cursus Scripturae Sacrae*, vol. I, Parisiis 1922, 98. Ivi si può trovare la lista di tutti gli autori che hanno inteso il verbo « convenire » nel senso di relazione sessuale. Dice l'autore: « ita S. Chrys., Ambr., Hier., Pasch., Theoph., Euth., Mald., Bar., Tost., Jans., Lap., Sylv., Sa., Est., Men., qui plerumque etiam opinantur Mariam jam habitasse in eadem cum Josepho domo ». L'illustre esegeta però sostiene che le relazioni fra fidanzati ebrei fossero considerate lecite.

Ma questa interpretazione, oltre ad evitare la gravissima difficoltà di cui sopra, presa in considerazione solo da pochissimi esegeti,⁴³ ci piace anche per un altro aspetto che interessa più direttamente il nostro lavoro: al momento in cui Giuseppe si accorge della maternità di Maria, il matrimonio fra i due coniugi non era stato consumato; altrimenti non si spiegherebbero le ansie di costui. Perché questo stato di cose?⁴⁴ È chiaro che ciò non poté avvenire altro che per mutuo consenso dei due santi sposi. E allora appare subito come questo fatto proietti una luce particolare sulle parole della Madonna all'angelo: « Come avverrà questo poiché non conosco uomo? ». Ma, come abbiamo veduto, p. Audet segue la sentenza oggi comune che ritiene Maria solo fidanzata a Giuseppe al momento dell'annunziazione.

Χαῖρε. Questo imperativo presente, reso dalla Volgata con il saluto latino « Ave », è tradotto da p. Audet con « Réjouis-toi », « rallegrati ». In questo egli segue la traduzione proposta da S. Lyonnet⁴⁵ ed accettata con sempre maggior favore dagli esegeti.⁴⁶ Ma p. Audet pensa che quanto egli espone nel suo articolo, sia un complemento, un'integrazione, di questo invito alla gioia messianica.

Κεχαριτωμένη tradotto dalla Volgata « gratia plena ». Il p. Audet propone un'altra traduzione: « Privilegiée, privilegiata ». È proprio per giustificare questa versione che egli fa un uso particolare del parallelismo fra le parole rivolte dall'angelo a Gedeone e quelle di Gabriele alla Madonna. Le parole « valente eroe » con le quali l'angelo si rivolge a Gedeone, non sono un semplice complimento, ma un *nome nuovo* che Dio gli impone in sostituzione del nome proprio e nello stesso tempo un *nome profetico* perché in relazione alla futura missione di liberatore

⁴³ Il solo che ne tratta a lungo è il p. U. HOLZMEISTER, in *Quaestiones*. Abbiamo veduto quale sia la sua sentenza.

⁴⁴ Qualche incredulo potrebbe obiettare che Maria subito dopo l'annunziazione si era dovuta recare da Elisabetta presso la quale rimase tre mesi. Anche ammettendo che l'annunziazione sia avvenuta nei primi giorni della coabitazione, la difficoltà non ha consistenza; infatti Maria per partire per la Giudea, non dové fare uso della rivelazione avuta dall'angelo, altrimenti avrebbe dovuto svelare a S. Giuseppe tutto il contenuto del messaggio e allora non si spiegherebbero le ansie di costui, tre mesi più tardi, quando apparvero i segni della maternità della Madonna. L'annunzio della grazia, fatta da Dio ad Elisabetta, dovette venire dalla Giudea.

⁴⁵ In *Biblica* 20 (1939) 131.

⁴⁶ Per es. dal p. HUBY, *Évangile selon S. Luc*, Paris 1952, pp. 14-15, nella collezione *Verbum Salutis*; da H. SAHLIN, *Der Messias unter dem Gottesvolk*, Uppsala 1945; P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1953; mostrano le loro preferenze R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953; L. VAGANAY, *Annonciation*, in *Catholicisme* I (1948), 603.

del popolo : vi troviamo dunque sintetizzata tutta la missione di Gedeone prima che essa abbia inizio. Ora vediamo che il participio perfetto pass. *κεχαριτωμένη* si trova in posizione identica : sostituisce il nome proprio Maria, quindi è il *nome nuovo* con il quale la Madonna è conosciuta nel piano salvifico voluto da Dio, ma è anche un *nome profetico* perché si riferisce alla futura maternità messianica. Se invece traduciamo *κεχαριτωμένη* con « piena di grazia » veniamo a perdere questo valore di nome nuovo e di nome profetico, che, in forza del parallelismo con il messaggio a Gedeone, ci aspetteremmo nelle parole dell'angelo a Maria. Il saluto diviene allora solo un complimento con il quale l'angelo si congratula con lei per la grazia interiore, personale, concessale dal Signore.

Un primo appunto da farsi a quanto sopra è il seguente : ci sembra poco naturale mettere sullo stesso piano la missione di Gedeone e quella della Madonna. Gedeone era chiamato a liberare la sua tribù dai nemici che la opprimevano : era quindi una missione direttamente politica,⁴⁷ Maria invece era destinata ad essere la Madre del Messia che, secondo l'aspettativa del piccolo gruppo dei « giusti » di cui la Madonna certamente faceva parte, avrebbe liberato il suo popolo dal peccato. Per la prima missione non era necessaria una santità interiore : bastava la semplice assistenza di Dio; e infatti il valente eroe Gedeone, dopo aver sconfitto, con l'aiuto del Signore i Madianiti, si fece dare gli orecchini dei nemici uccisi e, dice la Scrittura, « ... ne fece un efod e lo collocò nella sua città di Efra. E tutto Israele cadde nell'idolatria a causa di questo efod che fu causa di rovina per Gedeone e per tutta la sua famiglia ». ⁴⁸ Del resto lo spirito del Signore poteva posarsi anche su un capo brigante come Iefte, così rozzo moralmente, da crederci obbligato ad adempiere il voto di sacrificare la figlia.

Che meraviglia allora se l'angelo svela a Maria il misterioso lavoro compiuto dalla grazia nella sua anima per renderla degna di accogliere nel suo seno colui che la rivelazione successiva ci farà conoscere non solo come Messia ma come figlio naturale di Dio?

Perciò vediamo subito come il participio in questione, inteso nel senso di « piena di grazia » non sia un semplice complimento ma *il nome nuovo* con il quale Maria fin dall'eternità è conosciuta da Dio, nome che, fra

⁴⁷ Dico « direttamente » perché, in un certo senso, tale missione si può considerare anche religiosa, dato che ha come scopo di salvare Israele, il popolo di Dio, depositario della rivelazione.

⁴⁸ *Giudici* 8,27.

tutte le creature compete a lei sola, ma anche *nome profetico*, perché questa pienezza di grazia le è stata concessa in relazione alla sua futura maternità messianica.⁴⁹ Cade perciò la difficoltà mossa da p. Audet secondo la quale il partic. perfet. passiv. tradotto « piena di grazia » sarebbe solo un complimento senza alcuna relazione alla futura dignità di Madre del Messia.

Inoltre, dato che l'autore insiste tanto sul parallelismo con l'annuncio a Gedeone, fino ad affermare che « ... è difficile non pensare che effettivamente Luca, abbia preso... l'annuncio a Gedeone come modello del proprio racconto » (p. 372), ci possiamo domandare perché l'Evangelista abbia usato un termine così raro mentre le parole « valente eroe » così frequenti nella Bibbia,⁵⁰ avrebbero dovuto richiamargli alla mente tante altre espressioni così comuni nel Vecchio Testamento, quando si tratta di esaltare donne divenute famose per le loro virtù o le loro gesta. Io penso alle frasi: « donna forte, gloria di Israele, figlia di Sion, eletta », oppure « benedetta fra le donne », ⁵¹ parole queste che risuonano sulle labbra di Elisabetta quando lo Spirito santo le rivela il mistero avvenuto in Maria.

Se invece Luca ha usato un termine così raro,⁵² mentre ne aveva tanti altri più comuni a sua disposizione, per rendere in greco la parola aramaica usata dall'angelo, possiamo credere che l'abbia fatto con intenzione. E allora, sapendo quanto l'Evangelista si sia familiarizzato con la lingua dei LXX, perché meravigliarsi se i commentatori si servono della

⁴⁹ I verbi in « οω » (come « χαριτώ ») indicano che la qualità espressa dal verbo, si trova, in misura abbondante, nel soggetto a cui il verbo si riferisce. Il partic. perfetto aggiunge l'idea di possesso « in modo stabile ». Non mi sembra che tali sfumature siano contenute nella traduzione proposta dal p. Joüon: per « κεχαριτωμένη »: « oggetto del favore divino ».

⁵⁰ SOLOMON MANDELKERN, *Concordantiae Hebraicae atque Caldaicae*, editio altera... cura F. Margolin, 1937. Sub voce: gibbôr, pp. 248-249.

⁵¹ La Volgata dopo « Dominus tecum » aggiunge « benedicta tu in mulieribus »; ma questa lezione, sebbene abbia in favore buone testimonianze, non è ammessa nelle edizioni critiche, perché creduta armonizzazione con il versetto 42, dove le parole sono criticamente certe.

⁵² Nei LXX il partic. perfet. « κεχαριτωμένη » ricorre due volte; una volta per indicare « perfezione fisica », cioè « avvenenza » (*Eccli* 9,8), un'altra volta per indicare « perfezione morale » (*Eccli* 18,17). Simmaco nel *Salmo* 18,27, traduce il celebre versetto: *cum sancto, sanctus eris...* (Volgata), con « και μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήσῃ » (cfr. LAGRANGE, *Évangile selon S. Luc*⁴, Paris 1927, p. 28, in nota). Certo la versione di Simmaco appartiene al secondo secolo dopo Cristo, però credo che ci possa aiutare per conoscere l'uso del partic. perfet. « κεχαριτωμένη ». Origene (*PG* 13,1814-1815) aveva già notato che questa parola è quasi inesistente nella S. Scrittura. Però esagera quando afferma di non essere riuscito a trovarla altro che nel testo di Luca. A meno che egli si riferisca solo al testo originale e non alle versioni.

presenza di questo termine nell'antica versione greca, per stabilire quale sia il senso di questo participio nel racconto del terzo Vangelo?

Abbiamo veduto poi che p. Audet ammette la traduzione di χαῖρε, *Réjouis-toi, rallegrati*, proposta da S. Lyonnet. Ma l'illustre professore del Pont. Istituto Biblico è arrivato a tale traduzione dopo aver studiato l'uso di χαῖρε presso i LXX. Niente di straordinario dunque che Luca dipenda da essi anche quanto al participio perfet. κεχαριτωμένη.

Anche l'accostamento con il testo della lettera agli *Efesini* 1, 6, non ci sembra arbitrario.

Certamente Luca era presente quando S. Paolo scrisse quella lettera come ne fanno fede i saluti inviati nella lettera omonima ai fedeli di Colossi.⁵³ Ora l'opinione più comune ritiene che Luca abbia scritto il suo Vangelo a Roma, prima degli Atti, durante la prima prigionia di S. Paolo, servendosi a questo scopo del materiale raccolto in Palestina, mentre l'Apostolo era in carcere a Cesarea. Ci sembra perciò più naturale cercare in questa direzione il senso che l'Evangelista intendeva dare alla parola aramaica, che trovò nel suo documento, piuttosto che ricorrere al confronto con il messaggio a Gedeone. Tanto più che, come abbiamo detto più sopra, il participio greco inteso nel senso di « santità interiore » può fare ottimamente le veci e di *nome nuovo* e di *nome profetico*.

Alle parole dell'angelo la Madonna διεταράχθη, *si turbò*. Il p. Audet traduce invece: « fu sconvolta », « bouleversée ». Per giustificare la sua traduzione, l'autore cerca di ricostruire lo stato psicologico della Madonna prima dell'annuncio dell'angelo. In questo gli è di aiuto, e credo molto a proposito, il confronto con il messaggio a Gedeone. L'eroe al momento dell'annuncio si trova « nel frantoio » a battere il grano per non essere veduto dal nemico e quindi per poter sfuggire alle sue esa-

⁵³ Il latore delle due Lettere dovè essere Tichico. Infatti nell'epistola ai Colossesi (4,7) dove Paolo invia anche i saluti di Luca, si legge: « Quae circa me sunt, omnia vobis nota faciet Tychicus, charissimus frater etc. ... » Nell'epistola agli Efesini, non abbiamo alcun saluto da parte di Paolo e dei suoi collaboratori. Questo desta un po' di meraviglia se teniamo presente che Paolo dimorò in quella città per più di due anni (*Atti* 19,10), mentre non sembra che si sia recato mai a Colossi. Questo tono impersonale della Lettera, insieme alla mancanza della frase ἐν Ἐφέσω nei migliori codici, solleva molte difficoltà, riguardo ai destinatari. Però nell'epilogo di quest'epistola troviamo: « ut autem et vos (καὶ ὑμεῖς) sciatis quae circa me sunt... omnia nota vobis faciet Tychicus, charissimus frater etc. ». Quella frase « anche voi », è stata scritta sotto l'impressione di quanto Paolo aveva già detto ai Colossesi. Ne segue allora che l'epistola ai Colossesi è stata scritta prima di quella agli Efesini e che fra la stesura delle due lettere non dovè passare molto tempo.

zioni. Ora è chiaro che la sua preoccupazione abituale era il pensiero della sventura del suo popolo. Perciò appena l'angelo gli rivolge il saluto, egli risponde sotto la spinta di una tale preoccupazione: « Ti prego, o signore mio, se il Signore è con noi, perché ci sono accadute tutte queste cose? ».

Allo stesso modo non è necessario che ci immaginiamo Maria in preghiera al momento dell'annuncio di Gabriele: essa poteva molto bene essere al lavoro, come Gedeone, e pensare allo stesso tempo alle grandi speranze del suo popolo. La Madonna infatti apparteneva certamente al gruppo dei giusti che aspettavano la consolazione di Israele.⁵⁴ Fin qui niente da obiettare, ma la cosa cambia quando p. Audet cerca di ricostruire concretamente lo stato psicologico o, se preferiamo chiamarla così, l'aspettazione messianica di Maria. Trascriviamo quanto afferma l'autore: « Jeune femme, déjà promise, elle devait penser à 'celle' qui aurait, pour tout son peuple, la 'joie' de porter dans ses bras, comme son propre enfant, le 'Messie du Seigneur'. Comment cela se ferait-il? *Elle ne le savait trop.* Mais une prophétie d'Isaïe, qui avait déjà attiré l'attention de la foi commune, devait retenir également sa pensée: 'La jeune fille (vierge) est enceinte et elle donnera naissance à un fils qu'on appellera Dieu-avec-nous' (Is 7, 14). Quelle qu'elle dût être, la mère du 'Messie du Seigneur' serait une 'jeune fille (vierge)' dans la condition de laquelle elle-même, par ses fiançailles, se trouvait encore » (p. 364).

Ora Maria si trovava in questo stato d'animo quando l'angelo la salutò da parte di Dio. Tale saluto inserendosi nelle riflessioni della destinataria e da esse prendendo le mosse, le svelava d'un tratto tutto l'essenziale di ciò che sarebbe stato precisato più chiaramente nel seguito del messaggio. Le parole dell'angelo vengono ad avere equivalentemente questo senso: tu sei la privilegiata, quella stessa a cui tu pensi nella tua « attesa » della consolazione d'Israele. Allora appare subito perché Maria sia stata « sconvolta (bouleversée) » e non semplicemente « turbata »: essa capisce, sebbene in maniera relativamente oscura, di essere la Madre del Messia.

Ma è proprio vera questa ricostruzione dello stato d'animo della Madonna al momento dell'annuncio? Intanto facciamo notare le tre affermazioni dell'autore che noi abbiamo sottolineato. Egli dice che la Madonna « ne le savait pas trop » e che la profezia di Isaia « avait déjà attiré l'attention de la foi commune ». Due affermazioni delle quali la prima

⁵⁴ Luc 2,25.

non sembra troppo in armonia con quanto p. Audet scriverà in seguito, e la seconda non corrisponde alle conclusioni alle quali sono giunti coloro che hanno studiato particolarmente la questione. L'ultima proposizione poi dello stesso testo, insinua che Maria abbia nutrito una speranza abbastanza fondata di poter essere lei la madre del Messia.

È ammissibile tale segreta speranza nella Madonna? I commentatori di Isaia ritengono che la parola « 'almah » con la quale il Profeta presenta la madre dell'Emanuele, secondo l'uso costante della S. Scrittura, indica una giovane donna, non sposata ma nubile, la quale « de jure » si deve supporre vergine.⁵⁵ Se le cose stanno in questo modo, come poteva pensare la Madonna alla possibilità di essere lei un giorno la madre del Messia? Essa, secondo quanto afferma p. Audet, si era maritata con l'intenzione di crearsi una famiglia. Al momento dell'annuncio era fidanzata a S. Giuseppe; si trovava quindi in uno stato che presso gli ebrei del suo tempo costituiva il primo dei tre atti del contratto matrimoniale: era un vero matrimonio. Ora se la parola « 'almah » indica una giovane donna nubile, la Madonna già unita a S. Giuseppe come poteva nutrire la speranza di essere la madre del futuro Messia? L'ammissione di tale segreta speranza in Maria diviene ancora più improbabile se, come appare dall'esposizione di p. Audet, la Madonna sapeva in precedenza che la madre dell'Emanuele doveva essere vergine « in sensu composito ». Data tale conoscenza ed avendo sposato S. Giuseppe, è poco probabile che pensasse ancora alla possibilità di divenire la madre del Messia.

Tutta questa ricostruzione della psicologia della Madonna, sembra che sia stata fatta dall'autore per poter applicare il criterio stabilito sopra a proposito del messaggio angelico. Diceva l'autore: « Ben lontano dal prendere di sorpresa il destinatario, il messaggio s'insinua, da qualche parte, in maniera normale nel corso della sua riflessione abituale, anche a costo di imprimerle, come accade il più delle volte, un corso inatteso » (p. 362). E allora si spiega perché Luca abbia usato il verbo composto διαταράσσω, per indicare l'impressione riportata dalla madonna alle pa-

⁵⁵ F. CEUPPENS, *De Prophetiis Messianicis in Antiquo Testamento*, Romae 1935, p. 195. Unico testo un po' incerto è quello di *Prov.* 30,18-19; ma l'interpretazione più comune vede anche lì una giovane donna nubile. Il termine proprio per indicare una vergine è « betulah » ma questo termine prescinde dall'età, mentre « 'almah » indica direttamente la giovane età e indirettamente l'integrità fisica la quale « nisi contrarium probetur », giustamente si suppone in tale età. Cfr. anche F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Vet. Test.*, Romae 1949, fasc. 6, p. 603: « *adulescentula non nupta, quae ex contextu virgo supponitur, ideo recte παρθένος vertitur* ».

role dell'angelo e non il semplice *ταράσσω* che egli adopera per descrivere lo stato d'animo di Zaccaria quando ebbe la visione nel tempio. La Madonna pensa spesso al Messia e questo pensiero non va disgiunto dalla speranza di essere lei la prescelta da Dio. Viene l'angelo e le dice : « Rallegrati, o privilegiata, il Signore è con te », cioè, in altre parole : « tu sei veramente colei alla quale vai pensando ». L'improvvisa rivelazione getta lo scompiglio, sconvolge Maria : stato d'animo espresso benissimo dal verbo *διαταράσσω*.

Ma tale spiegazione presuppone come certe tante affermazioni che dovrebbero essere provate. Ed è proprio vero che la Madonna dopo le prime parole dell'angelo abbia subito capito di essere stata eletta a Madre del Messia? P. Audet, rifiutando, e giustamente, la spiegazione di S. Ambrogio riguardo alla causa del turbamento di Maria, fa notare che esso era dovuto alle parole di Gabriele *διεταράχθη ἐν λόγῳ αὐτοῦ*. Però insiste troppo poco in ciò che segue : *καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*. Questo testo fa comprendere che la Madonna aveva capito sì, materialmente, le parole dell'angelo, ma non sapeva a che cosa tendessero, che cosa volessero significare. È inutile dire : « Essa aveva compreso abbastanza per essere sconvolta, ma non vedeva ancora troppo bene ciò che tutto questo rappresenterebbe nella sua situazione e nella sua vita... » (p. 364). Se così fosse, l'angelo nel seguito del discorso avrebbe dovuto occuparsi di queste circostanze accessorie, e invece si preoccupa solo di annunziarle chiaramente di essere stata eletta a madre del Messia e di comunicarle in che modo meraviglioso tutto questo sarebbe avvenuto.

Per ricostruire in qualche modo lo stato d'animo della Madonna, dopo le prime parole di Gabriele, credo che possa essere utile il racconto della visione avuta da S. Pietro a Giaffa, in casa di Simone il coiaio.⁵⁶ Il Principe degli Apostoli sale sulla terrazza di casa per pregare; durante un rapimento ha la celebre visione della tovaglia che dal cielo si abbassa verso terra : in essa egli vede raccolti animali puri ed impuri. Pietro ode una voce che dice : « Levati su, Pietro, uccidi e mangia ». E Pietro, da buon giudeo, risponde : « niente affatto, signore, perché io non ho mai mangiato alcunché di profano e di impuro ». E la voce : « Ciò che Dio ha dichiarato puro, tu non lo dichiarare profano ». La scena si ripete per tre volte, poi la tovaglia « fu ritirata su nel cielo ». Riavutosi dal rapimento : ... *ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος τί ἂν εἶη*

⁵⁶ *Atti* 10,9-17.

τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν, « Pietro era incerto in se stesso su ciò che mai fosse la visione ». Vediamo che Luca in questo testo degli Atti usa la stessa costruzione che troviamo nel terzo Vangelo: abbiamo il verbo composto διαπορέω all'imperfetto seguito dall'ottativo εἶη che qui però è preceduto da ἔν con valore potenziale.⁵⁷ Non si parla nel testo di timore, perché tutto avviene durante un rapimento ed anche perché la comunicazione divina è fatta per mezzo di visione. Però quando Pietro riprende i sensi, si trova in uno stato di incertezza riguardo al significato di ciò che ha veduto. Egli ha compreso solo ciò che il Signore gli ha rivelato, ma sente che la visione avuta tende anche a qualche cosa d'altro ed egli non sa cosa sia. « Egli, scrive Jacquier,⁵⁸ comprende che la visione gli svela l'abrogazione delle leggi cerimoniali sul nutrimento, ma si domanda fin dove si estenda quest'abolizione ». L'incertezza, il turbamento è tolto dalla venuta dei messi di Cornelio: Pietro ora sa che è venuta l'ora, anche per i gentili, di entrare a far parte della Chiesa.

Dicevo sopra che questo racconto ci può aiutare a capire, in qualche modo il testo del terzo Vangelo: La Madonna sa che colui che le rivolge un saluto tanto glorioso è un inviato di Dio, ne intende materialmente le parole, capisce che esse sono in relazione con la sua vita e che quindi il Signore desidera da lei qualche cosa di speciale. Ma non sa che cosa sia, in concreto, questo volere del Signore; per questo « si domandava che cosa potesse mai significare tale saluto ».

E allora si spiega perché Luca abbia usato il composto διαπαράσσω invece del semplice παράσσω. Il turbamento di Zaccaria fu soltanto fisico, dovuto all'improvvisa apparizione di Gabriele o, come altri vogliono, al timore di dover morire per aver veduto l'angelo del Signore. Niente di tutto questo in Maria: il suo turbamento ha un'altra ragione, è tutto di ordine spirituale, dovuto all'insieme di quelle cause cui abbiamo accennato sopra. E infatti, appena l'angelo le comunica chiaramente il messaggio di Dio, ogni turbamento scompare dall'animo della Madonna che subito avanza la sua domanda piena di prudenza.⁵⁹

⁵⁷ In Luca quindi potrebbe anche trattarsi di un ottativo obliquo.

⁵⁸ E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*², Paris 1926, vol. I, p. 319.

⁵⁹ Se il solo intravedere la sua elezione a madre del Messia fu sufficiente a gettare lo scompiglio nell'animo della Madonna, tale sconvolgimento avrebbe dovuto essere maggiore quando venne a sapere dall'angelo che non si era ingannata nelle sue previsioni, che era stata realmente eletta alla grande missione. Invece appena l'angelo le dice chiaramente a che cosa preludono le parole del saluto, ogni timore scompare dall'animo di Maria. Né si può dire che in questo caso essa ricevé l'assicurazione dell'assistenza da parte di Dio, perché tale assistenza era stata già promessa anche prima con le parole « Dominus tecum » che, nel Vecchio Testamento, hanno un significato particolare, come ha provato U. HOLZMEISTER in *Verbum Domini* 8 (1928) 363-69.

Notano i commentatori che il turbamento non impedisce alla Madonna di ragionare, di chiedersi cosa possa significare un saluto tanto glorioso. Perciò la traduzione « fut bouleversée » come il corrispondente italiano « fu sconvolta », ci sembra troppo forte. Meglio indicare la preposizione *διὰ* con un avverbio : « fu *profondamente* turbata ».

Fu causato lo stato d'animo di Maria anche dalla sua umiltà turbata da un saluto tanto glorioso? P. Audet lo nega : « perché l'umiltà di Maria è così serena e spontanea, così dimentica di sé, che non sembra essere stata nemmeno sfiorata dal sentimento di una qualsivoglia necessità di mettersi al riparo » (p. 361), come appare dal *Magnificat*. Ma bisogna ricordare che Maria intonò il suo cantico dopo che l'angelo le aveva rivelato i misteri celesti, dopo che Elisabetta, illuminata dallo Spirito Santo, l'aveva proclamata « benedetta fra tutte le donne ». Il *Magnificat* è la glorificazione di Dio per le meraviglie da Lui operate in Maria : il riconoscere i doni del Signore non è certo contro l'umiltà. Quando però avviene il saluto dell'angelo ci troviamo in un altro momento psicologico : ancora la Madonna non sa nulla dei disegni di Dio a suo riguardo. E che l'umiltà non sia stata assente da quel colloquio, lo provano le ultime parole con le quali Maria dà il suo consenso : « Ecco la schiava (*δούλη*) del Signore, che avvenga in me secondo la tua parola ». Non è certo inverosimile credere che un'anima così profondamente umile anche dopo che le sono stati rivelati i misteri di Dio, sia stata turbata nella sua umiltà quando, al principio del colloquio, ancora ignara di tutto, ascolta parole così elogiative. Anzi tale umile atteggiamento è una ragione di più, oltre quelle portate sopra, che rende poco probabile la presenza di una segreta speranza in Maria di divenire la madre del Messia. Se nel *Magnificat* la Vergine innalza le lodi al Signore per le cose mirabili compiute in lei, è facile però scorgere nelle sue parole anche un sentimento di ammirazione verso Colui che è potente, santo ed eternamente misericordioso, per aver riguardato con compiacenza, *contro ogni sua aspettativa*, la condizione umile della sua schiava (*δούλη*).

E così siamo arrivati al punto più interessante dell'articolo di p. Audet. L'angelo nelle parole che seguono, scrive l'autore, non fa che riprendere a modo di spiegazione il contenuto implicito del titolo « Privilegiata » dato a Maria nel saluto : « ... tutto ora diventava chiaro : ella sarà, ella era 'la giovane donna, vergine' di cui il profeta aveva detto che ella avrebbe partorito un figlio, il quale sarebbe, per il suo popolo, il compimento dell'attesa » (p. 365).

Sopra abbiamo sottolineato due affermazioni dell'autore che sembrano contraddire quanto è detto nel testo ora citato. Ivi p. Audet scriveva che Maria: 1) Non sapeva troppo come ciò (la maternità messianica) sarebbe avvenuto; 2) che la profezia di Isaia aveva già attirato l'attenzione della fede comune.

Cominciamo con l'esame di questa seconda affermazione. Già nell'antichità S. Girolamo⁶⁰ aveva fatto notare che nessun rabbino aveva interpretato il vaticinio di Isaia in senso messianico. L'affermazione di S. Girolamo è stata confermata dagli studi fatti in epoca recente. Billerbeck⁶¹ ed Edersheim⁶² non hanno potuto citare « nemmeno un dottore giudeo che abbia inteso il vaticinio in senso messianico ».⁶³ Un'ulteriore conferma l'abbiamo nell'opera pubblicata più recentemente in materia da un altro specialista, il p. J. Bonsirven; egli scrive: « L'Emmanuel d'Isaïe 7, 14 est pareillement appliqué, et ceta dans des textes récents, soit à un fils d'Isaïe, soit à Ezéchias ».⁶⁴ Infine nel moderno commentario al Vangelo di Luca⁶⁵ fatto da J. Schmid, troviamo: « ... Ora l'idea che il Messia sarebbe nato da donna vergine, senza padre umano, ed il significato messianico della parola di Isaia, relativa al figlio di una vergine, era completamente estranea al giudaismo. Anche la parola di Maria, riferita da *Luc* 1, 34 ed attaccata dalla critica, risponde al punto di vista di questa fede generale giudaica, secondo la quale il Messia non sarebbe venuto al mondo in modo diverso dagli altri uomini.⁶⁶ L'interpretazione data per la prima volta da *Mat* 1, 22 ad *Is* 7, 14 nel senso di una concezione verginale del Messia è perciò *nuova ed inaudita* per il giudaismo: *è assolutamente cristiana* ».

E allora se così stanno le cose, com'è possibile affermare che la profezia di Isaia aveva attirato « l'attenzione della fede comune »? Ma anche l'altra affermazione: « Maria non sapeva come ciò (la maternità messianica) sarebbe avvenuto » non è certamente molto chiara. Infatti

⁶⁰ PL 24,109.

⁶¹ *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, vol. I, p. 75.

⁶² *The life and Times of Jesus*, vol. II, London 1901, p. 724.

⁶³ F. PRAT, *Jésus Christ*, Paris 1933, vol. I, p. 48, n. 2.

⁶⁴ J. BONSI RVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J. Ch.*, vol. I, Paris 1935, p. 366.

⁶⁵ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo S. Luca*, p. 65; tradotto dal tedesco da Giovanni Rinaldi (Morcelliana, Brescia, 1957). Appartiene alla collezione *Regensburger Neues Testament*.

Cfr. anche SIMON-DORADO, *Praelectiones Biblicae: Novum Test.*, vol. I, Marietti, Torino, 1955, pp. 292-293.

⁶⁶ Per quanto J. Schmid afferma in questo punto, bisogna ricordare che egli ammette in qualche modo (cfr. nel nostro articolo nota 3 e 39) la sentenza di Haugg per spiegare la domanda della Madonna.

ci accorgiamo nel seguito dell'articolo che essa lo sapeva benissimo, lo sapeva meglio di tutti i dottori della legge del suo tempo. È su tale perfetta conoscenza del senso della profezia di Isaia, cioè che la madre del Messia sarebbe divenuta tale senza perdere la sua verginità (vergine e madre « in sensu composito »), che si fonda la spiegazione di p. Audet.

A. Médebielle⁶⁷ in un suo studio sull'Annunziazione, ritiene che Maria abbia conosciuto ed inteso pienamente tutte le profezie del Vecchio Testamento riguardanti il Messia, fra le quali anche quella di *Is* 7, 14. Ma tale conoscenza era dovuta a lumi speciali a lei concessi dallo Spirito santo in virtù della sua elezione a Madre del Messia. Il p. Audet, forse prevedendo la difficoltà, si guarda bene dall'affermare tale illuminazione soprannaturale: infatti se si ammette tale rivelazione, di cui il sacro testo non parla, perché provare poi tanta difficoltà nell'ammetterne un'altra destinata ad orientare Maria verso una consacrazione totale al Signore?

Resta quindi da spiegare come mai la Madonna, sappia ben poco riguardo alla maternità messianica, mentre poi dopo le prime parole dell'angelo, nelle quali essa intravede, come ritiene p. Audet, di essere la prescelta da Dio, mostra di conoscere pienamente come ciò avverrà.

Abbiamo già detto sopra in che modo l'autore interpreta la domanda che Maria pone all'angelo: « In che modo avverrà questo, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω ». Egli ritiene che qui abbiamo: « un uso ellittico di ἐπεὶ, che è classico e che non è per niente sconosciuto nella lingua del Nuovo Testamento. L'ellissi consiste, con ἐπεὶ, nel sopprimere una protasi (condizionale-subordinata) che tuttavia è necessario restituire per il senso » (p. 369). Non è necessario che la protasi soppressa venga restituita esplicitamente: ciò può essere fatto con una parola equivalente come: « allora, altrimenti, in tal caso, ecc. ... ». Dato che ἐπεὶ in S. Luca ricorre solo nel nostro testo, l'autore prende gli esempi per provare tale uso ellittico da *1 Cor* 5, 10; 7, 14; 15, 29; *Ebr* 9, 26; 10, 2. Anche al presente γινώσκω viene data una sfumatura dichiarativa forte, per mezzo di « dovere ». Quindi egli traduce la domanda della Madonna in questo modo: « Come avverrà questo, perché in tal caso non devo conoscere uomo? » La frase che abbiamo sottolineata, non fa che riprendere equivalentemente la proposizione condizionale soppressa. Se volessimo enunziare tale proposizione in termini propri ed espliciti, dovremmo tradurre: « Come avverrà questo, poiché, se io devo essere la madre del Messia come è stato predetto da Isaia, non devo conoscere

⁶⁷ *Annunciation*, in *Dictionnaire de la Bible. Suppl.* 1 (1928), coll. 289-290.

uomo? » È evidente che Maria poteva fare tale supposizione implicita, solo se conosceva già pienamente il senso della profezia sull'Emanuele.⁶⁸

Ma oltre a questa difficoltà che, insieme a quella esposta più sopra, ci sembra fondamentale contro la spiegazione di p. Audet, possiamo fare anche altri rilievi.

L'ellissi, come nota Simon-Dorado a proposito di un'altra questione,⁶⁹ è contraria all'abituale chiarezza di Luca. Questa affermazione vale particolarmente per il nostro testo. Notano infatti i commentatori⁷⁰ nel dialogo dell'Annunziazione un continuo « crescendo » che raggiunge la massima intensità nell'ultima rivelazione dell'angelo: « Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi ». Infatti nelle parole che seguono: « ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei (*Volgata*) », ⁷¹ non si nota alcun progresso nella rivelazione della persona del Messia; le parole « vocabitur filius Dei » dalla maggior parte dei commentatori vengono spiegate in senso messianico. E questo

⁶⁸ In una prima lettura dell'articolo di p. Audet, avevo capito che la difficoltà della Madonna fosse in relazione allo stato di fidanzata in cui si trovava al momento dell'annuncio. Forse anche altri hanno inteso così. Maria sa che la madre del Messia deve essere vergine; viene l'angelo e le annunzia che è lei la prescelta; la Madonna però, col suo fidanzamento, è già impegnata con Giuseppe. Come deve regolarsi? « In che modo avverrà questo, perché se io devo essere la madre del Messia annunziata da Isaia, non devo conoscere uomo, mentre sono già fidanzata a Giuseppe? » Ma anche in questa ipotesi che, come vediamo, introdurrebbe troppi elementi nella proposizione, la spiegazione data dall'autore non regge. Infatti la riposta dell'angelo evidentemente non sarebbe in tono con la richiesta di Maria; inoltre Luca non fa il più piccolo accenno al turbamento di S. Giuseppe e all'intervento di Dio, come invece ci aspetteremmo da lui in questo caso.

⁶⁹ SIMON-DORADO, *Praelectiones, Novum Test.*, vol. I, p. 319. Si riferisce alla spiegazione data da alcuni autori, alla difficoltà proveniente dal censimento di Quirino.

⁷⁰ P. JOÛON, *L'Annonciation*, in *Nouvelle revue théologique* 66 (1939) 794.

⁷¹ Il p. S. LYONNET, nel suo articolo già citato (*Il Racconto dell'Annunziazione*, in *La scuola cattolica* 6 [1954] 440-444) dalla presenza del verbo ἐπισκιάζειν deduce la maternità divina. Tale verbo ricorre nel Vecchio Testamento per indicare la presenza della nube sopra il Tabernacolo, nube che a sua volta è simbolo della dimora di Dio presso il suo popolo: « ... questa presenza divina che aveva, per il passato, dimorato sul Tabernacolo, riempita la Dimora tanto da proibirne a Mosè l'entrata, poi abitato il Tempio di Gerusalemme o più esattamente la parte più segreta... il Santo dei Santi... ecco che l'angelo Gabriele annunzia a Maria che sta per realizzarsi e quasi attualizzarsi nel suo seno, trasformando questo seno verginale in un santuario, un Santo dei Santi vivente » (p. 441). Bellissime parole che però non sembrano provare quanto vuole l'autore. Infatti la Madonna aveva chiesto: « Quomodo fiet istud », e non: « Quis iste erit? » L'angelo risponde a tono: sarà opera di un intervento speciale di Dio. Direttamente quindi l'angelo, venendo incontro alla preoccupazione della Madonna, annunzia la formazione miracolosa del corpo di Gesù nel seno di Maria. Credo che sia difficile vedervi la rivelazione dell'unione ipostatica. Anche il parallelismo di « obumbrabit » con « superveniet » indica quale sia il senso da dare al primo termine.

punto di vista sembra condiviso anche da p. Audet quando scrive: «... a dispetto di qualche apparenza, i titoli dati dall'angelo al bambino si tengono tutti al livello della speranza messianica, tale qual'era, senza dubbio, condivisa, in questo momento, da Maria stessa» (p. 365). E allora è ammissibile che proprio in quelle parole nelle quali la rivelazione dell'angelo raggiunge la sua pienezza, Luca si sia servito di una costruzione ellittica? Non ci dovremmo forse aspettare che qui più che in qualsiasi altra parte del colloquio egli si sia espresso esplicitamente e con ogni chiarezza?

P. Audet può giustamente gloriarsi di questa interpretazione che, a nostro modesto parere, è la più geniale fra quelle proposte fin'ora, in campo cattolico, contro l'interpretazione tradizionale. Infatti non solo i moderni interpreti sia cattolici che acattolici (Holtzmann, Harnack, Loisy),⁷² fra i quali non mancano profondi conoscitori della lingua greca in genere e di quella del Nuovo Testamento in particolare, ma anche Padri e scrittori greci, che vivevano questa lingua,⁷³ mai hanno sospettato nella domanda della Madonna una costruzione ellittica. E la ragione è da ricercarsi nel fatto che tale costruzione è suggerita abitualmente dal contesto immediato. Diverso invece è stato l'atteggiamento degli stessi scrittori quando si sono trovati di fronte a quei testi con i quali l'autore prova la possibilità dell'uso ellittico di ἐπεὶ in Luca. Tutti indistintamente, cominciando dalla Volgata, fino alle moderne traduzioni in lingua volgare, non hanno avuto alcuna difficoltà a scoprirvi una proposizione sottintesa e quindi a renderla con parola equivalente.⁷⁴

⁷² Sono note le parole di A. LOISY: «L'assertion de Marie est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifié d'arbitraire» (*Les Évangiles Synoptiques*, 1909, p. 290). Naturalmente questi razionalisti negano che il versetto in questione sia stato scritto da Luca e ricorrono a varie ipotesi per spiegarne l'origine. Cfr. CEUPPENS, *De Mariologia biblica*, 81-95; J. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesu Christi*, Romae 1933, 31-51; J. SCHMID, *L'Évangélo*, 62-68.

⁷³ GREGORIO NISSENSO: PG 46,1140; TEOFILATTO: PG 123,704-706.

⁷⁴ Per es. *La Sainte Bible* (PIROT-CLAMER): I Cor 5,10 «*autrement* il faudrait vous en aller de ce monde»; I Cor 7,14 «*puisque autrement* vos enfants seraient impurs, tandis qu'ils sont saints»; I Cor 15,29 «*autrement* que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts?»; Hebr 9,26: «*autrement* il aurait dû souffrir plusieurs fois...»; Hebr 10,2: «*autrement* n'aurait-on cessé de les offrir, attendu que les adorateurs...».

La Sacra Bibbia (Mons. GAROFALO): I Cor 5,10: «*poiché* dovrete nel caso uscir fuori del mondo»; 7,14: «*poiché diversamente* i figli vostri sarebbero impuri; ora invece son santi»; 15,29: «*se insomma* i morti non risorgono, a che pro si fanno battezzare per loro?»; Ebr 9,26: «*ché, in tal caso*, avrebbe dovuto più volte patire dall'origine del mondo»; Ebr 10,2: «*altrimenti* non si sarebbe forse cessato di offrirli? ».

Bible de Jérusalem: I Cor 5,10: «*car il vous faudrait alors sortir du monde* »;

Sopra abbiamo veduto che p. Audet non accetta la traduzione dell'aoristo passivo διαταράχθη con « fu turbata » perché non rende bene lo stato di emozione profonda in cui venne a trovarsi la Madonna dopo le prime parole di Gabriele. Egli proponeva la traduzione « fut bouleversée », « fu sconvolta ». Ora se l'emozione di Maria fu così profonda, al solo intravedere la sua maternità messianica, possiamo appena immaginarci quale intensità dovè raggiungere quando l'angelo le rivelò chiaramente il disegno di Dio a suo riguardo. Ed è psicologicamente ammissibile che Maria in un tale stato d'animo si sia preoccupata di chiedere all'angelo come ciò sarebbe avvenuto conoscendo già in precedenza il senso delle parole di Isaia? Essa nei libri santi aveva certamente letto i racconti delle nascite straordinarie di Isacco, di Sansone, di Samuele. Ma in quei casi l'intervento miracoloso di Dio si era limitato a restituire la fecondità a delle madri sterili, mentre la concezione era avvenuta secondo le leggi naturali da Lui stabilite. Conoscendo il senso della profezia di Isaia, la Madonna doveva anche sapere che ciò che era stato predetto per la madre dell'Emanuele, superava immensamente quanto il Signore aveva fatto in favore di quelle donne e che quindi il parto virgineo non poteva essere altro che opera di Dio. Infatti l'angelo che cosa risponde alla domanda di Maria? « Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi ». La legge del parallelismo sinonimico ci obbliga a vedere nelle parole « Spiritus sanctus » non la Terza Persona divina ma l'equivalente di « virtus Altissimi »; perciò possiamo rendere le parole dell'angelo, in termini più chiari, in questo modo: « tutto questo avverrà per mezzo di un intervento straordinario di Dio ». Che forse la Madonna pensava che un parto virgineo potesse avvenire naturalmente? È una supposizione che l'autore non prende nemmeno in considerazione; scrive infatti: « La réponse de l'ange est alors parfaitement en situation et précise tout juste *ce que Marie attend...* » (p. 370). Ma allora, se la risposta dell'angelo che, nell'interpretazione abituale del testo, rappresenta il culmine della rivelazione, non è altro che la conferma di quanto Maria già si aspetta, tale risposta, mi si scusi la parola, diviene una banalità. Cade qui a proposito quanto scrive F. Prat: « Si Marie était si bien instruite des desseins de Dieu avant l'explica-

I Cor 7,14: « *s'il en était autrement*, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints »; 15,29: « *s'il en était autrement*, que gagneraient ceux qui se font baptiser pour les morts »; *Hebr* 9,26: « *car alors*, il aurait dû souffrir plusieurs fois... »; *Hebr* 10,2: « *autrement*, n'aurait-on pas cessé de les offrir...? ».

tion de l'ange, elle n'avait qu'à prononcer aussitôt son *fiat* sans questionner sur des circonstances accessoires». ⁷⁵

Credo poi che il segno offerto spontaneamente dall'angelo: « Et ecce Elisabeth cognata tua et ipsa concepit... quia non erit impossibile apud Deum omne verbum », si spieghi meglio psicologicamente, se ora, per la prima volta, dopo la risposta di Gabriele alla sua domanda, Maria viene a conoscere il modo meraviglioso con cui Dio realizzerà la maternità messianica: senza intervento di uomo. Nella spiegazione di p. Audet il segno verrebbe ad essere la conferma di quanto Maria sapeva e credeva già da lungo tempo.

Anche il parallelismo fra Elisabetta e Maria risulta più stretto se riteniamo che la Madonna abbia fatto il proposito di verginità prima della sua unione con S. Giuseppe. In tal modo noi abbiamo: da una parte *uno stato* di rinuncia *involontaria* ad avere figli (Elisabetta) e dall'altra *uno stato* di rinuncia *volontaria* a divenire madre (Maria). A questi due stati di vita, Dio provvede con due interventi miracolosi, dei quali il primo (maternità di Elisabetta), sebbene meno straordinario del secondo (maternità verginale), è però a lui ordinato come « segno » offerto alla fede della Madonna. Nell'interpretazione di p. Audet, il messaggio dell'angelo si inserirebbe nella vita di Maria, come un episodio dal quale essa direttamente è vincolata solo « nella circostanza *presente* della maternità messianica, senza impegnare ancora un avvenire più lontano » (p. 370, n. 1). Quindi non avremmo più il confronto fra uno stato di vita ed un altro, ma fra uno stato ed un fatto particolare.

E, infine, un ultimo rilievo: abbiamo veduto che l'autore dà al presente $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ la sfumatura di « dovere », la quale può includere molto bene anche il senso di futuro: io non devo conoscere uomo. Ora, esaminando gli scritti di Luca, appare subito che la forma abituale con cui egli esprime il dovere, la necessità, consiste nell'uso impersonale di $\delta\acute{\epsilon}\omega$ al presente o all'imperfetto. ⁷⁶ Un esempio di tale uso l'abbiamo

⁷⁵ *Jésus Christ*, vol. I, p. 48, nota 2. Il p. Prat si riferisce alla sentenza di Médebielle, il quale ritiene che Maria abbia ricevuto lumi speciali per conoscere il senso di tutte le profezie messianiche.

⁷⁶ Cfr. per $\delta\acute{\epsilon}\iota$: 2,49; 4,43; 9,7.16.22; 12,12; 13,14.33; 17,25; 19,6; 21,9; 22,37; 24,7.44; *Atti* 1,21; 3,21; 4,12; 5,29; 14,21; 15,5; 16,30; 19,21; 20,35; 23,11; 25,10; 27,24.26; per $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota$: 13,16; 15,32; 24,26; *Atti* 1,16; 17,3; 24,19. Ricorrono però in S. Luca anche le espressioni: $\tau\acute{o}$ $\delta\acute{\epsilon}\iota\nu$ (18,1), $\delta\acute{\epsilon}\iota\nu$ (*Atti* 26,9), $\mu\grave{\eta}$ $\delta\acute{\epsilon}\iota\nu$ (*Atti* 25,24); la circonlocuzione $\delta\acute{\epsilon}\omega$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$. Come vediamo, l'uso di $\delta\acute{\epsilon}\omega$ presso Luca è normale per esprimere il dovere, la necessità. Troviamo anche, sebbene più raramente tanto nel terzo Vangelo quanto negli *Atti*, altre espressioni per rendere la stessa idea: l'aggettivo verbale, per es. *Luc* 5,38 $\beta\lambda\eta\tau\acute{\epsilon}\omega$, *Atti* 26,23 $\epsilon\iota$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$ \acute{o} $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, *Atti* 4,16 $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{o}\nu$ $\sigma\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\omega$; la circonlocuzione: $\eta\grave{\nu}$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\acute{\iota}\omega$ (*Atti* 13,46); anche il verbo $\acute{o}\phi\epsilon\lambda\omega$ (17,10);

proprio nel Vangelo dell'infanzia.⁷⁷ Quando Maria e Giuseppe, ritrovato Gesù dodicenne nel tempio, gli chiedono : « perché ci hai fatto questo? » Gesù risponde : οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με, e non con il semplice presente : ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου ἐγὼ εἶμι. È chiaro che anche al c. 1, 34 ci dovremmo aspettare la stessa costruzione : ἐπεὶ με δεῖ ἄνδρα μὴ γινώσκειν, e non ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, se Luca avesse avuto l'intenzione di esprimere il dovere o la necessità.

* * *

Concludiamo quest'articolo confessando ancora una volta la genialità dell'autore nel proporre la nuova spiegazione, spiegazione nella quale verrebbero eliminate molto bene le difficoltà provenienti dal fatto umanamente poco verosimile di una giovane ebrea, che verso gli inizi dell'era cristiana fa un proposito o voto di verginità e che pur restando ferma in tale volontà si unisce in matrimonio. Però riteniamo, e crediamo di averlo dimostrato, che gli argomenti addotti non sono né così chiari né così evidenti da obbligarci ad abbandonare il senso che comunemente viene dato alla domanda di Maria. Quelle parole aprono uno spiraglio nel passato della Madonna e ci fanno conoscere che la sua verginità, al momento dell'annuncio, non era solo un dato di fatto, ma il frutto di un atto di volontà liberamente emesso prima del suo matrimonio. Fu un voto o solamente un proposito? Il sacro testo non ce lo dice come pure non possiamo sapere da esso in che modo Maria sia stata spinta a fare tale consacrazione al Signore. Le difficoltà notate sopra ci obbligano ad ammettere un intervento di Dio. Ma questo può forse meravigliarci se il contesto prossimo e remoto del racconto dell'annuncio è pieno di tali interventi straordinari?

Se il messaggio fu portato a Maria quando era già in casa di S. Giuseppe, come ci sembra più probabile, allora il presente γινώσκω del testo di Luca manterrebbe tutta la forza della sua forma verbale, perché, in questo caso, appare evidente che i due santi sposi vivevano in continenza e ciò non poté avvenire altro che per mutuo consenso. Avremmo allora, oltre alle parole della Madonna, anche un fatto che ne sarebbe la luminosa conferma. Ma p. Audet ritiene che Maria fosse solo fidanzata.

oppure il semplice futuro, specialmente nelle frasi : τί ποιήσω ; τί ποιήσωμεν (3,12,14 ; Atti 3,37 ; 4,16 ; 22,10). Da tutto questo appare che quando Luca vuole enunziare il dovere, la necessità, lo fa usando un verbo o un'espressione che esprima chiaramente il suo pensiero.

⁷⁷ Luc 2,49.

Ma anche ritenendo questa spiegazione, perché avere tanta difficoltà ad ammettere un fatto che poi si verificherà così spesso nella vita di tante anime sante? Leggiamo di S. Caterina da Siena⁷⁸ che fece voto di verginità all'età di sette anni, e non troviamo forse nella *Storia di un'anima* che S. Teresa del Bambino Gesù decise di farsi religiosa all'età di due anni?⁷⁹ Si potrà obiettare che le due sante furono orientate da Dio verso un tale stato di vita da esempi preesistenti: S. Caterina dal desiderio di imitare la Madonna e la piccola santa di Lisieux per seguire la sorella Paolina, mentre Maria, in tutta la lunga tradizione del Vecchio Testamento, non avrebbe potuto trovare persona che potesse farle da modello.

E i contemporanei di Maria, gli Esseni? P. Audet risponde « che l'essenismo era piuttosto in margine alla coscienza comune » (p. 368), e che « non vi è da ricavare niente di veramente nuovo e di decisivo dai documenti di Qumrân, archeologici o letterari » (p. 368, n. 3). Queste due affermazioni sono forse troppo categoriche. Noi ora conosciamo dagli scritti di Qumrân il grande influsso che la setta esercitò negli autori del Nuovo Testamento, specialmente in S. Giovanni e in S. Paolo. Come sia avvenuto questo influsso, oramai innegabile, è spiegato dagli autori in vari modi; alcuni non dubitano di fare del Precursore di Gesù un membro della Comunità del Mar Morto.⁸⁰ Bisogna poi notare un altro fatto: i Qumraniani usavano il calendario solare, mentre quello ufficiale, in uso nel tempio di Gerusalemme, era quello lunare, in vigore presso i greci ed introdotto in Palestina in epoca assai recente. Per conciliare la celebre difficoltà della divergenza dei sinottici da S. Giovanni a proposito della Passione, molti ritengono che Gesù abbia seguito il calendario di Qumrân.⁸¹ Questi fatti dimostrano che la setta

⁷⁸ RAIMONDO DA CAPUA, *Vita S. Catherinae Senensis*, in *Acta Sanctorum apr.*, Tomus III, Antuerpiae 1675, p. 862.

⁷⁹ « Souvent j'entendais dire que bien sûr Pauline serait religieuse; alors sans trop savoir se que c'était, je pensais: *Moi aussi je serai religieuse*. C'est là un des premiers souvenirs et depuis, jamais je n'ai changé de résolution... je voulais être semblable à vous et c'est votre exemple qui dès l'âge de deux ans, m'entraîna vers l'Époux des Vierges... » (*Manuscrits autobiographiques*, A. fol. 6r. l. 9-16).

⁸⁰ P. BARTHÉLÉMY, *La communauté de Qumrân fut-elle le berceau du Christianisme?*, in *Le Monde* 31/3/57.

⁸¹ P. BOCCACCIO, *I manoscritti del Mar Morto*, in *La civiltà cattolica* 107 (1956) III, 575-587; 108 (1957) II, 176-187. Cfr. per la questione del calendario della setta e il racconto della Passione: *Biblica* 36 (1955) 403-413. Il p. E. Vogt conclude così il suo articolo: « Haec igitur cronologia non videtur contradicere Evangeliiis, sed potius ab eis commendari; plures solvit difficultates et in eventus passionis novam conicit lucem ».

non viveva così isolata come si pensava un tempo. Forse ebbe tra i suoi adepti anche S. Giovanni Battista, e il Vangelo ci dice che Maria era « cognata » di Elisabetta, la madre del Precursore. Perché la vita di questi asceti non avrebbe potuto servire da esempio, nel piano della Provvidenza, per orientare il cuore della Madonna, docile alle mozioni della grazia, verso una consacrazione totale al Signore?

Ma « gli Esseni erano uomini, liberi di disporre di se stessi », dice p. Audet. Per questo Maria, sottomettendosi alle usanze tiranniche del tempo, si fidanzò con S. Giuseppe. La Provvidenza però dispose che il prescelto fosse un uomo « giusto », cioè santo, in modo che più facilmente potesse compiersi il piano di Dio, quando, più tardi, sarebbe stato rivelato. In questo caso non è necessario supporre che Maria abbia rivelato a Giuseppe il suo fermo proposito di verginità, prima del fidanzamento; essa, in questo, poté rimettersi completamente al Signore, il quale intervenne nel momento cruciale, come sappiamo dal racconto di Matteo. Si spiega allora, come dice P. Lagrange,⁸² perché Maria, pur pensando all'avvenire, abbia usato, nella domanda rivolta all'angelo, il verbo al presente: γινώσκω. « Il y avait une raison de s'en tenir au présent, c'était de ne pas affirmer trop carrément une résolution qui, précisément après les paroles de l'ange (che le aveva annunziato la nascita di un figlio) pouvait paraître contraire aux desseins de Dieu ». E credo che Maria si sarebbe sottomessa prontamente alla volontà del Signore, se Egli avesse disposto altrimenti. La risposta dell'angelo, rassicurandola, le svela anche in che modo Dio realizzerà i suoi disegni.

Di tale completo e fiducioso abbandono alla volontà di Dio da parte della Madonna, abbiamo un esempio molto istruttivo proprio durante la prova che ebbe a subire il santo Patriarca. Certamente anche Maria, che in quel tempo abitava, per ammissione comune, in casa di S. Giuseppe, si avvide del turbamento, delle ansie che agitavano l'animo del suo santo sposo. Eppure, così almeno appare dal racconto di Luca, non gli svelò nulla di quanto il Signore aveva compiuto in lei; si rimise fiduciosamente a Dio certa che non avrebbe mancato di venire in suo aiuto: tanta fiducia, come sappiamo, non andò delusa.

Quanto abbiamo detto, specialmente riguardo al modo con cui il Signore avrebbe potuto spingere Maria a consacrargli la sua verginità, non è che una semplice ricostruzione che io stimo verosimile, ma alla quale non intendo attribuire altro che un valore di probabilità. Date le

⁸² *Évangile selon S. Luc*⁴, p. 33.

condizioni e gli usi del tempo, bisogna ammettere che l'iniziativa venne da Dio: ma non abbiamo nulla che ci possa aiutare a conoscere in che modo concreto si realizzasse tale iniziativa. O la Madonna, anche in questo, fu molto riservata quando rivelò alla chiesa nascente le meraviglie compiute dal Signore nella sua persona, oppure l'Evangelista giudicò sufficiente farci conoscere, trasmettendoci la domanda di Maria, che la sua volontà di restare vergine era anteriore al suo matrimonio con S. Giuseppe. Del resto nessun evangelista ha intenzione di essere completo nel suo racconto: questo lo vediamo anche nei due primi capitoli del terzo Vangelo. Luca non ci dice nulla del turbamento di S. Giuseppe né del modo straordinario con cui Dio gli svelò il miracolo avvenuto in Maria: a quante supposizioni avremmo dovuto ricorrere se, in questo, non ci aiutasse il racconto di Matteo!⁸³

P. Audet insiste molto nell'opporre l'ordine morale a quello teologico: nell'interpretazione comune del messaggio dell'angelo, saremmo nell'ordine morale, cioè nell'ordine dei meriti e delle grandezze di Maria, mentre invece, nell'interpretazione proposta da lui, tutto l'annuncio sarebbe di ordine «teologico» cioè esclusivamente in relazione al Messia. Quest'affermazione varrebbe specialmente per la traduzione del participio perfetto *κεχαριτωμένη* con «piena di grazia» e per l'interpretazione della frase *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* come manifestazione della volontà di Maria di restare vergine anche nel matrimonio. Ma non ci sembra che tale opposizione abbia un solido fondamento. Tutti coloro che seguono l'interpretazione comune ritengono, anche se alcune volte non lo dicono esplicitamente, che la radice di tutte le grandezze, di tutti i privilegi di Maria è la sua dignità di Madre di Dio. Così la «grazia» della Madonna la possiamo considerare in ordine a Dio che gliel'ha concessa, in ordine alla maternità messianica di cui è preparazione, ma anche in ordine all'anima di Maria di cui è ornamento. Come si vede, si tratta di tre aspetti di una stessa realtà, e metterne in rilievo uno non significa escludere e tanto meno negare gli altri due.

Le stesse considerazioni le possiamo fare in ordine alla verginità della Madonna. La possiamo considerare in relazione a Dio che ha voluto

⁸³ Il Vangelo di Matteo scritto in aramaico, restò per molto tempo un vangelo «chiuso», accessibile solo a coloro che conoscevano tale lingua. La sua traduzione in greco, fatta prima della fine del primo secolo, come appare dalle citazioni negli scritti cristiani fra la fine del primo e gli inizi del secondo secolo, fu però posteriore al Vangelo di Luca. Alcuni (per es. p. LAGRANGE, *Évangile selon S. Luc*⁴, p. I, XIXSS; CAMERLYNCK, *Synopsis*, LVISS.) ammettono che esistessero versioni parziali in greco *dei sermoni di Gesù* contenuti nel Vangelo di Matteo, versioni dalle quali dipenderebbe Luca.

che il Messia nascesse da una Madre Vergine, in ordine alla maternità messianica di cui è « segno », ma anche in relazione a Maria che, docile alle mozioni della grazia, ha scelto tale stato di vita. Anche qui si tratta di vari aspetti di una stessa realtà.

Certamente il motivo principale del decreto di Dio è quello di dare « un segno » alla fede nella maternità messianica : per renderci conto di questo, basta leggere la profezia di Isaia e il racconto del suo avveramento, presso Matteo. Ma possiamo chiederci : perché il Signore ha voluto questo segno che, certamente, non è tra i più evidenti, mentre avrebbe potuto sceglierne tanti altri molto più appariscenti? Se teniamo presente che la Sinagoga non conobbe mai la bellezza della Verginità e che il Signore destinò questa gemma preziosa ad ornare il diadema della sua sposa, la Chiesa, è forse arbitrario scorgere nel piano divino, oltre al « segno » concesso alla fede comune, anche la volontà di iniziare, con la Vergine-Madre del Messia, il nuovo stato di cose?

Luca col trasmetterci le parole di Maria all'angelo, insinua discretamente che è stato così. Da buono storico, l'Evangelista si guarda bene dal dare ai fatti che racconta, una « carica di emotività » che, al tempo in cui avvennero, non potevano avere. Del resto, non osserviamo la stessa procedura quando egli ci fa conoscere quale fosse la speranza messianica del piccolo gruppo dei « giusti » che « aspettavano la consolazione di Israele »? Si tratta di un messianismo molto semplice, molto elementare, specialmente se lo confrontiamo con la Cristologia delle grandi lettere di S. Paolo. Eppure l'Evangelista conobbe certamente quelle Lettere.

Crediamo perciò poco probabile che Luca, presentato dalla tradizione come vergine, discepolo di un Maestro che voleva che i cristiani fossero come lui,⁸⁴ cioè vergini, perché potessero attendere più liberamente al servizio del Signore ed « essere santi di corpo e di spirito », non abbia veduto nella Madonna la prima realizzazione di quell'ideale che aveva già attirato l'amore della prima generazione cristiana.

In ogni caso non sono andate certamente contro l'intenzione di Dio le generazioni seguenti, le quali, prendendo le parole del testo come suonano, cioè senza attribuire loro costruzioni grammaticali peregrine, hanno veduto nel Vangelo di S. Luca non solo un racconto « nella verginità », ma anche un racconto « nella castità ». Il progresso soggettivo del domma non consiste forse in questa maggiore penetrazione della verità rivelata, da parte della Chiesa assistita dallo Spirito Santo, penetrazione destinata a mettere in luce tutti i tesori nascosti nella parola di Dio?

⁸⁴ I Cor 7,7.

P. Audet al termine del suo articolo, parla di semplicità, di naturalezza e di equilibrio che sarebbero stati ottenuti con la sua interpretazione. Ci sembra che quelle tre qualità competano meglio all'interpretazione comune la quale prendendo le parole di S. Luca, nel loro significato naturale, non ha bisogno di presupporre in Maria stati psicologici poco probabili né di ricorrere a virtuosismi grammaticali non troppo evidenti.

Rimane la difficoltà di spiegare in che modo concreto Dio abbia spinto Maria a consacrarsi a Lui; il testo sacro non dice nulla in proposito, ma sappiamo che la grazia di Dio ha risorse inesauribili, come ne fanno fede le « cose mirabili » compiute dal Signore in Maria e fedelmente trasmesse dall'Evangelista. È in quel contesto saturo di soprannaturale che si inserisce il racconto dell'annuncio dell'arcangelo Gabriele a Maria.

FR. PIETRO DELLA MADRE DI DIO, O.C.D.