



### LECTIO DIVINA SULL'ANNUNCIAZIONE ALLA VERGINE MARIA (Lc 1,26-38)

*1,26 Al sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nàzaret, 27 a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. 28 Entrando da lei, disse: «Rallégrati, piena di grazia: il Signore è con te». 29 A queste parole ella fu molto turbata e si domandava che senso avesse un saluto come questo. 30 L'angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. 31 Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. 32 Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre 33 e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine». 34 Allora Maria disse all'angelo: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?». 35 Le rispose l'angelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio. 36 Ed ecco, Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito anch'essa un figlio e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile: 37 nulla è impossibile a Dio». 38 Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola». E l'angelo si allontanò da lei.*

#### Preambolo

Il presente commento al testo lucano dell'annunciazione risulta da una serie di ritiri spirituali dedicati a questo tema. Il metodo seguito nell'analisi e nell'interpretazione del brano è quello filologico e storico-critico. Abbiamo evitato qualunque forma di lettura che ci allontanasse dal testo letterale e in nessun punto abbiamo fatto ricorso alle soluzioni dell'allegoria. Il nostro intento è stato soltanto quello di avvicinarci all'intenzione dell'autore come base per un possibile accesso al *sensus plenior*. Se ci siamo riusciti o meno è interamente nel giudizio del lettore.



### La solidarietà umana nel grembo materno

Il racconto dell'Annunciazione secondo Luca rappresenta l'alba della nostra redenzione, le prime luci di quella salvezza che la Bibbia annunciava e attendeva da secoli. L'evangelista Luca inizia il racconto di questo evento, in cui è protagonista la Madre del Signore, con una determinazione temporale: «Al sesto mese» (Lc 1,26). Si tratta di un'indicazione che colloca questo evento nel tempo e nello spazio: «una città della Galilea chiamata Nazaret» (ib.). Il riferimento al sesto mese è in relazione alla gravidanza di Elisabetta (cfr. vv. 24 e 36). Le due gravidanze sono associate l'una all'altra, come sono associate le due nascite, come pure il destino dei due bambini. Il ministero di entrambi è collegato in relazione al grembo materno e pertanto è collegata la gravidanza delle due madri, che si somigliano per diverse ragioni.

Il motivo principale della loro associazione è legato al ministero dei due bambini che stanno per nascere; nello stesso tempo, però, sia Maria che Elisabetta sperimentano, sebbene per motivi diversi, sia la sofferenza, la disistima e il giudizio altrui, sia l'intervento giustificante di Dio. In un certo senso, il mistero pasquale con i suoi due volti di sofferenza e di gioia (e potremmo dire di morte e di risurrezione), viene anticipato nelle madri e sarà vissuto, in modo diverso per ciascuno, nel ministero dei due figli.

Vediamo intanto un elemento che accomuna le due donne: Elisabetta è disprezzata per la sua sterilità, come Maria è disprezzata per la sua maternità; sembra un paradosso! Del resto, anche il Battista e Gesù vengono disprezzati per due motivi opposti. Il Battista è disprezzato per il suo eccessivo rigore, e Cristo è disprezzato per la sua eccessiva umanità (cfr. Mt 11,18-19). Avviene, infatti, che l'esperienza delle madri, sottomesse al disegno divino, si rifletterà nel ministero e nell'esito della vita dei figli. L'evangelista Luca intende dire che una profonda solidarietà, nel grembo materno, si realizza tra gli esseri umani: la Bibbia conosce fratelli divisi tra loro (come Giacobbe ed Esaù), i quali però, rispetto al grembo della madre sono inevitabilmente uniti. Il grembo materno è anche il luogo del divenire uomini e donne, tutti associati dalla fragilità della natura umana e perciò tutti uguali. Le differenze nascono fuori dal grembo materno, ma lì siamo tutti solidali nella nudità. Luca intende anche dire che nessuno può servire Dio da solo. Neppure Cristo, pur essendo personalmente Dio, ritiene di poter servire il Padre da solo, e così elegge il suo precursore, il figlio di Elisabetta.



### La sostituzione di Gerusalemme

Oltre a questa significativa collocazione cronologica, già evidenziata, l'evangelista offre al lettore anche una collocazione geografica, non meno meritevole di attenzione. L'angelo Gabriele viene mandato in una città della Galilea: *apestàle ho anghelos Gabriel eis polin tes Galilaias* (v. 26). La città di cui si tratta è Nazareth, della quale nulla si dice delle antiche profezie messianiche. Il lettore a questo punto rimane un po' perplesso. Chi ha approfondito le prospettive del profetismo veterotestamentario sa bene che il centro geografico della storia della salvezza è Gerusalemme. Perfino l'evangelista Luca, nell'impianto generale della sua opera (Vangelo e Atti), pone Gerusalemme al centro di tutto lo sviluppo narrativo. Possiamo ricordare brevemente gli oracoli di Isaia e di Zaccaria per verificare come il cuore delle speranze di salvezza ha la città di Gerusalemme come epicentro. Il profeta si rivolge alla città ormai ricostruita dopo l'esilio con queste parole «Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce, la gloria del Signore brilla sopra di te. Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra, nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore» (Is 60,1-2). Ancora più significativo a riguardo è il testo di Isaia 66,10-13: «Rallegratevi con Gerusalemme, esultate per essa tutti voi che l'amate. Sfavillate con essa di gioia tutti voi che per essa eravate in lutto» (Is 66,10). Gerusalemme viene descritta come un luogo in cui la prosperità scorre come un fiume o un torrente in piena che trascina la ricchezza dei popoli (cfr. Is 66,12). E poi soprattutto, ancora più esplicitamente, l'attesa messianica in Zaccaria 9,9 descrive l'ingresso del Messia in Gerusalemme: «Esulta grandemente, figlia di Sion, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re».

Dobbiamo tuttavia riconoscere che l'annuncio dell'angelo a Maria si distanzia notevolmente da questo paradigma veterotestamentario. Infatti, anche l'angelo invita Maria a rallegrarsi: *chaire* «Rallegrati» (cfr. v. 28), ma ella non si trova nell'area della Giudea, in Gerusalemme, bensì in un territorio semi-pagano: la Galilea e in particolare – cosa ancora più inedita – la città di Nazareth. Il centro focale, dunque, delle speranze messianiche si è spostato. A Gerusalemme era stata annunciata la venuta del suo re, ma l'angelo Gabriele riprende il filo della profezia trasferendola a Nazareth, una piccola città della Galilea. Quest'ultima è conosciuta dalla profezia come un luogo immerso nelle tenebre e bisognoso di una illuminazione divina (cfr. Is 8,23 e 9,1). Quest'ultimo testo



di Isaia con molta lucidità sarà citato dall'evangelista Matteo: «Terra di Zàbulon e terra di Nèftali, sulla via del mare, oltre il Giordano, Galilea delle genti! Il popolo che abitava nelle tenebre vide una grande luce» (Mt 4,15-16). Si tratta proprio della Galilea immersa nelle tenebre e la luce che splende su di essa è la predicazione del Cristo maestro.

Dunque, la Galilea è conosciuta nelle speranze verbalizzate dal profetismo biblico, ma la città di Nazareth non sembra che fosse legata ad alcuna promessa salvifica; anzi, pare perfino che non godesse di molta stima tra i contemporanei: «Filippo trovò Natanaele e gli disse: "Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè, nella Legge, e i profeti: Gesù, il figlio di Giuseppe, di Nazareth". Natanaele gli disse: "Da Nàzareth può venire qualcosa di buono?"» (Gv 1,45-46). Che la città di Nazareth non godesse di alcuna stima è qualcosa di scandaloso e di totalmente contrario a qualunque esegesi rabbinica. Da questo momento in poi, l'autorivelazione di Dio in Cristo sarà continuamente scandalosa, inedita e alla fine sfiorerà anche la follia (la morte di croce). Gerusalemme, dunque, è stata sostituita da un piccolo centro senza gloria e ciò è in piena linea con la scelta dei piccoli e dei poveri da parte del Messia di Israele, che nel corso del suo ministero pubblico assumerà appunto questo criterio in modo permanente per la sua attività. Quindi, la sostituzione di una città gloriosa, Gerusalemme, con una città senza storia e gloria, ma che assurge, da questo momento in poi, a luogo di origine del Messia, è qualcosa di assolutamente inedito. Infatti, ciò prelude al capovolgimento dei valori terreni, così come Cristo farà nel discorso della montagna e in particolare nelle beatitudini, discorso programmatico del discepolato cristiano.

Il capovolgimento del sistema dei valori terreni, prima ancora della sua verbalizzazione da parte del Cristo maestro, è realizzato nelle sue scelte relative alla nascita e all'infanzia. Il suo stile di vita, nell'ambiente e nel contesto dei suoi primi anni di vita, sarà interamente improntato al criterio di un'umile potenza. Egli infatti non è debole, ma il suo potere non è principio di autoaffermazione. Pertanto, le grandi e terribili manifestazioni del Sinai sono finite. Adesso il Messia, ultima e definitiva rivelazione del Dio d'Israele, ha deciso di incontrare l'umanità nell'umiltà e nella piccolezza, proprio a partire da quella città sconosciuta e tuttavia associata all'alba della nostra redenzione.

Sono state ribaltate anche le consuetudini veterotestamentarie, dal momento che i personaggi maschili che popolano la storia della salvezza sono stati sostituiti da una figura femminile, che personifica da sola tutte le speranze dei credenti. Anche Elisabetta rientra in questo capovolgimento,



figura femminile senza la quale il Messia non avrebbe il suo precursore. Questa nuova e inedita rivelazione di Dio era stata adombrata dall'esperienza di Elia nella caverna (cfr. 1Re 19,9-16). Una rivelazione, cioè, che nessuno si aspetterebbe e che sembra troppo umile per essere divina. Tutte le promesse salvifiche si concentrano adesso nel grembo di una donna: la vergine Maria. La sua statura, fin dall'annunciazione, appare ancora più grande di quella di un sacerdote come Zaccaria, il quale rispetto a lei fa la figura dell'incredulo; e viene difatti rimproverato dall'angelo e punito con il mutismo (cfr. Lc 1,19-20). Maria invece, come vedremo più avanti, non pone all'angelo la stessa domanda razionalista di Zaccaria: «Come potrò mai conoscere questo» (Lc 1,18), ma una la sua domanda riguarda non la possibilità – su cui Lei non discute – ma la modalità di questa nascita: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (Lc 1,34). Adesso, infatti, è veramente tutto nuovo in Cristo. Dio si rivela in una maniera del tutto sorprendente.

Il confronto tra Maria e Zaccaria sottolinea ancora una volta il carattere inedito delle scelte del Messia che ammetterà tra i suoi discepoli anche le discepole, cosa inusitata presso i rabbini delle scuole di Gerusalemme. Inoltre, bisogna precisare anche un elemento particolare all'annuncio dell'angelo a Zaccaria: la precisazione dell'orario in cui viene raggiunto dall'angelo, cioè mentre stava officiando nel tempio nell'ora dell'incenso; quindi, un tempo dedicato alla liturgia e alla preghiera (cfr. Lc 1,8-9). Per Maria non viene definito il momento preciso in cui avviene l'annunciazione, ma si dice soltanto che l'angelo entrò da lei (cfr. Lc 1,28). Questa differenza fa pensare che Zaccaria aveva bisogno di essere colto nel momento della preghiera per essere trovato in ascolto; mentre Maria non ne aveva bisogno probabilmente perché, come riteniamo logico, era sempre in preghiera e sempre alla presenza di Dio in tutte e ore della giornata.

### L'angelo Gabriele

Dobbiamo ora aggiungere alcune informazioni sull'angelo che porta l'annuncio a Maria. Si tratta di Gabriel, un angelo già conosciuto perché appare nell'Antico Testamento nel libro di Daniele con uno scopo specifico. Viene inviato da Dio al profeta Daniele per spiegare al veggente il significato di una visione relativa agli ultimi tempi (cfr. Dn 9,1-2.20-23). Gabriele, nell'annunciazione fa lo stesso: con la nascita di Gesù, infatti, siamo entrati negli ultimi tempi e abbiamo bisogno di un angelo interprete che ci spieghi che tempi sono questi che stiamo vivendo. Prima di apparire a Maria



naturalmente, come abbiamo già detto, annuncia a Zaccaria la nascita del Battista. Il veggente Daniele e Zaccaria sono associati dalla stessa paura (cfr. Lc 1,12). Anche Daniele, infatti, dinanzi all'apparizione angelica cade a terra e trema per la paura (cfr. Dn 10,8-9). Non è così per Maria che invece si turba profondamente ma non per l'apparizione dell'angelo, bensì per la stranezza del suo saluto (cfr. Lc 1,29). Il verbo greco utilizzato da Luca (*diatarasso*) indica uno stato d'animo fortemente scosso. Il verbo scuotere è al passivo: "fu scossa" (*dietaràchthe*).

### La verginità e la sponsalità di Maria

Dobbiamo osservare i due termini con cui il narratore descrive il personaggio di Maria: «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio [...] a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria (Lc 1,26-27). Per comprendere pienamente il senso delle parole dell'angelo ci siamo chiesti che cosa Luca ha effettivamente detto in greco, facendo riferimento al testo originale: *παρθένον ἐμνηστευμένην*, (*parthénon emnēsteuménēn*). Si tratta di due termini che qualificano un aspetto specifico della personalità e della vocazione di Maria, un aspetto che connette inseparabilmente la verginità e la sponsalità. Il primo dei due significa "vergine"; il secondo, derivante dal verbo greco *μνηστεύω*, (*mnestéuo*) che significa "sposarsi", e non "fidanzarsi", né "promettere a qualcuno di sposarlo". Inoltre, questo verbo è costruito nella forma del perfetto medio e pertanto esprime una condizione che già di fatto esiste, come risultato permanente di un atto compiuto nel passato. I suoi effetti sono in vigore mentre il narratore sta parlando. La corretta traduzione di *παρθένον ἐμνηστευμένην* (*parthénon emnēsteuménēn*) è quindi "vergine sposata". La traduzione di "promessa sposa" vuole suggerire al lettore che la situazione di Maria è assimilabile a quella del fidanzamento, mentre nelle consuetudini ebraiche non era così.

In Israele il matrimonio aveva immediati effetti giuridici già alla stipula del contratto che il futuro sposo contraeva con il papà della sposa. Il futuro sposo versava una somma (*mohar*) al papà della sposa perché, in caso di ripudio, la ragazza avesse una certa somma depositata presso la famiglia di origine per il proprio sostentamento. Questo atto giuridico era accompagnato da un documento scritto che dava vita in senso pieno a un matrimonio. Con questo atto i due erano già marito e moglie, anche se la coabitazione sarebbe avvenuta poco tempo dopo.



L'evangelista Luca non ci offre informazioni circa il tempo trascorso dalla stipula del contratto al trattenimento di nozze, con cui effettivamente i due ragazzi andavano di fatto a vivere insieme, né ci offre alcuna coordinata cronologica del momento in cui avviene l'annunciazione. Non si capisce, cioè, se l'annuncio dell'angelo sia avvenuto in questo tempo intermedio, quando Maria ancora non era andata a coabitare con Giuseppe. Tendenzialmente siamo portati a dedurre in maniera razionale che ancora i due coniugi non abitavano insieme, spiegando in tal modo la verginità di Maria. Eppure, dobbiamo chiederci: "Visto che ci troviamo a Nazareth, e se fosse già questa la casa di Maria e Giuseppe? Nessun elemento ci autorizza a collocare questo evento cronologicamente in modo preciso rispetto alla procedura matrimoniale. Torneremo su questo.

Il narratore definisce Maria "vergine sposata" nell'esordio della narrazione, creando uno strano accostamento tra il matrimonio e la verginità. Il fatto che Luca metta insieme proprio in questo contesto il termine "vergine" e il termine "sposata" indica già al lettore una scelta dei coniugi che emergerà tra le righe, pur se non in maniera chiarissima, nondimeno abbastanza plausibile. L'evangelista Luca allude, probabilmente, a un'assenza di rapporti con la definizione inequivocabile di "vergine" connessa allo stato matrimoniale. Del suo sposo si dice solamente che si chiama Giuseppe, della stirpe di Davide (cfr. Lc 1,27). Il Vangelo di Matteo invece sottolinea il ruolo di Giuseppe anche nell'inserimento di Gesù nella dinastia davidica (cfr. Mt 1,20-21). Nel suo matrimonio c'è in gioco, dunque, la realizzazione delle promesse davidiche. L'evangelista Luca, a differenza di Matteo, non mette in evidenza la discendenza di Giuseppe perché lui scrive a una comunità cristiana di cultura greca. In merito alla tribù da cui discende Maria, né Luca né Matteo ci offrono coordinate deducibili. È evidente che chi scrive ormai guarda a Lei come la donna della Nuova Alleanza e del futuro del popolo di Dio, i cui capostipiti adesso sono i dodici apostoli; a differenza di Giuseppe, che rimane un uomo dell'Antico Testamento, proprio come il Battista, ed è un giusto in forza dell'osservanza della legge mosaica. A Maria non è mai applicata la condizione della "giustizia", perché la sua santità rinnovata non ha bisogno della giustizia delle opere, ma soltanto della grazia santificante, come vedremo più avanti dal saluto dell'angelo in Lc 1,28: Lei è "piena di grazia", *κεχαριτωμένη* (*kecharitōménē*).



### Il saluto angelico

L'angelo si rivolge a Maria con questo saluto: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ / *chaîre kecharitōmenē, ho kyrios meta sou*: «Rallegrati piena di grazia, il Signore è con te» (Lc 1,28).

Dobbiamo in primo luogo osservare che l'angelo, sia qui che nei passaggi successivi del suo intervento, sta parlando con la Parola di Dio, ovvero sta trasmettendo un messaggio che sostanzialmente vuole parafrasare la Parola di Dio con una sorta di collage di testi biblici, soprattutto messianici. Ciò lascia intendere la necessità di una conoscenza della Parola di Dio per capire il messaggio che Dio attraverso l'angelo sta trasmettendo a Maria. Questo diverrà più chiaro nel seguito della relazione lucana di questo dialogo.

È chiaro, ed è necessario tener presente fin da questo momento, che Luca sta sostanzialmente formulando un insegnamento di base per il quale il cristiano, di cui Maria è il prototipo, nella ricerca e nella scoperta della volontà di Dio, sperimenta l'illuminazione della propria vita solo in misura della sua conoscenza della Parola di Dio. Detto in altre parole: *per capire Dio bisogna conoscere la sua Parola*. La conoscenza della Parola di Dio precede la conoscenza di Lui, e non viceversa: attraverso la Scrittura ispirata Dio si rivela e, dopo essersi rivelato, nella medesima Scrittura apre l'accesso al credente a una conoscenza sempre nuova, che consiste nella capacità dell'iniziato di leggere parole "non scritte". Diciamo quindi che la conoscenza di Dio, nel senso squisitamente teologico, non è una conoscenza della Parola in quanto tale, ma è un "attraversamento della Parola" verso l'esperienza dei misteri di Dio. Nel contesto specifico che stiamo esaminando, le parole non scritte sono quelle che l'angelo Gabriele rivolge a Maria, parafrasando le parole scritte, che la Vergine conosceva bene.

Maria ha infatti una sufficiente conoscenza dei testi biblici veterotestamentari, e delle profezie messianiche in particolare, riuscendo a cogliere le allusioni bibliche presenti nelle parole del saluto. Non deve meravigliare la conoscenza biblica di Maria. Vero è che le donne erano escluse dall'insegnamento rabbinico<sup>1</sup>, come pure dal culto sinagogale. Cristo fa un'eccezione straordinaria nel momento in cui, andando contro le consuetudini, ammette le discepole ad ascoltare il suo insegnamento. In ogni caso, l'esclusione dal culto e dall'insegnamento, in nessun modo penalizzava la conoscenza delle Scritture. Ne è prova il libro del Deuteronomio, che indica un preciso precetto

<sup>1</sup> Dobbiamo ricordare che nella sinagoga si leggeva in maniera ciclica l'intero Antico Testamento, con particolare attenzione al Pentateuco.



rivolto al padre di famiglia. Nella preghiera dello *Shemà*, il testo prosegue con queste parole: «Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore. Li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando ti troverai in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai» (Dt 6,6-7). Il precetto di parlarne a casa propria esprime chiaramente il dovere della trasmissione domestica dei contenuti della parola di Dio, uditi ogni sabato nella sinagoga, perché siano conosciuti dai figli e dalle figlie: «Li ripeterai ai tuoi figli» (Dt 6,7) vuol indicare sia i figli che le figlie. Pertanto, Maria, come del resto anche Giuseppe suo sposo, vivono fin dall'infanzia in un'atmosfera religiosa di osservanza.

Ella, ascoltando le parole rivoltele dall'angelo, inizia dunque a comprendere per la prima volta che in quelle stesse Scritture si parla di Lei. Nel saluto dell'angelo viene riformulato intanto l'inizio dell'oracolo biblico di Sofonia, capitolo 3, versetti 14 e 15. Non si tratta di una citazione ma di una riformulazione, che permette però alla vergine Maria in ascolto di poter riferirsi proprio a quel profeta per comprendere il senso dell'incontro. Naturalmente, l'evangelista Luca traduce in greco il testo di Sofonia che nella sua forma testuale originaria suona così: רַנִּי בַת־צִיּוֹן / *ranni bat ẓion* / “Rallegrati, figlia di Sion” (Sof 3,14). *Ranni* è l'imperativo del verbo *rānan* che contiene l'idea di “rallegrarsi con manifestazioni di gioia esteriori”. Nel campo semantico della gioia, in ebraico vi è un altro verbo che indica l'atto di rallegrarsi, שִׂמְחָה *simḥāh*, ma con un aspetto più interiore traducibile con “allegrezza” o “letizia”. *Ranni* è un verbo piuttosto forte, che indica una gioia espressa esternamente con acclamazioni e grida di gioia secondo il testo del profeta Sofonia. Luca però traduce con *chaîre* (l'equivalente greco di *simḥāh*), che esprime una gioia più contenuta e composta. Ci sembra importante mettere in luce questo aspetto: l'angelo non si sente di invitare Maria ad un *rānan*, nel senso ebraico, cioè a una gioia vistosa ed esteriore e per questo usa il verbo *chairō*. In Maria c'è qualcosa di regale, di equilibrato e dignitoso, come si vedrà soprattutto sotto la croce. Lì si manifesterà totalmente la sua statura regale con un dolore straziante e composto. Anche in Lei, come si vede nel Cristo della passione e del processo, si rivela una personalità caratterizzata da una grande capacità di autocontrollo.

Il termine utilizzato dall'angelo, *chaîre*, era anche usato nell'epistolografia greca e in generale nei saluti tra amici e conoscenti. Si era soliti iniziare le lettere con un generico augurio di serenità rivolto al destinatario: *chaîrein*, che l'apostolo Paolo trasformerà in *cháris* (cfr. Rm 1,7). Il cristiano,



infatti, che scrive o saluta il fratello nella fede non gli augura una generica serenità (*chairein*), ma la grazia (*cháris*), cioè l'amore di Dio.

Nel saluto dell'angelo a Maria c'è un'ulteriore differenza rispetto al testo del profeta Sofonia, il quale si rivolge alla città di Gerusalemme con l'appellativo *bat sion*, figlia di Sion, che in senso stretto si riferisce all'intera popolazione che abita la città santa<sup>2</sup>. Il saluto rivolto a Maria però riguarda una singola persona e non una popolazione intera. Lei non sa ancora che nella sua persona si sintetizzerà tutto il popolo cristiano, divenendo immagine e personificazione della Chiesa. Il messaggio di pace che il profeta Sofonia aveva dato alla città di Gerusalemme arriva al popolo cristiano attraverso di Lei. L'angelo sta parlando anche al popolo dei redenti che sta per nascere con il bambino che sarà concepito nel suo grembo, mediante la sua libera adesione alla chiamata divina.

### Il nome nuovo di Maria

Ritorniamo indietro al v. 27 per mettere in evidenza che l'evangelista ci dice che «la Vergine si chiamava Maria» (Lc 1,27). Questa informazione anagrafica ci è data da Luca e non dall'angelo. Il nome anagrafico di Maria, dunque, ci viene svelato dal narratore ma non viene usato da Gabriele nell'atto di rivelarle la sua vocazione. Il nome anagrafico della Vergine Sposa è insufficiente a spiegare la sua vocazione personale, ossia il ruolo cardine che Lei senza dubbio è chiamata a rivestire all'alba dei tempi nuovi – o, come direbbe l'apostolo Paolo, nel “pleroma” (pienezza) dei tempi (cfr. Gal 4,4) –. Presentandola con il nome di Maria, tuttavia, e introducendo poi il saluto dell'angelo, il narratore mette in evidenza la sostituzione del nome anagrafico con il nome nuovo, indicativo della sua posizione nel piano di Dio. Ciò non avviene solo in questa pericope: anche l'apostolo Paolo ci dice che Cristo è «nato da donna»: γενόμενον ἐκ γυναικός, *ghe-nomenon ek gynai-kos* (Gal 4,4); in diverse occasioni pure l'evangelista Giovanni si esprime in modo analogo sostituendo il nome anagrafico di Maria con il termine donna, γυνή, *gyné*. Così sotto la croce (cfr. Gv 19,26), a Cana (cfr. Gv 2,4), e nel segno che appare nel cielo secondo il veggente dell'Apocalisse (cfr. Ap 12,1). In quest'ultimo caso la “donna” non è personalmente Maria, ma è un simbolo

<sup>2</sup> Il contesto storico in cui scrive Sofonia è la fase preesilica, durante la monarchia al tempo del re Giosia (640-609 a.C.), in un periodo molto vicino all'evento della deportazione babilonese. Nabucodonosor, però, non è arrivato ancora con i suoi eserciti, ma c'è nell'aria qualcosa che non va e si presagisce il peggio. Sofonia intende rassicurare gli abitanti di Gerusalemme che purtroppo dovranno attraversare la grande tempesta dell'esilio.



apocalittico che include e supera la sua persona, alludendo all'intero popolo di Dio. Vediamo dunque che il nome di Maria non è utilizzato, ma viene chiamata con un "nome nuovo". Così avviene anche per Pietro il cui nome anagrafico era Simone (cfr. Gv 1,42). L'attribuzione del nome nuovo è un atto indicativo del passaggio dal mestiere di prima al suo attuale ruolo di apostolo. Il profeta Isaia aveva preannunciato il nome nuovo proprio in relazione all'identità di Gerusalemme (cfr. Is 62,2). Ma è a Maria che questa profezia deve essere applicata.

Il nome nuovo ritorna alla fine nell'Apocalisse, dove viene detto che a ciascun cristiano che ha vinto la buona battaglia sarà data una pietra bianca con scritto sopra il suo nome nuovo: ὄνομα καινὸν γεγραμμένον (*ónoma kainòn gegramménon*) (cfr. Ap 2,17). La vittoria del cristiano approda così alla scoperta meravigliosa di una nuova identità. L'evangelista Giovanni la esprime nella rivelazione della nostra divina figliolanza (cfr. 1Gv 3,2), ossia nella presa di coscienza di ciò che oggi non sappiamo di noi stessi: tutta la grazia, l'estensione, la potenza, la gloria che è racchiusa embrionalmente nello status battesimale. Tutto questo noi non abbiamo idea di che cosa sia, perché ci manca la cognizione del "nome nuovo", ovvero di quell'identità che abbiamo davanti a Dio. È questa la condizione che Dio ha già previsto prima della creazione del mondo e che ci sarà rivelata al momento opportuno come la pienezza della nostra predestinazione. Anche se non sappiamo cosa c'è scritto in quella pietra bianca, non dobbiamo cadere nell'inganno satanico, che vuol farci credere che non valiamo nulla. Bisogna invece rimanere nella luce della verità, sapendo solo che c'è una predestinazione individuale – oltre che universale – e che il nostro vivere quotidiano non si esaurisce nel servizio che noi offriamo alle istituzioni, alla famiglia e alla comunità umana. Se così fosse, come dice l'Apostolo Paolo, saremmo da compiangere (cfr. 1Cor 15,19).

Ritorniamo adesso al nome nuovo di Maria: *kecharitōménē*, "piena di grazia". Come già osservato, è l'angelo a chiamarla in questo modo ma non il narratore (cfr. Lc 1,28). Nel Nuovo Testamento nessuno conosce il nome nuovo di Maria di Nazareth se non la figura straordinaria di questo serafino rivelatore dei misteri di Dio. Ordinariamente, dopo un saluto, segue il nome del destinatario, ma l'angelo, dopo l'invito ad una gioia equilibrata e al tempo stesso profonda, la chiama con un nome diverso da quello anagrafico: *kecharitōménē*. Come già precisato, si tratta del participio perfetto medio del verbo *charitō*. Il greco con cui scrive l'evangelista Luca è quello ellenistico (ovvero il greco della *koinè*), che per alcuni aspetti si differenzia da quello classico. Il verbo *charitō* esprime la benevolenza gratuita. Il perfetto medio indica un'azione compiuta nel passato, i cui effetti perdurano nel presente. Pertanto, la traduzione esatta della parola greca *kecharitōménē* non è



semplicemente “piena di grazia”, come quando diciamo che un dato contenitore “è pieno”, constatando un fatto statico, ma trattandosi di un passivo medio, è invece “riempita di grazia”, intendendo la sua condizione non come un dato di fatto attuale ma come il risultato di un’azione ricevuta passivamente. Tale sfumatura passiva indica un atto divino gratuito, non meritato, compiuto nei confronti di Maria in un determinato passato, il cui risultato presente è la pienezza della grazia.

Maria è quindi *kecharitōménē*, nel senso che è “piena di grazia”, in quanto *riempita in maniera gratuita da un’azione compiuta da Dio su di lei nel passato*. E questo atto continua a essere valido anche nel presente del dialogo tra l’angelo e la vergine di Nazareth. Il passato riguarda la sua personale predestinazione alla divina maternità. Nella riflessione teologica della Chiesa, questo “passato” dell’agire gratuito di Dio su di Lei si è definito come l’atto del concepimento senza la macchia del peccato.

Dio interviene insomma in modo gratuito nel suo concepimento, donandole “una pienezza di comunione divina” che Maria possiede passivamente a partire da quel momento storico che risale al grembo materno e i cui effetti permangono intatti, ma ignoti a Lei, fino al presente, cioè fino al momento di quel dialogo nella casa di Nazareth. Maria però non sa che nella sua storia personale c’è un inizio radicalmente singolare, frutto di una predestinazione che la riguarda, e che capirà solo successivamente. Maria sa comunque che l’Antico Testamento attribuisce a pochi questa condizione della grazia, naturalmente nel senso in cui questo concetto poteva essere compreso nell’ordinamento antico. Vediamo come di Abramo si dice che ha trovato grazia agli occhi di Dio (cfr. Gen 18,3). È ovvio che questa grazia non ha ovviamente il carattere della *gratia gratum faciens* che noi riceviamo nel battesimo. Maria è l’unica creatura che vive in totale pienezza di comunione con Dio prima della redenzione attuata da Cristo, “battezzata” nel grembo materno. Noi invece diventiamo “pieni di grazia” solo nell’atto del battesimo, che ci rende liberi dal peccato e irreprensibili, secondo il progetto divino della predestinazione dei cristiani rivelato in Efesini 1.

### “Il Signore è con te”

Il saluto dell’angelo a Maria, dopo l’indicazione del nome nuovo, *kecharitōménē*, riprende un’espressione che compare nell’Antico Testamento in diversi contesti: *ho kyrios meta sou*: «il Signore è con te» (Lc 1,28). Sembra, ad una prima impressione, che l’angelo voglia rivolgere,



con queste parole, un semplice augurio di custodia da parte di Dio. Del resto, all'inizio della celebrazione eucaristica anche il sacerdote rivolge queste parole all'assemblea, esprimendo un augurio che manifesta però la certezza della presenza di Dio accanto alla comunità riunita e a ciascuno dei partecipanti alla liturgia. Volendo inquadrare nel contesto più generale dei libri veterotestamentari la locuzione "il Signore è con te", ci accorgiamo che essa ha un significato specifico. Infatti, Maria indubbiamente sa che questa frase nella Bibbia ricorre molte volte e sempre in un contesto analogo; vale a dire: essa è ordinariamente rivolta a quei personaggi della storia biblica che hanno ricevuto da Dio una missione particolare. È stata infatti rivolta a Giacobbe, capostipite di Israele (cfr. Gen 28,15). È stata detta a Mosè, liberatore d'Israele e legislatore (cfr. Es 3,12); a Giosuè: «Come sono stato con Mosè, così sarò con te» (Gs 1,5). E ancora, questa frase è stata detta a Gedeone, uno dei giudici più importanti (cfr. Gdc 6,12). Sentendosi rivolgere queste parole, Maria comprende che c'era in gioco qualcosa di grosso. Questo fatto genera un'ulteriore perplessità in Lei: quale sarà il suo ruolo o la sua missione? Inoltre, questa espressione nell'Antico Testamento è stata rivolta soltanto agli uomini. Maria non sa che da adesso in poi, come dirà l'apostolo ai Galati, non c'è più uomo né donna, non c'è più Giudeo né Greco, ma tutti siamo uno in Cristo (cfr. Gal 3,28). Tante cose lei apprenderà strada facendo, e ci vorrà tutta la sua vita terrena per comprendere la propria posizione nel disegno di salvezza, con un'assidua meditazione che ha inizio con la nascita di Gesù (cfr. Lc 2,19). La conoscenza della Bibbia le permette insomma di decodificare le allusioni dell'angelo, cogliendo al tempo stesso il loro spessore. È indicativo il fatto che Lei, alla fine della pericope, utilizzi per sé stessa un titolo che era sempre stato usato al maschile nell'Antico Testamento: *doulē*, "serva": «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1,38). Adesso Maria, proprio in relazione alla promessa della presenza del Signore accanto a Lei, sa che ciò implica un particolarissimo servizio al regno di Dio, una missione irripetibile nel disegno di salvezza. Sulla parola "serva" torneremo più avanti. Precisiamo soltanto che nella traduzione dei Settanta la parola greca *doulos* (servo) traduce l'ebraico *'ebed*. Maria la riformula al femminile questo aggettivo e lo applica, in modo di certo ardito, a sé stessa. Questo particolare ci fa pensare che la sua perplessità iniziale, suscitata dalle prime parole dell'angelo, evidentemente si è sciolta. Nel racconto evangelico, però, Lei andrà per gradi comprendendo il senso della sua maternità e delle aspettative di Dio a suo riguardo.

Torniamo alla formula del saluto angelico, su cui dobbiamo notare qualche altro dettaglio. Infatti, il significato della locuzione *meta sou* ha anche un secondo risvolto veterotestamentario. Dobbiamo



inquadrare questo saluto sullo sfondo dell'oracolo di Sofonia, che l'angelo sta parafrasando. Alla città di Gerusalemme viene rivolta una precisa esortazione da parte del profeta. La popolazione degli abitanti è definita dall'appellativo *bat šion*, "figlia di Sion". Il profeta precisa il motivo per cui la città deve gridare di gioia: «il Signore tuo Dio, in mezzo a te è un salvatore potente» (Sof 3,17). Si tratta di una frase nominale, dove manca il verbo essere. Il profeta definisce Dio *gibbôr yôšîa'*, "un potente salvatore". L'espressione "in mezzo a te" (*meta sou* nelle parole dell'angelo) è formulata così dal profeta: *b<sup>e</sup>qirbek*. Usata in riferimento allo spazio, questa espressione indica il centro di qualcosa. Nel caso di Sofonia, il centro della città. Ma se questa espressione venisse applicata a una donna, ciò implicherebbe il grembo materno.

Ecco un altro particolare del saluto che mette Maria in uno stato di perplessità e quindi di ricerca, come molto bene l'evangelista mette in evidenza con il verbo *dieloghizeto*: «si domandava» (Lc 1,29). L'espressione del profeta Sofonia è rivolta a una città e ha chiaramente un significato spaziale, ma ora l'angelo rivolge le stesse parole a una donna. Questa locuzione, *meta sou*, ovvero originariamente "in mezzo a te", acquista adesso un significato diverso in ragione del fatto che allude al grembo materno in quanto riferito a una donna. Dunque, dobbiamo concludere che l'allusione dell'angelo ha a che vedere con la presenza del Signore non soltanto "accanto" a Lei, ma soprattutto "dentro", cioè nel suo grembo. Maria percepisce non soltanto l'aspetto vocazionale che *Dio è con lei* (nel senso in cui lo è stato con Mosè, con Gedeone, con Samuele e con tutti gli altri che sono stati chiamati a rivestire un ruolo particolare nel disegno di salvezza), ma ne coglie anche un aspetto assolutamente incomprensibile, che cioè *il Signore è in lei* nel senso proprio fisico del grembo materno.

### Il turbamento di Maria

Il v. 29 descrive il turbamento di Maria: «A queste parole ella fu molto turbata e si domandava che senso avesse un saluto come questo». Il suo turbamento non è dunque determinato dall'apparizione dell'angelo (come invece accade a Zaccaria, come abbiamo già messo in evidenza - cfr. Lc 1,12), ma *dalle parole del saluto*. Non è quindi l'esperienza soprannaturale quella che produce in lei ciò che l'evangelista Luca, nel testo originale, definisce come *dietarachthe*, un verbo greco che esprime l'idea di una scossa interiore. Il turbamento di Maria è



comprensibile alla luce di tutto quanto abbiamo messo in evidenza a proposito di questa formula di saluto utilizzata dall'angelo. Vale a dire: le allusioni veterotestamentarie ivi contenute lasciano intravedere qualcosa di inaspettato. Proprio per questo, al suono di quella parola, mentre l'angelo sta parlando, Maria avvia una sua riflessione interiore, descritta dall'evangelista col verbo *dieloghizeto*. Il senso di questa parola può descriversi come un parlare con sé stessa, o più precisamente come un "meditare", mentre l'angelo le parlava. San Girolamo traduce in latino il testo parola per parola: *cogitabat qualis esset ista salutatio*, in greco: *διελογίζετο ποταπός εἴη ὁ ἀσπασμός οὗτος dieloghizeto potapòs eîē ho aspasmòs ohùtos* (cfr. Lc 1,29). Il verbo utilizzato da Luca *διελογίζετο dieloghizeto*, e tradotto da San Girolamo con *cogitabat*, è costruito peraltro all'imperfetto, e ciò implica un'azione mentale ripetuta. Del resto, solo Luca mette in evidenza la disposizione interiore di Maria nei confronti del mistero di Dio che a Lei si rivela. Quando dice che Maria "meditava" tutte queste cose nel suo cuore non intende dire che semplicemente ci rifletteva. Il verbo greco che indica l'atto di meditare è troppo chiaro per essere frainteso: *συμβάλλουσα symbállusa* «meditando» (Lc 2,19). Il suo significato effettivo non è "riflettere", ma "confrontare". È ovvio che i termini del confronto sono da un lato la pagina biblica e dall'altro l'evento. Lei non capisce diverse cose che le accadono intorno e, di conseguenza, deve confrontarle coi dati biblici. Ella recupera dal patrimonio biblico alcuni elementi che possono illuminare il processo di questa meditazione concomitante al discorso dell'angelo, confrontandoli con le parole del suo celeste interlocutore.

Questo confronto Maria lo continuerà a fare quando Gesù sarà bambino, sia nel contesto della nascita (cfr. *ibidem*), sia nel tempio quando Gesù ha dodici anni (cfr. Lc 2,51), anche se qui nell'annunciazione ricorre un verbo diverso che allude soprattutto alla memoria delle opere di Dio.

Maria è senz'altro l'immagine plastica della meditazione, perché la condizione del cristiano nell'ascolto della parola di Dio è esattamente questa: la Parola che risuona nella Chiesa ci interpella, e mentre noi l'ascoltiamo è necessario avviare interiormente una riflessione su noi stessi.

### Il ruolo di Maria nel piano di salvezza

L'angelo percepisce che Maria sta ragionando tra sé proprio sul senso di queste parole e che nel suo animo sorgono delle perplessità. Di conseguenza, rende esplicito quello che nel saluto poteva percepirsi in modo allusivo, dicendole: «Non temere, Maria, perché hai trovato



grazia presso Dio. Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù» (Lc 1,30-31). Possiamo distinguere in queste parole dell'angelo tre messaggi per Maria: un'esortazione: "non temere"; una rivelazione sul passato a Lei ignoto: "hai trovato grazia presso Dio"; una profezia a breve termine: "concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù". Vediamo ora nel dettaglio questi tre diversi messaggi.

### - "Non temere"

Maria alle parole del saluto (cfr. Lc 1,28) comincia a intravedere qualcosa che sembra già così grande da suscitare in lei il timore. Comprendiamo allora la ragione dell'imperativo dell'angelo: *mē phobou*, «Non temere» (Lc 1,30), che ha compreso il turbamento di Maria nelle sue vere cause. È chiaro che l'angelo sa bene che Maria non ha paura di lui né della sua apparizione. Le mostra quindi cosa non deve temere e perché. Intanto, la esorta a non avere paura proprio in relazione a ciò che l'ha turbata nel significato delle parole di quel saluto. La esorta, cioè, a non temere le esigenze delle volontà di Dio che si intuiscono nella constatazione: "il Signore è con te"; queste esigenze potranno essere grandi, come lo sono state quelle legate alla storia dei personaggi biblici che si sono sentiti dire le medesime parole. Ebbene, il "non temere", da parte dell'angelo, riguarda il futuro, non il presente. Maria sarà la regina madre di un principe che regnerà in eterno, passando però attraverso un'incredibile umiliazione. Le missioni che Dio ci affida sono infatti sempre molto esigenti, davanti alle quali abbiamo tutte le ragioni di temere. Ma non per questo è lecito sentirsi inferiori al compito, perché questo sentimento offenderebbe Dio. Possiamo ricordare, al riguardo, come reagisce Dio a quel Mosè che non si sente all'altezza del compito che gli viene affidato: «Perdona, Signore, manda chi vuoi mandare!» (Es 4,13). Ecco, qui si manifesta il timore di Mosè di fronte allo svelamento di una missione da compiere: tornare in Egitto per liberare Israele dalla schiavitù. La portata della missione lo spaventa. Ma la sua obiezione e la sua tendenza alla rinuncia generano la collera di Dio: «Allora la collera del Signore si accese contro Mosè» (Es 4,14). Insomma, ci sono delle cose apparentemente ispirate dalla virtù dell'umiltà che però offendono Dio grandemente. Noi pensiamo comunemente che è il gesto trasgressivo che offende Dio. *Ma Dio è offeso in realtà dalla nostra sfiducia*. Il peccato può essere sempre perdonato, ma la sfiducia ci esclude liberamente dalla sua misericordia. La reazione di Mosè sembrerebbe all'apparenza un atto di umiltà, ma è invece un atto di sfiducia nella potenza di Colui che regna su tutte le dimensioni



dell'universo. In definitiva, l'angelo non vorrebbe che Maria si trovasse davanti a Dio nella stessa situazione di Mosè e la rassicura dicendole appunto di non temere.

L'indicazione data a Maria di non temere è importantissima anche per noi, rispetto alle esigenze della vita cristiana e della missione che Dio ci affida; non dobbiamo pensare mai di essere inferiori alle esigenze di Dio, perché quello che ci chiede si realizza sulla base della sua forza e non della nostra.

- “hai trovato grazia presso Dio”

L'aver “trovato grazia presso Dio” è il motivo per cui Maria *non deve* temere: *mē phobou, Mariam: eures gar charin para tō theō*. Ci sembra interessante, a questo proposito, la riflessione del Siracide, il quale connette il fatto di trovare grazia presso Dio con la scelta dell'umiltà, quella autentica ovviamente, non la sua contraffazione, di cui abbiamo già parlato: «Quanto più sei grande, tanto più fatti umile, e troverai grazia davanti al Signore» (Sir 3,18). L'umiltà, infatti, è una scelta libera. Possiamo riformulare così il concetto: la grazia si trova presso Dio nel momento in cui, dinanzi alla sua elezione, noi non ne facciamo un piedistallo per innalzarci sugli altri. Procedendo su questa medesima linea teologica, Maria collega l'umiltà alla sua elezione, cosa che esprimerà con le parole del Magnificat: «ha guardato l'umiltà della sua serva» (Lc 1,48). Chiaramente i collegamenti biblici, a partire da questi stimoli dell'angelo, fanno maturare in Lei una prospettiva graduale che la preparerà all'accoglienza della divina maternità.

Il riferimento all'aver trovato grazia implica chiaramente un'elezione alla quale si collega una precisa missione nel disegno salvifico di Dio. Infatti, l'espressione: «hai trovato grazia presso Dio» conferma alcuni aspetti del saluto che le ha già rivolto, e in particolare il fatto di dover pensare a sé stessa sotto una nuova luce o un nuovo ruolo, collocandosi così nella schiera di tutti i personaggi biblici che, nell'Antico Testamento, hanno avuto un ruolo cardine nella storia d'Israele.

In relazione all'espressione “hai trovato grazia presso Dio”, si possono compiere altri collegamenti biblici. Il primo che sarà emerso nella sua memoria è connesso alla figura di Noè, il quale «trovò grazia agli occhi del Signore» (Gen 6,8). Come sappiamo, Noè costituisce il punto di passaggio tra due epoche: quella di una corruzione dilagante che, dopo il racconto del peccato originale, descrive un'umanità che scivola in una continua e inarrestabile corruzione, fino ad arrivare al diluvio. Da quel momento, si ha l'inizio dei tempi nuovi e l'umanità



torna a ripopolare la terra. Anche di un altro personaggio, la cui statura è molto grande, si dice che ha trovato grazia presso Dio, ed è Abramo. Il testo biblico racconta di tre uomini (che si rivelano tre angeli) che si fermano davanti alla sua tenda. Appena li vide, corse loro incontro, si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo» (Gen 18,3). La formula dubitativa della richiesta di Abramo trova la soluzione affermativa nel seguito del racconto, dove questi tre personaggi si fermano con lui. Dio fa visita ad Abramo, perché appunto ha trovato grazia ai suoi occhi. L'espressione "non passare oltre" non può che richiamare i discepoli di Emmaus, quando significativamente il Cristo risorto farà come se dovesse andare più lontano; si ferma solo per la richiesta dei discepoli che gli chiedono di rimanere. Gesù si ferma e spezza il pane con loro (cfr. Lc 24,28-30).

Maria, ascoltando le parole dell'angelo, comprende che anche lei si colloca nella linea di Noè, cardine che apre la fase dei tempi nuovi dopo il castigo del diluvio, e soprattutto di Abramo, che apre la fase storica in cui diventa possibile vivere nella fede. L'apostolo Paolo definisce quest'ultimo "padre di coloro che vivono di fede" sia circumcisi sia incircumcisi (cfr. Rm 4,9-12). Maria si inserisce dunque anche lei al confine di due epoche, e precisamente tra l'Antico Testamento, dove l'antica alleanza giunge al suo termine, e il Nuovo Testamento, dove viene stabilita la nuova. Maria somiglierà in modo particolare ad Abramo che, chiamato a immolare il figlio Isacco, si mostra disposto a farlo. Ma, come sappiamo, Isacco sarà restituito alla paternità di Abramo. Anche Maria, su un altro monte, sarà invitata a compiere lo stesso sacrificio: l'offerta del Figlio. Ma sul Golgota non ci sarà alcun sostituto e Maria, sotto la croce, vedrà morire Gesù. Se la fede di Abramo è grande, ancora di più lo è quella di Maria. Ella ha visto la morte del Figlio e ha creduto nella risurrezione, a differenza di Abramo che ha creduto che Dio poteva restituirgli il figlio, ma non l'ha mai visto morto.

Maria, ascoltando le parole dell'angelo: «hai trovato grazia presso Dio» (v. 30), non poteva immaginare che potesse riguardare lei anche un sacrificio come quello di Abramo. Soltanto Simeone, in maniera velata, farà riferimento a un sacrificio senza sostituto. La missione che l'aspetta è quindi vertiginosa e neanche lei stessa sa fino a che punto.

- "concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù"

Il terzo messaggio dell'angelo riguarda il nome da dare al nascituro. Maria dovrà imporgli il nome di Gesù, ossia il nome che descrive la missione terrena del bambino. Come Maria deve



comprendere la missione che Dio le affida, e che è interamente racchiusa nel suo nome nuovo: *kecharitoménē*, analogamente anche suo figlio dovrà realizzare una missione, portando a compimento tutte le promesse di Dio, come afferma l'apostolo Paolo: «tutte le promesse di Dio in lui sono 'sì'» (2Cor 1,20). Anche per il figlio di Maria il nome esprime il progetto di vita, che è appunto la missione che Dio gli affida. Secondo l'evangelista Luca<sup>3</sup> questo nome sarà Lei ad imporlo. Gesù è, per il bambino, il nome nuovo dell'essere umano formatosi nel suo grembo, ma esso non sostituisce un nome vecchio, come avviene a Maria. In Lui, infatti, non c'è mai stata un'appartenenza al mondo terrestre, in quanto Egli è il Verbo Eterno, atemporale, senza inizio e senza termine. Maria invece è soggetta non all'invecchiamento del peccato, per la sua immacolatezza, ma all'invecchiamento anagrafico, cioè la sua identità terrena di ordine genealogico viene annullata nell'atto della sostituzione del nome di Maria (nome anagrafico) con quello usato dall'angelo per salutarla: *kecharitoménē*. Anche Gesù farà lo stesso con Pietro e, il nome di Simone, che esprime l'invecchiamento dell'anagrafe terrena, sarà sostituito con il nome nuovo dell'apostolo (cfr. Mt 16,18; Gv 1,42). A partire dal battesimo, tutti noi abbiamo il nome segnato nell'anagrafe della Gerusalemme celeste (vogliamo leggere così l'annuncio gioioso del salmista: Sal 87,5-7). Gesù lo dice chiaramente ai suoi discepoli: «rallegratevi piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli» (Lc 10,20). Il nome nuovo di Maria è l'Immacolata Concezione, ovvero la piena di grazia. I due termini sono sinonimi e teologicamente dicono la stessa cosa.

In definitiva, il fatto che l'angelo, secondo Luca, dica a Lei di imporre il nome al figlio che nascerà allude al fatto che il suo compito non è solo quello di metterlo al mondo e di accompagnarlo nella crescita ma soprattutto di partecipare personalmente alla sua missione, come se stesse dicendo: "io da questo momento vivo per te e come te". Lei non può sapere, né immaginare cosa comporti vivere con Lui, associata alla stessa missione del figlio, ma lo saprà sul Golgota, e lo scoprirà soprattutto nell'assunzione della maternità universale, dopo avere rinunciato a quella individuale verso Gesù. Noi lo sappiamo e lo comprendiamo adesso, dopo più di duemila anni da quando gli eventi si sono compiuti. Imporre quindi il nome "Gesù" implica per Maria la partecipazione al contenuto esistenziale indicato da questo nome.

<sup>3</sup> In questa lectio seguiamo naturalmente la mariologia lucana. In Matteo è Giuseppe a dare il nome al bambino (cfr. Mt 1,21). La diversità delle due redazioni di Matteo e di Luca costituisce una ricchezza teologica di due prospettive che vanno considerate come reciprocamente integranti.



### La rivelazione circa il destino del nascituro

L'angelo, da questo momento in poi, concentra il suo messaggio sulla figura del nascituro utilizzando solo parole desunte dalle Scritture: «Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre <sup>33</sup>e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33). Infatti, il v. 32 riformula un testo di 2Sam 7,9. Si tratta di un capitolo assolutamente centrale nella storiografia del deuteronomista, perché segna il vero destino della dinastia davidica, che non è tanto quello di esercitare un potere politico sul piano umano, quanto di costituire una stirpe nella quale il Messia potesse assumere la natura umana. L'angelo, infatti, le dice: «sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Questa espressione “Sarà grande”, ἔσται μέγας, *éstai mégas* (in ebraico גדול, *gādōl*), nel greco utilizzato da Luca, presenta un aggettivo che richiama proprio il v. 9 del cap. 7 del secondo libro di Samuele, dove a Davide viene promesso un nome “grande” in vista della grandezza del suo discendente. Ebbene, la grandezza che è opera di Dio – in riferimento alla dinastia davidica –, consiste appunto nel fondare la stirpe umana della nascita del messia liberatore. La grandezza di Davide non è allora quella di avere regnato – tanti altri hanno regnato dopo di lui – ma di essere il capostipite dell'umanità rinnovata da Dio. La profezia di Natan, a proposito della promessa messianica, esprime l'elezione della stirpe davidica, e in Luca risuona proprio nel momento in cui quella promessa sta per diventare realtà. Infatti, accanto a questa allusione alla grandezza che Dio vuole dare a Davide mediante il principe carismatico suo discendente, il v. 14 di 2Sam 7, risuona nelle parole successive dell'angelo: «verrà chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Così, infatti, recita 2Sam 7,14: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio».

In Maria che, come abbiamo detto, conosceva le promesse messianiche queste connessioni tra le parole dell'angelo e i testi biblici sono affiorate nella sua memoria, mentre l'angelo le stava parlando. Le parole: «verrà chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32), richiamano senz'altro nella mente di Maria quelle di 2Sam 7,14 già citate. Si può pensare che per lei comincia a schiarirsi il quadro del futuro; quel futuro su cui l'angelo le dice di “non temere”. La parola “figlio” richiama il titolo cristologico che nel primo secolo era utilizzato in riferimento al Messia. Di fatto, ciò che crea nel sinedrio e nel sommo sacerdote quella forma di forte reazione, come davanti a una bestemmia, è proprio l'uso di questo titolo cristologico sulla persona di quell'imputato presentato al sommo



sacerdote per essere giudicato, ossia il titolo scandaloso di “Figlio di Dio” o “Figlio dell’Altissimo” (cfr. Mt 26,63-66; Mc 14,6-64; Lc 22,67-71; Gv 19,7). Possiamo citare a questo proposito Luca 22,70: «Ma d’ora in poi il Figlio dell’uomo siederà alla destra della potenza di Dio. Allora tutti dissero: “Tu dunque sei il Figlio di Dio?”. Ed egli rispose loro: “Voi stessi dite che io lo sono”» (Lc 22,69-70). Gesù per sé stesso utilizza ordinariamente l’appellativo di “Figlio dell’Uomo” in riferimento ad un altro tipo di Messia, quello cioè apocalittico del libro di Daniele. In Marco 14,61 i due titoli messianici, Cristo e Figlio di Dio sono strettamente collegati: «Ma egli taceva e non rispondeva nulla. Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: “Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?”» (Mc 14,61). Inoltre, in Dn 7,13 così leggiamo: «ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d’uomo» (Dn 7,13). In questo messianismo del profeta Daniele celeste ed escatologico, che Gesù applica a sé stesso, si coglie il suo rifiuto di assumere un messianismo di tipo terreno.

Dobbiamo adesso mettere a fuoco il fatto che nel v.32 l’angelo utilizza un verbo al passivo: οὗτος *ūtos* “egli”, ἔσται *éstai* “sarà”, μέγας *mégas* “grande”, καὶ *kai* “e”, υἱὸς *uìds* “figlio”, Ὑψίστου *Ypsistū* “dell’Altissimo”, κληθήσεται *klethésetai* “sarà chiamato” (cfr. Lc 1,32). In sostanza, il titolo cristologico è chiaramente definito ed è espresso con un verbo al passivo: «verrà chiamato» (ibidem). Il lettore si chiede: “chiamato da chi?”. Il buon senso ci porterebbe a rispondere che il titolo viene dato per acclamazione popolare, come si potrebbe ragionevolmente ritenere. Non sembra però che l’acclamazione popolare abbia grandi intuizioni sul messia; basta riprendere Mt 16,13-14 «Gesù, giunto nella regione di Cesarèa di Filippo, domandò ai suoi discepoli: “La gente, chi dice che sia il Figlio dell’uomo?”. Risposero: “Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti”». Queste risposte varie e confuse ci fanno comprendere che non sarà certamente il popolo a chiamarlo Figlio di Dio, perché esso ha tante idee a suo riguardo e lo inquadra in tante identità possibili ma tutte sbagliate. E nemmeno avverrà da parte dei suoi discepoli, perché anche lo stesso riconoscimento di Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mc 16,16) è opera di Dio (cfr. Mt 16,17). Possiamo allora dire che con questo verbo al passivo, l’angelo può soltanto riferirsi al fatto che ci sarà una proclamazione di origine divina. Probabilmente dobbiamo identificare questo momento con quello



del battesimo, dove una voce dal cielo dice «Questi è il Figlio mio prediletto nel quale mi sono compiaciuto» (cfr. Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). In definitiva, Cristo non ha bisogno di alcuna proclamazione umana, né di testimonianze provenienti dal basso, perché la garanzia della sua identità non proviene dal mondo, ma direttamente da Dio, e si colloca all'inizio del suo ministero pubblico, nel contesto del battesimo, dove ha luogo appunto la solenne divina proclamazione della sua identità di Figlio infinitamente amato.

Nel vangelo di Giovanni questa testimonianza del Padre è posta ripetutamente in evidenza: Gesù non parla mai di miracoli ma di segni, e soprattutto non li attribuisce a sé stesso, precisando che attraverso queste opere il Padre conferma e testimonia la sua identità di Figlio. Da ciò emerge in particolare il rapporto paterno esclusivo che Egli vive con il Padre.

Gesù, dunque, è proclamato “Figlio” nel momento in cui lo Spirito Santo scende su di Lui per abilitarlo ad annunciare il Regno con autorità e a compiere le azioni carismatiche del suo ministero. Infatti, le guarigioni che Egli compie sono opere carismatiche dello Spirito Santo, e non del suo potere divino, a cui ha rinunciato nell'atto dell'Incarnazione. Egli attinge alla pienezza dello Spirito che gli è stato dato in quanto uomo. Si tratta insomma di una vocazione in cui il Padre rende testimonianza al Figlio. Analogamente, nella trasfigurazione (cfr. Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) succederà la stessa cosa: una proclamazione (*klethésetai*, “sarà chiamato”) del suo essere Figlio di Dio dinanzi a tre apostoli; ancora una volta non da parte dell'uomo – la cui proclamazione non avrebbe alcun valore – ma da Dio stesso che lo proclama Figlio infinitamente amato. L'autore della lettera agli Ebrei dice che nessuno può attribuire a sé stesso questo onore (cfr. Eb 5,4), cioè di diventare mediatore tra Dio e l'uomo, se non è conferito da una divina vocazione.

Il Cristo terreno è dunque proclamato da Dio in quella sua identità nella quale dovrà essere conosciuto e accolto nel compimento della sua missione. Ecco perché il suo regno non avrà fine: il Figlio infinitamente amato costituisce e rappresenta il prolungamento terreno della divina monarchia contro la quale nessuno può ergersi. Da ciò comprendiamo che la profezia rivolta al re Davide, a cui abbiamo già fatto riferimento (cfr. 2 Sam 7) prefigura il regno del Messia, che non è semplicemente il discendente di Davide, ma il Figlio proclamato tale da Dio stesso.

Noi però lo comprendiamo adesso, proiettandoci all'indietro rispetto a quel giorno in cui Maria, ancora mancante di queste coordinate – dovevano ancora trascorrere trent'anni – si sente rivolgere queste parole: «sarà chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Maria percepisce in queste parole le profezie messianiche che Lei conosce, come tutti i pii Israeliti, e percepisce non



soltanto la promessa davidica (cfr. 2Sam 7) della nascita dell'Emmanuele (cfr. Is 7,10-17), vi scorge probabilmente anche, dietro l'immagine di un regno eterno che non avrà mai fine, quella del Figlio dell'Uomo sulle nubi annunciato dal profeta Daniele (cfr. Dn 7,13-14). La personale espressione della identità di Cristo, con cui Egli si presenterà ai suoi contemporanei, farà leva soprattutto su questo titolo messianico: "il Figlio dell'uomo". Egli preferirà infatti definirsi così piuttosto che "figlio di Davide"<sup>4</sup>, titolo che gli viene rivolto invece dagli interlocutori.

### La domanda di Maria

Tornando alla *Lectio* del testo lucano, al v. 34, Maria pone una domanda: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (Lc 1,34), Πῶς ἔσται τοῦτο; *Pòs* "in che modo?", *estai* sarà, *toῦτο* "questo?". Intanto ci soffermiamo su questa domanda, per poi confrontarla con quella apparentemente analoga posta da Zaccaria (cfr. Lc 1,18). L'espressione di Maria in parte è una domanda e in parte è un'obiezione, perché da un lato dice: Πῶς ἔσται τοῦτο; "Come avverrà questo?", e poi aggiunge: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω *epéi àndra oṽ ghignòsko*: ἐπεὶ *epei* "poiché", ἄνδρα *àndra* "uomo", οὐ οὐ "non", γινώσκω, *ghinòsko* "conosco". Quindi, la domanda è: "Come avverrà questo?" e l'obiezione: "non conosco uomo". Entrambe possono avere un'unica spiegazione, se si postula che la scelta di Maria e Giuseppe, pur nel matrimonio, era di tipo virginale. Diversamente, sia la domanda sia l'obiezione non hanno senso.

L'evangelista Matteo sottolinea intanto che la gravidanza avviene prima che Maria andasse a vivere insieme con Giuseppe (cfr. Mt 1,18). Egli vuole mettere in evidenza in modo particolare l'aspetto virginale della maternità di Maria in quanto compimento dell'oracolo del profeta Isaia sull'Emmanuele (secondo la versione dei LXX): «la vergine concepirà» (Is 7,14), dando prova del fatto che le profezie messianiche dell'Antico Testamento si sono realizzate.

<sup>4</sup> Cfr: Mt 1,1 (nell'introduzione della genealogia); Mt 9,27 (i due ciechi); Mt 12,23 (dopo la guarigione del cieco e muto posseduto dal demonio); Mt 15,22 (la donna cananea); Mt 20,30-31 (i due ciechi di Gerico); Mt 21,9 (l'ingresso a Gerusalemme); Mt 21,15 (nel tempio, acclamato dai bambini); Mt 22,42-45 (Gesù interroga i Farisei sul Messia); Mc 10,47-48 (Bartimeo, il cieco di Gerico); Mc 11,10 (l'ingresso a Gerusalemme, indirettamente); Mc 12,35-37 (Gesù interroga gli scribi sul Messia); Lc 18,38-39 (il cieco di Gerico); Lc 20,41-44 (Gesù interroga gli scribi sul Messia).



L'evangelista Luca, invece, si limita a dire che Maria è promessa sposa di Giuseppe (cfr. Lc 1,27), senza fornire precisazioni sul tempo della gravidanza. Quello che stupisce il lettore è che Maria pone una domanda su ciò che per una donna sposata sarebbe scontato, cioè che dovrà partorire. A rigore di logica, la Madonna avrebbe dovuto dire: "ti ringrazio, ma non è necessario che un angelo si scomodi per dirmi che diventerò madre, semmai spiegami ancora meglio chi è colui che nascerà". Invece, come possiamo vedere, Maria non pone nessuna domanda sul nascituro; piuttosto, l'unica domanda che pone, stranamente, riguarda la sua maternità, che di per sé non sarebbe un fatto da problematizzare. Maria, figlia di un pio israelita, conosce i testi fondamentali del bagaglio biblico di un credente e sa ovviamente che nell'Antico Testamento non viene registrato alcun caso di una donna che verginalmente possa generare un figlio. Vi sono piuttosto molte donne sterili che ricevono da Dio il dono della maternità, ma nessun caso di maternità verginale. La sua domanda su come sia possibile per Lei la maternità (cfr. Lc 1,34) può avere senso soltanto alla luce del presupposto di una scelta verginale pur nel matrimonio e alla luce della storia delle donne bibliche, le quali o generano perché fertili o perché sanate dalla sterilità. Se così non fosse, l'idea della maternità sarebbe stata del tutto scontata e non bisognosa di alcuna precisazione. In realtà – come ci sembra logico pensare –, le manca un tassello nel quadro che l'angelo le sta prospettando: la maternità appunto verginale. Ecco l'unica possibilità di spiegarci la domanda: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (Lc 1,34).

Dunque, ricapitolando, l'angelo le sta preannunciando una maternità verginale all'interno di un quadro che ha una serie di riscontri nell'Antico Testamento, ad eccezione di uno: la sua maternità, che non potrà provenire dal concorso di un uomo per scelta deliberata. E la domanda di Maria riportata in Lc 1,34 possiamo tradurla in italiano: "Quale sarà il modo in cui la verginità potrà diventare feconda?".

Confrontiamo ora questa domanda con quella di Zaccaria, che al contrario è intrisa di scetticismo razionalista, come si può dedurre soprattutto dalla reazione dell'angelo. Quest'ultimo, infatti, ritiene offensivo che un semplice uomo possa mettere in dubbio la parola di chi sta al cospetto di Dio, cioè di chi vede Dio nella *visio beatifica* (cfr. Lc 1,19). Vediamo come viene tradotto questo aspetto della perplessità di Zaccaria dalla Bibbia CEI: «Da che cosa conoscerò questo?» (Lc 1,18). Egli, a differenza di Maria, non sta chiedendo *quale sarà il modo* in cui questo possa avvenire, ma *da che cosa* potrà conoscerlo? Chiede, cioè, un segno per poter accertare la verità della promessa. Ora, a Maria, che non chiede alcun segno, le sarà dato ugualmente, ed è la gravidanza di Elisabetta.



Invece, alle parole di Zaccaria, che esprimono la richiesta di un segno per poter credere, l'angelo reagisce mettendo in evidenza "l'autorità" di chi sta parlando: l'Arcangelo Gabriele che sta al cospetto di Dio.

Ritornando alla domanda di Maria (cfr. Lc 1,34), dobbiamo ulteriormente mettere in evidenza che, dal punto di vista esegetico, la parola: ἄνδρα *ándra* "uomo/marito" ha una caratteristica non trascurabile: nell'espressione di Maria è utilizzata senza articolo, e andrebbe quindi tradotta appunto: "non conosco *uomo*" (in senso generale). Questo dettaglio è molto importante in relazione all'intenzione del parlante. L'assenza dell'articolo intende descrivere una situazione generale, universale; vale a dire: non riferita a un uomo particolare, che in questo caso sarebbe Giuseppe. Maria, in sostanza, non intende dire: "Non conosco quell'uomo che è mio marito" - qui Giuseppe non è neppure in questione - ma intende dire piuttosto: "Non conosco l'uomo in quanto tale", il che corrisponde alla scelta di uno *status* verginale.

A questa disposizione di Maria consegue anche uno stile di vita di coppia che comunque Lei avrebbe vissuto negli anni successivi. Ci riferiamo al fatto che tale scelta non poteva che essere nota e condivisa da Giuseppe. Non ci spiegheremmo altrimenti la reazione di Maria alla prospettiva del compimento di quella profezia del secondo libro di Samuele. La scelta di vivere in uno stato verginale non era del tutto assente, né ignoto nel primo secolo. Gli Esseni, ad esempio, vivevano come una comunità monastica presso le rive del mar Morto e praticavano una vita di tipo ascetico in uno stato verginale inquadrato nella regola di una comunità monastica. Erano però solo gli uomini a praticarla, mentre per le donne l'obbligo sociale imponeva il matrimonio. Tuttavia, sembra che la Madonna sia intenzionata a vivere verginalmente, accettando il matrimonio come fatto sociale inevitabile. Ella comprende che la volontà di Dio è proprio quella di dar vita ad un matrimonio piuttosto singolare, destinato a divenire, per tutti gli altri aspetti, il modello fondativo della famiglia cristiana. Dobbiamo allora postulare che vi sia stato un accordo tra Maria e Giuseppe al tempo del loro fidanzamento. Quando poi la volontà di Dio si rivela in senso pieno, attraverso l'annuncio dell'angelo, si scopre che questa coppia, come tutte le altre, deve essere custode di una persona che viene al mondo e si evolve in sapienza età e grazia (cfr. Lc 2,52). Saranno infatti entrambi i custodi di Gesù dall'infanzia all'inizio del ministero pubblico.

Giuseppe sarà sottoposto però a una dolorosissima prova: accogliere la gravidanza di Maria che lui non si spiega, e che appare ancora più grave proprio in relazione alla scelta concorde di vivere nella verginità. A Maria invece l'angelo, rispondendo alla sua domanda, scioglie il dubbio e da quel



momento in poi Lei lascia dietro di sé il retroterra della vita religiosa giudaica e diventa cristiana, la prima cristiana della storia, il primo esemplare della vita della Chiesa.

### L'ombra della potenza dell'Altissimo

Alla domanda di Maria l'angelo risponde con queste parole: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra...» (Lc 1,35). Lo Spirito Santo verrà, scenderà (*ἐπελεύσεται epeléusetai*) su di te (*ἐπὶ σέ ἐπὶ se*) e ti coprirà con la sua ombra (*ἐπισκιάσει epischíasei*). Qui si fa riferimento alla δύναμις *dýnamis*, cioè la potenza di Dio. L'angelo parla di questa potenza che colmerebbe il punto di confronto che rimaneva vuoto rispetto all'Antico Testamento e alle persone che avevano avuto una vocazione speciale nella storia della salvezza. La potenza di Dio comincerà ad agire da questo momento in poi in maniera nuova, universale; dalle parole dell'angelo si comprende che questa potenza è lo Spirito Santo. Adesso scenderà su Maria e poi scenderà su Cristo nel contesto del battesimo (cfr. Mc 1,10 e parr.). In forza di questa presenza divina nel corpo umano di Gesù, d'ora in poi il corpo di ogni battezzato diventa tempio e dimora del Dio Trino. Nei tempi nuovi che iniziano adesso, la potenza di Dio sarà data in pienezza, e non come nell'Antico Testamento, dove essa si presentava semplicemente come una forza carismatica, offerta soltanto a chi doveva portare avanti una missione salvifica. Con la potenza della divinità, la maternità virginale diventa un fatto assolutamente possibile; e non soltanto per Maria. Anche Giuseppe, infatti, da quel momento in poi, sperimenterà una paternità verginale, una paternità autentica, anche se esercitata su un figlio che non è nato dal suo corpo. Dio attuerà con la sua potenza, cioè con l'effusione piena dello Spirito Santo, questo tassello mancante dell'Antico Testamento e lo renderà parte integrante del Nuovo. Nella risposta dell'angelo a Maria, sul piano formale, si riscontra un particolare parallelismo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra...» Lc 1,35). Lo Spirito Santo e la *dýnamis* di Dio si corrispondono nella struttura sinonimica del parallelismo:

|                           |                             |
|---------------------------|-----------------------------|
| Lo Spirito Santo          | scenderà su di te e         |
| la potenza dell'Altissimo | ti coprirà con la sua ombra |



Quindi non c'è nessun dubbio: quando Luca dice *dýnamis* è lo stesso che dire “Spirito Santo”. Egli “scenderà” (ἐπελεύσεται *epeléseuetai*). Il verbo che descrive la discesa dello Spirito è ἐπέρχομαι *epérchomai*, ovvero: ἐπί (*epì*) + ἔρχομαι (*érchomai*). Esso viene correttamente tradotto con “scendere”, mentre il verbo ἐπισκιάσει *episkiásei*, che descrive l'ombra dello Spirito che si stende su Maria, è il futuro semplice del verbo ἐπισκιάζω (*episkiázō*). Questo verbo è di estrema importanza. Nella traduzione greca del Pentateuco (Bibbia dei LXX) questo verbo viene utilizzato per descrivere la nube che copre la tenda del convegno in tutto il percorso del pellegrinaggio di Israele nel deserto. La nube era appunto la presenza di Dio in mezzo all'accampamento di Israele. Il testo che sembra più vicino alle parole dell'angelo è Es 40,34-35, dove la nube (segno della presenza divina<sup>5</sup>) è descritta nell'atto di coprire la tenda del convegno. Qui in Esodo il testo greco dice che la nube ἐπεσκιάζεν *epeskíazen* “adombrava” la tenda sacra. Ebbene, la risposta dell'angelo riprende questa medesima espressione, applicando a Maria il medesimo verbo: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι *dýnamis hypsístou episkiásei soi*. La traduzione italiana è: «la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra» (Lc 1,35). Il verbo *episkiázō* (coprire con l'ombra), insomma, associa la Vergine Maria alla tenda del convegno, luogo della presenza di Dio in mezzo al suo popolo pellegrino nel deserto. Questa associazione così esplicita da parte dell'angelo può avere solo un significato: *da questo momento in poi il luogo dell'incontro tra l'umanità e Dio sarà Lei e più precisamente il suo grembo*. Quale incontro più intimo si può immaginare tra Dio e l'umanità se non l'unione ipostatica dell'Incarnazione, dove la seconda persona della Trinità assume la natura umana nel senso più ampio della parola? Vale a dire: il Verbo non assume una natura umana individuale ma, per il fatto di essere personalmente Dio, la natura umana assunta nel grembo di Maria è *l'intera umanità*, che sulla croce sarà distrutta per essere ricostituita in una nuova creazione al mattino della Pasqua. Questa ombra che la coprirà esprime il rapporto esclusivo di Maria con lo Spirito Santo, in quanto sposa e madre di colui che è generato dallo Spirito nel suo grembo. La maternità di Maria, infatti, deriva da una profonda intimità della sua persona con lo Spirito nella sua pienezza, come non era mai avvenuto nell'Antico Testamento. Le parole che l'angelo rivolge a Giuseppe, nel vangelo di Matteo, ne danno un'ulteriore conferma: «Infatti il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo» (Mt 1,20), sottolineando il compimento della profezia di Isaia (cfr. Is 7,14).

<sup>5</sup> Il primo riferimento della manifestazione della gloria di Dio in una nube si ha in Es 16,10. Questa particolare teofania accompagnerà Israele per tutto il cammino nel deserto, la cui narrazione si prolunga nel libro dei Numeri.



### La santità del nascituro

Le parole successive dell'angelo: «Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35), alla luce di quanto abbiamo detto acquistato un chiaro significato. La santità del nascituro, a cui l'angelo si riferisce con un altro verbo non meno importante: κληθήσεται *klethésetai* “chiamato” figlio di Dio, non è una santità di origine etica, frutto cioè del suo comportamento conforme alla legge morale, ma ha sede nella sua stessa Persona, in quanto Figlio eterno di Dio.

Analizziamo ora nel dettaglio l'espressione tradotta in italiano con: “colui che nascerà”. In greco non è un futuro ma un participio passato: τὸ γεννόμενον *tò ghenṓmenon* che dovremmo tradurre letteralmente *il nato*, ma nell'uso dell'evangelista Luca esso ha valore di futuro. Andrebbe quindi inteso come “colui che sta per nascere”, che sarà santo non in forza delle sue opere ma della sua divina Persona, nell'essere chiamato figlio di Dio da parte di Dio stesso, come già si è osservato. Evidentemente, come abbiamo già messo in evidenza, qui bisogna pensare alla proclamazione divina del figlio amato nel contesto del Battesimo al Giordano e della Trasfigurazione sul monte, perché non c'è nessuna parola umana che sia in grado effettivamente di definirlo. Di queste due cose solo una è possibile: o il Cristo è presentato dal Padre al mondo nella sua identità oppure è inconoscibile (e ciò è chiaro nell'episodio di Pietro a Cesarea di Filippo, la cui proclamazione del Cristo come figlio del Dio vivente corrisponde un'azione dello Spirito del Padre, cfr. Mt 16,17).

### Il segno

Le parole dell'angelo, in risposta alla domanda di Maria, continuano ai vv. 36-37, che però non offrono ulteriori informazioni sull'identità del nascituro. Al di là delle cose fondamentali che lui ha detto, mancano di fatto molti dettagli sul Messia, sul modo soprattutto in cui Egli si rivelerà come salvatore. Tutto questo però Maria lo vedrà con i suoi occhi, e non potrà saperlo prima dell'inizio del ministero pubblico di Gesù. L'angelo non le dice niente sul bambino perché Lei non ha chiesto nulla al riguardo. Nondimeno, come segno di autenticazione, Dio vuole dare “liberamente”, cioè di sua iniziativa, un segno. Lo stesso avviene nel libro di Isaia a proposito dell'annuncio della nascita del principe carismatico nella famiglia di Davide: «il Signore stesso vi darà un segno.



Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele» (Is 7,14). Utilizzando la parola greca παρθένος *parthénos* “vergine” per Maria Madre, l’evangelista Luca fa capire ai suoi lettori, anche se in un modo meno esplicito di Matteo, che la profezia si è avverata. Il riferimento, però, va ancora alla traduzione greca dei LXX, in quanto il testo ebraico non parla di una vergine che concepisce ma di una giovane donna al suo primo parto (העלמה *hāhalmāh*) e che questo primo bambino sarà l’erede al trono di Davide. Per confermare le sue opere Dio dà dunque un segno, e lo offre spontaneamente a Maria (a differenza di Zaccaria che invece lo chiede per poter credere). Tuttavia, la richiesta di un segno si inquadra nella teologia complessiva dell’Antico Testamento. Dal confronto tra l’annunciazione della nascita del battista a Zaccaria (cfr. Lc 1,5-25) e l’annunciazione a Maria emergono, nella seconda, elementi di novità, che val la pena di evidenziare. Un primo elemento differenziale rispetto all’Antico Testamento è che da questo momento in poi non si può chiedere un segno per credere. Infatti, il segno definitivo è stato dato: il segno di Giona (cfr. Mt 12,38-40). Zaccaria, uomo dell’Antico Testamento, si muove nell’ordinamento del Deuteronomio che prescrive la necessità di un discernimento del falso soprannaturale attraverso un segno storico (cfr. Dt 18,21-22). Inoltre, nell’Antico Testamento ci sono una serie di personaggi che vengono rassicurati da Dio attraverso un segno. Pensiamo a Gedeone e la rugiada sul vello (cfr. Gdc 6,36-40) o al profeta Ezechiele, che addirittura è egli stesso un segno di autenticazione della sua profezia per gli Israeliti (cfr. Ez 4,1-3). Nel Nuovo Testamento, ai pastori viene indicato un segno come conferma della rivelazione che hanno ricevuto dal coro degli angeli (cfr. Lc 2,12); i miracoli di Gesù saranno un “segno” di conferma del suo ministero messianico e, dopo di Lui, anche gli apostoli, coi loro carismi di guarigione, offriranno un segno tangibile del regno di Dio che Lui si è fatto vicino, segni tali da impressionare anche un mago di alto livello, quale Simone (cfr. At 8,9-25). Dall’altro lato, il mago Elimas, opponendosi alla predicazione di Paolo e pretendendo di avere dei poteri, viene accecato da un comando dell’apostolo (cfr. At 13,6-12).

Ritornando al v. 36, vediamo dunque come la gravidanza di Elisabetta è il segno dato a Maria. Qui l’evangelista ci invita a considerare il significativo parallelo delle due gravidanze e, di conseguenza, la relazione profonda tra i due nascituri nel loro futuro ministero. Due bambini stanno per nascere e le loro missioni sono complementari. Il figlio di Elisabetta preparerà le coscienze alla rivelazione pubblica del messia che avverrà sulle rive del Giordano, al momento del suo battesimo. Infatti, nel vangelo di Giovanni si coglie più chiaramente che nei sinottici il ruolo del precursore che indica Gesù come l’agnello di Dio e sgancia da sé i suoi discepoli (cfr. Gv 1,6-8.15.19-37; 3,27-30).



Il segno della gravidanza di Elisabetta, donna sterile, era un fatto abbastanza frequente nell'Antico Testamento<sup>6</sup>. Si tratta quindi di un segno divino, per quanto non raro nella storia sacra. Va notato che a Elisabetta viene concessa la gravidanza fuori dalle regole della natura, secondo l'affermazione dell'angelo che a Dio tutto è possibile (cfr. Lc 1,37). Queste parole richiamano quelle dette dai tre angeli ad Abramo, quando gli viene predetta la nascita di Isacco dalla moglie Sara, sterile e ormai avanzata negli anni: «C'è forse qualche cosa d'impossibile per il Signore?» (Gen 118,14). Qui, in Lc 1,37, l'espressione in forma di domanda è diventata un'affermazione. In queste parole viene totalmente risolta l'obiezione di Maria che chiede *in che modo sarà possibile* una nascita senza il concorso del marito.

### La serva del Signore

Infine, al v. 38, leggiamo: «Allora Maria disse: "Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola". E l'angelo si allontanò da lei» (Lc 1,38). Maria risponde concludendo il dialogo con una singolare autodefinizione: la serva del Signore (ἡ δοῦλη κυρίου *hē doulē kyriou*). Lei, che ha ricevuto da parte dell'angelo chiarimenti in merito alla natura della sua maternità verginale, della quale nell'AT non aveva trovato alcun riscontro, aderisce con consapevolezza e con libertà creaturale alla proposta divina; e lo fa utilizzando un appellativo che, nella tradizione veterotestamentaria, non è mai stato applicato alle donne, se non per indicare un servizio umano, ad esempio, ai propri padroni. Nell'Antico Testamento la parola "servo" (in ebraico עֶבֶד *'ebed*) costituiva un titolo onorifico ed era stata applicata solo ai servi di Dio, ordinariamente tutti uomini: Mosè, Davide, Giosuè. Qui i tempi nuovi cominciano a manifestarsi con questa significativa variazione.

Inoltre, definendosi serva "del Signore" intende manifestare la propria consapevolezza del sopraggiungere dei tempi nuovi, che l'apostolo chiamerà "pienezza del tempo" (cfr. Gal 4,4). Lei ha pienamente capito il senso della proposta dell'angelo, probabilmente con un solo punto oscuro: l'identità del figlio suo come figlio di Dio nel senso della sua origine eterna. In questa fase, avrà

<sup>6</sup> Molte donne sterili, tra le quali mogli dei patriarchi, hanno partorito grazie ad un intervento miracoloso di Dio. Ad esempio: Sara (cfr. Gen 11,30; Gen 17,15-21; Gen 21,1-7); Rebecca (cfr. Gen 25,21-26); Rachele (cfr. Gen 29,31; Gen 30,22-24); la moglie di Manoa, madre di Sansone (cfr. Gdc 13,2-5.24); Anna (cfr. 1Sam 1,2.5-6.19-20).



pensato a una sorta di adozione da parte di Dio del bambino nato miracolosamente da Lei. Ma è solo una nostra supposizione. Lei, del resto, non ha posto alcuna domanda sul nascituro, ma solo sulla propria maternità. Tornando a Lei come “serva del Signore”, dobbiamo dire che si tratta di una missione personale che dà l’avvio a una svolta definitiva nella storia della salvezza. Lei si trova al centro di questa svolta e d’ora in poi verrà annoverata dentro la serie di personaggi che, nella storia di salvezza, hanno avuto un ruolo in quanto servi di Dio, ossia un preciso mandato e una missione da compiere.

Anche il re Davide, servo del Signore, è consapevole di essere un eletto, destinato a svolgere una precisa missione per Israele, ma è convinto di dover “fare” qualcosa per Dio, più precisamente, confida al profeta il suo proposito di costruire una casa per il Signore, cioè un tempio, perché l’Arca dell’Alleanza non aveva una dimora degna, stando sotto una tenda. Ma il Signore interviene, attraverso il profeta Natan, e gli dice: «Non sarai tu a costruirmi una casa dove io abiterò [...] E io, il Signore, ti annunzio che sarò io a costruire a te una casa!» (2Sam 7,5.11).

Maria non è di questa opinione: non ritiene, cioè, di dover “fare” qualcosa per Dio; piuttosto è convinta che Dio *debba agire liberamente in Lei*. Il fulcro del soggetto si sposta così dal servo di Dio a Dio stesso. La sua frase conclusiva è infatti: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ρῆμά σου *ghènoito moi katà to rēma sou* “avvenga per me secondo la tua parola”. La traduzione italiana<sup>7</sup> non permette di cogliere il fatto che Maria non dice semplicemente: “compirò le cose che tu hai detto”, né dice: “agirò secondo la tua parola” ma, secondo un concetto nuovo di servizio reso a Dio in cui il soggetto non è più il servo ma Colui che è servito, dice: *desidero che in me la tua parola diventi realtà*.

L’angelo non dice più nulla. Le parole di Maria, espressione piena della sua libertà, hanno portato a compimento il loro dialogo. La proposta dell’angelo non solo è da Lei accettata ma soprattutto profondamente desiderata. A questo punto, la novità dei tempi può prendere inizio dalla sua disponibilità personale e non c’è altro da aggiungere: l’angelo si allontanò da Lei (cfr. Lc 1,38).

<sup>7</sup> In italiano viene tradotto con il congiuntivo “avvenga” perché non esiste nella nostra lingua il modo ottativo della lingua greca, che qui è utilizzato da Luca. Il modo ottativo può a volte essere tradotto con il condizionale o con il congiuntivo, dipende dal contesto. Si perde però molto spesso in questa traduzione la forza dell’ottativo greco che ha una sfumatura desiderativa e non solamente collegata alla possibilità che qualcosa avvenga.