

L'integralismo ideologico che alimenta i resti della sinistra e l'antipolitica sono in realtà la copertura di una misera realtà: quella di un corpo politico ridotto esclusivamente al ceto politico. E, insieme, la copertura dell'unico orizzonte reale: l'elettoralismo, che punta non ad altro che alla conquista di qualche poltrona – qui e là – per un ceto politico sedicente rivoluzionario, ma ridotto ad una funzione interna marginale di testimonianza fin che dura. Temo che con la progressiva chiusura degli spazi di democrazia sia sempre più difficile attestarsi anche su queste posizioni e riuscire a dar loro qualche senso.

Forse bisogna provare a ripartire da un'altra parte, dal basso, dai movimenti sociali che concretamente esprimono i conflitti (come sono stati gli ultimi referendum) e, tramite la partecipazione a liste civiche, dall'amministrazione locale come da quel terreno in cui si scaricano più pesantemente le contraddizioni; un terreno da dove, volendo, si può intravedere tutto lo spettro dei problemi, dove i ceti subalterni non possono essere fatti sparire, e da dove si può più concretamente (creando mobilitazione sociale) cominciare a cercare risposte parziali alla crisi.

Chi pratica la parzialità (mettendosi il cuore in pace per il resto) non è un traditore, ma un utile sperimentatore. Solo cercando e trovando qualche risultato concreto a questo livello si può pensare di ricostruire un consenso, provando a dimostrare preventivamente l'utilità (parziale) del consenso che si ricerca. È l'esempio che ha dato in questi anni l'unico leader che la sinistra abbia avuto: Vendola, che ha retto per ben due legislature una difficile regione meridionale, vincendo due terribili primarie e ricostruendo ogni volta rapporti e alleanze in grado di farlo governare. Che giri la parola d'ordine 'fuori da tutti i centro-sinistra locali' (Spinelli figlia) è una sconfessione del suo operato, dell'unico bilancio positivo che la sinistra italiana possa mettere sul suo conto. Molto parziale, per nulla roboante... ma è la politica, bellezza! Il resto è stantia e ormai fastidiosa retorica. ■

Magnificent

Appunti di mariologia

EMANUELE CURZEL

Le riflessioni che seguono – perché di riflessioni si tratta, non di una ricerca, che avrebbe bisogno di più tempo, più letture e più confronti – nascono da due momenti distinti.

Dapprima c'è stata la lettura di un intervento di Mauro Pedrazzoli, dall'apparentemente innocuo titolo *I codici purpurei in latino*¹, che discute svariate questioni riguardanti i primi due capitoli di Luca e che mi ha colpito in modo particolare per le sue argomentazioni circa il *Magnificat*. Pedrazzoli riferisce infatti dell'esistenza di codici secondo i quali colei che eleva il canto «Magnifica il Signore, anima mia» non sarebbe Maria ma Elisabetta, in quanto (in quei codici) il passo di Luca 1,46 riporta non «allora Maria disse» ma «allora Elisabetta disse». Un "errore" difficile da spiegare dato che la tradizione cristiana ha sempre attribuito quel canto alla «Madre del mio Signore» (Luca 1,43) giunta in visita alla cugina.

Un errore? Non si può però scartare a cuor leggero quella che in filologia si chiama *lectio difficilior*: in quel punto un copista che avesse voluto intervenire, traducendo o trascrivendo, avrebbe semmai posto il nome di Maria al posto di quello di Elisabetta e non viceversa (detto con le parole di Pedrazzoli: «se originariamente il *Magnificat* fosse stato pronunciato dalla Madonna, nessuno si sarebbe sognato di trasferirlo su Elisabetta»).

Nel momento in cui si prende sul serio l'ipotesi secondo cui nel testo lucano vi sarebbe stato scritto «allora Elisabetta disse», si apre la possibilità di leggere in modo continuativo i versetti precedenti Luca 1,26 e quelli successivi Luca 1,45 (più o meno così: «Dopo quei giorni Elisabetta, sua moglie, concepì, e diceva: "Ecco che cosa ha fatto per me il Signore, nei giorni in cui si è degnato di togliere la mia vergogna tra gli uomini. L'anima mia magnifica il Signore..."»). La narrazione guadagna in coerenza; è noto infatti che il *Magnificat* trova la sua fonte principale nella preghiera di Anna (1

¹ In versione ridotta sul mensile "Il Foglio" (n. 400, marzo 2013) e poi sul sito <http://www.ilfoglio.info/default.asp?ACT=5&content=431&id=34&mnu=34>.

Samuele 2, 1-10), anch'ella madre di un profeta (Samuele, appunto) e anch'ella rimasta a lungo a subire l'onta della sterilità prima di ricevere la grazia di divenire madre. Non è affatto insensato dunque pensare che quelle parole possano essere state originariamente non di Maria ma di Elisabetta (ciò costringe a considerare Lc 1,26-45, l'annuncio e la visitazione, come un inserto, aggiunto in una seconda fase di elaborazione del testo: Pedrazzoli ne tratta a lungo, ma non è questo il tema principale di questo intervento).

La domanda che mi sono posto può essere espressa più o meno in questi termini: nel momento in cui un cristiano, nel suo sforzo di lettura e comprensione del testo biblico, giunge a ritenere che in una prima fase di elaborazione dei vangeli che oggi conosciamo il *Magnificat* fosse parola di Elisabetta, e non di Maria, cosa cambia per quanto riguarda il valore da attribuire a quel canto?

La seconda occasione per riflettere sul tema è stata la partecipazione al *Seminario di studi sulla storia dei concetti teologico-politici* dedicato a *La politica del Magnificat. Questioni di mariologia politica*, tenutosi a Trento il 21 e 22 giugno 2013 presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento (coordinamento scientifico Michele Nicoletti, segreteria scientifica Francesco Ghia e Tiziana Faitini): in quel contesto ho potuto (e in qualche misura dovuto) fare uno sforzo per chiarirmi i dubbi che mi erano sorti in seguito alla lettura del contributo sopra citato.

Maria secondo il Nuovo Testamento

a. La parente

È opportuno ricominciare dai testi² per capire in quali punti e in quali termini sia citata Maria, la madre di Gesù (come vedremo sono due espressioni solo apparentemente sinonimiche), e a quale fase cronologica e/o di elaborazione teologica i vari passi appartengano.

Mancano totalmente riferimenti a Maria nelle lettere paoline che, com'è noto, sono i più antichi annunci cristiani conservati in forma scritta. La prima menzione neotestamentaria di Maria in ordine cronologico di stesura sta invece nel vangelo di Marco (che è fonte di Matteo e di Luca). Si

² I libri del Nuovo Testamento sono citati dalla nuova traduzione della CEI (2008), nella consapevolezza che chi fosse in grado di analizzare i testi originali potrebbe anche trarne ulteriori valutazioni.

tratta di due passi: il primo (Marco 3,31-35 = Matteo 12,46-50 = Luca 8,19-21) mostra la madre e i fratelli di Gesù che tentano di raggiungerlo ma vengono fermati da Gesù stesso, che esalta il legame di fede come superiore al legame di sangue.

«Giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, lo mandarono a chiamare. Tutto attorno era seduta la folla e gli dissero: “Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano”. Ma egli rispose loro: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?”. Girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno, disse: “Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre”» (Marco 3, 31-35).

«Mentre egli parlava ancora alla folla, sua madre e i suoi fratelli, stando fuori in disparte, cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse: “Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli che vogliono parlarti”. Ed egli, rispondendo a chi lo informava, disse: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?”. Poi stendendo la mano verso i suoi discepoli disse: “Ecco mia madre ed ecco i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre”» (Matteo 12, 46-50).

«Un giorno andarono a trovarlo la madre e i fratelli, ma non potevano avvicinarlo a causa della folla. Gli fu annunziato: “Tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e desiderano vederti”. Ma egli rispose: “Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica”» (Luca 8, 19-21).

Anche uno dei più antichi vangeli “apocrifi”, quello di Tommaso (§ 99), riporta un testo simile a questi.

L'altro passo (Marco 6,2-3 = Matteo 13,55-56; non è ripreso da Luca) consiste invece nelle parole attribuite agli uomini di Nazareth, che dopo aver ascoltato la predicazione di Gesù lo contestano sulla base della loro conoscenza personale della famiglia, dalla quale non c'era da attendersi nulla di eccezionale.

«“Dove gli vengono queste cose? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? E questi prodigi compiuti dalle sue mani? Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Ioses, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non stanno qui da noi?”» (Marco 6, 2-3).

«Non è egli forse il figlio del carpentiere? Sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono tutte fra noi? Da dove gli vengono dunque tutte queste cose?”» (Matteo 13, 55-56).

La stessa situazione che sembra richiamata (ma in altro contesto) dal più tardo Giovanni 6,42: «E dicevano: “Costui non è forse Gesù, il figlio di

Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre. Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?”».

Questa sembra dunque essere (in ordine cronologico) la prima preoccupazione degli evangelisti: riferire che Gesù non dava al legame di sangue (di parenti di Gesù, nella prima comunità, ce n'erano sicuramente) un valore preponderante; sottolineare che, comunque, nella sua patria egli non aveva trovato degna accoglienza. La madre – chiamata per nome – è citata tra i parenti, senza però caratterizzarsi in modo particolare. Certo è che ella continuò a frequentare la prima comunità cristiana, insieme ad altri familiari, anche dopo la resurrezione, come ricorda Luca in Atti 1,14 («Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui»). (Annoto che la presenza di Maria al centro degli apostoli il giorno di Pentecoste – cara alla pietà e a due millenni di arte cristiana – è, nel libro neotestamentario, solo implicita: in Atti 2,1 si legge infatti «mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo»; in quel “tutti insieme” Maria è sempre stata considerata compresa).

La notizia proveniente dagli Atti può dunque essere accostata a quelle narrate da Marco per confermare la presenza di Maria e di membri della famiglia di Gesù nella prima comunità: difficile dire se vi fosse, nel riferire tutto questo, l'intenzione di dare un'interpretazione teologicamente rilevante della sua figura.

b. La madre del Bambino

Un secondo livello, indubbiamente successivo dal punto di vista storico, è quello costituito dai “vangeli dell'infanzia” di Matteo (1-2) e di Luca (1-2).

Matteo presenta Maria dapprima come colei che contribuisce a qualificare Giuseppe, il quale è sia terminale delle generazioni che discendono da Abramo, sia «sposo di Maria»; quindi, immediatamente, ella è colei da cui «è nato Gesù chiamato Cristo». L'evangelista descrive quindi il concepimento per opera lo Spirito (con rinvio alla profezia messianica di Isaia) e dà spazio alla visita dei Magi, cui seguono fuga in Egitto, strage degli innocenti, rientro a Nazareth (con numerosi riferimenti veterotestamentari espliciti). Nei due capitoli i soggetti attivi sono l'angelo, i Magi e soprattutto Giuseppe: non certo Maria, che entra in scena come sposa di Giuseppe e ne esce come madre del Bambino. La preoccupazione dell'evangelista è dunque quella di connettere tutta l'esistenza terrena di Gesù – a cominciare dalla sua

genealogia e della sua nascita – a tutta l'esperienza di Israele, dando a Maria lo spazio che non poteva non dare (la profezia di Isaia, la sua presenza accanto al Bambino), ma senza attribuirle pensieri, parole, azioni diverse da quella del partorire. In altre parole, quel che importa a Matteo è inserire la vicenda di Gesù nel solco delle speranze messianiche, di cui l'annuncio di Isaia faceva parte; l'insistito accostamento della madre al Bambino può inoltre far pensare che vi sia un qualche riferimento implicito alla figura della regina che, nell'antico Israele, era la madre del re. Non è un caso che l'immagine del Bambino in braccio a Maria, con accanto un profeta che indica la stella come segno messianico, sia tra le più antiche raffigurazioni dell'arte cristiana.

I primi due capitoli del vangelo di Luca sono una parte introduttiva nella quale vengono narrate, parallelamente, le nascite di Giovanni Battista e di Gesù. È possibile che solo in un secondo momento il primo capitolo – quello dedicato al Battista – abbia visto l'inserimento, come detto in apertura, della narrazione dell'Annunciazione e della visita di Maria a Elisabetta, un brano che probabilmente ebbe per un certo tempo vita propria e fu incastonato poi dentro la narrazione riguardante il Battista, modificando il parallelismo dei due capitoli e cercando invece di dare alla narrazione un andamento cronologico. È dai primi due capitoli di Luca che traiamo gran parte delle notizie su Maria, che qui assume spessore e capacità di iniziativa (lo stupore di fronte all'Angelo, l'accettazione della maternità, la visita ad Elisabetta nel primo capitolo; la deposizione del figlio nella mangiatoia, la presentazione al tempio, l'ascolto della profezia di Simeone, il rimprovero al figlio dodicenne e la scelta di «serbare tutte queste cose nel suo cuore» nel secondo).

I vangeli dell'infanzia furono scritti in un secondo momento rispetto ai discorsi di Gesù e alla narrazione della sua morte e resurrezione; appartengono dunque alla riflessione della generazione successiva, una generazione che aveva conosciuto non Gesù, ma coloro che avevano vissuto con Gesù (familiari compresi); avevano udito e meditato i loro racconti. Da tempo si discute sulla credibilità di tali narrazioni da un punto di vista strettamente storico: tale credibilità non può essere negata in modo assoluto e aprioristico, ma pare piuttosto evidente che i redattori dei due “vangeli della nascita” vollero soprattutto leggere gli avvenimenti in chiave teologica, alla luce dell'Antico Testamento (come fece Matteo) e della resurrezione (lo suggerisce anche il fatto che in Luca 2 la ricerca di Maria e Giuseppe si concluda con il ritrovamento di Gesù dodicenne “il terzo giorno”). Maria, che ha un ruolo secondario in Matteo, acquista un profilo più spiccato in Luca: non

stupisce che la tradizione abbia voluto attribuirgli un ruolo di pittore della sua immagine, fino a immaginarlo intento nel raffigurarla.

c. La madre di Gesù

C'è però un luogo in cui Maria, nel vangelo di Luca così come nei sinottici, non compare: Maria non è ai piedi della Croce. Lì la colloca invece Giovanni; anzi, per la precisione, il quarto evangelista (e con questo, come si sarà capito, si è passati a un'ulteriore e ancora più tardiva fase di elaborazione del messaggio cristiano) ai piedi della croce colloca «la madre di Gesù», affidata in tale occasione al discepolo prediletto.

«Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Clèofa e Maria di Màgdala. Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco il tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco la tua madre!”. E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa» (Giovanni 19, 25-27).

Ed è ancora la «madre di Gesù» a essere presente e quasi coprotagonista nell'episodio – narrato solo da Giovanni – delle Nozze di Cana, che l'autore del quarto vangelo colloca all'inizio della vita pubblica di Gesù e che è ricco di riferimenti di carattere eucaristico ed escatologico.

«Tre giorni dopo, ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù ... venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: “Non hanno più vino”. E Gesù rispose: “Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora”. La madre dice ai servi: “Fate quello che vi dirà”. ... Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (Giovanni 2,1,3-5,11).

Si può certo ritenere verosimile che la scelta di Giovanni di narrare certi episodi, e non altri, sia stata connessa con la volontà del quarto evangelista e della sua comunità di riferire ciò che non era stato incluso negli altri vangeli in quel momento esistenti. È però palese che il testo giovanneo ha un alto grado di elaborazione teologica, e ciò impedisce di considerare le sue pagine solo una raccolta di “fatti” omissi dagli altri evangelisti. La scelta stessa di non dire il nome proprio della “madre” (così come non viene mai detto il nome del “discepolo che Gesù amava”) legittima una lettura di tipo pienamente e profondamente simbolico (chi studia le usanze romane giudica peraltro inverosimile la presenza fisica della madre del condannato nel momento del supplizio). La figura della “madre” diviene così contigua, o so-

vrapponibile, a quella della comunità dei credenti, capace di cercare il suo Signore, di implorarne l'intervento, di piangerne la morte, di annunciarne la resurrezione, di custodire e ri-presentare tra gli uomini la sua Parola e la sua azione.

Il percorso che va da “Maria di Nazareth, sposa di Giuseppe” alla “madre dei credenti” appare pienamente compiuto nell'altro scritto attribuito a Giovanni, l'Apocalisse, dove al capitolo 12 appare un «segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle», che «era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto» (e solo chi ha vissuto un parto, o almeno vi ha assistito, può intuire la forza di questa immagine, lontanissima dalla compostezza delle raffigurazioni artistiche e/o devozionali). La Donna apocalittica è attaccata da un «enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi» che intende «divorare il bambino appena nato»; il drago viene però respinto dall'intervento divino.

«Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. La donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleducentosessanta giorni ... Or quando il drago si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio. Ma furono date alla donna le due ali della grande aquila, per volare nel deserto verso il rifugio preparato per lei per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo lontano dal serpente. Allora il serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla donna, per farla travolgere dalle sue acque. Ma la terra venne in soccorso alla donna, aprendo una voragine e inghiottendo il fiume che il drago aveva vomitato dalla propria bocca. Allora il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (Apocalisse 12, 5-6,12-17).

La devozione cristiana ha volentieri identificato tale figura femminile con Maria. Ma, al di là della difficoltà di decodificare immagini tanto potenti quanto enigmatiche, appare evidente la contiguità/sovrapponibilità tra questa “Donna” e la comunità dei credenti; è la comunità che permette la trasmissione della fede, è la comunità che viene minacciata, è la comunità che attenderà per un tempo pari alla “metà di sette” (molto lungo, dunque, ma destinato a terminare) il ritorno del Signore, e che nell'attesa può contare sul fatto che, per quanto perseguitata, non sarà distrutta.

La portatrice della divinità di Cristo

L'immagine di Maria come madre (eccezionale) del Bambino è connessa con alcune delle preoccupazioni delle prime generazioni cristiane: annunciare e definire la divinità di Cristo; annunciare e definire il rapporto tra tale divinità e la sua umanità. Tra IV e V secolo i dogmi trovarono una stabilizzazione: ma a monte del *Credo* di Nicea-Costantinopoli («Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato e non creato, della stessa sostanza del Padre») stanno secoli di discussioni e anche di lacerazioni, che è presuntuoso pensare di riassumere in poche righe. È però intuibile che – in un contesto culturale e filosofico che dava per assodata una radicale distanza tra spiritualità e materialità – coloro che volevano sottolineare la divinità di Cristo dovessero dare non solo alla sua vita ma anche alla sua nascita una dimensione estranea a quella materialità considerata come decaduta e peccaminosa.

Ecco dunque che le circostanze del concepimento da parte della Vergine assumono, già in Matteo, un profondo significato teologico; ecco che Maria stessa viene indicata come portatrice di caratteri di unicità, rilevabili già in Luca 1 («piena di grazia»); ecco, soprattutto, nascere altre narrazioni che, pur collocate in libri non inclusi nel canone³, prima costituiscono la sedimentazione e poi il mezzo di diffusione di un'immagine di Maria estranea alla condizione comune. Il *Vangelo di Giacomo* (non fonte di Matteo e Luca, come piaceva dire in passato, ma sicuramente posteriore al 150 e anzi verosimilmente del IV secolo) la descrive come concepita in modo prodigioso, allevata nel tempio fin dalla tenera età, nutrita dagli angeli, sposata a dodici anni con un vecchio scelto miracolosamente; la sua verginità permane anche dopo il parto e la levatrice che ne dubita viene prodigiosamente punita. Si tratta di temi poi ripresi e ampliati da testi ancora più tardi come il *Vangelo dello PseudoMatteo* (sicuramente successivo al VI secolo) e il *Libro sulla Natività di Maria* (del IX secolo). Questi “vangeli dell'infanzia” non intendono affatto – come è piaciuto pensare negli ultimi decenni del XX secolo a Fabrizio De André e ai suoi seguaci – esaltare l'umanità di Maria e del Figlio, ma al contrario distaccare l'una e l'altro da terra; la divinità del Figlio è resa possibile anche dall'eccezionalità della Madre. In questa linea si colloca pure l'unico apocrifo di ispirazione manichea che ci sia rimasto, il *Libro di Giovanni evangelista*, che definisce Maria «angelo» destinato dal Padre a ricevere il figlio, evitando così di dare a Gesù un corpo materiale. Ai

³ Ho usato *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Torino, Einaudi, 1990.

dibattiti circa l'unione, in Cristo, di natura umana e natura divina appartengono anche le numerose opere sull'Assunzione di Maria (la *Dormizione della Santa Madre di Dio*, del VI secolo, e il *Transito della Beata Maria vergine*, successivo).

Di un'epoca non facilmente definibile sono infine le prime tracce dell'identificazione tra Maria e la Sapienza dell'Antico Testamento o lo Spirito, complice il fatto che sia l'ebraico *ruah* sia il greco *sophia* sono di genere femminile: un'intuizione presente già in un quasi completamente perduto *Vangelo degli Ebrei* («La potenza scese nel mondo e si chiamò Maria e Cristo rimase sette mesi nel suo ventre»), storicamente insensata e teologicamente stravagante, destinata però ad avere ampia diffusione nella mistica, nella liturgia e nella devozione medievale e moderna.

Maria immagine della Chiesa (e i rischi di una Chiesa divinizzata)

Come sopra accennato, nella prima comunità dei testimoni del Risorto Maria era certamente presente, testimone privilegiata di quanto era avvenuto, indicata inevitabilmente come la prima che aveva ascoltato la parola del Figlio. Lei era la discepola per eccellenza: in Giovanni (vangelo e Apocalisse) divenne l'icona della comunità. Questa modalità di intendere la sua figura non è sconosciuta ai primi secoli della riflessione cristiana⁴: la contiguità tra Maria e la Comunità fu però affermata con particolare forza nelle età di lotte e di crisi, quando la Cristianità si sentì minacciata (pensiamo alla devozione rivolta a Maria come protettrice di Costantinopoli) e nei tempi in cui l'*ecclesia* stessa ebbe bisogno di ridefinirsi in contrapposizione all'*imperium*, cioè in Occidente tra l'XI e il XII secolo.

Fu così soprattutto la Chiesa (petrina) a vedere in Maria la sua protettrice. Ne nacque un rapporto di reciproca legittimazione: il papato esaltava Maria, Maria appariva come garante della fede della Chiesa (romana). Colei che era senza peccato non poteva che venire in aiuto nella lotta contro le eresie; colei che nemmeno la morte aveva sconfitto aiutava nella resistenza contro le forze “di questo mondo”.

Il rilancio dell'identificazione tra Maria e la comunità ecclesiale avvenne però nel momento in cui la lettura della figura della madre come “relativa” (al Figlio) era stata, se non accantonata, per lo meno affiancata da

⁴ Come ricorda *Lumen Gentium* 63, già Ambrogio aveva indicato nella madre di Dio figura della Chiesa «nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo».

una visione che le dava una posizione ben più eminente. Nella devozione (non solo in quella “popolare”) non ci si accontentò più di definire Maria come arca dell’Alleanza o sede della Sapienza; si dimenticò che il suo essere senza peccato, la sua assunzione al Cielo dovevano servire a illuminare la natura divina del Figlio. Non si venerò più l’immagine del Bambino in braccio alla madre, si venerò la Madonna (col Bambino come ornamento/attributo e, talvolta, anche senza di Lui). Non si venerò più il Cristo deposto dalla Croce, si venerò Maria sopraffatta dal dolore. La sede della Sapienza divenne così la Sapienza stessa, con un esito che in linea di principio configurerebbe persino una fuoriuscita dal cristianesimo⁵.

Mi sembra dunque che, storicamente, aver sommato i diversi dati e delle diverse interpretazioni della figura di Maria presenti nelle fonti neotestamentarie abbia portato alla confusione e persino all’indebolimento del dato evangelico. La corsa a innalzare colei che ha portato in grembo la Luce delle genti ha, teologicamente, un senso. Ma considerare contemporaneamente *quella* Maria come la figura e il modello della comunità genera un’immagine di Chiesa che non è più ascoltatrice della Parola, ma sua detentrici; non è più colei che è lenta nel meditare e nel comprendere, ma colei che è decisa nel definire e nell’imporre; non è più colei che è fiduciosa in qualcosa che le viene dall’Alto, ma colei che ritiene di poter essere autosufficiente e infallibile nella sua “pienezza di grazia”. Le due teologie, messe assieme, generano insomma un’immagine della Comunità che più o meno esplicitamente si considera divinizzata. Sul piano della prassi pastorale e delle scelte *lato sensu* politiche possono nascerne, e ne sono nati, non pochi mali. Ma è tema che meriterebbe altra riflessione.

Quale Maria per quale *Magnificat*?

Che cosa cambierebbe allora se il *Magnificat* non fosse di Maria ma di Elisabetta? Se dovessimo ammettere che la prima generazione cristiana l’aveva attribuito non alla madre del Cristo, ma alla madre del Battista? È intuibile che ammetterlo sarebbe un danno per i teologi e i devoti impegnati a esaltare l’eccezionalità della figura di Maria: non si potrebbe infatti più attribuire alla *Theotokos* quel «tutte le generazioni mi chiameranno beata,

⁵ Segnalo come ad esempio negli scritti di p. Livio Fanzaga si dica che fu la Donna/Maria, nell’Apocalisse, a sconfiggere il Drago: una distorsione del dato biblico che, alla luce di Apocalisse 22,18-19, dovrebbe per lo meno far impensierire l’entusiastico *leader* di Radio Maria.

grandi cose ha fatto in me l’Onnipotente». Anche chi ritiene che solo la figura della Madre di Cristo possa legittimare i contenuti di liberazione di carattere sociale, economico e politico presenti nel cantico dovrebbe respingere l’eventualità che il *Magnificat* possa essere attribuito non a Maria ma, invece, a Elisabetta. Di fronte alle argomentazioni del filologo queste posizioni dovrebbero dunque contrapporre una netta chiusura, elevando a criterio di verità la tradizione che si è consolidata attorno ai testi, più che i testi stessi.

Diverso è il discorso se ci si pone nell’altra prospettiva, quella che – tenendo conto soprattutto dei testi giovannei – guarda alla madre di Gesù non come figura singola storica o metastorica ma come immagine della Chiesa. In tal caso, che il *Magnificat* sia stato composto da Luca o da qualche altro redattore, che sia stato attribuito in un certo momento a Elisabetta e in un altro a Maria *non cambia nulla*, perché si tratta sempre dell’esultanza della comunità dei credenti. Un’esultanza che riecheggia da Esodo 15 a 1Samuele 2, da Giuditta 13 a Siracide 10, e che trae motivo dalle grandi opere di Dio. Un canto di redenzione innalzato però non dalla “corredentrici” – come qualcuno vorrebbe definire Maria – ma dai redenti; un salmo che santifica il nome di Dio, vale a dire riconosce la Sua grandezza; un annuncio che testimonia la fede (non la determina, non se ne appropria); un grido profetico per una vittoria che è già avvenuta e non può essere più messa in discussione.

Attribuire il *Magnificat* a Elisabetta, seguendo la *lectio difficilior* di alcuni antichi codici, non sarebbe dunque in alcun modo un *vulnus* per la fede; aiuterebbe invece il filologo (lo *scriba*, per dirlo con linguaggio biblico) a farsi una ragione delle anomalie presenti nella tradizione del testo, e aiuterebbe chiunque a capire alcuni significati profondi del testo stesso. Riporterebbe quel canto al centro della comunità: *magnificans animae nostrae Dominum*. D’altronde la Chiesa innalza già quotidianamente quel cantico nella preghiera del vespro. In questo senso è davvero un canto “mariano”, attribuibile senza difficoltà anche a colei che per prima ascoltò la Parola.

Paolo VI, nell’enciclica *Marialis cultus* (§ 18), definiva il *Magnificat* l’«esultanza dell’antico e del nuovo Israele»: di questo, dunque, stiamo parlando. Il fatto di giungere, alla fine di questa riflessione, a citare un’enciclica mariana del grande papa del Concilio è per me motivo di conforto. E, se mi si concede un’ultima battuta, è motivo di conforto anche pensare che il continente che si è autodefinito «spazio privilegiato della speranza umana» abbia adottato la corona di dodici stelle come proprio simbolo: non un segno di forza ma una testimonianza di fiducia in Colui che protegge la Donna partorienti nel momento del dolore e del pericolo. ■