

“ GRATIA PLENA „

SUMMARIUM. — Dissertatio in duas dividitur partes, quarum prior, cum partic. perfectum pass. κεχαριτωμένη in Evangelio Infantiae occurrat, sententiam a R. Laurentin in recenti opere *Structure et Théologie de Luc I-II* de duobus primis tertii Evangelii capitulis defensam perpendit; altera vero adiunctis psychologicis in quibus Lucas cum suum scriberet Evangelium versabatur in unum conlatis, quoniam sit ratio χάρις in participio perfecto passivo κεχαριτωμένη contentae, definire studet.

Nell'introduzione al suo commentario al Vangelo di Luca, il P. Lagrange trattando dei due primi capitoli, scriveva: « Pour les deux premiers chapitres de Luc, les opinions des critiques sont fort divergentes et loin d'offrir le même accord que lorsqu'ils parlent de la source Mc. et de la source. Q. Il y a quelques années cependant, cet accord paraissait établi sur le caractère judeo-chrétien et sémitique d'une source que le rédacteur du troisième évangile aurait à peine retouchée ».¹ L'illustre esegeta considerava come cosa naturale che si trattasse di un documento aramaico, perché la lingua aramaica era quella parlata in Palestina ai tempi di Gesù, specialmente dal popolo.² Se P. Lagrange dovesse scrivere oggi l'introduzione al Vangelo di Luca, forse non sarebbe così ottimista. Scorrendo infatti le prime pagine del libro di R. Laurentin,³ *Structure et Théologie de Luc I-II*, possiamo vedere quanta diversità di opinioni esista in materia.⁴ La fonte aramaica ha oggi sostenitori sempre meno numerosi⁵ e gli autori stanno o per un documento originale ebraico tradotto in greco oppure per il « pastiche du grec des Septante » come lo chiama Laurentin (p. 13).

La prima parte del nostro articolo sarà dedicata ad un esame dettagliato dello studio di Laurentin, studio degno di nota per la soluzione

¹ J. M. LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc*, Paris 1927, pp. LXXXVI-LXXXVII.

² Cfr. *ibid.*, p. LXXXVII.

³ R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, in *Etudes Bibliques*, Paris 1957, pp. 1-232.

⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 12-14. Specialmente le note in calce alla pagina.

⁵ J. SCHMIDT, *L'Evangelo secondo S. Luca*, Edizione italiana a cura di G. Rinaldi, Brescia 1957, p. 111. Questo autore ritiene: « che un Palestinese non soltanto ha dato forma alla materia trasmessagli dalla tradizione ma l'ha anche scelta secondo il punto di vista del parallelismo tra il Battista e Gesù. La lingua originale dello scritto « può essere stato solo l'aramaico, ben difficilmente l'ebraico ».

originale che egli ha cercato di dare all'aspetto particolare dei due primi capitoli del Vangelo di Luca e per noi di grande interesse perché, com'è noto, il partic. perfet. pass. *κεχαριτωμένη* con il quale Gabriele saluta Maria il giorno dell'annunziazione, fa parte del Vangelo dell'infanzia.

Dopo aver esposto ciò che pensiamo di tale studio, nella seconda parte, cercheremo, attraverso la ricostruzione dell'ambiente psicologico in cui si trovava Luca mentre scriveva il suo Vangelo, di determinare quale sia la natura della *χάρις* inclusa nel participio perfetto *κεχαριτωμένη*.

* * *

La posizione di Laurentin riguardo ai due primi capitoli del Vangelo di Luca la possiamo ricapitolare nei seguenti punti :

1) Maria è stata la prima fonte dei ricordi e anche delle « meditazioni » che troviamo nei due primi capitoli del Vangelo dell'Infanzia.

2) Luca ne ha curato la redazione definitiva.

3) Fra questi due termini possiamo ammettere con fondamento « l'existence d'éléments de récits préexistants, une rédaction en hébreu (répondant a l'essentiel de Luc 1, 50-2, 40) et l'influence des milieux joanniques sur cette rédaction ».

4) Il documento ebraico nella sua parte più antica (cui apparterebbero i tre cantici : *Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis*) può risalire anche a prima della Pentecoste (p. 102).

5) Il Vangelo dell'Infanzia nel suo ordinamento appare come un dittico fra Gesù e il Battista; nella sua progressione, come un'ascesa di Gesù, « Gloria di Israele » al tempio, con riferimento (allusivo) alle profezie di Dan. 9 e Malachia 3. Questo doppio ordinamento conduce ad un problema teologico : la subordinazione di Giovanni a Gesù e il contatto con Malachia 3, 1, sembrano richiedere un'identificazione di Gesù con Jahwèh.

6) Accanto a questa teologia e ad essa intimamente unita, ne appare un'altra : la teologia della Vergine « Figlia di Sion » e tabernacolo escatologico.

L'autore divide il suo libro in sei capitoli dei quali a noi interessano specialmente i primi quattro, perché negli ultimi due abbiamo solo l'applicazione dei principi stabiliti nei capitoli precedenti.

Cap. I: *Il Piano.*

Con altri autori Laurentin ritiene che la storia dell'infanzia è costituita da due dittici a ciascuno dei quali viene aggiunto un episodio complementare:

- I Dittico*: Annunziazione a Zaccaria – Annunziazione a Maria.
Episodio complementare: Visitazione ad Elisabetta.
- II Dittico*: Nascita del Battista – Nascita di Gesù.
Episodio complementare: Presentazione al Tempio
 Gesù in mezzo ai Dottori.

Laurentin vede nella scena della presentazione al tempio un'introduzione all'ultima scena: Gesù in mezzo ai Dottori. Nota infatti che ambedue cominciano con l'ascesa di Gesù al tempio e finiscono con il ritorno a Nazaret: nell'una e nell'altra abbiamo una manifestazione di Gesù nel tempio. La « spada » di dolore poi annunziata nella scena della presentazione è « in atto » nella scena di Gesù in mezzo ai Dottori. In ambedue abbiamo inoltre l'epilogo della crescita di Gesù. La Presentazione quindi è in parallelismo con la Visitazione: in questa abbiamo la manifestazione del Battista; in quella, la manifestazione di Gesù. Ci sembra più naturale la spiegazione di Gächter: La Visitazione è la conclusione del primo dittico; la Presentazione segna la fine del secondo dittico; infine il ritrovamento nel tempio è la conclusione di tutto il Vangelo dell'infanzia. Ne vedremo in seguito le ragioni.

Qual'è lo scopo di questo parallelismo così continuato? Mostrare quanto Maria sia superiore ai parenti del Battista e Gesù a Giovanni. Fin qui Laurentin concorda, in genere, con quanto era già stato notato da altri autori. L'originalità dello studio in questione, comincia nel secondo capitolo. Lo schema simmetrico di cui sopra, ci dà solo un ordine esterno, statico, secondo cui le varie parti del racconto sono unite fra loro. È necessario però per conoscere bene il pensiero di Luca I-II, ricercare anche quale sia l'ordine interno, dinamico, che pervade tutta la narrazione. Questa questione viene esaminata nel capitolo secondo.

Cap. II: *L'Idea direttrice.*

Tutto il racconto tende alla manifestazione del Messia nel tempio di Gerusalemme il giorno della Presentazione. Luca a questo scopo usa

due testi del Vecchio Testamento che sono d'importanza capitale nella storia dell'infanzia : Daniele 9 e Malachia 3.

Dan. 9. Già il nome di Gabriele dato all'angelo e che troviamo solo in Daniele 8, 16 e 9, 21, ci riporta alla profezia delle settanta settimane. Tanto in *Dan. 9, 21* come in *Luc. 1, 10* l'apparizione avviene all'ora dell'oblazione nel tempio. Quale la conseguenza di questi primi contatti tra Daniele e Luca? Questi vuole indicare che i tempi messianici stanno per avverarsi.

A questo contatto di base se ne aggiungono altri accessori: l'annuncio a Zaccaria ha punti di contatto con *Dan. 10*, all'inizio, e con *Dan. 9* alla fine. Tale contatto lo notiamo anche fra *Dan. 9, 21. 24* e l'annuncio a Maria. A queste somiglianze però Laurentin non dà troppa importanza. I testi di Daniele hanno fornito espressioni convenienti per descrivere la duplice annunziazione e la reazione dei veggenti (p. 48). Dobbiamo notare però che molti elementi delle due annunziazioni si ritrovano anche in *Giud. 6, 11-24*; *13, 1-6*; *Tobia 3, 13-23*. Non necessariamente quindi Luca dipenderebbe, almeno in tutto, da Daniele.

Ma l'influsso della profezia di Daniele appare specialmente dalla cronologia nei due primi capitoli di Luca: più che a preoccupazioni di precisazione storica, l'autore vuole avvertirci, per mezzo di numeri, di un senso più profondo esistente nel testo. Qual'è questo senso? Unire la manifestazione di Gabriele nel tempio nell'annuncio a Zaccaria, con la manifestazione di Gesù nel luogo sacro il giorno della Presentazione. Questa unione viene fatta per mezzo di numeri: 6 mesi (1, 26-36) + 9 mesi (dall'annunziazione a Maria alla nascita di Gesù) + 40 giorni (fino alla Purificazione) danno 180 giorni (= 6 mesi) + 270 giorni (= 9 mesi) + 40 giorni (fino alla Purificazione) = 490 giorni cioè 70 settimane (7×7) supponendo ogni mese di 30 giorni. Questo numero non è una mera coincidenza, perché i due avvenimenti collegati in tal modo fra loro avvengono nel tempio all'ora dell'oblazione (*Luca 1, 9; 2, 24*). Luca poi mette in rilievo questa cronologia con la ripetizione della formula: « *cum impleverentur dies* » oppure « *cum impleti essent dies* » (cfr. 1, 23. 24 = concepimento del Battista; 2, 6 = nascita di Gesù; 2, 22 = Presentazione con la quale si compiono le settanta settimane). Un'altra conferma l'abbiamo dalla citazione del Vecchio Test. in *Luca 2, 22*. Nell'Esodo 11, 2. 13, da cui dipende Luca, manca la frase: « *sanctum... vocabitur* ». Questa frase ci riporta a quanto aveva detto Gabriele nell'annuncio a Maria: « *quod nasceatur... sanctum vocabitur* » (Volg.). Ora il punto centrale della profezia delle 70 settimane in Daniele è costituito proprio dalla frase « *... ut ungatur Sanctus sanctorum* ». In *Luca 2, 11*, Gesù è il Cristo

(Unto) Signore. Conseguentemente la manifestazione di Gesù nel tempio il giorno della Purificazione cioè 70 settimane dopo la prima manifestazione di Gabriele, ha un significato speciale, è l'adempimento della profezia di Daniele: il Messia consacrato nel tempio di Gerusalemme. È chiaro che la relazione fra le 70 settimane che troviamo in Luca con quelle di Daniele non è del tutto uguale: in Daniele abbiamo settimane di *anni*, in Luca settimane di *giorni*. Luca ha quindi veduto nella scena della Presentazione « una realizzazione in miniatura » delle 70 settimane di Daniele. Si tratta di « esegesi midrascica » alla quale più che il senso letterale della profezia di Daniele, interessa la sua attualizzazione nel fatto (Presentazione) di cui l'autore ricerca il senso profondo.

Alcuni rilievi a questa interpretazione. Ai tempi di nostro Signore era vivissima l'attesa messianica; anzi molti rabbini si sentivano capaci di calcolare esattamente gli inizi dell'epoca messianica.⁶ Ora, fatto curioso, nessuno di questi calcolatori, si serve della profezia delle 70 settimane. « C'est que beaucoup étaient convaincus que les septante périodes sabbatiques étaient révolues. Joseph, très probablement, croyait les prophéties de Daniel réalisées par Antiochus et Judas Maccabée »⁷ Lo stesso lo deduciamo dalla sezione IV del libro di Enoc (cap. 85-90) e anche dalla versione Alessandrina dei vv. 24-27 del cap. IX. Con questa versione: « ... nous tombons en pleine persécution religieuse organisée dès l'an 170 contre les Juifs par Antiochus IV ».⁸ Dobbiamo notare inoltre che: « Gli Apostoli... mai si riferirono alle settanta settimane di anni per dimostrare che il Messia è apparso nel Cristo, nemmeno lo stesso Matteo ».⁹ E possiamo aggiungere: Matteo che pure nel cap. 24 del suo Vangelo, al v. 15, quando riporta le parole del Signore: « cum videritis abominationem desolationis », proietta la luce della profezia delle settanta settimane oltre la vita mortale di Gesù.¹⁰ Il meno che

⁶ STRACK e BILLERBERCK, *Kommentar*, t. IV, pp. 986-1015.

⁷ J. BONSIIVEN, *Le judaïsme palestinien*, Paris 1935, t. I, p. 394.

⁸ L. BIGOT, *Daniel*, in *D. T. C.*, t. IV, c. 97-98.

⁹ P. HEINISH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 382.

¹⁰ Da notare che la frase « abominatio desolationis », non ricorre solo in Dan. 9,26, ma anche in 11,31; 12, 11.

Anche l'esattezza del numero 490 nella profezia « in miniatura » è un po' sospetta, perchè, come nota G. RINALDI (*Daniele*, in *La Sacra Bibbia, Vecchio Testamento*, Torino 1952): « Il fatto che il numero di settanta settimane sia stato enunciato a proposito di un altro testo contenente 70 anni, insegna già che esso potrebbe anche non essere da prendersi nel suo stretto valore aritmetico di 490 anni esatti: le circostanze in cui nacque una profezia hanno sempre importanza per la spiegazione » (p. 120). Anche il numero di settanta anni in Geremia, sembra che abbia un valore approssimativo: « In realtà invece che una delle date del vaticinio — 25,11 del 605 a. C.; 29,10 del 596 — da consi-

si possa dire da questi fatti, è che se l'ignoto giudeo-cristiano con il suo acume, riuscì a scoprire contro la convinzione quasi generale, che la profezia di Daniele doveva intendersi in senso messianico diretto (altrimenti come avrebbe potuto farne una « in formato ridotto »?) difficilmente i suoi contemporanei avrebbero capito la sottigliezza della sua allusione. Tanto più che nella riproduzione « in miniatura » delle 70 settimane, non ricorre mai nel computo la parola « settimana » ma si parla solo di « mesi » e di « giorni ».¹¹

Molto interessante è quanto dice Laurentin riguardo alla formula « cum impleverentur dies ». Però meno convincente è la risposta che dà per spiegarne la presenza all'inizio del racconto della circoncisione di Gesù. È vero che il Lev. 12, 3, fra la nascita di un bambino e la purificazione, numera 8 giorni (circoncisione) + 33 giorni (impurità della madre), però Luca (2, 22) usando la formula *καταρισμός αὐτῶν* invece di *καθαρσις αὐτῆς* (come abbiamo in Lev. 12, 6) fa vedere che considera i due avvenimenti come un tutt'uno. Sembra più probabile quindi che la formula si trovi qui per una specie di « automatismo ».

Riguardo poi alla parola « sanctus » che troviamo in Luca 1, 35 e ripresa in Luca 2, 23, è proprio necessaria una dipendenza da Dan. 9, 24 ? Anche qui ci sembra che Laurentin proceda troppo sottilmente. Perché quando si fa un'allusione ad un testo, abitualmente se ne riportano le parole caratteristiche ed è da queste che noi possiamo riconoscere la fonte cui si allude. Ora in Dan. 9, 24 la parola caratteristica non è « sanctus » presa isolatamente ma o « *sanctus sanctorum* », oppure « *ungatur* ». Certo nella teologia allusiva del nostro autore, la presenza della formula « *sanctus sanctorum* » in Luca 1, 35 e 2, 23 sarebbe stata più che opportuna per mettere in rilievo la santità eccelsa del Bambino: « *sanctus sanctorum vocabitur* », cioè « sarà santissimo ». Non vediamo la ragione perché il giudeo-cristiano avrebbe omessa la formula completa. Laurentin (p. 52) ammette che il testo di Dan. 9, 24 è molto difficile (anche oggi). Ma forse non poteva dirsi tale agli inizi e lungo il primo secolo cristiano quando era diffusa l'opinione del compimento della profezia di Daniele ai tempi dei Maccabei con la dedicazione del tempio fatta da Giuda.¹² Spontaneamente la frase « santo dei santi » suggeriva non

derarsi punto di partenza letterario, il profeta avrà inteso l'inizio reale dell'esilio (ultima deportazione e presa di Gerusalemme, 588 a. C.) in cui quella parola si è verificata » (p. 121).

¹¹ Oggi, a proposito della profezia delle settanta settimane si notano fra gli studiosi due tendenze: alcuni stanno per l'interpretazione messianica diretta, altri per l'interpretazione storico-tipica. Ambedue le sentenze hanno la loro probabilità e le loro difficoltà (cfr. G. RINALDI, *op. cit.*, pp. 124-127).

¹² I Macc. 4, 36-60.

una persona ma il luogo sacro, dove nei tempi antichi era conservata l'Arca dell'Alleanza. Mi sembra poco probabile, opporre a quest'uso comune l'unico testo di 1 Cron. 23, 13 dove l'espressione è usata per Aronne e i suoi figli.

Quanto all'altra parola della profezia « ungatur » non si trova nel nostro testo. È vero che in Luca 2, 22 abbiamo Χριστός κύριος e al v. 2 Χριστόν κυρίου, ma il termine Χριστός per indicare il Messia lo troviamo nei LXX:

Παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς

.....

κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ

Χριστοῦ αὐτοῦ. (Salm. 2, 2).

La formula « vocabitur sanctum Domino » in Luca 2, 23, si può spiegare benissimo senza il ricorso a Daniele. Secondo P. Lagrange¹³ κληθήσεται equivale a « sera regardé »; Luca avrebbe dato all'imperativo ἀγιάσον (Es. 13, 2) o al futuro ἀγιάσεις una forma più generale come in Es. 12, 16 ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη κληθήσεται ἀγία. Se dovessimo seguire il metodo di Laurentin nella ricerca di testi allusivi, dovremmo dire che la spiegazione di P. Lagrange è molto più evidente di quella da lui proposta, data la maggior somiglianza che esiste tra la frase di Luca e quella di Es. 12, 16. Inoltre la presenza di ἄγιον... κληθήσεται in Luca 1, 35 (nell'annuncio alla Madonna) che, come dice bene Laurentin, viene a rompere la limpidezza della frase, si potrebbe considerare come un artificio letterario, così frequente in Luca, che consiste nell'enunciare con una parola o una frase, un fatto su cui ritornerà più diffusamente in seguito. Nel nostro caso Luca 1, 35 preannunzierebbe Luca 2, 23 cioè la scena della Presentazione. In tal caso la frase non avrebbe niente di misterioso.

Ma pur ritenendo come più probabile il senso di « santità interiore: κληθήσεται = erit », è da notare che i profeti, ma specialmente Isaia¹⁴ parlano continuamente della santità dei membri del regno messianico. Tale trasformazione interiore sarà opera dello Spirito di Dio, effuso in tutta la sua pienezza sul Messia.¹⁵ Era facile concludere che il fondatore di un regno di santi doveva essere santo. Ora le due forme verbali

¹³ *Evangile...* (cfr. nota 1), p. 83.

¹⁴ Is. 11,9; 32,16; 54,17; 60,21; 61,6; e specialmente 60,14; 52,1; 61,6; i membri del nuovo popolo di Dio sono chiamati: « sacerdoti del Signore ».

¹⁵ Is. 11,1-3.

che ricorrono in Es. 13,2 (imp. ἁγίασον) e in Es. 12,16 (fut. ἁγιάσεις) indicano più che santità interiore, una deputazione esterna al servizio divino: hanno quindi il senso di «sacro». L'autore ha dato un giro speciale alla frase, volendo indicare proprio questa santità interiore di Colui che sarà il fondatore del regno messianico. E forse per questo nel testo non si parla di riscatto: Colui che viene presentato al tempio in forza di questa sua santità interiore sarà per sempre consacrato a Dio.¹⁶

È nota la difficoltà che proviene da Luca 2,22-24 se si confronta con le prescrizioni della Legge. In Luca si insiste sulla presentazione di Gesù, cerimonia di cui la Legge non parla, mentre non si accenna mai al riscatto del Bambino, imposto dalla legislazione ebraica. Questa libertà di trattare i testi sacri: «ce n'est pas le fait d'un écrivain judeo-chrétien»¹⁷ al quale anche Laurentin attribuisce il nostro testo. È chiaro che per Luca I-II la purificazione è solo un'occasione, un fatto secondario; ciò che gli sta a cuore è il riconoscimento di Gesù nel tempio come Messia. Ma mi sembra molto difficile dopo quanto abbiamo detto, vedervi un avveramento della profezia delle 70 settimane anche se in formato ridotto.

Ache Malachia 3, secondo Laurentin, tenderebbe allo stesso scopo della profezia di Daniele: la manifestazione di Gesù nel tempio come inaugurazione dei tempi messianici. In Luca 2,22-35 naturalmente abbiamo solo l'inizio di tale manifestazione. Luca 1,15-17 utilizza specialmente tre testi di Malachia: 2,6; 3,1; 3,23-24. Questi testi trattano di colui che verrà inviato per convertire «i figli di Israele» (2,6). Egli preparerà le vie del Signore nella sua venuta al tempio (3,1): «Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam et statim veniet ad templum suum Dominator quem vos quaeritis et angelus testamenti quem vos vultis». In 3,23-24 viene descritto il suo spirito e il suo modo di agire. La stessa profezia ispira anche Luca 1,76 nel «Benedictus». Questo messaggero viene identificato con Giovanni Battista.

Anche qui dobbiamo notare che uno degli elementi principali della profezia non è solo la venuta del messaggero ma anche e specialmente il «preparare» le vie al Signore che viene. Ora è chiaro che questo elemento così importante non poteva avverarsi in Giovanni appena nato. Ma abbiamo qualche cosa di più: con la frase «et erat in desertis usque in diem ostensionis suae ad Israel»¹⁸ l'autore fa vedere che quanto è

¹⁶ Secondo Lagrange la voce καθαρισμός, usata intenzionalmente dall'evangelista in luogo di κάθαρσις, include anche l'idea di «riscatto» per il Bambino. *Evangelio...* (cfr. nota 1), p. 81.

¹⁷ LAGRANGE, *op. cit.* (nota 1) p. 85.

¹⁸ Luc. 1,80.

stato predetto di Giovanni, si verificherà nel futuro. Abbiamo anche qui quel modo caratteristico di Luca di enunziare con una frase un fatto sul quale tornerà in seguito.¹⁹ E infatti nel capitolo terzo si descrive, e con quanta solennità, l'inizio della predicazione del Battista, e la venuta di Gesù al Giordano; ci aspetteremmo ora l'ingresso solenne di Gesù nel tempio che infatti Giovanni²⁰ mette all'inizio del ministero pubblico, mentre i Sinottici, per esigenze di schema, riportano al giorno delle Palme:²¹ il popolo in festa riconosce in Gesù il re messianico e lo accompagna solennemente al tempio. Da notare poi che Luca omette la questione del ritorno di Elia riferita da Matteo²² e da Marco²³ perché già risolta nel Vangelo dell'infanzia. È da tenere presente poi che le forme verbali del « Benedictus » (quando Giovanni è già nato) sono tutte al futuro.^{23a} Ci sembra quindi cosa arbitraria prendere da un testo gli elementi che servono ad avvalorare una tesi, tralasciandone altri ugualmente, se non più, importanti. Con la frase riferita sopra,²⁴ Luca ci porta oltre la manifestazione di Gesù nel tempio il giorno della presentazione: egli vuol fissare la nostra attenzione sugli inizi del ministero pubblico. E infatti al cap. 7, 24-27 viene riferito esplicitamente il testo di Malachia 3,1 a Giovanni che, in carcere, dopo adempiuta la missione di preparare la via al Signore, aspetta la morte.

Anche i tentativi di Laurentin su δόξαν nel « Nunc dimittis » non sono troppo convincenti. Ciò che contempla direttamente Simeone è τὸ σωτήριόν σου: la « gloria » è uno degli effetti di questa salvezza, è la gloria che ne verrà ad Israele: « Le salut apparaissant dans Israël rayonnera d'abord sur lui; les nations en ouvrant les yeux à cette lumière, verront en même temps Israël dans cette gloire ».²⁵ Con le sue parole, Simeone resta sul piano di Isaia da cui dipende.²⁶ Vedremo in

¹⁹ Così per es. 3,1 è preparato da 1,80; 4,14 si riferisce a 4,1; 4,16 a 2,51 e anticipa 4,24; 10,1 si riferisce a 9,1-6; 19,28 a 9,51; 19,47 preannunzia 22,53; 20,19 anticipa 22,2 e 21,37 fa prevedere 22,39; 4,13 è la preparazione di 22,3,53; 19,47a lo è di 22,53; 20,20 di 23,2; 9,9 di 23,8; 23,49-55 si richiamano a 8,1-3; 24,25 è annunziato da 18,31. Vedremo in seguito che questo modo caratteristico di Luca ricorre molte volte anche nel Vangelo dell'infanzia.

²⁰ Giov. 2,13-19.

²¹ Luc. 19,45-46; Mat. 21,12-16; Marc. 11,15-18.

²² Mat. 17,9-13.

²³ Marc. 9,9-13.

^{23a} Come vediamo, anche nel *Benedictus* sono uniti il « precedere » e il « preparare le vie del Signore » di cui parla il testo di Malachia. Tutto questo poi avverrà non nel fatto della nascita di Giovanni, ma nel futuro.

²⁴ Luc. 1,80.

²⁵ LAGRANGE, *op. cit.* (nota 1), p. 87.

²⁶ Is. 42,6; 52,10; 60,3.

seguito che Laurentin insiste molto sull'impossibilità in cui si sarebbe trovato il nostro autore di esprimersi più chiaramente; qui però avrebbe potuto farlo senza grande difficoltà, facendo $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ oggetto diretto del verbo $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ come in Giov. 1,14. Inoltre ci si può chiedere se un giudeo-cristiano che avesse conosciuto la crocifissione di Gesù, avrebbe insistito tanto, nelle sue meditazioni teologiche, sulla futura gloria di Israele.

Anche la dipendenza di Luca 2, 34: «positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum» da Is. 8,14 dove si parla di «Jahwèh pietra di inciampo», non è troppo evidente. In Isaia Jahwèh è solo occasione di caduta per le «due case di Israele» mentre in Luca, Gesù è anche causa di «resurrezione di molti». Quindi l'equazione Jahwèh = Gesù, in forza del testo, ci sembra poco naturale. Inoltre anche qui vale quanto abbiamo detto sopra: un giudeo-cristiano che avesse conosciuto il dramma del Calvario, come poteva parlare della resurrezione di molti in Israele? Se dipendesse da Isaia, non avrebbe fatto meglio a parlare, come il profeta, solo di rovina?

I due testi biblici che abbiamo esaminato (Daniele e Malachia) sono fondamentali nello studio di Laurentin perché essi ci danno l'idea direttrice che pervade il Vangelo dell'infanzia ed anche la chiave per comprendere il modo di procedere di Luca I-II nelle altre allusioni bibliche. Questi testi sono esaminati nel seguente capitolo.

Cap. III: *Altri testi biblici allusivi.*

Il primo testo è la relazione di Luca 1, 26-33 (annunzio a Maria) con Sofonia 3,14-17. In questi versetti si dice: «che in Sion ricostruita, abiterà di nuovo Jahwèh, grande in mezzo («nel seno») di Israele». Luca ispirandosi nel racconto dell'annunziazione a questa profezia, la vede verificata nella maternità di Maria: Jahwèh abiterà nel seno della figlia di Sion cioè in Maria.

Credo che ben pochi saranno persuasi degli sforzi di Laurentin per stabilire l'equazione «b^eqereb» (letteralmente: «in seno») e in senso traslato «nel mezzo») di Sofonia con $\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota$ del testo di Luca. La frase $\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota$ in Luca, non è per niente «une surcharge», vi sta anzi molto bene, perché, come avevano già osservato da molto tempo i commentatori, è presa quasi alla lettera da Is. 7,14: $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$ η $\Pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota$ $\lambda\eta\mu\psi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\xi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\text{E}\mu\text{-}\mu\alpha\nu\upsilon\eta\lambda$. Il testo non allude a Sofonia ma alla celebre profezia dell'Emmanuele. Si spiega allora perché il concepimento di Elisabetta venga

indicato sia con il semplice γεννάω sia anche con συλλαμβάνω senza ἐν γαστρὶ: per Luca il concepimento di Elisabetta, sebbene miracoloso, non era da paragonarsi con quello della Madonna, la « 'Almah » di Isaia. Si spiega anche perché Luca in 2,2, non più dipendente da Isaia, al semitico « ἐν γαστρὶ » sostituisca la formula più elegante: ἐν τῇ κοιλίᾳ.²⁷

Per il testo di Luca 1,35 confrontato con Es. 40,35 ne deduce Laurentin: che lo stesso verbo ἐπισκιάζειν esprime nei due testi e la posizione della nube sopra l'Arca e dell'Altissimo sopra Maria. Abbiamo quindi le stesse conseguenze di questa presenza: l'Arca è ripiena della Gloria di Jahwèh, Maria è ripiena della presenza di uno che merita il nome di « santo » e di « figlio di Dio ». Molto improbabile però è la distinzione che fa Laurentin:

Spiritus Sanctus superveniet in te
Et Virtus Altissimi obumbrabit tibi.

La prima parte si riferirebbe « à la filiation humaine » (p. 77), la seconda invece « désigne plus formellement et exclusivement la présence même de Dieu ». Dico che questa spiegazione è improbabile, perché abbiamo qui un esempio perfetto di parallelismo sinonimico, regola fondamentale dell'ermeneutica. C'è da notare poi che l'angelo risponde alla domanda della Madonna la quale ha chiesto: « Quomodo fiet istud? » e non chi sia Colui che nascerà da lei. Inoltre le parole dell'Angelo al v. 32 del cap. 2 fanno una netta ed esplicita distinzione tra il « Signore Dio » e il fanciullo che dovrà nascere: « dabit illi Dominus Deus David patris eius ». Dopo una distinzione così netta era ben difficile identificare Gesù con Jahwèh senza una nuova ed altrettanto esplicita rivelazione: ci sembra che le sottili allusioni del presunto midrasc siano insufficienti per condurre ad una verità così alta. Come dice J. Galot, gli appellativi di: grande, santo, che avrebbe regnato eternamente, sono stati dati anche ad altri personaggi oltre che a Gesù. « S'il [Dieu] avait voulu dévoiler nettement à Marie la dignité de sa maternité divine, le message de l'ange aurait comporté un enseignement explicite sur ce point. Puisque ce message n'enseigne clairement que la dignité messianique de l'enfant et sa conception surnaturelle, c'est qu'il n'entrerait pas dans les intentions divines de révéler avec clarté la divinité du Christ à l'époque de l'Annonciation ».²⁸

²⁷ La frase ἐν γαστρὶ λήμψεται è propria dei LXX; il T. M. ha solo i due participi « hārāh w'eyōledet »; è molto difficile ammettere nel nostro caso una dipendenza di Luca 1-2 dall'ebraico.

²⁸ J. GALOT, *Marie dans l'Évangile*, Paris-Louvain 1958, p. 61.

Anche Luca 1, 39-44 (la Visitazione) sarebbe in relazione con 2 Sam. 6, 2-11 : il racconto della Visitazione è fatto con frasi prese dal Libro secondo di Samuele dove si narra la traslazione dell'Arca a Gerusalemme; viene quindi suggerita l'idea che Maria la quale porta nel suo seno Gesù è la nuova Arca dell'Alleanza.

Alcuni rilievi : l'affermazione di Laurentin « de part et d'autre, le voyage se déroule dans le pays de Juda »; basta osservare in una carta della Palestina, la posizione di Nazaret per vedere quanto vi sia di esagerato nell'affermazione : il viaggio di Maria comincia in Galilea, la traslazione dell'Arca da Baala di Giuda. Anche l'esclamazione di David all'annuncio dell'arrivo dell'arca : « 'êk yābô' 'ēlay » = « Come potrà venire presso di me », non corrisponde al grido di Elisabetta : καὶ πόθεν μοι τοῦτο che suppone nell'ebraico, come ha ben tradotto F. Delitzsch : « ūmē'ayin lī zôṭ » =, frase molto comune nella Bibbia per indicare meraviglia.²⁹ Anche il contesto è molto differente : David atterrito per la punizione inflitta da Dio a Oza fa fermare l'Arca in casa di Obededom, Elisabetta, invece, riceve piena di gioia e di umiltà colei che, dopo la rivelazione dello Spirito Santo, riconosce per madre del suo Signore.

Che poi la visita di Maria ad Elisabetta sia da considerarsi come una tappa del viaggio nell'ascesa di Gesù al tempio di Gerusalemme (p. 81) il giorno della Presentazione in parallelismo con la sosta dell'Arca in casa di Obededom³⁰ è ben difficile ammetterlo. Ci aspetteremmo in questo caso che l'autore facesse proseguire direttamente Maria per Betlemme e poi per Gerusalemme. Maria invece ritorna al punto di partenza, a Nazaret in Galilea. Certo in questo caso non si può dire che la Madonna si sia mossa « à la hâte » (p. 44) verso Gerusalemme. Leggendo serenamente il testo, si ha l'impressione che con il ritorno di Maria a Nazaret si concluda il dittico delle due annunziazioni, come ritiene Gächter. È significativo ciò che dice Laurentin (p. 44, n. 4) : « Nous laissons de côté les retours moins importants que les allers ». Specialmente qui e a 2, 39.51.

Il testo di Luca 1, 42 sarebbe « un décalque de Judith 13, 18-19 ». In questo abbiamo : « Benedicta es tu... prae omnibus mulieribus super terram, benedictus Dominus (Jahwéh) qui creavit coelum et terram... ». In Luca : « Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui ». Abbiamo quindi l'equazione allusiva : benedictus Jahwèh qui creavit

²⁹ Cfr. E. ROBINSON, *Hebrew and English Lexicon*, p. 32, sub voce ; S. MANDLKER, *Veteris Test. Concordantiae Hebraicae...*, (s. I., 1937) sub voce, p. 44.

³⁰ 2 Sam. 2, 11.

etc. = benedictus fructus ventris tui « Gesù = Jahwéh ». Laurentin concede che l'autore del libro di Giuditta si è ispirato nel nostro testo a Giudc. 5, 24 (Jaele) e a Gen. 14, 9 (Melchisedec benedice Abramo), quindi non necessariamente Luca 1, 42 dipende da Giuditta. Tanto più che la rievocazione di una vedova rimasta sterile³¹ era, psicologicamente, poco adatta per esprimere la gioiosa maternità di Elisabetta e della Madonna.³² Qui poi il giudeo-cristiano avrebbe avuto un'ottima occasione per mettere maggiormente in luce la trascendenza di Gesù: era sufficiente, per esempio, aggiungere « 'el Gibbôr » di Isaia, alla frase: « benedictus fructus ventris tui ».

Anche nel Magnificat avremmo una meditazione midrascica di qualche giudeo-cristiano: Israele concentrato in Abramo agli inizi del popolo eletto, in fine si concentra in Maria: abbiamo quindi due personificazioni: Maria personificazione finale di Israele, Abramo personificazione di Israele nelle sue origini.

Anche qui notiamo: il problema centrale del Magnificat è proprio quello di cui parla Laurentin: una risposta alla domanda perché la venuta del Messia, predetto da tanto tempo, sia rimasta un avvenimento così oscuro e nascosto? Una delle obiezioni che vengono fatte contro il Magnificat è proprio l'assenza di riferimenti, almeno diretti, al Bambino che la Madonna porta in seno. Ci sembra che Laurentin abbia invertito il problema: è Maria che direttamente si chiede perché in Signore abbia guardato la ταπεινóσις della sua schiava; quindi Maria non è solo « intrinséquement mêlée à cette humilité (di Gesù) et à cette gloire » ma è principalmente considerata: così almeno appare dal testo. E si tratta proprio di personificazioni? Il testo suggerisce piuttosto una serie di persone che comincia da Abramo e finisce in Maria. Gli altri profeti infatti non si sono limitati a « proclamare » le promesse fatte ad Abramo, ma ciascuno ha aggiunto nuovi particolari sul futuro Messia: così, per esempio, Natan e Isaia, ne sapevano molto più di

³¹ Giud. 8, 1-8; 16, 22-28.

³² Anche in Giud. 4, 17 non si parla della maternità di Jaele, ma nemmeno si nega, mentre di Giuditta si celebra espressamente la sua castità vedovile. Che fosse sterile si deduce dal fatto che suo marito era morto dopo tre anni di matrimonio, senza che nascessero figli. Se le frasi riportate sono, come pensiamo, di Elisabetta, non si può parlare, in senso rigoroso, di fonte da cui essa dipenda: in quel momento così emozionante, certo le parole le uscirono spontaneamente, senza che pensasse quali persone le avessero pronunziate prima di lei. Differente è invece la posizione del giudeo-cristiano, il quale avrebbe usato di proposito quelle frasi, nella sua meditazione teologica.

Abramo in materia. Anche il verbo ἀντελάβετο³³ sembra alludere alle molte volte nelle quali il Signore, nel corso della storia del suo popolo, aveva preso per mano Israele, senza che costui corrispondesse a tanta misericordia. Dal testo appare che, nel pensiero di Coi che inneggia al Signore, quest'ultimo intervento divino, sarà coronato da felice successo.³⁴

« L'inno si addice alla situazione di Coi che canta, pur non pensando esclusivamente all'incontro di Maria con Elisabetta, ma alla situazione e disposizione di Maria dopo l'apparizione di Gabriele ». ³⁵ Anche qui l'ottimismo che notiamo nei due cantici del Benedictus e del Magnificat ci porta a concludere che essi non possono essere opera di un giudeo-cristiano. Come avrebbe potuto cantare: « Et tu puer propheta Altissimi vocaberis, praeibis enim ante faciem Domini parare vias eius », oppure: « Suscepit Israel puerum suum recordatus misericordiae suae », se egli avesse conosciuto il fallimento, almeno apparente, del Messia e del suo Precursore? E la nostra meraviglia aumenta quanto più lontano, lungo il primo secolo cristiano mettiamo la data di composizione dei cantici. Da notare che Laurentin ammette come possibile l'elaborazione del Magnificat (il quale non sarebbe dovuto allo stesso autore che compose il documento ebraico, p. 82, n. 2) anche prima della Pentecoste (p. 102). Ora sappiamo dagli Atti (1, 44) che la Madonna era ancora in vita e tenuta in grande onore presso la comunità cristiana. Certo dobbiamo concedere una certa libertà al redattore, ma almeno i sentimenti espressi nei cantici sono quelli di Zaccaria e della Madonna.³⁶

Infine Luca 2, 1-14 confrontato con Michea 4, 7-5, 5. Secondo Laurentin, dal raffronto apparirebbe che in Gesù si realizzano non solo i testi

³³ Luc. 1, 54.

³⁴ Dato che Laurentin ammette come probabile la composizione del Magnificat anche prima della Pentecoste, ci sembra più naturale in tal caso l'ipotesi di Mons. LADEUZE di cui parla COPPENS (in *Ephem. Theol. Lov.* 4 [1957] 731) secondo la quale il Magnificat « pouvait bien avoir été composé par Marie seulement sur le tard de sa vie, quand, en possession d'une foi pleinement illuminée, elle aurait exprimé en un hymne de reconnaissance les sentiments qui l'avait animée au lendemain même de la Visitation ». Come vediamo in questa ipotesi il Cantico e i sentimenti espressi, non sono quelli di un ignoto giudeo-cristiano, ma della Madonna.

³⁵ J. SCHMIDT, *op. cit.* (nota 5), p. 73.

³⁶ P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben, neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck-Wien-München 1953; 2ª ed. 1954. L'autore (a p. 135-137) che ben conosce l'oriente dei nostri giorni, porta molti esempi di cantici, raccolti in mezzo ai beduini, sgorgati spontaneamente dalla labbra di una puerpera, cantici che hanno molti punti di contatto con il Magnificat. Gächter ritiene che Maria pronunziò il Magnificat non in occasione della Visitazione, ma in un'altra visita fatta ad Elisabetta dopo la nascita di Gesù. Egli stabilisce quindi il « genus iterarium puerperii ».

che si riferiscono al regno del Messia (Michea 5,1-5) ma anche quelli che parlano del regno di Jahwèh (4,7); in Maria si avverano i testi che si riferiscono alla figlia di Sion (specialmente Michea 4,10). Anche qui possiamo fare alcuni rilievi.

Dal Vangelo appare chiaramente che l'autore non dà particolare importanza alla profezia di Michea; se Maria e Giuseppe vanno a Betlemme è solo per obbedire all'ordine del censimento. Si chiede Laurentin se in Michea 5 «colei che deve partorire» sia una donna individuale (la madre del Messia), collettiva (la figlia di Sion) oppure l'una e l'altra indistintamente. Da Matteo 2,6 (l'arrivo dei Magi a Gerusalemme) e Giov. 7,42 appare che i Giudei del tempo l'interpretavano in senso individuale. Ma questo lo possiamo dedurre anche mettendo in relazione la profezia di Michea con la «'Almah» di Isaia (7,14). Michea era «... un contemporaneo alquanto più giovane del grande profeta Isaia».³⁷

Difficilissimo poi vedere una relazione fra il testo di Luca 2,8-9 dove si parla dei pastori che custodivano i loro greggi la notte del Natale e il testo di Michea dove si parlerebbe di un «enfantement hors de la ville dans les champs, dans ces pâturages de Bethléhem où David avait gardé les troupeaux...». In questo testo si parla solo di Gerusalemme condotta in esilio (Assiria? Babilonia?) dove sarà liberata dal Signore. Anche «la torre del gregge» non indica Betlemme ma Gerusalemme come appare dal parallelismo con «Ofel della figlia di Sion». «Un luogo detto "Torre del gregge" è menzionato in Gen. 35,21, posto a sud di Gerusalemme secondo il testo ebraico, a nord invece secondo la versione greca dei LXX; ma qui è una parte o meglio un nome simbolico, della stessa città di Gerusalemme, che, continuando nella metafora del gregge e dell'ovile (cfr. 2,12) per tutta la nazione, la designa come centro nazionale dove trova rifugio e difesa la patria invasa dal nemico».³⁸ Anche per quanto segue: «et où selon la tradition représentée notamment par le *Targum de Jérusalem* à Gen. 35,21 le roi oint devait se manifester à la fin des temps» (p. 87), si può dubitare se il Targum non sia influenzato, come Matteo 2,6, da Michea 5,1-5: «Et tu Bethlehem...».

Al termine di questo capitolo Laurentin in una nota cerca di rassicurare il lettore, turbato forse dalla sottigliezza delle allusioni bibliche nei testi esaminati. Egli dice: «Ces contacts vivants et spontanés sont moins laborieux du côté de l'auteur que du côté de l'exégète» (p. 91).

³⁷ *Bibbia* del P.I.B., vol. VII, Firenze 1958, p. 294.

³⁸ *Ibid.*, p. 305, n. 8.

La seconda parte è senz'altro vera: chi fino ai nostri giorni si sarebbe accorto della profezia delle 70 settimane « in miniatura » se in questo non ci avesse aiutato la sagacia di Burrows? Ma è altrettanto vera anche la prima affermazione? Certo molte allusioni, di cui nei testi precedenti, si possono dire tutto fuorché spontanee. Laurentin porta un esempio, per spiegare il modo di procedere dell'autore midrascico, preso dalla letteratura profana: una lettera di Mme. de Sevigné; ivi la scrittrice descrive la bruttezza delle figlie del Marquis de Lavardin e la sua splendida ospitalità, con frasi prese da una favola di La Fontaine. Ma notiamo: per chi conosce quella favola non crea nessuna difficoltà vedere la dipendenza di Mme. de Sevigné da quella, mentre nel nostro caso il più delle volte le allusioni sono veramente troppo sottili. Laurentin invoca l'ambiente orientale in cui è sorto il Vangelo dell'infanzia, che non si deve giudicare con la nostra mentalità occidentale. Ecco la ragione del cap. seguente.

Cap. IV: *Del Genere Letterario di Luca I-II.*

Dai testi biblici esaminati finora, risulta, secondo Laurentin, che una delle caratteristiche di Luca I-II consiste « à raconter l'enfance du Christ en fonction d'allusions à l'Écriture » (p. 93). Questo modo di procedere richiama il midrasc. Ordinariamente questo nome è considerato come sinonimo di favola, di leggenda. Ma l'essenza del genere midrascico non ha nulla di favoloso; consiste in un esame più approfondito della Scrittura che prende lo spunto da un nuovo problema posto dallo svolgersi della storia sacra. Gli ebrei erano persuasi che la Scrittura era parola di Dio e conseguentemente erano anche convinti della trascendenza delle parole e delle azioni di Dio le quali perciò devono contenere in se qualche cosa di più alto di ciò che immediatamente significano. In altre parole si tratta di ricavare un senso più pieno dalle parole e un senso tipico dalle azioni di Dio. Inteso in questo senso il midrasc è stato « un des ressorts » per il progresso non solo della teologia biblica ma anche della rivelazione. Il midrasc non costituisce un genere letterario a parte ma si può applicare ai vari generi letterari: profetico, sapienziale, storico ecc.

In Luca il genere letterario di base è storico: si tratta di una relazione sostanzialmente fedele, sebbene stilizzata, di fatti reali trasmessi da testimonianze degne di fede. Anche il prologo premesso al Vangelo dell'infanzia esprime nettamente questa intenzione dell'autore. Luca ci fa conoscere discretamente le fonti da cui ha attinto: teste principale la

Madonna, ma anche i parenti e i vicini di Zaccaria (1, 66). Si nota in tutto il racconto una tensione tra i fatti storici oggetto di riflessione e i dati teologici alla luce dei quali Luca I-II si è sforzato di comprenderli. Tuttavia si tratta di una varietà storica particolarissima; non è un'opera storica in senso moderno: si tratta di una selezione di episodi voluta deliberatamente dall'autore. È una storia religiosa alla maniera biblica: l'autore si è ispirato particolarmente ai racconti dell'infanzia di Sansone (Giud. 13) e di Samuele (1 Sam. 1-2). I ricordi dei parenti e dei vicini di Zaccaria non erano solo fedelmente conservati ma anche fatti oggetto di meditazione. Luca I-II è fermamente persuaso che la venuta del Cristo è stata preparata da Dio (2, 31) ed è stata l'adempimento della parola rivolta ad Abramo ed ai Padri (1, 55). Da questo convincimento ne seguiva come cosa spontanea confrontare i fatti della vita di Cristo con la Scrittura. Maria è stata non solo la teste dei fatti trasmessi, ma anche l'iniziatrice di quella riflessione midrascica riguardo all'infanzia di Gesù, che avrà come ultimo termine il nostro Vangelo dell'infanzia.

Da quanto abbiamo esposto sopra, Laurentin deduce le sue conclusioni riguardo al genere letterario di Luca I-II. In esso distingue due piani: il piano storico con i dati riguardanti l'infanzia di Gesù e il piano midrascico con i dati biblici in funzione dei quali è concepito e presentato il racconto. Per la dualità di questi piani ne segue che il pensiero di Luca I-II differisce da un'affermazione « chiara e distinta », all'occidentale, come una semplice melodia differisce dalla polifonia. Ma come nella polifonia abbiamo la melodia, l'accompagnamento, e il rapporto che ne risulta, allo stesso modo nella composizione midrascica di Luca I-II, abbiamo il dato storico, il suo accompagnamento biblico, e la loro viva interrelazione. Questo modo di pensare e di esprimersi in cui le affermazioni ovvie di riferiscono sempre a qualche cosa d'altro, è del tutto affine all'orientale « mashal ».

Il « mashal » ordinariamente consiste in un paragone fra due oggetti che hanno tra loro analogie segrete; il ricavare la verità da questo raffronto è lasciato a colui che ascolta, o, trattandosi di uno scritto, a colui che legge. Ora il midrasc di Luca I-II in quanto è un'implicita allusione alla Scrittura, corrisponde alla categoria del mashal a doppio titolo: in quanto contiene un confronto (cioè un paragone di fatti con le profezie della Scrittura) e in quanto si presenta come un enigma (pensiero nascosto che deve essere scoperto dalla riflessione di colui che legge). Tale mashal è di altissima dignità e di valore teologico senza pari perché termine del paragone è la parola di Dio consegnata nella Scrittura; sono le promesse fatte da Dio per mezzo dei suoi profeti che messe in

relazione con la storia dell'infanzia, si presentano come verificate, attualizzate negli ultimi tempi. In tale genere letterario ambedue i termini del confronto (testo biblico e il nuovo fatto che a quel testo viene riferito per via di allusione) acquistano un nuovo significato. Così, per esempio, il testo di Sofonia 3,14-17 presso Luca acquista un nuovo significato perché la «figlia di Sion» viene identificata con Maria, ma anche la persona di Maria acquista una nuova dignità che gli abitanti di Nazaret non avrebbero sospettato, dal fatto che viene identificata con la «figlia di Sion» e la sua concezione verginale quale attualizzazione della promessa di Jahwèh di abitare in mezzo al suo popolo.

In conseguenza la teologia di Luca I-II si evolve fra questi due piani ed è costituita dalla vivente reciproca relazione fra il piano storico e il piano midrascico. Il piano storico contiene un buon numero di affermazioni dirette ed ovvie il cui senso può esser inteso senza grande fatica; non solo affermazioni storiche (Gesù è nato a Betlemme, è stato condotto a Gerusalemme per la cerimonia della Purificazione) ma anche affermazioni teologiche (Gesù è Messia, erede di David, il suo regno non avrà fine, nasce da una vergine santa, la sua visita ad Elisabetta «ricolma di gioia» il Precursore e lo riempie di Spirito santo). È a queste affermazioni dirette ed esplicite che si sono limitati i commentatori classici (Plummer, Lagrange). Ma al di là di tali affermazioni vi è un insieme di insinuazioni più profonde nelle quali l'autore ha messo tutta la sua compiacenza. Queste insinuazioni rispondono alla sua meditazione degli avvenimenti in relazione alla Scrittura, alle questioni più misteriose che egli si sia poste, alle concezioni più alte ed allo stesso tempo più oscure alle quali sia pervenuto e che egli non poté esprimere in linguaggio diretto mancandogli uno strumento concettuale adatto. È necessario precisare bene il rapporto che corre tra il piano storico e quello midrascico. Essi non sono isolati l'uno dall'altro, stranieri l'uno all'altro, ma uniti intimamente in modo da formare un tutto armonico. Da questa intima relazione esistente fra i due piani ne derivano due regole metodiche da tenere sempre presenti: 1) comprendere bene questa armonica penetrazione dei due strati fra loro; 2) non dare alle allusioni e suggestioni la forma rigida ed esplicita che l'Autore non ha dato loro.

Queste due regole vengono applicate nel capitolo quinto che ha per titolo: Il Cristo Signore e Figlio di Dio; e nel capitolo sesto: Maria Figlia di Sion e Tabernacolo Escatologico. Degna di nota è la conclusione del capitolo V: «Dans la perspective allusive de Luc, filiation divine et filiation humaine, sont juxtaposées sans être explicitement con-

ciliées » (p. 147) (per mancanza di strumento concettuale adatto). La conciliazione è avvenuta per mezzo di S. Giovanni nel Prologo: « Et verbum caro factum est ». « Mais nous n'y parvendrions pas si nous ne connaissions par ailleurs le prologue joannique » (ibid.).

Abbiamo riportato quasi le stesse parole di Laurentin, perché esse presentano in modo molto chiaro quale sia la natura del midrasc che ricorre in Luc. I-II. Cercheremo anche qui di fare alcuni rilievi.

Dice l'autore che il punto di partenza per la meditazione midrascica è la ferma persuasione di Luca I-II: 1) che la venuta di Cristo era stata preparata da Dio; 2) ed era l'adempimento della parola rivolta da Dio ad Abramo ed ai Padri. Ci possiamo chiedere, restando nell'ipotesi di Laurentin, se sia stata solo questa la molla che ha spinto l'autore di Luca I-II alla sua meditazione midrascica. Egli è un giudeo-cristiano; il fondo più arcaico delle sue meditazioni (Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis) può essere assegnato anche a prima della Pentecoste (p. 102); egli poi avrebbe subito l'influsso dell'ambiente giovanneo e questo ci deve portare per lo meno a qualche decennio dopo la Pentecoste. Il nostro autore ha quindi conosciuto questi due fatti fondamentali: 1) Che Gesù è morto in croce per essersi proclamato Figlio di Dio; 2) che Dio con il miracolo della resurrezione ha confermato la verità dell'affermazione di Gesù. Conseguentemente tanto per il giudeo-cristiano quanto per i suoi compagni di fede: Gesù è Figlio di Dio in senso proprio. Allora ci si può domandare che senso abbiano, data questa fede, le domande che Laurentin si pone qua e là, nel corso della sua opera: « Jesus... qui est-il? » (p. 107): « Jesus Messie appartient-il à la seule sphère humaine ou à la sphère divine? »; « Cette transcendance demeurerait fort indéfinie... Jusqu'où va-t-il Luc dans cette ligne? ». E dopo aver passato in rassegna i titoli « Sauveur, Salut » conclude: « c'est toujours la même orientation discrète vers la transcendance » (p. 130); il titolo *κύριος* « insinue la transcendance de Jésus » (ibid.); « Dans le cadre de Luc 1-2 le Fils de Dieu accède à la sphère divine: le titre prend discrètement valeur d'hypostase » (p. 146). Anzi sembra che i Giudei avessero capito meglio del giudeo-cristiano le affermazioni fatte da Gesù durante il ministero pubblico: « Propterea ergo magis quaerebant eum Judaei interficere: quia non solum solvebat sabbatum sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo ». E Laurentin commenta: « Luc 2, 49 n'en est sans doute pas rendu là, mais il est orienté en ce sens » (p. 145-146).

Ora essendo l'autore di Luca 1-2 un cristiano, tali domande non

possono non recare meraviglia. Per lui Gesù non è solo trascendente, non solo appartiene alla sfera della divinità, ma è veramente Figlio di Dio. Ci si può domandare solo in che modo esista questa verità nella sua mente: se come semplice atto di fede, imposto dall'evidenza del fatto della resurrezione, oppure come qualche cosa di più profondo, di più concettualmente distinto. La conclusione di Laurentin: « dans la perspective allusive de Luc, filiation divine et filiation humaine sont juxtaposées sans être explicitement conciliées (p. 147) (per mancanza di strumento concettuale adatto) », sembra rispondere a questa seconda preoccupazione.

Diversa è, tanto per spiegarci meglio, la posizione di Lyonnet e, in genere, di tutti i commentatori, quando si chiede se dalla presenza del verbo ἐπισκιάζειν nell'annuncio dell'angelo, Maria abbia potuto conoscere chi era colui che stava per venire nel suo seno: « ... questa presenza divina che aveva, per il passato, dimorato nel Tabernacolo, riempito la Dimora tanto da proibirne a Mosè l'entrata, poi abitato il Tempio di Gerusalemme o più esattamente la parte più segreta... il Santo dei Santi, ... ecco che l'angelo Gabriele annunzia a Maria che sta per realizzarsi e quasi attualizzarsi nel suo seno, trasformando questo seno verginale in un santuario, in un Santo dei Santi vivente ». ³⁹ Legittime queste domande, perché, come vediamo, l'autore si pone in quel dato momento della rivelazione e si chiede se essa contenga tanta luce da svelare a Maria, sebbene non con tutta chiarezza, il mistero dell'Incarnazione. Ma supponiamo che da altri testi fossimo informati che la Madonna conosceva chiaramente che il Messia era anche Figlio di Dio in senso proprio: in tal caso le considerazioni di Lyonnet certamente sarebbero poco a proposito e potremmo rispondere subito affermativamente alle domande che si pone. Né si può obiettare che anche Luca ammetteva la divinità di Gesù, perché l'Evangelista non fa delle meditazioni teologiche, ma agisce solo da storico coscienzioso, come appare dal prologo del Vangelo, scrupoloso nel trasmetterci o i documenti o le testimonianze degne di fede, per mezzo dei quali noi possiamo farci un'idea di quale fosse lo stato della rivelazione in un determinato punto della storia. Sembra quindi che il giudeo-cristiano sia arrivato alla conoscenza della trascendenza di Gesù solo attraverso le sue meditazioni midrasciche.

Anche quando Laurentin afferma che ambedue i termini del confronto acquistano un nuovo significato, sembra indicare che la conoscenza della

³⁹ *Il racconto dell'Annunziazione*, in *La Scuola Cattolica* 6 (1954) 440-444.

trascendenza di Gesù sia dovuta proprio a tale paragone. Egli porta l'esempio della « Figlia di Sion » e di « Maria », ma logicamente dobbiamo estendere l'affermazione anche ai dati storici e teologici che si riferiscono a Gesù. Se poi, come si potrebbe dedurre da altri testi, il midrasc di Luca 1-2 ha come scopo la ricerca di una formula atta ad esprimere la filiazione umana e divina di Gesù, che non leda la trascendenza di Dio, ci si può chiedere perché questo dato nuovo ed altamente teologico della rivelazione non venga incluso fra i termini del confronto. E avrebbe potuto scegliere l'autore di Luca 1-2 quei determinati testi del Vecchio Testamento che abbiamo esaminati, se non fosse stato persuaso in precedenza della trascendenza di Gesù?

Parlando della nuova dignità che ne viene a Maria dal suo confronto allusivo con i testi scritturali riguardanti la « Figlia di Sion », o il racconto della traslazione dell'Arca, Laurentin dice: « ... mais la personne de Marie prend aussi un sens que ne soupçonnaient pas les habitants de Nazareth » (p. 118). E cita Marc. 6,1-15. La menzione degli abitanti di Nazaret fa una certa meraviglia perché se l'autore di Luca 1-2 avesse presentato ai Nazaretani suoi contemporanei il suo midrasc, essi sarebbero restati nelle stesse convinzioni nelle quali si trovavano al tempo cui allude il testo di Marco: per ammettere la nuova dignità di Maria avrebbero dovuto prima di tutto farsi cristiani. Anche qui la domanda è un'altra: i compagni di fede del giudeo-cristiano, sapendo dalla Resurrezione, Ascensione e Pentecoste, chi era Gesù, non sospettavano proprio per nulla che la dignità eccelsa del Figlio non avrebbe avuto alcun riflesso nella glorificazione di sua Madre? E la frase « ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes » sarebbe stata solo il frutto delle sue meditazioni midrasiche o non anche il segno di uno stato d'animo diffuso nella comunità? Tanto più, come abbiamo notato, che se il Magnificat secondo Laurentin, può essere assegnato anche a prima della Pentecoste, a quel tempo la Madonna era ancora in vita e tenuta in grande onore dai cristiani.⁴⁰ Non appare quindi troppo chiaro quale sia lo scopo ultimo della meditazione midrascica: se si tratti di arrivare per mezzo di essa alla conoscenza della trascendenza di Gesù, oppure, supposta tale trascendenza, di ricercare alla luce del Vecchio Testamento, formule adatte per esprimerla concettualmente. Paolo si trova su questa seconda linea: in tutta la sua vita ha avuto sempre presente la visione di Damasco⁴¹ nella quale Gesù risorto gli era apparso

⁴⁰ Atti 1,14.

⁴¹ 1 Tim. 1,12-17.

nella gloria chiamandolo all'apostolato. Che poi l'applicazione a Gesù delle formule del Vecchio Testamento riguardanti il Signore Dio crei qualche difficoltà di vocabolario, questo era insito nella natura stessa del problema da risolvere. E quanto afferma L. Cerfaux: ⁴² « c'est lorsqu'il cite [Paul] par *réminiscence* qu'il actualise au profit du Seigneur Jésus ce qui concerne le Seigneur Dieu de l'Ancien Testament... », può essere equiparato ad una meditazione midrascica? O non piuttosto a quel fenomeno che si ripete negli scrittori cristiani più antichi, come nella preghiera di Clemente Romano ⁴³ o in quella di Policarpo ⁴⁴ prima del martirio, oppure, in epoca a noi più vicina, nei Sermoni di S. Bernardo?

Anche il frutto delle meditazioni midrasciche ci sembra molto modesto: « Luc 1-2 se situe à mi-chemin entre l'indécision de l'Ancien Testament et les formules précises » (p. 133). Ma forse Laurentin mostra troppo ottimismo. Lui stesso parlando dei contatti fra Luca 1-2 e i vari testi biblici esaminati sopra, dice: « les uns nets, les autres tenus, voire discutables ». Forse quanto ho notato nella prima parte è valso a diminuire il numero dei contatti netti e questo stato di cose non può non influire nelle conclusioni dedotte dal midrasc. Su questo punto ritorneremo in seguito.

Sopra Laurentin parlava dell'impossibilità in cui si sarebbe trovato l'autore di Luca 1-2 di esprimersi più chiaramente per mancanza di uno strumento concettuale adatto allo scopo e che noi non saremmo arrivati a conciliare i due termini del problema « filiation humaine et filiation divine », « si nous ne connaissions par ailleurs le prologue joannique ». E le formule cristologiche che troviamo in S. Paolo: Colos. 1,14-20; 2,9; e specialmente Filip. 2, 6-8 (« Qui cum in forma Dei esset... »)? Credo che molto prima del prologo di Giovanni i due termini erano stati conciliati molto bene. E se la riflessione di Luca 1-2 si fissa sulla concezione, la nascita e l'infanzia di Cristo, punti « hors des centres d'intérêt de saint Paul », questo proviene, credo, dallo scopo diverso a cui mirano i due agiografi: Luca (e anche Giovanni) che intende narrare i fatti della vita di Cristo « assecuto omnia diligenter a principio » non poteva certo omettere « la transparence de la « Gloire » (p. 134) cioè le manifestazioni esterne e quindi controllabili, della divinità.

⁴² *Kyrios dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament* in *Ephem. Theol. Lov.* 20 (1943) 5-17.

⁴³ J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, vol. II, p. 117, n. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 198, n. 4.

Ma è proprio vero che Luca 1-2 non è stato più esplicito nelle sue affermazioni « faute d'instruments conceptuels »? Come giudeo-cristiano non avrà letto il libro della Sapienza (ma questo non si può dire di Luca Evangelista) né forse il libro dell'Ecclesiastico. Però questo giudeo-cristiano presentato come acuto conoscitore delle Scritture, non aveva anche lui, come Paolo e Giovanni, il libro dei Proverbi cap. 8, 1-9, 18 dove abbiamo la personificazione meravigliosa della divina sapienza? Tanto più che il midrasc, secondo Laurentin, consisterebbe nel ricavare un senso più pieno dalle parole di Dio contenute nella Scrittura. Alla luce della rivelazione del nuovo Testamento egli poteva ben comprendere che non si trattava di semplice personificazione. Ora, cosa curiosa, nel supposto midrasc di Luca 1-2 nemmeno la più piccola allusione a quel testo.

E i testi dei Salmi? Salmo 2, 7: « mio figlio sei tu, oggi ti ho generato ». Notano i commentatori che « Di una sola persona dicesi... che Dio l'ha generata e le ha dato esistenza, solo nel Salmo 2, 7, oltre che della Sapienza divina (Prov. 8, 24-25) ⁴⁵ E il Salmo 45, 7: « Il tuo trono, o Elohim, è per i secoli dei secoli ». Il Salmo 110, 1: « Disse il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra ». Da notare che Gesù è stato il primo ad applicare a se stesso il Salmo 110 ⁴⁶ e questo fu sufficiente per confondere i suoi nemici. Con questo stesso Salmo risponde alla solenne interrogazione di Caifa. E anche la primitiva comunità cristiana usa questi testi dei Salmi per esprimere la propria fede nella divinità di Cristo. ⁴⁷ Ma soprattutto esiste il testo di Isaia 9, 6: « Parvulus enim natus est nobis... et vocabitur nomen eius... Deus fortis (" 'el gibbôr ") ». « Qui si ha, perciò, la proclamazione della divinità del Bambino che è parimenti vero uomo (7, 14; 8, 8). Senza dubbio l'idea doveva apparire molto meno chiara a un antico israelita monoteista che non ad un cristiano d'oggi (e aggiungiamo: ad un giudeo-cristiano) ma che il testo non vada preso come una semplice iperbole è provato dal costante tentativo degli esegeti ebrei per eliminare una denominazione così solenne e così poco compatibile con i loro concetti monoteistici ». ⁴⁸ « a) Secundum Targum, theologi iudaici putaverunt nomen pueri esse: " princeps pacis ", coetera vero nomina Deo sunt attribuenda: Deus qui est admirabilis consiliarius, Deus fortis, pater aeternus, vocabit illum prin-

⁴⁵ P. HEINISH, *loc. cit.* (nota 9), p. 383.

⁴⁶ Matt. 22, 44; Marc. 12, 36; Luc. 20, 42.

⁴⁷ Atti 2, 34; 13, 13.

⁴⁸ A. PENNA, *Isaia in La Sacra Bibbia, Vecchio Testamento*, Torino 1958, p. 118.

cipem pacis; b) Massorae punctatores signum separationis ponunt post "gibbôr" Deus fortis, (atnach) et dicunt duo priora nomina esse Dei, duo ultima pueri: Deus admirabilis consiliarius, Deus fortis, vocabit puerum: patrem aeternum, principem pacis. Quae lectiones aprioristicae dicendae sunt... Syntaxis enim petit ut omnia quae sequuntur "š^emô" se ad nomen pueri referunt et contextus etiam aperte indicat prophetam non voluisse proprietates Dei sed pueri qualitates nobis exponere». ⁴⁹

Anche Lyonnet ⁵⁰ ritiene che Gabriele si sia ispirato a Isaia 8, 23-9,6. Nota però giustamente « che Gabriele non ha ripreso precisamente queste parole ("el gibbôr") assenti dalla versione dei LXX che leggevano al loro posto "angelo del gran Consiglio". Questo però non si può dire del giudeo-cristiano che usava il testo ebraico. Probabilmente i rabbini non avrebbero provato tanto affanno per il midrasc di Luca 1-2, in cui filiazione umana e filiazione divina sono solo giustapposte. Per questo, dicevo, mi sembra che Laurentin pecchi di ottimismo quando afferma che Luca è a metà strada fra le formule indecise del Vecchio Testamento e le formule precise del Nuovo. Penso quindi che l'autore di Luca 1-2 avrebbe avuto dei mezzi abbondanti, dato il suo acume biblico, per esprimersi più chiaramente, anche se le sue formule non avessero raggiunto la chiarezza del « Verbum caro factum est ». Se poi lo ha fatto per un riguardo verso i suoi contemporanei per i quali l'affermazione che Gesù è Dio come Jahwèh, che si identifica a Jahwèh stesso, ⁵¹ sarebbe stata « pensée propre à offusquer des esprits non préparés à des expressions si abruptes » (p. 92), in questo non è stato buon discepolo del suo Maestro che più volte durante il ministero pubblico non aveva avuto tali scrupoli, correndo il pericolo di essere ucciso ⁵² e infine proclamando questa verità solennemente davanti al Sommo Sa-

⁴⁹ F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis*, Romae, 1935, p. 232.

⁵⁰ *Art. cit.* (nota 38) pp. 434-435.

⁵¹ Su questo punto J. GALOT, nell'opera già citata, fa dei rilievi interessanti: « Bien plus, cette identification de Jésus avec Jahwé Sauveur ne serait pas correcte, car elle négligerait la distinction du Père et du Fils, et paraîtrait faire de la maternité divine de Marie une maternité à l'égard de Dieu Père et Fils. Or le message de l'ange marque clairement la distinction entre Jésus et Jahwé: « Tu l'appellera du nom de Jésus... Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. Jésus n'est donc pas identifié au Seigneur Dieu » (p. 58). Anche il linguaggio dell'Apocalisse sembra confermare quanto è affermato da J. Galot: infatti il termine ὁ ὢν (nella frase ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) con il quale i LXX traducono Es. 3,14 viene attribuito sempre al Padre. Cfr. 1,4,8; 4,9; 11,17; 15,5. Per questo il termine forma quasi un nome proprio invariabile anche se viene dopo una preposizione (ἀπὸ) che richiede il genitivo.

⁵² Giov. 5,16-18; 10,51.

cerdote pur prevedendone tutte le conseguenze; poi la resurrezione era venuta a confermare la verità delle sue parole. Tanto più che il midrasc non era diretto ai Giudei ma ai compagni di fede.

Ma chi erano questi compagni di fede del giudeo-cristiano? Erano essi così profondamente versati nelle Scritture, come ritiene Laurentin, da capire con tutta facilità, le sottili allusioni del presunto midrasc? Dagli Atti degli Apostoli, non sembra che fosse così: « *Videntes autem Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur (non conoscevano il fatto di Pentecoste) et cognoscebat quoniam cum Jesu fuerant* » (Atti 4,13-14). L'ammirazione dei sommi Sacerdoti si riferisce particolarmente, come notano i commentatori, alla facilità e al modo con cui citano le Scritture. Gli stessi Atti danno l'impressione che la maggior parte dei giudeo-cristiani, fossero « *ἄνθρωποι ἀγράμματοι... καὶ ἰδιῶται* » cioè non fossero mai stati alla scuola di qualche rabbino per conoscere le sottili regole di ermeneutica da essi proposte; né si può supporre che lo Spirito Santo producesse in ognuno tutti gli effetti che aveva prodotto negli Apostoli, altrimenti Luca non ci direbbe che « *erant perseverantes in doctrina Apostolorum* » (2, 42). Certo in seguito il Vangelo contò adepti anche nei ceti più elevati; tra questi possiamo annoverare « la gran quantità di sacerdoti che aderì alla fede » (6, 7). Se le cose stanno così, il presunto midrasc, poteva forse essere inteso da un gruppo ben ristretto di persone. Tanto più che il problema da risolvere — conciliare la divinità di Gesù con il rigoroso monoteismo del popolo eletto — era molto arduo e richiedeva non solo precisione ma anche chiarezza di espressione. Sarebbe opportuno poi che Laurentin precisasse meglio quale sia la natura di quelle « meditazioni teologiche » di cui parla così spesso nella sua opera. Erano esse soltanto frutto della capacità naturale dell'intelletto e della verità delle quali noi siamo garantiti dal lume della divina ispirazione? Perché tanto dal Vangelo quanto dagli Atti sappiamo che la facilità con cui gli Apostoli usano la Scrittura, è dovuta ad un dono di Gesù (Luca 24, 45) o dello Spirito (Giov. 14, 16-17; 14, 25-26; 15, 26-27; 16, 7-15; Atti 2): difficilmente i discorsi di S. Pietro prima dell'elezione di Mattia, quello tenuto il giorno di Pentecoste oppure in occasione della guarigione dello zoppo, possono essere considerati come frutto di una meditazione teologica.

Inoltre se l'attività di Luca evangelista si è quasi solo limitata alla traduzione del documento ebraico, come si spiega la presenza di tanti elementi lucani che riguardano non solo lo stile ma anche il pensiero? Se è vero che Luca deve all'ambiente giovanneo una parte della sua in-

formazione,⁵³ ben più difficile è provare che egli sia debitore a tale ambiente anche per la sua formazione (p. 17): la tradizione ce lo presenta sempre come discepolo di S. Paolo. Pensiamo che si possa applicare anche al nostro caso quanto scriveva il P. de Grandmaison, a proposito della questione sinottica: «... c'est de la bonne méthode de préférer en ces matières une once d'information ancienne, authentique, à un livre de conjectures érudites».⁵⁴

Abbiamo già veduto, parlando del testo di Malachia, un caso di quel modo caratteristico di procedere che è proprio di Luca sia nel Vangelo⁵⁵ che negli Atti. Ora tale procedimento ricorre a più riprese anche nel Vangelo dell'infanzia: così 1,5 (sarà ripieno di Spirito santo fin dal seno di sua madre) prepara 1,44 (esultò il bambino in seno a lei); 1,24 (Elis. si nascose per cinque mesi) annunzia 1,36 (et hic mensis sextus est illi quae vocatur sterilis) e 1,39 (la Visitazione); 1,20 (la mutolezza di Zaccaria) prepara 1,61-64 (riacquista la favella); 1,31 (lo chiamerai Gesù) è in relazione con 2,21 (la circoncisione); 2,7 (peperit filium suum primogenitum) prepara 2,22-25 (la scena della Presentazione); 2,51 prepara 4,16. E come abbiamo già notato 1,80 («erat in desertis...») preannunzia quanto verrà detto di Giovanni al capitolo 3°. Tutto questo dimostra che l'Evangelista è intervenuto nella redazione dei due primi capitoli in un modo molto più profondo che non sia quello di un semplice traduttore. È vero che le rassomiglianze di dottrina e di orientamento del vangelo dell'infanzia con il resto del vangelo, sono assai vaghe, ma questo non ci deve meravigliare considerato il tempo cui si riferiscono i documenti. Che poi l'universalismo⁵⁶ non oltrepassi lo stadio di Isaia 42,6 e 49,6, è proprio quanto ci aspettiamo a questo punto della rivelazione. Ciò dimostra con quanta fedeltà Luca ha fatto uso dei suoi documenti, guardandosi bene dall'immettere in loro una luce, che, considerate le circostanze storiche a cui si riferiscono, non potevano avere. Per questo noi riteniamo che non solo Luca, ma anche

⁵³ Alcuni ritengono che Luca abbia conosciuto personalmente la Madonna. Cfr. LAGRANGE, *Evangile...*, p. 79; SIMON-DORADO, *Praelectiones Biblicae, Novum Testamentum*, vol. I, Taurini 1950, p. 93. Ivi alla nota 8 sono dati i nomi di coloro, anche non cattolici, che, in qualche modo, ammettono questa opinione.

⁵⁴ L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ, sa Personne, son Message, ses Preuves*, Paris 1929, vol. II, p. 115.

⁵⁵ Cfr. nota 19.

⁵⁶ Cfr. però a questo riguardo, quanto è detto da J. GALOT (*op. cit.* [nota 27], pp. 15-16): «Enfin le cadre de l'Annonciation paraît ouvrir la voie à l'universalisme du plan de salut. Ne discerne-t-on pas une secrète intention universaliste dans cette évacion du cadre rituel juif, dans cette mission loin de Jérusalem et du Temple?».

un giudeo-cristiano, non possono essere gli autori dei tre cantici : *Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis*.

Questi cantici esigono (almeno nei sentimenti che esprimono) un'origine precristiana : l'ottimismo che da essi traspira e che riproduce così bene l'aspettativa messianica del tempo a cui si riferiscono, sarebbe inspiegabile se essi fossero stati composti dopo la crocifissione di Gesù : tanto più che questo fatto così poco glorioso per il popolo eletto, era strettamente legato ad una profezia che Gesù pronunziò negli ultimi giorni della sua vita e che gravava come nube foriera di tempesta sull'avvenire della città santa e di Israele.

Un altro elemento caratteristico del Vangelo di Luca, messo in rilievo da tutti i commentatori, ma di cui Laurentin non parla, è la luce favorevole in cui appaiono le donne; ora non si può dire che questo elemento manchi nel Vangelo dell'infanzia : oltre ad Anna profetessa, e ad Elisabetta, noi troviamo descritta, in modo impareggiabile, la figura di colei nella quale tutte le donne si nobilitano : la Madonna.

Possiamo poi chiederci se Luca evangelista, includendo il presunto midrasc nel suo Vangelo, ne abbia capito la natura.^{56a} Perché è curioso che un documento, contenente un genere letterario così proprio dell'ambiente semitico, sia stato incluso in un vangelo destinato a lettori non semiti. E l'ottimo Teofilo? E gli etnico-cristiani? A p. 161, n. 1, Laurentin si propone una questione : « Les figures de l'Arche d'alliance, du tabernacle, du temple, constituent le noyau le plus ancien et le thème le plus fréquent de la symbolique mariale... Les Pères ont-ils perçu ce symbole en Luc 1-2 ou bien l'ont ils retrouvé par d'autres voies? ». La risposta che dà Laurentin a questa domanda è negativa. « Plus intellectualistes, plus hélléniques, moins rompus aux finesses du genre midrashique que Luc 1-2, les Pères semblent avoir retrouvé ses pensée d'une autre manière, sans avoir perçu chez lui la suggestion discrète, mais formelle dont la présente étude nous a fait trouver le gîte ». Ora è certo che Luca, almeno così ce lo presenta la tradizione, era più vicino, come formazione intellettuale, ai Padri che ai Giudeocristiani. Lo stesso possiamo dire di Teofilo e degli immediati destinatari del Vangelo. Il prologo premesso anche al Vangelo dell'infanzia, l'insistenza con cui si parla della Madonna e dei parenti e vicini di Zaccaria come fonte ori-

^{56a} Abbiamo già notato (cfr. n. 23 a.) che nel *Benedictus* i verbi che si riferiscono alla missione di Giovanni sono tutti al futuro (κληθήσῃ; προπορεύσει... ἐτοιμάσαι ὁδὸς αὐτοῦ). Si potrebbe obiettare che nel supposto originale ebraico non era così. A noi però interessa come è stato inteso da Luca : se avesse capito le sottili allusioni del presunto midrasc, ci saremmo aspettati la traduzione dei verbi ebraici, con un presente.

ginaria delle notizie trasmesse, i rilievi fatti sopra ai testi biblici, fanno sospettare che Luca dia alla parte storica un'ampiezza ben maggiore di quella che le assegna Laurentin. Egli parla del piano storico e ne enumera alcuni elementi: 1) dati storici: Gesù è nato a Betlemme, è stato condotto a Gerusalemme per la cerimonia della Purificazione; 2) dati teologici: Gesù è Messia, erede di David, il suo regno non avrà fine, è nato da una vergine santa, la sua visita ricolma di « gaudio » il Precursore e lo riempie di Spirito santo. Credo che a questa enumerazione possiamo aggiungere ben pochi altri elementi. Già conosciamo il pensiero di Laurentin riguardo ai tre cantici: *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*. Ma anche riguardo al dialogo dell'annunziazione a Maria, sebbene non si pronunzi espressamente, fa vedere bene quale sia la parte verso la quale inclina. Riportiamo le sue parole: « Il y a matière à de plus sérieuses objections du côté du genre littéraire de Luc 1-2: L'usage midrashique laissait une large liberté pour présenter ou reconstruire les faits. A quoi répond exactement, dans le donné vécu le discours de l'ange en 1,28-38? Question difficile. On pourrait aligner un large éventail d'hypothèses entre deux limites extrêmes. A l'extrême droite: Luc rapporterait mot pour mot un dialogue proferé à haute voix entre Marie et l'ange Gabriel manifesté sous forme corporelle. A l'extrême gauche: "Ange" (mal'ak = envoyé) serait à prendre dans le sens général et global d'un message émané de Dieu, dans la ligne des théophanies de la Genèse où ange est pris pour Dieu lui-même. "Gabriel" serait une manière de signifier en référence à Daniel que le message est messianique. Entre ces deux partis extrêmes, tout un éventail de solutions moyennes est imaginable. Il est bien difficile de choisir. Je n'ai pas en effet à trancher ici la question de savoir si la deuxième extrémité est compatible avec la *tradition* catholique (question qui appellerait une monographie spéciale située sur un autre terrain). D'autre part, il y a là, au delà des ressources propres aux critères exégétiques une large marge d'appréciation ou joueront les convictions et options personnelles des exégètes: parmi les non-catholiques, suivant qu'ils acceptent ou non l'inspiration et selon le prix qu'ils attachent au facteur tradition; parmi les catholiques, suivant leur propension à accueillir ou éluder le merveilleux (apparitions et manifestations d'anges notamment), suivant la limite qu'ils tracent entre le matériel du langage (ce qui relève de la mentalité ou de la construction littéraire) et le formel du propos. Selon ces facteurs d'appréciation, on accordera une plus ou moins grande part à l'oeuvre du rédacteur; et en proportion inverse, à la stricte réalité historique » (p. 166-167). Come vediamo si va a cadere nel soggettivo.

Ora se è vero che « mal'ak = Angelo » potrebbe essere preso in senso globale di messaggio emanato da Dio e « Gabriele », un modo di significare con referenza a Daniele che il messaggio è messianico, è anche vero però che in Daniele, Gabriele, sembra indicare un angelo reale, come Michele (Dan. 10,13),⁵⁷ quindi la presunzione è che anche in

⁵⁷ Su questa linea di pensiero è anche MUÑOZ-IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia y la Infancia de los héros bíblicos* in *Estudios Bíblicos* 16 (1957) 329-382.

L'autore confronta fra loro sei annunci, di cui quattro nel Vecchio Testamento (annuncio della nascita di Isacco ad Abramo: Gen. 17-18; la missione di Mosé: Esod. 3-4; la missione di Gedeone: Giudc. 6; l'annuncio della nascita di Sansone: Giudc. 13); due nel Nuovo Testamento (l'annuncio a Zaccharia e a Maria: Luc. I, II, 28) da cui deduce l'esistenza di « un genere letterario » per descrivere la nascita miracolosa o la missione straordinaria degli « eroi biblici ». Gli elementi costitutivi di questo genere letterario sarebbero cinque: apparizione dell'Angelo — turbamento del destinatario del messaggio — messaggio — obiezione del destinatario — richiesta di un segno. Per quanto riguarda il penultimo elemento, l'obiezione, esso, come gli altri quattro, non sarebbe qualche cosa di storico (N. B. l'autore concede che tutti gli elementi elencati sopra possono essere strettamente storici), ma servirebbe solo a preparare e a mettere in luce la parte più importante e centrale del messaggio. In particolare, l'obiezione di Maria: « quomodo fiet istud etc. » non sarebbe stata mossa realmente dalla Madonna, ma si tratterebbe di un artificio letterario, usato intenzionalmente da Luca, per preparare, anzi provocare la risposta dell'angelo: la concezione verginale del Messia, punto culminante del messaggio. Una chiara e sintetica relazione della sentenza di MUÑOZ-IGLESIAS, dovuta al p. M. ZERWICK, si può trovare in *Verbum Domini* 5 (1959) 282-284. Ma oltre ai rilievi fatti a detta sentenza dal ch. professore del P.I.B., possiamo aggiungerne anche altri. Pensiamo che il genere letterario di cui parla Muñoz-Iglesias potrebbe dirsi certo se venisse applicato a tutte le missioni straordinarie o a tutte le nascite miracolose degli eroi biblici. Invece non lo troviamo: nella vocazione di Abramo; nella missione di Debora e Barach; nella maternità di Anna, madre di Samuele; nella vocazione di Samuele; nella missione di Saul; nella vocazione-missione di Elia, Isaia, Geremia, Ezechiele, Amos. Eppure sarebbe stato molto facile descrivere le vocazioni-missioni di questi personaggi, applicando il genere letterario di cui parla Muñoz-Iglesias, con tutti gli elementi sopra elencati. Prendiamo, ad esempio, la vocazione di Abramo; il Genesi (12,1-3) dice solo: « Jahvèh disse ad Abramo: lascia la tua patria, la tua parentela, la casa di tuo padre, per il paese che ti indicherò. Io farò di te un grande popolo, ti benedirò, magnificherò il tuo nome che servirà di benedizione. Io benedirò chi ti benedirà... Per mezzo tuo si proclameranno beate tutte le nazioni della terra ». Applichiamo ora il genere letterario di Muñoz-Iglesias: *Apparizione dell'angelo di Jahvèh*: Il Signore è con te, o prescelto da Dio. *Terrorre di Abramo*: (ancora non esisteva la familiarità fra il Patriarca e Jahvèh!). *Rassicurazione dell'angelo*: Non temere, o Abramo, perché il Signore ti riguardò con compiacenza. Così dice il Signore, Dio tuo: Lascia la tua patria, la tua parentela, la casa di tuo padre, per il paese che ti indicherò. *Obiezione da parte di Abramo*: (non è difficile « inventarne » una). *Rivelazione dello scopo del messaggio*: « Farò di te un grande popolo ecc. ». *Eventuale richiesta di un segno da parte di Abramo*.

Oppure nella maternità di Anna: mentre essa sta pregando davanti a Jahvèh, *appare l'angelo del Signore*; — *spavento di Anna* — *rassicurazione da parte dell'angelo*: « Non temere, Anna, perché la tua preghiera è stata esaudita ». *Obiezione*: Deh! Signor mio, non illudere la tua serva! Da molti anni effondo la mia amarezza davanti al Signore. *Risposta dell'angelo*: Ecco (!) che in questo stesso tempo, da qui ad un anno, avrai un figlio che chiamerai Samuele, perché sei stata esaudita da Dio. *Domanda di un segno*. Questo stesso procedimento

Luca si tratti di un angelo realmente apparso. Da notare poi che in 2,9 si parla di un angelo che annunzia ai pastori la nascita di Gesù, ma non se ne dà il nome: eppure sarebbe stato così allettante chiamare Gabriele anche quest'angelo manifestatosi così a proposito al termine dei 9 mesi della gestazione di Maria: questo mi sembra un segno che l'autore non inventa (o se vogliamo: non drammatizza in un dialogo una visione interna) ma riferisce esattamente quello che sa. È chiaro poi che l'autore di Luca 1-2 non ha nessuna preoccupazione di eludere il soprannaturale, infatti: « facta est cum angelo multitudo militiae coe-

potrebbe essere applicato con facilità a tutte le altre vocazioni-missioni cui abbiamo accennato sopra, tanto più che, come nota lo stesso Muñoz-Iglesias, non necessariamente i cinque elementi devono essere tutti presenti nello stesso annunzio. Da notare poi che alcuni « eroi biblici » da noi ricordati, hanno, nella storia del popolo eletto, un'importanza molto maggiore di quelli elencati da Muñoz-Iglesias: così, per esempio, Abramo e Samuele riguardo a Gedeone e Sansone. Ora se Muñoz-Iglesias vede nell'annunzio a Zaccaria e a Maria non una apparizione reale esterna di Gabriele, con il relativo messaggio, ma solo la presentazione estrinseca, in forma drammatica, di una visione interiore avuta dal padre di Giovanni Battista e dalla Madre di Gesù, è proprio in forza di un genere letterario « tradizionale » che egli pensa di trovare negli annunzi agli « eroi biblici » del Vecchio Testamento.

Quanto poi al libro di Daniele, cui accenna Laurentin nel testo di cui ci occupiamo, è da notare quanto è detto al cap. 10, 7, a proposito dell'apparizione di un angelo: « Ma io solo Daniele vidi la visione; gli nomi che si trovavano con me non videro la visione, tuttavia un grande spavento cadde su di loro e fuggirono a nascondersi. G. RINALDI nel suo recente commentario al libro di *Daniele*, scrive: « La dottrina che ritiene essere assegnata alla comunità [N. B.: nel testo, al cap. 10, 21, si parla di Michele « principe dei Giudei »; al v. 13 abbiamo « il principe del regno dei Persiani; al v. 20 appare « un principe di Grecia »] un angelo custode, si trova già in testi più antichi (Gios. 5, 14), fu sviluppata specialmente dopo l'esilio (Zacch. 1, 9-12; Eccli. 17, 17 [vg. 14]) e continuata dai santi Padri (S. Girolamo e Teodoro in Dan. 10, 13) i quali anche così mostrano di intendere il fatto qui narrato in senso reale » (p. 131). È interessante notare che nel Protovangelo di Giacomo, scritto nella prima metà del secolo secondo (130-140), nella descrizione della scena dell'Annunziazione, in cui si ricalca il racconto di Luca arricchendolo di nuovi particolari, l'apparizione di Gabriele è considerata come reale. Il fatto, secondo l'apocrifo, si svolge in due scene: nella prima, che avviene alla fontana di Nazaret, Maria ode solo una voce: « E prese la brocca ed uscì ad attingere acqua; ed ecco una voce che diceva: "Ti saluto, o ricolma di grazia...". E quella [Maria] si guardava attorno a destra e a sinistra, donde [venisse] la voce. E tutta tremante se ne andò a casa sua ». La seconda scena avviene tra le pareti domestiche: « Ed ecco un angelo del Signore si presentò dinanzi a lei, dicendo: non temere, o Maria, perchè hai trovato grazia ecc. ». Gli autori attribuiscono questo vangelo ad un giudeo-cristiano che quindi avrebbe dovuto essere particolarmente sensibile alle forme letterarie del suo ambiente. Cfr. G. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, Firenze 1948, p. 83.

Da notare anche la lezione ἰδοῦσα = cum vidisset, giustamente considerata come spuria nelle edizioni critiche del N. T., ma che ci fa conoscere come fosse intesa l'apparizione di Gabriele fin dalla più alta antichità cristiana. Si trova in tutta la famiglia K, ma ricorre anche nei codici greci C Δ 33, nelle versioni *sy-cur-sin*, *georg.*, in alcuni codici della Volgata, e specialmente nella *Vet. latina*.

lestis». ⁵⁸ Inoltre il nostro autore sa ben distinguere fra rivelazione interna ed esterna: Elisabetta riconosce il mistero avvenuto in Maria perché « repleta est Spiritu sancto »; anche Zaccharia canta « repletus Spiritu sancto »; ⁵⁹ Simeone riconosce Gesù nel tempio perché « responsum acceperat a Spiritu sancto »; viene poi insinuato che lo stesso sia avvenuto per Anna profetessa. ⁶⁰

Possiamo poi chiedere che valore abbia l'affermazione di Laurentin che « Maria è stata la prima fonte dei ricordi e anche delle meditazioni » che troviamo nei due primi capitoli del Vangelo dell'infanzia, se anche il dialogo della Madonna con l'Angelo è solo una presentazione drammatica, fatta da un autore ignoto, di una visione interiore avuta da Maria. E sarebbe stato necessario notare per ben due volte che « Maria conservava tutte queste cose nel suo cuore », se, in pratica, l'apporto della Madonna al materiale contenuto in Luca 1-2 si limitasse solo a quelle poche notizie storiche e teologiche enumerate da Laurentin? Gli immediati destinatari del presunto midrasc, anche senza tale insistenza, avrebbero potuto capire, senza grandi difficoltà, che la prima fonte di tali notizie non potevano essere stati altri che gli attori o i testimoni diretti dei fatti.

Appare quindi il difetto comune a tutti i midrasc: non abbiamo delle regole determinate per sapere ciò che è realtà e ciò che è invenzione (anche nel senso buono di meditazione teologica) dell'autore. Sarebbe certo opportuno che prima di applicare qualsiasi genere letterario se ne determinassero in precedenza le leggi. Perché leggendo il lavoro di Laurentin, uno non può sottrarsi all'impressione che il suo midrasc sia stato creato proprio su misura per rispondere alle obiezioni che possono essergli mosse. Se infatti trova un testo che sembra confermare chiaramente le sue vedute, non manca di farlo notare: e in questo niente di male. Ma se poi qualcuno resta impressionato dalla sottigliezza delle allusioni bibliche che hanno tutta l'aria di essere forzate, ecco subito pronto il ricorso alla mentalità dell'autore che non deve essere giudicata con criteri occidentali, oppure all'uso del mashal: e questo è un po' sospetto.

A questo riguardo possiamo fare alcune domande: diceva sopra Laurentin che il mashal ordinariamente consiste in un paragone fra due oggetti che hanno fra loro analogie segrete; il ricavare la verità da questo raffronto è lasciato a colui che ascolta o, trattandosi di uno scritto,

⁵⁸ Luc. 2,13.

⁵⁹ Luc. 1,67.

⁶⁰ Luc. 2,26-27.

a colui che legge. Anzi questo modo di procedere è la base su cui poggiano le parabole evangeliche che Matteo (13, 35) chiama esplicitamente « meshalim ». Ora possiamo chiedere: quando si tratta di una verità soprannaturale, contenuta imperfettamente nei termini del confronto, è possibile ricavare da essi la verità, per colui che ascolta o che legge? Scendendo al concreto: sarebbero stati capaci, coloro che ascoltavano Gesù, di arrivare alla conoscenza dei misteri del regno di Dio dalle sole parabole, se il Signore — e lui certamente poteva farlo — non fosse stato pronto a darne la spiegazione alle anime volenterose che la richiedevano? E noi potremmo conoscere la verità contenuta in quelle parabole che il Signore ha lasciato senza spiegazione — ma quante discussioni in materia fra gli studiosi! — se non possedessimo la pienezza della rivelazione?

Abbiamo poi veduto che per ben due volte⁶¹ viene interrotta la « fretta »,⁶² di Maria nel portare Gesù al tempio perché cominciasse a verificarsi il vaticinio di Malachia 3. Scrive Laurentin: « Si Luc s'était borné à illustrer librement des desseins théologiques préétablis, il aurait omis certains épisodes: Ainsi les deux retours à Nazareth (2, 39 et 51; e aggiungiamo: 1, 56) qui contrarient son dessein (autant que les apparitions de Galilée supprimées au ch. 21) ». ⁶³ Ora vedere la fedeltà storica dell'autore di Luca 1-2 nel fatto che conserva queste minuzie mentre per altri testi molto più importanti gli è stata concessa ampia facoltà di « creazione », mi sembra piuttosto un modo elegante di aggirare la difficoltà. Perché, e a maggior ragione, noi possiamo vedere nei due ritorni a Nazaret, oltre alla fedeltà verso i documenti, anche l'inesistenza di quelle preoccupazioni schematiche che Laurentin vorrebbe trovare nel testo. Inoltre se Luca evangelista si è limitato solo, o quasi, a tradurre il documento ebraico, è forse logico opporre il suo modo di agire al capitolo 21 del suo Vangelo a quello di Luca 1-2 nel caso che ci interessa? Praticamente si tratta di due autori diversi.

Se poi confrontiamo le varie manifestazioni, vediamo che quella avvenuta in casa di Elisabetta e specialmente quella della notte del Natale, sono molto più solenni di quella che si verificò nel tempio il giorno della Presentazione. Noi poi, con Gächter, consideriamo l'episodio del ritrovamento nel tempio come una conclusione di tutto il Vangelo dell'infanzia. Dal testo appare che il racconto s'incentra nella risposta di Gesù alla Madonna: « nesciebatis quia in his [o "in domo"] quae

⁶¹ Luc. 1, 56; 2, 39.

⁶² Luc. 1, 39.

⁶³ Cfr. per questo quanto dice LAURENTIN a p. 16, n. 1.

Patris mei sunt oportet me esse?». ⁶⁴ Si dice poi, per la seconda volta al v. 51, che Maria « conservabat omnia verba haec in corde suo ». Credo che Luca riferisca questo episodio per farci conoscere in che modo Maria sia arrivata a conoscere chiaramente chi fosse suo Figlio. ⁶⁵ La spiegazione di Laurentin secondo la quale si tratterebbe di un'incomprensione momentanea, causata dalla risposta sconcertante del Figlio, risposta che avrebbe impedito alla Madonna di applicare al nostro caso la conoscenza della divinità di Gesù che essa aveva fin dal giorno dell'Annunziazione, è poco convincente; « Il n'eût guère valu la peine de mentionner une incompréhension aussi passagère. La phrase " ils ne comprisent pas " ne semble se justifier vraiment que si l'incompréhension était plus importante, plus profonde; elle évoque un mystère ». ⁶⁶ Ma oltre a questo motivo possiamo vedercene un altro. Fino ad ora, in tutte le manifestazioni, il Bambino si è trovato presente, possiamo dire solo materialmente. Simile in tutto agli altri bambini della sua età, egli non partecipa a quella gioia che la sua presenza diffonde: è Elisabetta che riconosce la Madre del Messia; sono gli angeli che ne annunziano la nascita ai pastori; sono Simeone ed Anna che lo riconoscono nel tempio. Ma all'età di 12 anni è Gesù che manifesta se stesso. Per questo l'episodio del ritrovamento nel tempio fa da degna conclusione a tutto il Vangelo dell'infanzia: prima di lasciarlo per tanti anni nell'oscurità della vita di Nazaret, l'evangelista ci avverte che il Bambino aveva piena coscienza della sua dignità.

Questi rilievi uniti a quelli che abbiamo fatto sopra riguardo ai testi biblici con i quali Laurentin vorrebbe provare l'esistenza del midrasc, fanno dubitare seriamente della fondatezza delle conclusioni alle quali è pervenuto l'autore. Del resto Laurentin stesso confessa lealmente che non tutti i contatti biblici da lui osservati in Luca 1-2, sono netti: « les uns nets, les autres ténus, voire discutables » (p. 90) ed anche le conclusioni a cui perviene non eccedono il grado della probabilità. È quindi un tentativo che si allinea degnamente a fianco di quelli che sono stati fatti recentemente per spiegare l'aspetto particolare dei due primi capitoli del Vangelo di Luca. Fra questi tentativi lo studio del Laurentin

⁶⁴ Luc. 2,49.

⁶⁵ En parlant ainsi de son Père par opposition à Joseph, Jésus avait insinué que Dieu était vraiment son Père au sens propre, comme un homme est le père de son enfant. Marie dut discerner de mieux en mieux que Jésus était, en un sens plénier, le Fils de Dieu et elle comprit en même temps qu'il appartenait à la maison du Père éternel » (J. GALOT, *op. cit.*, p. 95).

⁶⁶ J. GALOT, *op. cit.* (nota 27), p. 94.

eccelle per l'immensa erudizione,⁶⁷ per l'originalità, e, perché non confessarlo?, anche per il coraggio con il quale ha esposto le sue idee.⁶⁸ Ma, lo ripetiamo, gli argomenti che porta per provare la sua tesi non ci sembrano così convincenti da obbligarci ad abbracciarne le conclusioni. Noi, qualunque sia la soluzione che gli studiosi daranno riguardo al testo primitivo di Luca 1-2, riteniamo ancora il valore storico dei due primi capitoli nella stessa misura con cui sono storici gli altri capitoli del 3° vangelo, pur concedendo una certa libertà all'autore nella redazione, specialmente per i tre cantici. Queste note sono state scritte⁶⁹ perché ritengo che con le parole *χαῖρε κεχαριτωμένη* di cui stiamo per occuparci, Luca ha voluto rendere in greco non una frase contenuta in un presunto midrasc composto da un giudeo-cristiano, ma delle parole pronunziate realmente da Gabriele il giorno dell'Annunziazione.⁷⁰

⁶⁷ Alla fine della sua opera, LAURENTIN presenta una bibliografia che comprende 500 numeri. Dal giudizio che dà su ogni lavoro, si vede che tale bibliografia non è stata posta lì « ad ornamentum ».

⁶⁸ Così come quando, da un testo discusso di Qumrân, ne deduce che il Messia assomma in se la dignità di discendente di David e di Aronne. Da notare che nel secondo secolo cristiano gli Ebrei parleranno anche di un Messia « figlio di Giuseppe » (= Efraim) e sarà questi il Messia paziente. Cfr. SIMÓN-DORADO, *loc. cit.* (nota 51), p. 227. È difficile ammettere che Luca si sia lasciato influenzare dall'aspettativa messianica di Qumrân. Infatti Laurentin, ritiene che tale aspettativa si sarebbe realizzata, in qualche modo, in Gesù che, per parte di madre, è imparentato con una famiglia sacerdotale (Zaccaria ed Elisabetta), mentre per parte del padre putativo Giuseppe, è discendente di David. Luca e Matteo, che pur raccontano la concezione miracolosa di Gesù, non ci dicono nulla sulla tribù cui apparterebbe Maria, mentre insistono ambedue sul fatto che Giuseppe è del casato di David. « Pour nos évangélistes comme pour leurs contemporains, la descendance est affaire juridique et morale plus que biologique et physique » (p. 113). Nota però Laurentin che se Luca avesse ritenuto che Maria fosse, come Elisabetta « delle figlie di Aronne », lo avrebbe detto chiaramente; quindi la soluzione più probabile è che Maria, come Giuseppe, fosse del casato di David. E infatti io penso che il silenzio dei due evangelisti riguardo alla discendenza della Madonna può essere spiegato molto bene. Dagli Atti (1,14) sappiamo che Maria sopravvisse — ma non sappiamo per quanti anni — a Gesù, mentre con ogni probabilità Giuseppe era già morto prima dell'inizio del ministero pubblico: la discendenza di Maria doveva essere ben nota — trattandosi di un fatto di somma importanza — a tutta la comunità, e quindi gli evangelisti non ne parlano appunto perché cosa conosciuta da tutti, mentre riferiscono chiaramente la discendenza davidica di Giuseppe, proprio perché morto già da molti anni.

⁶⁹ *Ephem. Theol. Lov.* 4 (1957) p. 734.

⁷⁰ In questo caso l'angelo si è rivolto certamente a Maria in lingua aramaica. Abbiamo veduto che alcuni ritengono che Luca abbia attinto le notizie direttamente dalla Madonna, però sembra più probabile anche l'esistenza di uno o più documenti scritti. Riguardo alla lingua usata nella redazione di questi documenti, abbiamo già notato che alcuni stanno per l'aramaico, altri invece — e tra questi Laurentin, — per l'ebraico.

* * *

Il P. M. De Tuya in un articolo scritto pochi anni fa⁷¹ passa in rassegna quattro aspetti del partic. perfet. passivo *κεχαριτωμένη*: 1) la sua rarità; 2) il suo significato; 3) il suo valore grammaticale di perfetto; 4) la possibile ampiezza semantica del suo contenuto cioè il valore che hanno i verbi greci terminanti in *οω*. Ed ecco le conclusioni di detto articolo su questi quattro punti:

- 1) *Rarità*: in sette secoli (2^o a. C., 5^o p. C. n.) la voce greca è usata solo 12 volte: segno che si tratta di una voce molto rara.
- 2) *Significato*: in genere possiamo dire che *χαριτώ* significa: provvedere qualcuno di *χάρις*. Ma qual'è la natura di questa *χάρις*? Dall'analisi dei dodici testi di cui sopra (escludendo per ora quello di Luca) se ne deducono i seguenti significati:
 - a) 3 volte, *bellezza fisica*.
 - b) 2 volte, *benevolenza*.
 - c) 2 volte, *favore umano*.
 - d) 1 volta, *favore soprannaturale*.
 - e) 1 volta, *rendere uno grazioso, amabile*.
 - f) 2 volte, con probabilità, *essere irreprensibile*.
- 3) *Valore della forma verbale del perfetto*.

Anche la *koiné* mantiene intatto il valore che questa forma verbale ha presso i classici: continuazione di un effetto dovuto ad un'azione emessa nel passato. Il partic. perfet. passivo quindi indica che la qualità espressa dal verbo si trova in modo stabile, permanente, nel soggetto cui il verbo si riferisce, come effetto di un'azione emessa nel passato.

- 4) *Significato dei verbi in οω*.

Non è certo che tutti i verbi greci in *οω* indichino necessariamente « pienezza ». Comunemente invece viene ammesso che questi verbi, sebbene non sia loro esclusiva proprietà, sono « causativi », « fattivi ». Essendo poi il partic. perfet. *κεχαριτωμένη* molto raro, se ne può dedurre che il suo uso da parte di Luca, suppone nell'evangelista un'intenzione speciale: egli vuole esprimere qualche cosa di straordinario. E questo, considerato il contesto in cui si

⁷¹ M. DE TUYA, *Valoración exegético-teológica del « Ave gratia plena »* in *La Ciencia Tomista* I (1956) 1-27.

trova la forma verbale, non può essere che qualche cosa di spirituale, di soprannaturale.

Fin qui le conclusioni del P. M. De Tuya.

Si potrebbe obiettare che il participio perfetto è stato usato da Luca per fare un'allitterazione con $\chi\alpha\lambda\iota\sigma\epsilon$: ci sembra però poco probabile che in un contesto così serio, Luca abbia inteso, almeno come scopo principale, fare della retorica. Infatti l'evangelista si compiace di mettere in rilievo tutta la grandezza morale di Maria. Tralasciando per ora il nostro participio perfetto, nel Vangelo dell'infanzia si danno alla Madonna titoli così gloriosi che nessun altro personaggio, anche del Nuovo Testamento, — si si eccettua Gesù — può rivendicarne degli uguali. Il « Signore è con lei », ⁷² « essa ha trovato grazia davanti a Dio »; ⁷³ lo « Spirito verrà su di lei e la potenza dell'Altissimo l'adombrerà »; ⁷⁴ è proclamata « beata per aver creduto »; ⁷⁵ e « tutte le generazioni la proclameranno beata a causa delle grandi cose che il Signore ha compiuto in lei ». ⁷⁶

Abbiamo detto che Luca è uno storico fedele che si guarda bene dall'immettere nei documenti una luce che al tempo cui si riferiscono non potevano avere. Nel nostro caso però, la presenza di una forma verbale così rara fa sospettare che egli voglia insinuare discretamente, per mezzo di essa, qualche cosa di speciale. Possiamo noi determinare quale sia in concreto questa preoccupazione dell'evangelista? Credo che questo sia possibile, se attraverso le notizie certe che abbiamo nei libri sacri, riusciamo a ricostruire l'ambiente psicologico, cioè le preoccupazioni proprie dell'ambiente in cui Luca scrisse il suo Vangelo. Esamineremo quindi nelle pagine seguenti dove è stato scritto il terzo Vangelo, quali sono le notizie certe che riguardano la vita dell'evangelista, quali le principali difficoltà che incontrava l'azione apostolica di S. Paolo, il maestro di Luca: dall'insieme di questi dati cercheremo di ricostruire l'ambiente psicologico cui accennavo sopra.

Dove e quando è stato scritto il Vangelo di Luca? Le testimonianze antiche non sono concordi in materia: i prologhi anonimi mettono la sua composizione « in Achaiae partibus »; secondo S. Girolamo « in Achaiae Beotiaeque [oppure "Bithyniaeque", secondo Vallarsi] par-

⁷² Luca 1,28.

⁷³ Luca 1,30.

⁷⁴ Luca 1,35.

⁷⁵ Luca 1,45.

⁷⁶ Luca 1,48.

tibus ». I documenti siriaci stanno per Alessandria, mentre alcuni codici nelle sottoscrizioni parlano di Roma. I moderni generalmente stanno per questa città perché fu a Roma che vennero composti gli Atti e sappiamo che il 3° Vangelo è anteriore a quello scritto di Luca.⁷⁷

Le notizie storiche riguardanti l'evangelista le abbiamo e dalla tradizione e specialmente dagli Atti e dalle lettere di S. Paolo. Secondo un'antica ed autorevole tradizione raccolta da Eusebio⁷⁸ Luca era « d'una famiglia pagana e greco di stirpe e di educazione ».⁷⁹ Non sappiamo con precisione quando si sia convertito al cristianesimo; se la lezione del codice D al cap. XI degli Atti, fosse autentica, se ne dedurrebbe che Luca era passato al cristianesimo verso l'anno 40 d. C.⁸⁰ Con certezza lo troviamo cristiano al cap. 16,10 degli Atti, dove hanno inizio le celebri sezioni « noi ». Luca si unì all'Apostolo mentre questi da Troia, nel corso del secondo viaggio apostolico (50/51) stava per mettere piedi per la prima volta in Europa. Seguì Paolo a Filippi dove sembra sia rimasto fino all'anno 58 quando si ricongiunse di nuovo all'Apostolo di ritorno dal suo terzo viaggio missionario e lo accompagnò a Gerusalemme. Nel biennio in cui Paolo fu tenuto prigioniero a Cesarea è molto probabile che Luca gli sia rimasto vicino, come farà più tardi nelle due prigionie romane e nel frattempo poté approfittare della sua permanenza in Palestina per raccogliere il materiale per il suo Vangelo e per gli Atti. Con certezza sappiamo che accompagnò Paolo prigioniero a Roma⁸¹ e gli rimase sempre vicino, « medicus carissimus », come vediamo dalla lettera ai Colossesi.⁸² Un ultimo accenno a Luca lo abbiamo nella seconda a Timoteo, il testamento di Paolo: tutti hanno abbandonato l'Apostolo, il solo Luca è rimasto presso il prigioniero.⁸³

Queste notizie per quanto scarse, ci possono aiutare molto bene a ricostruire l'ambiente psicologico di Luca quando scriveva il suo Vangelo: vediamo infatti che gli anni che vanno dal 50/51 e specialmente

⁷⁷ L. MARCHAL, *Evangile selon Saint Luc* in *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) Paris 1946, p. 11.

⁷⁸ *Historia Ecclesiastica*, III, 4-6.

⁷⁹ *Bibbia* del P. I. B., vol. VIII, p. 189.

⁸⁰ Sul valore delle lezioni proprie al cod. D., cfr. quanto è detto nella *Bibbia* del P. I. B., vol. IX: *Gli Scritti Apostolici*, p. 15: « l'occidentale [la recensione] in quello che ha di proprio è spuria. Se ne potranno tenere nel debito conto le più rilevanti affermazioni del primo glossatore [n. b.: alcune lezioni sono attribuite a copisti posteriori « in vena di spiegare e commentare per una chiarezza maggiore ma superflua... »] ... in conto però di dati storici non di asserzioni del sacro testo ».

⁸¹ Atti 21, 7-28, 16.

⁸² Coloss. 4, 14.

⁸³ 2 Tim. 4, 11.

dal 58 in cui Luca fu quasi continuamente a fianco di S. Paolo, fino all'anno 63 nel quale l'Apostolo fu liberato dalla prima prigionia romana, si riferiscono al periodo più operoso ma anche più agitato della vita di Paolo: esso è caratterizzato specialmente dalla polemica contro i giudaizzanti. Chi erano costoro? Degli Ebrei convertiti al cristianesimo e che insegnavano la necessità di osservare la Legge, particolarmente quella della circoncisione. « Si discute se essi tutto ciò inculcassero come utile per la perfezione del cristianesimo oppure lo prescrivessero come necessario alla salute. Quest'ultima ipotesi ci pare rendere assai meglio ragione dei testi, che parlano di "un altro vangelo", o della forza di cambiarlo,⁸⁴ di un vangelo differente da quello di Paolo».⁸⁵

Conobbe Luca la lettera ai Galati nella quale Paolo, per la prima volta, attacca a fondo i suoi avversari? Com'è noto, sulla datazione di questa lettera ci sono vari pareri presso gli studiosi: alcuni stanno per l'anno 57/58 data la somiglianza di argomento fra questa lettera e quella ai Romani; altri pongono la sua composizione immediatamente prima del concilio di Gerusalemme (49/50) e infine la terza ipotesi che ci sembra più probabile, sta per l'anno 54: in questo caso la lettera sarebbe stata scritta da Efeso, al principio della dimora di Paolo in questa città, durante il terzo viaggio missionario. Luca allora non sarebbe stato presente perché in quel tempo si trovava in Macedonia, probabilmente a Filippi.

Abbiamo poi la seconda ai Corinti: non sono chiari gli avvenimenti intercorsi fra la prima e la seconda lettera di questo nome. Sembra che Paolo abbia fatto da Efeso una breve visita a Corinto per riportare la pace in seno alla comunità turbata dalla presenza dei giudaizzanti:⁸⁶ in questa occasione fu gravemente offeso da un cristiano.⁸⁷ Tornato ad Efeso avrebbe scritto ai fedeli di Corinto una forte lettera: è la celebre « epistola lacrimarum » che è andata perduta.⁸⁸ Per mettere ordine nella chiesa, Paolo invia da Efeso il discepolo Tito con l'incarico di fargli una relazione fedele sullo stato della comunità e sugli effetti causati dall'invio della « epistola lacrimarum ». Frattanto il tumulto dell'argentiere Demetrio⁸⁹ obbliga Paolo a lasciare Efeso prima del previsto. Si

⁸⁴ Gal. 1,8-9.

⁸⁵ S. ZEDDA, *Prima Lettera di S. Paolo*, vol. II, p. 52. — Tecnograph Torino 1958. — Per lo meno sembra fuori dubbio che Paolo, esponendo la relazione che corre fra il Vangelo e la Legge, ha avuto anche l'intenzione di premunire i neofiti contro la possibile propaganda giudaizzante.

⁸⁶ 2 Cor. 12,14; 13,1-2.

⁸⁷ 2 Cor. 2,5; 7,12.

⁸⁸ 2 Cor. 2,3-4,9; 7,8-9.

⁸⁹ Atti 19,23-40.

reca a Troade sperando di trovarvi Tito di ritorno da Corinto ma non avendolo incontrato passa in Macedonia dove finalmente si unisce con il discepolo e ne riceve le più consolanti notizie. La seconda ai Corinti fu scritta con ogni probabilità da Filippi nel 57: in quel tempo Luca era certamente presente in quella città. Ora sappiamo che nella terza parte di questa lettera l'Apostolo,⁹⁰ attacca a fondo i suoi nemici che seguivano dappertutto i suoi passi cercando con ogni mezzo di metterlo in cattiva luce presso i cristiani e di scaltarne l'autorità apostolica. Paolo chiama i suoi avversari: « falsi apostoli, operai fraudolenti, ministri di Satana ». Questi titoli e la terribile ironia che pervade tutta la terza parte, ci fanno conoscere e la gravità del pericolo e la violenza della lotta.

Alla seconda ai Corinti segue, in ordine cronologico, la lettera ai Romani: essa fu scritta certamente da Corinto nell'inverno dell'anno 57/58: la stagione la deduciamo dagli Atti dove si dice: « e noi salpammo dopo i giorni degli azimi da Filippi ».⁹¹ Con la frase citata sopra comincia negli Atti la seconda « sezione-noi ». Luca quindi si ricongiunge con Paolo a Filippi nel ritorno di costui da Corinto.⁹²

Sembra quindi che Luca non sia stato presente quando l'Apostolo scrisse la celebre lettera. È improbabile però che non ne abbia conosciuto l'argomento sia direttamente da Paolo, sia alcuni anni più tardi quando accompagnò a Roma Paolo prigioniero. Comunemente si ammette che la comunità cristiana di Roma era formata in maggioranza da pagani convertiti sui quali la propaganda giudaizzante sembra non avesse fatto molta presa.⁹³ Nonostante il tono pacato della lettera tanto più degno di nota se si tiene presente che l'argomento trattato nell'epistola ai Romani è analogo a quello dell'epistola ai Galati, non mancano però qua e là accenni ai giudeo-cristiani. La loro presenza in seno alla comunità spiega i casi di coscienza che Paolo risolve nei capitoli 14-15. E i giudaizzanti? « Paolo sembra alludere a costoro quando parla di coloro che causano dissensioni e scandali allontanandosi dalla dottrina che è stata insegnata⁹⁴ e servono non al Cristo ma al proprio ventre ».⁹⁵

⁹⁰ 2 Cor. 10,1-13.

⁹¹ Atti 20,6.

⁹² Gli Atti 20,3 ci fanno sapere che Paolo aveva intenzione di fare il viaggio verso la Siria, per mare, ma scelse la via di terra, ripassando per la Macedonia, per evitare le insidie dei Giudei: « E poiché i Giudei gli tesero insidie, mentre era in procinto di salpare per la Siria, venne in pensiero di passare per la Macedonia ».

⁹³ J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte*, Tome VI, *Les Épîtres de S. Paul*, Lyon-Paris 1944, p. 255.

⁹⁴ Rom. 16,17.

⁹⁵ Cfr. S. ZEDDA, *op. cit.*, vol. II, p. 196.

Qual'è lo scopo di questa lettera? « On a relevé sur ce point soixante solutions plus ou moins divergentes ».⁹⁶ Sembra più probabile, in tanta diversità, l'opinione di coloro che vedono nell'epistola ai Romani un'ampia esposizione del « problème qui l'a toujours préoccupé au cours de son apostolat : le rôle de la Loi et la situation du judaïsme dans le plan général du salut ».⁹⁷ « Con la fede nel Vangelo il credente o sia giudeo ovvero gentile, partecipa alla giustizia di Dio, che va crescendo in lui senza posa, facendosi sempre più perfetta ».⁹⁸

Da notare i testi che ricorrono nel capitolo V : al v. 2 è detto « essendo noi giustificati, adunque per la fede, pace si abbia con Dio per il Signor nostro Gesù Cristo, per il quale abbiamo avuto, per la fede, adito a questa grazia in cui stiamo (εις τὴν χάριν ταύτην ἐν ἣ ἐστήκαμεν) : la giustificazione cioè lo stato di pace con Dio viene chiamata χάρις.⁹⁹ « C'est cet état qu'exprime la grâce dont il est ici question; aussi est-elle associée à sa compagne habituelle, qui est bien un état, la paix, qualifiée ici de paix avec Dieu... Saint Paul considère cette grâce obtenue par ses lecteurs à un moment du passé, c'est-à-dire au moment de leur conversion, d'où le premier parfait (ἐστήκαμεν).¹⁰⁰ Nei versetti poi 15-21, l'Apostolo mostra come « il dono benevolo » (χάρισμα) portato da Gesù Cristo, superi immensamente « il fallo » (παραπτῶμα). Più avanti (v. 15) la χάρις τοῦ θεοῦ appare come la fonte della χάρις nominata al versetto 2; nel nostro versetto però è chiamata ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου I. X. Ancora nei seguenti versetti il beneficio portato agli uomini da Gesù Cristo è chiamato τὸ δῶρεμα = il dono; τὸ χάρισμα = il dono grazioso; ancora più avanti οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες; e al v. 20 : « dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia (ἡ χάρις) affinché come regnò il peccato nella morte (ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ) così anche la grazia (ἡ χάρις) regnasse per la giustizia a vita eterna ».¹⁰¹ E al v. 1 del capitolo 6, rispondendo ad un'obiezione, Paolo mostra bene quale sia la relazione tra peccato e grazia : « Che diremo dunque che rimaniamo nel peccato perché abbondi la grazia? (ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ) ». Notiamo la frase : « dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia »; in questo testo e negli altri, la gra-

⁹⁶ J. RENIÉ, *op. cit.* (nota 91), p. 258.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁹⁸ *Bibbia del P. I. B.*, vol. IX, p. 225.

⁹⁹ V. IACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati in La Sacra Bibbia*, Torino 1951, p. 136.

¹⁰⁰ Cfr. D. B. S., tome 3, c. 1206.

¹⁰¹ V. IACONO, *op. cit.* (nota 97), p. 142.

zia, in opposizione al peccato, è quel dono interiore che ci giustifica, cioè ci rende amici di Dio. « Ce n'est que par une abstraction que la grâce nous apparaît une entité distincte, une cause indépendante. En réalité c'est la faveur divine devenue active pour le salut de l'homme. La bienveillance de Dieu ne demeure pas un pur sentiment, elle entre en action, c'est-à-dire elle inspire à la toute-puissance divine de traduire ce sentiment par des bienfaits surnaturels accordés aux hommes ». ¹⁰²

Nell'epistola ai Romani troviamo poi una frase che ci fa vedere quanta animosità avesse suscitato contro Paolo da parte dei Giudei e dei Giudeo-cristiani, il suo atteggiamento verso la Legge. A Corinto era stato costretto a cambiare itinerario per sfuggire alle insidie dei primi: ¹⁰³ a Gerusalemme poi riuscì a malapena a salvare la vita nel tempio, e per proteggerlo dalle insidie dei più che quaranta giudei che avevano giurato la sua morte, ¹⁰⁴ il tribuno Lisia dové farlo accompagnare a Cesarea da un forte distaccamento militare. ¹⁰⁵ Ma anche i giudeo-cristiani della città santa erano poco ben disposti verso di lui, per le calunnie sparse dai giudaizzanti: « Ora essi hanno inteso di te che tu insegni ad apostatare da Mosé a tutti i Giudei sparsi tra le genti, dicendo loro che non circoncidano i loro figli né seguano le costumanze ». ¹⁰⁶ Era una calunnia « perché egli si uniformava sempre alla pratica degli Apostoli (Atti 15; 16,1-3 = circoncide Timoteo), giudeo con i giudei, greco con i greci, per salvare tutti ». ¹⁰⁷

L'Apostolo aveva piena coscienza di questi pericoli che l'aspettavano a Gerusalemme e perciò si raccomanda alle preghiere dei fedeli di Roma: « Ora io vi prego, o fratelli, per il Signor nostro Gesù Cristo e per la carità dello Spirito, a lottare meco con le vostre preghiere a Dio per me, che io sfugga al pericolo degli increduli di Giudea, e che il mio servizio a Gerusalemme, possa riuscire accetto ai santi, sicché io venga da voi, se piace a Dio, con il cuore riboccante di gioia e trovi riposo in mezzo a Voi ». ¹⁰⁸ E si trattava di portare in dono « ai santi » di Gerusalemme l'obolo della carità delle Chiese della Macedonia e dell'Achaia! Dopo due anni di prigionia a Cesarea il Procuratore Festo lo invia al tribunale dell'imperatore cui Paolo si era appellato. Appena nella capitale dell'impero, dopo tre giorni Paolo convoca i principali tra

¹⁰² Cfr. D. B. S., tome 3, c. 1154.

¹⁰³ Atti 20,3.

¹⁰⁴ Atti 23,12-15.

¹⁰⁵ Atti 23,23-35.

¹⁰⁶ Traduzione della Bibbia del P. I. B., vol. IX, p. 91.

¹⁰⁷ Bibbia del P. I. B., vol. IX, p. 91, n. 21.

¹⁰⁸ Rom. 15,30-32.

i Giudei. Che cosa rispondono costoro alle parole di Paolo? « Ci premerrebbe però udire da te quello che pensi, perché di questa sètta ci è noto che da ogni parte incontra contraddizione ». ¹⁰⁹ E Jacquier commenta: « Les Juifs ne veulent pas dire qu'ils ne connaissent pas Paul, qu'ils n'ont jamais entendu parler de lui; c'eût été contraire à la vérité, car il est impossible que l'activité de Paul depuis plus de vingt ans dans le monde romain, leur ait été inconnue. Leur négation porte sur la raison de l'emprisonnement de Paul ». ¹¹⁰

Anche durante il biennio della prigionia romana, la questione dei giudaizzanti non cessa di preoccupare l'animo di Paolo. Nell'epistola ai Filippesi ¹¹¹ abbiamo una frase che ci fa conoscere come viva e violenta fosse ancora la lotta nelle chiese: « Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi dai mutilatori (βλέπετε τὴν κατατομήν) ... ma i veri circoncisi (ἡ περιτομή) siamo noi ». ¹¹² Quel τὴν κατατομήν opposto a περιτομή ha tutta la forza sarcastica di Gal. 5, 12: « Ὁφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς ».

Un accenno ai giudaizzanti lo troviamo anche nell'epistola ai Colossesi, anzi è proprio l'errore sparso da costoro tra i fedeli che ha spinto Paolo a parlare del primato di Cristo su tutte le cose (1, 15-19): « Badate che alcuno non vi seduca per mezzo della filosofia e fallace inganno, secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo ¹¹³ e non secondo Cristo... nel quale siete stati ancora circoncisi con circoncisione non manofatta con lo spogliamento del corpo della carne, ma con la circoncisione di Cristo (2, 8-11) ... nessuno vi condanni per ragione di cibo o di bevanda, o di rispetto al giorno festivo, o al novilunio, o ai sabati... nessuno vi seduca affettando umiltà e culto speciale

¹⁰⁹ Atti 28, 22.

¹¹⁰ E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, p. 756.

¹¹¹ « Da qualche anno... un discreto gruppo di commentatori anche cattolici, il cui numero va crescendo, si è schierato per la possibilità di un'origine efesina della nostra lettera ». Cfr. P. DACQUINO, *Data e provenienza della lettera ai Filippesi*, in *Rivista Biblica* 3 (1958) 224-234. Ivi è data anche una recentissima bibliografia riguardante la questione. Ci sembra però poco probabile la moderna sentenza: « Del resto (e ciò sembra essere decisivo) gli Atti che si diffondono ampiamente sugli avvenimenti di Efeso, non accennano neppur lontanamente alla pretesa prigionia di Paolo che pure avrebbe dovuto essere lunga, come appare dalla nostra lettera » *Bibbia del P. I. B.*, vol. IX, p. 300.

¹¹² Filip. 3, 2-3.

¹¹³ Sul significato di στοιχεῖα τοῦ κόσμου, cfr. S. ZEDDA, *op. cit.*, vol. I, pp. 166-169. Non sembra però ammissibile la spiegazione di Zedda secondo la quale i falsi dottori di Colossi onoravano gli angeli: « come capi, quelli da cui... avrebbe avuto inizio il mondo e da cui sarebbe governato » (p. 167). Come attribuire ai giudaizzanti, così attaccati alla legge di Mosè, un errore condannato dalla Bibbia sin dalle prime pagine del Genesi? Più facile è attribuire loro il governo del mondo.

degli angeli... Se dunque siete morti con Cristo (nel battesimo) agli elementi di questo mondo, perché, come se foste ancora viventi nel mondo, vi lasciate imporre precetti, *non prendere, non gustare, non toccare*»? (2,18-20).

Come vediamo, al vecchio tema della necessità della circoncisione, i giudaizzanti, a Colossi, avevano aggiunto l'imposizione di alcune pratiche superstiziose che Paolo condanna decisamente come nocive, dopo che Cristo: «avendo cancellato il documento scritto (la legge di Mosé) dei decreti, che era avverso a noi ed era a noi ostile, egli lo ha rimosso, affiggendolo alla sua croce» (2,14).

Verso lo stesso tempo,¹¹⁴ nel proemio dell'epistola agli Efesini, Paolo espone più dettagliatamente il piano divino della nostra salvezza già accennato nell'epistola ai Romani. In questo magnifico passo ricorre per la seconda volta il verbo *χαριτόω* nel Nuovo Testamento: «Per puro amore Egli ci ha predestinato ad essere da Lui adottati in figli per mezzo di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà, a lode della magnificenza della sua grazia (*τῆς χάριτος αὐτοῦ*) nella quale ci ha ricolmati nel suo Diletto (*ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ*)».¹¹⁵ Nella sua *Analysis Philologica Novi Testamenti*, il P. M. Zerwick, riguardo al verbo *χαριτόω* *τινά* nel nostro testo ha: «benevolo amore *prosequor aliquem, benignum me exhibeo erga, gratia (i. e. donis) cumulo*».¹¹⁶ Però nota giustamente P. Médebielle:¹¹⁷ «L'idée de manifestation qui domine tout ce passage, favorise la seconde [n. b.: nel testo di Zerwick, la frase sottolineata] interprétation: la bonté de Dieu resplendira dans la magnificence de ses dons».

Vediamo quindi che dal 58 fino al 63, in quel periodo di tempo in cui Luca fu quasi continuamente a fianco di S. Paolo, si svolgeva contro l'Apostolo una lotta accanita, da parte dei giudaizzanti, riguardo alla giustificazione: Paolo sosteneva che essa è dovuta non alle opere della Legge, ma alla morte redentrice di Gesù che ci ha meritato la grazia, dono di cui noi ci appropriamo per mezzo della fede, e che una volta ricevuto nell'anima, ci rende giusti cioè amici di Dio.

¹¹⁴ Dalla frase *καὶ ὑμεῖς* = anche voi, nell'epilogo dell'epistola agli Efesini (Efes. 6,21) appare che questa lettera è stata scritta poco tempo dopo quella inviata ai fedeli di Colossi (Colos. 4,7).

¹¹⁵ Traduzione della *Bibbia* del P. I. B., vol. IX, p. 284-285.

¹¹⁶ p. 427.

¹¹⁷ P. MÉDEBIELLE, *Épître aux Ephésiens* in *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) tome XII (Paris 1946), p. 29.

Fin qui abbiamo esposto un aspetto delle difficoltà che incontrava l'azione apostolica di S. Paolo, aspetto che d'altronde era già ben conosciuto. Siamo invece meno informati su altre difficoltà sorte in seno alle comunità cristiane, sempre in relazione alla predicazione dell'Apostolo e che resero necessario l'intervento del Principe degli Apostoli.¹¹⁸ Queste difficoltà consistono nella falsa interpretazione della libertà cristiana: se la grazia donataci dal Padre celeste per mezzo di Gesù, ci libera dalla schiavitù del peccato e della Legge, non ci autorizza però a condurre una vita indipendente da qualsiasi vincolo morale. Accenni a questa difficoltà li troviamo già nelle Lettere di S. Paolo. Così al cap. 6 12-13 dell'epistola ai Corinti, risponde ad alcuni sofismi con i quali alcuni fedeli cercavano di far passare come leciti i peccati di impurità. Il primo sofisma era: « tutto mi è lecito », frase già usata forse da Paolo per inculcare la libertà dalla Legge mosaica, ma che alcuni fedeli interpretavano in un senso così generale da vedervi anche enunziata l'indipendenza da qualsiasi restrizione in materia sessuale. Il sofisma viene corretto da Paolo con due limitazioni: « ma non tutto è utile... ma io non mi lascerò assoggettare da cosa alcuna »: il bene della comunità e il proprio bene spirituale esigono che imponiamo dei limiti alla nostra libertà. Il secondo sofisma consisteva nell'equiparare la fornicazione a certe necessità fisiologiche indispensabili: S. Paolo mostra quanto grande sia la differenza fra l'una e le altre. Più grave è quanto troviamo in Rom. 3,7; Paolo risponde ad un'obiezione che proviene dalla citazione del Salmo 50 (51), 6: « se la nostra ingiustizia fa risplendere la giustizia di Dio, che diremo? non è ingiusto Dio se scatena la sua collera?... se per la mia menzogna la verità risplende di più per la sua (di Dio) gloria, perché anch'io sono giudicato come peccatore? allora non faremo il male perché ne venga il bene? ». E Paolo nota che alcuni lo accusano di insegnare una dottrina così assurda: « *come calunniosamente ci si accusa e come alcuni dicono di noi, che noi asseriamo* ».

Nella seconda lettera di S. Pietro¹¹⁹ abbiamo il famoso testo in cui si parla delle epistole di Paolo: « Così vi ha scritto anche il nostro caro fratello Paolo, secondo la sapienza a lui data, discorrendovi di tali cose, come fa pure in tutte le sue lettere. In esse però vi sono alcune cose difficili da capire, le quali i poco istruiti e poco saldi stravolgono, come anche le altre Scritture, a loro propria rovina ».

Chi sono queste persone « poco istruite e poco salde » delle quali parla

¹¹⁸ Sulla questione dell'autenticità della seconda di S. Pietro, cfr. DE AMBROGGI, *Epistole Cattoliche*, in *La Sacra Bibbia*, Torino 1949, pp. 152-167.

¹¹⁹ 2 Pietr. 3,15-17.

la lettera? Sono certamente i falsi dottori i cui errori sono descritti al cap. 2,119: « Ripongono le delizie nel piacere di un giorno; sono lordure e vergogne; si patullano nei loro godimenti mentre banchettano con voi; hanno gli occhi pieni di libidine e insaziabili di peccato; adescano le anime poco salde; hanno il cuore avvezzo alla cupidigia... strombazzando vuoti paroloni, adescano con lascivie di carnali voluttà quelli che poco lungi si tengono dai seguaci dell'errore. *Promettono loro libertà*, schiavi essi medesimi della corruzione... ».¹²⁰ Da notare le parole che abbiamo sottolineato: ritengono comunemente i commentatori che questi falsi dottori interpretavano la libertà cristiana predicata da S. Paolo, come libertinaggio. La lettera sembra diretta agli stessi destinatari della prima¹²¹ cioè ai cristiani del Ponto, della Galazia, della Cappadocia, dell'Asia e della Bitinia: molte di queste comunità (specialmente dell'Asia e della Galazia) erano state fondate direttamente o per mezzo di discepoli, da S. Paolo.

Dobbiamo notare però che quanto è detto nella seconda di S. Pietro è utile per ricostruire l'ambiente psicologico in cui si trovava Luca quando scriveva, solo se la lettera è stata scritta poco prima del 64, anno della morte di S. Pietro secondo alcuni autori. Se invece è stata scritta poco prima del 67, altro anno probabile della morte del Principe degli Apostoli, allora l'apporto della lettera nella questione che ci interessa, è quasi nullo. E del tutto inesistente è poi, se, come ritengono anche alcuni cattolici,¹²² l'autore è un discepolo di S. Pietro, che scrive dopo la morte del suo maestro (fra il 70 e l'80) facendo uso di un artificio letterario, la pseudonimia, celandosi cioè sotto il nome e la persona di S. Pietro.

Potremmo addurre in materia, anche l'epistola di S. Giacomo, il quale si rivolge: « alle dodici tribù sparse nella diaspora ».¹²³ È celebre la frase dal cap. 2, 20: « fides sine operibus mortua est ». In questo testo alcuni hanno voluto vedere una presa di posizione del Vescovo di Gerusalemme, contro alcuni giudeo-cristiani che falsamente interpretavano le affermazioni di S. Paolo riguardo alla fede, contenute nelle epistole ai Galati e ai Romani. Certo gli errori denunziati da Giacomo non sono così gravi come quelli dei falsi dottori contro i quali è diretta la seconda di S. Pietro. In questa ipotesi la lettera di Giacomo dovrebbe assegnarsi

¹²⁰ Traduzione della *Bibbia* del P. I. B., vol. IX, p. 417.

¹²¹ 2 Pietr. 3,1.

¹²² J. CHAINE, *Les Epîtres Catholiques in Etudes Bibliques*, Paris 1939, p. 31. *Bible de Jérusalem*, Paris 1956, p. 1593.

¹²³ Giac. 1,1.

a dopo il 58, anno in cui fu scritta l'epistola ai Romani. Avremmo così, da questo documento, la notizia che anche in ambienti giudeo-cristiani, molti, dalla dottrina di S. Paolo, sulla libertà cristiana, tiravano delle conseguenze nefaste. Ma non tutti condividono questa idea: il carattere arcaico della cristologia nella lettera di Giacomo, l'assenza di qualsiasi accenno alla questione discussa nel concilio di Gerusalemme,¹²⁴ fanno datare da molti la composizione della lettera a prima del 49: in questo caso, come vediamo, ci servirebbe ben poco per la questione che ci interessa.

Ma qualunque sia la sentenza che uno preferisce riguardo al tempo in cui sarebbero state scritte la seconda lettera di S. Pietro e quella di S. Giacomo, rimangono però inalterati i dati certi che noi abbiamo cercato di ricavare sia dagli Atti che dalle lettere di Paolo, scritte fra il 57 e il 63. Quello stato di cose così doloroso che fu causa della prigionia di S. Paolo prima a Cesarea e poi a Roma, aveva la sua origine nell'odio accanito dei Giudei e dei giudaizzanti contro la dottrina dell'Apostolo riguardo alla Legge: l'uomo non è giustificato dalle opere della Legge ma dalla grazia: un favore divino comunicato agli uomini per mezzo di Gesù Cristo, unico redentore, e che una volta ricevuto nell'anima ci rende giusti cioè amici di Dio e diviene principio attivo della nostra salvezza.

È in questo ambiente di odio accanito da una parte e di fermezza e forza eroica dall'altra, che Luca scrisse il suo Vangelo. Che cosa voleva indicare l'Evangelista con quella parola così rara e che non userà mai più nei suoi scritti, con la quale la Madonna viene salutata dall'arcangelo Gabriele?

J. P. Audet ha tradotto *κεχαριτωμένη* con « privilegiée »:¹²⁵ tale titolo, in parallelismo con le parole rivolte dall'angelo a Gedeone¹²⁶ indicherebbe il *nome nuovo* con il quale Maria è conosciuta fin dall'eternità nel piano della salvezza voluto da Dio ed è anche *nome profetico* perché in relazione alla futura maternità messianica di Maria. Ci sembra però poco probabile che Luca abbia usato una frase così rara, per indicare una realtà che poteva essere espressa benissimo con termini molto più comuni e quindi molto più facili a comprendersi.

In un'articolo scritto nel 1957, F. Bourassa,¹²⁷ ritiene che Maria è chiamata *κεχαριτωμένη* perché essa è la Madre di Cristo, la grazia in

¹²⁴ Atti 15, 1-29.

¹²⁵ *Rev. Bibl.* 6 (1956) 346-374.

¹²⁶ Giudc. 6, 11-24.

¹²⁷ *Sciences Ecclésiastiques* 3 (1957) 313-316.

persona : « Marie est la créature gratifiée — c'est là son nom propre — à qui cette grâce hypostasiée en plénitude de la divinité, est communiquée ». ¹²⁸ Anche questa interpretazione ci sembra poco corrispondente al testo : vediamo infatti che al momento dell'annuncio, Maria possiede già stabilmente la *χάρις*, mentre invece la sua maternità si presenta come futura : *καὶ ἰδοὺ συλλήμψη ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν...* È vero però che da tutto il contesto appare che la grazia concessa alla Madonna, è ordinata alla sua divina maternità.

Da quanto abbiamo detto riguardo allo stato psicologico in cui si trovava Luca quando scrisse il suo Vangelo, sembra evidente che la « *χάρις* » non può essere altro che quel dono interiore di cui si discuteva tanto nelle chiese in occasione della polemica anti giudaizzante e di cui Paolo parla così diffusamente nelle sue lettere, dono che ci giustifica cioè ci rende santi ed immacolati al cospetto di Dio. Trattandosi di un dono soprannaturale, non può avere la sua origine altro che nel beneplacito divino. La forma verbale poi — participio perfet. pass. — ci dice che tale dono si trova già in Maria e in modo stabile, al momento dell'annunziazione. Anche se non tutti i verbi in *οω* indicano necessariamente abbondanza, questa però è richiesta dal testo, dove *κεχαριτωμένη* fa le veci del nome proprio Maria : quindi abbondanza tale di grazia da costituire una qualità che conviene in modo tutto particolare a lei. Abbiamo già notato quale compiacenza metta Luca nel descrivere le altissime qualità morali della Madonna, attribuendole dei titoli che non trovano riscontro in nessun altro personaggio del Nuovo Testamento. Se poi, come ritiene Lyonnet, ¹²⁹ l'angelo Gabriele si ispira ai vaticinii di Sofonia ¹³⁰ e Zaccaria ¹³¹ notiamo che presso questi profeti le parole sono rivolte alla « figlia di Sion » e quindi il participio perf. *κεχαριτωμένη* appare ancor più singolare perché sostituisce delle espressioni molto più comuni e quindi più facilmente intelligibili. ¹³²

Basandoci sempre sulle preoccupazioni proprie all'ambiente in cui si trovava Luca mentre scriveva, possiamo noi spingerci ancora più innanzi e determinare il momento in cui ebbe inizio nell'anima della Madonna lo stato di *χάρις* rivelato dalle parole dell'angelo? Notiamo due fatti :

¹²⁸ F. BOURASSA, *art. cit.*, p. 315.

¹²⁹ *Art. cit.* (nota 38), p. 430.

¹³⁰ Sof. 3,14-17.

¹³¹ Zaccar. 9,9.

¹³² Da notare però che Luca vede nelle parole dell'angelo, non un invito alla gioia : « rallegrati », ma un saluto : ... *διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*. Se poi confrontiamo il modo di agire di Gabriele con Zaccaria, e la sua

1) I testi da noi citati sopra si trovano nella epistola ai Romani, cioè in quella lettera destinata a quella chiesa dove si trovava Luca al momento della composizione del suo Vangelo. Ora nel capitolo 5^o, abbiamo il celebre parallelismo tra Adamo e Gesù. Di somma importanza è quanto viene affermato al v. 19: « infatti siccome per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così pure per l'ubbidienza di un solo uomo tutti saranno costituiti giusti ».¹³³ Anche nel capitolo primo della lettera agli Efesini¹³⁴ troviamo la celebre frase: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Qualunque sia il senso che uno dà all'infinito ἀνακεφαλαιώσασθαι,¹³⁵ abbiamo sempre l'idea di un ordine che è stato distrutto non solo dai peccati personali, ma anche e principalmente dal peccato di Adamo, ordine che viene restaurato da ed in Cristo. « Il mistero è *accentrare*, collegare in Cristo, per mezzo della redenzione, *tutte le cose del cielo e della terra*, prima separate per causa del peccato, in modo che Gesù risulti, com'è in realtà, il termine a cui fa capo tutto l'universo » (cfr. Colos. 1,15-20).¹³⁶

2) Nelle epistole di S. Paolo che vanno dal 57 al 63 ricorrono quelle frasi che sono divenute così comuni nel popolo cristiano: « induere Dominum Jesum Christum »;¹³⁷ « expoliare veterem hominem, depone veterem hominem, induere novum »;¹³⁸ « homo exterior, homo interior »;¹³⁹ « induere novum hominem ».¹⁴⁰ Ora io penso che queste frasi fossero familiari anche nelle comunità cristiane dei tempi di Paolo. In esse è compendiato il programma di asceti cristiana nel suo aspetto negativo e positivo. Considerato sotto il primo aspetto, esso non è altro che lo sforzo costante di perfezione ordinato a restaurare l'equilibrio interiore — tra la parte sensibile e quella spirituale — compromesso dal primo peccato e che i peccati attuali tendono a rendere sempre più instabile. Scopo finale di tale asceti è ristabilire quella subordinazione di valori che S. Paolo espone, in una frase lapidaria, nell'epistola prima ai Corinti: « Omnia vestra sunt; vos autem Christi, Christus autem Dei ».¹⁴¹

deferenza verso la Madonna, ci aspettiamo quasi naturalmente che l'angelo la saluti appena si presenta.

¹³³ Traduzione della *Bibbia* del *P. I. B.*, vol. IX, p. 241.

¹³⁴ Efes. 1,10.

¹³⁵ Cfr. S. ZEDDA, *op. cit.*, p. 102, n. 2.

¹³⁶ *Bibbia* del *P. I. B.*, vol. IX, p. 284.

¹³⁷ Rom. 13,14.

¹³⁸ Efes. 4,24; Colos. 3,10.

¹³⁹ 2 Cor. 4,16.

¹⁴⁰ Efes. 4,24.

¹⁴¹ 1 Cor. 3,22-23. — Cfr. per la formula « induere Christum », l'articolo di V. DELLAGIACOMA in *Rivista Biblica* 2 (1956), pp. 114-142.

Se teniamo presenti questi due fatti non appare impossibile che Luca usando la forma verbale *κεχαριτωμένη* abbia voluto indicare che l'anima di Maria è stata sempre adorna della *χάρις* cioè non ha mai conosciuto il peccato incluso anche quello di origine. Dico che questo non sarebbe stato impossibile data la formulazione della dottrina del peccato originale che troviamo nell'epistola ai Romani e negli accenni delle altre lettere. Tutto questo è certo? È probabile?

La forma verbale usata dall'Evangelista, quantunque molto rara, non richiede necessariamente che lo stato di *χάρις* in Maria abbia avuto inizio fin « dal primo istante della sua concezione »; tale forma conserva tutto il suo valore grammaticale anche se la pienezza di grazia le è stata concessa in qualsiasi momento della sua vita, purché anteriore al giorno dell'Annunziazione. Però, data la conoscenza della dottrina del peccato originale da parte di Luca, ci sembra legittimo vedere in quella forma verbale qualche cosa di più. Qualunque sia l'interpretazione che uno preferisce riguardo al v. 12 del capitolo quinto dell'epistola ai Romani,¹⁴² resta sempre, in tutta la sua chiarezza, l'affermazione contenuta nel v. 19: « sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi: ita et per unius obeditionem, iusti constituentur multi », « qui è l'affermazione più esplicita in tutto il passo dell'esistenza nei singoli uomini di un peccato originale per trasmissione da Adamo ».¹⁴³ Ora conoscendo l'Evangelista tale dottrina e tuttavia affermando uno stato di pienezza di grazia presente in Maria già prima dell'Annunziazione, è poco probabile che egli non abbia ritenuto, almeno confusa-

¹⁴² Una nuova esegesi del testo è stata proposta da ST. LYONNET in *Verbum Salutis*, vol. X: *Saint Paul, Épître aux Romains*, Beauchesne-Paris 1957; Appendice II, pp. 521-557. Quanto è esposto in questa appendice è il risultato di alcuni studi pubblicati dall'autore in *Biblica* 36 (1955) pp. 436-456; e in *Rech. Sc. Rel.* 44 (1956) pp. 63-84. La « morte » di cui si parla nel v. 12, non è soltanto la morte fisica, ma specialmente la « morte spirituale », la separazione da Dio; l'aoristo « ἥμαρτον » non indica il peccato che gli uomini hanno contratto per trasmissione da Adamo, ma i peccati personali per mezzo dei quali è stata attuata nei singoli la « malattia del peccato » contratta per la disobbedienza di Adamo; il celebre inciso « ἐφ' ᾧ » (Volg. « in quo ») viene tradotto con « a condizione che... ». Quindi il testo viene ad avere questo senso: Adamo con la sua trasgressione ha introdotto nel mondo il peccato, ma questo peccato diviene morte spirituale (ed anche fisica) nei singoli, a condizione che sia attuato dai peccati personali. Che questa condizione sia stata adempiuta Paolo lo prova nei vv. 13-14 (prima della Legge) e nel v. 20 (dopo la Legge). Rilievi alla sentenza di Lyonnet sono stati fatti da G. BIFFI - G. LATTANZIO in *Scuola Cattolica* 84 (1956) pp. 451-458. Favorevole all'esegesi di Lyonnet: P. ROSANO, *Il concetto di « Hamartia »*, in *Rom.* 5-8, in *Rivista Biblica* 4 (1956) pp. 289-329. Un breve ma chiaro riassunto della sentenza di Lyonnet in S. ZEDDA, *op. cit.*, vol. II, p. 255, n. 51.

¹⁴³ S. ZEDDA, *op. cit.*, vol. II, p. 258.

mente, che la Madonna si è trovata sempre in quello stato. L'Evangelista certamente non poteva parlare « del primo istante della concezione », perché il problema in questi termini così chiari, sarà posto molti secoli dopo; inoltre da storico fedele, si guarda bene, come abbiamo già notato, dall'immettere nei documenti una luce propria dell'ulteriore sviluppo della rivelazione; ma nel nostro caso, rendendo in greco il saluto dell'Angelo, con una forma così rara, mentre avrebbe potuto farlo con altre più comuni e quindi più intelligibili, egli ci vuol far conoscere, con ogni discrezione, che cosa pensa della $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ di Maria.

Il p. M. De Tuya¹⁴⁴ ricorda « la pienezza di Spirito santo », concessa al Battista « fin dal seno di sua madre » in ordine alla sua missione di Precursore del Messia. Da questo fatto, dice Galot,¹⁴⁵ se ne potrebbe dedurre un argomento « a fortiori » in favore di Maria: la dignità di madre del Messia, molto superiore a quella di precursore, richiederebbe una pienezza di Spirito santo « dès le sein de sa mère au premier moment ».¹⁴⁶ Avverte però che niente impone un tale regionamento, sebbene concordi con le tendenze del testo.

Riguardo a quest'ultima affermazione, è utile ricordare quale sia la struttura dei due primi capitoli del terzo Vangelo: i fatti sono disposti in tal modo dall'autore da farne risultare un parallelismo, destinato a mettere in luce la superiorità di Maria e di Gesù sui genitori del Battista e sullo stesso Precursore. Si potrebbe obiettare che l'opposizione direttamente intesa è fra i genitori del Battista e Maria da una parte e fra il Precursore e Gesù dall'altra. Vediamo però che quanto viene annunciato dall'angelo Gabriele nell'apparizione nel tempio: « sarà ripieno di Spirito santo fin dal seno di sua madre », si compie proprio per mezzo di Maria il giorno della Visitazione. Ci sembra questo un segno chiarissimo, voluto espressamente dall'autore per far risaltare la superiorità di Maria anche riguardo alla missione di Giovanni Battista; tanto più che nel vaticinio di Malachia (3,1; 4,5 s.), ripreso nel messaggio dell'angelo, si annunzia solo la missione profetica del « messaggero » ma non si dice che « sarà ripieno di Spirito santo fin dal seno di sua madre »: questo ultimo tratto è proprio di Luca (1,15). Galot nota¹⁴⁷ che più che la santità personale di Giovanni, il testo mette in rilievo « il balzo di gioia provocato dalla presenza del Messia ». Tutto questo è vero, ma la santità è necessariamente supposta. Con felice accostamento,

¹⁴⁴ *Art. cit.*, p. 15.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 27.

lo stesso autore mette in relazione il testo dove si parla della visitazione di Maria, con il cap. 52, 7 di Isaia: nel libro della Consolazione. Ma notiamo che in Isaia la « buona novella » portata dal messaggero e che fa gettare gridi di gioia alle « vedette » (v. 8) e « alle rovine di Gerusalemme » (v. 9) è l'annuncio della « salvezza » (v. 7), è il fatto che « Dio regna di nuovo in Sion ». Se il testo si riferisce direttamente alla liberazione dall'esilio, al ristabilimento della teocrazia, indica anche « con una pienezza di senso... un riferimento ad una liberazione di ordine soprannaturale ».¹⁴⁸

Del resto nei due primi capitoli del terzo Vangelo, il tema « gioia » che ricorre tanto frequentemente, ha sempre come causa la « salvezza »: il giorno della Visitazione, Maria « esulta in Dio suo Salvatore »; Zaccaria benedice il Signore perché « ha fatto sorgere un Salvatore potente nella casa di David suo servo »; gli angeli cantano per « la pace concessa, sulla terra, agli uomini di buona volontà »; Simeone, nel tempio, benedice il Signore perché i suoi occhi « hanno veduto la salvezza ». Anche il Maestro di Luca, S. Paolo, è sulla stessa linea: la gioia cristiana è uno dei frutti dello Spirito¹⁴⁹ che inabita nei cuori.¹⁵⁰ Ci sembra dunque da tutto questo, che l'argomento « a fortiori » di cui parla Galot, se non è imposto dal testo, è richiesto però, con bastante chiarezza, tanto dal contesto immediato che dal contesto prossimo: Maria che nel giorno dell'Annunziiazione viene salutata da Gabriele, secondo Luca, come « κεχαριτωμένη », nel giorno della Visitazione è presentata come mediatrice di questa stessa « χάρις » non solo per Elisabetta ma anche per il bambino che essa porta in seno perché egli possa adempiere nel modo più perfetto la sua missione di Precursore del Messia. Questo argomento acquista maggior forza se lo uniamo con quanto abbiamo detto sopra riguardo alla conoscenza della dottrina del peccato originale da parte di Luca. Gli autori — fra i quali Galot eccelle e per la finezza e per la naturalezza con cui lo fa — sono soliti illustrare il nostro testo e quelli che nei due primi capitoli del terzo Vangelo parlano della Madonna, quasi esclusivamente con testi presi dal Vecchio Testamento; ma ci sembra legittimo tenere presente anche il progresso della rivelazione quale era al tempo in cui Luca scriveva il suo Vangelo: sopra, ci pare di aver dimostrato questa legittimità.

È certo però che ogni dubbio in materia è tolto dall'insegnamento della Chiesa la quale con la definizione solenne dell'essenzione di Maria

¹⁴⁸ A. PENNA, *Isaia in La Sacra Bibbia*, p. 525, n. 7.

¹⁴⁹ Gal. 5, 22-23.

¹⁵⁰ Rom. 3, 11 ss.

dal peccato originale « fin dal primo istante della sua concezione, per un privilegio singolare di Dio », enunzia con ogni chiarezza e precisione, ciò che, a nostro parere, era già contenuto confusamente e indistintamente, nel testo di Luca.

In relazione a quanto abbiamo detto nella seconda parte del nostro articolo, ci sembra che la traduzione più completa e quindi più perfetta del partic. « κεχαριτωμένη », sia quella che si trova in una nota della *Bible de Jérusalem*: « toi qui as été et demeures remplie de grâce ».¹⁵¹

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

¹⁵¹ P. 1355, nota d.