Apocalisse 12 – La visione della donna e del drago.

Premessa

Tutto questo capitolo è dominato dalla vicenda della donna (v.1) e del drago (v.3). L'autore sfrutta forse qualche racconto popolare, di origine mitologica; ma il simbolismo complesso che egli esprime è tutto attinto all'Antico Testamento. La donna rappresenta il popolo di Dio, il drago le forze demoniache; la loro vicenda esprime momenti e aspetti dello scontro tra bene e male, nel quale si articola e si sviluppa la storia della salvezza!

Introduzione al capitolo dodicesimo

È, questa, una delle pagine più celebri dell'Apocalisse. La donna incinta e che partorisce un figlio, mentre un drago rosso sangue infuria contro di essa e colui che ha generato, è stata identificata in Maria, la madre di Cristo, e la tradizione artistica ha ripetutamente confermato questa interpretazione. Essa, però, è solo successiva; secondo la primordiale intenzione dell'autore la donna personifica il popolo di Dio, la Chiesa, al cui interno il Messia è generato. Il drago incarna, invece, Satana e il male, con particolare rimando alla Roma imperiale che perseguita i cristiani: le sette teste coronate possono alludere a una potenza grandiosa e ai sette colli di Roma, mentre le dieci corna (il corno è simbolo di potere) potrebbero essere una evocazione dei primi dieci sovrani di Roma.

Sta di fatto che si scatena una lotta clamorosa tra il bene, rappresentato dalla donna e dal figlio — che nel versetto 5 è indicato come il Messia, citando il Salmo 2,9 — ma anche dall'arcangelo Michele con l'esercito angelico, e il male che è specificato nel «grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e Satana («diavolo» è il termine greco e «Satana» è quello ebraico e significa «accusatore» più che "seduttore"). Al drago è associato anche «un terzo delle stelle del cielo» precipitate sulla terra, un'allusione probabile agli angeli ribelli (2Pietro 2,4; Giuda 6). Lo scontro si svolge, dunque, nell'orizzonte terrestre e storico.

L'assalto non colpisce il figlio-Messia che è assunto al cielo, cioè il Cristo glorificato, che nella risurrezione vince la morte e il male. Si accanisce invano sulla donna che si rifugia nel deserto, come Israele in marcia verso la terra promessa: il deserto è il riparo tradizionale dei perseguitati, è l'ambito segreto e sereno ove sono offerte la protezione divina e la manna. In questo rifugio la donna, cioè la Chiesa, rimane solo milleduecentosessanta giorni (12,6), cioè tre anni e mezzo, la metà di sette, un periodo limitato descritto anche nel versetto 14 come «un tempo, due tempi e la metà di un tempo», tre anni e mezzo appunto.

Il drago però scaraventa contro la donna un fiume d'acqua, che raffigura le forze oscure e negative ed è un'immagine della persecuzione che colpisce anche la «discendenza» della donna, cioè i cristiani, fedeli ai comandamenti di Dio e testimoni di Cristo. Al centro del capitolo è incastonato uno dei tanti inni che costellano le pagine dell'Apocalisse. E' un canto di vittoria perché Satana, «accusatore» dei cristiani, è sconfitto dalla potenza divina. Proprio l'inno manifesta lo scopo ultimo della scena: spingere i cristiani perseguitati alla speranza; nonostante l'apparente vittoria del male — che è comunque transitoria, come indicano i tre anni e mezzo simbolici —, il bene avrà l'ultima parola. Si noti come il nostro brano sia tutto intessuto di rimandi biblici (Genesi 3,15; Isaia 7,14; Michea 4,9-10; Salmo 2,9; Daniele 7,7; 10,13; Esodo 19,4).

La «donna vestita di sole». Il dodicesimo capitolo va compreso alla luce di alcuni testi dell'Antico Testamento : Genesi 3,15 (conosciuto come "protovangelo"); l'Esodo (con la lotta per la liberazione di Israele); Isaia 7,14 (la "vergine", madre del Messia); Isaia 66,7-14 (Gerusalemme madre di tutti i popoli); Daniele 7,7 (il drago) e 10,13 (la battaglia dell'angelo Michele). Da tutto ciò la «donna» appare come immagine della comunità dei credenti, che lotta per mantenersi fedele a Dio e da lui viene liberata. I Padri della Chiesa vi vedevano l'immagine della Vergine Maria, madre del Messia (versetto 5) e la liturgia cattolica li ha seguiti adottando questo testo nelle celebrazioni mariane. «Vestita di sole» indica splendore e bellezza sovrumana. «Dodici stelle» allude alle dodici tribù d' Israele e ai dodici apostoli, fondamento della Chiesa.

Il «serpente antico», il «diavolo», «Satana», l'«accusatore» (12,9 -10). Il termine «serpente antico» allude a Genesi 3,14. Il «diavolo», in

greco diabolos, è la traduzione del termine «Satana», che in ebraico significa «accusatore». Parafrasando il nome Satana, l'autore presenta altre due caratteristiche negative di questo personaggio: è colui che «seduce» o "inganna" (in greco : ho planòn) e che "accusa" (ho kategoron).

Il «drago» (12,3-4). Nella mitologia è un mostro spaventoso, enorme e dimorante nel mare. Nell'Antico Testamento è presentato come nemico di Dio, con diversi nomi : Raab (Isaia 51,9); Leviatan (Salmo 74,14); Beemot (Giobbe 40,15-24). Spesso è identificato con l'Egitto, persecutore degli Ebrei, ma vinto da JHWH. Il colore rosso è simbolo di guerra e di strage. Le «sette teste» indicano un potere immenso. Le «dieci corna» rievocano la bestia descritta in Daniele 7,7 e anch'esse esprimono grande potere.

Visione della donna e del drago

Apocalisse 12

[1]Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i
suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. [2]Era incinta e gridava per le doglie e
il travaglio del parto. [3]Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con
sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; [4]la sua coda trascinava giù un terzo
delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra. Il drago si pose davanti alla donna che
stava per partorire per divorare il bambino appena nato. [5]Essa partorì un figlio maschio,
destinato a *governare* tutte *le nazioni con scettro di ferro*, e il figlio fu subito rapito verso
Dio e verso il suo trono. [6]La donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato
un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni.
[7]Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago.
Il drago combatteva insieme con i suoi angeli, [8]ma non prevalsero e non ci fu più posto
per essi in cielo. [9]Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e
satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati
anche i suoi angeli. [10]Allora udii una gran voce nel cielo che diceva:
«Ora si è compiuta
la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio
e la potenza del suo Cristo,
poiché è stato precipitato
l'accusatore dei nostri fratelli,

colui che li accusava davanti al nostro Dio
giorno e notte.
[11]Ma essi lo hanno vinto
per mezzo del sangue dell'Agnello
e grazie alla testimonianza del loro martirio;
poiché hanno disprezzato la vita
fino a morire.
[12]Esultate, dunque, o cieli,
e voi che abitate in essi.
Ma guai a voi, terra e mare,
perché il diavolo è precipitato sopra di voi
pieno di grande furore,
sapendo che gli resta poco tempo».
[13]Or quando il drago si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio. [14]Ma furono date alla donna le due ali della grande aquila, per volare nel deserto verso il rifugio preparato per lei per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo lontano dal serpente. [15]Allora il serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla donna, per farla travolgere dalle sue acque. [16]Ma la terra venne in soccorso alla donna, aprendo una voragine e inghiottendo il fiume che il drago aveva vomitato dalla propria bocca.
[17]Allora il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù.
[18]E si fermò sulla spiaggia del mare.

A questo punto ci troviamo nel "cuore" dell'Apocalisse. Il potere del male, rappresentato da un drago rosso, viene radicalmente contrapposto al Messia e al suo popolo. Il demonio, pieno di odio, si impegna con tutti i mezzi, a distruggere Cristo e la sua Chiesa (cap.12).

Per conseguire il suo scopo, il dragone incita la bestia contro la Chiesa; questa bestia è l'impero romano, che esige che tutti gli uomini rendano onori divini all'imperatore (cap.13).

Tuttavia i cristiani non devono perdersi d'animo di fronte alla furia scatenata di questo disegno infernale, perché Dio e l'Agnello

hanno già conseguito la vittoria (cap.14). Qui, come in tutta la Bibbia, riscontriamo una salda fede nel Dio che dirige la storia verso un unico traguardo: la salvezza del suo popolo.

Il sottofondo biblico di questo brano è massiccio, come sempre. Possiamo pensare a Genesi 3,15 (il protovangelo); a Isaia 7,14 (la vergine che partorisce un figlio maschio) e a Isaia 66,7 (la nuova Gerusalemme che genera il popolo messianico); a Daniele 7,7 (l'immagine del dragone) e a Dan.10,13 (la guerra dell'arcangelo Michele); e molti altri brani.

- **"Nel cielo":** il veggente si trova sulla terra, secondo la sua stessa descrizione (10,1), mentre gli appaiono nel cielo i segni della donna e del dragone.

- **"Un segno grandioso" (12,1)** : è un fatto straordinario, portentoso, che appartiene di per sé alla trascendenza (nel cielo)ma che deve essere interpretato dagli uomini.

- **"Una donna vestita di sole"** : la donna simboleggia l'unico popolo di Dio, quelle dell'A.T. che ora è conosciuto nel Nuovo. La fedeltà divina alle promesse – cf Sal 89,37-38 – lo avvolge e lo riveste (sole); esso poggiando stabilmente sulle promesse divine è superiore alle vicende del tempo (luna); le dodici tribù di Israele sono la prima radice del popolo di Dio, radice che poi si sviluppa, nel N.T., nei dodici apostoli : "le dodici stelle" simboleggiano questo fatto.

- **"Il sole ... la luna ... dodici stelle"** : la donna celeste è avvolta nello splendore (Gen. 37, 9). Il sole la copre come un mantello (1,16; 10,1; 19,17; Sal. 104,2). La corona di 12 stelle sembra simboleggiare le 12 tribù (7,4-8; 21,12; Gc. 1,1) e i 12 apostoli (21,14); esse rappresentano così Israele e la Chiesa.

- **"Gridava per le doglie del parto"** : l'avvento della nuova èra veniva paragonato al parto (Is. 66, 7-14), che è di solito accompagnato da forti dolori (Is. 26,17; Gv. 16,21; Gal. 4,19). L'èra escatologica inizia con la nascita del Messia.

- **"Un enorme drago"** : questo mostro mitico conosciuto anche come il Leviatan (Sal. 74,14 ss.) o Raab (Gb. 26,12 ss.; Sal. 89,11) era considerato il simbolo dell'opposizione delle forze del male a Dio (Is. 51,9). Secondo la tradizione popolare Dio aveva sconfitto questo mostro al momento della creazione, ma il suo ripudio definitivo fu rinviato alla fine dei tempi (Is. 27,1).

- **"Rosso"** : simbolo della sua crudele attività (Gv. 8,44; 1 Gv. 3,12).

- **"Sette diademi"** : simbolo della pienezza della sua sovranità sui regni di questo mondo (Lc. 4,6; Gv. 12,31; 14,30; 16,11). Cristo,

d'altro canto, ha il diritto a un numero indefinito di diademi (19,12) in quanto conquistatore del demonio (1,5).

- **"La sua coda trascinò ... "** : Dan. 8,10. Gli antichi interpretarono spesso questo brano in riferimento alla caduta degli angeli ribelli (lettera di Giuda 6); ma forse Giovanni intende semplicemente illustrare la grandezza e la forza inaudita del mostro.

- **"Il dragone si pose davanti alla donna"** : questa frase echeggia probabilmente la condanna primordiale in Gen. 3, 14-15 ed è un riferimento a tutto quel lungo periodo in cui l'umanità era in attesa della venuta del seme della donna che doveva calpestare la testa del serpente.

- **"Partorì un figlio ... destinato a governare"** : il Messia doveva infrangere il potere del dragone sul mondo; il dragone pertanto sarebbe ansioso di annientarlo all'atto stesso della nascita. Tale nota che riguarda Cristo è anche riferita a tutti coloro che devono vincere con lui (2,26 ss.).

- **"Fu rapito"** : Giovanni sintetizza l'intera vita di Cristo nei suoi poli estremi: la nascita e la gloriosa ascensione ("fu rapito"; 1 Tim. 3,16). Questi due eventi (passando sotto silenzio tutta la vita di Cristo, persino la sua passione) sono sufficienti per mostrare che malgrado la sua vigilanza, l'odio del dragone non riuscì a prevalere.

- **"Verso Dio e verso il suo trono"** : l'ascensione implica il "sedersi" alla destra di Dio (Mc. 6,19; Atti 7,55 ss.; Ef. 1,20; Col. 3,1) e il divenire partecipi della sua sovranità universale.

- **"La Donna fuggì nel deserto"** : umiliata dalla persecuzione dei suoi membri (vv. 14 ss.), la Chiesa deve fuggire nel deserto, il tradizionale luogo di rifugio per gli oppressi d'Israele (1 Re 19,3 ss.; 1 Macc. 2,29 ss.). Sembra sia qui implicita la tipologia dell'esodo. Come Israele fu costretto ad affrontare le prove del deserto (Deut. 8,2 ss.), così anche la comunità escatologica deve aprirsi la strada alla redenzione attraverso il deserto.

- **"Per essere nutrita"** : come Israele (Es. 16) ed Elia (1 Re 17, 2-6; 19, 5-8;) della vita divina (Mt.4,3-4; 14,13-21).

- **"Scoppiò una guerra nel cielo ... "** : la connessione tra questa pericope e la precedente non è chiara. L'unico tratto comune ai due episodi è il dragone. Il suo avversario qui non è il Messia, ma Michele, menzionato soltanto qui nell'Apocalisse. La spiegazione più plausibile è pertanto che l'esaltazione del Messia (v. 5b) viene messa in relazione con la vittoria di Michele: il trionfo di Michele sarebbe possibile in virtù della intronizzazione dell'Agnello. Se questo brano fosse indipendente dalla sezione precedente potrebbe riferirsi alla rivolta degli angeli cattivi e alla

loro espulsione dal cielo prima delle origini della storia umana (Is. 14,12 ss.). Ma è molto probabile che Giovanni abbia inteso collegare i due brani. All'annientamento del potere del dragone e all'inaugurazione del regno di Dio è assegnata un'unica causa: sia qui che nei vangeli, questa causa è il ministero di Cristo (Mt. 12,28); Lc. 10,18), culminante nella sua passione e glorificazione (Gv. 12,31; 16,11; 1 Gv. 3,8). Il fatto che la battaglia abbia luogo in cielo, indica che la sconfitta del dragone è veramente operata nel Cristo glorificato.
I cristiani fedeli al loro Signore possono avere la certezza che sconfiggeranno satana sulla terra.

- **"Michele e i suoi angeli"** : Michele (il suo nome vuol dire : "Chi (è) come Dio?") è una delle figure principali dell'apocalittica. Daniele (10, 12-21; 12,1) lo descrive come l'angelo custode e il protettore d'Israele; egli libererà Israele dall'oppressione, specialmente durante gli ultimi giorni. Dopo Daniele, Michele diventa il protettore del resto d'Israele, il compagno dei giusti.

- **"Il serpente antico"** : Gen. 3,1; Sap. 2,24; 2 Cor. 11,3. La copiosità degli appellativi attribuiti al dragone sconfitto, indica la gravità della minaccia che egli costituiva e l'importanza della vittoria di Michele. Un inno (10-12) celebra il trionfo di Dio, perché Michele è soltanto il suo servo. Con questo trionfo su satana il regno di Dio e di Cristo è già istituito e può essere celebrato come un evento del passato (v.11; 11,15).

- **"L'accusatore dei nostri fratelli"** : l'A.T. assegna a satana questo ruolo (Gb. 1,6 ss.; Zc. 3,1). Egli continua ad accusare i discepoli di Cristo (Lc. 22,31) ma le sue accuse cadono nel vuoto (Rom. 8,33).

- **"Sangue dell'Agnello"** : la fonte principale della vittoria dei cristiani è il sacrificio di Cristo (7,14). Il suo trionfo rende possibile il trionfo dei suoi seguaci (Gv. 16,33; 1 Gv. 4,4; 5,4 ss.).

- **"Grazie alla testimonianza ..."** : il sacrificio di Cristo fa conseguire la vittoria solamente a coloro che si fanno vittima con lui (Rom. 8,17; 2 Tim. 2,11).

- **"Hanno disprezzato la vita ... "** : cioè, hanno osservato la legge fondamentale della vita cristiana: il sacrificio del dono di sé, per essere discepoli di Cristo (Mt. 10,39; Mc. 8,35; Gv. 12,25; Atti 20,34; 21,13).

- **"Voi che abitate ... "** : il participio presente "skènountes" significa che essi abitano in una "skènè", = una divina ("tenda") (7,15; 21,3; 2 Cor. 5,1).

- **"Terra e mare"** : è l'intero universo, che sarà teatro della futura attività del dragone.

- **"Gli resta poco tempo"** : In radice satana è già vinto, inoltre il tempo che gli è concesso è breve. (vv. 6 e 14).

- **"Si avventò contro la donna"** : il dragone non potendo più ingaggiare battaglia con il Messia glorificato (v.5), cerca di attaccarlo indirettamente, nella sua Chiesa e nei suoi membri (Mt. 25,45; Atti 9,4).

- **"Due ali della grande aquila"**: nel tema dell'Esodo (Es. 19,4; Deut. 32,11; Is. 40,31) l'aquila simboleggia la divina potenza che dà a tutto il popolo di Dio la garanzia di una pronta ed efficace protezione.

- **"Per esservi nutrita"**: come Elia, in fuga per la salvezza, di un cibo celeste (1 Re 17, 4-6; 19, 5-8).

- **"Allora il serpente vomitò ... "** : questo episodio è simile a un mito che racconta di un primordiale conflitto tra la terra e il mare. Il mare è presentato come il rifugio del mostro che personifica il male, nel nostro caso, il dragone (Sal. 74,13; Ez. 29,3; 32,2). La terra è considerata una persona, in qualche modo simile alla terra madre dell'antica credenza. - Fiumi - e in particolare modo - torrenti - che scompaiono nelle sabbie del deserto sono un fenomeno familiare nell'oriente.

- **"Contro il resto della sua discendenza"** : Giovanni fa una distinzione tra la Chiesa e i suoi membri: la Chiesa come tale è miracolosamente salvata da Dio (Mt. 16,18), ma i cristiani rimangono esposti agli attacchi del demonio e sono soggetti alla morte, anche se Dio assicura loro la sua protezione.

- **"Osservano i Comandamenti e sono in possesso della testimonianza"** : per essere un vero figlio della Chiesa e fratello di Cristo (Rom. 8,29), occorre possedere queste due caratteristiche (14,12; Gv. 15, 9-10).

Approfondimenti

"Una donna": molti degli antichi commentatori la identificarono con la Chiesa; nel Medio Evo era diffusa l'opinione che essa rappresentasse Maria, la Madre di Gesù. Gli esegeti moderni si sono orientati alla prima interpretazione (la Chiesa), perché numerosi dettagli non si adattano all'interpretazione mariana. Per esempio, ci è difficile immaginare che Maria sia giunta al massimo delle sofferenze nei dolori del parto (v.2), che sia stata inseguita nel deserto dopo la nascita di suo figlio (6,13 ss.) o che infine sia stata perseguitata attraverso gli altri suoi figli (v.17). L'accento posto sulla persecuzione della donna è veramente appropriato solo se essa simboleggia la Chiesa, che viene continuamente presentata nel libro come oppressa

dalle forze del male, ed è tuttavia protetta da Dio. Inoltre l'immagine di una donna come simbolo di un popolo, una nazione, o una città, è comune nella Bibbia (Isaia 50,1; Ger. 50,12). Molto meglio, pertanto, è ravvisare nella donna, il popolo di Dio, il vero Israele dell'A.T. e del N.T. L'Apocalisse (e il Cristianesimo primitivo in generale) non fece alcuna chiara distinzione tra Israele e la Chiesa. Il Messia proviene dal popolo delle 12 tribù (v.5) e questo stesso popolo guidato dai 12 apostoli è la madre di tutti coloro che credono in Cristo (v.17; Is. 54, 1-3; Gal. 4,27) e soffre in essi a causa della sua fede in Gesù.
La Chiesa che il veggente ha qui in mente, non è, però, la Chiesa terrena con i suoi errori e difetti (cap. 2 e 3), ma la Chiesa ideale, celeste ("nel cielo apparve un segno grandioso" 12,1). Secondo la credenza giudaica, tutte le promesse di salvezza avevano già una realtà esistenziale in cielo, al cospetto di Dio (1 Pt. 1,4). Così anche la Chiesa, la Gerusalemme celeste (21,2,10; Eb. 12,22; Gal. 4,26), che è un elemento basilare della promessa escatologica, esiste al cospetto di Dio in quanto norma dello sviluppo che dovrà attuarsi nella comunità cristiana sulla terra. Questa interpretazione, comunque, non esclude necessariamente qualsiasi riferimento a Maria; è del tutto possibile che Giovanni abbia scritto da una duplice prospettiva: individuale e collettiva, implicante sia il popolo di Dio (la Chiesa), sia Maria (Colei che diede alla luce il Messia).

"12,5 – Un figlio"

La citazione del Salmo 2,9 applicata a Cristo in tutto il contesto della chiesa primitiva, ci dice che il Figlio della Donna è Cristo stesso. Egli nasce di fatto : la comunità ecclesiale «dà alla luce», realizza storicamente - in ogni epoca - il suo Cristo, fino a raggiungere, alla fine della storia della salvezza, il Cristo completo (cf Ef. 4,14). Questo risultato della comunità, anche se teme, confrontato con le forze ostili antitetiche (drago), viene garantito e messo al sicuro contro la forza del drago dall'intervento della potenza divina ("fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono " v. 5)

Analisi

Il capitolo dodicesimo della Apocalisse è ancora oggi oggetto di molte discussioni. Si può dire però che gli esegeti sono quasi tutti d'accordo nel considerarlo come particolarmente importante, anche se poi non è così facile — e le opinioni infatti divergono — definire con precisione la sua funzione nella dinamica dell'intero libro.

Per alcuni sarebbe una ripresa dei medesimi termini della prima parte del libro, ma svolti in una prospettiva differente, e cioè con particolare riguardo ai destini della Chiesa. La prima parte riguardava invece — essi dicono — l'antico Israele. Così ad esempio A. Feuillet: «Introdotto come un cuneo tra la sesta e la settima tromba, il capitolo 10 dell'Apocalisse parlava di una nuova investitura profetica e annunciava una nuova serie di avvenimenti, quelli che riguardano la Chiesa cristiana e i suoi rapporti con le nazioni, in modo particolare

con l'impero romano. Ora, questi avvenimenti incominciano al capitolo 12, dove il Cristo glorioso non è più salutato con i titoli giudaici di "leone di Giuda" e di "radice di Davide" (5,5), ma celebrato come Colui che deve pascere le genti con una verga di ferro». E' una opinione che non persuade. Soprattutto non convince che nella prima parte si abbia di mira soprattutto l'antico popolo di Dio e nella seconda il nuovo. Meglio pensare — anche se si resta più nel vago — che Giovanni si accontenti di introdurre via via scene diverse per ribadire sostanzialmente lo stesso messaggio.
La ripetizione non è inutile: permette al messaggio di penetrare sempre più profondamente nell'animo del lettore, crea un crescendo di tensione. Secondo E. Lohse, «i capitoli 12-14, che costituiscono il nucleo centrale del libro, si servono di immagini «mitiche» per spiegare perché il conflitto con la potenza delle tenebre sia tanto duro». All'inizio del suo esemplare commento, P. Prigent riconosce una continuità tra i capitoli 11 e 12. Ma continuità non significa ripetizione. Già nel capitolo undicesimo viene detto che la «città santa» e i «due testimoni» sono perseguitati e insieme preservati e vittoriosi. Così anche nel capitolo 12, ma qui tutto è riletto e completato. Anche per P. De Martin De Viviés, Apocalisse 12 è uno dei capitoli più complessi dell'intero libro. Ma per la sua comprensione è sufficiente accontentarsi di una indicazione più generale e più sicura: il capitolo 12 chiarifica e sviluppa alcuni elementi del capitolo 11 e al tempo stesso offre la chiave per la lettura del capitolo 13.

Struttura dinamica del racconto

Già a una prima lettura ci si accorge che Apocalisse 12 è fondamentalmente un «racconto». E perciò importante — sia pure ancora a un livello di superficie — comprendere la dinamica del suo svolgimento.

Lo schema, visto staticamente, è sin troppo semplice: dapprima appaiono in cielo due segni in relazione/contrasto fra loro: la donna e il drago (vv. 1-6); poi, improvvisamente, si racconta una guerra in cielo fra Michele e il dragone (vv. 7- 9), seguita da un canto di vittoria che interrompe il racconto commentandolo e interpretandolo (vv. 10-12); infine, si narra la lotta del drago contro la donna sulla terra (vv. 13-18).

Ma questo schema, che potrebbe sembrare un semplice accostamento di scene diverse, è in realtà — cosa sorprendente per un lettore moderno, ma non per l'uomo apocalittico del tempo — caratterizzato da un continuo movimento dall' alto al basso. Questo è un primo tratto importante da decifrare. La donna è in alto (in cielo), ma sfugge al dragone rifugiandosi nel deserto (dunque in terra, in basso). Il bambino è rapito in alto, verso il trono di Dio: dunque, sembrerebbe, partorito in terra. In cielo scoppia una guerra tra Michele e il drago, che viene scaraventato in terra (in basso). In cielo si innalza un canto che termina rivolgendosi a un «voi» che è sulla terra. La storia continua, poi, sulla terra fra il drago, la donna e i suoi discendenti.

Accanto al fatto che il racconto narra una storia che si svolge in alto e in basso (si direbbe contemporaneamente), va anche subito notato il suggestivo intreccio dei tempi verbali: «Proprio il capitolo 12 ci mostra un continuo ondeggiare tra passato, presente e futuro ... Il tempo è come appiattito e gli eventi della storia della salvezza si srotolano più volte di fronte agli occhi del veggente, senza che l'ordine della visione indichi necessariamente l'ordine di realizzazione di eventi umani che sono conseguenza parallela di quelli celesti».
Un semplice esempio: il dragone «sta» davanti alla donna, la donna «partorì» e il bambino «pascerà» (al futuro). La storia raccontata è «nel tempo» e «fuori del tempo».

Il simbolismo

Prima di addentrarci in una analisi particolareggiata dei singoli tratti simbolici che caratterizzano il racconto del dodicesimo capitolo, ritengo utile un' altra osservazione generale. Non mancano autori che — specialmente per quanto riguarda la figura della donna celeste e la figura del dragone — cercano parentele anche nella mitologia. Non è il caso!. I1 sottofondo biblico, come si vedrà, è tanto massiccio da rendere del tutto inutile (per la comprensione della pagina, si intende) un simile sforzo. Più importante una diversa osservazione. Per costruire la sua narrazione (scene e personaggi) Giovanni ha attinto a molte fonti. Ma come vi attinge? Non costruisce la storia che racconta a partire dalle fonti dalle quali attinge simboli, immagini ed espressioni, ma rilegge le fonti alla luce dell'evento cristiano che vuole appunto narrare!. Le fonti sono rilette in prospettiva cristiana!. In altre parole, non è l'evento cristiano che viene adattato ai passi di riferimento, ma sono i passi di riferimento a venire adattati all'evento cristiano. L' Apocalisse ha una «sua» lettura (frutto della fede nel Cristo morto e risorto) e la esprime ricorrendo a un bagaglio vastissimo di simboli attinti altrove. Ma un conto sono i mattoni che vengono adoperati e che sono ripresi altrove, un conto la costruzione originalissima che ne risulta.

La donna vestita di sole (vv. 1-2)

I personaggi che affollano la narrazione sono numerosi: la donna, il bimbo, il dragone, Michele. Ma i personaggi principali presenti sulla scena dall'inizio alla fine sono due : la donna (12,1.4.6.13.14.15.16.17) e il drago (12,3.4.7.9.13.16.17). Soltanto questi due personaggi sono chiamati «segni».

«Apparve nel cielo un segno grandioso» (v. 1): il termine «segno» indica un messaggio da decifrare. Nell'Apocalisse il termine è tipico della sezione 11,15 - 16,16. Per comprendere il segno bisogna oltrepassarlo. Questo segno è definito «grande», e questo attira l'attenzione. Appare nel «cielo», e questo ne dice la trascendenza. Non appartiene al mondo terreno anche se, poi, è a servizio di una storia che ha il suo svolgimento terrestre - ma al mondo di Dio. Il suo

messaggio è autorevole e decisivo, come tutte le cose che appartengono al mondo di Dio.

«Una donna vestita di sole» (v. 1): il segno portante è dunque la donna. Sole, luna e stelle sono ornamenti della donna, non hanno nulla a che fare con le religioni astrali e le loro divinità. A spiegare i tratti della donna bastano, come già detto, i testi di riferimento della tradizione antico testamentaria.
Si noti però come nessun testo è veramente trascritto : i testi antichi sono evocati, non copiati. Per esempio non ci sono testi di riferimento in cui si dica che la donna è rivestita di sole. Gerusalemme è invitata a rivestirsi della gloria di Dio (Is 52.1), e si dice che è stata rivestita da Dio «con vesti di salvezza» (Is 61,10); ma non di sole. La donna rivestita di sole è una immagine nuova.

«La luna sotto i suoi piedi» : sole e luna, il giorno e la notte. Due immagini contrastanti? I simboli non si sottomettono a queste leggi. Se il sole dice lo splendore e la luminosità di Dio, la luna evoca il tempo dell'uomo, i giorni e le stagioni. La luna è «sotto» i piedi della donna, dunque è la donna che ne tiene il dominio. La luna sotto i piedi non vuole significare che essa è il sostegno della donna, bensì che la donna la domina. La donna è al di sopra delle vicende dell'uomo, della storia in svolgimento. Il messaggio del segno è qualcosa — c'è da aspettarsi — che non è dominato dal tempo, ma lo domina.

Sole, luna e stelle: il complesso di questi tre simboli forse fa riferimento al sogno di Giuseppe (Gn 37,9); ma è soltanto un riferimento esteriore. Anche le stelle sono probabilmente un tratto che suggerisce la trascendenza (Is 14,13). Disposte sul capo come corona, indicano la regalità. La donna è gloriosa e regina, perché è vista qui dal lato di Dio che la illumina e la fa gloriosa, non dal lato del suo volto storico e terrestre, come sarà vista più avanti. Le stelle sono dodici: le dodici tribù di Israele? I dodici apostoli della Chiesa? Le due cose non si contrappongono, ma sono in continuità : il popolo del primo testamento e quello dell'uomo formano un solo popolo di Dio. La donna rappresenta l'antico Israele, ma successivamente (e si dovrebbe dire contemporaneamente) anche la madre dei cristiani. E la madre del Messia e la madre dei credenti.

Ed «è incinta e grida nelle doglie e nel travaglio del parto» (v. 2): la donna è gloriosa e regina, nella trascendenza di Dio, ma ora è descritta nélla sofferenza di un parto difficile e faticoso. Si direbbe un brusco passaggio dal cielo alla terra. Il segno celeste si fa storia. I dolori del parto sono persino enfatizzati : il grido, le doglie, il travaglio. Anche qui non è il caso di ricorrere ai miti pagani. L'immagine della partoriente è ben radicata nel giudaismo. In diversi passi antico-testamentari la comunità messianica è rappresentata come una donna in travaglio (cf Is 26,17) e la nascita di Israele come quella di un bimbo (Is 66,7-9). È frequente oggi nei commentari trovare un riferimento a un testo degli inni di Qumran (1QH 3,3-18). Ma anche questo confronto non è diretto, e in ogni caso può aver

suggerito l'immagine, ma in nessun modo il suo significato. Il Maestro di giustizia e Giovanni stanno parlando di cose diverse : il primo di se stesso, il secondo della comunità (E. Lupieri, op. cit., 194). Sempre su questo testo vedi più ampiamente Padre Ugo Vanni, op. cit., 239-240; E. Lupieri. op. cit.. 192-193. Per la traduzione di questo passo cf L.Moraldi, I manoscritti di Qumran, Torino 1986.

Con quasi tutti i commentatori possiamo già concludere che la donna è anzitutto Israele che genera il Messia. Ma poi — in una continuità che è quasi una sovrapposizione — è anche la Chiesa in balia della persecuzione (come si vedrà) e tuttavia protetta e dal punto di vista di Dio, gia salvata. E' anche Maria, madre del Messia e madre della Chiesa? Il lettore cristiano è abituato a pensarlo!. Tuttavia non si può dire che si tratti di un senso direttamente presente nel testo. In ogni caso più che alla nascita di Betlemme, si può pensare alla scena del Calvario (Gv 19,25-27).

Il drago (vv. 3-4)

«E apparve un altro segno nel cielo» : anche questa apparizione è un «segno» ed è nel «cielo», come il segno della donna. Non è detto però che è grande. Apparentemente è più potente e grandioso del segno della donna, e tuttavia non è grande. La potenza del male è sempre limitata. Introducendo questa nuova figura, Giovanni vuole attirare l'attenzione del lettore: «Ed ecco», vedi. C'è qualcosa di importante da vedere : la forza del drago o la sua sconfitta? L'una e l'altra:dapprima la sua figura che incute spavento e poi la sua sconfitta.

Anche il drago non è più inteso qui come la figura mitologica dell'antagonista di Dio che voleva ostacolarne la creazione. Anche se la sua apparizione è in cielo, si tratta, in realtà, di una figura che ancora agisce nella storia. E' collocato in cielo per dire che si tratta della «radice» del male che, nelle sue molte forme storiche, intende ostacolare il disegno di Dio sulla terra. Già in Isaia la figura mitica delle origini si è trasformata in una figura storica, l'Egitto: «Non hai trafitto il drago? Non hai prosciugato il mare, le acque del grande abisso e non hai fatto delle profondità del mare una strada, perché vi passassero i redenti?» (Is 51,9-10) Il colore del drago e rosso fuoco, come il cavaliere di Ap 6,4 simbolo della guerra e della violenza.

«Ha sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi» (v 3) anche il drago dunque, pretende una regalità (le corone), ma rovesciata rispetto a quella di Dio. Scaraventa le stelle sulla terra, nel tentativo di distruggere la creazione riportando il caos. Le dieci corna suggeriscono la potenza, ma forse il numero dieci dice anche il limite. La potenza del drago impaurisce, ma non è illimitata; lo è solo quella di Dio.

Anche per questa descrizione del drago non manca chi cerca riferimenti biblici. Il testo più citato è Daniele 8, dove si allude ad

Antioco IV Epifane che si atteggiava ad essere divino, creatore di un mondo nuovo: «Su uno di quelli uscì un piccolo corno ... , si innalzò fin contro la milizia celeste e gettò a terra una parte di quella schiera e delle stelle e le calpestò» (Dn 8,10). Come si vede, si tratta poco più di una semplice allusione, neppure molto diretta. Il drago dell'Apocalisse distrugge con la coda, non con il corno! L'immagine è dunque riletta e modificata.
Un piccolo indizio, anche questo, dell'innegabile originalità di Giovanni: non solo quanto a contenuto, ma anche nella forma con cui il simbolo viene da lui descritto. In ogni caso, il drago è decodificato da Giovanni stesso subito dopo (v. 9): è la forza del male, che osteggia Dio e vuole mettersi al suo posto.

Un figlio maschio

I due segni in cielo — la donna e il drago — sono l'uno di fronte all'altro, l'uno il contrario dell' altro. Ma non sono da osservare staticamente, come figure ferme. Occorre osservare attentamente la storia che tra loro si sviluppa. Il segno è dinamico. Il drago è davanti alla donna, fermo, in attesa (così suggerisce il verbo al perfetto), pronto a divorare il bambino che la donna sta per partorire. E' questo il punto che maggiormente caratterizza il drago e che si colloca al cuore del racconto. L'avversario del drago è anzitutto il bambino.

Non c'è dubbio: il bambino è il Messia, come è indicato dal riferimento molto chiaro al salmo 2. Ma anche il confronto con il salmo 2 ci svela qualcosa di interessante; per l'Apocalisse è il drago che vuole distruggere il Messia, per il salmo sono i popoli che si ribellano contro Dio. In un modo o nell'altro la storia entra sempre nel racconto. Il drago è in cielo, ma i popoli che si ribellano contro Dio sono in terra. L'Apocalisse dice in simboli ciò che il salmo 2 trascrive storicamente. Ma il senso è uguale.

La donna «partorì» un figlio maschio (cf Is 66,7): è il Cristo, certamente. Ma c'è un fatto strano: il termine «figlio» è al maschile, il termine «maschio» è al neutro. Il neutro suggerisce probabilmente un allargamento, quasi una universalizzazione. E con questo, forse, si vuol suggerire che il Messia è al tempo stesso una persona singola e una collettività. Come si dirà più avanti nell'inno : in lui l'agnello e i martiri hanno vinto il drago.

La storia del Messia è tutta racchiusa nei suoi due punti essenziali: la nascita messianica attraverso la passione e la croce (il travaglio e i dolori del parto) e l'innalzamento ("rapimento") verso Dio e la sua signoria (il trono). Concentrata nel suo punto essenziale, la storia di Gesù è raccontata come un compimento: il bambino è rapito in alto ed è salvo per sempre. La vittoria sul drago è compiuta. A partire da qui si può osservare il resto della storia — che ancora sta svolgendosi — alla luce del suo compimento. Il futuro verso il quale la storia cammina è già compiuto e svelato. Paradossalmente, il compimento storicamente futuro è diventato una memoria. Il

compimento — così nell'apocalittica — lo si può scorgere in cielo, guardando in alto nel mondo di Dio. Ma nella concezione cristiana (che l'Apocalisse fa sua) questo guardare in alto è in realtà un guardare indietro, verso l'evento storico di Gesù. Per un cristiano il guardare in alto diventa una memoria.

Il bambino è salvato e vittorioso, mentre la donna è ancora in pericolo. Ma anche la donna fugge nel deserto, al riparo, nel luogo preparato da Dio (v. 6). Il deserto è biblicamente il luogo della prova e della protezione. Anche la donna è salva. E così — in questa scena celeste della donna, del drago e del bambino — già tutto è detto. Detto, ma non ancora storicamente srotolato. Il capitolo 12 dell'Apocalisse narra la storia iniziando dal suo compimento. Prima la visione del compimento, poi lo svolgimento.

Scoppiò una guerra in cielo (vv. 7-9)

Anche la seconda scena (vv. 7-9) si svolge in cielo e racconta un fatto accaduto, che tuttavia in terra è ancora in svolgimento. Ma in questa seconda scena la vittoria sul drago, vittoria completa e definitiva (il termine precipitato è ripetuto tre volte) non è descritta in termini cristologici, ma in termini mitici o — forse sarebbe meglio dire — in termini universali. Non è più soltanto la storia di Cristo e dei credenti, ma la storia del mondo, del bene e del male, di Dio e del suo avversario. Nella storia di Cristo (prima scena) si legge la storia del mondo.

La sconfitta di Satana — che tuttavia continua a minacciare l'esistenza cristiana — ha qualche eco anche nei Vangeli. Così in Lc 10,18: «Vedevo Satana cadere dal cielo come folgore»; e in Gv 12,31: «Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori».

Il dragone viene indicato con vari nomi, e con questo Giovanni intende aiutare i lettori a identificarlo con precisione: il serpente antico (cf Gn 5,14-15), Satana (termine ebraico che significa l'accusatore), il diavolo (termine greco : il divisore). Molti sono i suoi nomi, ma la sua figura è caratterizzata soprattutto da una sconfitta già avvenuta in cielo, una sconfitta definitiva. Non è descritta la ragione dello scontro. Probabilmente non usciamo dall' orizzonte dell'Apocalisse e della Bibbia se pensiamo a due modi differenti di porsi davanti a Dio: l'uno, quello di Satana, è l'atteggiamento di chi vuole sostituirsi a Dio (così il serpente nel racconto di Gn 3,5), il secondo è l'atteggiamento di chi proclama che solo Dio è Dio. Così il nome «Michele», che appunto significa «chi è come Dio?». Michele è l'esatto contrario della figura di Satana. Se si vuole comprendere con più esattezza il significato dell'epica battaglia che si è svolta in cielo, bisogna ricordare la stretta corrispondenza, tipica dell'apocalittica, fra l'alto e il basso. Ciò che avviene in alto ha il suo corrispondente in basso, ciò che avviene in basso ha il suo corrispondente in alto. La corrispondenza, però, non è alla pari: in alto tutto è già deciso e concluso, in basso tutto è ancora in svolgimento. L'alto indica la conclusione anticipata, certa, di ciò che in basso non è concluso

ancora. Guardando in alto, perciò, l'uomo può vedere in anticipo la conclusione delle cose che continuano ad accadere in basso. Occorre però ricordare quanto già detto: l'Apocalisse di Giovanni si distingue da ogni altra perché rigorosamente cristiana: per Giovanni guardare in alto è, in realtà, guardare indietro alla storia di Gesù.
In tal modo non si esce più dalla storia. Il conclusivo si è già manifestato qui, in un evento della storia. L'apocalittica diventa escatologia.

Ora si è compiuta la salvezza (vv. 10-12)

La breve descrizione della battaglia avvenuta in cielo è seguita da un inno che rilegge cristologicamente, riconducendola alla storia, la battaglia avvenuta in alto. Il trionfo di Michele è stato possibile mediante il sangue dell'Agnello. La battaglia di Michele è figura di quella di Gesù. La leggenda giudaica diventa così cristiana e diventa vera.

Satana è già sconfitto ed è ancora da sconfiggere. Qui si inserisce il mondo dei credenti. Difatti l'inno parla al plurale: «Essi lo hanno vinto ... ». Non solo il Cristo, dunque, ma Cristo e i credenti sono i vincitori. Il compito dei cristiani non è soltanto di resistere al male, ma di testimoniare la vittoria di Cristo. Il «sangue dell'Agnello» (v. 11) non è soltanto la morte di Cristo: nella morte di Cristo è inclusa anche quella dei martiri cristiani. Incluso in quello di Cristo, il martirio cristiano ha un valore che da solo non avrebbe. Il credente sconfigge Satana partecipando alla vittoria di Cristo ma è altresì vero, che la vittoria di Cristo si fa contemporanea — ed efficace — continuando nella vittoria (il martirio) dei suoi seguaci.

Le due ali della grande aquila (vv. 13-18)

Precipitato sulla terra, il drago si avventa contro la donna che però può fuggire nel deserto, il luogo dove Israele ha sperimentato la tentazione, ma ancor più la fedeltà e la protezione di Dio. Nell'immaginario biblico (e non solo) il deserto si presta a evocare una storia-tipo. La vittoria del bene è sicura, ma il cammino per giungervi è il deserto. Si potrebbero moltiplicare qui le evocazioni bibliche; ce ne bastano due a titolo di esempio: nel deserto Dio ha nutrito Elia in fuga (1 Re 17,1-2) e ha nutrito il suo popolo con la manna (Es 16). L'immagine delle «due ali della grande aquila» dice la forza della protezione di Dio. L'attenzione è a Es 19,4 (vedi anche Dt 32,11; Is 40.31). Il fiume d'acqua (v. 13) può suggerire un riferimento a Es 14,9ss. «Per un tempo, due tempi e la metà di un tempo» : tre anni e mezzo, la metà di sette anni. Sette è la pienezza, la metà la parzialità. Il tempo della prova e della tentazione non è il tempo di Dio. E' limitato.

Fallito il suo tentativo di sommergere la donna, il drago «andò a far guerra contro coloro che osservano i comandamenti di Dio e possiedono la testimonianza di Gesù» (v. 17). La testimonianza di

Gesù non è semplicemente una testimonianza resa a Gesù, ma la testimonianza che Gesù stesso ha reso a Dio e che ora i suoi seguaci fanno propria, rendendola contemporanea. E la testimonianza al vero Dio. Per l'Apocalisse la questione decisiva è chi sia il vero Dio. E' questione di verità e di menzogna.

Due conclusioni

Dall'analisi che precede si possono trarre almeno due conclusioni. La prima è che l'intero capitolo 12 dell'Apocalisse è una narrazione eminentemente cristologica. Si parla del drago e di Michele all'interno di un discorso che vuole esaltare la vittoria di Cristo. All'inizio, nella prima scena, Gesù è visto nella sua nascita e nella sua ascensione. La scena della vittoria di Michele in cielo è collegata al sangue dell'Agnello e quindi cristologicamente trasfigurata. Michele si inchina di fronte a Gesù. La tradizione giudaica è demitizzata. L'accento è sulla passione e la morte di Cristo. Anche la vicenda della Chiesa ha una storia (vittoriosa) strettamente dipendente dalla vittoria di Cristo. Egli è dunque al centro, sia che si guardi all'indietro o in avanti, in alto o in basso.

La seconda conclusione riguarda il drago. Si rivela con due aspetti ben delineati. il primo è il suo ostinato furore, che non intende rassegnarsi alla sconfitta : gli sfugge il bambino e attacca la donna, gli sfugge la donna e attacca la sua discendenza. Il secondo aspetto è la sua impotenza: il furore del drago è completamente inutile, già sconfitto. Infatti gli sfugge il bambino, gli sfugge la donna, certamente gli sfuggirà anche la sua discendenza. Il male è ancora presente e minaccioso, ma nessuna paura! Giustamente, l'inno è al tempo stesso consolazione e avvertimento.

Apocalisse e Liturgia

La Donna e il drago

Il 15 agosto, nella celebrazione eucaristica dell'Assunzione di Maria al cielo, si legge una delle pagine più celebri dell'Apocalisse, il capitolo 12 che comincia così :

«Un segno grandioso apparve nel cielo :
una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi
e sul suo capo una corona di dodici stelle ... ».

L'intero capitolo è dominato anche da un altro "segno", quello dell'enorme drago rosso con sette teste e dieci corna e alle teste sette diademi», ed è tutto intarsiato di allusioni a testi biblici.

L'Apocalisse, è un libro di grande fascino ma vittima di molti equivoci nella sua corretta interpretazione.

Ora fissiamo il nostro sguardo su quella tavola pittorica quale sembra essere la raffigurazione della donna ammantata della luce del sole come lo è Dio nel Salmo 104,2. Una tavola letteraria che è diventata infinite volte dipinto nella storia dell'arte.

Di fronte all'immagine mirabile della donna fasciata di luce, sospesa sulla luna, coronata da una costellazione di dodici astri, allusione alle tribù d'Israele e agli apostoli, anche noi potremmo domandarci : «Chi è costei che sorge come l'aurora, bella come la luna, splendente come il sole?» (6,10).

Numerose sono le risposte date nei secoli dai lettori dell'Apocalisse. La più comune in ambito cristiano tradizionale è quella che identifica nella donna Maria che genera il Cristo. Il primo a proporla fu sant'Epifanio, vescovo di Salamina nell'isola di Cipro, ma nato nei pressi di Gaza in Palestina attorno al 315.

Petrarca inizia così una sua famosa canzone alla Vergine: «Vergine bella, che di so! vestita, / coronata di stelle, al sommo Sole / piacesti sì che 'n te sua luce ascose...». E Savonarola in un sonetto a Maria cantava : «Salve, Regina, virgo gloriosa, ne la cui fronte e! Sol soa luce prende...». E così via in centinaia e centinaia di testimonianze della letteratura cristiana, dell'arte, della liturgia e della pietà popolare d'Occidente e d'Oriente, fino appunto alla liturgia dell'Assunzione.

In realtà il pensiero di Giovanni — che, tra l'altro, più avanti ci presenterà due altre donne, simboli di altrettante città, la Prostituta Babilonia e la Sposa Gerusalemme — è probabilmente orientato in altra direzione.

Alcuni ipotizzano che si tratti di una personificazione di Gerusalemme o della Sapienza divina oppure di Eva, la prima madre, dalla quale deriva l'intera umanità a cui è promessa la salvezza (vedi Genesi 3,15).

Ma è più corretto pensare che in questa donna, per l'autore dell'Apocalisse, si intreccino due figure: da un lato, l'Israele fedele, sposa di Dio (Osea 2; Isaia 54), dalla quale proviene Gesù Messia; d'altro lato, la Chiesa che lotta per mantenersi fedele a Dio che la libera del Male: al suo interno Cristo nasce continuamente attraverso la parola evangelica e l'eucaristia.

È appunto per questo che essa è raffigurata come incinta e pronta a generare un figlio contro il quale si scatenerà la violenza del drago color rosso sangue.

Estratto dalla
Udienza Generale del Santo Padre
Giovanni Paolo II°
Roma, 14 Marzo 2001

Nel discorso in lingua italiana il Papa tratta il tema: "**Maria icona escatologica della Chiesa" (Lettura: *Ap* 12,1-2.5-6.10)**. Dopo aver riassunto la Sua catechesi in diverse lingue, Giovanni Paolo II rivolge particolari espressioni di saluto ai gruppi di fedeli presenti. L'Udienza Generale si conclude con la recita del *Pater Noster* e la Benedizione Apostolica impartita insieme ai Vescovi presenti. Catechesi del Santo Padre in lingua italiana.

1. **Abbiamo aperto il nostro incontro ascoltando una delle pagine più note dell'Apocalisse di Giovanni.** Nella donna incinta, che partorisce un figlio mentre un drago color rosso sangue infuria contro di lei e contro colui che ha generato, la tradizione cristiana, liturgica e artistica, ha visto l'immagine di Maria, la madre di Cristo. Tuttavia, secondo la primaria intenzione dell'autore sacro, se la nascita del bimbo rappresenta l'avvento del Messia, la donna personifica evidentemente il popolo di Dio, sia l'Israele biblico sia la Chiesa. L'interpretazione mariana non contrasta con il senso ecclesiale del testo, giacché Maria è "figura della Chiesa" (*LG*, 63; cfr sant'Ambrogio, *Expos. Lc*, II, 7). Sullo sfondo della comunità fedele si scorge pertanto il profilo della Madre del Messia. Contro Maria e la Chiesa si erge il drago che evoca Satana e il male, come è già indicato dalla simbologia dell'Antico Testamento; il rosso è segno di guerra, di strage, di sangue versato; le "sette teste" coronate indicano un potere immenso, mentre le "dieci corna" rievocano la forza impressionante della bestia descritta dal profeta Daniele (cfr 7,7), anch'essa immagine del potere prevaricatore che imperversa nella storia. 2. Bene e male, dunque, si fronteggiano. Maria, suo Figlio e la Chiesa rappresentano l'apparente debolezza e piccolezza dell'amore, della verità, della giustizia. Contro di loro si scatena la mostruosa energia devastatrice della violenza, della menzogna, dell'ingiustizia. Ma il canto che suggella il brano ci ricorda che il verdetto definitivo è affidato a "la salvezza, la forza, il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo" (*Ap* 12,10). Certo, nel tempo della storia la Chiesa può essere costretta a rifugiarsi nel deserto, come l'antico Israele in marcia verso la terra promessa. Il deserto, tra l'altro, è il riparo tradizionale dei perseguitati, è l'ambito segreto e sereno dove è offerta la protezione divina (cfr *Gn* 21,14-19; *1Re* 19,4-7). In questo rifugio la donna rimane,

però, come sottolinea l'Apocalisse (cfr 12,6.14), solo per un periodo limitato. Il tempo dell'angustia, della persecuzione, della prova non è, dunque, indefinito: alla fine verrà la liberazione e sarà l'ora della gloria. Contemplando questo mistero in prospettiva mariana, possiamo affermare che "Maria, accanto al suo Figlio, è l'icona più perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo. È a lei che la Chiesa, di cui ella è madre e modello, deve guardare per comprendere il senso della propria missione nella sua pienezza" (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertatis conscientia*, 22-3-1986, n. 97; cfr *Redemptoris Mater,* 37). 3. Fissiamo, allora, il nostro sguardo su Maria, icona della Chiesa pellegrina nel deserto della storia, ma protesa alla meta gloriosa della Gerusalemme celeste dove risplenderà come Sposa dell'Agnello, Cristo Signore. Come la celebra la Chiesa d'Oriente, la Madre di Dio è l'*Odighitria*, colei che "indica la via", cioè Cristo, unico mediatore per incontrare in pienezza il Padre. Un poeta francese vede in lei "la creatura nel suo primo onore e nel suo sboccio finale, com'è uscita da Dio nel mattino del suo splendore originale" (P. Claudel, *La Vierge à midi*, ed. Pléiade, p. 540). Nella sua Immacolata Concezione Maria è il modello perfetto della creatura umana che colmata fin dall'inizio da quella grazia divina che sostiene e trasfigura la creatura (cfr *Lc* 1,28), sceglie sempre, nella sua libertà, la via di Dio. Nella sua gloriosa Assunzione al cielo Maria è, invece, l'immagine della creatura chiamata da Cristo risorto a raggiungere, al termine della storia, la pienezza della comunione con Dio nella risurrezione per un'eternità beata. Per la Chiesa che spesso sente il peso della storia e l'assedio del male, la Madre di Cristo è l'emblema luminoso dell'umanità redenta e avvolta dalla grazia che salva. 4. La meta ultima della vicenda umana si avrà quando "Dio sarà tutto in tutti" (*1Cor* 15,28) e - come annunzia l'Apocalisse - il "mare non ci sarà più" (21,1), cioè il segno del caos distruttore e del male sarà finalmente eliminato. Allora la Chiesa si presenterà a Cristo come "la Sposa adorna per il suo Sposo" (*Ap* 21,2). Sarà quello il momento dell'intimità e dell'amore senza incrinature. Ma già ora, proprio guardando alla Vergine Assunta in cielo, la Chiesa pregusta la gioia che le sarà data in pienezza alla fine dei tempi. Nel pellegrinaggio di fede lungo la storia, Maria accompagna la Chiesa come "modello della comunione ecclesiale nella fede, nella carità e nell'unione con Cristo. Eternamente presente nel mistero di Cristo, ella è, in mezzo agli apostoli, nel cuore stesso della Chiesa nascente e della Chiesa di tutti i tempi. Infatti, la Chiesa fu congregata nella parte alta del cenacolo con Maria, che era la madre di Gesù e con i fratelli di lui. Non si può, dunque, parlare di Chiesa se non vi è presente Maria, la madre del Signore, con i fratelli di lui" (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Communionis notio*, 28-5-1992, n. 19; cfr Cromazio di Aquileia, *Sermo* 30,1). 5. Cantiamo, allora, il nostro inno di lode a Maria, immagine dell'umanità redenta, segno della Chiesa che vive nella fede e nell'amore, anticipando la pienezza della Gerusalemme celeste. "Il genio poetico di sant'Efrem Siro,

definito ‘la cetra dello Spirito Santo’, ha cantato instancabilmente Maria, lasciando un’impronta tuttora viva in tutta la tradizione della Chiesa siriaca" (*Redemptoris Mater*, 31). È lui a delineare Maria come icona di bellezza: "Essa è santa nel suo corpo, bella nel suo spirito, pura nei suoi pensieri, sincera nella sua intelligenza, perfetta nei suoi sentimenti, casta, ferma nei suoi propositi, immacolata nel suo cuore, eminente, colma di tutte le virtù" (*Inni alla Vergine Maria* 1,4; ed. Th. J. Lamy, *Hymni de B. Maria*, Malines 1886, t. 2, col. 520). Questa immagine rifulga al centro di ogni comunità ecclesiale quale perfetto riflesso di Cristo e sia come segno elevato tra i popoli, come "città collocata sopra un monte" e "lucerna sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti" (cfr *Mt* 5,14-15). [00400-01.01] [Testo originale: Italiano]

Documenti

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI

Prefazione dei co-presidenti

Man mano che è proseguito il cammino verso la piena comunione, la Chiesa cattolica romana e le Chiese della Comunione anglicana hanno dedicato molti anni alla fervente considerazione di diverse questioni riguardo alla fede che condividiamo e al modo in cui la esprimiamo nella vita e nel culto delle nostre due famiglie di fede. Abbiamo sottoposto delle dichiarazioni di accordo alla Santa Sede e alla Comunione anglicana perché le commentassero, richiedessero – se necessarie – ulteriori chiarificazioni, ed esprimessero congiuntamente la loro accettazione in quanto rispondenti alla fede degli anglicani e dei cattolici.

Nel comporre questa dichiarazione di accordo, abbiamo attinto dalle Scritture e dalla comune tradizione che precede la Riforma e la Controriforma. Come già nei precedenti documenti della Commissione internazionale anglicana - cattolica romana (ARCIC), abbiamo cercato di utilizzare un linguaggio che riflettesse ciò che serbiamo in comune e andasse al di là delle controversie del passato. Allo stesso tempo, in questa dichiarazione abbiamo dovuto affrontare con onestà definizioni dogmatiche che sono parte integrante della fede dei cattolici ma che sono largamente estranee alla fede degli anglicani. I membri dell’ARCIC, inoltre, hanno cercato di compenetrarsi reciprocamente nel modo di fare teologia, e hanno preso in considerazione insieme il contesto storico in cui si sono sviluppate determinate dottrine. Nel farlo, abbiamo imparato ad accogliere in forma rinnovata la nostra propria tradizione, illuminata e approfondita attraverso la comprensione e l’apprezzamento della tradizione altrui.

La nostra dichiarazione di accordo a riguardo della beata vergine Maria come modello di grazia e di speranza riflette poderosamente i nostri sforzi di ricercare quanto serbiamo in comune e celebra importanti aspetti del nostro comune patrimonio. Maria, la madre del Signore nostro Gesù Cristo, sta davanti a noi come modello esemplare di fedele obbedienza, e il suo «avvenga di me quello che hai detto» è la risposta piena di grazia che ciascuno di noi è chiamato a dare a Dio, sia individualmente sia comunitariamente, in quanto Chiesa, il corpo di Cristo. In quanto ella è figura della Chiesa, le braccia levate nella preghiera e nella supplica, le mani aperte nell'accoglienza e nella disponibilità a ricevere l'effusione dello Spirito Santo, siamo una cosa sola con Maria che magnifica il Signore. Dice il vero Maria quando afferma nel suo canto, secondo il Vangelo di Luca: «D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata».

Le nostre due tradizioni condividono molte delle feste stesse legate a Maria. La nostra esperienza ci ha fatto capire che è nell'ambito del culto che realizziamo la più profonda convergenza, allorché rendiamo grazie a Dio per la madre del Signore, che è una cosa sola con noi in quella sterminata comunità di amore e di preghiera che chiamiamo comunione dei santi.

Alexander J. Brunett

Peter F. Carnley

Seattle, festa della Presentazione del Signore, 2 febbraio 2004.

Maria : grazia e speranza in Cristo

Dichiarazione di Seattle

Introduzione

1. Nel rendere onore a Maria come madre del Signore, tutte le generazioni di anglicani e cattolici hanno richiamato il saluto di Elisabetta: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!» (Lc 1,42). La Commissione internazionale anglicana - cattolica romana (ARCIC) rende ora disponibile questa dichiarazione di accordo sul posto di Maria nella vita e nella dottrina della Chiesa, nella speranza che essa esprima la nostra fede comune su colei che, tra tutti i credenti, è la più vicina al nostro Signore e salvatore Gesù Cristo. Essa risponde a una richiesta delle nostre due comunioni, che ci hanno posto dinanzi alcuni interrogativi. Una speciale consultazione di vescovi anglicani e cattolici, riuniti sotto la guida dell'arcivescovo di Canterbury, il dott. George Carey, e del card. Edward I. Cassidy, presidente del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, a Mississauga (Canada) nel 2000, ha richiesto specificatamente all'ARCIC uno «studio su Maria nella vita e nella dottrina della Chiesa». Tale domanda riecheggia un'osservazione contenuta nel Rapporto di Malta (1968): «delle

differenze tra di noi, reali o apparenti, vengono a galla su punti quali (...) le definizioni mariologiche» promulgate nel 1854 e nel 1950. Più di recente, nell'Ut unum sint (1995), papa Giovanni Paolo II identifica, tra le aree che necessitano di uno studio più ampio da parte di tutte le tradizioni cristiane prima che si possa acquisire un vero consenso di fede, «la vergine Maria, madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e per tutta l'umanità» (n. 79).

[...]

A. Maria secondo le Scritture

6. Siamo convinti che le sacre Scritture, in quanto parola di Dio scritta, rendono una testimonianza normativa al disegno di salvezza di Dio; dunque è a esse, in primo luogo, che questo documento rivolge lo sguardo. Non vi è dubbio che sia impossibile essere fedeli alla Scrittura e non prendere sul serio Maria. Riconosciamo, tuttavia, che per secoli gli anglicani e i cattolici hanno interpretato le Scritture mentre erano divisi gli uni dagli altri. Nel riflettere insieme sulla testimonianza delle Scritture a riguardo di Maria, abbiamo scoperto ben di più di qualche intrigante occhiata alla vita di una grande santa. Ci siamo ritrovati a meditare con meraviglia e gratitudine sull'intero arco della storia della salvezza: la creazione, l'elezione, l'incarnazione, la passione e la risurrezione di Cristo, il dono dello Spirito alla Chiesa, e la visione finale della vita eterna per tutto il popolo di Dio nella nuova creazione.

7. Nei paragrafi che seguono utilizziamo la Scrittura cercando di attingere all'intera Tradizione della Chiesa, con tutta la ricchezza e la varietà delle letture impiegate. Nel Nuovo Testamento, l'Antico Testamento è generalmente interpretato in forma tipologica:[1] eventi e immagini vengono compresi in specifico riferimento a Cristo. Questo approccio è ulteriormente sviluppato dai padri della Chiesa e dai predicatori e scrittori medievali. I riformatori insistettero sulla chiarezza e la sufficienza della Scrittura, e pretesero un ritorno alla centralità del messaggio evangelico. Gli approcci storico-critici tentarono di discernere il significato voluto dagli autori biblici e di dar conto delle origini dei testi. Ciascuna di queste letture ha i suoi limiti, e può far sorgere esagerazioni o squilibri: la tipologia può divenire eccessiva, l'enfasi della Riforma trasformarsi in riduzionismo, e i metodi critici in storicismo. Negli ultimi anni, gli approcci alle Scritture mirano all'intera gamma delle possibili letture di un testo, e in specie alle sue dimensioni narrative, retoriche e sociologiche. In questo documento cerchiamo di integrare ciò che è valido di ciascuno di questi approcci, così da poter rettificare e insieme migliorare l'uso che facciamo della Scrittura. Riconosciamo inoltre che nessuna lettura di un testo è neutrale, ma ciascuna prende forma in base al contesto e all'interesse dei suoi lettori. La nostra lettura ha avuto luogo nel contesto del nostro dialogo in Cristo, per il bene di quella comunione che è sua volontà. È dunque una lettura ecclesiale ed ecumenica, che cerca di considerare ciascun passo riguardo a Maria

nel contesto di tutto il Nuovo Testamento, sullo sfondo dell'Antico e alla luce della Tradizione.

[...]

La donna in Apocalisse 12

28. Con un linguaggio fortemente simbolico, ricco di immagini che rimandano a tutta la Scrittura, il veggente dell'Apocalisse descrive la visione di un segno nel cielo che comprende una donna, un drago e il bambino della donna. La narrazione di Apocalisse 12 serve a rassicurare il lettore sulla vittoria finale di quelli che sono fedeli a Dio in tempi di persecuzione e di combattimento escatologico. Nel corso della storia, il simbolo della donna ha portato a una varietà di interpretazioni. La maggior parte degli studiosi conviene che il primo significato della donna sia collettivo: il popolo di Dio, che sia Israele, la Chiesa di Cristo, o entrambi. Inoltre, lo stile narrativo dell'autore lascia intendere che l'immagine della donna sarà completata solo alla fine del libro, quando la Chiesa di Cristo diventa la nuova Gerusalemme trionfante (Ap 21,1-3). Le tribolazioni che la comunità dell'autore sta attraversando sono collocate nel complessivo quadro della storia, che è la scena del combattimento permanente tra i fedeli e i loro nemici, tra il bene e il male, tra Dio e satana. L'immagine della discendenza rinvia al combattimento di Genesi 3,15 tra il serpente e la donna, tra la stirpe del serpente e la stirpe della donna.[4]

29. Data questa primaria interpretazione ecclesiale di Apocalisse 12, è ancora possibile rintracciarvi un riferimento secondario a Maria? Il testo non identifica esplicitamente la donna con Maria. Si riferisce alla donna in quanto madre del «figlio maschio destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro», una citazione dal Salmo 2 che in vari luoghi del Nuovo Testamento è applicata tanto al Messia quanto al fedele popolo di Dio (cf. Eb 1,5; 5,5; At 13,33 e Ap 2,27). In tale prospettiva, alcuni autori patristici, leggendo questo capitolo, arrivarono a pensare alla madre di Gesù.[5] Dato il posto del libro dell'Apocalisse all'interno del canone delle Scritture, nel quale si intrecciano le differenti immagini bibliche, sorge la possibilità di un'interpretazione più esplicita, sia personale sia collettiva, di Apocalisse 12, che getti luce sul posto di Maria e della Chiesa nella vittoria escatologica del Messia.

Riflessione sulla base della Scrittura

30. La testimonianza della Scrittura invita tutti i credenti di ogni generazione a chiamare «beata» Maria, questa donna ebrea di umile condizione, questa figlia di Israele che vive nella speranza della giustizia per i poveri, che Dio ha ricolmato di grazia e scelto per diventare la vergine madre del suo Figlio attraverso lo Spirito Santo che stende su di lei la sua ombra. La dobbiamo benedire coma «la serva del Signore», che ha dato il suo incondizionato assenso a che si adempisse il disegno di salvezza di Dio; come la madre che ha serbato

ogni cosa meditandola nel suo cuore, come la profuga che ha cercato asilo in terra straniera, come la madre trafitta dalla sofferenza innocente del suo stesso Figlio, e come la donna alla quale Gesù ha affidato i suoi amici. Siamo una cosa sola con lei e con gli apostoli, raccolti in preghiera per l'effusione dello Spirito sulla Chiesa nascente, famiglia escatologica di Cristo. E possiamo persino intravedere in lei il destino finale del popolo di Dio, la condivisione della vittoria del Figlio suo sulle potenze del male e della morte.

B. Maria nella tradizione cristiana

Cristo e Maria nella tradizione comune antica

31. Nella Chiesa primitiva, la riflessione su Maria servì a interpretare e salvaguardare la tradizione apostolica centrata su Gesù Cristo. La testimonianza patristica su Maria come «genitrice di Dio» (Theotokos) emerse dalla riflessione sulla Scrittura e dalla celebrazione delle feste cristiane, ma il suo sviluppo fu dovuto principalmente alle prime controversie cristologiche. Forgiatasi nel crogiuolo di queste controversie dei primi cinque secoli, e della loro soluzione nei concili ecumenici che si succedettero, la riflessione sul ruolo di Maria nell'incarnazione fu parte integrante dell'articolazione della fede ortodossa in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

32. In difesa della vera umanità di Cristo, contro il docetismo, la Chiesa primitiva mise in evidenza la nascita di Gesù da Maria. Egli non solo «apparve» come umano; egli non discese dal cielo con un «corpo celeste», e neppure, quando nacque, si limitò a «passare attraverso» sua madre. Piuttosto, Maria generò suo figlio dalla sua sostanza umana. Per Ignazio di Antiochia († 110 ca.) e Tertulliano († 225 ca.) Gesù è pienamente umano, perché «veramente nato» da Maria. Secondo il Credo niceno-costantinopolitano (381), «si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine, e divenne uomo». La definizione di Calcedonia (451), riaffermando questo Credo, attesta che Cristo è «consostanziale al Padre per la divinità e consostanziale a noi per l'umanità». Il Credo atanasiano confessa ancor più concretamente che egli è «uomo, nato dalla sostanza della madre». È ciò che affermano, insieme, gli anglicani e i cattolici.

33. A difesa della vera divinità di Cristo, la Chiesa primitiva mise in evidenza il concepimento verginale di Gesù Cristo da parte di Maria. Secondo i padri, questo concepimento per opera dello Spirito Santo testimonia l'origine divina e l'identità divina di Cristo. Colui che è nato da Maria è l'eterno Figlio di Dio. I padri d'Oriente e d'Occidente, quali Giustino († 150 ca.), Ireneo († 202 ca.), Atanasio († 373) e Ambrogio († 397), spiegarono questo insegnamento del Nuovo Testamento alla luce di Genesi 3 (Maria è l'antitipo della «vergine Eva») e di Isaia 7,14 (ella adempie la visione del profeta e genera il «Dio con noi»). Essi si riferiscono al concepimento verginale per difendere sia la divinità del Signore sia l'onore di Maria. È ciò che confessa il Credo degli apostoli: Gesù Cristo fu «concepito di Spirito Santo, nacque da Maria vergine». È ciò che affermano, insieme, gli anglicani e i cattolici.

34. Il titolo di Maria Theotokos venne formalmente invocato per salvaguardare la dottrina ortodossa dell'unità della persona di Cristo. Questo titolo è stato in uso nelle Chiese che erano sotto l'influsso di quella di Alessandria per lo meno dal tempo della controversia ariana. Poiché Gesù Cristo è «Dio vero da Dio vero», come dichiarò il Concilio di Nicea (325), queste Chiese conclusero che sua madre, Maria, poteva rettamente essere chiamata la «genitrice di Dio». Le Chiese che erano sotto l'influsso di quella di Antiochia, tuttavia, consapevoli della minaccia rappresentata dall'apollinarismo verso la credenza nella piena umanità di Cristo, non adottarono subito questo titolo. La disputa tra Cirillo di Alessandria († 444) e Nestorio († 455), patriarca di Costantinopoli, formatosi alla scuola antiochena, rivelò che il vero nodo della questione intorno al titolo di Maria era l'unità della persona di Cristo. Il conseguente Concilio di Efeso (431) usò Theotokos (letteralmente «genitrice di Dio»; in latino Deipara) per affermare l'unicità della persona di Cristo attraverso l'identificazione di Maria come la madre di Dio, il Verbo incarnato.[6] La regola della fede in questa materia assume un'espressione più precisa nella definizione di Calcedonia: «un solo e medesimo Figlio (...) generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine Theotokos secondo l'umanità». In recezione del Concilio di Efeso e della definizione di Calcedonia, gli anglicani e i cattolici confessano, insieme, Maria come Theotokos.

La celebrazione di Maria nelle antiche tradizioni comuni

35. Nei primi secoli, faceva parte della comunione in Cristo un forte senso della presenza viva dei santi come parte integrante dell'esperienza spirituale delle Chiese (Eb 12,1; 22,24; Ap 6,9-11; 7; 8,3-4). All'interno del «nugolo di testimoni», la madre del Signore giunge a essere considerata come avente un posto speciale. Vi sono dei temi che, sviluppati a partire dalla Scrittura e nella riflessione devozionale, rivelano una profonda consapevolezza del ruolo di Maria nella redenzione dell'umanità. Fra tali temi rientra quello di Maria come controparte di Eva e come tipo della Chiesa. La risposta del popolo cristiano che medita su questi temi trova un'espressione devozionale sia nella preghiera privata, sia in quella pubblica.

36. Gli esegeti si sono dilettati a trarre dalla Scrittura immagini femminili per contemplare il significato tanto della Chiesa quanto di Maria. I padri dei primi secoli, come Giustino Martire († 150 ca.) e Ireneo († 202 ca.), meditando su testi come Genesi 3 e Luca 1,26-38, svilupparono, a fianco dell'antitesi Adamo / nuovo Adamo, quella Eva / nuova Eva. Come Eva è associata ad Adamo nel causare la nostra perdizione, così Maria è associata al suo Figlio nella vittoria sull'antico nemico (cf. Gen 3,15; cf. sopra, nota 4): la disobbedienza della «vergine» Eva ha per conseguenza la morte; l'obbedienza della vergine Maria apre la strada alla salvezza. La nuova Eva condivide la vittoria del nuovo Adamo sul peccato e sulla morte.

37. I padri della Chiesa presentarono Maria vergine e madre come un modello di santità per le vergini consacrate, e insegnarono sempre più che era rimasta «sempre vergine».[7] Nella loro riflessione, la verginità era compresa non solo in termini di integrità fisica, ma come una disposizione interiore di apertura, obbedienza e fedeltà unanime a Cristo che informa di sé la sequela cristiana e produce una ricchezza di frutti spirituali.

38. Secondo questa comprensione patristica, la verginità di Maria era strettamente connessa alla sua santità. Sebbene alcuni antichi esegeti pensassero che Maria non fosse interamente senza peccato,[8] Agostino († 430) ci è testimone della contemporanea riluttanza a parlare della presenza di un qualche peccato in lei.

«Escludiamo dunque la santa vergine Maria, nei riguardi della quale per l'onore del Signore non voglio si faccia questione alcuna di peccato. Infatti da che sappiamo noi quanto più di grazia, per vincere il peccato sotto ogni aspetto, sia stato concesso alla Donna che meritò di concepire e partorire colui che certissimamente non ebbe nessun peccato?» (De natura et gratia 36, 42).

Altri padri d'Occidente e d'Oriente, richiamandosi al saluto dell'angelo (Lc 1,28) e alla risposta di Maria (Lc 1,38), sostengono l'idea che Maria fu ricolmata di grazia sin dalla sua origine, come anticipazione della sua singolare vocazione a essere la madre del Signore. Dal V

secolo essi la acclamano come una nuova creazione: senza colpa, senza macchia, «santa in corpo e anima» (Teodoto di Ancira, Homilia I, 11; † prima del 446). Dal VI secolo in poi, in Oriente si trova il titolo Panaghia (tutta santa).

39. A seguito delle dispute cristologiche dei concili di Efeso e Calcedonia, la devozione mariana divenne fiorente. Quando il patriarca di Antiochia si rifiutò di riconoscere a Maria il titolo di Theotokos, l'imperatore Leone I (457-474) ordinò al patriarca di Costantinopoli di inserire tale titolo nella preghiera eucaristica in tutto l'Oriente. A partire dal VI secolo, la memoria di Maria «genitrice di Dio» divenne universale nelle preghiere eucaristiche d'Oriente e d'Occidente (con l'eccezione della Chiesa assira dell'Oriente). I testi e le immagini che celebravano la santità di Maria si moltiplicarono in poemi e canti liturgici, come l'Akathistos, un inno scritto probabilmente subito dopo Calcedonia e ancora cantato nella Chiesa d'Oriente. In tal modo si stabilì gradualmente una tradizione di preghiera con Maria e di lode a Maria. Dal IV secolo, specie in Oriente, essa è stata associata con la richiesta della sua protezione.[9]

40. Dopo il Concilio di Efeso, si cominciarono a dedicare chiese a Maria e in tali chiese si cominciarono a celebrare feste in suo onore, in determinati giorni. Sospinte dalla pietà popolare e gradualmente adottate dalle Chiese locali, le feste che celebravano il concepimento di Maria (8-9 dicembre), la nascita (8 settembre), la presentazione (21 novembre) e la dormizione (15 agosto) rispecchiavano le commemorazioni liturgiche di eventi della vita del Signore. Esse attinsero sia alle Scritture canoniche sia anche ai racconti apocrifi relativi all'infanzia di Maria e al suo «addormentarsi». Una festa del concepimento di Maria può essere datata in Oriente verso la fine del VII secolo, e venne introdotta nella Chiesa d'Occidente attraverso l'Inghilterra meridionale all'inizio dell'XI secolo. Tale festa faceva riferimento alla devozione popolare che si esprimeva nel Protovangelo di Giacomo (II secolo), e si affiancò alla festa domenicale dell'annunciazione e alla già esistente festa del concepimento di Giovanni il Battista. La festa dell'«addormentarsi» di Maria data dalla fine del VI secolo, ma fu influenzata dalle leggendarie narrazioni sulla fine della vita di Maria, già ampiamente diffuse. In Occidente, le più influenti tra queste sono i racconti del Transitus Mariae. In Oriente la festa era nota come la «dormizione», il che implicava la sua morte ma non escludeva che fosse stata portata in cielo. In Occidente il termine usato fu «assunzione», che metteva in risalto il fatto che fosse stata portata in cielo ma non escludeva la possibilità della sua morte. La credenza nella sua assunzione si basò sulla promessa della risurrezione da morte e sul riconoscimento della dignità di Maria in quanto Theotokos e «sempre vergine», unita alla convinzione che colei che aveva generato la Vita dovesse essere associata alla vittoria del Figlio suo sulla morte, e alla glorificazione del suo corpo, la Chiesa.

[...]

47. Nella Chiesa cattolica romana l'incessante sviluppo della dottrina e della devozione mariana, se da un lato fu moderato dai decreti di riforma del Concilio di Trento (1545-63), dall'altro patì l'influsso deviante delle polemiche tra protestanti e cattolici. Essere cattolici finì con l'identificarsi con il porre in primo piano la devozione a Maria. La profondità e la popolarità della spiritualità mariana nel XIX secolo e nella prima metà del XX contribuirono alla definizione dei dogmi dell'immacolata concezione (1854) e dell'assunzione (1950). D'altro canto, una spiritualità così pervasiva cominciò a dare origine a critiche all'interno come all'esterno della Chiesa cattolica romana, e avviò un processo di ri-recezione. Questa ri-recezione divenne evidente al concilio Vaticano II, quando, in coerenza con il rinnovamento biblico, patristico e liturgico contemporaneo, e tenendo conto della sensibilità ecumenica, i padri sinodali scelsero di non redigere un documento separato su Maria, ma di inserire la dottrina che la riguardava nella costituzione sulla Chiesa Lumen gentium (1964) – più esattamente, nella sezione conclusiva che descrive il pellegrinaggio escatologico della Chiesa (c. VIII). Il Concilio intese «illustrare attentamente sia la funzione della beata Vergine nel mistero del Verbo incarnato e del corpo mistico, sia i doveri degli uomini redenti verso la madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli» (art. n. 54). La Lumen gentium si conclude definendo Maria segno di speranza e di consolazione per il popolo di Dio pellegrino (cf. nn. 68-69). I padri sinodali cercarono consapevolmente di resistere a certi eccessi riandando alle sottolineature dell'epoca patristica e collocando la dottrina e la devozione mariane nel contesto cristologico ed ecclesiale loro proprio.

48. Poco dopo il Concilio, di fronte a un imprevisto declino nella devozione a Maria, papa Paolo VI pubblicò un'esortazione apostolica, intitolata Marialis cultus (1974), con l'obiettivo di rimuovere alcuni dubbi relativamente agli intenti del Concilio e di promuovere una corretta devozione mariana. La sua trattazione del posto di Maria nel Rito romano riformato mostrò che non è stata «ridimensionata» dal rinnovamento liturgico, bensì che la devozione verso di lei è correttamente collocata all'interno del nucleo cristologico della preghiera pubblica della Chiesa. Il papa meditò su Maria «quale modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri» (n. 16). Ella è modello di tutta la Chiesa, ma anche «maestra di vita spirituale per i singoli cristiani» (n. 21). Secondo Paolo VI, l'autentico rinnovamento della devozione mariana deve essere integrato dalla dottrina che riguarda Dio, Cristo e la Chiesa. La devozione a Maria deve essere conforme alle Scritture e alla liturgia della Chiesa; deve essere sensibile alle preoccupazioni degli altri cristiani e deve affermare la piena dignità delle donne nella vita pubblica e in quella privata. Il papa inoltre ammonì coloro che cadono in errore sia a causa di esagerazioni, sia a causa di trascuratezze. Infine, raccomandò la recita dell'Angelus e del rosario, devozioni tradizionali compatibili con queste norme. Nel 2002, papa Giovanni Paolo II rafforzò il ruolo cristologico centrale del rosario proponendo cinque «misteri della luce» tratti dai racconti evangelici del ministero pubblico di Gesù compreso tra il suo battesimo e la sua passione. «Il

rosario – affermò il papa –, pur caratterizzato dalla sua fisionomia mariana, è preghiera dal cuore cristologico» (Rosarium virginis Mariae, n. 1).

49. Attraverso il rinnovamento liturgico del XX secolo Maria trova una nuova rilevanza nel culto anglicano. Nella gran parte dei libri liturgici anglicani, Maria è nuovamente chiamata per nome nelle preghiere eucaristiche. Inoltre il 15 agosto è arrivato a essere diffusamente celebrato come una delle feste principali in onore di Maria, con letture bibliche, colletta e prefazio propri. Sono state ricuperate anche altre feste associate a Maria, e sono state messe a disposizione risorse liturgiche perché trovassero utilizzo in queste festività. Considerato il ruolo definitivo, nei formulari anglicani, dei testi e delle pratiche liturgiche autorizzati, tali sviluppi sono estremamente significativi.

50. Gli sviluppi di cui sopra dimostrano che, negli ultimi decenni, nel seno della Comunione anglicana ha guadagnato spazio una ri-recezione del posto di Maria nel culto collettivo. Allo stesso tempo, nel c. VIII della Lumen gentium e nell'esortazione Marialis cultus la Chiesa cattolica romana ha cercato di inquadrare la devozione a Maria all'interno del contesto dell'insegnamento della Scrittura e dell'antica tradizione comune. Ciò costituisce, per la Chiesa cattolica romana, una ri-recezione dell'insegnamento su Maria. La revisione del calendario e dei lezionari in uso presso le nostre comunioni, in particolare le prescrizioni liturgiche legate alle feste di Maria, mostra tutta l'evidenza di un processo condiviso in cui è stata ri-ricevuta la testimonianza della Scrittura sul suo posto nella fede e nella vita della Chiesa. La crescita degli scambi ecumenici ha contribuito al processo di ri-recezione in ambedue le comunioni.

51. Le Scritture ci conducono insieme a lodare e a benedire Maria come la serva del Signore, colei che fu preparata provvidenzialmente dalla grazia divina a essere la madre del nostro Redentore. Il suo incondizionato assenso al compimento del disegno di salvezza di Dio può essere visto come l'esempio supremo dell'«Amen» di un credente in risposta al «sì» di Dio. Ella si pone come modello di santità, di obbedienza e di fede per tutti i cristiani. Essendo colei che ha ricevuto la Parola nel suo cuore e nel suo corpo, e l'ha portata al mondo, Maria fa parte della tradizione profetica. Ci siamo trovati d'accordo nel credere nella beata vergine Maria come Theotokos. Le nostre due comunioni sono entrambe eredi di una ricca tradizione che riconosce Maria come sempre vergine, e la vede come nuova Eva e tipo della Chiesa. Ci uniamo nella preghiera e nella lode a Maria, che tutte le generazioni hanno chiamato beata, nell'osservare le sue festività e nel riconoscere l'onore che le spetta nella comunione dei santi, e siamo d'accordo sul fatto che Maria e i santi pregano per l'intera Chiesa (cf. sotto, sez. D). In tutto questo, vediamo Maria inseparabilmente legata a Cristo e alla Chiesa. Entro questa ampia considerazione del ruolo di Maria, ora ci concentreremo sulla teologia della speranza e della grazia.

C. Maria secondo il modello della grazia e della speranza

52. La partecipazione alla gloria di Dio attraverso la mediazione del Figlio, per la potenza dello Spirito, è la speranza del Vangelo (cf. 2Cor 3,18; 4,4-6). La Chiesa gode già di questa speranza e di questo destino attraverso lo Spirito Santo, che è il «pegno» della nostra eredità in Cristo (Ef 1,14; 2Cor 5,5). Specie in Paolo, si può comprendere rettamente che cosa significa essere pienamente umano quando lo si vede nella luce di ciò che siamo destinati a diventare in Cristo, l'«ultimo Adamo», in opposizione a ciò che siamo diventati nel vecchio Adamo (1Cor 15,42-49; cf. Rm 5,12-21). Questa prospettiva escatologica vede la vita cristiana secondo la visione del Cristo che, essendo stato innalzato al cielo, guida i credenti a deporre i peccati che li assediano (Eb 12,1-2) e a partecipare alla purezza del suo amore, reso disponibile attraverso il suo sacrificio d'espiazione (1Gv 3,3; 4,10). In tal modo vediamo l'economia della grazia nella storia «a partire dalla fine», dal suo compimento in Cristo, piuttosto che «a partire dall'inizio», dalla creazione caduta verso il futuro in Cristo. Questa prospettiva fornisce una luce nuova in cui considerare il posto di Maria.

53. La speranza della Chiesa è fondata sulla testimonianza che ha ricevuto a riguardo dell'attuale gloria di Cristo. La Chiesa proclama che Cristo non solo fu risuscitato nella carne dalla tomba, ma fu innalzato alla destra del Padre, per partecipare alla sua gloria (1Tm 3,16, 1Pt 1,21). I credenti, nella misura in cui sono uniti a Cristo nel battesimo e ne condividono le sofferenze (Rm 6,1-6), partecipano per mezzo dello Spirito della sua gloria, e sono risuscitati con lui come anticipazione della rivelazione finale (cf. Rm 8,17; Ef 2,6; Col 3,1). È il destino della Chiesa e dei suoi membri, i «santi» scelti in Cristo «prima della creazione del mondo» a essere «santi e immacolati» e a partecipare della gloria di Cristo (Ef 1,3-5; 5,27). Paolo parla in forma retrospettiva, come se si trovasse nel futuro, quando dice: «quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8,30). Nei capitoli della Lettera ai Romani che seguono, Paolo esplicita questo multiforme dramma dell'elezione di Dio in Cristo, in vista del suo fine: l'inclusione dei gentili, allorché «tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,26).

Maria nell'economia della grazia

54. In tale contesto biblico abbiamo preso nuovamente in considerazione il posto proprio della vergine Maria nell'economia della grazia, come colei che generò Cristo, l'eletto di Dio. La parola di Dio di cui Gabriele è messaggero si rivolge a lei come già «graziata», invitandola a rispondere nella fede e nella libertà alla chiamata di Dio (Lc 1,28.38.45). Lo Spirito è operante dentro di lei nel concepimento del Salvatore, e costei che è «benedetta tra le donne» è ispirata a cantare «tutte le generazioni mi chiameranno benedetta» (Lc 1,42.48). Dal punto di vista dell'escatologia, Maria in tal modo incarna l'«eletto Israele» di cui parla Paolo – glorificato, giustificato, chiamato,

predestinato. Questo è il modello della grazia e della speranza che vediamo operante nella vita di Maria, che occupa un posto proprio nel destino comune della Chiesa, come colei che ha generato nella sua propria carne «il Signore della gloria». Maria è designata sin dall'inizio come colei che è stata scelta, chiamata e ricolmata di grazia da Dio per mezzo dello Spirito Santo in vista del compito che le sta dinanzi.

55. Le Scritture ci parlano di donne sterili che ricevettero in dono da Dio dei figli, come Rachele, la moglie di Manoach, Anna (Gen 30,1-24; Gdc 13; 1Sam 1), e di gravidanze in età avanzata, come quella di Sara (Gen 18,9-15; 21,1-7) e ancor più di Elisabetta, la cugina di Maria (Lc 1,7-24). Queste donne mettono in rilievo il ruolo del tutto singolare di Maria, che non essendo né sterile né in età avanzata, fu una vergine feconda: nel suo grembo lo Spirito determinò il concepimento di Gesù. Le Scritture parlano anche della cura di Dio per ogni essere umano, prima ancora che venga alla luce (Sal 139,13-18), e riferiscono dell'azione della grazia di Dio che precede, fin dal concepimento, la specifica chiamata di particolari persone (cf. Ger 1,5; Lc 1,15; Gal 1,15). Come la Chiesa primitiva, nell'accoglimento, da parte di Maria, della volontà divina anche noi ravvisiamo il frutto della preparazione ricevuta anteriormente, espressa dalla definizione di «piena di grazia» che Gabriele dà di lei. Possiamo così vedere che Dio era all'opera in Maria sin dai suoi primi istanti, per prepararla alla singolare vocazione di generare nella propria carne il nuovo Adamo, nel quale sussistono «tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (cf. Col 1,16-17). Possiamo dire di Maria, sia in quanto persona, sia in quanto figura tipica, che è opera di Dio, creata in Cristo Gesù per le opere buone che Dio ha predisposto perché le praticassimo (Ef 2,10).

56. Maria, una pura vergine, genera nel suo grembo il Dio incarnato. La sua intimità fisica col figlio fu una cosa sola con la sequela fedele e con la materna partecipazione alla vittoriosa auto-donazione di Cristo (Lc 2,35). Come abbiamo visto, tutto questo è chiaramente attestato nella Scrittura. Non vi è invece alcuna testimonianza diretta, nella Scrittura, a proposito della fine della vita di Maria. Tuttavia, alcuni passi ci forniscono l'esempio che quanti seguono fedelmente i disegni di Dio vengono tratti alla presenza di Dio. Inoltre, questi passi offrono degli indizi o delle parziali analogie che possono far luce sul mistero dell'ingresso di Maria nella gloria. Ad esempio, il modello biblico dell'anticipazione escatologica appare nel racconto di Stefano, il primo martire (At 7,54-60). Al momento della morte, che è conforme a quella del suo Signore, egli vede «la gloria di Dio e Gesù», il «Figlio dell'uomo», non assiso in giudizio, ma «che sta alla destra di Dio» ad accogliere il suo servo fedele. In modo analogo, il ladrone pentito che fa appello a Cristo crocifisso riceve la speciale promessa che sarà subito con Cristo in Paradiso (Lc 23,43). Elia, servo fedele di Dio, viene preso in un turbine e portato in cielo (2Re 2,11), e di Enoch è scritto: «ricevette la testimonianza di essere stato gradito a Dio» come uomo di fede, e pertanto «fu trasportato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via» (Eb 11,5; cf. Gen 5,24). All'interno di un tale modello di anticipazione escatologica, Maria può essere vista anche

come la discepola fedele pienamente presente con Dio in Cristo. In tal modo, Maria è segno di speranza per tutta l'umanità.

57. Il modello della grazia e della speranza già prefigurato in Maria sarà compiuto nella nuova creazione in Cristo, quando tutti i redenti parteciperanno alla pienezza della gloria del Signore (cf. 2Cor 3,18). L'esperienza cristiana di comunione con Dio nella vita presente è segno e anticipazione della grazia e della gloria divine, una speranza condivisa con tutta la creazione (Rm 8,18-23). Il singolo credente e la Chiesa trovano il loro compimento nella nuova Gerusalemme, la santa sposa di Cristo (cf. Ap 21,2; Ef 5,27). Quando i cristiani, a Oriente come a Occidente, generazione dopo generazione hanno considerato l'opera di Dio in Maria, attraverso il loro discernimento nella fede (cf. Il dono dell'autorità, n. 29) hanno trovato appropriato che il Signore l'abbia interamente ricongiunta a sé: in Cristo, Maria è già una nuova creazione, nella quale «le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2Cor 5,17). Considerata da tale prospettiva escatologica, Maria può essere vista sia come tipo della Chiesa, sia come discepola che gode di un posto speciale nell'economia della salvezza.

Le definizioni papali

58. Fino a questo punto abbiamo posto in evidenza la nostra fede comune riguardo al posto di Maria nel disegno di Dio. I cristiani cattolici, tuttavia, sono vincolati a credere all'insegnamento definito da papa Pio XII nel 1950: «Che l'immacolata madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo». Si noti che il dogma non adotta una particolare posizione su come ebbe fine la vita di Maria,[10] e neppure utilizza, per ciò che la riguarda, il linguaggio della morte e della risurrezione, ma celebra l'azione di Dio in lei. In tal modo, data la comprensione che abbiamo raggiunto in riferimento al posto di Maria nell'economia della speranza e della grazia, possiamo affermare insieme questo insegnamento: che Dio ha preso nella sua gloria la beata vergine Maria nella pienezza della sua persona, in consonanza con la Scrittura, e che ciò può essere davvero compreso solo alla luce della Scrittura. I cattolici possono riconoscere che questo insegnamento su Maria è contenuto nel dogma. Mentre la vocazione e il destino di tutti i redenti è la loro glorificazione in Cristo, Maria, in quanto Theotokos, occupa nella comunione dei santi il posto preminente e incarna il destino della Chiesa.

59. I cattolici sono pure vincolati a credere che «la beatissima vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale» (Dogma dell'immacolata concezione di Maria, definito da papa Pio IX, 1854).[11] Tale definizione insegna che Maria, come ogni altro essere umano, ha bisogno di Cristo come Salvatore e Redentore (cf. Lumen gentium, n. 53; Catechismo della Chiesa cattolica, n. 491). La nozione negativa di «senza macchia»

corre il rischio di oscurare la pienezza dell'opera di salvezza di Cristo. Non si tratta tanto del fatto che a Maria manchi qualcosa che gli altri esseri umani «hanno», e cioè il peccato, quanto che la gloria della grazia di Dio l'ha ricolmata sin dall'inizio.[12] In Maria, prototipo della speranza della grazia per tutta l'umanità, fu vista, per grazia immeritata, la santità che è il nostro fine in Cristo (cf. 1Gv 3,2-3). Secondo il Nuovo Testamento, la condizione di «graziata» si connota come condizione di libertà dal peccato per mezzo del sangue di Cristo (Ef 1,6-7). Le Scritture indicano l'efficacia del sacrificio di riparazione di Cristo anche nei confronti di coloro che lo hanno preceduto nel tempo (cf. 1Pt 3,19; Gv 8,56; 1Cor 10,4). Di nuovo, qui è la prospettiva escatologica che illumina la nostra comprensione della persona e della chiamata di Maria. In vista della sua vocazione a essere la madre del Santo (Lc 1,35), possiamo affermare insieme che l'opera di redenzione di Cristo ha raggiunto Maria «fino in fondo», nell'intimo del suo essere e nei suoi primissimi momenti di vita. Ciò non è contrario all'insegnamento della Scrittura, e può essere compreso solo alla luce della Scrittura. In ciò, i cattolici possono riconoscere quanto viene affermato nel dogma – e cioè: «preservata immune da ogni macchia di peccato originale» e «nel primo istante della sua concezione».

60. Abbiamo concordato insieme che l'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni del 1854 e del 1950, compreso all'interno del modello biblico, qui evidenziato, dell'economia della grazia e della speranza, può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni. Tuttavia, nella comprensione cattolica, così come si esprime in queste due definizioni, la proclamazione di un dato insegnamento come dogma comporta che l'insegnamento in questione venga considerato «divinamente rivelato» e pertanto da credere «fermamente e inviolabilmente» da parte di tutti i fedeli (cioè che è de fide). Il problema che il dogma può presentare per gli anglicani può essere posto nei termini dell'Articolo VI:

«La sacra Scrittura contiene tutto ciò che è necessario per la salvezza. Non si deve quindi esigere da nessuno di credere come articolo di fede, né si deve pensare sia richiesto o necessario per la salvezza, tutto ciò che non si legge in esse o che non può essere provato attraverso di esse».

Siamo d'accordo che non si può richiedere di credere come articolo di fede nulla che non sia rivelato da Dio. La domanda che tuttavia sorge, per gli anglicani, è se tali dottrine riguardanti Maria siano rivelate da Dio in modo tale da dover essere ritenute come materia di fede.

61. Lo specifico contesto e le precise formulazioni delle definizioni del 1854 e del 1950 hanno creato dei problemi non solo fra gli anglicani ma anche fra gli altri cristiani. Le formulazioni di queste dottrine e alcune obiezioni nei loro confronti vanno collocate all'interno della forma mentis di quei tempi. In particolare, le espressioni «rivelata da Dio (a Deo revelatam)» (1854) e «da Dio rivelato (divinitus revelatum)» (1950) utilizzate nei dogmi riflettono la teologia della rivelazione

predominante nella Chiesa cattolica romana al tempo in cui le definizioni vennero elaborate, e che si trova autoritativamente espressa nella costituzione Dei Filius del concilio Vaticano I. Oggi, quelle espressioni devono essere comprese alla luce del modo in cui tale insegnamento è stato raffinato dal concilio Vaticano II nella costituzione Dei Verbum, con particolare riguardo al ruolo centrale della Scrittura nella recezione e nella trasmissione della rivelazione. Quando la Chiesa cattolica romana afferma che una verità è «rivelata da Dio», non si intende in alcun modo proporre una nuova rivelazione. Piuttosto, le definizioni sono comprese nel senso di una testimonianza resa a ciò che è stato rivelato sin dal principio. Le Scritture rendono a tale rivelazione una testimonianza normativa (cf. Il dono dell'autorità, n. 19). Questa rivelazione viene ricevuta dalla comunità dei credenti e trasmessa nel tempo e nello spazio attraverso le Scritture e attraverso la predicazione, la liturgia, la spiritualità, la vita e l'insegnamento della Chiesa, che attinge alle Scritture. Ne Il dono dell'autorità la Commissione ha cercato di illustrare attraverso quale metodo questo insegnamento autoritativo possa sorgere, e ha indicato come punto-chiave la necessità che sia conforme alla Scrittura, un aspetto che rimane di primaria importanza sia per gli anglicani che per i cattolici.

[...]

D. Maria nella vita della Chiesa

64. «Tutte le promesse di Dio» in Cristo «sono divenute "sì". Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro "Amen" per la sua gloria» (2Cor 1,20). Il «sì» di Dio in Cristo assume una forma propria ed esigente allorché viene rivolto a Maria. Il profondo mistero del «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27) ha per lei un significato del tutto singolare. Le permette di pronunciare l'«Amen» nel quale, per mezzo dello Spirito che la prende sotto la propria ombra, si inaugura il «sì» di Dio della nuova creazione. Come abbiamo visto, questo fiat di Maria assunse un carattere proprio, nella sua apertura alla parola di Dio e lungo il sentiero su cui lo Spirito la condusse sino ai piedi della croce e oltre. Le Scritture ritraggono Maria che cresce nella sua relazione con Cristo: la condivisione, da parte di lui, della famiglia naturale di lei (cf. Lc 2,39) si trasmuta nella condivisione, da parte di lei, della famiglia escatologica di lui, di coloro sui quali viene effuso lo Spirito (At 1,14; 2,1-4). In tal modo l'«Amen» di Maria al «sì» di Dio in Cristo rivolto a lei è unico e allo stesso tempo è modello per ciascun discepolo e per la vita della Chiesa.

65. Uno degli esiti del nostro studio è stato la consapevolezza dei differenti modi in cui l'esempio di Maria che sperimenta la grazia di Dio è stato assunto nella vita devozionale delle nostre tradizioni. Mentre entrambe le tradizioni hanno riconosciuto il suo particolare posto nella comunione dei santi, sono state diverse le sottolineature che hanno segnato il modo in cui abbiamo sperimentato il suo ministero. Gli anglicani sono tendenzialmente partiti dalla riflessione sull'esempio biblico, che descrive Maria come ispirazione e modello

della sequela. I cattolici hanno dato maggiore evidenza al ministero permanente di Maria nell'economia della grazia e nella comunione dei santi. Maria indirizza le persone a Cristo, gliele raccomanda e le aiuta a condividere la sua vita. Nessuna di queste due caratterizzazioni generiche rende piena giustizia alla ricchezza e alla varietà dell'una o dell'altra tradizione, e il XX secolo è stato testimone di una particolare crescita della convergenza, poiché molti anglicani sono stati attirati verso una più attiva devozione a Maria, e i cattolici hanno nuovamente scoperto le radici scritturistiche di questa devozione. Concordiamo insieme che nel comprendere Maria come il più pieno esempio umano della vita della grazia, siamo chiamati a riflettere sulle lezioni che ci vengono dalla sua vita, attestate dalla Scrittura, e a unirci a lei come a quella che effettivamente non è morta, ma veramente vive in Cristo. Nel farlo, camminiamo insieme come pellegrini in comunione con Maria, la prima discepola di Cristo, e con tutti coloro che, già partecipi della nuova creazione, ci incoraggiano a essere fedeli alla nostra chiamata (cf. 2Cor 5,17.19).

66. Consapevoli che Maria occupa un posto proprio nella storia della salvezza, i cristiani le hanno assegnato un posto speciale nella loro preghiera liturgica e personale, lodando Dio per le cose che ha fatto in lei e attraverso di lei. Nel canto del Magnificat, lodano Dio con lei; nell'eucaristia, pregano con lei come con tutto il popolo di Dio, ponendo le loro preghiere all'interno della grande comunione dei santi. Riconoscono il posto di Maria tra le «preghiere di tutti i santi» che vengono proferite davanti al trono di Dio nella liturgia celeste (Ap 8,3-4). Tutti questi modi di comprendere Maria nella lode e nella preghiera appartengono al nostro patrimonio comune, così come il riconoscimento del suo status unico di Theotokos, che le assegna un posto proprio nella comunione dei santi.

Intercessione e mediazione nella comunione dei santi

67. La prassi dei credenti di chiedere a Maria di intercedere in loro favore presso suo figlio si diffuse rapidamente a seguito della proclamazione di Maria Theotokos al Concilio di Efeso. La formula oggi più comune di tale intercessione è l'Ave Maria. È una formula che combina insieme i saluti che le rivolgono Gabriele ed Elisabetta (Lc 1,28.42). È stata ampiamente usata sin dal V secolo, senza la frase conclusiva «prega per noi peccatori / adesso e nell'ora della nostra morte», che fu aggiunta per la prima volta nel XV secolo, e inserita nel Breviario romano da Pio V nel 1568. I riformatori inglesi hanno criticato questa invocazione e altre simili forme di preghiera, perché credevano che mettessero in discussione l'unica mediazione di Gesù Cristo. Trovandosi di fronte a devozioni esagerate, che derivavano da un'eccessiva esaltazione del ruolo e del potere di Maria a fianco di Cristo, hanno rifiutato la «dottrina romana riguardante (...) l'invocazione dei santi» in quanto «non trova alcun fondamento e giustificazione nella Scrittura» ma (...) «è piuttosto contraria alla parola di Dio» (Articolo XXII). Il Concilio di Trento ha affermato che chiedere l'assistenza dei santi per ottenere benefici da Dio è «cosa buona e utile»: tali richieste vengono fatte «per mezzo del figlio suo

Gesù Cristo, nostro Signore, che è l'unico salvatore e redentore» (Denz 1821). Il concilio Vaticano II ha sancito la secolare prassi dei credenti di chiedere a Maria di pregare per loro, sottolineando che «la funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. (...) Non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita» (Lumen gentium, n. 60). Pertanto la Chiesa cattolica romana continua a promuovere la devozione a Maria, mentre rimprovera coloro che esagerano o minimizzano il ruolo di Maria (cf. Marialis cultus, n. 31). Tenendo conto di questo, cerchiamo un modo teologicamente fondato di riavvicinarci nella vita di preghiera in comunione con Cristo e con i suoi santi.

68. Le Scritture insegnano che è «uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1Tm 2,5-6). Come abbiamo già osservato, sulla base di questo insegnamento «rifiutiamo ogni interpretazione del ruolo di Maria che oscuri una tale affermazione» (Autorità nella Chiesa II, n. 30). È anche vero, tuttavia, che tutti i ministri della Chiesa, in particolare i ministri della Parola e del sacramento, mediano la grazia di Dio attraverso degli esseri umani. Questi ministri non si misurano con l'unica mediazione di Cristo, ma piuttosto sono a suo servizio, e trovano in essa la loro origine. In particolare, la preghiera della Chiesa non si pone a fianco dell'intercessione di Cristo o in luogo di essa, ma viene fatta attraverso di lui, nostro avvocato e mediatore (cf. Rm 8,34; Eb 7,25; 12,24; 1Gv 2,1). Tale preghiera trova la sua possibilità e la sua pratica in e attraverso lo Spirito Santo, che è l'altro avvocato inviato secondo la promessa di Cristo (cf. Gv 14,16-17). Dunque chiedere ai nostri fratelli e sorelle, sulla terra e nel cielo, di pregare per noi, non contesta l'unica opera di mediazione di Cristo, ma è piuttosto un mezzo attraverso il quale, in e attraverso lo Spirito, il suo potere può essere manifestato.

69. Nella nostra preghiera, noi cristiani rivolgiamo le nostre istanze a Dio, nostro Padre celeste, in e attraverso Gesù Cristo, spinti e ammaestrati dallo Spirito Santo. Ognuna di queste invocazioni ha luogo all'interno della comunione che è l'essenza e il dono di Dio. Nella vita di preghiera invochiamo il nome di Cristo in solidarietà con tutta la Chiesa, sostenuti dalle preghiere dei fratelli e delle sorelle di ogni tempo e di ogni luogo. Come ha già detto l'ARCIC in una precedente occasione, «Il cammino di fede del credente è vissuto con il reciproco sostegno di tutto il popolo di Dio. In Cristo tutti i fedeli, vivi e defunti, sono legati insieme in una comunione di preghiera» (La salvezza e la Chiesa, 1987, n. 22). Nello sperimentare questa comunione di preghiera, i credenti sono consapevoli della loro permanente unione con le sorelle e i fratelli che «si sono addormentati», quel «gran nugolo di testimoni» che ci circondano mentre corriamo sulla via della fede. È un'intuizione che per alcuni significa avvertire la presenza degli amici; per altri può significare considerare le cose della vita in compagnia di quanti li hanno preceduti nella fede. L'intuizione che sperimentiamo afferma la nostra solidarietà in Cristo con i cristiani di ogni tempo e di ogni luogo, non

da ultimo con la donna per mezzo della quale è divenuto «in ogni cosa a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 4,15).

70. Le Scritture invitano i cristiani a chiedere ai fratelli e alle sorelle di pregare per loro, in e attraverso Cristo (cf. Gc 5,13-15). Coloro che ora sono «con Cristo», sciolti dai legacci del peccato, condividono la preghiera e la lode ininterrotte che caratterizzano la vita del cielo (ad es., Ap 5,9-14; 7,9-12; 8,3-4). Alla luce di questi testimoni, molti cristiani hanno trovato giusto ed efficace rivolgere richieste di assistenza nella preghiera a quei membri della comunione dei santi che si sono distinti per la loro vita di santità (cf. Gc 5,16-18). In tal senso affermiamo che chiedere ai santi di pregare per noi non va escluso come estraneo alla Scrittura, anche se le Scritture non lo insegnano direttamente tra le componenti necessarie della vita in Cristo. Inoltre, siamo d'accordo che il modo in cui viene chiesta questa assistenza non deve porre in ombra l'accesso diretto dei credenti a Dio nostro Padre celeste, che si rallegra nel dare cose buone ai suoi figli (Mt 7,11). Quando, nello Spirito e attraverso Cristo, i credenti rivolgono le loro preghiere a Dio, sono assistiti dalle preghiere degli altri credenti, specie di quelli che sono realmente vivi in Cristo e liberi dal peccato. Si osservi che le forme liturgiche della preghiera sono rivolte a Dio: non rivolgono preghiere «ai» santi, ma piuttosto chiedono loro di «pregare per noi». Tuttavia, in questi casi come in altri, qualsiasi concezione di invocazione che oscuri l'economia trinitaria della grazia e della speranza va respinto, in quanto non consonante con le Scritture o con le antiche tradizioni comuni.

Il ministero proprio di Maria

71. Fra tutti i santi, Maria occupa il posto della Theotokos: viva in Cristo, dimora presso colui che ha generato, tuttora «altamente favorita» nella comunione della grazia e della speranza, esempio dell'umanità redenta, icona della Chiesa. Di conseguenza si crede che eserciti un ministero proprio di assistenza attraverso la sua attiva preghiera. Molti cristiani, leggendo il racconto di Cana, sentono ancor oggi Maria che li istruisce: «fate quello che vi dirà», e confidano che saprà attirare l'attenzione di suo figlio sulle loro necessità: «non hanno più vino» (Gv 2,1-12). Molti sperimentano un senso di empatia e di solidarietà con Maria, soprattutto in quei momenti-chiave in cui il racconto della sua vita rispecchia la loro, ad esempio l'accoglienza della vocazione, lo scandalo della sua gravidanza, le circostanze improvvisate del travaglio, del parto e del suo rifugiarsi in un paese straniero. I quadri che ritraggono Maria ai piedi della croce, e quelli che tradizionalmente la raffigurano mentre riceve tra le braccia il corpo crocifisso di Gesù (la Pietà), evocano l'unicità della sofferenza di una madre alla morte del figlio. Anglicani e cattolici sono ugualmente attratti dalla madre di Cristo, figura della tenerezza e della compassione.

72. Il ruolo materno di Maria, che in primo luogo è attestato dai racconti evangelici che descrivono il suo rapporto con Gesù, si è

sviluppato in diversi modi. I credenti in Cristo riconoscono che Maria è la madre del Dio incarnato. Allorché meditano le parole che il nostro Salvatore rivolge in punto di morte al discepolo che egli ama, «ecco tua madre» (Gv 19,27), essi possono udire l'invito ad avere a cuore Maria come la «madre di tutti i fedeli»: lei avrà cura di loro come ha avuto cura di suo figlio nel momento del bisogno. Sentendo chiamare Eva «la madre di tutti i viventi» (Gen 3,20), possono giungere a vedere in Maria la madre della nuova umanità, attiva nel suo ministero di orientare tutti a Cristo, in vista del bene di tutti i viventi. Siamo d'accordo che, sebbene sia necessario usare cautela allorché si attinge a queste rappresentazioni, è appropriato applicarle a Maria, in quanto è un modo in cui onorare il rapporto proprio che ella ha con suo figlio, e l'efficacia in lei dell'opera della redenzione.

73. Molti cristiani ritengono che il loro culto a Dio venga arricchito se esprimono in forma devozionale il loro apprezzamento per questo ministero di Maria. L'autentica devozione popolare nei confronti di Maria, che per sua natura esibisce un'ampia varietà individuale, regionale e culturale, è da rispettare. Le folle che si radunano in determinati luoghi in cui si crede che sia apparsa Maria ci dicono che tali apparizioni costituiscono una parte importante di questa devozione, e sono fonte di conforto spirituale. C'è bisogno di un attento discernimento nel soppesare il valore spirituale di ciascuna presunta apparizione. È quanto viene sottolineato da un recente intervento cattolico.

«La rivelazione privata (...) può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo si deve trascurare. È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso. Il criterio per la verità e il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo» (Congregazione per la dottrina della fede, Commento teologico al Messaggio di Fatima, 26.6.2000).

Siamo d'accordo che, entro i limiti definiti in questo insegnamento al fine di garantire che l'onore reso a Cristo conservi la sua preminenza, una devozione privata di questo tipo sia accettabile, sebbene non possa mai essere pretesa dai credenti.

74. Quando Maria fu riconosciuta per la prima volta da Elisabetta come la madre del Signore, rispose lodando Dio e proclamandone, nel Magnificat, la giustizia verso i poveri (Lc 1,46-55). Nella risposta di Maria possiamo riconoscere un atteggiamento di povertà davanti a Dio che rispecchia l'opzione preferenziale di Dio per il povero. Nella sua impotenza Maria è esaltata dal favore di Dio. Sebbene, talvolta, la sua testimonianza di obbedienza e di accettazione della volontà di Dio sia stata usata per incoraggiare la passività e imporre l'asservimento delle donne, essa viene giustamente considerata come un impegno radicale verso Dio, che ha misericordia della sua serva, esalta gli

umili e rovescia i potenti. Dalla riflessione quotidiana su questo straordinario canto di Maria sono sorte questioni relative alla giustizia verso le donne e alla promozione sociale e politica degli oppressi. Ispirate dalle sue parole, in diverse culture comunità di donne e uomini si sono impegnate a lavorare con i poveri e gli esclusi. La giusta condivisione nell'economia della speranza e della grazia che Maria proclama e incarna si verifica solo quando la gioia è congiunta alla giustizia e alla pace.

75. Quando affermiamo insieme inequivocabilmente l'unica mediazione di Cristo, che porta frutto nella vita della Chiesa, non consideriamo divisiva per la comunione la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi. Poiché gli ostacoli del passato sono stati rimossi attraverso la chiarificazione della dottrina, la riforma liturgica e le norme pratiche che sono in armonia con essa, crediamo che non permanga alcuna ragione teologica a sostegno della divisione ecclesiale su queste materie.

E. Conclusione

76. Il nostro studio, che si apre con un'attenta lettura ecclesiale ed ecumenica delle Scritture, alla luce dell'antica tradizione comune, ha illuminato in modo nuovo il posto di Maria nell'economia della speranza e della grazia. Ri-affermiamo insieme gli accordi precedentemente raggiunti dall'ARCIC, in Autorità nella Chiesa II, n. 30:

– che ogni interpretazione del ruolo di Maria non deve oscurare l'unica mediazione di Cristo;

– che ogni considerazione di Maria deve essere legata alle dottrine di Cristo e della Chiesa;

– che riconosciamo la beata vergine Maria come Theotokos, la madre del Dio incarnato, e dunque osserviamo le sue festività e le attribuiamo un posto d'onore tra i santi;

– che Maria è stata preparata dalla grazia a essere la madre del nostro Redentore, dal quale ella stessa fu redenta e accolta nella gloria;

– che riconosciamo Maria come modello di santità, di fede e di obbedienza per tutti i cristiani; e

– che Maria può essere vista come una figura profetica della Chiesa.

Crediamo che questo documento approfondisca e amplî in modo significativo questi accordi, contestualizzandoli all'interno di uno studio complessivo della dottrina e della devozione che si accompagnano a Maria.

77. Siamo convinti che qualsiasi tentativo di pervenire a una comprensione riconciliata di questa materia deve cominciare dall'ascolto della parola di Dio nelle Scritture. Pertanto questa nostra dichiarazione comune prende avvio da un attento esame della ricca testimonianza che il Nuovo Testamento rende a Maria, alla luce dei temi e dei modelli complessivamente presenti in tutta la Scrittura.

– Questo studio ci ha condotto alla conclusione che è impossibile essere fedeli alla Scrittura senza rivolgere alla persona di Maria la dovuta attenzione (nn. 6-30).

– Nel rifarci insieme alle antiche tradizioni comuni, abbiamo nuovamente colto l'importanza centrale della Theotokos nelle controversie cristologiche, e l'utilizzo presso i padri della Chiesa di immagini bibliche per interpretare e celebrare il posto di Maria nel disegno della salvezza (nn. 31-40).

– Abbiamo ripercorso la crescita della devozione a Maria nei secoli medievali, e le controversie teologiche che l'hanno accompagnata. Abbiamo visto in che modo alcuni eccessi, nella tarda devozione medievale, e le reazioni avverse da parte dei riformatori, abbiano contribuito alla rottura della comunione fra noi, con la conseguenza che gli atteggiamenti verso Maria hanno preso strade divergenti (nn. 41-46).

– Abbiamo anche seguito le tracce dei successivi sviluppi in entrambe le nostre comunioni, che hanno aperto la strada verso una ri-recezione del posto di Maria nella fede e nella vita della Chiesa (nn. 47-51).

– Questa crescente convergenza ci ha anche permesso di accostarci in modo nuovo alle questioni relative a Maria che le nostre due comunioni hanno posto dinanzi a noi. Nel farlo, abbiamo collocato il nostro lavoro all'interno del modello della grazia e della speranza che è presente nella Scrittura – «predestinati... chiamati... giustificati... glorificati» (Rm 8,30) (nn. 52-57).

[...]

80. La nostra dichiarazione ha cercato non tanto di sgombrare il campo da ogni possibile problema, quanto di approfondire la nostra comprensione comune fin dove le restanti diversità di pratica devozionale possono essere accolte come la multiforme opera dello Spirito in mezzo al popolo di Dio. Crediamo che l'accordo qui evidenziato sia esso stesso il frutto di una ri-recezione, da parte degli anglicani e dei cattolici, della dottrina riguardo a Maria, e che esso ci orienti verso la possibilità di un'ulteriore riconciliazione, nella quale i punti che riguardano la dottrina e la devozione verso Maria non debbano più essere visti come divisivi della comunione o come ostacolo a un nuovo passo nella crescita verso la koinonia visibile. Questa dichiarazione concordata viene ora offerta alle nostre rispettive autorità. Essa può anche rivelarsi, in sé stessa, come un

valido studio dell'insegnamento delle Scritture e dell'antica tradizione comune riguardo alla beata vergine Maria, la madre di Dio incarnato. La nostra speranza è che, mentre condividiamo quel solo Spirito dal quale Maria è stata preparata e santificata per la sua singolare vocazione, possiamo partecipare insieme a lei e a tutti i santi all'incessante lode di Dio.

Membri della Commissione

Anglicani: Frank Griswold, vescovo presidente della Chiesa episcopaliana degli Stati Uniti (copresidente fino al 2003); [...].

Segreteria: David Hamid, direttore della sezione Affari e rapporti ecumenici dell'Anglican Communion Office, Londra, Gran Bretagna (fino al 2002); [...]. Jonathan Gough, segretario dell'arcivescovo di Canterbury per l'ecumenismo (dal 2002).

Cattolici: Cormac Murphy-O'Connor, vescovo di Arundel e Brighton, Gran Bretagna (copresidente fino al 2000); Alexander Brunett, arcivescovo di Seattle, USA (copresidente dal 2000); [...]. Adelbert Denaux, professore alla Facoltà di teologia dell'Università cattolica di Lovanio, Belgio; Brian Farrell, segretario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano (dal 2003), Walter Kasper, segretario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano (dal 1999 al 2000); Malcolm McMahon OP, vescovo di Nottingham, Gran Bretagna (dal 2001); Charles Morerod OP, decano della Facoltà di filosofia, Pontificia università San Tommaso d'Aquino, Roma, Italia (dal 2002); Segreteria: Timothy Galligan, addetto del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano (fino al 2001);[...]. Donald Bolen, addetto del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano (dal 2001). Consultore: Emmanuel Lanne OSB, monastero di Chevetogne, Belgio (dal 2001).

Osservatore del CEC: Michael Kinnamon, decano del Seminario teologico di Lexington, Kentucky, USA.

Staff: Christine Codner, Anglican Communion Office, Londra, Gran Bretagna; Giovanna Ramon, Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano.

---

[1] Definiamo «tipologica» una lettura che accetta che alcune cose nella Scrittura (persone, luoghi, eventi) prefigurino o illuminino altre cose, o riflettano modelli di fede in forma immaginativa (ad esempio, Adamo è figura di Cristo: Rm 5,14; Is 7,14 allude alla nascita verginale di Gesù: Mt 1,23). Questo senso tipologico è stato considerato come un significato che va oltre il senso letterale. Questo approccio assume l'unità e la coerenza della divina rivelazione.

[2] Data la forte matrice ebraica di questa tradizione, sia nella versione matteana sia in quella lucana, spiegarne le origini facendo riferimento ad analogie con la mitologia pagana o a un'esaltazione della verginità come superiore alla condizione sponsale non è plausibile. Non lo è neppure l'idea di un concepimento verginale probabilmente derivato da una lettura iperletterale del testo greco di Is 7,14 (LXX), perché non è in tal modo che l'idea viene introdotta nel racconto lucano. Inoltre, anche l'ipotesi che essa abbia origine come risposta all'accusa, lanciata a Gesù, di essere un figlio illegittimo è improbabile, poiché tale accusa avrebbe potuto ugualmente insorgere, sia a causa del fatto che era noto che c'era qualcosa di inconsueto nella nascita di Gesù (cf. Mc 6,3; Gv 8,41), sia a causa della pretesa della Chiesa riguardo al suo concepimento verginale.

[3] Sebbene la parola «fratello» si riferisca in genere a un fratello di sangue, il greco adelphos, alla pari dell'ebraico 'ah, può avere il più ampio significato di parente, congiunto (cf. ad es. Gen 29,12 LXX) o fratellastro (cf. ad es. Mc 6,17s). Possono essere compresi in questo uso del termine in Mc 3,31 congiunti che non siano fratelli germani. Maria ebbe certamente una famiglia estesa: Gv 19,25 fa riferimento a sua sorella e Lc 1,36 alla sua parente Elisabetta. Nella Chiesa primitiva si dettero differenti spiegazioni dei riferimenti ai «fratelli» di Gesù, come fratellastri o cugini.

[4] Il testo ebraico di Gen 3,15 parla di inimicizia tra il serpente e la donna, e tra la discendenza di entrambi. Il pronome personale (hu') nelle parole rivolte al serpente, «Questi ti schiaccerà la testa», è al maschile. Nella traduzione greca usata dalla Chiesa primitiva (LXX), tuttavia, il pronome personale autos (egli) non può riferirsi alla discendenza (neutro: to sperma), ma deve riferirsi a un individuo maschio che può dunque essere il Messia, nato da donna. La Vulgata traduce (erroneamente) la frase con ipsa conteret caput tuum («Questa ti schiaccerà la testa»). Questo pronome al femminile ha fatto da supporto a una lettura di questo passo in riferimento a Maria, che è divenuta tradizionale nella Chiesa latina. La Neo-Vulgata (1986), peraltro, ritorna al neutro ipsum, che si riferisce a semen illius: «Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres calcaneum eius».

[5] Cf. Epifanio di Salamina († 402), Panarion 78,11; Quodvultdeus († 454), Sermones de Symbolo III, I.4-6; Ecumenio († 550 ca.), Commentarius in Apocalypsin 6.

[6] Il Concilio approvò solennemente il contenuto della Seconda lettera di Cirillo a Nestorio: «Infatti non è stato generato prima dalla santa Vergine un uomo qualsiasi sul quale poi sarebbe disceso il Verbo: ma il Verbo si è unito con la carne fin dal seno della madre, è nato secondo la carne, accettando la nascita della propria carne. ... Perciò essi [i santi padri] non dubitarono di chiamare Theotokos (madre di Dio) la santa Vergine» (Denz 251).

[7] Il Tomus Leonis, che fu decisivo per l'esito del Concilio di Calcedonia (451), afferma che Cristo «è stato poi concepito dallo Spirito Santo nel seno della Vergine madre, che lo partorì (restando) intatta la sua verginità, così come con intatta verginità lo concepì» (Denz 291). In modo simile Atanasio, nel De Virginitate (Le Muséon 42,244.248), parla di «Maria, che (...) rimase una vergine a favore di [come modello per] tutti quelli che sarebbero venuti dopo di lei». Cf. Giovanni Crisostomo († 407), In Matthaeum Hom. V, 3. Il primo concilio ecumenico che usa il termine aeiparthenos (semper virgo) fu il concilio Costantinopolitano II (553). Questo titolo è già implicito nella classica formula occidentale sulla virginitas di Maria ante partum, in partu, post partum. Questa tradizione appare con continuità nella Chiesa occidentale da Ambrogio in avanti. Scrive Agostino che «ella lo concepì come vergine, lo partorì come vergine, rimase vergine» (Sermo 51, 18; cf. Sermo 196, 1).

[8] In tal modo Ireneo la critica per la sua «eccessiva fretta» a Cana, «cercando di spingere suo Figlio a compiere un miracolo prima che fosse giunta la sua ora» (Adversus Haereses III, 16, 7); Origene parla di uno sbandamento della sua fede presso la croce, «così che anch'ella avrebbe avuto qualche peccato per il quale Cristo morì» (Homilia in Lucam, 17, 6). Altri riferimenti di questo tipo si trovano negli scritti di Tertulliano, Ambrogio e Giovanni Crisostomo.

[9] La testimonianza dell'invocazione di Maria si trova nell'antico testo tradizionalmente noto come Sub tuum praesidium : cf. O. Stegemüller, Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung, in ZKTh 74(1952), 76-82 [77]. Questo testo, con due cambiamenti, è usato ai giorni nostri nella tradizione liturgica greca; sono presenti versioni di questa preghiera anche nelle liturgie ambrosiana, romana, bizantina e copta. La versione italiana d'uso recita: «Sotto la tua protezione cerchiamo rifugio, / santa Madre di Dio: / non disprezzare le suppliche / di noi che siamo nella prova, / ma liberaci da ogni pericolo, / o Vergine gloriosa e benedetta».

[10] Il riferimento, nel dogma, a Maria assunta «in anima e corpo» ha generato per alcuni delle difficoltà, sul piano storico e su quello filosofico Il dogma lascia peraltro aperta la questione di cosa significhi, in termini storici, l'assenza dei suoi resti mortali. Inoltre, «assunta in anima e corpo» non significa privilegiare una particolare antropologia. Più in positivo, «assunta in anima e corpo» può essere visto nelle sue implicazioni cristologiche ed ecclesiologiche. Maria come «genitrice di Dio» è intimamente, e di certo corporalmente, legata a Cristo: la stessa glorificazione corporea di quest'ultimo ora li comprende entrambi. E dal momento che Maria genera il suo corpo di carne, lei è intimamente legata alla Chiesa, corpo di Cristo. In breve, la formulazione del dogma risponde, in riferimento a Maria, a questioni teologiche, piuttosto che storiche o filosofiche.

[11] La definizione risponde a un'antica controversia intorno al momento della santificazione di Maria, dichiarando che essa ebbe luogo precisamente nel primo istante del suo concepimento.

[12] L'affermazione di Paolo in Rm 3,23, «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio», potrebbe all'apparenza escludere qualsiasi eccezione, compresa Maria. Tuttavia, è importante osservare il contesto retorico-apologetico del tema complessivo di Romani 1–3, che è preoccupato di mostrare che vi è un'uguale condizione di peccato negli ebrei e nei gentili (3,9). Rm 3,23 ha un fine del tutto specifico in un contesto che è slegato dall'essere «senza macchia» di Maria o da altro che la riguardi.

[13] In tali circostanze, l'esplicita accettazione della formulazione esatta delle definizioni del 1854 e del 1950 potrebbe non essere richiesta a credenti che non erano in comunione con Roma nel momento in cui quelle proposizioni vennero definite. Di contro, gli anglicani dovrebbero accettare che quelle definizioni sono una legittima espressione della fede cattolica, e devono essere rispettate come tali, anche se da loro formulazioni del genere non sono state utilizzate. Vi sono, negli accordi ecumenici, esempi in cui ciò che uno dei partner ha definito de fide può essere espresso dall'altro partner in modo diverso, come ad esempio nella Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa assira dell'Oriente (1994) o nella Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa cattolica romana e la Federazione luterana mondiale (1999).

Conclusione del capitolo dodicesimo

Il dodicesimo capitolo della Apocalisse si potrebbe riassumere in cinque punti principali :

- La donna vestita di sole e il drago rosso che tenta di divorarle il figlio (vv. 1-4).
- Il neonato è rapito presso Dio e la donna fugge nel deserto (vv. 5-6).
- Michele e i suoi angeli vincono il drago che viene precipitato sulla terra (vv. 7-12).
- Il drago si avventa inutilmente contro la donna che con ali aquila vola nel deserto (vv. 13-14).
- Il drago prima vomita acqua per travolgere la donna, poi fa guerra alla discendenza di lei (vv. 15-18).

Dall'insieme della narrazione emerge comunque una prima conclusione : è chiaro che l'oggetto diretto del messaggio di Giovanni è il primato di Cristo e la sua vittoria su satana.

Il punto essenziale non è la natura di satana, né una precisa verità su satana, bensì l'affermazione della vittoria di Cristo e della conseguente libertà del cristiano : una libertà che non è ancora completamente sottratta agli attacchi del maligno, ma che tuttavia porta in sé una reale possibilità di vittoria!.

Le schede che andranno in pubblicazione sono frutto del "lavoro di sintesi" di pregevole «capitale letterario» che la Chiesa ci ha offerto nel corso della storia, affascinanti risorse di autorevoli «maestri» di sacra scrittura, teologia dogmatica e teologia morale.

Per coloro i quali desiderano invece intraprendere un «viaggio più approfondito» all' interno dell'Apocalisse, più di quanto stiamo tentando di fare noi, umilmente (ma anche "grossolanamente") attraverso queste schede, suggerisco loro di studiare direttamente i testi originali estratti da:

Fonti Letterarie :

Adinolfi Marco – Apocalisse. Testo, simboli e visioni – Ed. Piemme (2001).
Autori Vari – Apocalypsis. Percorsi nell' Apocalisse di Giovanni – Ed. Cittadella (2005).
Autori Vari – Logos – Corso di Studi Biblici – Ed. Elle Di Ci (2003).
Autori Vari – Dizionario Teologico Enciclopedico – Ed. Piemme (2004).
Autori Vari – Apocalisse di Giovanni. Nella prova un messaggio di luce e di speranza – Ed. Gregoriana (2005).
Autori Vari – Testimoniare la Speranza – Ed. Eta (2006).
Bettazzi Luigi – Pregare l'Apocalisse – Ed. Piemme (2002).
Bianchi Enzo – L'Apocalisse di Giovanni – Commento esegetico spirituale – Ed. Qiqajon (2000).
Biguzzi Gian Carlo – I settenari nella struttura della Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione – Ed. EDB (1996).
Biguzzi Gian Carlo – L'Apocalisse e i suoi enigmi – Ed. Paideia (2004).
Bonhomme Manuel J. – L'Apocalisse. La storia illuminata dalla Gloria di Cristo – Ed. Cittadella (1997).
Bosio Enrico – Epistola agli ebrei – Epistole cattoliche – Apocalisse – Ed. Claudiana (2002).
Bruguès Jean Louis – Dizionario di Morale Cattolica – Ed. E.S.D. (1994).
Chieregatti Arrigo – Apocalisse. Lettura spirituale – Ed. EDB (1993).
Comastri Angelo – Apocalisse. Un libro che interpreta il presente – Ed. Messaggero Padova (2000).
Corsani Bruno – Introduzione al Nuovo Testamento – Vol. 2 : Epistole e Apocalisse – Ed. Claudiana (1998).
Corsini Eugenio - Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni - Ed. SEI (2002).
Corsini Eugenio - Apocalisse prima e dopo - Ed. SEI (1993).
Croce Vittorio – Trattato sul Dio Cristiano – Ed. Elle Di Ci (2004).
Crocetti Giuseppe – L'Apocalisse meditata e pregata – Ed. EDB (2003).
Dianich Severino – Sempre Apocalisse – Un testo biblico e le sue risonanze storiche – Ed. Piemme (1998).
Doglio Claudio - Il primogenito dei morti. La risurrezione di Cristo e dei cristiani nell'Apocalisse di Giovanni – Ed. EDB (2005).
Feuillet Andrè – Maria : madre del Messia, madre della Chiesa – Ed. Jaca Book (2004).
Forte Bruno – Apocalisse – Ed. San Paolo (2000).
Grech Prosper e Giuseppe Segalla – Metologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento – Ed. Paideia (1976).

Hengel Martin – La questione giovannea – Ed. Paideia (1998).
La Bibbia di Gerusalemme – Ed. EDB (1974).
La Bibbia per la famiglia – Ed. San Paolo (1999).
Lancellotti Angelo – Apocalisse – Ed. San Paolo (2002).
Maggioni Bruno – Attraverso la Bibbia. Un cammino di iniziazione – Ed. Cittadella (2005).
Maggioni Bruno – La cruna e il cammello. Percorsi evangelici e umanità di Gesù – Ed. Ancora (2006).
Maggioni Bruno – La Bibbia. Messaggio di Dio agli uomini – Ed. Tau (2005).
Maggioni Bruno – L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente – Ed. Cittadella (2003).
Mollat Donatien – L'Apocalisse. Una lettura per oggi – Ed. Borla (1985).
Mollat Donatien – Giovanni. Maestro spirituale – Ed. Borla (1980).
Perego Giacomo (e altri) – Password Bibbia Giovane – Lettere e Apocalisse – Ed. San Paolo (2003).
Prèvost Jean Pierre – Apocalisse. Commento Pastorale – Ed. San Paolo (1997).
Prigent Pierre – Il messaggio della Apocalisse – Ed. Borla (1982).
Ravasi Gianfranco – Apocalisse – Ed. Piemme (2004).
Ravasi Gianfranco – Il libro dell'Apocalisse – Ciclo di conferenze – Centro culturale San Fedele (Milano) – Ed. EDB (2001).
Sequeri Pierangelo – Apocalisse – Ed. San Paolo (2002).
Segalla Giuseppe – Apocalisse di Giovanni – In un mondo ingiusto la visione di un mondo giusto – Ed. San Lorenzo (2004).
Segalla Giuseppe – Panorama del Nuovo Testamento – Ed. Queriniana (2001).
M. Serenthà – Gesù Cristo ieri, oggi e sempre – Ed. Elle Di Ci (1996).
Spatafora Andrea - From the temple of God to God as the temple. A biblical theological study of the temple in the book of revelation (in lingua originale) – Ed. Pontificia Università Gregoriana (1997).
Vanni Ugo – L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia – Ed. EDB (2001).
Vanni Ugo – Divenire nello Spirito – L'Apocalisse guida di spiritualità – Ed. Apostolato della Preghiera (2001).
Vanni Ugo - Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia – Ed. Queriniana (2005).
Zanella Danilo - Alle Sette chiese. Apocalisse epifania della speranza – Ed. Paoline Editoriale Libri (2004).
Werner G. Kummel – La Teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni – Ed. Paideia (1976).