

ERMENEUTICA BIBLICA IN MARIOLOGIA

L'espressione "ermeneutica biblica in mariologia" richiede alcune precisazioni prelieve in quanto il concetto di ermeneutica è 'iridiscente'. Tale concetto, infatti, si trova in rapporto con il comprendere, il discernimento, l'aver capito a fondo o no, ma in se stesso non è così univocamente definito, da escludere malintesi¹. È noto che fino al sec. XVIII il termine è praticamente sinonimo di esegesi. Secondo il suo stesso significato etimologico (*hermenéuo*= tradurre, interpretare), esso connota la spiegazione, dunque quell'attività che mira a comprendere un testo nella intenzionalità profonda e viva del suo messaggio. Anche se la sinonimia di "esegesi" ed "ermeneutica" non è letterariamente scomparsa e non è raro il caso in cui i due termini siano usati con significato equivalente, non è più possibile prescindere dal cammino compiuto dal pensiero moderno e contemporaneo nel quale l'ermeneutica è diventata una categoria filosofica e, di riflesso, anche teologica.

Questo cammino, che inizia con F. Ast (1818-1841) e si consolida con F.D.E. Schleiermacher (1868-1934), trova la sua prima espressione matura in W. Dilthey (1883-1911), per il quale l'ermeneutica è il fondamento delle scienze dello spirito. La vita dello spirito porta in sé una forma germinale del sapere che l'uomo non è in grado di cogliere direttamente, ma solo attraverso le sue manifestazioni o estrinsecazioni significative nell'arte e nella cultura. In questa visuale l'ermeneutica è qualificata come l'arte di comprendere le espressioni vitali fissate per scritto. L'accento non cade più sull'interpretazione (momento esegetico sempre necessario), ma sulla "comprensione" dell'essere umano, del suo sapere embrionale, del suo spirito.

Su Dilthey, oltre che sulla fenomenologia di Husserl, si appoggia Heidegger

¹ Cf A. H. J. GUNNEWEG, *Comprendere l'Antico Testamento. Un'ermeneutica* (Antico Testamento, S 5), Brescia 1986, 9. Molto importante per il nostro argomento è anche l'opera di H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989, 13-38, dove l'Autore tratta della "comprensione biblica della Scrittura". Una presentazione sintetica di tutti i metodi, comprese le questioni di ermeneutica, si trova nel documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pubblicato nel 1993.

per il quale la vita dello spirito è comprensione. Essere uomo (= soggetto che si realizza secondo le proprie possibilità nella storia) significa comprendere (= intelligenza vissuta delle proprie possibilità), dunque cogliere il proprio essere nella sua connessione con il tempo che lo caratterizza². In questa ottica lo studio della storia offre l'accesso alla comprensione che l'umanità ha avuto della propria esistenza e questa comprensione dischiude all'uomo le possibilità del proprio futuro nell'autenticità della sua esistenza.

Questo rapido cenno all'itinerario dell'ermeneutica, che da semplice sinonimo di esegesi diventa categoria filosofica della comprensione e dell'essere stesso dell'uomo (la vita dello spirito è comprensione), è richiesto dal fatto che la scienza biblica e teologica di questo secolo ne è in gran parte debitrice sia nel proprio travaglio di ricerca che nelle sue proposte (Bultmann, Ebeling, Fuchs, Pannenberg, Moltmann, Ricoeur, Ramsey). Anche se non sempre i presupposti filosofici sottesi da alcuni autori risultano compatibili con l'annuncio kerigmatico della fede evangelica, è però indubbio che l'ermeneutica ha sviluppato delle prospettive e degli orientamenti che costituiscono un contributo fecondo non solo per l'esegesi biblica, ma anche per la stessa teologia che intenda incarnare l'intelligenza della rivelazione nella realtà dell'uomo e della sua storia.

Queste osservazioni prelieve consentono di delineare l'ambito del presente contributo. Anzitutto si esaminano brevemente gli aspetti salienti che caratterizzano l'esegesi scientifica per evidenziare le conseguenze che ne derivano per la ricerca mariologica. Successivamente si focalizzano le istanze più significative dell'ermeneutica per individuare gli orientamenti che dischiudono alla mariologia un nuovo futuro all'interno di una teologia chiamata ad essere interpretazione globale dell'uomo nella luce di Dio e della sua Parola.

1. IL FATTO ESEGETICO

1.1. Il cammino dell'esegesi biblica

L'interpretazione della Bibbia è un evento che si incontra già all'interno della Scrittura, come si evince dalle molteplici reinterpretazioni che segnano

² Heidegger esprime in una frase pregnante la propria concezione della comprensione come componente essenziale dell'esistenza: "La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso ed è siffatta che questo essere apra a se stesso il saperne circa l'essere che gli è proprio" (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1953, 157-158).

il processo formativo dei suoi testi. Dalla seconda metà del sec. XVIII, però, l'esegesi biblica è entrata in una fase nuova, caratterizzata da un acuto senso della storia e da una mentalità critica, tesa a perseguire l'ideale della scientificità in tutti i campi del sapere. Sorge così l'esegesi "storico-critica" dotata di una metodologia propria, che con il tempo si va sempre più perfezionando³. Tale metodologia si articola anzitutto in critica testuale (che mira alla ricostruzione di un testo sicuro), critica letteraria (che mette in luce il carattere unitario o composito del testo, evidenziandone in quest'ultimo caso le aggiunte e le glosse), critica storica (che vaglia il contenuto sotto il profilo del suo valore storico). Proprio la critica letteraria ha permesso di individuare l'esistenza di varie fonti che finirono per confluire nel testo finale della Scrittura. Questo fenomeno è particolarmente noto per i risultati raggiunti nello studio del Pentateuco, che apparve come uno scrigno nel quale erano racchiusi i tesori di testimonianze che si estendevano nell'arco di molti secoli. In questo contesto occorre ricordare l'*analisi stilistica e strutturale*, che hanno contribuito a potenziare le possibilità della ricerca letteraria e a sviluppare l'acquisizione di dati importanti per la comprensione del testo. Con il nome "*storia delle forme*" venne indicato un nuovo metodo, elaborato dai critici sul finire del secolo scorso. Grazie ad esso fu possibile riscoprire e isolare delle piccole unità che ebbero una propria vita prima di entrare a far parte della fase letteraria di un testo. Questo metodo della storia delle forme, nonostante i presupposti ideologici che ne segnarono gli inizi e alcuni eccessi di applicazione, ha il merito di far scoprire la comunità originaria, cogliendola in alcune situazioni vitali che sono particolarmente significative per la genesi del testo e la sua comprensione. Con G. Von Rad e, soprattutto, con M. Noth si ha lo sviluppo di un nuovo metodo storico-critico noto con il nome di "*storia delle tradizioni*". Esso mira, con il sussidio della critica letteraria e della storia delle forme, a individuare le tradizioni che caratterizzano la storia di un testo sia nella sua fase preletteraria che in quella letteraria. Dopo la seconda guerra mondiale, come reazione ai limiti della storia delle

³ Se le "Introduzioni" all'Antico e Nuovo Testamento testimoniano la molteplicità delle ricerche e dei dati acquisiti, esistono anche numerose pubblicazioni che presentano i diversi metodi storico-critici, offrendone una visione globale. A questo riguardo cf AA. VV., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Stuttgart 1973; W. EGGER, *Metodologia del nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989; P. GUILLEMETTE-M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Roma 1990. L'opera di Guillemette-Brisebois spiega i metodi utilizzati in esegesi tanto per l'Antico Testamento quanto per il Nuovo.

forme e al carattere ipotetico di molte sue ricostruzioni, si elaborò il metodo della "storia della redazione". Applicato prima negli studi del Nuovo Testamento e successivamente esteso anche all'indagine veterotestamentaria, questo metodo parte dal presupposto che i testi non sono un mero agglomerato di materiali preesistenti, ma costituiscono una vera opera letteraria, nella quale si concretizza e si esprime il progetto dell'autore e, quindi, si comunica il messaggio che egli intese trasmettere.

I metodi storico-critici non sono gli unici ad essere attualmente applicati nell'esegesi. Sono noti i metodi dell'*analisi esistenziale, sociale, politica e simbolica*. Dato però che tali metodi derivano dalla speculazione contemporanea sull'ermeneutica, ad essi si accennerà nella seconda parte del presente lavoro. Qui, invece, interessano ancora altri tre metodi: analisi retorica, analisi narrativa e critica canonica ("canonical criticism"). L'*analisi retorica* mira a cogliere il testo come fatto retorico che, soprattutto con la sua costruzione e argomentazione, tende a convincere il lettore del messaggio di cui è portatore⁴. L'*analisi narrativa* ha come obiettivo di fondo quello di mettere in luce i principi specifici dell'arte del racconto biblico⁵, nella consapevolezza che la visione religiosa della Bibbia acquista "in profondità e acutezza" se si conoscono le risorse proprie della "letteratura narrativa di invenzione"⁶. La *critica canonica*, infine, si propone di comprendere un testo nella sua configurazione finale, tenuto conto della sua collocazione sia all'interno di un determinato libro biblico sia nella globalità dell'intera Scrittura⁷.

Questo rapido sguardo ai metodi storico-critici e a quelli più recenti permette alcune constatazioni di particolare rilievo e importanza. In primo luogo i vari metodi esprimono fondamentalmente due approcci al testo. Abbiamo un "approccio diacronico", sottolineato dalla critica storico-formale, storico-tradizionale e, in parte, dalla critica letteraria. Grazie a questa

⁴ Quanto all'analisi retorica, il cui campo di applicazione è costituito in particolare dal Nuovo Testamento, cf N. SCHNEIDER, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970; J.-N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, Bib 71(1990) 1-24.

⁵ R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 9.

⁶ *Ivi*, 35; per una visione globale si confrontino le pp. 213-226.

⁷ Si tratta di un metodo recente che si basa anche sulle conoscenze maturate dalle altre metodologie scientifiche. Per questo il suo discorso non riconduce ad una lettura ingenua e precritica, ma tende a comprendere le ragioni dell'attuale configurazione della Scrittura, tenendo conto della storia della sua formazione. Una chiara testimonianza della validità scientifica di questo metodo è costituita dall'opera di B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.

prospettiva è sempre più possibile leggere la Scrittura tenendo conto non solo della storia di un testo, del suo percorso preletterario e letterario, ma anche delle realtà storico-vitali della comunità portatrice della Parola. Si tratta indubbiamente della Parola di Dio che da Lui viene e da Lui è mandata, ma questa Parola è tale perché è accolta dalla comunità, che la porta in sé in una perenne gestazione storica e, per questo, continuamente la genera nel tempo per esserne a sua volta rigenerata. Il secondo approccio, detto "sincronico", viene in parte realizzato dalla critica letteraria. Esso, però, risulta evidenziato in modo speciale dal metodo della storia redazionale, da quello retorico, narrativo e dalla lettura canonica della Bibbia. Da questi due approcci emergono dunque i poli che sottendono l'arco entro il quale ogni esegesi si costruisce in modo organico e vitale: il testo della Scrittura e la comunità nella quale il testo ha avuto non solo la sua genesi, ma anche la propria crescita vitale ed ermeneutica.

La prima constatazione relativa all'approccio diacronico e sincronico apre la strada a una seconda riflessione. Con l'esegesi storico-critica si verifica un duplice ritorno: alla Scrittura e, conseguentemente, al testo.

Un ritorno alla Scrittura, anzitutto. Essa, infatti, era diventata il luogo dal quale si estraevano, *opportune et importune*, le citazioni che dovevano confermare apologeticamente le tesi sviluppate in base ad una elaborazione speculativa. Proprio in questa teologia del modello "manualistico positivo scolastico", come è facile immaginare, il dato rivelato si era indebolito "sempre più... fino ad occupare un posto molto secondario"⁸. Va sicuramente annoverato tra i meriti principali dell'esegesi scientifica l'aver ravvivato la coscienza della Scrittura e del suo valore letterario intrinseco, dal quale non può prescindere chi, nella fede, vi si accosta per ascoltare la Parola e nutrirsi di essa. La Scrittura, in quanto incarnazione della Parola nel libro, nasce dall'incarnazione della Parola nella storia della comunità e ha l'energia di incarnare la Parola nella comunità del popolo del Signore, che prosegue il suo cammino nella storia verso il Regno. Risulta così preclusa la via ed esclusa la legittimazione di una lettura effettuata con criteri apologetici, pietistici o fondamentalistici.

In questa visuale emerge l'importanza del *ritorno al testo*, che l'esegesi ha fortemente rinnovato. La Scrittura parla attraverso ogni sua pagina, compresa adeguatamente nella luce della sua preistoria, della sua genesi, della sua storia e

⁸ C. VAGAGGINI, *Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1988, 1629.

dell'attuale collocazione all'interno della Bibbia. Il testo, con il suo linguaggio, la sua organizzazione letteraria, il suo messaggio ricco in se stesso e nella propria connessione con tutta la Scrittura, costituisce la "via stretta", indispensabile e insostituibile, che introduce progressivamente l'esistenza credente negli spazi aperti della Parola e nella luce vivificante della rivelazione.

Ricordiamo, infine, che questo duplice "ritorno" - che ha trovato nella Chiesa cattolica il suo riconoscimento solenne con il Vaticano II - ha sviluppato e sta sviluppando la sua forza straordinaria di trasformazione. Ciò è particolarmente evidente nell'ambito della teologia, che, nonostante alcune resistenze di riflusso, ha intrapreso il cammino di un dialogo con l'uomo e la sua storia che entra ora nella fase epocale della postmodernità. Anche la mariologia, in questo contesto, nella misura in cui si costruisce a partire dall'insieme dei dati della rivelazione, criticamente "attenta a non strumentalizzarli in ordine a tesi precostituite"⁹, proseguirà in quel dinamismo di ripresa che sta sperimentando in questi anni. Proprio in questo settore, quindi, si manifesterà con rinnovata freschezza e vigore la fecondità di un sapere che attinge dalla Scrittura e dai suoi testi la luce ispiratrice e plasmatrice del proprio cammino.

1.2. Conseguenze per la mariologia

L'esame delle prospettive, che l'itinerario compiuto dall'esegesi biblica dischiude alla ricerca mariologica, si effettuerà in due momenti: anzitutto evidenzieremo le istanze e gli effetti che scaturiscono dal ritorno alla Scrittura e successivamente enucleeremo le conseguenze che derivano dal ritorno al testo. In questo modo non solo risulterà più facile la verifica dei vari dati, che si trovano distribuiti secondo i rispettivi campi di appartenenza, ma apparirà anche chiaro che non è possibile parlare di un ritorno alla Scrittura senza un contatto costante e assiduo con il testo della Parola come, inversamente, un ritorno al testo senza una profonda sintonia con la pretesa fondamentale di tutta la Scrittura è destinato a rivelarsi inconsistente.

⁹ Giustamente S. De Fiores, indicando i limiti dei trattati manualistici di mariologia, fa notare che "risulta limitato il modo di utilizzare la Scrittura e i Padri", dato che in queste fonti si cercano "degli argomenti per provare determinate tesi senza valorizzare l'intero discorso biblico e l'integrale dottrina patristica" (cf *Maria microstoria della salvezza*, in *Theotokos* 0 (1992), 11.

1.2.1. Il ritorno alla Scrittura

Il ritorno alla Scrittura risulta fondamentale per lo sviluppo di una mariologia che intenda superare le aporie nelle quali per lo più era caduta la manualistica pre-conciliare, elaborando il trattato mariologico in modo autonomo, con "definizioni di privilegi più o meno ben concepiti"¹⁰ e con la perdita del senso della globalità del mistero divino e della sua rivelazione salvifica.

Effettivamente la sintonia con la Scrittura dischiude anzitutto quella che possiamo chiamare la "visione biblica". Si tratta di quella prospettiva fondamentale o orizzonte teofanico che orienta il credente a comprendere la propria esperienza di fede, e quindi l'esistenza della Chiesa e la storia del mondo, come lo spazio e il tempo nel quale il Signore opera la sua salvezza e, coestensivamente, rivela la sua gloria. La dimensione dossologica, con la quale il credente confessa l'unico Dio e Padre, rivelato dal Signore Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, accogliendo di giorno in giorno la sua salvezza, costituisce non solo l'aspetto più interiore e più alto della ricezione della rivelazione, ma rappresenta anche il momento iniziale e quello culminante di ogni intelligenza della fede che si sviluppi nella luce e nella consolazione delle Sante Scritture, è il punto di Archimede di una teologia che non si riduca ad essere scienza astratta, ma si sviluppi come gioiosa partecipazione al banchetto della divina Sapienza. Il bisogno sempre più avvertito dell'inserimento della mariologia nella globalità della rivelazione, in modo che sia colta nel mirabile "nexus mysteriorum inter se", trova in questa visione biblica l'orientamento essenziale e anche un limite che non potrà mai essere valicato, se non si vuole che il discorso mariologico si esaurisca in una costruzione ideologica che chiude l'uomo nell'universo angusto delle proprie sublimazioni o astrattezze.

La visione biblica è inoltre caratterizzata dalla prospettiva cristocentrica. La *doxa* del Signore si rivela nel Figlio. La teologia giovannea è molto illuminante al riguardo: il tema dell'esodo, narrato nella Torah, la prospettiva del nuovo esodo, sviluppata nella tradizione profetica, e infine l'identificazione del Figlio con la riflessione sapienziale sulla Parola-Sophia, che partecipa della *doxa* divina, permettono al IV Vangelo di porre i propri lettori (la comunità credente) davanti al mistero del Dio Santo, che rivela la gloria, di cui parla tutta la Scrittura, nel Figlio, anzi, più precisamente, nella croce di

¹⁰ L. BOUYER, *Mariologie*, in *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 418-19.

Gesù. Una teologia che sia biblicamente dossologica è necessariamente cristologica. Questo dato si rivela particolarmente illuminante e fecondo per una mariologia che intenda realizzare quella "radicale trasformazione", alla quale essa è chiamata insieme con tutta la teologia. Giustamente oggi si riconosce che, a differenza del recente passato, "il primato assiologico e metodologico deve essere più chiaramente riservato a Cristo in modo che la sua unica mediazione sia posta in salvo senza equivoci"¹¹.

Il ritorno alla Scrittura comporta anche una progressiva sintonizzazione con la *teologia biblica*, intendendo con questa espressione non una descrizione delle tematiche della teologia arricchite di citazioni bibliche, ma lo sviluppo organico dei grandi temi che emergono dalla Bibbia nel suo insieme, quale testimonianza della rivelazione nel processo della tradizione fondante del popolo di Dio¹².

A nostro avviso tre sono i temi fondamentali di questa teologia:

a. *L'eterna promessa dell'amore del Signore*. Si tratta di una prospettiva che trova la prima sistematizzazione nella teologia dello scritto sacerdotale, dove la *b'érît* di JHWH con Israele assolve alla funzione di principio ermeneutico di tutta la sua narrazione¹³. Per il Nuovo Testamento questa promessa di amore si compie in Cristo (cf Lc 1,72-73: "si è ricordato della sua santa promessa, del giuramento fatto ad Abramo nostro padre") e nei suoi discepoli, che Dio giustifica e glorifica, realizzando così il suo amore nel quale da sempre li ha conosciuti e predestinati ad essere conformi all'icona del Figlio (cf Rom 8, 28-30).

b. La *b'érît*-promessa, quale epifania del disegno d'amore (cf Os 11), si attua mediante l'*esodo*¹⁴. Si tratta di un tema biblico giustamente riscoperto

¹¹ Cf S. DE FIORES, *Mariologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 879-881.

¹² La necessità di una sintonia profonda e globale con la Scrittura è stata sottolineata da A. Valentini: "...non basta fermarsi a citazioni isolate, ma è necessario leggere la Scrittura come unità, nell'armonia dell'Antico e del Nuovo Testamento e di tutti i libri che la compongono. Si tratta di passare da un'esegesi dei testi a una teologia biblica, meglio all'identificazione delle diverse teologie, molteplici e complementari, che hanno in Cristo il superiore punto di convergenza e di pienezza" (A. VALENTINI, *Maria negli studi biblici del XX secolo*, in *Theotokos* 1(1993/1), 84).

¹³ Per l'autore sacerdotale la storia rappresenta la realizzazione, nel tempo, della promessa che Dio ha fatto ai Padri (cf Gen 17,1-8 con Es 6,2-8).

¹⁴ Per una comprensione teologica del tema biblico dell'esodo - come è configurato nel libro omonimo - rimane fondamentale l'opera di G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio*. Il libro dell'Esodo, Bologna 21980 (l'opera originale francese risale al 1961).

nel periodo immediatamente successivo al Vaticano II. L'esodo infatti è una categoria ermeneutica di tutta la Torah, dato che in essa la salvezza divina si configura come un evento che non ha ancora raggiunto il suo definitivo compimento. La liberazione dall'Egitto è l'inizio di un itinerario che il popolo può compiere solo nella luce della rivelazione, nel mistero permanente dell'Oreb. La terra, in quanto meta dell'esodo, è simbolo di un evento che trova la pienezza del proprio significato e della propria realizzazione solo nel futuro, e che il popolo credente è sempre chiamato da Dio ad attendere con incrollabile sicurezza, come insinua la narrazione di Mosè che prima di morire può contemplare tutto il paese. Notiamo ancora che proprio nella Torah viene chiaramente svelato il senso profondo della simbologia teologica dell'esodo. L'espressione "vi ho fatto venire fino a me" di Es 19,4 mostra che la vera meta dell'esodo non si esaurisce nel dono della terra di Canaan, ma si compie nella grazia di una comunione vitale e perenne con il Signore (l'esodo qui è presentato non come momento isolato della divina salvezza, ma nella sua intrinseca finalizzazione all'alleanza).

Questo tema biblico si approfondisce con l'annuncio del nuovo esodo nel libro di Isaia. Si tratta di un messaggio che non può essere considerato soltanto come elemento portante della predicazione di un profeta anonimo del periodo esilico, convenzionalmente chiamato Deutero-Isaia. In realtà questo messaggio ha esercitato un grande influsso nella tradizione biblica, come si evince dalla sua assunzione nella redazione finale del libro di Isaia, dove l'esodo diventa la categoria con cui si interpreta la trasformazione di Gerusalemme da città prostituta a città della giustizia, città fedele, sposa resa vergine dal Signore¹⁵. Infine il libro della Sapienza, che culmina significativamente con la descrizione solenne e suggestiva della notte della liberazione pasquale, testimonia non solo l'assimilazione di questo tema nella tradizione sapienziale, ma anche la sua estensione semantico-simbolica fino a connotare il mondo nuovo della risurrezione, quando i redenti staranno per sempre vicino a Dio (cf Sap 6,19).

c. *L'eterna promessa dell'amore di Dio*, sorgente dell'esodo, trova il suo compimento nell'*alleanza*, vale a dire nella comunione vitale che unisce il Signore e il suo popolo in un vincolo di reciproca appartenenza familiare. È appunto questo il messaggio della cosiddetta formula dell'alleanza: "io sono il

¹⁵ Quanto ai problemi della redazione del libro di Isaia, e quindi del messaggio globale del libro, cf B. GOSSE, *Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe*, ZAW 104(1992) 52-66.

tuo Dio tu sei il mio popolo"¹⁶. Proprio questa locuzione, alludendo alla formula di adozione e a quella sponsale, mostra che la comunione tra JHWH e il suo popolo può essere adeguatamente compresa solo nella prospettiva dell'amore familiare: l'amore che unisce vicendevolmente il padre con il figlio e che rende lo sposo e la sposa una sola carne. In altri termini la categoria dell'alleanza costituisce l'orizzonte biblico e spirituale nel quale i simboli della filiazione e della sponsalità si sviluppano armonicamente come linguaggio mediante il quale la fede comprende ed esprime la propria esperienza di salvezza. La vitalità e fecondità di questo linguaggio risultano dal fatto stesso che esso svolge un ruolo fondamentale e insostituibile all'interno del Nuovo Testamento, sia sotto il profilo cristologico ed ecclesiale che a livello esistenziale.

In questo contesto appare la straordinaria ricchezza e inesauribile fecondità che il ritorno alla Scrittura dischiude alla scienza mariologica e al culto mariano. In effetti la teologia biblica situa il discorso mariologico in un contesto che è caratterizzato dal mirabile nesso dei misteri della salvezza e che è costantemente illuminato dal mistero ineffabile dell'amore di Dio, quale si è rivelato nell'esodo pasquale del Risorto ed è vissuto nella comunità di coloro che, resi partecipi della risurrezione del Cristo, vivono nella grazia dell'alleanza nuova ed eterna. Conseguentemente la riflessione teologica su Maria è chiamata a svilupparsi nell'ottica dell'eterna promessa dell'amore di Dio ed entro le coordinate salvifiche dell'esodo e dell'alleanza, comprese nella prospettiva neotestamentaria della risurrezione del *Kyrios*. Da questo statuto fondamentale deriva anche l'esigenza ineludibile che l'investigazione mariologica compia il proprio cammino non solo senza ledere minimamente la trascendenza messianico-soteriologica del Cristo, ma anche senza compromettere o relegare in secondo piano la realtà della Chiesa¹⁷. In essa, infatti, tutti i battezzati formano il popolo dell'esodo e dell'alleanza, il popolo santo e immacolato (cf Ef 1,4) nel quale Dio effonde il suo amore (cf Rm 5,5).

1.2.2. Il ritorno al testo

Anche il ritorno al testo, che costituisce ovviamente la condizione indispensabile per un autentico ritorno alla Scrittura, si sta rivelando straordina-

¹⁶ Tra i testi più significativi della formula, cf Es 6,2-8; 19,3-8; Lev 26,9-12; Dt 26,17-19; 27,9-10; 29,9-14; Ger 31,31-34; Ez 36,24-28.

¹⁷ Cf S. DE FIORES, *Mariologia/Mariologia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1988, 894.

riamente fecondo per l'auspicato rinnovamento della teologia in generale e della mariologia in particolare. Qui si indicano, schematicamente e a titolo esemplificativo, alcune conseguenze significative che, anche se non conoscono ancora una diffusione generalizzata, godono in ogni caso della necessaria verifica scientifica.

Il ritorno al testo comporta anzitutto la *purificazione del linguaggio teologico* attraverso la riappropriazione delle connotazioni proprie del linguaggio biblico. Ne deriva, p. es., che i termini riferiti a Dio dalla Scrittura (come la Sapienza ipostatizzata) non possono essere applicati a Maria, nemmeno appellandosi alla categoria fuorviante e soggettivistica del cosiddetto senso accomodatizio. La purificazione del linguaggio appare particolarmente necessaria nei casi in cui determinati vocaboli hanno subito una evoluzione semantica che li ha portati ad avere, nell'ambito delle culture contemporanee, un'accezione diversa da quella biblica. Così il termine "servo" nella tradizione antico-orientale può connotare coloro che sono ministri del re (si veda, p. es., la locuzione "servi del Faraone"). Più specificamente nella Scrittura la locuzione "il servo del Signore" indica i profeti in quanto, essendo testimoni della parola di JHWH, sono i ministri della sua economia salvifico-regale. Significativa, sotto questo profilo, è la figura del Servo, delineata emblematicamente in Is 42,1-4, che ha il compito di stabilire, mediante la Parola, la signoria di Dio sulla terra¹⁸. La stessa concezione appare evidente nella letteratura deuteronomistica e in quella posteriore, dove Mosè viene presentato come il Servo del Signore *kat' exochén*. Questo dato si rivela di particolare interesse per il nostro discorso. Tenendo infatti presente questa accezione, non è più possibile intendere l'espressione "ecco la serva del Signore" secondo l'interpretazione divenuta comune e che ritiene di trovare in questo sintagma una testimonianza edificante dell'umiltà di Maria. Effettivamente una simile spiegazione si situa fuori della prospettiva teologica della pagina dell'annunciazione, dove la Vergine, secondo uno schema proprio delle vocazioni profetiche, è presentata nel momento in cui accetta la propria missione nella piena consapevolezza della funzione che le viene affidata. In altri termini, qui Maria è contemplata nella grandezza della sua autocoscienza di essere "ministra" del Signore per l'attuazione del suo eterno disegno di grazia.

¹⁸ Per questo testo cf G. ODASSO, *La missione universale del 'Servo del Signore'*, in *Euntes Docete* 42(1989) 371-390, in particolare le pp. 382-386.

Il ritorno al testo, inoltre, favorisce e sviluppa una *progressiva sintonizzazione con il messaggio vivo e genuino della divina Parola*. Come è noto, essa non può essere adeguatamente compresa se, con un approccio di tipo fideistico o fondamentalistico, la si isola dal suo contesto storico-letterario e culturale-teologico. All'interpretazione della Parola è essenziale la sua contestualizzazione all'interno di quella tradizione che si inverte nella Scrittura. In questa visuale può essere particolarmente illuminante la comprensione del titolo 'vergine' che, nella grande tradizione della Chiesa, riceve una rilevanza singolare in quanto viene costantemente associato a quello basilare di *Theotokos*. Un rilievo così peculiare accordato a questo titolo mariano, a nostro avviso, può essere compreso nella sua ricchezza biblica alla luce di Is 62,4-5, dove a Sion, che nella propria storia si è dimostrata sposa infedele, si annuncia che il Signore la rinnoverà con il suo amore, sposandola "come un giovane sposa una vergine" ed esultando per lei "con la gioia dello sposo per la sposa". A sua volta questo testo si situa, con la ricchezza dell'immagine sponsale, all'interno della tradizione dell'alleanza. Inoltre il suo annuncio di totale rinnovamento e interiore trasformazione del popolo intende sviluppare e attualizzare la promessa gheremiana della nuova alleanza (cf Ger 31,31-34). Conoscendo e approfondendo questa linea della tradizione biblica possiamo comprendere che la Chiesa, confessando fin dai tempi del Nuovo Testamento la verginità di Maria, non ha avuto come primo intento quello di produrre un asserto di natura biologica (una simile intenzione curiosamente si incontra sviluppata con raffigurazioni fantastiche nei vangeli apocrifi). Essa, invece, ha inteso proclamare l'*euanghélion* che nella risurrezione del Cristo, la promessa si è adempiuta e, dunque, è giunto il *kairós* della nuova alleanza, il tempo in cui il Signore nell'energia pneumatologica del proprio amore sponsale rende la sua Chiesa nuova creatura: vergine nella fede e nell'amore in quanto partecipe della sua stessa risurrezione¹⁹.

Il ritorno al testo, infine, comporta una *particolare attenzione al dinamismo della tradizione biblica*, in particolare alle successive reinterpretazioni dei testi che, quando possono essere ricostruite, consentono di seguire diacronicamente lo sviluppo di alcune tematiche proprie della fede biblica e permettono quindi di interpretare adeguatamente la loro assunzione negli scritti neotestamentari²⁰.

¹⁹ Appare qui l'importanza della "risurrezione" come categoria biblica e teologica fondamentale per la comprensione dell'esistenza cristiana e quindi per la stessa mariologia. Su questo argomento cf G. O'COLLINS, *Gesù Risorto*, Brescia 1989.

²⁰ Su questo argomento resta basilare lo studio di G. FOHRER, *Tradition und Interpretation*, ZAW 73(1961) 1-30.

L'esempio più significativo è certamente, sotto molti aspetti, la pagina di Is 7,1-17. La stessa critica letteraria vi mette in rilievo la presenza di varie reinterpretazioni, segno indubbio che in determinate fasi della storia si avvertì la necessità di attualizzarne il messaggio, armonizzandolo con la crescita della tradizione viva e con il sorgere di nuove acquisizioni letterarie e teologiche. Inoltre anche altri brani confluiti nel libro di Isaia ci assicurano che la parola originaria conservata nel nostro testo venne reinterpretata alla luce di nuove situazioni storiche di particolare rilevanza per il dinamismo stesso della tradizione. Per motivi di chiarezza possiamo dunque parlare di diverse fasi²¹.

Abbiamo anzitutto la fase orale, rappresentata dall'incontro di Isaia con il re di Gerusalemme. Il profeta annuncia ad Acaz che il progetto della coalizione siro-efraimitica di deporlo dal trono non avrà alcun effetto (cf Is 7,7). Al rifiuto del re, di agire conforme a questa parola, Isaia annuncia il segno del bambino che sta per nascere, segno che presenta, diversamente da quanto ritiene un'opinione abbastanza diffusa, una connotazione negativa. La dinastia davidica, conforme alla promessa, non sarà deposta; tuttavia sul regno si abatterà una calamità di proporzioni inaudite.

La fase successiva è costituita dalla prima redazione del "memoriale" isaiano. La parola annunciata al re si è compiuta e, conforme alla promessa, il trono è rimasto alla casa di Davide. In questa realizzazione della Parola Isaia stesso, o qualche suo discepolo, vede riconfermate sia la fedeltà di JHWH sia la sua opera salvifica nella storia del popolo. Se l'accento nella fase precedente cadeva sulla prima infanzia, ora si sposta sulla stessa nascita del bambino, che riceve significativamente il nome simbolico di "Emanuele". La presenza dell'Emanuele, segno storico della fedeltà del Signore alla sua promessa, si delinea come unica garanzia di un futuro di libertà che irromperà fugando le incertezze e l'oppressione dell'ora presente.

La terza fase, che possiamo denominare giosiana, ci è attestata da Is 9,1-6a ed è caratterizzata da una reinterpretazione protodeuteronomistica della promessa di Is 7. Essa vede in Giosia, che ricostituisce l'unità delle dodici tribù di Israele sotto lo scettro della casa di Davide, l'Emanuele promesso, dunque il segno della presenza salvifico-liberatrice di JHWH nell'esistenza storica del suo popolo.

²¹ Le diverse fasi, che vengono indicate, sono frutto di una ricerca personale, che confidiamo di poter presto pubblicare per offrire una dimostrazione scientifica della ricostruzione che qui è presentata per la prima volta.

Una quarta fase risale alla scuola deuteronomistica dell'esilio o dell'immediato postesilio. Essa si riscontra nella parte narrativa di Is 7 ed è caratterizzata dalla valorizzazione dei motivi teologici con cui la stessa scuola aveva reinterpretato l'antichissima tradizione della "guerra di JHWH" (cf Is 7,2b.4a con Dt 20,1-4) nella linea di un forte richiamo all'esigenza della fiducia e della fedeltà del popolo verso JHWH. In questo modo l'appello alla fede del profeta Isaia (cf Is 7,9b) non solo risulta fortemente accentuato, ma viene a trovarsi in una profonda connessione con la promessa dell'Emanuele. Essa, in quanto espressione della presenza dinamica di JHWH nella storia (cf Dio-con-noi con la prospettiva teologica di Dt 20,1b), appare come la motivazione fondamentale che sorregge la fede e la fiducia del popolo nella sua attesa di un futuro di salvezza.

Un'ulteriore fase è costituita dalla promessa del virgulto di Is 11,1-4. Riteniamo che questa pericope si riallacci all'annuncio del nuovo Davide di Ez 34,23 e del germoglio di Zac 6,12-13 e che si sia formata nello stesso ambiente culturale in cui si è portata a termine la redazione finale del libro dei Proverbi. Abbiamo però, nel nostro brano, un'innovazione di importanza capitale. Mentre gli annunci di Ezechiele e di Zaccaria delineano il nuovo Davide supponendo la ricostituzione della dinastia davidica, il testo di Is 11, con l'inequivocabile immagine del tronco, lascia supporre che la casa di Davide in quanto tale è ormai scomparsa definitivamente dall'orizzonte della storia. Per il nostro autore, comunque, questo fatto non significa che l'attesa del nuovo Davide sia destinata a rivelarsi la grande illusione della fede di Israele. Il "Davidide" promesso verrà non per discendenza genealogico-dinastica, ma perché Dio stesso lo susciterà come virgulto che riunisce in sé l'energia dello Spirito (ideale davidico) e i doni della Sapienza (ideale salomonico). L'inserzione di questa pericope nei brani che costituiscono la cornice del memoriale isaiano è un evidente indizio che la promessa dell'Emanuele viene ora letta nella prospettiva di questa reinterpretazione. Essa compie, in questo modo, un autentico salto di qualità e si configura come attesa messianica in senso stretto²².

Una fase successiva, la sesta nella serie di quelle a noi note, può ancora essere riscontrata nella versione dei LXX, che rende il termine isaiano 'almah (donna) con parthénos (vergine). Mentre alcuni studiosi, come il

²² Questo dato di fatto spiega la rilettura "messianica" della Scrittura che ci è testimoniata dai targumim.

Lohfink²³, sono dell'avviso che una simile traduzione sia avvenuta per motivi che ci sfuggono, noi riteniamo che è ancora possibile individuarne la spiegazione. Tutto infatti orienta a ritenere che nel giudaismo dell'epoca dei LXX la pagina di Is 7 fosse interpretata alla luce della promessa di Is 62,4-5. In questa ottica, nella lettura di Is 7 l'attenzione si sposta dal bambino alla madre. Il messia, ormai atteso con la speranza dischiusa da Is 11,1-4, nascerà dalla "figlia di Sion" che, secondo la promessa della nuova alleanza, si presenterà totalmente rinnovata dal Signore, dato che - nella prospettiva di Is 62,4-5 - sarà resa vergine dal suo Re e Sposo.

L'ultima reinterpretazione, ancora rintracciabile, ha una caratterizzazione apocalittica, come risulta dalla breve pericope di Is 8,9-10, che si connette direttamente al nome "Emanuele". Grazie ad essa veniamo a sapere che l'attesa dell'Emanuele fu correlata alla speranza del mondo nuovo della risurrezione, dunque all'evento nel quale JHWH avrebbe rivelato in pienezza la sua *dóxa* e, portando a compimento definitivo le sue promesse, avrebbe introdotto l'umanità nella pienezza della comunione, della rivelazione e della vita (cf Is 25,6-8).

Questo cenno, necessariamente schematico, alla tradizione di Is 7 permette di cogliere in una prospettiva nuova il richiamo e le allusioni al nostro testo che si incontrano negli scritti del Nuovo Testamento (cf, p. es., Mt 1,23; Lc 1,26.21.31-32). La maternità di Maria è situata e compresa dalle comunità protocristiane nel contesto della fedeltà del Signore alla sua alleanza. Proprio per questo essa si presenta con una triplice caratterizzazione: messianica, ecclesiale ed escatologica. Nell'ottica di questa caratterizzazione la maternità della Vergine si configura come evento salvifico di redenzione che si perpetua nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, nella quale si sperimenta prolettivamente la gloria futura del compimento eterno delle promesse di Dio.

* * *

In definitiva il ritorno al testo e, per mezzo di esso, alla Scrittura si presenta come una istanza essenziale ad ogni discorso teologico e quindi anche alla mariologia e al culto mariano. Ma che cosa deve intendersi con la parola

²³ Il citato Autore, con riferimento alla versione dei LXX afferma: "...scorgeremmo come nella traduzione in greco del libro di Isaia è stata introdotta la parola 'vergine', mentre non potremmo esattamente indicare da quale riflessione chiarificatrice ed esplicativa ciò sia sorto" (N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1967, 73).

“ritorno”? Essa può essere intesa sia nel senso di un approdare nuovamente sul retto cammino, che era stato in precedenza abbandonato, sia nel senso di una riscoperta perennemente viva della Scrittura, le cui inesauribili ricchezze dischiudono sempre un nutrimento sostanzioso alla vita del credente e una luce feconda all'intelligenza stessa della fede. Auspicare che nel futuro della mariologia il ritorno alla Scrittura e al testo abbia a compiersi secondo le grandi e promettenti possibilità della seconda accezione ci sembra la conclusione che meglio corrisponde alla prima parte del presente contributo.

2. IL FATTO ERMENEUTICO

L'ermeneutica, come già accennato, ha esercitato in questo secolo un influsso decisivo non solo nel campo della filosofia, dove ha ricevuto uno sviluppo determinante²⁴, ma anche in quello dell'esegesi biblica e della stessa teologia. Non è certo questa la sede per tracciare un bilancio di una corrente di pensiero che caratterizza in gran parte il cammino intellettuale e spirituale di questo secolo. Per il nostro scopo è sufficiente presentare le prospettive più ricche e feconde che sono state dischiuse dal pensiero ermeneutico e che sono in grado di offrire un prezioso contributo alla ricerca teologica, e quindi alla stessa mariologia, ponendola nella condizione di comunicare una luce che raggiunge l'uomo del nostro tempo nella sua concretezza socio-culturale e nella sua apertura a un futuro che, mentre lo trascende, gli dischiude lo spazio vitale della libertà e della speranza. Con riferimento all'ermeneutica biblica è anche necessario accennare all'Antico Testamento in quanto ha costituito e costituisce tuttora il problema ermeneutico fondamentale per la cristianità. La retta comprensione teologica dell'Antico Testamento è una condizione indispensabile per l'intelligenza della fede in Gesù, Messia e Signore, e perciò per ogni autentico rinnovamento della teologia. Solo dopo aver percorso queste due tappe sarà possibile cogliere, in una visione sintetica e globale, gli impulsi che la mariologia riceve dalla scienza ermeneutica del nostro tempo e gli orientamenti vitali che la liberano dalle astrattezze, di cui ha notoriamente sofferto nel passato, e positivamente la

²⁴ Una buona presentazione dell'ermeneutica, intesa “non come fenomeno disciplinare e specialistico, ma come tratto costitutivo dell'esistenza umana” (G. Vattimo), si trova nell'opera antologica di T. GRIFFERO - F. VERCELLONE - M. FERRARIS, *Il pensiero ermeneutico*, Genova 1986.

rendono linguaggio vivo all'interno dell'unica Parola di salvezza che il Padre comunica ai suoi figli: la Parola dell'amore che nel Figlio Unigenito si manifesta come eterno “sì” all'uomo e per l'uomo.

2.1. Le principali istanze dell'ermeneutica contemporanea

L'ermeneutica tradizionale si era ridotta ad essere la teoria di un solo settore dell'interpretazione: l'esegesi. In questo modo aveva perso il vastissimo campo dell'interpretazione che coinvolge la stessa esistenza dell'uomo nella sua capacità di comprensione e di comunicazione. La nuova ermeneutica intende investigare scientificamente ed evidenziare a livello operativo tutta l'ampiezza del problema interpretativo e le sue implicanze che interpellano la totalità dell'esistenza dell'uomo e, conseguentemente, la sua stessa fede. Proprio per questo l'ermeneutica contemporanea si presenta con una ricchezza multiforme di prospettive e di istanze, alcune delle quali sono particolarmente feconde per l'autocomprensione dell'uomo e per l'intelligenza della sua apertura esperienziale a Dio mediante la fede.

Un primo aspetto, che in questo contesto merita di essere rimarcato, è sicuramente la *caratterizzazione antropologica* della riflessione ermeneutica. L'uomo occupa decisamente il centro dell'indagine e della riflessione di questo secolo. Egli, secondo *Heidegger*, è soggetto che si autoprogetta in base alle proprie possibilità. Questa visuale è sviluppata da *Bultmann* in prospettiva teologico-biblica. Al riguardo sono significative le sue parole: “L'essere umano è radicalmente diverso dall'essere della natura percepito nella contemplazione oggettivante. Noi siamo soliti indicare oggi tale essere specificamente umano con il termine di *esistenza*. Tale termine indica, in questo caso, non il mero essere-presente, come accade quando diciamo che anche le piante e gli animali ‘esistono’ ma la maniera specifica dell'uomo... L'esistenza autentica è caratterizzata da un'apertura al futuro, da una libertà che si realizza ogni volta di nuovo. La realtà dell'uomo storico non è perciò qualcosa di concluso come la realtà dell'animale che è sempre ciò che è in qualsiasi momento. La realtà dell'uomo è la sua storia: essa cioè sta sempre al di là della sua persona, così che si può affermare con ragione che l'essere per il futuro costituisce la realtà ultima dell'uomo”²⁵.

²⁵ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, 239. 240-241.

Per Bultmann, nei testi e nelle fonti storiche non si trovano delle raccolte di puri fatti, come erroneamente riteneva il positivismo. In essi, al contrario, è racchiusa la comprensione dell'esistenza che gli autori hanno avuto e sviluppato. La conoscenza delle fonti si rivela dunque vitale, in quanto permette all'uomo d'oggi di accostarsi all'autocomprensione esistenziale maturata dall'umanità nel suo cammino storico. Questo vale in modo particolare per i testi che sono portatori della Parola di Dio. Essi testimoniano appunto la comprensione dell'esistenza nella luce propria della fede in Gesù morto e risorto, comprensione che si perpetua nel kerygma. Ciò in concreto significa che la proclamazione neotestamentaria della risurrezione manifesta, a chi crede, il significato decisivo e salvifico della croce nella realtà quotidiana della vita umana. In questa visuale il discorso della "precomprensione", che svolge una funzione determinante nella concezione ermeneutica di Bultmann, risulta particolarmente fecondo. Se è vero che l'opera parla secondo l'interesse che muove il lettore ad ascoltarla (estetico, psicologico, sociologico, religioso...), allora quanto più l'uomo è consapevole della problematicità della sua esistenza, sempre minacciata nel suo costruirsi, quanto più è disposto a lottare per la propria autenticità, tanto più si apre al kerygma, che raggiunge la sua esistenza e la rende capace di un "sì" autentico alla Parola.

In questo contesto risulta certamente illuminante il pensiero di E. Fuchs che, insieme con G. Ebeling, va annoverato tra i rappresentanti principali della nuova ermeneutica. La nota distintiva di questa corrente sta nella concentrazione dell'attenzione sulla Scrittura come linguaggio e, quindi, sull'essenzialità della Parola che interpella l'uomo nel luogo stesso dove egli decide di sé e costruisce il proprio futuro: la coscienza. Il nostro Autore sottolinea la condizione di schiavitù che caratterizza l'esistenza storica dell'uomo. Il principio ermeneutico, perciò, non può essere l'uomo in quanto esegeta scientifico, ma l'uomo nella sua concreta indigenza di essere storico e peccatore, soggetto alla morte²⁶. Di fronte alla morte, che "schernisce la nostra esistenza perché troppo effimera", l'uomo è chiamato a credere che l'amore vince la stessa morte. L'autentico linguaggio, per Fuchs, è il linguaggio dell'amore, quale risuona in Gesù e nell'annuncio del Nuovo Testamento. L'ascolto di questo linguaggio si configura pertanto come il compito ermeneutico per eccellenza che raggiunge l'uomo nel concreto della sua sto-

²⁶ Il pensiero di Fuchs è delineato da J. M. ROBINSON, *L'ermeneutica da Karl Barth ai nostri giorni*, in J. M. ROBINSON - E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, 67-74.

ria e lo rende capace di "tradurre" nella propria esistenza la lingua di Dio, la cui proprietà essenziale è l'amore²⁷.

Una seconda caratteristica della nuova ermeneutica è la sua *riscoperta della storia*, quale ambito spazio-temporale nel quale l'uomo esprime e attua la propria esistenza. Forse è in questo settore dove l'ermeneutica del nostro secolo ha mostrato più chiaramente il dinamismo del proprio metodo e l'interiore vitalità delle proprie conquiste. La prospettiva storica incontra il suo rappresentante speculativo in W. Pannenberg. Per il nostro Autore ogni domanda (*Frage*) e ogni risposta (*Antwort*) di ordine teologico acquistano senso solo all'interno della storia, nella quale Dio si rende presente, rivelandosi all'uomo e realizzando la sua salvezza. La rivelazione si presenta dunque con una connotazione storica essenziale (*Offenbarung als Geschichte*), al punto che essa si realizza pienamente solo alla fine della storia. In questa visione Pannenberg salva la definitività del dato cristiano, in altri termini la pretesa neotestamentaria di testimoniare la rivelazione ultima di Dio in Cristo Gesù, richiamandosi all'evento della risurrezione nel quale si ha l'anticipazione (prolessi) della fine del mondo. La dimensione prolettica della risurrezione pone il credente nella condizione di cogliere il senso ultimo della storia alla luce del suo compimento futuro e, coestensivamente, lo libera dai legami del presente e lo abilita, nella realtà del quotidiano, a vivere la fede come speranza ed attesa del futuro di Dio. Si inserisce qui il discorso della speranza che caratterizza l'agire cristiano in quanto questo viene ora ad "assumere la figura di atto prolettico teso alla realizzazione del futuro manifestato in Cristo risorto"²⁸.

La connessione della storia con la speranza e la comprensione di quest'ultima come componente centrale della fede cristiana costituiscono il grande apporto del teologo J. Moltmann. Effettivamente la storia umana si presenta come un itinerario di speranza nel quale la conoscenza del passato deve sempre svilupparsi in una energia di trasformazione per un futuro migliore. Proprio questa, sostiene Moltmann, è la prospettiva testimoniata dalla stessa fede biblica nella sua tensione verso l'avvenire che la caratterizza. Il messaggio evangelico, in concreto, assume la protesta contro la miseria dell'uomo e ne intensifica l'anelito alla liberazione. In altri termini la spe-

²⁷ Come rileva giustamente Robinson, il Fuchs "è stato il primo, per quanto ci consta, a giocare con il significato del composto tra-duzione (*Über-setzung*) che implica il trasferimento della lingua del testo in quella di oggi" (*ib.*, 76).

²⁸ G. ANGELINI, *Speranza*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 1529.

ranza nel regno di Dio porta la fede cristiana a operare per trasformare la società in tutte le sue espressioni, compresa quella statuale, così da preparare l'avvento di un futuro maggiormente caratterizzato dalla salvezza e, quindi, più autenticamente umano. L'ermeneutica di Moltmann, come risulta da quanto detto, presenta una evidente *caratterizzazione politica*. Essa si fonda sulla visione della storia, intesa come il campo di battaglia dove si prepara l'avvento di un'umanità nuova, in una parola sulla tensione dell'uomo verso un avvenire di autentica libertà e dignità. Lo conferma il programma stesso di questa ermeneutica politica che si articola nella triplice liberazione umana dalla miseria materiale (fame...), politica (colonialismo...) e religiosa (assenza di Dio).

In questa prospettiva si pone in modo speciale il teologo cattolico **J. B. Metz** con il quale la politica assume a principio ermeneutico di tutta la rivelazione. Il messaggio cristiano - egli sostiene - non è adeguatamente compreso né dall'interpretazione metafisica della scolastica (Rahner), né da quella esistenzialista (Bultmann), né da quella secolarizzata (Gogarten). Il carattere pubblico e sociale della rivelazione spinge la riflessione teologica a non rinchiudersi in una sterile comprensione astratta del mistero della salvezza, ma a svilupparne le conseguenze concrete tanto nell'ambito individuale che nella sfera sociale e politica. La Chiesa intera, in forza della "riserva escatologica" che le è propria, ha il compito di svolgere un'azione politica, certo non in modo positivo e diretto, ma come "istituzione critica". La Chiesa, in conclusione, "di fronte ad ogni concezione astratta del progresso e a ogni ideale umanitario astratto, (...) fa crollare i tentativi di considerare l'individuo vivente nel momento attuale come un materiale o un mezzo nella costruzione di un avvenire tecnologico interamente pianificato. Essa si erge contro il tentativo di non considerare l'individuo se non in funzione di un'evoluzione sociale diretta dalla tecnica"²⁹.

Anche la *teologia della liberazione* si situa in questa linea della riscoperta del valore esistenziale della storia, dato che essa deriva dalla caratterizzazione storica dell'ermeneutica, e in modo speciale dalle sue implicanze socio-politiche³⁰. Per questa teologia (o forse meglio: teologie) l'ermeneutica "non

²⁹ B. MONDIN, *Politica*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 1179.

³⁰ Questa connessione con la dimensione storico-socio-politica risulta dalla prima proposizione formulata e approvata nel Congresso di Bruxelles del 1970, che era stato promosso da *Concilium*. Detta proposizione si esprime infatti in questo modo: "Senza pretendere di definire la teologia, noi la consideriamo come la riflessione che i cristiani operano sulla loro fede e

cerca soltanto di risolvere il problema delle verità delle affermazioni che vengono fatte su Cristo, ma anche di trovare il modo di renderle comprensibili e operative, cioè di fare della tradizione esistente attorno a Cristo qualcosa che continui ad essere vivo e attuale"³¹. Senza entrare nella complessità di questa concezione liberazionista, che ha conosciuto un'ampia risonanza e diffusione in America Latina, e si è anche propagata nella popolazione nera degli Stati Uniti, come pure in Africa e in Asia, sembra legittimo riconoscerle il merito di aver posto l'accento sul motivo biblico della liberazione dell'umanità dal giogo della miseria e dell'oppressione. La dimensione storica dell'ermeneutica raggiunge qui un *climax* nel quale l'annuncio della buona novella, che dischiude ai poveri la prospettiva evangelica di un avvenire nella giustizia, si trasforma in criterio di autenticità vitale, in principio ermeneutico della rivelazione.

Un ulteriore aspetto dell'ermeneutica contemporanea è la sua *caratterizzazione simbolica*, che ha trovato in **P. Ricoeur** il più autorevole e fecondo rappresentante. Questi prende con serietà la sfida che proviene da quelle correnti del pensiero moderno secondo le quali i contenuti della coscienza umana sono altrettante espressioni che scaturiscono dall'oscuro sottofondo vitale del desiderio e che per giunta sono recepite dall'"io" in modo inautentico, falsificante e illusorio. Il campo nel quale il nostro Autore mette in atto il confronto con queste correnti, che con felice espressione chiama le "filosofie del sospetto" (quelle di Marx, Freud, Nietzsche), è quello del simbolo perché esso rappresenta la forma più semplice e genuina in cui l'esistenza umana si oggettiva. Partendo da una fenomenologia comparativa del simbolo e dedicandosi all'interpretazione della simbolica del male, a motivo della sua rilevanza esistenziale nel linguaggio umano, Ricoeur ha potuto delineare alcune prospettive che rappresentano delle acquisizioni fondamentali per il pensiero in genere e per la riflessione teologica in particolare. Concretamente le ricerche ricoeuriane hanno dimostrato che *il simbolo è suscettibile di una duplice interpretazione*: la prima riduttrice che, nella linea dell'analisi di Freud, lo coglie in rapporto alla sua genesi, e la seconda restauratrice che,

sulla loro esperienza cristiana in un tempo e in una cultura determinata. Ne consegue che soltanto delle comunità inserite nella vita del mondo attuale e responsabili nella società potranno essere il luogo di elaborazione della teologia dell'avvenire" (cf *Il libro del Congresso. L'avvenire della Chiesa. Bruxelles 1970, Brescia 1970, 226*).

³¹ J. SOBRINO, *Cristologia desde América Latina*. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, Messico 1977, 299.

prendendo le distanze dalla concezione freudiana, libera le virtualità semantiche del simbolo stesso e ne mette in luce la dimensione aperta all'avvenire, il suo carattere di parola promessa. In altri termini, l'uomo in quanto soggetto non solo è segnato dalla sua archeologia, ma è anche caratterizzato dalla sua teleologia: egli, protendendosi verso il futuro, è spinto a trascendere se stesso secondo un dinamismo che in definitiva dischiude la possibilità di una escatologia³². Si situa qui, nel pensiero di Ricoeur, il discorso della speranza illuminata dalla rivelazione cristiana. Nel dissidio apparentemente insanabile, che attanaglia la storia in ogni sua espressione (etica, politica, tecnica...), la speranza costituisce la grande parola che, pur non svelandone il mistero, permette di cogliere il suo senso in una lotta contro ogni forma di negatività e contro i limiti dei sistemi acquisiti. Si tratta di una lotta nella quale l'uomo realizza la sua libertà secondo la speranza e quindi come missione. Una simile libertà è infatti meno centrata sulla soggettività, sulla autenticità personale, di quanto non lo sia sulla giustizia sociale e politica, dal momento che essa implica una riconciliazione, che richiede di iscriversi nella ricapitolazione di tutte le cose³³.

Se si vogliono raccogliere in sintesi le grandi istanze dell'ermeneutica contemporanea, si può affermare che grazie ad essa l'uomo appare sempre più nella sua realtà esistenziale-storica e nella sua apertura al futuro. Nella enigmatica e oscurità della storia l'uomo è chiamato a sviluppare i dinamismi della liberazione in un itinerario di speranza. In questo contesto acquista particolare rilevanza l'importanza che assume la parola come evento di comunicazione che unisce gli uomini nella luminosa esperienza dell'amore e nella comune tensione verso gli ideali di una esistenza autentica. Infine si è individuato nel "simbolo" il linguaggio dell'uomo teleologico, il valore che permette all'uomo di non rimanere chiuso entro i confini delle filosofie del sospetto, ma di approdare all'ontologia della libertà e dell'amore.

³² Suggestivo a questo riguardo è quanto P. Ricoeur scrive sulla dialettica della paternità divina: "Il rivolgersi a Dio come padre, dunque, oltre a non essere cosa facile, quasi si trattasse di una ricaduta nell'arcaismo, è raro, difficile, audace, perché profetico, volto verso il compimento più che verso l'origine. Esso guarda non indietro, in direzione di un grande antenato, ma in avanti verso una nuova intimità plasmata sul modello della conoscenza del figlio... La religione del padre, dunque, non è religione di una trascendenza lontana e ostile, poiché in essa la paternità comporta la figliolanza e la figliolanza la comunità di spirito" (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 505).

³³ *Ibid.*, 422.

Si tratta di prospettive che spesso sono state raggiunte dopo un cammino tortuoso o che, in alcuni casi, si sono sviluppate partendo da presupposti non sempre armonizzabili, almeno a prima vista, con la fede nel Vangelo dell'amore di Dio rivelato in Cristo Gesù. In ogni caso, le prospettive sono in se stesse valide e, ad un esame sereno, presentano delle profonde affinità con il pensiero biblico dell'Antico e del Nuovo Testamento. Proprio per questa loro validità e profonda sintonia con la Scrittura esse non possono essere ignorate da un discorso teologico che intenda svilupparsi in un dialogo globale con l'uomo del nostro secolo, e quindi non solo con le problematiche che lo affliggono, ma anche con la ricchezza delle sue grandi possibilità nell'ambito di un sapere che coniughi insieme la scienza e la sapienza³⁴. Proprio per questo una mariologia, che si sviluppi organicamente secondo le virtualità che le istanze ermeneutiche racchiudono, non solo favorisce il necessario dialogo con la cultura del nostro tempo, ma si pone anche nella condizione di ricevere, di riflesso, uno stimolo fecondo per il proprio futuro.

2.2. Il problema ermeneutico dell'Antico Testamento

"Non è affatto un'esagerazione ritenere il problema ermeneutico dell'Antico Testamento non solo un problema, ma il problema della teologia cristiana, dalla cui soluzione sono toccate, in un modo o nell'altro, tutte le altre questioni teologiche". Questo giudizio di A. H. J. Gunneweg³⁵, esprime efficacemente e obiettivamente la questione relativa alla comprensione globale dell'Antico Testamento all'interno delle comunità cristiane sia a livello teologico-scientifico che pastorale-pratico.

In realtà non si tratta di un problema sorto in epoca recente. A partire dalla metà del sec. II esso attraversa, con diverse accentuazioni e in svariate forme, tutta la storia della Chiesa. Nel periodo in cui sorsero gli scritti che poi confluiscono nella formazione del Nuovo Testamento, questo problema non esisteva.

³⁴ La necessità di una teologia maggiormente attenta alla dimensione profonda del linguaggio simbolico ha già sviluppato alcuni tentativi di rielaborazione teologica. In particolare merita di essere ricordato CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Roma 1984. L'Autore mette bene in rilievo il fatto che l'attività simbolica è radicata nella condizione umana: "Il simbolismo, luogo di passaggio dal sensibile allo spirituale, ha il suo fondamento nell'uomo" (*ivi*, 67).

³⁵ A. H. J. GUNNEWEG, *o. c.*, 10.

Per le comunità protocristiane quello che oggi è chiamato "Antico Testamento" - sicuramente con espressione poco felice - rappresentava la "Scrittura", l'unica Scrittura che mediava la Parola di Dio con cui esse nutrivano la propria fede in Gesù Messia e Signore, attingendovi la Sapienza della conoscenza e gli orientamenti per una accoglienza autentica e coerente del Vangelo³⁶.

Fu Marcione (verso il 150) ad elaborare una dottrina che si scostava in modo netto dall'autocoscienza e dalla prassi della Chiesa del suo tempo. Egli, richiamandosi ad alcune concezioni della gnosi, ritenne che il Dio dell'amore e della misericordia, rivelato in Gesù e da Gesù, fosse inconciliabile con il Dio creatore dell'Antico Testamento. Nel "Dio dei Giudei", infatti, si riscontrano gli aspetti della giustizia e dell'ira, mentre sono del tutto assenti gli attributi della bontà e della provvidenza. Marcione rifiutò di conseguenza l'Antico Testamento e, nella sua Chiesa, lo sostituì con il vangelo di Luca e dieci lettere di Paolo. Solo questi scritti rappresentavano ai suoi occhi l'unica "Scrittura" contenente l'autentico e genuino annuncio di Gesù. Egli, però, in piena coerenza con il proprio pensiero, ritenne necessario intervenire anche su di essi per liberarli da quelle espressioni o da quelle parti che contenevano un linguaggio e un messaggio di natura veterotestamentaria e, quindi, erano da considerarsi delle falsificazioni giudaiche.

Proprio in ciò, però, affiora un dato particolarmente significativo: il rifiuto dell'Antico Testamento indusse Marcione a intervenire negli stessi scritti delle comunità del Nuovo Testamento, che erano entrati di fatto nella vita della Chiesa. Ciò significa che in lui trova già applicazione il principio del canone nel canone, secondo cui sono parola di Dio quei testi che contengono un annuncio in sintonia con alcuni parametri fissati aprioristicamente. Certo il Dio di Marcione non solo non corrisponde al Dio "propizio e pieno di tenerezza, lento all'ira e immenso nell'amore" della rivelazione sinaitica (Es 34,6-7; cf Sal 103,8), ma risulta anche diverso sia dal Dio testimoniato da Gesù, sia dall'annuncio evangelico dello stesso Paolo e della Chiesa. Con la sua dottrina, come ebbe ad esprimersi giustamente Adolf von Harnack, Marcione divenne dunque "il fondatore di una religione", riconosciuto come tale da colui che fu "il suo contemporaneo e primo avversario letterario, l'apolo-gista Giustino"³⁷. Ad ogni modo l'Antico Testamento, in quanto Scrittura,

³⁶ La pericope dei discepoli di Emmaus è una suggestiva testimonianza dell'esperienza della Chiesa protocristiana che, nella fede del Signore risorto, scruta le Scritture per essere guidata nella comprensione del disegno di Dio compiutosi nella croce e risurrezione di Gesù.

³⁷ Citato in A. H. J. GUNNEWEG, *o. c.*, 56.

apparteneva così profondamente alla vita e alla coscienza della Chiesa che essa rifiutò la tesi fondamentale di Marcione e, conseguentemente, non ne accolse il canone. L'eresia marcioniana, comunque, ebbe un contraccolpo all'interno della Chiesa stessa in quanto vi fece sorgere il problema di un canone legittimo e valido per tutti. Fu così che si giunse, dopo lunghe discussioni, a elaborare il canone ecclesiastico costituito dai libri dell'Antico Testamento e da quelli del Nuovo.

Questo cenno a Marcione, e alla risposta della Chiesa alla sua concezione, offre una duplice luce per affrontare la nostra questione. Anzitutto appare che non è possibile comprendere la fede cristiana prescindendo dall'Antico Testamento. Effettivamente, ogni volta che si è ripetuto un simile tentativo - come risulta dalla storia dell'accoglienza dell'Antico Testamento nella Chiesa³⁸ - si sono avute delle ripercussioni di natura cristologica. A questo riguardo è illuminante la posizione sviluppata da Friedrich Delitzsch (1850-1922). Egli nella sua opera *Die grosse Täuschung* sostenne, in linea con una corrente di pensiero che aveva le sue lontane radici in Marcione, la tesi secondo cui l'Antico Testamento, benché custodisca importanti informazioni sotto il profilo della storia delle religioni, non può appartenere al canone cristiano. Proprio questa concezione, però, spinse il citato Autore a creare una dottrina che intaccava la comprensione di Gesù, attestata e annunciata dai Vangeli. Secondo le sue convinzioni era impensabile che tra il giudaismo, con la sua religione così materiale, e Gesù esistesse una connessione. Concretamente il Delitzsch risolse il problema sostenendo che Gesù non era giudeo, ma proveniva dalla "Galilea delle genti". Su queste basi, dunque sul rifiuto dell'Antico Testamento, nasceva nel contesto socio-culturale degli anni '20 l'idea di un Gesù ariano³⁹! In questa ottica merita tutta la nostra attenzione - in quanto conforme ai dati della storia - l'affermazione di Gunneweg, secondo cui "l'abrogazione dell'Antico Testamento renderebbe non solo incomprensibile il messaggio neotestamentario, ma lo ridurrebbe nel suo contenuto. Perciò il marcionismo - quello antico e anche le sue forme più recenti - ha sempre toccato la sostanza del cristianesimo stesso: il Cristo di Marcione - che si interessava a Paolo - è tanto poco il Cristo che l'Apostolo

³⁸ Per conoscere la storia di tale accoglienza, è tuttora fondamentale - anche se in molti aspetti superata - l'opera di L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869; cf anche N. LOHFINK, *Das Alte Testament in historischer und christlicher Auslegung* (Entscheidung 51), Kevelaer 1966.

³⁹ Cf A. H. J. GUNNEWEG, *o. c.*, 190-193 (spec. 192).

annunciò quanto il Gesù ariano... oppure il rappresentante impegnato socialmente di un Dio morto dell'era moderna"⁴⁰.

La reazione cristiana al marcionismo offre, a sua volta, un altro prezioso orientamento per il nostro tema. Se si vuole risolvere il problema ermeneutico dell'Antico Testamento, è necessario risalire alle origini della Chiesa, quando "Mosè, i Profeti e i Salmi" costituivano l'unica "Scrittura" delle comunità che confessavano Gesù Messia e fondavano la propria esistenza sul Vangelo della morte e risurrezione del *Kyrios*. Solo la comprensione dell'Antico Testamento come "Scrittura" - grazie alla quale la fede in Gesù Messia e Signore è situata nel contesto del disegno eterno del Dio Santo, e dunque nella prospettiva della Torah, dei profeti e della Sapienza - permette alla Chiesa di oggi di fare propria l'esperienza salvifica delle comunità protocristiane del Nuovo Testamento, riscoprendo la potenza della risurrezione, la gioia della *koinonía* e l'energia della missione. Questa prospettiva si rivela fondamentale per comprendere anzitutto il significato dell'Antico Testamento nella vita della Chiesa e quindi, successivamente, il nesso canonico dell'Antico e del Nuovo Testamento. La stessa categoria della storia della salvezza, in quanto pretende di spiegare questo nesso - senza prima aver colto il significato dell'Antico Testamento come Scrittura per la fede dei discepoli di Cristo - non può più essere considerata acriticamente come la prospettiva risolutiva del nostro problema⁴¹. Solo la comprensione dell'Antico Testamento come Scrittura costituisce il punto di partenza necessario per una riflessione ermeneutica biblico-cristiana, che sia in grado di operare sapientemente la fusione dell'orizzonte del credente di oggi con quello delle comunità protocristiane.

Ma cosa significa l'Antico Testamento come Scrittura? La risposta a una simile domanda costituirebbe la soluzione del problema ermeneutico che stiamo esaminando. Riteniamo però che è possibile, sia pure in via ipotetica, indicare due orientamenti per una futura soluzione della nostra questione. Anzitutto, l'accoglienza dell'Antico Testamento come Scrittura⁴² situa l'esistenza cristiana nella luce delle meraviglie di Dio, nell'ottica dei suoi prodigi nei quali egli, comunicando la salvezza, rivela la sua gloria. E' da questa luce che emergono alcuni grandi temi: quello dell'esodo, come luogo in cui

⁴⁰ *Ibid.*, 290-291.

⁴¹ *Ibid.*, 241-256.

⁴² Tale atteggiamento porterà come conseguenza il recupero del linguaggio neotestamentario, per il quale non esisteva l'Antico Testamento, ma "le Scritture".

Dio si rivela liberatore; il tema dell'alleanza, come evento in cui Dio innalza fino a sé il suo popolo, rendendolo partecipe della sua stessa vita; il tema della Parola, che rivela l'Amore come presenza e come promessa; e, al vertice, il tema della fedeltà del Signore, che fonda la speranza nel compimento sicuro del disegno salvifico di Dio.

Il secondo orientamento proviene dal fatto che le prime comunità, raggiunte dalla fede nella risurrezione, hanno confessato Gesù "Messia e Signore" (At 2,36). Questa confessione, come hanno mostrato gli studi del Dupont⁴³, suppone una duplice prospettiva. Infatti se la confessione di Gesù Messia sottolinea che in lui si sono realizzate le promesse di Dio, la proclamazione che Gesù è Signore suppone la Chiesa che vive nell'attesa della venuta dello Sposo, per essere introdotta nelle nozze eterne. Riteniamo che proprio questa duplice prospettiva sia fondamentale per sviluppare l'interpretazione e la comprensione dell'Antico Testamento come Scrittura.

Seguendo questa linea, infatti, possiamo affermare che l'Antico Testamento si presenta anzitutto come il "sì" che Dio dice al suo popolo e all'umanità intera. La fede in Gesù Messia abilita i credenti ad accogliere questo "sì" nel quale l'uomo sperimenta di essere raggiunto dall'amore di Dio e perciò è in grado di ascoltare l'unica Parola che illumina il senso dell'esistenza ponendola nello spazio della vita e della libertà: "ti ho amato di amore eterno" (Ger 31,3); "Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio suo Unigenito" (Gv 3,16). Mediante la fede in Gesù, quindi, il cristiano non solo riconosce che le promesse di Dio sono diventate "sì", ma confessa che Dio stesso è il "sì" eterno nel mistero ineffabile del suo amore e della sua fedeltà: "buono è il Signore, per sempre è il suo amore, di generazione in generazione la sua fedeltà" (Sal 100,5). Grazie a questa fede il battezzato sperimenta di essere passato dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita, e così sviluppa la propria esistenza sia nella gioiosa consapevolezza della propria liberazione e redenzione sia nel dinamismo vitale dell'autenticità e della responsabilità.

A sua volta la confessione di Gesù *Kyrios*, come abbiamo visto, esprime la fede della Chiesa che, nello Spirito, attende la venuta gloriosa del suo Sposo, quando consegnerà il Regno al Padre, affinché Dio sia tutto in tutti. Nella prospettiva di questo atteggiamento fondamentale della fede evangelica, la comprensione dell'Antico Testamento come Scrittura mette in luce

⁴³ Cf J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 45), Paris 1967, 367-390.

un'altra dimensione basilare del suo messaggio. Si tratta della *speranza nel futuro di Dio*, quando l'esodo si sarà avverato nella pienezza della risurrezione e questa avrà introdotto l'umanità nel compimento definitivo dell'alleanza, quindi nell'eterna comunione vivificante con il Dio vivente. Sotto questo profilo *l'Antico Testamento testimonia il "sì" dell'uomo*, che vive la grazia della salvezza nella speranza del suo compimento. Proprio la speranza è l'anima interiore della risposta dell'uomo che accoglie l'opera di Dio nella propria esistenza, è l'espressione concreta di chi vive la propria fede come l'Amata del Cantico dei cantici: in un atteggiamento di costante ascolto e di ardente ricerca del Diletto⁴⁴. Sotto questo profilo appare chiaro che per i credenti in Cristo *l'Antico Testamento non ha esaurito la sua missione*: esso, al contrario li illumina e sostiene con la forza della Parola perché rispondano con il "sì" della speranza a Colui che li chiama al suo regno e alla sua gloria. E' un "sì" che non può rimanere chiuso nell'ambito del privato e del devozionalismo, ma che si configura come gratuità profetica di testimonianza pasquale del Vangelo, come energia di solidarietà e di impegno per un'umanità sempre più raggiunta dalla luce della rivelazione, dall'esperienza della salvezza e dalla libertà della speranza. E' interessante rilevare la profonda convergenza di questa visuale con le principali istanze dell'ermeneutica contemporanea. In ogni caso, la prospettiva della speranza, che si rivela sorgente dell'impegno cristiano per un futuro di giustizia e di amore, non può essere intesa come un'evasione dalla drammaticità della storia e dalle dimensioni tragiche create dalle più svariate forme di ingiustizia e oppressione. La pagina veterotestamentaria del Servo del Signore, che offre se stesso per le moltitudini (cf Is 52,13-53,12), mette in evidenza che *il sì della speranza si concretizza in una diakonía profetica*, che spinge il credente a compiere fedelmente la propria missione, fino al dono della stessa vita. Il sì della speranza, in definitiva, si realizza secondo tutte le sue virtualità sulla croce: nel sì di Gesù al disegno del Padre. Per questo in Gesù, che ama la Chiesa e dona se stesso per lei, si rivela la luce salvifica della Scrittura, la giovinezza perenne dell'Antico Testamento. In questa ottica l'ermeneutica dell'Antico Testamento non può più essere ritenuta una opzione nell'ambito di varie

⁴⁴ Il tema dell'ascolto va connesso con l'appello ad "ascoltare la voce del Signore". Esso, come ha dimostrato la prof. M. P. SCANU - in una ricerca che auspichiamo sia presto pubblicata - ha costituito la formulazione del comandamento fondamentale nel periodo esilico. A nostro avviso, anche la locuzione "cercare il Signore" si configurò come espressione del comandamento fondamentale nell'epoca del Cronista.

possibilità: essa si configura come il compito dal quale è interpellata, in modo nuovo e pressante, tutta la Chiesa.

2.3. Conseguenze per la mariologia

Le prospettive dischiuse tanto dall'ermeneutica contemporanea, che dall'analisi dell'Antico Testamento come problema ermeneutico cristiano, non forniscono delle soluzioni dirette e immediate alla ricerca teologica e, quindi, alla mariologia. Esse, invece, secondo la natura stessa dell'ermeneutica, offrono degli orientamenti preziosi e in un certo senso fondamentali, perché il rinnovamento intrapreso dalla mariologia si sviluppi in profonda sintonia con la globalità della rivelazione e in autentico dialogo con l'uomo del nostro tempo e il suo cammino storico-culturale.

Un discorso mariologico sensibile alle problematiche e acquisizioni ermeneutiche di questo secolo avverte anzitutto l'imprescindibile necessità di *superare l'atteggiamento trionfalistico*, che in gran parte aveva caratterizzato la mariologia preconciliare dei manuali. In realtà, un simile atteggiamento non aveva trovato solo un terreno fertile in una predicazione che faceva leva su elementi sentimentali, ma aveva potuto svilupparsi addirittura all'interno della stessa riflessione teologica, che era particolarmente orientata ad illustrare e approfondire i cosiddetti privilegi di Maria, con l'intento di mettere in luce e proclamare sempre nuovi titoli in suo onore. Non occorre insistere su questo atteggiamento, che oggi appare superato sia sotto il profilo metodologico che contenutistico, soprattutto per l'astrattezza di molte trattazioni e disquisizioni, lontane dagli interessi vitali dell'uomo e dal travaglio socio-culturale che caratterizza la storia del sec. XX. E' utile, però, tener presente la valutazione di S. C. Napiórkowski, in quanto coglie criticamente la devianza di questo approccio nella sua stessa radice ed evidenzia la necessità di una mariologia costruita a partire dal dato rivelato: "la preoccupazione della fedeltà alla s. (sic) Scrittura ed alla verità cedette al fervore di proclamare sempre nuovi titoli per la gloria di Maria... Il buon vino del Vangelo era stato cambiato in un mare di parole qualsiasi su Maria"⁴⁵.

Inoltre le grandi istanze dell'ermeneutica di questo secolo costituiscono altrettante piste per il rinnovamento della teologia e, in essa, della mariolo-

⁴⁵ S. C. NAPIORKOWSKI, *Ecumenismo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 519.

gia. In quest'ottica appare subito l'impulso che la mariologia può ricevere dalla *caratterizzazione antropologica dell'ermeneutica*. Maria, in questo contesto, è compresa come la donna che ha realizzato in pieno l'autenticità dell'esistenza umana. Già gli scritti neotestamentari la presentano con un genuino atteggiamento ermeneutico. Infatti nel momento stesso in cui comprende la vocazione-missione della propria vita, la Vergine di Nazaret ci è descritta in uno stato di "turbamento" che la induce a ricercare il senso della sua esperienza: "si domandava che senso avesse un tale saluto" (Lc 1,46). Al tempo stesso, con il suo atteggiamento oblativo, ella si lascia pienamente coinvolgere dal disegno di Dio, aprendosi ad esso e impegnando se stessa nella sua nuova condizione di "serva del Signore". Il "sì" di questo impegno, a sua volta, racchiude in sé la totalità incondizionata della dedizione, proprio perché è pronunciato in un atteggiamento epicletico: "avvenga di me quello che hai detto" (Lc 1,38). Questa epiclesi mostra appunto la prospettiva dell'autore che contempla Maria nella sua totale apertura al futuro di Dio, un'apertura che si ravviva nell'esperienza delle meraviglie del Signore e persevera nell'attesa del compimento della sua Parola. Questo triplice atteggiamento: ermeneutico, oblativo ed epicletico apre la riflessione mariologica a vedere nella madre di Gesù l'icona per antonomasia dell'esistenza autentica, la donna che nella problematicità del suo quotidiano ha saputo, con coraggio e coerenza, tradurre la parola dell'amore di Dio nella propria vita e missione.

La testimonianza del Nuovo Testamento inoltre consente di recepire, nel processo della riflessione mariologica, anche le istanze che provengono dalla *caratterizzazione storica dell'ermeneutica*. Il testo di Gal 4,4-5, che va letto senz'altro in chiave cristologica, permette comunque di affermare che Maria è la donna mediante la quale la missione divina del Figlio si inserisce nella storia⁴⁶ e opera in essa come sorgente di quell'autentica liberazione che ha la sua piena realizzazione nella *uiothesia*, nella condizione filiale di coloro che sono in Cristo Gesù. La teologia lucana evidenzia il coinvolgimento personale della Vergine per l'avvento di un'umanità nuova. L'autore del terzo Vangelo, infatti, presenta Maria, oltre che nella coscienza della

⁴⁶ Giustamente Schlier osserva che l'espressione *ginesthai ek* "indica la provenienza dalla donna del Figlio inviato, mira quindi, sebbene significhi 'divenuto' e non 'nato' (*gennómenos*), alla nascita umana di tale divino inviato... Sottolinea la vera umanità del Figlio. In essa rientra, non solo la natura, ma anche la sua storia" (H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 203).

propria missione, anche nell'interiorità della fede con la quale canta la potenza del Signore, che rinnova l'esodo, disperdendo i superbi, rovesciando i potenti e innalzando gli "umili": dunque aprendo il futuro della speranza a quanti confidano nel suo amore e nella sua promessa (cf Lc 1,51-55). I grandi motivi della teologia biblica presenti nel Magnificat impediscono di interpretare questo canto in un'ottica intimistica e individuale. Qui l'evangelista presenta Maria come il modello dei discepoli di Gesù che, nella preghiera, cantano le meraviglie di Dio e invocano l'avvento del mondo nuovo nella storia degli uomini⁴⁷. La stessa prospettiva è delineata all'inizio degli Atti, dove la madre di Gesù è presentata insieme ai discepoli nell'attesa orante dell'effusione dello Spirito, dunque nell'invocazione di quella "Potenza" divina che avrebbe guidato dinamicamente i credenti ad operare nella comunione dell'amore e nella testimonianza del Vangelo, in modo da irradiare la salvezza di Dio in Cristo Gesù sino agli estremi confini della terra.

Anche l'*istanza simbolica* rappresenta un decisivo contributo che l'ermeneutica può offrire alla mariologia. La comprensione di Maria come simbolo della salvezza è destinata, a nostro avviso, ad aprire alla mariologia nuove possibilità di rinnovamento autentico e fecondo. Colta in questa prospettiva, infatti, Maria orienta al passato e coestensivamente al futuro. La sua figura, come ci giunge attraverso la mediazione della teologia neotestamentaria, orienta anzitutto al passato dell'uomo che si configura come tempo del peccato, della schiavitù e del timore. In lei, nuova "figlia di Sion", il passato si manifesta anche come il tempo della misericordia di Dio, che mediante il proprio Figlio raggiunge l'uomo e lo libera attirandolo a sé e, quindi, introducendolo nella gioia del perdono, nell'esperienza della libertà e nella sicurezza dell'amore. Proprio per questo Maria, in quanto simbolo di salvezza, orienta anche al futuro di Dio che trascende il tempo e la storia. Questo futuro, per la fede della Chiesa, risplende in lei, madre del Signore, piena di grazia, immacolata e glorificata. In questa visione, la mariologia, attenta all'istanza simbolica dell'ermeneutica, è chiamata ad arricchire la dimensione cristologica, che da sempre la caratterizza, con la prospettiva ecclesiologica e antropologica, in un dialogo fecondo con la teologia e la scienza ermeneutica.

Tutte queste prospettive, a nostro parere, trovano la loro conferma nella luce che deriva dalla riflessione sul problema ermeneutico dell'Antico Testamento. Effettivamente il Nuovo Testamento presenta Maria con *le categorie della*

⁴⁷ Per questo cantico rimane fondamentale lo studio di A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987.

Scrittura, quindi come icona della comunità della nuova alleanza, nella quale si compiono le divine promesse e si realizza la salvezza. Così nella tradizione di Mt 1-2 la madre di Gesù appare come la "vergine", segno dell'umanità raggiunta dal sì di Dio e totalmente rinnovata dal suo amore. In Lc 1-2 la madre del Signore è presentata come la comunità della nuova alleanza, piena di grazia e portatrice di salvezza, che risponde al sì di Dio con adesione oblativa ed epicletica. Infine, nella tradizione giovannea, Maria è contemplata come la nuova Eva, la Sposa del nuovo Adamo, presso la croce e nella gloria, l'icona della comunità messianica, resa da Dio vergine e madre. In questa visuale la madre di Gesù appare come il luogo nel quale il sì di Dio all'uomo e il sì della creatura a Dio si fondono in mirabile unità. Il primo dischiude a noi la possibilità del futuro, il secondo invoca da Dio il compimento della promessa. L'unione di questi due sì esprime la realizzazione della condiscendenza divina e della divinizzazione umana, perciò attua e rivela il mistero dell'amore. Maria, la "piena di grazia", è l'epifania dell'amore. In tal modo risulta comprensibile il fatto che la tradizione della Chiesa, a partire dalle stesse testimonianze neotestamentarie, ha contemplato la Vergine Madre alla luce delle grandi categorie della Scrittura sopra indicate. Da questo discorso scaturisce un'importante conseguenza: se è indubbio che lo sviluppo dell'autentica ermeneutica dell'Antico Testamento potrà avere una grande ripercussione nella mariologia, sembra ugualmente certo che un esame del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa, con l'intento di individuare e studiare le testimonianze relative alla comprensione di Maria alla luce dei grandi temi della Scrittura, potrebbe risultare fruttuoso alla stessa scienza ermeneutica dell'Antico Testamento.

3. ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

L'analisi effettuata permette di scorgere le ricche prospettive che scaturiscono per la mariologia, se questa, nel suo processo di radicale rinnovamento, si sviluppa in modo da avere come luce ispiratrice e base della sua auto-costruzione tanto i dati dell'esegesi (ritorno al testo e alla Scrittura) quanto l'apporto dell'ermeneutica.

L'orizzonte dossologico-trinitario e cristologico-sapienziale, come pure i grandi temi biblici della promessa divina, dell'esodo e dell'alleanza - adeguatamente compresi nella luce della risurrezione e quindi nell'ottica della fedeltà del Signore alla sua Parola -, rappresentano la condizione indispensabile dell'auspicata trasformazione della mariologia e il terreno fecondo del suo futu-

ro sviluppo, nella necessaria, armonica connessione con l'insieme della ricerca teologica⁴⁸. Lo stesso ritorno al testo, d'altronde, se vuole essere autentico e scientifico, da un lato presuppone una sintonia globale con la Scrittura; dall'altro la favorisce e la sviluppa costantemente. Senza dubbio, in questo contesto, acquistano nuova rilevanza sia gli studi della testimonianza neotestamentaria su Maria sia la ricerca sul ricorso alla Scrittura, che le pagine del Nuovo Testamento presuppongono, non solo con le citazioni esplicite, ma anche con la cosiddetta tecnica delle allusioni. I grandi contenuti mariologici vengono così ad assumere un particolare spessore e si presentano con innovative possibilità di comprensione, come risulta dagli accenni che si sono fatti, a titolo esemplificativo, sia al tema "serva del Signore", che al significato scritturistico del termine "vergine", e come si evince dalla presentazione di Is 7 nell'arco della tradizione anticotestamentaria, che permette di cogliere con maggiore precisione la triplice dimensione messianica, ecclesiale ed escatologica della maternità della Vergine Maria.

Le nuove possibilità, dischiuse dal ritorno al testo e alla Scrittura, risultano significativamente potenziate dall'apporto che il pensiero ermeneutico ha sviluppato in questo secolo sia nel campo filosofico che in quello più strettamente biblico-teologico. L'attenzione ermeneutica, infatti, permette di tenere unite insieme, nel nostro pensiero, due istanze che facilmente tendono a separarsi per svilupparsi autonomamente, producendo così una scissione all'interno della grandiosa unità che caratterizza la testimonianza biblica. Alludiamo anzitutto all'esigenza di recuperare, nella riflessione, la necessaria considerazione della figura storica di Maria di Nazaret, nella concretezza della vita del suo tempo, secondo i parametri esistenziali e gli orizzonti culturali e spirituali propri del popolo dell'alleanza nel periodo intertestamentario. Al tempo stesso, questa esigenza non deve mai essere disgiunta dalla comprensione del significato simbolico-teologico che Maria assunse per le comunità protocristiane, la cui esperienza si trova riflessa negli scritti neotestamentari. In altri termini, si tratta della comprensione di Maria come simbolo per eccellenza di salvezza e, dunque, segno profetico dell'amore di Dio, immagine sublime del popolo dell'alleanza, reso partecipe della risurrezione del Figlio, icona pneumatica della Chiesa, sposa "santa e immacolata".

⁴⁸ Alcuni saggi mariologici si stanno muovendo in questa linea. Ricordiamo in modo speciale: B. BUBY, *Mary, the Faithful Disciple*, Mahwah, N.J. 1985; M.-H. HUGUET, *Miryam et Israël. Le mystère de l'Épouse*, Novan-Le Fuzelier 1988. Quest'ultimo volumetto è particolarmente suggestivo per l'ardente afflato biblico che lo anima e per alcune profonde intuizioni (come: la dimensione sponsale della Chiesa, l'unico Israele...).

L'attuale riflessione mariologica è chiamata a procedere in modo da sviluppare queste due istanze nella loro reciproca connessione, senza cadere né in una presentazione astratta di Maria, che contenga solo scarsi e insignificanti punti di contatto con la madre terrena di Gesù, né in una ricostruzione storico-culturale, che rimanga impermeabile ad una comprensione del significato e della funzione di Maria per le comunità del Nuovo Testamento e per la cristianità delle epoche successive. La scienza ermeneutica si manifesta qui in tutta la sua ricchezza e fecondità per il rinnovamento della teologia e, in essa, della mariologia⁴⁹. In Maria, simbolo della salvezza, si configura il tipo per antonomasia del credente che, nell'itinerario della propria esistenza, opera la fusione della memoria e dell'attesa, così che il ricordo delle meraviglie compiute dal Signore diventa energia che orienta la fede verso il futuro, quando tutte le promesse divine avranno raggiunto il loro eterno compimento. In quanto luogo in cui la memoria si fonde perfettamente con l'attesa, Maria appare anche icona ideale della persona umana, che è chiamata a realizzare autenticamente la propria esistenza nella storia, attualizzando la memoria della propria tradizione in modo da essere dinamicamente proiettata, con l'energia della speranza, verso il futuro di un mondo nuovo, sempre più effettivamente plasmato dai valori della giustizia e della fraternità, della libertà e dell'amore.

In questo settore, le scienze antropologiche potranno costituire un valido incentivo perché il discorso su Maria, al pari di ogni riflessione teologica, si sviluppi in modo da essere non una teoria astratta, ma un sapere che "dialoga" con l'uomo nella sua dimensione storica, culturale e sociale, un sapere che diventa sorgente di crescita interiore e di sviluppo vitale nell'amore, secondo il dinamismo della fede. Al tempo stesso, la novità del futuro, della quale abbiamo parlato, per il cristiano è opera dello Spirito, che compie la progressiva trasfigurazione dell'uomo nella gloria del Risorto. Tenendo conto di questa prospettiva neotestamentaria, la comprensione di Maria - considerata come simbolo di salvezza e icona dell'esistenza autentica, che si sviluppa nella luce della Sapienza e dello Spirito - potrà offrire un prezioso contributo non solo all'intelligenza delle culture e della loro interazione, ma anche alla stessa teologia delle religioni e al conseguente dialogo interreligioso⁵⁰.

⁴⁹ Molto significativa rimane, al riguardo, l'opera di L. BOFF, *Il volto materno di Dio*. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose, Brescia 1981.

⁵⁰ Sulla tradizione biblica sapienziale e il suo apporto ai fini di una riflessione teologica sulle religioni, cf G. ODASSO, *La Sapienza di Dio tra gli uomini*. Prospettive bibliche per una teologia delle religioni, in *Euntes Docete* 46(1993) 361-381.

Che in questa visuale si colga un valore fondamentale per la mariologia risulta confermato dal contesto immediato nel quale il terzo Vangelo pone il "Magnificat". In realtà questo cantico, quale parola che "Maria disse" (Lc 1,46), a livello narrativo figura come risonanza di due acclamazioni di Elisabetta: la confessione, con cui Maria è proclamata "madre del Signore", e la benedizione, perché la Vergine ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore. Per la narrazione lucana, quindi, l'essere madre del Signore e l'aver creduto alla Parola divina si "traducono", in Maria, nel canto che riunisce in sintesi feconda i grandi temi della Scrittura: le meraviglie del Signore, la condizione salvifica di coloro che confidano in Dio, la fine dei superbi e dei potenti. Ne deriva che la fede in Maria, madre del Signore, ha portato la redazione finale del Vangelo secondo Luca a contemplare la Vergine di Nazaret come l'ermeneuta della Scrittura, l'annunciatrice della salvezza e, quindi, colei che rende possibile la speranza ad un'umanità che vive nella sofferenza della propria povertà e ingiustizia.

In definitiva, anche la mariologia, che si situa nell'orizzonte della Scrittura, è chiamata, in forza della stessa comprensione "teologica" della madre del Signore, a sviluppare coerentemente l'ermeneutica "mariana" della Scrittura, che annuncia agli "umili" e ai "poveri" il Regno di Dio, diventando così parola di vita, che si sviluppa in un dialogo costante con l'uomo, con la sua cultura e la sua storia. Detto in altri termini, la ricerca mariologica è chiamata a interpretare e, quindi, sviluppare nella sua inesauribile novità, la fusione del "sì" di Dio e del "sì" dell'umanità che, secondo il Nuovo Testamento, ha avuto la sua realizzazione emblematica nel cuore della Vergine Maria. In forza di questo suo compito, la mariologia, attenta alle istanze dell'esegesi e dell'ermeneutica, si sviluppa come discorso teologico, che continua nella storia il "Magnificat" della *dóxa* divina, e coestensivamente si articola come discorso antropologico che rende possibile, nei limiti e nei rischi dell'esistenza umana, l'epiclesi dello Spirito, quale divino sigillo di una speranza che non rimane delusa, perché scaturisce sempre dall'Amore.

GIOVANNI ODASSO
Piazza del Tempio di Diana, 14
00153 ROMA

Summary

The word "hermeneutics", originally synonymous with exegesis, has become in recent times a philosophical and theological-biblical category. For this reason the present study points to the paths created by exegesis, thanks to the various methodologies it has developed. It follows then that the "return to the Scriptures" favours the insertion of mariology into the overall view of revelation, underlining the doxological and christological aspect in intimate harmony with biblical theology. The "return to the text", then, calls for the purification of theological language through the reappropriation of biblical language; it develops an increasing syntony with the message of the Word and draws attention to the dynamism of biblical tradition (the fruits of this aspect are clear from an examination of Is 7, 1-17).

The second part of the article examines the more significant contributions of hermeneutics in the field of anthropological, theological and biblical studies, and, because of its importance, it considers also the hermeneutic problem of the Old Testament. From this there emerge some rich and challenging implications for mariology: the leaving aside of the triumphalistic perspective, the understanding of Mary as an icon of authentic human existence, thus a symbol of salvation; Mary as the icon of the community of the new covenant, and thus as the place in which the "yes" of God to man and the "yes" of man to God merge in the fullness of love.