

DIO SALVATORE, FEDELE NELL'AMORE
Esodo e alleanza evocati nel Magnificat (Lc 1,46b-55)

Il cantico che il Vangelo di Luca mette sulle labbra di Maria, nell'incontro con Elisabetta, propone alcuni motivi fondamentali di lode al Dio di Israele. Il movimento della lode, inoltre, si dispiega e abbraccia l'intero arco del tempo e della storia. Infatti, l'esultanza in Dio, che il cantico esprime per il presente, richiama e si fonda sulle mirabili azioni salvifiche del passato e si proietta verso il futuro, nella certezza del permanente favore divino verso coloro che temono Dio e credono nel compimento della sua parola. Il riconoscimento della benedizione divina nel presente si delinea a partire dall'agire di Dio nel passato e si apre con speranza al futuro, colmo del Suo amore che è per tutte le generazioni.

Tra i motivi della lode di Dio, il cantico evoca l'esodo e l'alleanza. Il richiamo all'esodo emerge nell'espressione: «Ha spiegato la potenza del suo braccio» (Lc 1,51a), e il riferimento all'alleanza affiora nelle parole: «Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi del suo amore, come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza» (Lc 1,54-55). La prospettiva dalla quale le due tradizioni sono richiamate è quella dell'agire divino¹, in cui Dio è presentato come soggetto. L'esodo e l'alleanza si configurano come preminenti manifestazioni di Dio e della sua opera che incide e trasforma la storia di Israele e quella umana.

Le osservazioni che seguono intendono delineare, innanzitutto, le principali caratteristiche che attengono al richiamo dell'esodo e dell'alleanza dal punto di vista di Dio, e, in seguito, esplorare alcuni significati della loro presenza nel cantico di Maria, come colei che confessa nella lode l'efficacia della permanente salvezza di Dio.

¹ Cf in questo senso l'interpretazione del cantico proposta da J. DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, NRT 112 (1980) 321-343.

1. HA SPIEGATO LA POTENZA DEL SUO BRACCIO

La metafora del braccio di Dio ricorre, nella Scrittura, in relazione alla sua manifestazione come guerriero e/o giudice². Il braccio di Dio, simbolo di forza e di potenza, è strumento di liberazione e di giudizio. L'ambito principale, in cui si coglie questa manifestazione di JHWH, è l'esodo dall'Egitto (cf Es 15,16; Dt 4,34; 5,15; Sal 89,11; 136,12; ecc.). L'elaborazione teologica dell'uscita dall'Egitto, in Es 1-15, propone l'azione di Dio che libera Israele dalla schiavitù, ma, nel contempo, rivela il suo potere e la sua signoria su Israele e sull'Egitto³.

Nella situazione degli Israeliti oppressi, si sviluppa un drammatico confronto tra il potere del Faraone e quello di JHWH. Il Faraone, infatti, abusa del suo potere per attuare una brutale prevaricazione nei confronti degli Israeliti, costringendoli alla schiavitù (cf Es 1,11.13-14). Egli nega e respinge qualsiasi trattativa sulla partenza degli Israeliti, che imponga una limitazione al suo predominio. Certo della sua autorità assoluta, il Faraone esclude qualsiasi concorrenza o antagonista al suo potere dispotico (cf Es 5,2).

Il Dio di Israele, d'altra parte, ascolta il grido del popolo oppresso, e risponde mandando Mosè, al quale annuncia, fin dall'inizio, che il piano della liberazione incontrerà l'opposizione del Faraone, che potrà essere superata solo dall'intervento divino (cf Es 3,19-20). Come annunciato da Dio, il Faraone rifiuta di ascoltare la richiesta divina, riferita da Mosè, di lasciar partire il popolo, e così si profila la manifestazione dell'azione potente di Dio contro il Faraone e contro l'Egitto per liberare gli Israeliti, ma anche perché gli Egiziani sappiano chi è JHWH (cf Es 7,5). Anche in questo caso, tuttavia, Mosè è avvertito riguardo alle ripetute resistenze del Faraone; nel contempo Dio gli annuncia le strategie divine di contrasto.

Le piaghe, o meglio i «segni e prodigi» (Es 7,3b), costituiscono il primo intervento divino, teso a indurre il Faraone a lasciar partire gli Israeliti. Tali prodigi non riescono nell'intento, anzi provocano l'allontanamento definitivo di Mosè dalla presenza del Faraone ponendo fine a ogni possibile trattativa (cf Es 10,28-29). Solo l'ulteriore manifestazione divina dei «grandi giudi-

² Cf più diffusamente F.J. HELFMEYER, *z'rôa'*, TWAT, II, 650-660.

³ Cf J.L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109), Rome 1986; IDEM, *Il passaggio del mare (Es 14-15)*, Roma 1993 (Pro manuscripto).

zi» (Es 7,4), che si realizzano con la morte dei primogeniti d'Egitto, induce il Faraone a lasciar partire Israele (cf Es 12,31-32.41-42).

Un successivo nuovo ripensamento del Faraone sembra, però, rimettere in discussione la libertà di Israele (cf Es 14,5). L'inseguimento degli Israeliti presso il mare da parte del Faraone e del suo esercito, si rivela, invece, la circostanza in cui Dio attua il suo giudizio in modo definitivo sugli Egiziani. Nel momento cruciale, in cui Egli li sommerge con le acque, essi giungono, finalmente, al riconoscimento di JHWH (cf Es 14,25).

L'intervento di Dio in favore di Israele si manifesta, dunque, in più tappe e in modo crescente dà prova della sua efficacia. All'iniziale rifiuto del Faraone della parola e dell'azione divina, portate da Mosè, segue una diretta ed efficace manifestazione di Dio che ottiene il riconoscimento della sua signoria da parte degli Egiziani e degli Israeliti (cf Es 14,31). Il piano divino è capace di contenere e frantumare l'opposizione del Faraone, realizzando la liberazione d'Israele e il riconoscimento da parte degli Egiziani e degli Israeliti, dell'identità di JHWH.

I motivi della superiorità della signoria del Signore fanno svanire l'ostentato potere del Faraone. (1) Dio ha un piano ed è in grado di realizzarlo. (2) L'ostilità e le resistenze del re d'Egitto non sono reazioni estranee, ma sono prese in considerazione e soppesate nell'intervento divino. (3) Dio realizza il suo giudizio. Alcuni tratti dell'intreccio narrativo di Es 1-15 tendono a mettere in rilievo l'azione del giudizio di Dio che presenta delle analogie con quello delineato nel racconto del diluvio (Gen 6-9). Una delle cause del diluvio fu la violenza sociale (Gen 6,11.13): la morte degli Egiziani avviene a causa della brutalità e dell'oppressione che alterano e pervertono i rapporti di potere (Es 1,13-14). Gli Egiziani, come la generazione del diluvio, muoiono nelle acque, mentre gli Israeliti, come Noè, sono salvati. Gli Israeliti camminano sulla terra asciutta (Es 14,16.22.29); Noè può uscire dall'arca quando la terra è asciutta (Gen 8,14). Queste connessioni evidenziano che, contro gli Egiziani e in favore di Israele, interviene il Dio creatore che ha sovranità sul creato e che si avvale anche degli elementi naturali per compiere il suo disegno di salvezza e il suo giudizio. È il sovrano dell'universo e il giudice delle nazioni che opera per rendere giustizia e libertà a Israele. (4) Gli Egiziani solo nel momento in cui sono travolti dalle acque, raggiunti dal giudizio divino che per loro è di condanna, diventano capaci di riconoscere JHWH come supremo padrone della vita e della morte.

Nell'esodo dall'Egitto, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe si rivela ed è chiamato con il nome JHWH (Es 6,3; 15,3). Questo nome coglie e a sot-

tolinea l'aspetto sempre dinamico-salvifico dell'intervento divino negli eventi. Il popolo dei salvati riconosce in Lui il Dio che provoca l'accadere, l'essere stesso della vita e degli avvenimenti. Israele conosce JHWH nel suo agire nella storia. L'evento dell'esodo dimostra che Egli si è preso cura e ha agito per Israele. Per questo, Israele deve a Lui la salvezza e l'origine stessa della sua esistenza come popolo libero. L'esodo è un evento fondamentale della storia di Israele come popolo e determinante per la conoscenza del suo Dio, JHWH.

Nel corso della sua storia, Israele comprende, tuttavia, che l'esodo non costituisce solo un evento originario, del passato: nell'agire di Dio che lo ha liberato dalla schiavitù dell'Egitto riconosce un tratto permanente dell'operare divino. Israele capisce, che ogni volta, in cui si trova in situazione di oppressione e di schiavitù, il suo Dio, JHWH, è vicino e interviene con la stessa potenza che salva e libera dall'angustia (cf Dt 7,18-19). Egli continua a intervenire nella storia per proteggere e liberare il suo popolo dalle potenze contrarie alla vita.

In prossimità della fine dell'esilio, i profeti annunceranno un «nuovo esodo» (cf Is 40,3-5; 43,16-21; 52,10; ecc.) accompagnato, come il primo esodo, da prodigi, persino superiori ai precedenti. Dio mobiliterà la natura a favore degli esuli che ritornano, e attuerà il suo giudizio sulle nazioni che hanno sopraffatto il suo popolo. In tutto il suo agire JHWH si conferma come l'unico Signore e Salvatore per Israele (cf Is 43,8-13).

2. SI È RICORDATO DEL SUO AMORE PER ABRAMO E LA SUA DISCENDENZA

Se l'esodo rivela la signoria suprema di JHWH che opera negli avvenimenti, l'alleanza costituisce il fondamento e l'obiettivo di tutto l'agire divino in favore del suo popolo. L'attuale disposizione del materiale nel libro dell'Esodo, propone a questo riguardo due importanti discorsi in cui Dio delinea il suo piano (cf Es 6,2-8; 19,3-6).

Nel primo discorso, in Es 6,2-8⁴, Egli annuncia a Mosè che ha udito il lamento degli Israeliti, oppressi dagli Egiziani, e «si è ricordato della sua b'rît»

⁴ Il testo presenta una raffinata struttura concentrica come osservato da G. ODASSO, *Bibbia e religioni*. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni (Studia 46), Roma 1998, 181-182.

(cf Es 6,5 e inoltre 2,24). Sollecitato dal grido degli Israeliti, costretti alla schiavitù, Dio si ricorda dell'impegno, della promessa fatta ai patriarchi, quella di dar loro la terra e una discendenza numerosa (cf Gen 17,1-8; 26,3-4; 28,13-14). Dio «si ricorda» non perché prima ha dimenticato, ma ricorda la promessa realizzandola. L'atto divino del ricordare comporta l'attuazione stessa della promessa, e, di conseguenza, l'intervento che libera Israele dalla schiavitù (cf Es 6,6).

La b'rît di JHWH, oltre che essere all'origine del compimento dell'esodo, costituisce anche l'obiettivo del piano divino. Questo aspetto, che occupa la posizione centrale del discorso, è reso mediante la formula dell'alleanza: «Vi prenderò come mio popolo e sarò il vostro Dio» (Es 6,7). Certamente Dio libera Israele per condurlo ad abitare, nella libertà, la terra che ha promesso ai padri, tuttavia l'intento più profondo dell'agire divino è quello di creare una relazione con il suo popolo, caratterizzata dalla reciproca appartenenza, dalla comunione di vita e dall'amore. Il Dio che si presenta dicendo «Io sono JHWH» (Es 6,2.6.7.8) e che si manifesta operando la liberazione dalla schiavitù, vuole costituire Israele come «suo popolo». Per Israele conoscere il Dio dell'esodo, conoscere chi è JHWH, implica, oltre che accettare la sua suprema signoria sulla vita e sulla morte, accogliere il suo progetto: «Sarò il vostro Dio».

I due membri della formula dell'alleanza⁵ risultano combinati sulla base di altre due formule diffuse nell'ambito familiare: quella dell'adozione filiale o di riconoscimento della paternità e quella della formula sponsale. In questo modo la formula d'alleanza appare fortemente connessa con le ripetute rappresentazioni della relazione tra Dio e Israele attraverso le immagini: Dio-padre e Israele-figlio, e Dio-sposo e Israele-sposa. Di queste immagini si è avvalsa soprattutto la tradizione profetica per sottolineare la prossimità e le qualità della relazione personale tra Dio e il suo popolo. Ricorrendo a queste immagini, i profeti hanno ammonito e risollevato i loro contemporanei, hanno annunciato il sopraggiungere del giudizio o la consolazione del perdono divino, capace di ricreare in una forma nuova le condizioni della comunione di vita (cf Os 2,4-25; 11,1-7; Ger 2,1-4,4; Is 54,1-10; 61,10-62,5; ecc.).

L'accostamento delle due immagini, atte ad esprimere che Israele è scelto da Dio per vivere nella comunione filiale e sponsale, ha un rilievo tutto

⁵ Cf più diffusamente R. RENDTORFF, *Die «Bundesformel»*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995.

particolare. Infatti, se nella dialettica padre-figlio, il figlio è colui che innanzitutto riceve dal padre - senza alcun apporto personale - l'esistenza e ciò che promuove la vita, nella dinamica sposo-sposa, i partners si corrispondono nell'amore con il personale dono reciproco. La formula dell'alleanza, attingendo alla realtà filiale e sponsale, «mostra [...] che la comunione vitale con il Signore è, al tempo stesso, un dono ineffabile della sua grazia e un'esperienza che coinvolge la risposta d'amore di tutto il popolo»⁶.

In un secondo discorso nel libro dell'Esodo, dopo il passaggio del mare, quando il popolo, camminando nel deserto, giunge al Sinai, Dio rilancia il suo progetto di alleanza con Israele sottoponendolo proprio all'esplicita e libera adesione del popolo (Es 19,3-6). La *b'rît* proposta da JHWH fa appello, stavolta, a un diretto impegno reciproco. Dio farà di Israele il suo popolo, la sua personale proprietà, se esso custodirà la *b'rît* e ascolterà i suoi insegnamenti (cf Es 19,5). Israele risponde dichiarando il suo impegno, accoglie le parole di istruzione e di vita, acconsente al progetto offertogli dal Dio che lo ha liberato (cf Es 19,8; 24,3.7). In questo modo è costituita un'alleanza bilaterale in base alla quale l'identità di Israele risiede sul fondamento della relazione con JHWH: Israele è il popolo del Signore, la famiglia che gli appartiene. Il successivo rito dell'alleanza con il sangue (cf Es 24,6-8), simbolo della vita (cf Lv 17,11), asperso sull'altare, simbolo di Dio, e sul popolo, esprime che l'impegno reciproco assunto non ha altro interesse se non quello della comunione familiare di vita.

Sebbene consenziente, il partner umano non è in grado di mantenere a lungo l'impegno preso con Dio. L'episodio del vitello d'oro, raccontato in Es 32-34, dimostra che il popolo viene meno proprio alla prima richiesta divina che esige l'esclusività della signoria di JHWH (cf Es 20,2-3). Questo atto apre una grave crisi nella relazione d'alleanza che viene superata solo attraverso il perdono di Dio (cf Es 34,6-7), che rinnova la *b'rît* con il popolo (cf Es 34,10). Israele non è capace di vivere secondo l'impegno assunto con Dio, tuttavia può vivere nell'alleanza che il Signore ha rinnovato, malgrado la rottura avvenuta.

La ricorrente, endemica infedeltà all'alleanza condurrà il popolo a sperimentare le conseguenze tragiche dell'allontanamento dal suo Dio: l'esilio. In Ger 31,31-34, Dio reagisce alla radicale infedeltà del popolo con l'annuncio della «nuova alleanza». Il Signore scriverà nell'intimo del popolo la sua

⁶ G. ODASSO, *Il dono dell'alleanza*, in *La Vita in Cristo e nella Chiesa* 39,8 (1990) 6.

«Torah», il suo insegnamento, così che, dall'interno, ciascuno sia mosso a compierlo. Questa nuova modalità è tesa alla realizzazione dell'alleanza il cui scopo fondamentale rimane sempre l'appartenenza reciproca e la comunione tra JHWH e il suo popolo (cf Ger 31,33), da cui scaturiscono la benedizione e la vita.

Il testo di Ez 36,26-28 propone, in continuità con l'annuncio della «nuova alleanza», che la trasformazione interiore del popolo sarà compiuta da Dio mediante il dono dello Spirito; così la comunità dell'alleanza custodirà gli insegnamenti divini e potrà corrispondere pienamente alla comunione di vita offerta da Dio.

La tradizione profetica della fine dell'esilio, comprende ed esprime ripetutamente che l'alleanza, la comunione di vita, costituisce per Israele un dono perenne da parte di Dio. Per questo i detti profetici dichiarano l'impegno divino a realizzare «un'alleanza eterna» (Ger 32,37-41) o «un'alleanza di pace» (Ez 37,26; Is 54,10).

Il contributo di Lv 26,3-45, all'interno del Pentateuco, è determinante sull'argomento perché propone una posizione di sintesi sulla teologia dell'alleanza, che si afferma in epoca postesilica⁷. In esso la b'rit è bilaterale e condizionata (cf Lv 26,3-38), secondo la concezione propria del Deuteronomio e della teologia Dtr, e, nel contempo, mantiene tutto il suo valore la promessa unilaterale di Dio fatta ai patriarchi (cf Lv 26,42-45), come ritiene lo strato redazionale sacerdotale [P] (cf Gen 17; Es 6,2-8). Dio avverte sulle conseguenze positive e negative, le benedizioni e le maledizioni, in connessione all'osservanza o al rifiuto dei suoi comandi. Ma anche se il popolo viola l'alleanza, Dio non viene meno al suo impegno: lo «ricorda» e rinnova la promessa di essere il Dio di Israele.

La b'rit è un'iniziativa di JHWH nei confronti di Israele; essa attesta e dà consistenza alla scelta, all'elezione che il Signore ha fatto del suo popolo. Dato che scaturisce da Dio, la b'rit non è soggetta, non dipende dal compimento dei comandamenti da parte di Israele, ma solo dal Signore, la cui parola non viene meno. JHWH mantiene l'impegno assunto e non viene meno all'alleanza, anzi è proteso, lungo tutta la storia, a realizzarne il contenuto: l'appartenenza reciproca e la comunione con coloro che lo conoscono.

⁷ Il testo appartiene alla «legge di santità» (H) (Lv 16-26). Cf J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, Roma 1998, 171-172; 215-217; E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart³1998, 124.

Se la fondazione di Israele come popolo risale all'azione di Dio che lo ha liberato dall'Egitto, la sua identità di popolo di JHWH si fonda sul dono dell'alleanza. Se nell'esodo il Signore ha dato prova della sua signoria sovrana, nella relazione dell'alleanza Egli si mostra fedele all'impegno con Israele, fedele nell'amore.

3. NELLA VENUTA DEL MESSIA SI MANIFESTA L'AZIONE DEL DIO DELL'ESODO, FEDELE ALL'ALLEANZA

I motivi dell'esodo e dell'alleanza, appaiono rilevanti nel cantico di Lc 1,46-55 innanzitutto a livello letterario. Il motivo dell'esodo, evocato con l'azione di Dio che spiega il suo braccio, in Lc 1,51a, è all'origine del capovolgimento degli equilibri umani, dei rapporti di potere, della distribuzione dei beni, come riferito nei vv. 51b-53⁸. Il richiamo all'alleanza occupa, invece, la parte conclusiva del cantico, Lc 1,54-55, con particolare insistenza sul carattere continuo e fedele dell'amore divino. Ma quali sono i significati dell'esaltazione così accentuata dell'agire di Dio? A quale attuale manifestazione della salvezza il canto si riferisce?

Il Magnificat si trova nel contesto narrativo del racconto dell'annunciazione, ma, come il cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79) e più avanti il cantico di Simeone (Lc 2,29-32), i suoi significati oltrepassano l'ambito contestuale della narrazione⁹, o, meglio, concorrono a collocare i diversi racconti dell'annunciazione e della nascita di Gesù nell'orizzonte teologico della venuta del Messia e del mistero pasquale della sua morte e risurrezione (cf Lc 1,68-69; 2,11.26.38).

Il canto di lode di Maria è composto in gran parte (cf Lc 1,49b-55) sulla base di un inno prelucono¹⁰ che riflette, in prospettiva apocalittica, l'attesa della redenzione definitiva offerta da JHWH. Esso esprime la speranza della comunità di Sion, che, pur nella tribolazione e nell'angustia rimane fedele a JHWH (cf Sof 3,12; Sal 31; 40,17-18), e ne attende la redenzione ultima che

⁸ Cf sull'argomento lo studio di A. VALENTINI, *Il Magnificat*. Genere letterario. Struttura. Egesi (Sup RivBib 16), Bologna 1987.

⁹ Diversamente da Dupont che ritiene il Magnificat una meditazione, un commento sul significato dell'avvenimento dell'annunciazione, cf *o.c.*, 335.

¹⁰ Cf H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca* (CTNT III/I), I, Brescia 1983, 183-185.

si realizzerà con la venuta del Messia¹¹. La redazione di Luca ha introdotto il motivo del rendimento di grazie personale di Maria (cf Lc 1,46b-49a), sul modello del canto di Anna in 1Sam 2,1-10.

L'intervento e l'accostamento dei motivi hanno favorito l'adattamento dell'inno nel contesto narrativo immediato del racconto dell'annunciazione e della nascita, proponendo ormai l'attuazione di quanto la reinterpretazione messianica del canto di Anna annunciava (cf 1Sam 2,10) e di quanto la comunità fedele al Signore attendeva.

In questa prospettiva il cantico di Maria celebra la lode di Dio Salvatore (Lc 1,47a) la cui salvezza potente irrompe nella storia con la venuta del Messia (cf 1Sam 2,10; Lc 1,69a) che porta a compimento la redenzione definitiva, nella fedeltà al suo amore.

La venuta del Messia, riconosciuto perché Dio lo ha risuscitato dai morti (cf At 2,22-24.36), è dunque celebrata, nel Magnificat, come manifestazione dell'azione di Dio che libera radicalmente dalle prevaricazioni e dalle angustie, che insidiano la vita e le relazioni umane, e provoca l'irrevocabile capovolgimento dei rapporti di potere basati sulla violenza e sull'alterata distribuzione dei beni. In questo modo, la storia è definitivamente trasformata perché la risurrezione del Cristo inaugura il tempo e il mondo nuovo del Regno di Dio (cf Lc 4,16-21.43). La venuta del Messia e l'efficacia permanente della sua azione nella storia si devono, inoltre, secondo il cantico, alla realizzazione da parte di Dio del suo impegno preso con Abramo e con Israele, si devono alla fedeltà di Dio al suo amore, che realizza per il suo popolo il dono inestinguibile della reciproca appartenenza nell'amore e della piena comunione di vita.

Secondo l'interpretazione del Vangelo di Luca, Maria è colei che, stabilendo la sua sicurezza nel compimento della parola divina (cf Lc 1,45), co-

¹¹ Nel Targum Neophiti I di Es 12,42 si trova il «Poema delle quattro notti» che spiega il significato del memoriale dell'esodo, nella celebrazione della pasqua, in connessione con quattro manifestazioni di Dio: nella creazione del mondo, nel sacrificio di Isacco, nella liberazione di Israele dall'Egitto. La quarta notte è quella in cui Dio realizzerà la redenzione del mondo attraverso il Messia: «La quarta notte quando il mondo raggiungerà la sua fine per essere redento. Le sbarre di ferro saranno spezzate e le generazioni degli empi saranno distrutte. E Mosè salirà dal deserto e il re Messia dall'alto: l'uno camminerà alla testa del gregge e l'altro camminerà alla testa del gregge e il suo Verbo (*Memra*) camminerà in mezzo a loro ed essi cammineranno insieme». La traduzione dall'aramaico è di G. ODASSO, *La Pasqua: tradizione e messaggio*, in *La Vita in Cristo e nella Chiesa* 38,4 (1989) 31.

nosce nella sua persona la potenza della salvezza ed esulta per l'amore fedele del Dio di Israele. Nell'atteggiamento di lode della madre di Gesù si riflette, inoltre, la comunità credente protesa ad accogliere e a partecipare alla piena salvezza del mondo di Dio a cui introduce il Messia. Maria diventa anche l'icona della comunità del Risorto che testimonia la grandezza dell'opera salvifica di Dio rivelata nella risurrezione del Messia (cf At 2,32; 3,15; ecc.), e che dà avvio, già in questo mondo, all'interno della storia, a un ordine e a un mondo nuovo in cui coloro che lo accolgono vivono per Dio (cf Rm 6,11). Con Maria, la comunità esulta nel Dio dei viventi (cf Lc 20,38), fedele al suo amore per Israele, che è dono di perenne benedizione e vita per tutti i popoli.

MARIA PINA SCANU
Via S. Sabina, 64
00153 ROMA

Summary

Notable references to exodus (cf v. 51a) and alliance (cf vv. 54-56) are made in the canticle of Mary and both themes are here presented in the context of God acting.

The study lingers at first over the theological aspects and reasons for exodus and alliance, and afterwards emphasises the sense of their presence in the Magnificat and the relevant implications for mariology.

The liberation of Israel from Egypt reveals the lordship and royalty of JHWH: He is the Lord of life and death, the one who asserts his judgement over peoples.

The berit represents the principle of exodus: God recalls and realizes the promise made to the fathers (Ex 6:5): He frees Israel so as to receive it as "his people" and to be his God (Ex 6:7), in a mutual relation of commitment.

These two recurring themes of the Magnificat can be read in the apocalyptic theological perspective. Mary's jubilation reflects the awareness of the community who participates in the bloom of life and salvation realised by God where man is introduced through the action of the Messiah.