

TRA GLI UMILI E I POVERI DEL SIGNORE

Ella primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da Lui la salvezza. E infine con lei, eccelsa figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare con i misteri della sua carne l'uomo dal peccato¹.

Prendendo lo spunto da queste parole del Concilio, intendiamo proporre l'itinerario teologico-biblico della povertà in connessione con la figura della Vergine, mostrando come tale prospettiva risulti una valida «categoria interpretativa» per la comprensione non solo della figura di Maria, ma dell'intera economia salvifica, e nello stesso tempo contribuisca a mettere in luce la rilevanza della teologia biblica in mariologia². Dopo aver puntualizzato alcuni aspetti relativi alla povertà biblica in riferimento alla Vergine, presenteremo quattro principali linee teologiche che incrociano ed illuminano le qualità specifiche della povertà di Maria: vergine-madre, serva del Signore, umile orante e discepola della Parola.

1. POVERTÀ BIBLICA ED ESPERIENZA DI MARIA

La categoria biblica della povertà e la nozione di «povero» nella sua storizzazione si caratterizzano per l'ampiezza dell'uso terminologico, la varietà degli ambiti di riferimento e la diversità di interpretazioni³. Le analisi

¹ *Lumen Gentium*, n. 55.

² Cf S. DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Corso di teologia sistematica 6), Bologna ²1995, 35-52.

³ Cf F. HAUCK, πένης, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*, IX, 1453-1464; E. BÄMMEL, πτωχός, in GLNT, XI, 709-788; A. GEORGE, *Pauvre*, in DBS VII, 387-406. Per una valutazione complessiva della

filologico-semantiche evidenziano l'oscillazione della terminologia relativa ai poveri e il significato differenziato che essi ricevono nei diversi contesti⁴. Occorre rilevare che, sulla base delle affermazioni legate alla presentazione della povertà di Maria, il termine-chiave che riassume la categoria di povertà è senz'altro ταπεινώσις, «umiltà-abbassamento» (Lc 1,48)⁵. Infatti, a partire da questa preziosa attribuzione incastonata nella dialettica antitetica del Magnificat (Lc 1,46b-55), si coglie il senso della povertà-umiltà di Maria di Nazaret. In lei si concentra in qualche modo la lunga schiera dei poveri di Jahwe in retrospettiva veterotestamentaria e si inaugura la «beatitudine» dei poveri per i quali si apre il Regno (Mt 5,3), nella proiezione cristologica ed ecclesiale⁶. Nel considerare il vocabolario della povertà in riferimento a Maria occorre distinguere due categorie di testi: la prima riguarda le espressioni poste sulla bocca della Vergine (Lc 1,38.48), mentre la seconda concerne le allusioni alla povertà di Maria in modo indiretto. Circa la prima categoria si segnalano due titoli di cui il secondo è qualificativo del primo: Maria «serva

categoria biblica della povertà, cf A. GELIN, *Il povero nella Sacra Scrittura*, Milano 1956; F. VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Milano 1966; J. DUPONT, *Le Beatitudini*, Roma 1977, I, 513-570; II, 60-98; AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*. Atti della XXIV Settimana Biblica, Brescia 1978; AA.VV., *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, a cura di G. DE GENNARO, Napoli 1991; L. ROY, *Poveri*, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1976, 953-958; R. FABRIS, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Roma 1989.

⁴ Fabris parla di «ambivalenza del termine povero», cf R. FABRIS, *La scelta dei poveri*, 1420; R. BERTALOT, *Maria tra i poveri*, in *ParVi* 1 (1977) 56-59; S.A. PANIMOLLE, *Povertà*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 1202-1216 (NDTB); E. PERETTO, *Povera*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 1129.

⁵ Il termine ταπεινώσις nella LXX traduce 17 volte il vocabolo ebraico 'oni, 2 volte il suo derivato 'anāwīm. Nel NT appare in At 8,32 (cf Is 57,3-4^{LXX}), Fil 3,21; Gc 1,10. Cf H.-H. ESSER, ταπεινός, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (DCBNT), Bologna 1976, 1905-1910; H. GIESEN, ταπεινώσις, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (DENT), II, Brescia 1995, 1568-1570.

⁶ Per una valutazione del testo e del significato specifico del termine ταπεινώσις, cf A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi* (SRB 16), Bologna 1987, 141-152; A. DALBESIO, *La Vergine del «Magnificat» (Lc 1,46-55)*, in *RivScEd* 13 (1975) 366-370; R. SCHNACKENBURG, *Il Magnificat, la sua spiritualità e la sua teologia*, in *La vita cristiana. Egesi in progresso e in mutamento*, Milano 1977, 215-234; E. HAMEL, *Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexions théologico-bibliques*, in *Greg* 60 (1979) 55-84; F. OSSANNA, *Il Magnificat progetto di vita. Analisi etico-strutturale di Lc 1,46b-55*, Roma 1984.

del Signore» (ἡ δούλη κυρίου, Lc 1,38.48); Maria-serva, caratterizzata dalla «umiltà-piccolezza» (τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, Lc 1,48).

L'autodesignazione di Maria come ἡ δούλη κυρίου⁷ costituisce, per la collocazione strutturale del brano e la singolarità della sua applicazione, un'affermazione programmatica e rivelativa che definisce lo stato interiore di povertà e di totale disponibilità della Vergine in risposta alle parole dell'angelo e in generale al progetto di Dio. Più marcatamente la redazione lucana, e secondo una diversa angolatura quella matteana⁸, concordano nel presentare l'atteggiamento interiore del servizio povero ed umile che accompagnò Maria a cominciare dall'evento dell'annunciazione fino alla definitiva collocazione della vita familiare a Nazaret. Infatti, dopo l'annunciazione, Luca presenta Maria in una «dinamica ascensionale», mediante una grande inclusione, che inizia da Nazaret (Lc 1,26) e, passando per Gerusalemme, ritorna a Nazaret (Lc 2,39-40.51-52), attraverso un vero e proprio itinerario di «povertà» e di servizio: la visita-ossequio ad Elisabetta (Lc 1,39-45), la natività di Gesù (Lc 2,1-20), la presentazione al tempio (Lc 2,22-38); il periodo dell'infanzia in Galilea (Lc 2,39-40); l'episodio dello smarrimento e del ritrovamento nel tempio (Lc 2,41-50); il ritorno finale nell'ambiente nazaretano (Lc 2,51-52)⁹. In questo prezioso intreccio narrativo e teologico di perso-

⁷ Il termine δούλη ricorre unicamente nell'opera lucana tre volte (di cui due applicate a Maria: Lc 1,38.48; At 2,18). Weiser annota: «coniati alla maniera veterotestamentaria sono i tre passi delle presenze di δούλη nel N.T., che si ritrovano tutti nella duplice opera di Luca: in primo luogo l'autodesignazione di Maria, la quale, in risposta alla chiamata di Dio, indica se stessa come "serva del Signore" (Lc 1,38), attestando in modo sublime, in un'unica espressione, la disponibilità passiva e la prontezza attiva» (A. WEISER, δουλεύω, in DENT, I, Brescia 1995, 933). Per un approfondimento del tema, cf E. PERETTO, *Serva*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1285-1293; E. TESTA, *Maria di Nazaret*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 865-891; M. THURIAN, *Maria, madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia 1964, 71-79; R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1975; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, (Dabar 6), Genova 1988, 17-32; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los Pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca 1978.

⁸ Cf G. SEGALLA, *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo*, Brescia 1987; ID., *Il bambino con Maria sua madre in Mt 2*, in *Theotokos* 6 (1996/1) 15-27; T. STRAMARE, *Vangelo dei misteri della vita nascosta di Gesù*, Bornato in Franciacorta (BS) 1998, 44-161.

⁹ «Il moto ascensionale accende le speranze dei poveri di spirito, degli oppressi (Lc 1,51-53) in preda ai loro nemici (Lc 1,71.74) che attendono la consolazione di Israele (Lc 2,25) e la redenzione di Gerusalemme (Lc 2,38). La loro speranza è tramutata in gioia - quanti sono venuti in contatto con i protagonisti dell'evento messianico ne sono

naggi e di scene si iscrive il canto del *Magnificat*, espressione della lode dei poveri di cui la Vergine è singolare espressione. Nella sua gratitudine a Dio, ella rilegge la storia di Israele nell'ottica della fede, che converge sulla figura di Abramo (Lc 1,55), dopo aver descritto il capovolgimento delle sorti che Dio opera a favore dei poveri, degli umili e degli affamati.

Anche i luoghi in cui si collocano gli eventi delineano un contesto denso di umiltà e di povertà. Si nota una netta contrapposizione tra l'ambiente urbano, ricco e forte - rappresentato dalla città di Gerusalemme e dal potere che in essa vi si esercita - e quello rurale e dimesso di Nazaret e di Betlemme, da cui si leva l'astro che sorge dall'alto (cf Lc 1,78; 2,9, allusione all'esperienza mosaica della gloria di Dio in Es 40,35). La descrizione della nascita di Gesù appare in piena consonanza con la provvisorietà e la precarietà dei poveri: l'anonimato e la condizione di viandanti che chiedono ospitalità, l'esigenza di un alloggio dignitoso per il parto (Lc 2,7), il contesto povero di una grotta-stalla con il doppio riferimento all'uso di una mangiatoia per il neonato (Lc 2,7.12), la visita di personaggi umili come i pastori della zona a cui l'evangelista attribuisce un tipico ruolo testimoniale (Lc 2,8-17)¹⁰.

Nell'ambito dell'economia narrativa di Luca, la maestà teofanica implicata nei molteplici interventi angelici (Lc 1,11; Zaccaria nel tempio; Lc 1,28; Maria a Nazaret; Lc 2,13-15: i pastori a Betlemme) gioca un ruolo antitetico in rapporto all'umiltà e all'essenzialità della santa famiglia, che in tutto si sottomette alla storia guidata da Dio e alla legge: ne è simbolo l'umile offerta al tempio (Lc 2,22-24; cf Lv 5,7)¹¹, la fuga in Egitto in seguito alla grave persecuzione scatenatasi contro il bambino (Mt 2,13-18)¹² e la sottomissione di Gesù a Maria e Giuseppe nel totale nascondimento (Lc 2,51)¹³. Tale na-

stati contaminati (Lc 1,14.28.45.47; 2,20) - e in luce, che illumina la notte dei pastori (Lc 2,9-14), Simeone e Anna (Lc 2,25-38), e desta la meraviglia dei dottori del tempio (Lc 2,46-47) (E. PERETTO, *Povera*, 1134).

¹⁰ Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 569-575; R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo 1985, 21-77.

¹¹ Cf M. THURIAN, *o.c.*, 113-132; R.E. BROWN, *o.c.*, 591-639; T. STRAMARE, *o.c.*, 179-207.

¹² Cf B. BAGATTI, *La fuga in Egitto, prova per la S. Famiglia*, in *SacDoct* 24 (1979) 131-141; T. STRAMARE, *o.c.*, 265-298.

¹³ «Il connubio teofania-povertà vissuto da Maria in prima persona, è il nuovo segno di Dio: la gloria racchiusa nell'umiltà. Dio si manifesta nella promozione dei poveri a cominciare da Maria (Lc 1,28-55) per raggiungere in maniera diversa i pastori, Simeone, Anna, nel tempio e nell'abbassamento dei non-poveri» (E. PERETTO, *Povera*, 1135s).

scondimento va ancora più evidenziato nelle menzioni indirette che traducono la meraviglia e lo scandalo della rivelazione messianica del Cristo nel confronto con le origini umili sia della sua famiglia (Mt 13,55-57; Mc 6,3-4; Lc 4,22) sia della sua patria (Gv 1,46; 7,40-52).

All'espressione ἡ δούλη κυρίου che conclude l'episodio dell'annuncio, si collega nel *Magnificat* l'affermazione che esprime la povertà di Maria, τὴν ταπεινῶσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc 1,48)¹⁴. Alla luce del contesto veterotestamentario e sullo sfondo della pietà giudaica e cristiana, l'espressione posta sulla bocca di Maria indica non solo una situazione di bassezza sul piano politico-sociale, che caratterizza la condizione di δούλη, né unicamente l'umiliazione legata al contesto verginale, ma allude ad uno stato religioso di «umiltà» che attinge al sottofondo della tradizione biblica, che è insieme povertà ed inadeguatezza assoluta di fronte all'opera di Dio¹⁵. In tale contesto, oltre alle allusioni contenute nei vangeli dell'infanzia, possono essere interpretate nella prospettiva di un atteggiamento di povertà della Vergine l'episodio di Cana, dove la madre intercede presso il Figlio in favore del miracolosegno (Gv 2,3-4)¹⁶, la doppia beatitudine di Gesù nel suo ministero pubblico, che identifica sua madre (e i suoi fratelli) con chiunque «ascolta la parola di Dio e la mette in pratica» (Lc 8,21; 11,28)¹⁷ e la nota scena giovannea della

¹⁴ Cf W. GRUNDMANN, ταπεινός, in GLNT, XIII, 850-865; R. SCHNACKENBURG, *a.c.*, 215-234; E. HAMEL, *a.c.*, 55-84; A. DALBESIO, *a.c.*, 366-370; R.E. BROWN, *a.c.*, 445-495; E. BIANCHI, *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis. Commento esegetico-spirituale*, Magnano 1989, 9-29; M. THURIAN, *a.c.*, 101-111; J. DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, in NRT 112 (1980) 321-343; G. ARANDA PÉREZ, *El Magnificat, el evangelio proclamado por María*, in EphMar 36 (1986) 29-56; E. PERETTO, *Magnificat*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 853-865.

¹⁵ «È la povertà-inadeguatezza assoluta della serva di fronte all'onnipotenza di Dio (v. 37) che la invita a collaborare ai suoi misteriosi e grandiosi disegni. Le "grandi cose" operate in lei (v. 49) sono annunciate nei vv. 31-33.35. Grazie a tali mirabilia, Maria è stata liberata dalla sua ταπεινῶσις, innalzata dalla sua "umiltà", nel senso e nella linea della migliore tradizione biblica» (A. VALENTINI, *a.c.*, 148).

¹⁶ Cf M. THURIAN, *a.c.*, 133-158; C. SPICQ, *Il primo miracolo di Gesù dovuto a sua Madre*, in SD 18 (1973) 125-144; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 177-225; S.A. PANIMOLLE, *Lettura spirituale del vangelo di Giovanni*, I, Bologna 1978, 204-261.

¹⁷ Cf B. MAGGIONI, *Lettura sincronica di Mc 3,20-21.31-35 e par.*, in *Theotokos 2* (1994) 11-26; F. MANNS, *Sapienza e follia in Mc 3,20-35*, in *Theotokos 2* (1994) 27-36. Un'eccellente riflessione che compenetra ed unisce i tre contesti mariani di Gv 2,1-12; Lc 8,21; 11,28 e Gv 19,25-27 è proposta in M. THURIAN, *a.c.*, 147-171.

crocifissione nella quale è Gesù stesso che affida come atto estremo di povertà, la madre al discepolo prediletto (Gv 19,25-27)¹⁸.

In definitiva, un'attenta considerazione dei testi e dei contesti mariani conferma che nei vangeli, particolarmente in Luca, la figura della vergine di Nazaret assomma le aspirazioni dei poveri di Jahwe, vivendo in prima persona un autentico itinerario spirituale di umiltà e di abbassamento, che consente di vedere in Lei la «povera ideale» del Regno.

2. LA POVERTÀ DI MARIA: LINEE DI TEOLOGIA BIBLICA

Nell'ambito della riflessione sulla povertà di Maria alla luce delle testimonianze neotestamentarie e sullo sfondo veterotestamentario sembrano emergere quattro linee prospettiche che contribuiscono ad illuminare l'orizzonte teologico entro il quale va compreso il ruolo e la funzione della Madre di Gesù.

Il dono divino di essere «vergine» e «madre» colloca Maria all'interno della tradizione biblico-teologica delle donne «sterili» che per opera dell'Onnipotente sono divenute «madrì», in virtù di un misterioso progetto divino, ed hanno sperimentato come l'umiliazione e la povertà si siano tramutate in benedizione e fecondità.

In secondo luogo, Maria presentandosi come «serva del Signore» (Lc 1,38) partecipa alla missione del Figlio-servo, quale espressione privilegiata della «comunità» dei «poveri» (*'anāwîm*), e del «resto santo d'Israele», depositario della promessa. Così l'accezione di «serva del Signore» racchiude come in una definizione sintetica l'essenza stessa della missione della Vergine nella storia della salvezza.

Un terzo aspetto della povertà della Vergine si può scorgere nella preghiera che non solo la unisce alla condizione orante delle donne povere dell'Antico Testamento, ma più in generale rivela la spiritualità degli umili di

¹⁸ Per il collegamento con la figura profetica del «servo sofferente» e la presenza della vergine «figlia di Dio», cf A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in NRT 86 (1964) 469-489; M. THURIAN, *o.c.*, 158-178; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 229-251; E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore*, Bologna 1988; ID., *Figlia di Sion*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 580-589; A. SERRA, *Donna-madre del popolo di Dio (Gv 19,25-27)*, in PSV 6 (1982) 136-151; E. PERETTO, *Serva*, 1285-1293.

Israele e di coloro che attendono il compimento della salvezza. Tale atteggiamento di preghiera è elemento di unità e dimensione fondamentale della vita della comunità primitiva (At 1,14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκατεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξίν καὶ Μαρίας τῆ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ).

Infine, la successione dei racconti evangelici pone in evidenza la centralità della fede di Maria, la totale disponibilità all'accoglienza della Parola e la dimensione missionaria della sua esistenza. Per tale ragione la Vergine diviene «discepola» del Figlio e ne condivide il destino, assumendo la radicalità del distacco evangelico e della rinuncia ai beni nella prospettiva della comunione e della missione, e della maternità nei confronti dei discepoli del Signore (cf Gv 19,25-27; At 1,14).

In definitiva, la categoria della povertà descrive una circolarità teologica che, partendo dalla verginità-maternità di Maria nell'annunciazione, attraverso le espressioni dinamiche del «servizio», della «preghiera» e del «discepolato», culmina nella «maternità» vissuta ai piedi della croce del Figlio ed esercitata successivamente nella vita della Chiesa. Mediante tale visione sintetica si può cogliere come l'accezione di povertà della Vergine di Nazaret contenga una chiave ermeneutica che illumina non solo il mistero mariano, bensì la traiettoria dell'intera storia salvifica. Il messaggio teologico della povertà nelle sue espressioni e figure veterotestamentarie più rappresentative (*status* economico, emarginazione socio-politica, sofferenza ed ingiustizia, sterilità, modelli di spiritualità e di preghiera, messianismo) è assunto ed orientato attraverso Maria nella prospettiva cristologica ed ecclesiologica del Nuovo Testamento¹⁹.

2.1. Povertà e maternità verginale

Il titolo di «madre di Gesù» nei vangeli assume una funzione teologico-rivelativa. Tale titolo non intende riduttivamente la maternità nel suo aspetto fisico e psicologico, ma ne sottolinea il significato teologico e spirituale. Maria è la madre di Gesù a partire dall'annunciazione (Lc 1,38) e progressivamente nel susseguirsi degli avvenimenti che culmineranno nella Pasqua, in quanto accoglie e compie la volontà di Dio (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50) realizzando nella fede la sua Parola (Lc 8,19-21). Elisabetta definisce la sua

¹⁹ Cf E. CORTESE, *L'attenzione per il povero nella legislazione del Pentateuco*, in *ParVit* 1 (1977) 6-16; L. ROY, *Poveri*, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, 957-958.

giovane parente «la madre del mio Signore» (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, Lc 1,43), esaltando in Lei la grandezza della fede, per «aver creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1,45). Con questo maestoso saluto «materno», l'anziana moglie di Zaccaria riconosce profeticamente la messianicità e la «signoria» di Gesù (cf Lc 20,41-44; At 2,34) ed insieme delinea il ruolo della madre all'interno della storia salvifica.

La maternità in relazione alla funzione cristologica è evidenziata con insistenza dall'espressione matteana «il bambino e sua madre» (τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Mt 2,11.13.14.20.21): nell'anteporre la figura del «τὸ παιδίον» a quella di «τῆς μητρὸς αὐτοῦ» si intende evidenziare come la dignità della madre dipenda dall'identità del bambino²⁰. In questa prospettiva vanno anche interpretate le espressioni poste sulla bocca di Gesù nei diversi contesti evangelici: nel dialogo caratterizzato dal dolce rimprovero tra Maria e il dodicenne Gesù nel contesto del tempio, il fanciullo prende l'occasione per ricordare il vincolo che unisce il Figlio al Padre, presso il quale egli «deve stare» (δεῖ εἶναι με, Lc 2,49); alle nozze di Cana il Figlio rivelandosi nel segno del vino ricorda a sua madre che è il Padre a stabilire la sua «ora» (Gv 2,4; cf 13,1); la relazione parentale con il Cristo non proviene «dalla «carne e dal sangue», bensì dalla fede nella sua Parola accolta e vissuta (Lc 11,27-28); ai piedi della croce la madre è posta da Gesù stesso senza soluzione di continuità con la comunità dei credenti, quale testimone privilegiata della tradizione che proseguirà nella vita ecclesiale (At 1,14). Con un «cuore di madre» la Vergine è presentata in un modo discreto, umile e povero: «serbava e meditava tutte le parole» (συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, Lc 2,19), si stupiva di quanto veniva detto di Gesù (θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ, Lc 2,33), accoglieva le parole profetiche di Simeone (Lc 2,35) e «interiorizzava» nel suo cuore ogni cosa (διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, Lc 2,51). La sua maternità si esercita all'interno della vita ecclesiale contrassegnata dalla rinuncia al potere e alle ricchezze in vista del regno di Dio²¹.

La dimensione verginale-materna di Maria non va disgiunta dalla linea

²⁰ Cf H. GIESEN, μήτηρ, in DENT, II, 381.

²¹ Cf M. THURIAN, o.c., 179-191. Per un approfondimento della problematica, rinviamo a D.P. SECCOMBE, *Possessions and Poor in Luke-Acts*, Linz 1982; R. IORI, *La solidarietà nelle prime comunità cristiane. La dottrina degli Atti e di San Paolo*, Roma 1989, 47-55; E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Bologna 1995, 318-362; 370-393.

teologica della povertà veterotestamentaria e la sua maternità va coniugata con la verginità. Per quanto concerne l'aspetto della verginità (Lc 1,27) la storia di Maria si colloca nell'alveo dei racconti biblici delle donne sterili²², di cui Elisabetta è «segno»; anche Maria si trova nella situazione di incapacità a generare (Lc 1,34)²³.

Nella prospettiva teologica dell'Antico Testamento, Dio è celebrato come colui che cambia le sorti di donne sterili in funzione di un misterioso progetto di salvezza: dall'umiliazione della mancanza di figli si passa alla gioia di una feconda discendenza²⁴. La dinamica sterilità-maternità viene accentuata nella vicenda di Anna (1Sam 1,1-2,11), la cui figura annuncia quella mariana anche a motivo del suo canto che prelude al *Magnificat*²⁵. Tale figura femminile si colloca in un tempo anteriore alla monarchia e all'esperienza messianica e pertanto la sua maternità, mediante la missione di Samuele, assume una funzione prolettica e profetica rispetto all'annuncio del re-messia, di cui sarà destinatario Davide (cf 2Sam 7,14). Un ulteriore passaggio dalla sterilità alla maternità secondo la dinamica della povertà è rappresentato dal Sal 113, nel quale ritornano le antinomie presenti nel cantico di Anna. Il sal-

²² Attraverso le storie dei personaggi femminili della Genesi come Sara (Gen 11,30; 16,1,2; 17,16; 18,10; 21,1-7), Rebecca (Gen 25,21), Lia (Gen 29,15-35), Rachele (Gen 30,1-23), ritenute nella tradizione rabbinica le madri di Israele, emerge come la sterilità sia ritenuta una condizione di umiliazione, di povertà e perfino di morte (cf Gen 30,1). La struttura narrativa dei racconti genesiaci (a cui va aggiunto Gdc 13,24), in particolare la lunga scena, intramezzata da altri episodi, della nascita di Isacco (Gen 15-21), mira a far vedere il mistero dell'elezione gratuita di Dio sia unito a quello della grazia feconda nella posterità. Cf X. LÉON-DUFOUR, *Sterilità*, in ID., *Dizionario di teologia biblica*, 1248-1251.

²³ «Qui Elisabetta la sterile, e Maria la Vergine, sono unite in una medesima allegrezza, quella di questa figlia di Sion, il popolo d'Israele, che aspettava, attraverso le sofferenze della sua storia, la liberazione finale che le concederebbe il Messia. Elisabetta, la sterile, sentendo sussultare in lei suo figlio e rendendosi conto che Maria, la vergine, è la madre del Messia promesso, comprende che le profezie della Figlia di Sion si compiono e che i figli della sterile e della vergine saranno all'origine dell'immensa famiglia del nuovo Israele» (M. THURIAN, *o.c.*, 84).

²⁴ Cf l'espressione posta sulla bocca di Lia che, resa feconda per grazia di Dio, esulta nella lode: διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπείνωσιν (Gen 29,32^{LXX}) con l'affermazione di Maria nel *Magnificat*: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc 1,48). La ταπείνωσις è quindi una condizione di povertà caratterizzata dallo stato frustrante di sterilità (cf E. BIANCHI, *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*, 15-16).

²⁵ Per l'analisi specifica dei materiali, cf A. VALENTINI, *o.c.*, 75-95; R.E. BROWN, *o.c.*, 483-493; E. BIANCHI, *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*, 16-18; E. PERETTO, *Magnificat*, 858-862.

mo non si limita a una figura femminile particolare: la riflessione si allarga ad un'esperienza collettiva che permette di rileggere la storia come opera dell'Onnipotente «che siede nell'alto» (Sal 113,5) e converte la povertà in ricchezza, la sterilità in gioiosa fecondità²⁶.

Un nuovo significato emerge dalla letteratura profetica alla luce della tragedia dell'esilio, quando con la distruzione di Gerusalemme non solo cade la città santa, ma si registra la fine del regno davidico, la rottura dell'alleanza e la dissoluzione delle speranze messianiche. Non è più una singola donna a vivere la povertà e la sterilità, bensì l'intero popolo dell'alleanza. Nella situazione di cattività babilonese e nel quadro della difficile ricostruzione post-esilica Israele sperimenta la sua «sterilità», rappresentata dall'immagine di una donna abbandonata (cf Is 54,1.6). Tale figura femminile applicata a «Sion»²⁷, paradigma del binomio sterilità-fecondità, è descritta come sposa, madre, vedova, sterile, figlia che vive e sopporta il dolore della povertà nell'attesa di vedere rovesciata la sua situazione negli ultimi tempi²⁸. Nella predicazione profetica si annuncia la promessa di una nuova alleanza che si realizzerà in una prospettiva escatologica e gli inviti all'esultanza (cf Is 54,1-17) evidenziano come la condizione di povertà e di sterilità sarà mutata per opera di Dio nella ricchezza e nella gioia²⁹. Maria si pone all'interno dell'itinerario di povertà vissuto dal popolo di Israele, ne rappresenta la condizione e ne ricapitola la sorte.

²⁶ «La condiscendenza di Dio tocca anche un'altra classe di emarginati, le donne sterili (v. 9), considerate maledette da Dio e simili ad un ramo secco nella prospettiva di una cultura agricola in cui la fecondità è il bene supremo (Gen 16,4-5; 1Sam 1,5-6; Os 9,14; Lc 1,25). Lo sguardo di Dio si ferma su questa creatura umiliata, ripudiata, allontanata dal clan, priva della corona della maternità che l'avrebbe resa gloriosa nella famiglia (Pr 31). È per questa ragione che nello schema letterario delle "nascite di eroi" dell'AT la madre è spesso una sterile: è questo, infatti, il grande miracolo, trasformare il grembo morto, simile ad una tomba, in una fonte di vita» (G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, III, Bologna 1986, 345).

²⁷ Cf 2Re 19,21; Sal 73,28; 87,5; 149,2; Ct 3,11; Is 1,8; 3,16; 4,4; 52,1.2; 66,8; Ger 4,31; 6,23; 51,34; Lam 2,1.4.10.13.18; 4,2.22; Bar 4,9s; Gl 2,23; Mi 1,13; 4,13; Sof 3,14s; Zc 2,11.14; 9,13. Nei testi biblici si registra un'ampia utilizzazione della simbologia femminile collegata all'immagine di Sion, cf G. RAVASI, *La madre Sion*, in PSV 6 (1982) 36-52; N. LEMMO, *Maria «figlia di Sion», a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, *Marianum* 45 (1983) 175-258.

²⁸ Cf il contributo di Ortensio da Spinetoli in questo volume, 499-512.

²⁹ L'immagine profetica della «vergine di Israele» è sempre accompagnata dal contesto dell'alleanza (Ger 18,13; 31,4.21; Am 5,1-6), cf I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 28-29.

Un ultimo importante aspetto è collegato all'episodio della visita ad Elisabetta (Lc 1,39-45). Nella dinamica del racconto che vede protagoniste le due madri, l'anziana parente rilegge il significato della sua maternità nell'ottica della fede dei «poveri di Jahwe» e benedice la Vergine perché è stata resa feconda da Dio in virtù della sua maternità verginale, ha mutato la storia di povertà e di sterilità di Israele con il dono della fecondità e il conseguimento delle promesse e attese messianiche³⁰. La maternità verginale di Maria costituisce il compimento dell'itinerario di povertà descritto nelle figure profetiche dell'Antico Testamento.

2.2. Povertà e servizio

Una seconda linea teologica è costituita dalla categoria del «servizio-sottomissione» (δουλεία) che compare come autodefinizione della Vergine nell'annunciazione (Lc 1,38) e nel *Magnificat* (Lc 1,48). È stato rilevato che tale affermazione non è riducibile a una formula stereotipata di sottomissione³¹, ma rivela la ricchezza di spiritualità insita nel concetto di servo dell'Antico Testamento³². Il campo semantico del δούλος nella prospettiva biblica si applica a molti contesti diversi, e comunque differisce notevolmente dall'uso dispregiativo tipicamente ellenistico, che vedeva la schiavitù come una privazione della libertà personale e la perdita della dignità dell'essere libero³³. L'idea della dipendenza da un'autorità più alta, usata anche per i re e per i loro ministri, è applicata anche sul versante religioso: non bisogna stupirsi se l'attributo di «servo» viene unito religiosamente alla persona di Dio stesso con l'espressione «servo di Dio», che diventa un comune titolo onorifico nell'ambito del popolo eletto. Mosè mediatore dell'alleanza è chiamato spesso servo di Jahwe (cf 1Re 8,56^{LXX}; Es 14,31; Nm 12,7; Dt 34,5), così Davide tipo

³⁰ Cf I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 62-63; R.E. BROWN, *o.c.*, 459-467; M. THURIAN, *o.c.*, 81-89; R. LAURENTIN, *La speranza dei giusti in Lc 1-2*, in PSV 9 (1984) 123-136; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, 33-41.

³¹ Cf i diversi esempi dell'uso della formula in 1Sam 25,41^{LXX}: ἰδοὺ ἡ δούλη σου (Abigail risponde agli emissari di Davide); 2Sam 9,6^{LXX}: ἰδοὺ ὁ δούλος σου (Merib-Baal a Davide); 2Sam 15,15^{LXX}: ἰδοὺ οἱ παῖδες σου (i servi a Davide).

³² Cf C. WESTERMANN, *'ebed*, in DTAT, II, 165-185; E. SCHILLEBEECKX, *Maria, madre della redenzione*, Cinisello Balsamo 1988, 36-42; M. THURIAN, *o.c.*, 71-79; E. PERRETTO, *Serva*, 1288-1291.

³³ Cf A. WEISER, δουλεία in DENT, I, 926-936; R. TUENTE, δούλος - δουλεία, in DCBNT, 1694-1698.

del re messianico (2Sam 7,8; Sal 78,70), alcuni patriarchi come Abramo (Gen 26,24), Isacco (Gen 24,12), Giacobbe (Es 32,13), Giosuè (Gs 24,29). Il titolo è applicato anche ai profeti (Elia, Amos, Geremia) e ai sacerdoti (Sal 134,1). Israele stesso è detto «servo di Jahwe», chiamato da Dio a compiere la sua missione in mezzo alle genti (δοῦλός μου εἶ σύ, Ἰσραηλ, Is 49,3^{LXX}). La storia dell'infedeltà del popolo procurerà la tragedia dell'esilio a opera dei pagani i quali renderanno schiavo Israele, che non ha vissuto nella fedeltà all'alleanza. Così viene presentata la figura del «servo infedele» nell'immagine della sposa abbandonata (Is 50,1), ribelle fin dal seno di sua madre (Is 48,8), descritto come «servo» pigro, sordo e cieco (Is 42,18-24; 43,8.22). Di contro appare la figura di un Dio misericordioso che perdona il suo eletto (Is 44,21-22), salvandolo mediante l'intervento di un re pagano (Ciro: Is 44,28; 45,1; 48,14).

Spicca tra tutti i testi della letteratura veterotestamentaria la nota immagine del «servo sofferente di Jahwe», la cui fedeltà nell'obbedienza porta la luce della salvezza, la consolazione e manifesta la gloria (Is 42; 49)³⁴. L'umiltà, espressione di povertà, rende capace questo anonimo personaggio eletto da Dio, di offrire la sua vita accettando la sofferenza e la morte, e di compiere il progetto misericordioso dell'Onnipotente (Is 50,4-9; 52,13-53,12). La persona e la missione del servo fedele e obbediente che dà la vita per guarire le infermità, liberare dal peccato e sollevare la condizione di schiavitù di Israele costituisce un tema centrale del messaggio teologico dell'Antico Testamento³⁵. La valenza teologica del servo unita alla povertà, viene espressa mediante l'immagine profetica del «piccolo resto» - concentrazione dell'Israele fedele - e applicata alla figura stessa del Messia atteso (cf Is 4,3; Sof 3,11-20).

Anche nel Nuovo Testamento la categoria di servo designa sia lo stato sociale di un individuo che esercita il servizio di schiavo-domestico, sia, in senso traslato, un rapporto di dipendenza e di servizio nei confronti di Dio o tra persone umane. Tuttavia, nel Nuovo Testamento, la designazione di

³⁴ Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Brescia 1974, 294-306; P. BEAUCHAMP, *Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D'Isaïe à Jean*, in J. WERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 325-355; A. BONORA, *Isaia 40-66*, Brescia 1989, 94-131.

³⁵ Per una rilettura della teologia messianica del «servo» nella prospettiva neotestamentaria, cf M. REMAUD, *Le Serviteur: Jésus et Israël*, in NRT 113 (1981) 664-678; J. COPPENS, *Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétértestamentaires et leur accomplissement en Jésus* (BETHL 38), Leuven ²1989, 41-113; 195-216; B. MARCONCINI, *Il servo giusto e sofferente (Is 52,13-53,12)*, in PSV 34 (1996/2) 59-72.

δοῦλος assume una connotazione profondamente cristologica e descrive la condizione di povertà e di sottomissione vissuta da Gesù in prima persona: egli è il servo del Signore, mite e umile di cuore (πρᾶύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, Mt 11,29), che annuncia la salvezza ai poveri (Mt 11,5; Lc 4,18) e sta in mezzo ai suoi discepoli «come colui che serve» (Lc 22,27)³⁶. Pur essendo il Signore e il Maestro, egli si china a lavare i piedi dei suoi discepoli (Gv 13,4-11) dimostrando che «un servo non è più grande del suo signore» (οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Gv 13,16)³⁷. Così in Mt 12,18-21 (cf Is 42,1-4) Gesù interpreta la sua missione nella prospettiva del «servo di Jahwe», offrendo la vita per i peccatori mediante la morte di croce, resosi obbediente sino alla fine alla volontà del Padre (Gv 19,30; cf At 3,13)³⁸. Nell'inno di Fil 2,6-11 il Cristo è presentato come colui che «annientò se stesso prendendo la forma di servo» (ἐκένωσεν μορφήν δούλου λαβών, Fil 2,6), indicando così il perfetto atteggiamento di obbedienza e di sottomissione, espressione della più completa povertà del Figlio

³⁶ «È in questa prospettiva della 'anawah che Cristo, "esultando di gioia", benedice il Padre per aver rivelato il significato del regno di Dio ai "piccoli" (Lc 10,21). Il fatto che il buon messaggio sia annunciato ai poveri (Mt 11,5), viene presentato da Cristo come il segno che il regno di Dio è giunto. Ma egli va ancora oltre: presenta se stesso come il povero: "Imparate da me che sono mite ed umile di cuore" (Mt 11,29)» (E. SCHILLEBEECKX, *Maria, madre della redenzione*, 38).

³⁷ La figura del servo, oltre a indicare in alcuni casi i ruoli specifici nei racconti, ricorre come personaggio tipico delle parabole di Gesù, per descrivere in vari contesti l'atteggiamento del cuore umano e giudicare il comportamento. Nella parabola del banchetto in Mt 22,10 i servi (δοῦλοι) corrispondono ai profeti e ai missionari cristiani, così come la sorte dei «servi» inviati dal padrone della vigna (Mc 12,1-9) allude ai profeti dell'Antico Testamento e in particolare a Zaccaria. Il servo spietato di Mt 18,23-35 consente di cogliere la tipologia del rapporto dell'uomo con Dio, così come Lc 17,7-10 fa nella similitudine di servire senza pretese. Così il servo portinaio (Mc 13,33-37), i servi vigilanti in attesa del padrone (Lc 12,35-38) e la parabola dei servi fedeli e infedeli (Mt 24,45-51) sono inseriti con la parabola dei talenti nel contesto della predicazione del regno. Cf S. GRASSO, *La parabola del re buono e del servo spietato (Mt 18,21-35): analisi narrativa*, in RivBiblIt 46 (1998) 19-41; H. WEDER, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione* (BCR 60) Brescia 1991, 216-233; L. DI PINTO, *Il giudizio finale sul servizio dei fratelli: punto focale del discorso escatologico*, in PSV 8 (1983) 178-187.

³⁸ La condizione di povertà e di sottomissione implica per i credenti una fedeltà estrema a Dio che li porta a «morire con Cristo e risorgere con lui» per conformarsi pienamente al loro Signore. I discepoli possono definirsi «servi di Cristo» (cf Fil 1,1: δοῦλοι Χριστοῦ; cf Rm 1,1; Gal 1,10), in quanto, associati al suo mistero pasquale, diventano testimoni e annunciatori della salvezza.

di Dio venuto nel mondo³⁹. Così, ad immagine di Cristo servo e povero (ἐπτάχουσαν, 2Cor 8,9) ogni «discepolo che annuncia la parola» è chiamato ad essere il servo di tutti (ἐαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν, 2Cor 4,5).

L'autodefinizione della Vergine (cf Lc 1,38.48) colloca la sua esistenza nella linea teologica della δουλεία veterotestamentaria ed implica l'accettazione della volontà di Dio e la disponibilità a conformarvisi, secondo il modello di Cristo. In tal modo Maria condivide la vocazione-missione del Figlio, partecipa alle sue sofferenze e diventa immagine perfetta della beatitudine del servizio. Con il suo «sì», ella si apre al mistero dell'Altissimo nella consapevolezza di essere totalmente «proprietà» di Dio, condividendo la spiritualità di coloro che «temono il Signore» e ripongono in Lui la fiducia, gli 'anāwîm di Israele. La nozione di «povertà-umiltà» si collega non solo con la giustizia e il timore, ma anche con quella del servizio fedele. Gli 'anāwîm sono gli umili che nella prova restano «servi di Jahwe» (cf Sal 37,7-9), fanno parte del resto santo di Israele e saranno i destinatari del regno futuro (cf Sal 149,4)⁴⁰.

Dichiarandosi disponibile di fronte alla parola di Dio, Maria esprime il suo totale abbandono interiore di «serva», immensamente libera ed aperta alle «grandi cose» dell'Onnipotente (Lc 1,49)⁴¹.

Parimenti, la qualificazione mariana della ταπεινῶσις (Lc 1,48) nel *Magnificat* è in connessione con la categoria del servizio anche sotto l'aspetto della povertà sociale. Il *Magnificat* è una preghiera che nasce dal cuore libero e fedele di chi si sente «serva» e celebra nella sua povertà l'assoluta sproporzione tra la condizione socio-politico-religiosa dei poveri e i prodigi compiuti da Dio⁴². È proprio nella dialettica antitetica tra ricchezza e povertà, superbia

³⁹ Cf A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2,6-11)*, in RB 72 (1965) 352-380, 401-507; ID., *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, 83-161; J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11 (BSRel 51)*, Roma 1983.

⁴⁰ Cf H. WILDBERGER, *Sh'r*, in DTAT, II, 762-772; F. DREYFUS, *Resto*, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di teologia biblica*, 1059-1063.

⁴¹ «La risposta di Maria è un grido di gioioso consenso lanciato a Dio con una formula dalla quale traspare la sua profonda religiosità, non dissimile da quella dell'isaiano "servo di Jahwe". Ivi si danno appuntamento due concezioni antitetiche: quella dell'umile serva del Signore elevata ad una dignità unica e quella di essere in grado di collaborare al piano di Dio (cf Lc 1,28)» (E. PERETTO, *Serva*, 1290).

⁴² La migliore spiegazione di ταπεινῶσις la troviamo nello stesso inno ai vv. 52-53, dove ταπεινῶσις è in rapporto con ταπεινούς (v. 52b) ed anche, in maniera indiretta, con

e umiltà, potere e servizio che va compresa la piena consonanza tra l'essere serva e l'essere povera, secondo la logica delle beatitudini (Lc 6,20)⁴³.

Infine, la connessione con il mistero del «servo sofferente» è anticipata nella profezia di Simeone (Lc 2,34-35), dove la madre apprende che il suo Figlio non è solo il Messia-regale, ma anche il servo sofferente profetizzato da Isaia⁴⁴. La «spada» (ῥομφαία, Lc 2,34) predetta da Simeone si compirà nel mistero della croce, quando Maria sarà in modo definitivo dichiarata «madre del servo sofferente», e verrà associata in modo speciale al mistero pasquale del Figlio, realizzato in totale povertà.

2.3. Povertà e preghiera

Un terzo aspetto da considerare è costituito dalla relazione tra povertà-sofferenza e preghiera. La preghiera biblica esprime la povertà in un modo speciale a partire dal tema della sofferenza. È il dolore dei poveri che si trasforma in preghiera⁴⁵. Il Salterio costituisce la sintesi delle invocazioni e delle suppliche elevate a Jahwe nelle più diverse situazioni della vita, soprattutto nella sofferenza e nella prova. I salmi pregano partendo «dalla polvere», cioè dalla realtà umana in tutta la sua misteriosa e svariata drammaticità⁴⁶. Le pre-

πεινώντας (v. 53). In tal modo l'idea della povertà contenuta nel termine si precisa e si arricchisce attraverso la dialettica povertà/ricchezza espressa nei due versetti: δυνάστας / ταπεινούς - πεινώντας / πλουτούντας (cf A. VALENTINI, *o.c.*, 147).

⁴³ «Il testo "ecco la serva del Signore" e le parole del Magnificat sono impregnati di questo spirito della *'anawah*: "rivolse gli occhi alla bassezza (*'anawah*) della sua serva", "ha rovesciato i potenti... ha innalzato gli umili", "ha portato soccorso al suo servo Israele", "la sua misericordia si stende su quelli che lo temono". Nell'anima di Maria trova il suo culmine la più ardente pietà-*'anawah* d'Israele, sintesi della fiducia assoluta nel Dio redentore. Maria è Israele personificato, il "povero di Jahwè" che viene da lui innalzato» (E. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, 38); cf R. FABRIS, *La scelta dei poveri*, 23-35.

⁴⁴ «Per Maria, la Parola vivente di Dio è suo figlio, tutta la sua vita e tutta la sua missione, tutto ciò che egli è e rappresenta come Messia, Figlio di Dio e Servo sofferente. Poiché essa ha accettato questa maternità divina, deve portarne tutte le conseguenze nella sua vita» (M. THURIAN, *o.c.*, 123).

⁴⁵ Cf TÁBET M. – DE VIRGILIO G., *Introduzione alla lettura dei libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento*, Roma 2000, 38-45; A. RANON, «Evangelizzare pauperibus» nei Salmi e nei Sapienziali, in *Evangelizzare pauperibus. Atti della XXIV Settimana biblica dell'ABI*, Brescia 1978, 107-125; E. CHARPENTIER, *La preghiera del povero*, in ParVi 1 (1977) 22-26; G. BOGGIO, *I poveri di JHWH nei salmi*, in V. LIBERTI (ed.), *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, 81-107; B. MAGGIONI, *Preghiera*, in NDTB, 1216-1231; A. BONORA, «male/dolore», in NDTB, 874-877.

⁴⁶ Cf P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, Assisi 1983, 51-88.

ghiere riguardanti la povertà e la sofferenza sono inserite nella famiglia delle suppliche. Si tratta di «...composizioni “umane” e popolari, simili alla vita che conosce più spesso il colore della miseria che non quello della gioia»⁴⁷.

È illuminante seguire il movimento strutturale della preghiera per cogliere lo spirito di povertà che muove il credente a rivolgersi a Dio in atteggiamento di abbandono alla sua volontà. La struttura delle composizioni solitamente comprende tre momenti: 1. la personificazione del male-nemico, che minaccia la vita dell'orante, espressa mediante simbologie diversificate: un male fisico, segno della maledizione che grava sull'esistenza (Sal 6; 22; 38; 88; 102), il peccato che confina l'uomo nella solitudine e lo allontana sempre di più da Dio (Sal 6; 38; 51; 130), una catastrofe nazionale, la persecuzione di nemici (Sal 35,19; 38,20; 69,5; 86,17), un giudizio esemplare (Sal 7,2; 142,7); 2. il giudizio di Jahwe, spesso chiamato in causa come in un processo a porte aperte (Sal 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13), per perorare la causa dell'orante ed eliminare il male-nemico; 3. l'io dell'orante, che si manifesta nella povertà segnata dal dolore esistenziale, attraverso tre momenti: a) il ricordo della prosperità di un tempo, ora perduta; b) la situazione tragica del presente, pieno di nostalgia; c) la speranza per il futuro. È significativo che, nell'ultimo atto, il salmo termini sempre con un'azione positiva ricca di speranza, nella confidenza di Dio che ascolta la supplica ed esaudisce l'orante. Talvolta questi proclama il beneficio ottenuto all'intera assemblea⁴⁸.

Le situazioni di sofferenza e di povertà individuali sono varie: quella del giusto perseguitato (Sal 3; 5), di una persona nella malattia (Sal 6; 38; 39), il grido di un innocente accusato (Sal 17; 22; 140-143), la preghiera del peccatore davanti ai pericoli (Sal 25), una protesta dell'uomo che soffre (Sal 26), un appello di fede per la persona provata dal dolore (Sal 28) e vicina alla morte (Sal 86; 88; 130), il lamento di uno scomunicato nel tempio (Sal 42-43), il dolore e il riconoscimento dei peccati (Sal 51), la sofferenza di chi è vittima della calunnia (Sal 64), la preghiera di un anziano (Sal 71), la fine di un'esule (Sal 102).

⁴⁷ G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, I, Bologna 1985, 49. Dal numero di queste composizioni (36 suppliche individuali e 9 comunitarie) è possibile scorgere un percorso teologico ricco di grandi e suggestive immagini riguardanti la povertà e il dolore umano. I salmi di supplica individuali: Sal 3; 5-7; 13; 17; 22; 25-28; 35; 38; 39; 41-43; 51; 54-57; 59; 61; 63; 64; 69; 71; 86; 88; 102; 109; 130; 140; 141; 143; i salmi di supplica collettivi sono: Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 90; 137.

⁴⁸Cf R. FABRIS, *La preghiera nella Bibbia*, Roma 1985, 45-61; C. WESTERMANN, *The role of the lament in the theology of the Old Testament*, *Interpret* 28 (1974) 20-28.

Similmente, le suppliche collettive si riferiscono alla situazione di povertà e di sofferenza del popolo, interpretate nell'ottica della logica retribuzionista (peccato/punizione): l'oppressione da parte dei nemici (Sal 44), la preghiera per la nazione sconfitta (Sal 60), il lamento sulle rovine di Gerusalemme (Sal 74), la supplica per Israele umiliato (Sal 79), l'invocazione di salvezza contro l'assedio dei nemici (Sal 83), la preghiera per la pace (Sal 85), la richiesta di misericordia per la fragilità umana (Sal 90), il riconoscimento della povertà e del bisogno di Dio (Sal 123), la domanda di giustizia durante l'esilio (Sal 137). In questa linea si pongono i salmi dei poveri⁴⁹, che oltre a recepire il vocabolario della povertà, descrivono la situazione interiore e sociale dell'orante e il suo retroterra culturale. Si evidenziano così i diversi aspetti della povertà: la mancanza di mezzi materiali per il sostentamento cui Dio sa provvedere (Sal 37,25; 112,9), la malattia e le espressioni ad essa collegate⁵⁰, la solitudine e l'isolamento dovute alla calunnia (Sal 5,10; 7,15; 10,7; 12,2-5; 35,11; 109,2-5), ai soprusi (Sal 26,10), agli inganni (Sal 31,5; 57,7; 64,2-7) orditi perfino dagli amici (Sal 55,13-15) e mistificati da tribunali iniqui (Sal 58,2; 82,2).

Tra i poveri ci sono in particolare tre categorie di persone: le vedove, gli orfani e i forestieri (Sal 94,5-6)⁵¹; Dio è presentato nella preghiera come colui che si prende cura dei poveri (Sal 10,14.18; 68,6; 94,6-7) e interviene a loro favore (Sal 31,4; 35,10). Il rovesciamento della sorte che l'Onnipotente compie a favore dei poveri e dei sofferenti è cantato con il ringraziamento del singolo o dell'intera comunità (Sal 5,9; cf il rito di ringraziamento nel Sal 107). In definitiva, la preghiera dei poveri si presenta davanti a Jahwe in atteggiamento di profonda umiltà, senza avanzare pretese: il povero non riconosce nulla in se stesso, nessun merito che possa attirargli la benevolenza divina. L'unico motivo di speranza è fondato nella promessa della misericordia divina e del suo amore eterno e gratuito. Tale concezione si radicalizza soprattutto nell'esperienza dell'esilio, quando l'atteggiamento della povertà

⁴⁹ IL vocabolario concernente i poveri compare in diverse composizioni: Sal 9-10; 12; 14; 18; 22; 25; 34; 35; 40; 41; 49; 68; 69; 70; 72; 74; 76; 82; 86; 88; 102; 107; 109; 112; 113; 140; 147; 149; cf G. BOGGIO, *a.c.*, in V. LIBERTI (ed.), *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, 87-91.

⁵⁰ L'accento ai malanni: Sal 6,3.7; 22,15-16; 38,6-11; 102,4-6; 107,18; l'abbandono e la vicinanza della morte: Sal 6,6; 30,10; 31,12-14; 38,12 (cf Is 53,4); 88,6.11-13; 115,17; il senso della colpa: Sal 6,2; 38,2-5; 40,13; l'ipocrisia dei vicini: Sal 22,19; 38,13.17; 40,15-16; 41,8-11

⁵¹ Cf F. VATTIONI, *o.c.*, 111-164.

nella preghiera non è solo di tipo personale, ma assume connotazioni comunitarie: i poveri rappresentano la comunità degli *'anāwîm* i quali, nel rivolgersi a Dio, dichiarano la piena fiducia nel suo provvidente intervento.

In questo orizzonte teologico si inscrivono le figure e le gesta delle donne oranti dell'Antico Testamento, che costituiscono un'importante tipologia del modello mariano⁵². L'espressione della povertà, in connessione con la preghiera, è vissuta da personaggi femminili in situazioni di sterilità, di pericolo per sé o per il popolo; personaggi che vengono presentati in forma esemplare come «strumenti» di liberazione e di vita. Oltre la straordinaria rassegna delle donne tipiche dei cicli patriarcali, nell'arco della storia ebraica spicca la figura di Anna, la cui preghiera è prima una supplica accorata per la sua frustrante situazione (1Sam 1,12-13) e poi si trasforma in un inno di lode a Dio per il dono della maternità (1Sam 2,1-10). Giuditta, la cui povertà è sottolineata dallo stato di vedovanza (Gdt 8,4-7), ci offre il ritratto spirituale della «donna povera», divenuta per la sua preghiera e la sua azione, artefice di salvezza per tutto il popolo (Gdt 9; 16,1-17). La vicenda di Ester chiamata a difendere con la sua intercessione la vita dei giudei, costituisce un'esemplare testimonianza della centralità della preghiera di supplica rivolta a Jahwe (Est 4,17^{k-z}), per liberare dalla morte il suo popolo (Est 10,3^{a-k})⁵³.

La figura di Maria di Nazaret è tratteggiata con materiali desunti dalla tradizionale preghiera dei poveri. Nel dialogo con l'angelo, nell'incontro con Elisabetta e soprattutto nel *Magnificat*, la Vergine si inserisce nella lunga catena dei poveri che elevano la loro preghiera all'Onnipotente⁵⁴. Nella presentazione al tempio (Lc 2,22) si ripete l'atteggiamento dell'offerta del Figlio in senso sacrificale-liturgico: con tale atto ella riconosce che Dio ha diritto di proprietà totale sul messia, e offre se stessa insieme a Gesù (cf Lc 2,24). Possiamo pensare che, nella richiesta di un intervento del Figlio alle nozze di

⁵² Cf R. FABRIS, *La preghiera nella Bibbia*, 116-130.

⁵³ Ulteriori sviluppi di modelli femminili che includono il tema della preghiera, possono essere individuati nel cantico di Debora (Gdc 5,1-31), nello splendido scenario poetico costituito dai dialoghi del Cantico dei cantici e nell'edificante storia di Rut.

⁵⁴ «La struttura del Magnificat è quella tipica dei Salmi di ringraziamento o di lode: introduzione e motivo. Il motivo della lode riguarda l'azione concreta di Dio verso Maria, che sta all'interno della storia dei poveri. Nella strofa centrale il cantico di Maria celebra l'azione paradossale di Dio che fa storia con i poveri, abbatte i potenti e innalza i miseri. Infine nell'ultima strofa si dichiara che Dio è fedele alle sue promesse» (R. FABRIS, *La preghiera nella Bibbia*, 129-130); cf E. LODI, *Preghiera mariana*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1139-1140.

Cana (Gv 2,4), la Vergine anticipi quello che sarà il suo stile di preghiera povera e nascosta durante il ministero pubblico del Cristo. La sua presenza, in atteggiamento di silenziosa offerta nell'ora della croce, fa intravedere l'unione della sua preghiera a quella del Figlio che consegna la sua vita nelle mani del Padre (Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, Lc 23,46).

In At 1,12-14 Maria appare unita alla prima comunità nella preghiera perseverante e nell'invocazione dello Spirito Santo promesso dal Figlio. Ella diventa la rappresentante di tutti gli 'anāwîm, in quanto raccoglie le speranze di quelli che sono nell'attesa della manifestazione di Dio e nello stesso tempo diventa modello della preghiera ecclesiale, dando compimento all'opera di Dio⁵⁵.

In definitiva, nella preghiera di Maria si manifesta in maniera esemplare la spiritualità dei poveri. In essa si vede chiaramente come l'esperienza di fede e la sua espressione orante richiedano uno spirito di povertà e di totale abbandono nella provvidenza di Dio, unico vero protagonista della storia.

2.4. Povertà e discepolato

Un ultimo sviluppo teologico è costituito dalla connessione tra povertà mariana e discepolato cristiano. Seppur poco sviluppato nella presentazione evangelica, il tema contribuisce ad illuminare le condizioni di vita della Vergine realizzate, secondo un modello proprio, nell'orizzonte della beatitudine dell'ascolto e della sequela di Gesù⁵⁶. I presupposti teologici della sequela attingono alla fonte veterotestamentaria, dove si segnalano alcuni significativi modelli: il profeta Eliseo viene detto discepolo di Elia nel contesto del racconto di vocazione (1Re 19,19-21); a un anonimo discepolo di Isaia viene affidata la testimonianza dell'opera del profeta e la fissazione della sua rivelazione (Is 8,16). In contesto sapienziale si fa accenno ai sapienti, definiti «discepoli» e «figli» di Dio (Pr 1,8.10; 2,1; 3,1), ma la prospettiva ideale rimane sempre quella di considerare Jahwe come «maestro» e la sapienza personifi-

⁵⁵ «La preghiera mariana dunque riceve la sua ultima connotazione di preghiera allo Spirito e nello Spirito, fatta cioè in comunione con i fratelli di fede, nel vincolo di “un cuor solo e di un'anima sola”, con l'atteggiamento di continuità che il Cristo stesso aveva tante volte raccomandato (Lc 18,1: “senza sosta”)» (E. LODI, *Preghiera mariana*, 1140).

⁵⁶ Cf I. DE LA POTTERIE, *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, in PSV 2 (1985) 195-215; KINGSBURY J.D., *The Verb «akolouthein» («to follow») as an Index of Matthew's view of his community*, in JBL 97 (1978) 56-73; P. NEPPEN-CHRISTENSEN, μαθητεύω, in DENT, II, 239-246. Per un approccio di tipo sociologico alla sequela, cf G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità primitiva*, Torino 1979; Id., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova 1987, 74-123.

cata come «colei che bisogna seguire» (Pr 1,20-21; 8,1-3). Tale immagine viene sviluppata anche nella riflessione sulla fine dei tempi, quando Jahwe diventerà maestro dei cuori e tutti saranno «discepoli del Signore» (Is 54,13)⁵⁷.

Il discepolato conosce una consistente elaborazione teologica a partire dalla missione di Gesù descritta nei racconti evangelici. In essi si attesta con grande frequenza il termine «discepolo» (μαθητής) e una serie di altri termini (i Dodici, apostolo, seguire...) che indicano lo stato della sequela di Cristo da parte di alcuni uomini e donne⁵⁸. Infatti oltre alla menzione secondaria dei discepoli di Mosè (Gv 9,28), del Battista (cf Mc 2,18; Gv 1,35; At 19,1) o dei farisei (cf Mt 22,16), c'è il discepolo in senso cristiano, colui che ha incontrato Cristo e lo ha riconosciuto come «maestro della sua vita». Nei vangeli il termine «discepolo» possiede un'impronta del tutto nuova, malgrado alcune somiglianze con il modello del discepolato rabbinico. Infatti mentre nel rabinismo era il discepolo che sceglieva il maestro per la sua dottrina, secondo la prassi evangelica è Gesù che sceglie i discepoli chiedendo loro di seguirlo, non per la dottrina, bensì per la sua stessa persona⁵⁹. Con la categoria di discepolato nei vangeli si designa anzitutto il gruppo dei Dodici (Mc 10,1; 12,1) che costituisce la prima cerchia voluta e realizzata da Gesù stesso (Mc 3,13-19); oltre ai Dodici vi sono coloro che Lo seguono (Mt 8,21), specialmente i settantadue che egli manda in missione (Lc 10,1). Occorre riconoscere che i discepoli del Cristo furono numerosi (Lc 6,17; 19,37; Gv 6,60), ma che molti vennero meno e abbandonarono la sequela (Gv 6,66). Negli Atti degli Apostoli si evidenzia per i credenti lo stato del discepolato permanente come condizione della vita cristiana e si indica con il termine «disce-

⁵⁷ Occorre accennare al modello rabbinico del discepolato noto nella tradizione antica fin dal tempo del ritorno dall'esilio, per la formazione delle scuole della Torâh, che venivano frequentate dai discepoli guidati da un maestro, il quale li introduceva alla lettura e alla comprensione della Scrittura, discutendo l'ampia casistica della teologia rabbinica. Così il discepolo rabbinico, il *talmid* era chiamato ad apprendere (*lâmad*) la Scrittura, a studiarla con assiduità sotto la guida del maestro per diventare dottore (*hâkam*) della Legge. Al tempo di Gesù questo sistema educativo era diventato un'importante istituzione per lo studio della Torâh. Cf R. DI SEGNI, *La sequela del Maestro nella tradizione rabbinica*, in PSV 2 (1980) 71-77.

⁵⁸ Cf K.H. RENGSTORF, ἀποστέλλω, in GLNT, I, 1063-1195; Id., μανθάνω, in GLNT VI, 1953-1237; D. MÜLLER, *Apostolo*, in DCBNT, 127-136; G. LEONARDI, *Apostolo/discepolo*, in NDTB, 106-123; M. ADINOLFI, *Le discepole di Gesù*, in AA.VV., *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981, 173-192.

⁵⁹ Cf D. MÜLLER, μαθητής, in DCBNT, 1720-1726; A. FEUILLET, *Discepolo*, in X. LÉON DUFOUR (ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, 288-289.

polo» ogni credente che ha aderito alla fede (At 6,1; 9,10-26). Da una valutazione complessiva del fenomeno della sequela sembra possibile indicare tre caratteristiche prevalenti secondo il modello del discepolato di Cristo.

1) Una prima caratteristica è data dalla vocazione. I racconti di vocazione hanno lo scopo di evidenziare l'iniziativa stessa di Gesù nei riguardi delle persone chiamate alla sua sequela. Egli, secondo l'importante indicazione marciانا, «... salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni» (Mc 3,13-15). Si tratta di una scelta fatta secondo criteri misteriosi e chiaramente finalizzata a «costituire» il gruppo dei Dodici⁶⁰. L'atto del «chiamare» e dell'«andare da lui», indica la dinamica della vocazione, le cui narrazioni saranno diversificate nei racconti biblici: la chiamata dei primi quattro discepoli sulle rive del lago di Genezaret (Mt 4,18-22, e par.), la vocazione di Simon Pietro connessa alla pesca miracolosa (Lc 5,1-11), la chiamata di Matteo Levi (Mt 9,9), il primo incontro con Gesù di Andrea e Giovanni (Gv 1,35-42), la designazione del ministero petrino (Mt 16,18-19)⁶¹.

2) Una seconda caratteristica è costituita dall'adesione personale a Cristo nell'impegno della fede e dell'ascolto della parola. Il discepolo è colui che si mette sui passi di Gesù mosso dalla fede e non dall'adesione intellettuale. Seguire Cristo significa ricalcare gli atteggiamenti e la condotta, soprattutto in riferimento alla passione (cf Mc 8,31; 9,31; 10,33s). La graduale esperienza che i discepoli fanno dell'intimità del Maestro produce in loro un processo di identificazione e di configurazione alla sua persona, nonostante la loro fede sia ancora debole e immatura. Le conseguenze religiose e sociali della sequela cristiana implicano la rinuncia ai beni e l'itineranza: «Pietro allora gli disse»: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito». Gesù gli rispose: «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna» (Mc 10,28-30). Tra coloro che seguono Gesù si crea uno stato di comunione e di parentela spiri-

⁶⁰ Cf K. STOCK, *Vangelo e discepolato in Marco*, in RdT 1 (1978) 1-7.

⁶¹ Cf L. DI PINTO, *Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini*, in PSV 2 (1980) 83-88; M. HENGEL, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia della religione su Mt 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, Brescia 1990, 71-155; G. ZEVINI, *I primi discepoli seguono Gesù*, in PSV 2 (1980) 140-152.

tuale che determina la peculiarità della comunità itinerante del Cristo e rende il gruppo dei discepoli unito e solidale nella missione e nella testimonianza⁶².

3) Una terza caratteristica emerge dai discorsi di Gesù sul «discepolato» e sulla condivisione della sorte finale⁶³. Il discepolo non si limita ad ascoltare e a imparare dal Maestro, ma è soprattutto chiamato ad imitarlo nella fedeltà, nel destino di sofferenza e di gloria, passando per la rinuncia (Mt 23,7-8), l'umiltà (Mt 18,1-4), la povertà (Mt 19,27-29), la disponibilità a soffrire per il vangelo (Mt 10,16-20), il completo abbandono alla provvidenza (Mt 6,25-34), la novità delle beatitudini (Mt 5,1-12), la radicalità del servizio (Gv 13,15), la forza di portare la croce (Mc 8,34) e di bere il calice (Mc 10,38) per essere destinatari del regno (Mt 19,28). Le dimensioni del discepolato cristiano ora evocate si possono legittimamente applicare all'esistenza della Vergine Maria. In primo luogo, è evidente l'iniziativa divina nel mistero della vocazione (Lc 1,26-38), cui ella risponde con tutta se stessa, accettando i progetti di Dio sia negli eventi della nascita e dell'infanzia di Gesù, sia nella vita quotidiana di Nazaret⁶⁴. In seguito, seppur discretamente, Maria partecipa come discepola al ministero del Figlio, insieme con quanti lo seguono e fanno parte della sua «nuova famiglia». Anzi, secondo Luca, ella è additata come modello del «discepolo» che accoglie nella fede la Parola e la mette in pratica (Lc 8,19-21)⁶⁵.

Si è detto che il discepolato cristiano si caratterizza per la rinuncia ai beni e la scelta della povertà volontaria in vista del Regno⁶⁶. La radicalità che si

⁶² G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, 73-123; G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Cinisello Balsamo 1990, 51-102.

⁶³ Cf Mc 10,17-30 e parr.; Lc 14,26-27; Mt 19,37-38; Mc 3,31-35 e parr.; Lc 9,57-62; Mt 8,19-22 (cf G. LEONARDI, *Apostolo/discepolo*, in NDTB, 117-119).

⁶⁴ Cf R.E. BROWN, *o.c.*, 262-303; 672-675; E. RASCO, *Gesù: lavoro, riposo e regno nei Vangeli*, in G. DE GENNARO (ed.), *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Napoli 1987, 205-233; B. COUROYER, *A propos de Luc 2,52*, in RB 86 (1979) 92-101; B. ANTONINI, *Famiglia*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 559-564.

⁶⁵ Cf E. BIANCHI, *La nuova famiglia di Gesù*, in ParVit 14 (1986) 179-192; J. GUNTHER, *The Family of Jesus*, in EvQ 46 (1974) 25-41; R.A. HARRISVILLE, *Jesus and the Family*, in Interpret 23 (1969) 425-438; J. MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (LD 90), Paris 1977; S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli* (SRB 29), Bologna 1994, 57-77.

⁶⁶ Cf la ricostruzione socio-religiosa del modello del discepolato gesuano in G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, soprattutto gli aspetti riguardanti il procedimento analitico (20-38: mancanza di dimora stabile, di famiglia, rifiuto del possesso, ecc.); ID., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, 73-67; G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, 51-102; M. HENGEL, *Sequela e carisma*, 12-70; V. FUSCO, *Povertà e sequela* (SB 94), Brescia 1991; ID., *Povertà e sequela nell'episo-*

segnala nei discorsi di Gesù implica una vita povera e tesa all'essenzialità del vangelo, che impone una sequela coraggiosa e rivoluzionaria senza indulgere a compromessi⁶⁷. Sullo stile del Cristo-povero (Mt 8,20) si fonda l'esperienza della comunità dei discepoli che vive nella testimonianza della essenzialità e della gratuità. L'invito che Gesù, «mite ed umile di cuore» (πρᾶύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδίᾳ, Mt 11,29)⁶⁸, rivolge a ogni credente si applica in modo speciale a sua madre, la quale non esita a riconoscere la sua condizione di ταπεινωσις (Lc 1,48). È lei insieme al «discepolo amato» a raccogliere il testamento del Figlio, esercitando in maniera unica la maternità nei confronti del discepolo. Così Maria al culmine della sua povertà e della sofferenza unisce in sé la figura del «discepolo» e della chiesa-madre⁶⁹.

CONCLUSIONE

L'itinerario svolto ha consentito di interpretare sotto il segno della povertà, intesa come categoria teologica, l'esistenza di Maria e il ruolo che le è conferito nel testo sacro. In definitiva, la povertà di Maria definisce in maniera tipica la relazione che intercorre tra Dio e l'umanità.

dio della chiamata del ricco (Mc 10,17-31), in V. LIBERTI (ed.), *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, 135-169. Per uno sguardo dell'orientamento etico nei sinottici e negli Atti, cf la recente monografia di G. SEGALLA, *Un'etica per tre comunità* (SB 126), Brescia 2000.

⁶⁷ Cf le istruzioni di Gesù ai suoi discepoli in Mt 17,19ss; 21,21; Mc 9,28s; 11,22s; Lc 17,5. Mentre per i racconti evangelici di vocazione, cf Mc 1,16-20 e parr.; Mc 2,14 e parr.; Mc 10,28 e parr.; Gv 1,38-51; 6,70; 15,16.19; At 1,12.

⁶⁸ Cf G. DE VIRGILIO, *La valenza teologica dell'espressione «πρᾶύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδίᾳ»*, in RivBiblIt 45 (1997) 409-428. Lo sviluppo di questo tema è svolto nella teologia paolina e nella rilettura cristologica all'interno delle comunità, cf S. CIPRIANI, *Povertà, annuncio, condivisione dei beni nelle lettere di S. Paolo*, in V. LIBERTI (ed.), *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, 209-229; T.E. SCHMIDT, *Ricchezza e povertà*, in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1328-1331.

⁶⁹ «Subito dopo l'Ascensione, vediamo negli Atti degli Apostoli (1,12-14) il gruppo degli Undici ritornare a Gerusalemme e salire nella camera superiore ove erano abitualmente riuniti con Cristo. Lì essi attenderanno l'effusione dello Spirito nella Pentecoste... Qui Maria, la madre di Gesù, è dunque integrata nel gruppo dei discepoli: gli apostoli, le donne e i parenti del Signore. Con loro, in mezzo a loro, e con uguale cuore, essa è assidua alla preghiera, nell'attesa della grande effusione dello Spirito Santo, che aprirà l'era missionaria della Chiesa. Figura della Chiesa materna, non ha un posto ministeriale e gerarchico come Pietro, Giovanni e Giacomo e gli altri apostoli, citati poc'anzi: è solo indicata tra le donne ed i parenti di Gesù; è in mezzo alla Chiesa primitiva come segno umile ed orante, come la serva del Signore e della Chiesa» (M. THURIAN, *o.c.*, 182).

Alla gratuita iniziativa di Dio ella risponde con il sì della fedeltà e con il dono totale di sé (Lc 1,38).

Il modello biblico dell'incontro tra Dio e l'umanità si modula secondo un principio di azione che abbraccia l'intero arco della storia della salvezza: la predilezione di Dio per i poveri e la loro esaltazione secondo lo schema presente nel Magnificat (Lc 1,48)⁷⁰. In questa prospettiva, la Vergine di Nazaret è unita al Figlio-povero in modo unico ed esemplare; così ella «... primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza».

GIUSEPPE DE VIRGILIO
Via Vernia, 1
66100 CHIETI

Summary

This text examines the theological extent of the "poverty" of the Virgin Mary, who "stands out amongst the humble and poor people of the Lord" (Lumen Gentium, 55). After pointing out the ambivalence of the biblical category of poverty and relevant terminology, the author presents the evangelical contexts where the poverty condition of Mary is revealed.

This paragraph is followed by a biblical-theological study carried out according to four lines of research, which single out as many significant notes of the Virgin's biblical poverty.

- Poverty and virginal maternity. *Mary takes her place inside the theological tradition of "sterile" women who become "mothers" through the Almighty, going from humiliation and pain to joy and exaltation.*

- Poverty and service. *As "God's servant" (Luk. 1:38), Mary inherits the social condition and spirituality of the poor of God, who finally achieve and transmit salvation to the world through her person.*

- Poverty and prayer. *Mary's prayer does not re-introduce only the praying experience of the poor women in the Old Testament, but it also represents in general the spirituality of the humble men of Israel and of the ones waiting for God's saving justice to be revealed.*

- Poverty and disciples. *The evangelic stories highlight the central theme of Mary's faith, her complete willingness to receive the Word and her attitude of service towards the community for which she will become a mother.*

⁷⁰ Cf S. DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, 49.