

## ERMENEUTICA BIBLICO-MARIANA un cantiere aperto

Il compito in tutti i tempi attribuito all'ermeneutica biblica è stato significato già da Origene<sup>1</sup> nella celebre metafora, che egli asserisce aver ricevuto da una tradizione giudaica. La Bibbia rassomiglia ad una casa con molte porte chiuse a chiave; molte chiavi sono a disposizione: opera dell'ermeneutica è trovare la chiave adatta ad aprire ciascuna delle porte. In senso generale, l'ermeneutica è il complesso dei principi e dei metodi per l'interpretazione e la comprensione di un testo scritto; l'aggettivo «biblica» aggiunto ad «ermeneutica» designa gli approcci e i metodi della pratica esegetica in tale specifico settore<sup>2</sup>. L'ulteriore aggiunta di «mariana» costituisce un'espressione insolita. Benché, infatti, in tutti i tempi e soprattutto in quelli recenti, esegeti e teologi si siano dedicati all'interpretazione dei testi mariani presenti soprattutto nel Nuovo Testamento, tuttavia non si può dire che si sia costituito all'interno dell'ermeneutica un settore che possa essere qualificato come biblico-mariano. Se però si considerano gli ultimi decenni, soprattutto quelli posteriori al Vaticano II<sup>3</sup>, si rileva un crescendo di contributi esegetici e teologici dedicati ai testi biblico-mariani tale da invitare a porsi la domanda se non si possa ormai parlare anche di un'ermeneutica biblico-mariana<sup>4</sup>.

Questo articolo si pone nella linea di questo specifico interrogativo. Sic-

---

<sup>1</sup> *Philocalie*, 1-20, sur les *Écritures*, c. 23; SC 302, 244-245.

<sup>2</sup> G. SEGALLA, *Ermeneutica biblica. Alla ricerca di chiavi per l'interpretazione della s. Scrittura*, in *Studia Patavina* 45 (1998/3) 57-84; J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporanea* (Universale Paperbacks, 189), Mulino, Bologna 1986.

<sup>3</sup> Panoramica di O. ARTUS e J.-F. BAUDOZ, *L'évolution de la pratique exégétique dans les trente dernières années*, in *Transversalités* 62 (1997) 177-198.

<sup>4</sup> Questo articolo affronta quindi soltanto marginalmente il campo specificamente teologico della mariologia; per una panoramica (arricchita di bibliografia) degli sviluppi della mariologia nel corso del sec. XX, cf S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (Pastorale e studio, 6), Centro di Cultura mariana «Mater Ecclesiae», Roma 1991<sup>3</sup>; ID., *La mariologia nel sec. XX: continuità e novità*, in D. VALENTINI (ed.), *La teologia* (Biblioteca di scienze religiose, 85), Las, Roma 1989, 283-297.

come l'argomento viene affrontato per la prima volta<sup>5</sup>, il suo studio non è né completo né esaustivo. Non lo è, anzitutto, perché prendendo in considerazione i multiformi settori in cui si espande l'ermeneutica non può essere esauriente. Non lo è perché rinuncia a prendere in considerazione l'esegesi biblico-mariana di tutte le epoche cristiane e si limita a quella dei tempi posteriori al Vaticano II<sup>6</sup>. Non lo è perché, per poter estendere lo sguardo alla molteplicità delle vie ermeneutiche, deve limitare il campo di osservazione ad un solo testo mariano. Quello scelto - Lc 1,26-38 (racconto dell'annunciazione)<sup>7</sup> - si offre però come un campo di osservazione vasto e nel contempo delimitato.

Dal punto di vista ermeneutico i procedimenti applicati alla Bibbia possono essere raggruppati secondo tre qualificazioni generali: sono letterari quelli che si soffermano sullo studio del testo; teologici quelli che si impegnano ad evidenziare il messaggio che si esprime, in vario modo, dal testo; filosofici quelli che sono guidati da principi filosofici sia nell'interpretazione

---

<sup>5</sup> Almeno nella forma panoramica e bibliograficamente ampia qui seguita. Invero esiste il precedente tentativo di N. LEMMO, *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983) 175-258, però la considerazione è centrata su un tema «Figlia di Sion». Esistono pure lo studio tematico di A. VALENTINI, *Maria negli studi biblici del XX secolo*, in *Theotokos* 1 (1993/1) 73-94, e l'analisi metodologica di G. ODASSO, *Ermeneutica biblica in Mariologia*, in *Theotokos* 2 (1994/1) 37-72.

<sup>6</sup> La maggior parte dei testi biblico-mariani si trova nei Vangeli dell'infanzia di Mt e di Lc. R. LAURENTIN ha steso una bibliografia su di essi. Questa comprende 500 titoli per gli anni fino al 1955 e 640 dal 1956 al 1982: cf, rispettivamente, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Études Bibliques), Gabalda, Paris 1957, 191-223; *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* (Parola di Dio, 1), Paoline, Milano 1985, 621-655. Oltre alla vasta bibliografia riportata da S. MUÑOZ IGLESIAS nei 4 voll. di *Los Evangelios de la Infancia* (Bac, 479. 488. 508. 509), Madrid 1986-1990, molto utile risulta quella organica e tematizzata offerta da ORTENSIO DA SPINETOLI nelle note da 1 a 11 del contributo: *I problemi di Mt 1-2 e Lc 1-2. Orientamenti e proposte*, in *Ricerche storico-bibliche* 4 (1992/1) 7-9; G. GIAVINI, *Il Vangelo dell'infanzia di Luca e il suo valore simbolico*, in *Ambrosius* 72 (1996) 213-229. Cf anche il *Bollettino* espositivo e critico di M.V. LEROY sulle pubblicazioni del decennio precedente il 1985, in *Revue Thomiste* 93 (1985/1) 131-139 e la bibliografia generale su Lc di F. VAN SEGBROECK in *The Gospel of Luke. A cumulative Bibliography 1973-1988*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1989. Per quanto riguarda specificamente «i racconti dell'infanzia in Mt», cf G. SEGALLA, *Una storia annunciata*, Morcelliana, Brescia 1987, bibliografia alle pp. 145-147. Per il testo di Gal 4,4 cf A. SERRA, *Una mariologia in germe*, in *Theotokos* 1 (1993/2) 7-25; B. ESCAFFRE, «Né d'une femme», in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994/3) 437-452. Per i testi giovannei cf G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography 1966-1988*, Leuven 1988.

<sup>7</sup> Bibliografia specifica in S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios, o.c.*, vol. II (1986), (Bac 479) 291-296. 299-312.

del testo sia nell'identificazione del messaggio<sup>8</sup>. Queste qualifiche conven-  
gono a tutte le epoche dell'ermeneutica in quanto «l'interpretazione della sa-  
cra Scrittura è infinita»<sup>9</sup>.

Affinché le osservazioni si sviluppino secondo logica e possa essere vi-  
sto con facilità il porsi dei vari percorsi d'indagine, seguo le piste suggerite  
dalla metodologia esegetica.

### 1. ANALISI DELLE STRUTTURE DI SUPERFICIE DEL TESTO

La fase iniziale dello studio esegetico contempla alcuni passaggi intro-  
duttivi. Il primo di essi consiste nel ristabilire il testo biblico nella forma il  
più possibile vicina all'originale, il quale è l'unico a godere pienamente del  
carisma della divina ispirazione. La *critica testuale*<sup>10</sup> costituisce quindi la  
tappa iniziale e preliminare di ogni esercizio dell'esegesi.

Il brano che costituisce il campo di osservazione che abbiamo scelto pre-  
senta alcune varianti<sup>11</sup>, delle quali le più significative ai fini dell'interpreta-  
zione figurano, nel v. 35, nell'espressione: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἄγιον  
κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Dopo il participio passivo γεννώμενον i codici C\* e  
Q recano ἐκ σοῦ. Questa aggiunta, indotta probabilmente dal discorso diretto  
in corso, è discretamente allusiva alla maternità di Maria e si diffuse nella  
chiesa primitiva attraverso il *Diatessaron* di Taziano. Alcuni manoscritti del-  
la Peshitta presentano, al suo posto, la variante: «in te», fortemente difesa,  
nel sec. II, da Dionigi Barsalibi<sup>12</sup>. Unita a γεννώμενον essa fa sì che l'accento  
cada sulla presenza del «Santo» e «Figlio di Dio» nel grembo di Maria. E al-  
lora potrebbe essere raccordata con συλλήμνη ἐν γαστρὶ (v. 31), il quale si  
richiama al «grembo» (*qereb*) della «Figlia di Sion», della quale parla Sofo-  
nia (3, 15<sup>b</sup>. 17<sup>a</sup>). Dall'analisi di questo accostamento R. Laurentin ha conclu-

<sup>8</sup> Cf P. BEAUCHAMP e AA.Vv., *Lecture attuali della Bibbia* (Studi biblici, 48), Pai-  
deia, Brescia 1979; A. RIZZI, *Lecture attuali della Bibbia* (Ricerche teologiche), Borla,  
Roma 1978.

<sup>9</sup> Giovanni SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, libro II, 20; PL 122, 560.

<sup>10</sup> Trattazione completa dell'argomento in K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del NT*  
(CSANT, Strumenti, 2), Marietti, Genova 1987, soprattutto pp. 309-327; A. PASSONI  
DELL'ACQUA, *Il testo del NT. Introduzione alla critica testuale*, LDC, Leumann 1994.

<sup>11</sup> Diversamente da quanto annota M. ORSATTI, in M. LACONI e AA.Vv., *Vangeli si-  
nottici e Atti degli apostoli* (Logos, 5), LDC, Leumann (To) 1994, 177.

<sup>12</sup> Cf Tj. BAARDA, *Dionysions Bar Salibi and the Text of Luke 1,35*, in *Vigiliae Chri-  
stianae* 17 (1963) 225-229.

so che Luca vedrebbe compiuto in Maria l'oracolo di Sofonia: «Yahweh habiterà au sein de la fille de Sion»<sup>13</sup>. Il possibile arricchimento di significato del testo di Sofonia è una pista offerta dalla critica testuale.

All'analisi delle strutture di superficie appartiene pure la delimitazione della pericope e quindi la sua estensione. Questo problema non esiste per la pericope che costituisce il nostro campo di osservazione perché dall'analisi della sua struttura letteraria risultano ben delineate l'articolazione iniziale - l'invio e la venuta dell'angelo Gabriele da Maria (vv. 26. 28) - e il momento finale: la dipartita dell'angelo (v. 38b)<sup>14</sup>. Tra le strutture di superficie viene annoverata pure la traduzione del testo dalla lingua originale nei vari idiomi contemporanei. Per quanto riguarda la nostra pericope, può essere considerata la traduzione che ne offre *La sacra Bibbia. Nuovo Testamento*, edita dalla CEI nel 1997<sup>15</sup> e destinata a diventare presto il testo biblico ufficiale per l'uso liturgico. Non esiste ancora uno studio specifico sulla versione di questa pericope, nella quale figurano elementi anche dogmaticamente fondamentali (come il v. 35). Si può dire che in generale essa non è molto differente dalla traduzione precedente. E tuttavia è facile rilevare la messa a frutto in essa di alcune acquisizioni esegetiche, divenute ormai patrimonio quasi comune, come il «ti saluto» che diventa «rallègrati», e «avvenga di me» che diviene «avvenga per me», come esigito dal greco (γένοιτό μοι) (v. 38). La traduzione in «lingua corrente»<sup>16</sup> mettendo a frutto le «equivalenze dinamiche» rende le parole di Maria - tradizionalmente tradotte conservando il semitismo «non conosco uomo» - con «sono vergine» (v. 34).

## 2. ANALISI SINCRONICA

L'analisi sincronica si fonda sul principio che un testo scritto costituisce un insieme strutturato e coerente, i cui elementi sono connessi in modo da dar luogo ad una comunicazione. Il significato si esprime, quindi, dagli ele-

<sup>13</sup> LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II, o.c.*, 71; ID., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo, o.c.*, 78-79. Cf I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza* (Dabar, 6), Marietti, Genova 1988, 45.

<sup>14</sup> Ripartendo il testo in 9 «elementi», L. LEGRAND ha modo di riconoscervi una struttura simmetrica: *L'annonce à Marie. Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Lectio Divina, 106), Cerf, Paris 1981, 49-50.

<sup>15</sup> Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

<sup>16</sup> *La Bibbia*, Editrice Elle Di Ci - Alleanza Biblica Universale, Torino-Roma 1985.

menti che costituiscono il testo in se stesso<sup>17</sup>. Questa analisi si svolge secondo varie metodiche.

## 2.1. Diversi tipi di analisi

### 2.1.1. Analisi morfologico-sintattica

Il momento *morfologico* si dedica all'esame delle parole del testo, della loro forma e funzione nonché del loro significato<sup>18</sup>. Il momento *sintattico* studia le proposizioni che compongono il testo. I commenti si dedicano ampiamente a queste fasi di analisi, anche se, di solito, riservano minore attenzione alla fase sintattica.

### 2.1.2. Analisi retorica

La retorica classica greco-latina si dedicava alla catalogazione delle figure presenti nel testo; l'*analisi retorica* moderna si propone di evidenziare le strutture secondo le quali è composto il testo scritto. Una fonte di questo metodo viene vista risalendo alla lingua ebraica, le cui funzioni lessicali, grammaticali e sintattiche, essendo relativamente limitate, esigono come compensazione il ricorso a ricche combinazioni delle posizioni verbali<sup>19</sup>. Mettendo a frutto le parole, l'analisi retorica<sup>20</sup> evidenzia l'ordine e la disposizione delle

<sup>17</sup> Cf W. EGGER, *Metodologia del NT* (Studi biblici, 16), EDB, Bologna 1989, 75ss; A.M. ARTOLA - J.M. SÁNCHEZ CARO, *Bibbia e Parola di Dio* (Introduzione allo studio della Bibbia, 2), Paideia, Brescia 1994, 309ss.

<sup>18</sup> Per testi mariologici fondamentali, cf M. CIMOSA, *Il senso del titolo κεχαρισμένη*, in *Theotokos* 4 (1996) 589-597; A. SERRA, *Spirito Santo e Maria in Lc 1,35*, in *Parola Spirito e Vita*, n. 38 (1998) 119-140.

<sup>19</sup> Di fatto, è dal riferimento all'AT che hanno ripreso slancio le analisi ad opera di E. GALBIATI sull'Esodo (1956), P. LAMARCHE sul DeuteroZaccaria (1961) e A. VANHOYE sulla lettera agli Ebrei (1963).

<sup>20</sup> R. MEYNET ha esposto teoricamente questo metodo in parecchie opere: *Initiation à la rhétorique biblique* (Cerf, Paris 1982) e in tre opere successivamente rivedute e completate: *L'analyse rhétorique* (Cerf, Paris 1989), *L'analisi retorica* (Queriniana, Brescia 1992), *Rhetorical Analysis* (Academic Press Sheffield, 1998). In queste egli, dopo aver richiamato la storia della ricerca, presenta dapprima teoricamente il metodo dell'analisi retorica e poi il posto che essa occupa nel campo esegetico e la sua utilità per l'esegesi biblica. Altre opere di R. MEYNET sull'argomento: «*E ora scrivete per voi questo cantico*». *Introduzione alla pratica dell'analisi retorica* (Retorica biblica, 3), ED, Roma 1996; *Leggere la Bibbia. Un manuale per capire. Un saggio per riflettere* (Due punti, 57), Saggiatore, Milano 1998; *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, in *Gregorianum* 77 (1996/3) 403-436. J.D.H. AMADOR, *Where could rhetorical Criticism (still) take us?*, in *Scripture* 67 (1998) 387-404.

parti del discorso e rende anche otticamente visibile la disposizione coerente del testo. Avviene così che le parole intercomunicano tra loro dando luogo a quelle che M. Jousse chiamava «rime verbali».

Il principio di forza dell'analisi retorica è rappresentato da due tratti principali: ricorrenze e contrasti dei termini, visti tra loro in composizione o contrapposizione. Essi si dispongono formando dapprima il segmento e, successivamente, ampliandosi, dando luogo al brano, alla parte, al passo, alla sequenza, alla sezione, fino a comprendere un intero libro.

R. Meynet ha dedicato molta attenzione al Vangelo di Luca<sup>21</sup> e dunque ad uno dei settori privilegiati dei testi biblico-mariani. Anche il brano dell'annunciazione è stato da lui studiato<sup>22</sup>.

### 2.1.3. *Analisi semantica*

Un'altra forma di analisi sincronica del testo appartiene alla *semantica*<sup>23</sup>. Questo termine si presta a significare due tipi di analisi, che mettono a frutto in modo simile e differenziato il termine improntato al greco *σημα*. L'*analisi narrativa*<sup>24</sup> può essere definita «semantica del testo» in quanto studia principalmente due linee di significato, cioè le persone agenti nel racconto e le loro azioni. «L'analisi narrativa studia i testi sotto il profilo delle azioni/sequenze di azioni narrate, degli attori introdotti, ma anche sotto l'aspetto dei rapporti esistenti tra loro. L'analisi narrativa vuole inoltre individuare i mezzi linguistici utilizzati dal narratore del testo biblico»<sup>25</sup>.

La narratologia incontra oggi crescente interesse, e discretamente numerosi sono gli studi dedicati sia al testo biblico in generale<sup>26</sup> sia a

<sup>21</sup> *Avez-vous lu saint Luc?* (Lire la Bible, 88), Cerf, Paris 1990; *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica biblica, 1), ED, Roma 1990.

<sup>22</sup> «*Quelle est donc cette parole?*». *Lecture rhétorique de l'Évangile de Luc* (cc. 1-9. 22-24) (Lectio divina, 99a, 99b), Cerf, Paris 1979. I due volumi sono complementari: il volume 99b ricostruisce visivamente in *planches* le pericopi presentate in 99a. La *planche* riguardante l'annunciazione (ma non esclusivamente) è quella siglata: A2.

<sup>23</sup> H.E. BREKLE, *Introduzione alla Semantica*, Mulino, Bologna 1975; J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Mulino, Bologna 1968.

<sup>24</sup> Introduzione ad essa: J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia biblica, 13), Pont. Ist. Bibl., Roma 1990, con bibliografia relativa, 95-103.

<sup>25</sup> W. EGGER, *Metodologia del NT*, o.c., 125; D.F. TOLMIE, *The Analysis of Events in biblical Narratives*, *Acta Theologica* 18 (1998/1) 50-76.

<sup>26</sup> R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca biblica, 4), Queriniana, Brescia 1990 (ed. inglese 1981); J.L. SKA, *Narrativa ed esegesi biblica*, in *Civiltà Cattolica*,

particolari libri dell'Antico Testamento<sup>27</sup>. Essa viene applicata anche al Nuovo Testamento, «in diverse opere d'iniziazione a questo metodo». Tuttavia «permane ancora lamentevole l'assenza di monografie di tipo narratologico su unità di ampio respiro, relativamente a Mt<sup>28</sup>, Mc e Gv»<sup>29</sup>. Esiste, invece, l'opera di J.-N. Aletti il cui titolo è significativo dei due aspetti in cui essa si sviluppa: *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*<sup>30</sup>. Pur sviluppandosi soltanto in alcune pericopi del terzo vangelo, il lettore viene guidato sia teoricamente sia praticamente a conoscere l'arte narrativa lucana. Il metodo di lettura così appreso potrà essere proiettato anche su testi mariani. Uno studio di questo tipo sul racconto dell'annunciazione resta tuttora da fare<sup>31</sup>.

#### 2.1.4. Analisi strutturale

Se il termine «semantica» viene inteso come un mettere a frutto la realtà del σημεῖον nel senso che il «segno» è costituito da immagini, simboli e dalla loro organizzazione al fine di esprimere un significato, allora il procedimento dà luogo alla *semiotica*<sup>32</sup> e l'analisi viene denominata *struttu-*

---

142 (1991), III, 219-230; F. KERMODE, *Il segreto della Parola; sull'interpretazione della narrativa*, Mulino, Bologna 1993; D.F. TOLMIE, *The Analysis of Characterisation in biblical Narrative*, in *Ekklesiastikos Pharos* 78 (1996/1) 76-95; E. SALVATORE, *Analisi narrativa: un nuovo approccio alla Bibbia?*, in *Rassegna Teologica* 3 (1998/3) 387-409.

<sup>27</sup> Cf W. WOLFF, *Studien in Jonasbuch*, Neukirchen 1975<sup>2</sup>; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis* (Studia Semitica Neerlandica, 17), Assen-Amsterdam 1975; ID., *Narrative and Poetry in the Books of Samuel*, 2 voll., Assen 1981. 1986; A. WÉNIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 Sam 1-12)*, Frankfurt 1988.

<sup>28</sup> Però esiste l'opera di P.J. DE POMEROL, *Il Vangelo come racconto. Analisi morfologica del Vangelo secondo Matteo* (Bibbia, linguaggio, cultura, 5), LDC, Torino 1983; J.D. KINGSBURY, *Matteo. Un racconto* (Biblioteca biblica, 23), Queriniana, Brescia 1998; R.A. DÍEZ ARAGÓN, *La madre con el niño en la casa. Un estudio narratológico*, in *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 9-28.

<sup>29</sup> J.-N. ALETTI, *L'approccio narrativo applicato alla Bibbia*, in *RivBiblIt* 39 (1991) 269.

<sup>30</sup> (Biblioteca biblica, 7), Queriniana, Brescia 1991.

<sup>31</sup> L'articolo di F. MUSSNER, *Das 'semitische Universum' der Verkündigungssperikope* (Lk 1,26-38), in *Catholica* 46 (1992/3) 228-239, è dedicato molto agli elementi del mondo ebraico presenti nella pericope lucana e meno agli aspetti letterari del testo. Cf J. DUPONT, *L'annuncio a Maria*, in *Theotokos* 3 (1995/2) 327-332.

<sup>32</sup> Per sua natura questo tipo di analisi si presta bene a un raccordo con vari tipi di grafica: cf A. CAPRETTINI, *Lettura dell'annunciazione: fra semiotica e iconografia* (Centro di ricerche semiotiche), Giappichelli, Torino 1979. Su questo metodo in generale cf GRUPPO di ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon 1979; ID., *Segni e parabole*.

*rale*<sup>33</sup>. Questo procedimento<sup>34</sup> trae origine dal fatto che «l'immaginario è la matrice dalla quale si sviluppa il pensiero razionalizzato» e si regge sull'omogenità esistente «tra significante e significato», cioè tra l'immagine e il simbolo e ciò che essi significano. Se si mettono a confronto immagini e simboli e si rilevano le somiglianze e le differenze che intercorrono tra essi, si giunge a conoscere la struttura del testo. Questa presenta il significato con grande obiettività perché lo deriva dallo stesso testo, indipendentemente dalla distorsione che potrebbe essergli apportata dalla mentalità dell'interprete<sup>35</sup>. Perciò gli studiosi di questo metodo sostengono che la disgiunzione esistente tra un testo scritto e il lettore a motivo della diversità di cultura e di linguaggio viene eliminata e l'incontro reso possibile da quel «ponte» che è costituito dallo strutturalismo. Il raccordo è possibile perché utilizza le strutture profonde della mente umana, che sono le stesse sempre e ovunque. In quest'ottica il metodo strutturalistico può rendere notevoli servizi all'interpretazione del testo biblico, appartenente a cultura, lingua e linguaggio tanto lontani e diversi dai nostri<sup>36</sup>.

L'analisi strutturale procede attraverso queste tappe: anzitutto il riconoscimento dei rapporti di equivalenza tra i termini, individuazione delle opposizioni esistenti nel testo, organizzazione delle serie equivalenti delle opposizioni, riconoscimento degli assi semantici che spiegano la trasformazione del

---

*Semiotica e testo evangelico*, LDC, Torino 1982; J.-C. GIROUD - L. PANIER, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos* (Cuadernos Bíblicos, 59), Estella 1988; L. PANIER (ed.), *Le temps de la lecture: exégèse biblique et sémiotique* (Lectio Divina, 155), Cerf, Paris 1993.

<sup>33</sup> Questo procedimento fu iniziato, a partire dal 1906, da F. DE SAUSSURE (*Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1987<sup>5</sup>) e sviluppato da R. BARTHES e J. GREIMAS (*Semiotica*, Firenze 1986); U. ECO, *Trattato di Semiotica generale*, Bompiani, Milano 1984<sup>5</sup>; R. BARTHES e AA.VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica* (Universo cristiano), SEI, Torino 1973.

<sup>34</sup> Sorto in Francia nel 1969 (X. LÉON-DUFOUR, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971), questo metodo di interpretazione della Bibbia ha preso posto tra quelli già esistenti: L. PANIER, *Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation*, in CERIT, *Exégèse et herméneutique* (Lectio Divina, 158), Cerf, Paris 1994, 113-130.

<sup>35</sup> Alcuni contributi di R. RIVA, benché di difficile lettura, sono istruttivi: *Metodi d'esegesi strutturale dei racconti evangelici. Confronto per una discussione*, in RivBibIt 31 (1983) 293-327; ID., *Esame dei metodi di D.-A. Patte, P. Jullien De Pomerol, A. Fossion: Analisi strutturale ed esegesi biblica*, in RivBibIt 28 (1980/3) 243-284; *Lessico di termini dell'analisi strutturale*, 375-379.

<sup>36</sup> P. GRECH, *Strutturalismo ed esegesi tradizionale. Un bilancio*, in RivBibIt 28 (1980/3) 337-349.



testo nella sua forma finale<sup>37</sup>. Si raggiunge così la «struttura di profondità» (o grammatica generativa), che si rende visibile nel «quadrato semiotico», nel quale si esprime «la categoria fondamentale che spiega la coerenza, l'omogeneità (le isotipie del racconto) e il gioco dei percorsi narrativi»<sup>38</sup>.

Sia pure all'interno del contesto generale di Lc 1-2, l'analisi semiotica è stata applicata, per la prima volta nella storia dell'ermeneutica biblico-mariana, da A. Gueret<sup>39</sup> al racconto dell'annunciazione. Anche R. Laurentin esamina i vangeli mattea e lucano dell'infanzia di Gesù e specificamente l'annuncio a Maria secondo il metodo strutturalistico rivisitandone i momenti metodologici<sup>40</sup>. Conclude evidenziando che, mettendo la semiotica a servizio di questa pericope, le strutture testuali esprimono l'obiettività di alcune affermazioni presenti in essa e importanti dal punto di vista teologico: Maria è destinataria del messaggio dell'angelo e d'una missione che è nel contempo biologica e sociale; poiché ella desidera unicamente Dio («piena di grazia»), proprio per questo riceve il figlio soltanto da Dio; il racconto toglie al bambino ogni fondamento biologico relativamente al titolo di «figlio di Davide» e lo manifesta «figlio di Dio» e nel contempo figlio di Maria: infatti la disgiunzione di Maria dall'uomo è correlativa alla sua congiunzione con Dio, ecc. Questo procedimento consente di cogliere il messaggio quale si esprime direttamente dalla struttura del testo biblico.

#### 2.1.5. Analisi dei tipi testuali

Essa consegue all'evidenziazione delle caratteristiche d'un testo risultanti dallo studio di esso: la presenza di somiglianze semantiche e strutturali in diverse e distinte pericopi mostra che queste appartengono al medesimo genere letterario. Anche la condivisione della medesima tipologia letteraria da parte di più pericopi bibliche manifesta la loro appartenenza al medesimo genere letterario. Per se stesso, il *genere letterario* dice il modo con cui in un determinato ambiente umano e in un determinato tempo si usava esprimere

<sup>37</sup> A. FOSSION, *Leggere le Scritture. Teoria e pratica della lettura strutturale*, LDC, Torino 1982, 68-74. Una esemplificazione sul racconto di un esorcismo (Mc 5,1-20), che presenta sempre ardui problemi di interpretazione: J. CALLOUD, G. COMBLET, J. DELORME, *Essai d'analyse sémiotique*, in *Le miracles de Jésus selon le NT* (Parole de Dieu), Seuil, Paris 1977, 150-181.

<sup>38</sup> R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, o.c., 155.

<sup>39</sup> *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon s. Luc* (Lectio Divina, 113), Cerf, Paris 1983, 65-71.

<sup>40</sup> R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, o.c., 204-218.

un certo tipo di pensiero. Il genere letterario è quindi finalizzato a delineare la fisionomia letteraria d'un testo: questo riconoscimento risulta tanto più chiaro e sicuro quanto più breve è l'estensione del testo e precise le sue caratteristiche. Per questi motivi sono state moltiplicate le identificazioni dei generi letterari: K. Berger ne enumera ben 107 e li illustra con adeguate referenze bibliche<sup>41</sup>.

## 2.2. Il genere letterario di Lc 1,26-38

Ovviamente, anche le pericopi biblico-mariane si inscrivono in un genere letterario, il quale viene variamente identificato dai diversi esegeti<sup>42</sup>. Essi si sono fortemente impegnati per identificare il genere letterario dei «vangeli dell'infanzia» in generale, ma qui concentriamo l'attenzione soltanto sulla pericope dell'annunciazione. Mentre sono concordi nel riconoscere che la struttura letteraria di Lc 1-2 si sviluppa in tre dittici (parallelismi tra Giovanni Battista e Gesù: per ciascuno preannuncio, nascita, circoncisione, e tre sviluppi in favore di Gesù [1,39-45; 2,22-39.41-50])<sup>43</sup>, nell'identificazione del genere letterario dell'annunciazione gli esegeti si pongono su 6 posizioni diverse.

### 2.2.1. Lo schema dell'annuncio

Molti esegeti convengono nell'affermare che il racconto lucano dell'annunciazione ricalchi lo «schema dell'annuncio» veterotestamentario. Nel 1935 P. Humbert aveva mostrato l'esistenza dello «stile biblico dell'annuncio»<sup>44</sup>. Pur concordando su questo, gli esegeti si differenziano quando precisano il contenuto dell'annuncio: per alcuni infatti si tratta di annuncio della prossima nascita di un figlio, per altri di annuncio con il quale una persona viene chiamata ad una missione. Rappresentante di questo orientamento è K. Stock<sup>45</sup>, il quale vede un netto parallelo tra l'annunciazione di Maria e quella

<sup>41</sup> Cf P.-G. MÜLLER, *Lessico della scienza biblica* (LoB, 3.11), ed. it. di M. Masini, Queriniana, Brescia 1990, 115-121.

<sup>42</sup> Cf L. De SANCTIS, *Per una riflessione criteriologica in vista della definizione del genere letterario dei Vangeli canonici*, in *Angelicum* 63 (1986) 169-186.

<sup>43</sup> Diversa è la posizione esegetica di E. MANICARDI, *L'annuncio a Maria: Lc 1,26-38 nel contesto di Lc 1,5-80*, in *Theotokos* 4 (1996/2) 297-331.

<sup>44</sup> *Die biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft*, in *Archiv für Orientforschung* 10 (1935) 77-80.

<sup>45</sup> *La vocazione di Maria*, in *Marianum* 45 (1983) 94-126.

di Gedeone (Gdc 6,11-24) e perciò ritiene che il racconto lucano debba essere intitolato «La vocazione di Maria»<sup>46</sup>. E tuttavia con alcune precisazioni: nella pagina evangelica «si parla di Maria in modo straordinario», ma «le molte affermazioni su Maria convergono» nell'evidenziare «l'operare di Dio in lei e la sua risposta a Dio»; anzi «la persona principale in tutto il brano è Dio». Questo conferisce al v. 35 un tale vigore «da farlo apparire come vera affermazione» e non come un *theologoûmenon*, del quale il racconto sarebbe soltanto una drammatizzazione e illustrazione.

### 2.2.2. *Lo specifico del 'consenso'*

Altri esegeti, pur riconoscendo la validità dell'utilizzo di schemi letterari attinti dall'Antico Testamento, rimarcano che Luca si mostra indipendente da essi proprio in quei punti dai quali dipendono gli aspetti più importanti del messaggio teologico. Il racconto dell'annunciazione ne costituisce un ottimo esempio. In nessuno dei modelli veterotestamentari di annuncio assume rilievo l'elemento del «*consenso*» del chiamato; invece il «consenso di fede di Maria (v. 38) è molto sottolineato nel racconto evangelico e svolge un ruolo fondamentale nella realizzazione del mistero dell'Incarnazione»<sup>47</sup>. Questo rilievo è molto importante perché mostra che il genere letterario serve sì di chiave per la corretta interpretazione d'una pericope, ma non esaurisce la propria funzione nel ripetere il senso che gli viene dagli schemi apparentati perché possiede una propria individualità teologica. Il buon utilizzo del genere letterario in esegesi deve tener conto di questa specificità.

### 2.2.3. *Il contesto apocalittico*

L. Legrand ha proposto l'attribuzione del racconto lucano dell'annunciazione al *genere letterario apocalittico*<sup>48</sup>. Egli riconosce che la pericope lucana non può essere classificata semplicemente come appartenente al genere apocalittico perché vi sono assenti i classici elementi stilistici e tecnici di esso (pseudonimia, ripartizione della storia in epoche, simbolismo dei numeri, cataclismi cosmici, ecc.). Ciò nonostante, secondo il Legrand, l'annunciazio-

<sup>46</sup> Vocazione alla maternità, secondo A. APARICIO RODRÍGUEZ, *La vocación de María a la maternidad*, in *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 153-173.

<sup>47</sup> A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, Gabalda, Paris 1974, 159.

<sup>48</sup> L. LEGRAND, *L'annonce à Marie*, o.c. Questa proposta era stata preceduta, e forse anche preparata, da F. NIERYNCK - *L'Évangile de Noël*, Pensée Catholique, Paris 1960, 13-17. 51-57 -, il quale aveva visto in Lc 1-2 influssi apocalittici del libro di Daniele.

ne rientra in quel «vasto movimento apocalittico caratterizzato da un nuovo modo di vedere le cose e di vivere la fede». Ora, nel racconto dell'annunciazione sono presenti quei tratti letterari apocalittici che pongono la rivelazione divina al di sopra degli elementi biografici e il prevalere della potenza divina sulla limitatezza umana (di Maria). Inoltre, in esso l'apocalittica è *dé-schatologisée* in quanto è annunciato come compiuto<sup>49</sup> ciò che in quella costituisce attesa e motivo di speranza; l'apocalittica è pure *dé-dramatisée* perché vi è assente qualsiasi elemento di antagonismo o di conflitto; è inoltre *interiorisée* perché «a Nazaret tutto si muove nella fede ed è percepito nella fede, nella fede nella Parola che salva e nella conoscenza del Figlio di Dio». Invero, tutto il Nuovo Testamento presenta il fatto cristiano come escatologia realizzata, ma il riconoscimento dell'appartenenza dell'annunciazione al genere letterario apocalittico guida a leggere fin dall'inizio il Nuovo Testamento da un importante punto di vista: «l'annuncio a Zaccaria rappresenta il tempo della promessa e dei profeti; l'annunciazione a Maria sintetizza il mistero di Cristo; il vangelo annunciato ai pastori dice che la Chiesa è già in missione»; «il racconto dell'annunciazione propone una sintesi concisa, chiara e vigorosa di cristologia e pneumatologia» e «Maria come avvincente immagine della fede cristiana»<sup>50</sup>.

#### 2.2.4. *Genere letterario composito*

L'intero vangelo lucano dell'infanzia è visto da Ortensio Da Spinetoli appartenere, al pari di quello matteoano, a un genere letterario caratterizzato da tre criteri fondamentali: il criterio «artistico» è utilizzato dall'evangelista per intrecciare gli avvenimenti in modo da far risaltare le proprie tesi teologiche e i propri intenti pastorali; il criterio «midrašico» viene utilizzato ai fini di una duplice attualizzazione: quella dei testi anticotestamentari e quella degli eventi cristiani. Particolarmente importante è il criterio «storico»: il problema della storicità di Lc 1-2<sup>51</sup> è stato causa di molte polemiche e tuttora oggi «si va rivelando secondario» perché riguarda «l'obiettività di avvenimenti», che «per un verso o per l'altro hanno poca o nessuna incidenza sulla missione di Gesù»; infatti essi «ricapitolano le antiche promesse, la sto-

<sup>49</sup> Cf M.F. MORRY, *Mary, type of the Church: eschatology realized*, in *Marian Studies* 45 (1994) 272-281.

<sup>50</sup> L. LEGRAND, *L'annonce à Marie, o.c.*, 312. 319.

<sup>51</sup> La storicità dei testi mariani è sostenuta da A. FEUILLET, *Jésus et sa mère, o.c.*, 109ss.

ria cristiana e la predicazione della chiesa»<sup>52</sup>. Il pensiero di questo autore si è fatto più radicale in uno scritto<sup>53</sup> ove egli dice che la vera storia di Gesù rimane nascosta e quella narrata dagli evangelisti risulta immaginaria; i fatti non sono mai avvenuti nella forma in cui sono narrati ed essi sono soltanto proiezioni teologiche del mistero di Cristo e della salvezza cristiana. Secondo questo autore, anche il racconto dell'annunciazione sarebbe da interpretare entro questo orizzonte ermeneutico<sup>54</sup>.

#### 2.2.5. *Il contesto dell'alleanza*

Premesso che il testo lucano si presta ad essere catalogato tra i generi letterari sopra menzionati e pur raccordandolo con il racconto di Cana (Gv 2,1-12), A. Serra<sup>55</sup> ha proposto che il racconto dell'annunciazione possa rientrare nel «*genere letterario dell'alleanza*», in quanto in esso si rifletterebbe il formulario veterotestamentario del rinnovamento dell'alleanza. Anche nel racconto lucano, infatti, è presente il mediatore divino (l'angelo Gabriele), le cui parole rivelano il progetto di Dio; il consenso che Maria offre ad esso scorre parallelo al consenso che il popolo dette a Jhwh per il tramite del mediatore Mosè (Es 19,8.9). Il punto nodale della storia della salvezza è costituito dalla vergine di Nazaret, la cui adesione credente segna l'inizio del tempo della nuova alleanza.

#### 2.2.6. *Finalità teologica e genere letterario*

Dopo aver rivisitato e valutato criticamente le precedenti proposte circa il genere letterario dell'annunciazione, B. Prete<sup>56</sup> fa la propria proposta di-

<sup>52</sup> ORTENSIO DA SPINETOLI, *I problemi*, o.c., 35-36. 40. 43.

<sup>53</sup> ID., *Il Vangelo del Natale. Annuncio delle comunità cristiane delle origini* (Itinerari biblici), Borla, Roma 1996.

<sup>54</sup> La storicità del racconto lucano dell'annunciazione è stata molto studiata non tanto per l'importanza che il fatto ha in se stesso, quanto piuttosto per il realismo del v. 35 in riferimento alla verginità di Maria e soprattutto alla divinità di Gesù: E. VALLAURI, *L'annunciazione in Luca e la verginità di Maria. Una rassegna esegetica*, in *Laurentianum* 28 (1987) 286-327.

<sup>55</sup> *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27* (Scripta Pont. Fac. Theolog. Marianum, n. s., 3), Herder, Roma 1977, 169-173; ID., *L'annunciazione a Maria. Un formulario di alleanza?*, in *Parole di vita* 25 (1980/3) 164-171. Il tema è ripreso e sviluppato da J.S. CROATTO, *La anunciación a la luz de la teología de la Alianza. María como antitipo de David*, in *Revista Bíblica* 53 (1992) 129-139.

<sup>56</sup> *Il genere letterario di Lc 1,26-38*, in *Ricerche storico-bibliche*. 4 (1992/2) 55-80.

cendo che per comprendere il racconto lucano bisogna partire dalla «constatazione» che la narrazione dell'annuncio a Maria «rappresenta semplicemente il quadro narrativo nel quale, al momento degli inizi della storia evangelica, si è voluto proporre un messaggio cristologico molto sviluppato e ricco, che non era richiesto dal racconto di un annuncio di nascita, ma che rispondeva alle esigenze della proclamazione di esso»; «la formulazione letteraria dell'annuncio, la struttura dialogica del racconto, la presentazione dei protagonisti dell'azione (l'angelo e Maria) sono ordinati a porre in rilievo e a sottolineare l'importanza dei dati del messaggio cristologico». La constatazione che è «il messaggio cristologico del racconto a condizionare il genere letterario e non viceversa», deve orientare l'esegesi a ripensare il genere letterario al quale ascrivere il racconto dell'annunciazione<sup>57</sup>, perché non esiste un genere letterario che ricopra per intero l'arco del messaggio cristologico della pericope lucana, «testo fondamentale della rivelazione neotestamentaria».

#### 2.2.7. Il modello giudaico

È stata una felice intuizione di R. Laurentin, datata 1957<sup>58</sup>, ad aver avviato l'interpretazione dei «vangeli dell'infanzia» tenendo conto dei modi interpretativi in uso nel giudaismo dei tempi neotestamentari. Scrive il Laurentin: «Uno dei procedimenti caratteristici di Lc 1-2 consiste nel raccontare l'infanzia di Cristo in funzione di allusioni alla Scrittura». E subito precisa: «Questa forma di procedimento deriva dal *midrāš*», il quale «non è fabulazione, ma riflessione sulle Scritture», la quale «ha per argomento la risposta a un problema di nuovo genere», cercata esplicitando «le virtualità delle Scritture»<sup>59</sup>. Due sono i tipi di *midrāš*: il *midrāš halakhah* spiega la legge al fine di dedurne principi di condotta; il *midrāš haggadah* studia i testi biblici narrativi allo scopo di trarne insegnamenti<sup>60</sup>. Quest'ultimo tipo di *midrāš* viene utilizzato in Lc 1-2, ove viene sviluppata in forma narrativa una breve memoria storica.

<sup>57</sup> E esso si presta infatti ad essere interpretato secondo molteplici prospettive: cf., ad es., K. COYLE, *Mary, Proto-Disciple. A Lukan Perspective*, in *East Asian Pastoral Review* 1998/2 150-166; Più ampiamente, ID., *Mary in the Christian Tradition. Contemporary Perspectives*, Claretians Publication, Quezon City (Filippine) 1993.

<sup>58</sup> R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, o.c.

<sup>59</sup> *Ivi*, 93. Approfondimento dell'argomento di A. DEL AGUA, *Interpretación del NT*, in *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 3-42.

<sup>60</sup> S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo histórico en los Evangelios de la Infancia*, in *Estudios Marianos* 64 (1998) 3-36 ritiene che i «vangeli dell'infanzia» siano un *midrāš haggadico* contenente elementi storici sicuri.

Benché il *midraš* non sia propriamente un genere letterario ma un modo di leggere le Scritture, tuttavia l'ipotesi dell'appartenenza dei «vangeli dell'infanzia» di Gesù ad esso ha trovato ampia accoglienza tra gli esegeti cattolici<sup>61</sup>, anche perché lo stesso Nuovo Testamento mostra di utilizzarlo (1Cor 10,4; Gal 3,19; 2Tm 2,8; Gd, 9). I vari racconti che compongono i vangeli dell'infanzia utilizzano il *midraš* con specificità particolari ad ognuno di essi<sup>62</sup>. Per quanto riguarda l'annunciazione è giustamente molto accentuata la preoccupazione di mantenere la storicità del fatto centrale. Spiega il Laurentin: «Si tratta di una storia elaborata a partire da ricordi, il primo nocciolo dei quali risale a Maria, principale testimone dell'insieme dei fatti, unico testimone dell'annunciazione»<sup>63</sup>. Ancora più esplicita la spiegazione di S. Muñoz Iglesias<sup>64</sup>: «Il racconto (dell'annunciazione) indubbiamente materializza il modo, a noi sconosciuto, che portò Maria alla convinzione che ciò che era avvenuto in lei era opera dello Spirito Santo, e che dovette essere un fenomeno mistico, possibilmente interiore, però veramente avvenuto».

### 3. ANALISI DIACRONICA DEL TESTO

Mentre l'analisi sincronica ricerca il senso del testo esaminando le strutture presenti in esso, l'analisi diacronica cerca la comprensione di uno scritto rivisitando le vicende che antecedono la sua formulazione finale; essa mira quindi a ricostruire il processo storico attraverso il quale i testi hanno raggiunto la loro forma definitiva. Questa analisi è utile non soltanto per comprendere uno scritto tenendo conto del suo inserimento nella vicenda storica, ma anche per conoscere la vita di fede delle comunità cristiane delle origini e

<sup>61</sup> Tra gli esegeti, anche cattolici, che dissentono sono da menzionare C. Perrot, G. Wright, G. Graystone, J. Leal, F. Kattenbusch: in genere essi adducono come motivazione l'assenza di un testo anticotestamentario di riferimento: cf S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*, vol. II (Bac, 479), Madrid 1986, 33-34. E. PERETTO adduce come motivazione il fatto che questi vangeli «non sono abbellimenti del testo biblico»: *Ricerche su Mt 1-2*, in *Marianum* 31 (1969) 140-247.

<sup>62</sup> Il metodo *d'rāšico* può ben integrarsi con i metodi storico-critici, narrativi, retorici e con quello della *Wirkungsgeschichte*, secondo A. DEL AGUA, *Interpretación del NT*, a.c., 3-42; G. RIZZI, *Le Scritture tra metodi storico-critici moderni e principi ermeneutici fondamentali nel giudaismo e nel cristianesimo*, in *RivBibIt* 46 (1998/2) 179-222.

<sup>63</sup> R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, o.c., 99.

<sup>64</sup> S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo histórico en los Evangelios de la Infancia*, a.c., 29.

i loro tentativi di applicare il senso del vangelo a situazioni nuove. L'analisi diacronica considera il testo sotto l'aspetto della sua formazione. Questa - per quanto riguarda gli scritti neotestamentari, gli unici qui presi in considerazione - si è estesa nel tempo durante un processo di trasmissione orale e di elaborazione che si è concluso con la stesura dello scritto. Tale «processo» costituisce il complesso campo di indagine dell'analisi diacronica.

Le tappe dell'analisi diacronica sono, notoriamente, tre. Di esse la prima è costituita dallo studio critico delle «forme» letterarie; la seconda dalla critica delle tradizioni, la quale ripercorre la preistoria del testo; la terza tappa è rappresentata dalla storia delle redazioni, il cui compito è di riconoscere i momenti secondo i quali il testo è venuto assumendo la forma che presenta attualmente. Questo tipo di analisi conviene anche ai testi biblico-mariani.

### 3.1. La critica letteraria

Il metodo della «storia delle 'forme' letterarie» (la *Formgeschichtliche Methode*), lanciato in Germania da M. Dibelius (1919) e R. Bultmann (1922)<sup>65</sup>, si svolge nel campo della critica letteraria, consente molte scoperte e suscita pure grande problematica. Con il nome di «forme» si designa la più piccola e antica unità (orale o scritta) fissatasi come locuzione e usata dalle varie comunità cristiane secondo la loro situazione e le loro concrete esigenze (questo insieme viene chiamato il *Sitz im Leben* dei testi biblici). Tali «forme» sono presenti nell'attuale testo evangelico come aggregato composto da tante piccole unità, che, all'origine, rivestivano molteplici forme diverse. La *Formgeschichte* identifica queste «forme» che, secondo il Dibelius e il Bultmann, rivestono il carattere letterario di «novelle, leggende, racconti edificanti, esortazioni e sentenze». E scopre che i Vangeli risultano dall'amalgama di queste «forme», la cui origine si perde nell'oscurità della storia e nell'anonimia degli autori. Tale sarebbe anche la preistoria di Lc 1-2, dal punto di vista morfocritico.

Per quanto riguarda specificamente la pericope dell'annunciazione, il Dibelius la riteneva una *Personallegende*, un racconto di carattere devoto ed

---

<sup>65</sup> Per le fasi iniziali della vicenda della *Formgeschichtliche Methode*, cf. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Torino 1971, 111-116; P. GUILLEMETTE - M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici* (Studi e ricerche bibliche). Borla, Roma 1990, 125-422. Per le vicende vissute dal metodo morfocritico cf. E. VALLAURI, *Il metodo storico-critico alla sbarra*, in *Laurentianum* 30 (1989/1-2) 128-173.



edificante; Bultmann risolveva il problema dichiarando che i vv. 34-37 - quelli relativi all'origine divina di Gesù - provengono da un'interpolazione e dunque da considerarsi inautentici<sup>66</sup>. Nei tempi più recenti il metodo morfocritico viene applicato in maniera più articolata e rispettosa dell'autenticità del vangelo dell'infanzia secondo Luca. Ortensio da Spinetoli<sup>67</sup> raccoglie nei seguenti fasci le varie posizioni esegetiche esistenti: «Luca potrebbe aver avuto a disposizione non tanto testi scritti quanto piuttosto “dati” tradizionali<sup>68</sup>, che egli avrebbe arricchito con aggiunte attinte dal proprio bagaglio culturale o dalla fede cristiana e con brani di propria mano. Non si tratta di una composizione di getto ma a più stadi, prima di arrivare alla forma attuale».

### 3.2. La critica delle tradizioni e delle redazioni

Al campo dell'analisi diacronica appartiene, oltre al metodo storico-critico propriamente detto (o «critica delle fonti»), anche la «critica delle tradizioni», il cui compito consiste nel restituire i testi alle varie correnti della tradizione cercando di precisarne l'evoluzione nel corso della storia. Appartiene altresì la «critica delle redazioni», la quale cerca di discernere le modifiche subite dai testi nel corso della loro formulazione e gli orientamenti che sono specificamente propri di ciascuno di essi.

Questo complesso di analisi è stato applicato abbondantemente al testo evangelico e anche ai «vangeli dell'infanzia»<sup>69</sup>, ed è all'interno di questi che

<sup>66</sup> Le posizioni di questi due autori unitamente a quella di H. Gressmann sono ottimamente esposte da J. De FREITAS FERREIRA, *Conceição virginal de Jesus* (Analecta Gregoriana, 217), Università Gregoriana, Roma 1980, 154-175.

<sup>67</sup> *I problemi di Mt...*, o.c., 33.

<sup>68</sup> Essi risalirebbero molto all'indietro nel tempo e, per i racconti dell'annunciazione e della nascita di Gesù, potrebbero risalire a Maria come a fonte orale: R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 323-324. 333-334. 395. – Indagando sulle fonti del racconto lucano dell'annunciazione, J.M. FERREIRA-MARTINS propone la tesi che colui che venne a conoscere l'annunciazione e ciò che in essa era avvenuto sia stato Giuseppe, lo sposo promesso di Maria. E conclude che lo scritto potrebbe essere dovuto alla mano di Giuseppe!: *A Anunciação a Maria: um relato de José? Contributos para o estudo das fontes de Luc 1,26-38a*, in *Humanística e Teologia* 17 (1996) 283-307.

<sup>69</sup> Questa denominazione fu formulata dalla *Formgeschichte*, ma i testi di Mt 1-2 e Lc 1-2 furono studiati soprattutto dall'esegesi cattolica e coagularono le polemiche riguardanti la storicità di quanto in essi narrato.

vengono esaminati i testi mariani<sup>70</sup>; ma la ricerca attende tuttora di essere estesa, al di là dei vangeli sinottici, agli altri passi mariani del Nuovo Testamento<sup>71</sup>.

L'esegesi non potrà più prescindere da alcuni risultati raggiunti e dalle piste utilmente esplorate<sup>72</sup> dal metodo storico-critico, il quale «ha contribuito alla produzione di opere di esegesi e di teologia biblica di grande valore». Tuttavia esso ha anche rivelato i propri limiti e non può «avere la pretesa di essere sufficiente per tutto»<sup>73</sup> perché privilegia il fatto storico del testo a scapito del suo senso, i problemi letterari a scapito del suo valore teologico, e ignora l'apporto dell'esegesi patristica e della tradizione ecclesiale. Di fatto, negli ultimi tempi si vanno moltiplicando le voci che parlano o dell'entrata in «crisi» di questo metodo o comunque della necessità della sua delimita-

<sup>70</sup> Dal punto di vista storico va annotato che furono dapprima i vangeli dell'infanzia (P. GÄCHTER, *Maria in Erdleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck 1955) e subito dopo il racconto lucano dall'annunciazione ad aver attirato criticamente l'attenzione sulla struttura narrativa e letteraria: cf B. ALLO, *Le récit de l'Annonciation dans s. Luc*, 2° Congrès Marial Breton, Rennes 1908, 295-314; A. DURAND, *L'Évangile de l'Enfance*, Paris 1908; D. BALDI, *L'Infanzia del Salvatore. Studio esegetico e storico sui primi due capitoli di s. Mt e di s. Lc*, Roma 1925; S. LYONNET, *Il racconto dell'annunciazione*, in *Scuola Cattolica* 82 (1954) 411-446; J.P. AUDET, *L'annonce à Marie*, in *Revue Biblique* 63 (1956) 346-374; M. ALLARD, *L'annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'AT*, in *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1956) 730-733; A. STRIBEL, *Der Gruss an Maria (Lk. 1,28)*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962) 86-110; P. BENOIT, *L'annonciation*, in *Assemblées du Seigneur* 6 (1965) 40-57; Id., *Vergine e Madre nello Spirito Santo*, in *La Parola per l'assemblea festiva* (diretta da M. Masini), vol. 5, Queriniana, Brescia 1969, 78-95.

<sup>71</sup> Uno studio dei testi mariani del NT e la rivisitazione della loro interpretazione all'interno della tradizione ecclesiale sono stati compiuti dal Congresso Mariologico tenuto a Santo Domingo nel 1965. Sia pure con la preoccupazione dottrinale e la metodologia allora in uso, si può apprezzare la panoramica dell'interpretazione patristica ivi proposta: PONT. ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura*, vol. 2, 3, 4, 5, Roma 1967. Anche il racconto dell'annunciazione viene studiato dal punto di vista esegetico, patristico (poco) e teologico: *ivi*, vol. 4, 59-171.

<sup>72</sup> U. NERI, *La crisi biblica dell'età moderna: problemi e prospettive* (Teologia viva, 25), EDB, Bologna 1996, 31. Nelle pagine seguenti l'autore traccia un bilancio dei pregi e dei limiti del metodo storico-critico. Cf. anche F. RAURELL, *Lettura plurale del testo. Metodi biblici*, in *Laurentianum* 29 (1988/2-3) 251-286.

<sup>73</sup> PONT. COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Documenti Vaticani), Libreria Ed. Vaticana 1993, I, A, 4; EV 13, n. 2874. Ad una valutazione degli aspetti dell'esegesi storico-critica è stato dedicato il Convegno di studi (Padova 1994), organizzato dalla rivista *Studia Patavina*. Gli Atti figurano nel numero 1 del 1996, pp. 15-121.

zione all'ambito che gli è specifico<sup>74</sup>. È del tutto condivisibile la prospettiva che V. Fusco pone al termine di un suo documentato studio su di un secolo di uso del metodo storico-critico nell'esegesi cattolica: esiste oggi «la crescente richiesta di un'esegesi autenticamente cristiana, più teologica, più spirituale, più pastorale»<sup>75</sup>.

#### 4. APPROCCI ERMENEUTICI

Il termine «approccio» viene qui utilizzato per richiamare quei modi di accostare la Bibbia che, pur possedendo un consistente fondamento teologico o filosofico, non dispongono di una struttura tale che valga a farli riconoscere come metodi scientificamente organizzati. Ciò nonostante essi indagano il testo biblico in un modo loro specifico e ne scoprono dimensioni che spesso sfuggono ai metodi scientifici: per questo motivo essi rientrano nell'ambito della vera e propria ermeneutica. Li rivisitiamo in un ordine che va dall'antico al moderno.

##### 4.1. La «lettura nello Spirito»

Richiamando i famosi «quattro sensi» secondo i quali interpretare la Scrittura, H. De Lubac<sup>76</sup> ha scritto: «A condizione di intenderli bene, essi formano una reale unità: tutti riguardano indissolubilmente quell'unico grande mistero che si compie in Cristo e nella Chiesa. Insomma la divisione (dei sensi) non sarà né triplice né quadruplici. Nella Scrittura ci sono fondamentalmente solo due sensi: il letterale e lo spirituale, ed essi sono in continuità, non in opposizione. Lo spirito è nella lettera come il miele nel suo favo. Il cristiano riceve la lettera e lo spirito come una duplice veste. Solo che del senso spirituale può essere utilizzato di più un aspetto o l'altro». Con grande concisione H. De Lubac richiama poi l'ermeneutica biblica dell'antichità patristica e medievale e il ritorno di interesse per essa nei tempi moderni. Di

---

<sup>74</sup> Circa la problematica dell'ermeneutica in generale e quella biblica in particolare, G. COLOMBO, *Intorno all'«esegesi scientifica»*, in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi* (L. PACOMIO ed.), Piemme, Casale M. 1991, 169-214.

<sup>75</sup> *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)*, in *Studia Patavina* 41 (1994) 341-410.

<sup>76</sup> *Storia e Spirito* (Opera, 16), Paoline-Jaca Book, Milano 1985, 199.

questo avvincente argomento richiamiamo soltanto i tratti che interessano l'interpretazione dei testi biblico-mariani.

Agli esegeti cattolici è stato spesso rimproverato di aver trovato la portata teologica dei passi biblico-mariani soltanto a prezzo di allontanarsi dal significato che i testi hanno nella loro letteralità<sup>77</sup>. Se un limite del metodo storico-critico consiste nel non dare evidenza al messaggio del testo, limite di molta vecchia esegesi mariologica è stato quello di estrarre a forza messaggio dal testo biblico. L'esegesi cattolica è oggi molto più rispettosa<sup>78</sup>, convinta com'è che «il senso letterale della Scrittura è già, in embrione, senso spirituale»<sup>79</sup> e teologico. È, questa, una pista per la quale l'esegesi cattolica contemporanea si è già avviata<sup>80</sup> e sulla quale resta ancora molto cammino da percorrere<sup>81</sup>, e non soltanto per i testi mariologici.

Con la metafora del senso spirituale che è celato come il miele nel favo, il De Lubac si richiama al linguaggio e, soprattutto, al pensiero dei medievali per i quali, come diceva Lutero, «ogni passo della Scrittura» possiede «un senso infinito»; affermazione che i teologi moderni motivano dicendo che la Parola di Dio è «infinitamente ricca di contenuti» in quanto la sua origine si radica in Dio, il suo oggetto è il mistero di Cristo, i suoi destinatari sono i credenti di tutti i tempi e luoghi<sup>82</sup>.

Sulla base di queste convinzioni e di una loro specifica ottica culturale, gli antichi Padri e i teologi del Medio Evo latino hanno interpretato la Bibbia secondo i «quattro sensi». Poiché del senso «letterale/spirituale» abbiamo già detto, consideriamo gli altri tre «sensi». Il «senso allegorico» cerca nella pagina biblica il contenuto dottrinale finalizzato alla crescita del lettore nella fede. Il «senso tropologico» (o morale) passa dalla edificazione nella fede a quella nella carità, cioè al modo cristiano di vivere la Parola nella quale si

<sup>77</sup> Critica globale di C. HALKES, in E. SCHILLEBEECKX - C. HALKES, *Maria. Ieri, oggi, domani* (GdT, 234), Queriniana, Brescia 1995, 95-121.

<sup>78</sup> Infatti alcuni esegeti cattolici e protestanti - R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, J. REUMANN - hanno potuto offrire una «valutazione congiunta» dei testi mariani neotestamentari nel volume: *Maria nel NT* (Orizzonti biblici), Cittadella, Assisi 1985.

<sup>79</sup> I. DE LA POTTERIE, *Prefazione* a B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Borla, vol. I, Roma 1983, 10; ID., *Le sens spirituel de l'Écriture*, in *Gregorianum* 78 (1997/4) 627-645.

<sup>80</sup> FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, o.c., 109-181.

<sup>81</sup> Cf la proposta metodologica di C. BUZZETTI, *Un unico brano biblico e vari «fare»*. *Guida pratica di ermeneutica* (Un ponte per, 3), Paoline 1994, 82-102.

<sup>82</sup> NERI, *La crisi biblica*, o.c., 56. 58.

crede. Il «senso anagogico» scopre nel testo sacro le cose future e con questa prospettiva invita il credente a vivere la speranza<sup>83</sup>. Forse proprio perché consentono una comprensione completa delle Scritture questi «sensi» «celebrano una loro nascosta risurrezione<sup>84</sup> nella teologia protestante più moderna», ha rilevato H. Urs von Balthasar<sup>85</sup>.

L'antichità patristica e medievale ci ha tramandato un grande patrimonio di interpretazioni mariane dei testi biblici o comunque a partire da essi, mettendo a frutto le possibilità offerte dai «quattro sensi» biblici<sup>86</sup>. In tale letteratura c'è un po' di tutto, perché essa è condizionata dal mondo culturale greco o latino, orientale o occidentale, classico o medievale, teologico o liturgico, poetico o omiletico, ecc., in cui è stata prodotta. Con un po' di oculatezza vi si possono tuttavia estrarre interpretazioni dense di teologia e di spiritualità<sup>87</sup>, come questa affermazione di Origene: «Il Verbo nasce non solo nella vergine Maria, ma, se ne sei degno, nasce anche in te»<sup>88</sup>, completata da Aelredo<sup>89</sup>: «E cresce e si sviluppa finché non abbiamo tutti raggiunto la perfezione dell'adulto, "la misura che conviene alla piena maturità di Cristo"». Più esposta al rischio di elucubrazioni povere di significato è l'interpretazione dei testi veterotestamentari in chiave mariologica utilizzando i «quattro sensi». La difficoltà non impedisce che si possano riscontrare interpretazioni ottime in se stesse e anche emblematiche del modo di comprendere i testi biblico-mariani.

La verifica di questa possibilità può essere compiuta su quel lirico, simbolico e misterioso carne che è il Cantico dei Cantici, «uno spartito poetico e spirituale che è stato letto, interpretato, eseguito in mille forme, sotto chia-

---

<sup>83</sup> Esposizione articolata nei quattro «sensi» in M. MASINI, *La lectio divina. Teologia, spiritualità, metodo* (Parola di Dio, 2a s., 15), S. Paolo, Milano 1996, rispettivamente 316ss. 322ss. 328ss. 333ss.

<sup>84</sup> R.L. WILKEN, *In Defense of Allegory*, in *Modern Theology* 14 (1998/2) 197-212.

<sup>85</sup> *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Herder-Morcelliana, Brescia 1979, 19.

<sup>86</sup> Un'importante selezione di queste interpretazioni sono disponibili in traduzione italiana: G. GHARIB - E. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA (a cura), *Testi mariani del Primo Millennio*, Città Nuova, 4 voll. (pp. 4000 c.), Roma 1988-1991; *Testi mariani del Secondo Millennio*, vol. 2, Roma 2000 (a cura di T. ŠPÍDLÍK - G. GUAITA - M. CAMPATELLI); voll. 3 e 4, Roma 1996-1997 (a cura di L. GAMBERO); altri 5 volumi sono in preparazione.

<sup>87</sup> Si veda la vasta esemplificazione di P. ZANNINI, *I «kontakia» di Romano il Melode sull'Annunciazione*, Giappichelli, Roma 1997.

<sup>88</sup> ORIGENE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, II,6; SC 37bis, 126-127.

<sup>89</sup> *Quand Jésus eut douze ans*, parte I,4; SC 60, 56.

vi diverse di lettura<sup>90</sup>, teso tra i cieli mistici e vellutate carnalità<sup>91</sup>. Il Medioevo monastico lo ha interpretato come la «ricerca dell'Amato» caratteristicamente monastica<sup>92</sup>, ma anche in chiave mariana: basti pensare a quel trattato di mariologia che sono i *Sermones super Cantica Canticorum* di s. Bernardo. In uno studio dedicato all'interpretazione mariana della Cantica, A. Serra ha dimostrato che l'antica letteratura cristiana ha applicato alla prospettiva mariana temi e forme espressive - quali la bellezza di Israele-Sposa di Jhwh e la sua accoglienza festosa della Parola divina - che l'esegesi rabbinica attribuiva al popolo d'Israele<sup>93</sup>, in tal modo anticipando una visione ecclesiologica che sarebbe stata sviluppata dal Vaticano II.

#### 4.2. Il «sensus plenior»

Questo aspetto dell'ermeneutica biblica è stato riconosciuto da R. Cornely nel 1885, ma è stato studiato soprattutto negli ultimi cinquant'anni<sup>94</sup> e riportato all'attenzione dal documento della Pont. Commissione Biblica - *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* - del 1993. I manuali danno del «sensus plenior» questa definizione: «È il significato più profondo, inteso da Dio ma non inteso con chiarezza dall'autore umano, che si scopre nelle parole della Scrittura quando esse sono state studiate alla luce di una rivelazione ulteriore o dello sviluppo nella comprensione della rivelazione». Il documento vaticano presenta il «sensus plenior» in forma espositiva: «Suo fondamento è il fatto che lo Spirito Santo, autore principale della Bibbia, può guidare

<sup>90</sup> Per un elenco dei commenti al Cantico nel nostro secolo cf G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici* (Testi e commenti, 4), EDB, Bologna 1992, 775. Cf anche A.M. PELLETTIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, P.I.B., Roma 1989.

<sup>91</sup> G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici, o.c.*, 721; nelle pagine seguenti l'autore richiama ampiamente le multiformi interpretazioni del Cantico.

<sup>92</sup> Cf J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1957, 251. 83-86 (tr. it.: *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1983).

<sup>93</sup> A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù. Saggi di esegesi biblico-mariana* (1978-1988), Cens-Marianum, Milano-Roma 1989, 386-401. 494-502; ID., *Myriam, Figlia di Sion* (Maria di Nazaret, 6), Paoline, Milano 1997 (tr. fr., 1999), 172-184. 205-209.

<sup>94</sup> Per una ricostruzione dello studio del «sensus plenior» cf R.E. BROWN, *The History and Developement of the Theory of a Sensus Plenior* e *The «Sensus Plenior» in the Last Ten Years*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, rispettivamente 15 (1953) 141-162 e 25 (1963) 262-282, con bibliografia alle pp. 282-285; C. DOHMEN, *Was Gott sagen wollte. Der sensus plenior im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, in *Bibel und Liturgie* 69 (1996/4) 251-254.

l'autore umano nella scelta delle sue espressioni in modo tale che queste esprimano una verità di cui egli non percepisce tutta la profondità. Questa viene rivelata in modo più completo nel corso del tempo, grazie, da una parte, a ulteriori realizzazioni divine che manifestano meglio la portata dei testi, e grazie anche, d'altra parte, all'inserimento dei testi nel Canone delle Scritture. In questo modo viene creato un nuovo contesto, che fa apparire delle potenzialità di significato che il contesto primitivo lasciava nell'ombra<sup>95</sup>. Si tratta, in definitiva, di un significato che il testo biblico possiede ma che si rende manifesto soltanto nel corso dello sviluppo della divina rivelazione, argomento che pone problemi sia di carattere teologico che ecumenico<sup>96</sup>.

Il problema si pone per l'interpretazione cristiana di alcuni testi profetici e messianici dell'Antico Testamento e per il Nuovo Testamento circa il significato del peccato originale secondo Rm 5,12-21, ma si presenta con grande complessità per alcuni passi veterotestamentari interpretati in chiave mariologica. Tale è il problema posto dall'affermazione secondo la quale nell'Immacolata Concezione di Maria si è realizzata la profezia di vittoria di Gen 3,15, che sembra parlare più di lotta che di vittoria. Un esempio di utilizzo del «senso pieno» è dato dallo stesso Nuovo Testamento: infatti «Mt 1,23 dà un senso pieno all'oracolo di Is 7,14 sulla 'almāh che concepirà un figlio, utilizzando la traduzione dei Settanta (παρθένο): «La vergine concepirà»<sup>97</sup>. Il problema permane quando si tratta di argomenti di teologia sistematica; si sdrammatizza, anzi manifesta la sua utilità quando viene sviluppato in qualcuno dei «quattro sensi» biblici, come fa lo stesso L.-M. Simon<sup>98</sup> quando vede in Maria che «conserva nel cuore» e «medita» (Lc 2,19.51) un'icona del «sensus plenior».

### 4.3. La teologia della liberazione

Il fatto che si indica con l'espressione «teologia della liberazione» ha come riferimento storico tre momenti: la situazione economica, sociale e politi-

<sup>95</sup> *L'interpretazione della Bibbia*, o.c., II, B, 3; EV 13, nn. 3010-3012.

<sup>96</sup> L'argomento era stato studiato da P. GRELOT, *Sens chrétien de l'AT* (*Bibliothèque de Théologie*, (I/3), Desclée, Paris-Roma 1962, 449-455. 457-459; fu trattato anche da L.-M. SIMON nel Congresso Mariologico di Santo Domingo, *Maria in Sacra Scriptura*, o.c., vol. 2, 1967, 105-116; R.E. BROWN, *The Problems of the «Sensus Plenior»*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967) 460-469.

<sup>97</sup> *L'interpretazione della Bibbia*, o.c., II, B, 3; EV 13, nn. 3010-3012.

<sup>98</sup> *Maria in Sacra Scriptura*, o.c., vol. 2, 1967, 115.

ca dei paesi latino-americani, la volontà di aggiornamento e l'orientamento pastorale verso i poveri voluti dal Vaticano II e l'applicazione degli insegnamenti conciliari fatta dall'episcopato latino-americano a Medellin nel 1969. Questi riferimenti contengono *in nuce* gli orientamenti che caratterizzano la teologia della liberazione<sup>99</sup>.

Essa attinge dalla Bibbia alcuni principi<sup>100</sup>. Anzitutto la constatazione che Dio è presente nella storia per salvare il suo popolo. Egli è il Dio dei poveri e non può tollerare né l'oppressione né l'ingiustizia<sup>101</sup>. Perciò l'esegesi biblica non può essere neutra, ma deve schierarsi, al pari di Dio, dalla parte dei poveri e impegnarsi nella lotta per la liberazione degli oppressi<sup>102</sup>. Tra gli aspetti positivi della teologia della liberazione va evidenziata «la rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle lotte e alle sue speranze. Viene così sottolineata la piena

<sup>99</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive* (Biblioteca di teologia contemporanea, 11), Queriniana, Brescia 1972; ID., *La forza storica dei poveri* (Biblioteca di teologia contemporanea, 40), Brescia 1982 (J.S. SIKER ha studiato il modo del Gutierrez di interpretare la Bibbia in *Biblical Interpretation* 4 [1996] 40-71); J. L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia* (Nuovi saggi, 27), Queriniana, Brescia 1976; L. BOFF - C. BOFF, *Come fare teologia della liberazione* (Progetti di liberazione), Cittadella, Assisi 1986; C. BOFF, *In cammino con le comunità di base popolari* (Comunità cristiana: Linee emergenti), Cittadella, Assisi 1985; L. BOFF - C. BOFF - J. RAMOS REGÍDOR, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, Datanews, Roma 1999; J. PIXLEY - C. BOFF, *Opzione per i poveri* (Esperienza di Dio e giustizia, 1/5), Cittadella, Assisi 1987.

<sup>100</sup> C. MESTERS, *Dio, dove sei? Bibbia e liberazione umana* (Strumenti, 27), Queriniana, Brescia 1982; ID., *Il popolo interpreta la Bibbia*, Cittadella, Assisi 1978; ID., *Fiore senza difesa. Una spiegazione della Bibbia a partire dal popolo*, Cittadella, Assisi 1986; ID., *La Parola dentro le parole* (Mosaico), Queriniana, Brescia 1975; ID., *L'interpretazione popolare della Bibbia in Brasile*, in *Concilium* 27 (1991/1) 125-137; J.S. CROATTO, *Hermeneutica biblica*, Buenos Aires 1984; M. GIRARD, *Une théologie biblique appliquée: le modèle latino-américain*, in *Science et Esprit* 48 (1996/3) 289-305.

<sup>101</sup> AA.VV., *Magnificat. Nove vescovi europei commentano il cantico di Maria* (Modello e presenza, 9), S. Paolo, Milano 1993.

<sup>102</sup> N.K. GOTTWALD (ed.), *The Bible and Liberation*, New York 1983; J.M. SÁNCHEZ CARO, *El Dios liberador de la Biblia. La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación*, in *Semanas de Estudios Trinitarios*, XX. *El Dios de la teología de la liberación* (Estudios Trinitarios, 28), Salamanca 1986 (con bibliografia); A. DE LA FUENTE ADANEZ, *Actualización e inculturación de la Biblia*, in *Biblia, Literatura y Iglesia*, Salamanca 1995, 251ss; R.H. LUGO RODRÍGUEZ, *Las aportaciones hermenéuticas de la teología de la liberación a la lectura bíblica (Un repaso)*, in *QOL* (Mexico), 13 (1997), 23-29; G. SILVESTRE, *La lettura popolare della Bibbia, speranza di liberazione per l'Africa e l'America Latina e cammino per l'ecumenismo*, in *Vivarium* 5 (1997/3) 397-415.



attualità del testo ispirato»<sup>103</sup>. Tra gli aspetti negativi<sup>104</sup> va rilevato che alcune correnti della teologia della liberazione hanno interpretato la Bibbia entro la cornice delle dottrine materialiste e hanno fatto cadere troppo marcatamente l'accento sull'aspetto terrenistico dell'escatologia.

All'interno di questo quadro culturale, la teologia della liberazione ha rivolto l'attenzione anche a Maria di Nazaret<sup>105</sup>: lo ha fatto guardandola «dal basso», cioè a partire dalla fede del popolo e dalla condizione femminile, e ha considerato i testi biblico-mariani soltanto in un secondo momento e mai in modo astratto. In conformità a questo metodo, C. Mesters compone insieme messaggio mariano del Vangelo e devozione mariana popolare<sup>106</sup>; Clodovis Boff, anch'egli della schiera dei teologi latino-americani, ha sviluppato nei suoi scritti molteplici aspetti teologici, didattici e pastorali della teologia della liberazione, e anche la dimensione mariana, egli pure partendo «dal basso», ma ricomponendo organicamente i vari aspetti della figura di Maria: «liberatrice, compagna, donna e donna popolare, donna negra liberatrice»<sup>107</sup>, «simbolo del popolo di Dio, simbolo della donna povera, simbolo del femminile»<sup>108</sup>. Uno dei testi mariani più graditi alla teologia della liberazione è il *Magnificat*<sup>109</sup>, qualificato da qualcuno «come la “Marsigliese” del fronte cri-

<sup>103</sup> *L'interpretazione della Bibbia, o.c.*, I, E, 1; EV 13, nn. 2948-2958.

<sup>104</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»* (1984); EV 9, nn. 918ss.

<sup>105</sup> F. SERRANO, *La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa latino-americana*, in D. VALENTINI (ed.), *La teologia, o.c.*, 299-314.

<sup>106</sup> *Maria, la madre di Gesù* (Figure bibliche, 1), Cittadella, Assisi 1983<sup>2</sup>.

<sup>107</sup> C. BOFF, *La figura di Maria nella cultura brasiliana*, in *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e cultura* (Atti del 10° Simposio Internazionale Mariologico, Roma 4-7 Ottobre 1994), in E. PERETTO (ed.), Marianum, Roma 1996, 205-270. Il riferimento all'incidenza di Maria sotto l'aspetto sociologico è proposto da C. BOFF, in *Maria nella missione sociale della Chiesa: Dispense* (con ampia bibliografia) del corso tenuto dall'autore presso la Pont. Facoltà Teologia «Marianum» nell'anno accademico 1998-1999.

<sup>108</sup> C. BOFF, *La dignità della donna nell'esperienza della Chiesa latino-americana*, in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta in Maria la dignità della donna* (Fine d'anno con Maria, 9), Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1990, 48-68; J. MARINS - T.M. TREVISAN - C. CHANONA, *Maria, Muhler Libertadora*, Paulinas, São Paulo 1979; M. NAVARRO PUERTO, *Rasgos de inculturación de la figura de María en el NT*, in *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e cultura, o.c.*, 43-92.

<sup>109</sup> S. DE FIORES, *Il Magnificat nella teologia contemporanea*, in *Mater Ecclesiae* 13 (1977/2) 101-109; P. LARGO DOMÍNGUEZ, *El Magnificat desde la humiliación*, in *Ephemerides Mariologicae* 48 (1998) 335-363; Id., *El Magnificat: una reflexión libre en clave eclesial*, *ivi*, 365-374.

stiano di liberazione nelle lotte tra le potenze e gli oppressi di questo mondo»<sup>110</sup>. In questa linea si muovono molti dei teologi della liberazione<sup>111</sup>, tanto da aver indotto la Congregazione per la dottrina della fede a scrivere<sup>112</sup> che «le teologie della liberazione» usano dare «una rilettura essenzialmente politica della Scrittura» in generale e del *Magnificat* in particolare, del quale danno «una rilettura riduttiva» in quanto la «dimensione politica» costituisce l'ottica ermeneutica «principale ed esclusiva».

#### 4.4. La ricerca psicologica e psicoanalitica

Premesso che «psicologia e teologia non hanno mai cessato di essere in dialogo tra loro»<sup>113</sup>, è soprattutto nei tempi moderni che «gli studi di psicologia e psicanalisi» hanno dimostrato di apportare «un arricchimento all'esegesi biblica, in quanto i testi della Bibbia possono essere meglio compresi quali esperienze di vita e regole di comportamento» e «hanno apportato, in particolare, una nuova comprensione del simbolo»<sup>114</sup>. Tra gli studiosi che si sono dedicati a questo tipo di ricerca<sup>115</sup> emerge il nome dello psicanalista-teologo contemporaneo E. Drewermann, il quale ha scritto opere importanti su questi

<sup>110</sup> J. MOLTSMANN, *Il linguaggio della liberazione* (Nuovi saggi, 13), Queriniana, Brescia 1973, 127.

<sup>111</sup> Cf J.M. GUERRERO, *El Magnificat de María proclama la verdadera revolución de Dios*, in *Testimonio* 10 (1987) 36-43; E. HAMEL, *La donna e la promozione della giustizia nel «Magnificat»*, in *Rassegna di Teologia* 18 (1977) 417-433; ID., *Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexion théologique-biblique*, in *Gregorianum* 60 (1979) 55-84; J. HERRERA ACEVES, *El Magnificat, canto de liberación*, in *Ephémérides Mexicana* 6 (1988) 367-390; R. COSTE, *Le Magnificat ou la révolution de Dieu* (Racines), Nouvelle Cité, Paris 1986 (tr. it., *Il cantico di Maria. Attualità di un modello*, Città Nuova, Roma 1988).

<sup>112</sup> Nella Istruzione *Sulla teologia della liberazione, o.c.*, X, 5; EV 9, n. 957.

<sup>113</sup> Cf T. REIK, *Psicanalisi della Bibbia*, Sugar, Milano 1968; F. DOLTO, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Delarge, Paris 1977 (alle pp. 17-31 la verginità di Maria) (vol. II, 1978).

<sup>114</sup> *L'interpretazione della Bibbia, o.c.*, I, D, 3; EV 13, nn. 41.42.

<sup>115</sup> Cf A. VERGOTE, *Psychanalyse et interprétation biblique*, in DBS, IX (1975), coll. 254-256; M. SALES, *Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible*, in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1979) 719ss; M. KASSEL, *Maria, Urbild des Weiblichen im Christentum? Tiefenpsychologisch-feministische Perspektiven*, in E. MOLTSMANN-WENDEL e AA.VV., *Was geht uns Maria an?* (Taschenbücher/Siebenstern, 493), G. Mohr, Gütersloh 1991<sup>2</sup>, 142-160; W.G. ROLLINS, *The Bible and Psychology: New Direction in Biblical Scholarship*, in *Pastoral Psychology* 45 (1997/3) 163-179.

argomenti<sup>116</sup> e ha anche rivolto la sua attenzione ai «Vangeli dell'infanzia» di Gesù e pure alle pericopi mariane di essi<sup>117</sup>.

Risulta condivisibile la constatazione di L. Pinkus, secondo il quale «nell'ambito del sapere teologico, la mariologia è una delle branche in cui lo scambio con le discipline psicologiche è stato piuttosto limitato e sporadico»<sup>118</sup>. Nei tempi recenti questo tipo di ricerca mariologica è cresciuto in parallelo con quella propriamente teologica, e anche per la mariologia l'interpretazione psicanalitica del simbolo si è allargata a quella del mito. Per quanto concerne l'aspetto mariano possono essere rilevate due posizioni. L'una ritiene che «la Vergine Maria» sia «una creazione popolare» e nel contempo «la fonte di godimento intellettuale per i più raffinati e lucidi pensatori della Chiesa». In tal modo Maria «è una delle poche figure femminili ad avere raggiunto lo stato di mito, un mito che da quasi duemila anni percorre la nostra cultura»<sup>119</sup>. L'altra posizione si attesta anch'essa sulla considerazione del mito di Maria, ma scopre la positività della sua valenza simbolica. Premessa la constatazione dell'attuale diminuzione di interesse per la ricerca religiosa e la pratica culturale, l'impegno è di «ricercare e riscoprire le rocce da cui è scaturita l'acqua dell'esperienza cristiana». «Maria, con tutta la continuità che presenta con le esperienze del passato e con la sua novità originale», si pone come «il simbolo» che «apre la via per una nuova identità che abbatte le separazioni del materiale/spirituale, naturale/soprannaturale». E «attraverso l'esperienza del femminile sacro,

---

<sup>116</sup> Cf per es. *Psicologia del profondo e esegesi*: vol. 1: Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda; vol. 2: Miracolo, visione, profezia, apocalisse, storia, parabola (Biblioteca di teologia contemporanea, 86 e 87), Queriniana, Brescia 1996, sulla 6a edizione tedesca. Valutazione critica del metodo ermeneutico del Drewermann da parte di S. CASTRO, *Hermenéutica bíblica y psicología profunda*, in *Revista de Espiritualidad* 56 (1997/224) 413-421 e di G. ROSSI, *Il problema dell'ermeneutica in E. Drewermann*, in *Civiltà Cattolica* 148 (1997) 3530, 154-163. Valutazione, inclusiva anche del metodo di F. Dolto, di A. MARCHADOUR, *Rencontre entre psychanalyse et Bible*, in *Chronique* 4 (1997) 25-36.

<sup>117</sup> *Il tuo nome è come il sapore della vita* (Nuovi saggi, 75), Queriniana, Brescia 1966. Per l'annunciazione di Maria e la figliolanza divina di Gesù, 59-131; per la visita di Maria ad Elisabetta, 133-162; per il racconto della nascita di Gesù, 163-221, ecc.

<sup>118</sup> L. PINKUS, *Il mito di Maria. Un approccio simbolico* (Ricerche teologiche), Borla, Roma 1986. Panoramica metodologica e bibliografica delle ricerche compiute nei decenni precedenti a pag. 6, n. 3.

<sup>119</sup> M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980, 16.19.

nella Vergine-Madre, il cristiano può ritrovare una sua specificità e pienezza di vita»<sup>120</sup>.

#### 4.5. La teologia femminista

Al seguito della teologia latino-americana della liberazione e la teologia nera anch'essa della liberazione, «verso la fine del XIX secolo, nel contesto socio-culturale della lotta per i diritti della donna, negli Stati Uniti è nata l'ermeneutica biblica femminista». Qui essa «si è manifestata con un nuovo vigore ed ha avuto un enorme sviluppo a partire dagli anni Settanta, in stretto legame con il movimento della liberazione della donna»<sup>121</sup>. Questa teologia può essere considerata sotto tre aspetti: quello propriamente teologico<sup>122</sup>, quello riguardante la teologia biblica<sup>123</sup>, e quello concernente la teologia biblico-mariana: questo aspetto è l'unico sul quale si concentra la nostra attenzione, anche se esso incrocia sovente gli altri due.

L'ermeneutica biblica femminista può essere distinta secondo tre linee di tendenza<sup>124</sup>. La «forma radicale»<sup>125</sup> rifiuta completamente l'autorità della Bibbia. La «forma neo-ortodossa» «accetta la Bibbia come profetica e suscettibile di essere utile nella misura in cui essa si schiera dalla parte dei deboli e quindi anche delle donne». La «forma critica» «utilizza una metodologia sottile e cerca di riscoprire la posizione e il ruolo della donna cristiana nel movimento di Gesù e nelle chiese paoline». Come valutazione globale si può dire che «nella misura in cui l'esegesi femminista si basa su un partito preso, corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi im-

<sup>120</sup> L. PINKUS, *Il mito di Maria*, o.c., 147, 149; A. GREELEY, *The Mary Mith*, Seabury Press, New York 1977 (tr. ted., Graz 1979); X. PIKAZA IBARRONDO, *María: de la historia al símbolo en el NT*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1995/1) 9-40.

<sup>121</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, o.c., I, E, 2; EV 13, n. 2959.

<sup>122</sup> N.R. GOLDENBERG, *Returning Words to Flesh: Feminism, Psychoanalysis and the Resurrection of Body*, Beacon, Boston 1990.

<sup>123</sup> Cf B. BROOTEN, *Prospettive femministe sull'esegesi neotestamentaria*, in *Concilium* 8 (1980) 110-122.

<sup>124</sup> Esse sono presentate in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, o.c., E, 2 (EV 13, nn. 2960-2962) e sono riprese ed esposte in *Interpretazione femminista della Bibbia* (Letty M. RUSSEL) (Orizzonti Biblici) Cittadella, Assisi 1991, soprattutto nelle pp. 157-210.

<sup>125</sup> Cf M. DALY, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston 1984; STARHAWK (= Myriam Simos), *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Beacon Press, Boston 1982.

pugnabile». Ciò nonostante «sono numerosi i contributi positivi provenienti dall'esegesi femminista». «L'orizzonte culturale moderno, grazie alla sua più grande attenzione alla dignità della donna e al suo ruolo nella società e nella Chiesa, fa sì che si pongano al testo biblico nuovi interrogativi, occasione di nuove scoperte»<sup>126</sup>.

L'esegesi dei testi biblico-mariani si pone all'interno di queste stesse istanze, problematiche e prospettive. Poiché è difficile riconoscere una netta cesura sia riguardo alle problematiche affrontate, sia riguardo alla prospettiva secondo la quale vengono considerate, come pure per ciò che riguarda la connotazione del campo (biblico, teologico, storico, ecc.) in cui vengono studiate, le nostre considerazioni non fanno precise distinzioni.

È comunque ben discernibile l'aspetto specificamente teologico: uno studio sistematico della teologia femminista è stato compiuto dalla teologa statunitense Letty Russel<sup>127</sup>, ed è stato completato da altre ricerche<sup>128</sup>. Notevole è l'impegno delle donne<sup>129</sup> nel campo dell'esegesi biblica studiata a partire dall'ottica femminile/femministica<sup>130</sup>. Sembra in crescendo l'attenzione che la

<sup>126</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, o.c.*, E, 2; Ev 13, nn. 2957-2969. Per la ricostruzione storica ed espositiva dell'opera svolta dalle donne impegnate nel campo biblico, cf L. SCHOTTROFF - S. SCHROER - M.T. WACKER, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus Perspektive von Frauen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, con bibliografia.

<sup>127</sup> *Teologia femminista* (GdT, 101), Queriniana, Brescia 1977 (ed. inglese, 1974).

<sup>128</sup> R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon, Boston 1983; M. BÜHRIG, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1987 (tr. it., Torino 1989); M.T. PORCILE SANTISO, *La donna, spazio di salvezza* (Teologia viva), EDB, Bologna 1994; M. HUNT, *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia 1983<sup>2</sup>; C. MILITELLO (a cura), *Teologia al femminile*. Atti del colloquio «Donne: studio ricerca insegnamento della teologia», Edi Oftis, Palermo 1986; C. SCHAUMBERGER - M. MAASEN (hrsg.), *Handbuch Feministischer Theologie*, Frauenbuchverlag, Münster 1986.

<sup>129</sup> Per la menzione di alcune cf A. BOTTINO, *Donne e scienze bibliche*, in C. MILITELLO, *Teologia al femminile, o.c.*, 130-138. Per l'esegesi femminista di un preciso testo cf M. NAVARRO PUERTO, «Nato da donna» (*Gal 4,4*): *Prospettiva antropologica*, in *Theotokos* 3 (1995/2) 557-569. Per *Una valutazione dell'esegesi femminista: verso un senso critico integrale*: M. PERRONI, in *Studia Patavina* 43 (1996/1) 67-92.

<sup>130</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983 (tr. it., Claudiana, Torino 1990); ID., *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984; ID., *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon, Boston 1992; L. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Women*, Westminster Press, Philadelphia 1979; W. KARIN - M.C. BARTOLOMEI (a cura), *Donne alla riscoperta della*

teologia femminista riserva alle varie tematiche della mariologia<sup>131</sup>, ormai prese in considerazione anche dalle teologhe della chiesa evangelica<sup>132</sup>.

#### 4.6. La «lectio divina»

La *lectio divina* non si colloca, ovviamente, tra i metodi ermeneutici biblici, e tuttavia rientra tra i modi di approccio alla Bibbia sia perché si concentra con vigore sul testo biblico sia perché lo interpreta secondo il metodo ad essa proprio. La *lectio divina* ci viene dall'antichità cristiana e monastica, ma la sua riscoperta come metodo e il suo riutilizzo come prassi sono avvenuti negli anni immediatamente seguenti al Concilio e, al presente, essa conosce una fase di apprezzamento e di utilizzo<sup>133</sup>. Non mi risulta che, nei tempi passati, i testi biblico-mariani siano stati accostati secondo il metodo della *lectio divina*; lo sono, invece, al presente, da parte di coloro che nutrono interessi teologici, spirituali e pastorali nei confronti della mariologia.

Benché l'espressione *lectio divina* venga tramandata dalla storia secondo

---

*Bibbia*, Queriniana, Brescia 1988; L. RUSSEL, *Interpretazione femminista della Bibbia*, Cittadella, Assisi 1991; ID., *The Liberating Word*, Philadelphia 1976; M. NAVARRO PUERTO, *Maria, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*, Ed. Claretianas, Madrid 1987; M. PERRONI, *Lettura femminile ed ermeneutica femminista del NT*, in *RivBiblit* 41 (1993) 315-339; M.T. PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza, o.c.*; ID., *Maria, arquetipo de lo feminismo*, in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1944) 287-309. Valutazione di C. OSIEK, *The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives*, in *Harvard Theological Review* 53 (1997/4) 956-968.

<sup>131</sup> L. TOMASSONE, *Il simbolo di Maria, oggi*, in *Maria nostra sorella*, a cura della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, Com-Nuovi Tempi, Roma 1988, 103-110; U. CASALE, *Benedetta tu tra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile* (Saggi di teologia), LDC, Torino 1989; C. FRANCES JEGEN (ed.), *Mary according to Women*, Leaven, Kansas City 1985; C. MULAK, *Maria, die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1985; W. SCHÖPSDAU, *Mariologie und Feminismus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985; AA.VV., *Se a parlare di Maria sono le donne*, Gruppo «Promozione Donna», Milano 1988; W. BEINERT, *Maria in der Feministischen Theologie*, Butzon & Bercker, Kevelaer, 1988 (con bibliografia alle pp. 35-38); M. NAVARRO PUERTO, *María-Madre. El paso de una a otra fe*, in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994) 67-95; C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale M. 1999.

<sup>132</sup> Per una presentazione di esse e delle loro posizioni mariologiche cf E. TOMASSONE, *Maria nella teologia femminista*, in *Maria nostra sorella, o.c.*, 77-87. In generale, AA.VV., *Gli evangelici e Maria*, Claudiana, Torino 1987; J.P. GABUS, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, in *Marianum* 44 (1982) 492ss.

<sup>133</sup> Su questi argomenti cf M. MASINI, *La lectio divina, o.c.*, 12-67; M. TEANI, *Tornare alla Bibbia*, in *Civiltà Cattolica* 147 (1996/2) 3504, 562-573.

un preciso significato, tuttavia viene adoperata per designare modi diversi di approccio al testo biblico, che hanno però in comune l'istanza di coglierne lo spessore teologico e spirituale. Qui fermiamo l'attenzione soltanto su due dei modi che si rifanno all'espressione *lectio divina*: quello di leggere tematicamente i testi biblico-mariani con la sensibilità biblica, teologica e spirituale caratteristica della *lectio divina*, e quello di leggerli con la stessa sensibilità, ma anche secondo il metodo caratteristico della prassi (*lectio, meditatio, colatio, oratio, operatio*)<sup>134</sup>.

La *lectio divina* in forma di *lettura tematica* dei brani biblico-mariani ha mandato in disuso i vecchi testi di ascetica mariana caratterizzati da devozionismo e li ha sostituiti con scritti rigorosamente ancorati al messaggio biblico, alla teologia<sup>135</sup> e alla spiritualità mariana<sup>136</sup>. La *lectio divina* in forma di tematica utilizza come titolo di riferimento un testo biblico e lo sviluppa facendone emergere - con differenze tra i vari autori - gli elementi esegetici, teologici e spirituali<sup>137</sup>.

La *lectio divina* in forma di prassi - cioè sviluppata secondo il metodo

<sup>134</sup> Per una presentazione di Maria come icona della *lectio divina*, cf M. MASINI, *La lectio divina, o.c.*, 91-104.

<sup>135</sup> W. BEINERT, *Parlare di Maria, oggi?* (Alma Mater, 16), Paoline, Catania 1975.

<sup>136</sup> L. DILHARRE, *Voici ton fils*, Marrimpouey, Pau 1977; J. GIBLET, *L'aube du salut*, in *Bible et Vie Chrétienne* 7 (1954) 96-108; A.M. GOTTARDI, *Il mistero dell'annuncio a Maria*, ed. Diocesane, Trento 1977; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Maria, silenzio e parola. Il Vangelo di Maria*, Ancora, Milano 1991; A. ORBE, *L'annunciazione: meditazioni su Lc 1,26-38*, Città Nuova, Roma 1994; T. D'SA, *Mary the contrary: a reflection on the Annunciation and Visitation as model of commitment and evangelization*, in *Vidyajyoti* 58 (1994) 623-635; G. MORANTE, *Catechesi sull'annunciazione (Lc 1,26-38)*, in *Theotokos* 4 (1996/2) 543-575; P. LARGO DOMÍNGUEZ, «Y yo le dije que sí»: *existencia responsable. Lectura de Lc 1,30-33.38 en clave eclesial*, in *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999) 129-140; M. MASINI, *Il profeta, la Vergine e la Parola*, in *Maria, «la Vergine dell'ascolto»*, O. R., Milano 1994, 35-55; ID., *Maria, via della bellezza*, *ivi*, 158-186.

<sup>137</sup> Globale e di carattere esegetico-teologico: G. FERRARO, *I racconti dell'infanzia nel Vangelo di Luca* (PBT, 1), ED, Napoli 1983; A. BARBAN, *Lectio divina su Mt 2*, in *Theotokos* 4 (1996/1) 119-130; A. CARFAGNA, *Lectio divina di Gv 19,25-27*, in *Theotokos* 7 (1999/2) 513-540; ID., *Lectio divina di Lc 2,34-35*, in *Theotokos* 6 (1998/1) 141-165; M. KO HA FONG, *Lectio divina su Gv 2,1-12*, in *Theotokos* 7 (1999/1) 149-164; ID., *Lectio divina su Lc 1,39-45*, in *Theotokos* 5 (1997/1) 177-195; E. BIANCHI, *Lectio divina sul Magnificat*, in *Theotokos* 5 (1997/2) 599-615; G.I. GARGANO, *Lectio divina su Lc 1,26-38*, in *Theotokos* 2 (1996/2) 557-588; M. MASINI, *Tre icone di fede: Zaccaria, Elisabetta, Maria*, in *Theotokos* 5 (1997/2) 691-706; ID., *Presente e Assente*, in *Theotokos* 5 (1997/1) 493-508; ID., *Le notti di Maria*, in *Consacrazione e Servizio* 50 (2001), n. 3, 19-34.

caratteristico di essa - dedicata ai testi biblico-mariani è poco sviluppata; tuttavia questo tipo di proposta è sempre meno inconsueto<sup>138</sup>.

### Conclusioni

Pur nella sua incompletezza, questa rivisitazione dell'ermeneutica applicata ai testi biblico-mariani fornisce, mi sembra, una panoramica che consente alcune constatazioni. Anzitutto che la ricerca mariologica ha instaurato un rapporto più diretto con i testi mariologici della Bibbia. Questo orientamento ha avuto una ricaduta positiva sui testi di spiritualità cristiana; influenza ed è pure influenzato dal crescente sviluppo della *lectio divina*<sup>139</sup>.

Dal punto di vista scientifico si può dire che i testi biblico-mariani sono stati studiati secondo i metodi esegetici contemporanei<sup>140</sup>, però quasi sempre soltanto secondariamente, cioè in conseguenza del fatto di rientrare nel campo di ricerche di più largo raggio. Nel settore dei testi specificamente biblico-mariani il cantiere rimane aperto, e molte e diversificate sono le piste che da esso si dipartono. Esse faranno giungere a utili scoperte i giovani biblisti che vi si inoltreranno, irrobustiti dalle nuove strumentazioni messe a loro disposizione dall'ermeneutica contemporanea.

MARIO MASINI  
Viale Trenta Aprile, 6  
00153 ROMA

<sup>138</sup> M. MASINI, *L'annunciazione. Lectio divina di Lc 1,34-37*, in AA.VV., *Icone di vita consacrata*, Paoline, Milano 1997, 53-83; G. ZEVINI, *Le nozze di Cana*, *ivi*, 84-109; M. MASINI, *Nazaret, città della Galilea*, in *Maria, lo Spirito e la Parola. Lectio divina di testi mariani* (Dalla Parola alla vita, 4), Paoline, Milano 1996, 9-65; ID., *Da Maria è nato Gesù*, *ivi*, 66-113; ID., *Benedetta fra le donne*, *ivi*, 114-157; ID., *Insieme con Maria (At 1,12-14)*, *ivi*, 158-208; ID., «*Mi diranno beata*», *ivi*, 209-272; ID., *Le feste di Maria. Lectio divina*, Paoline, Milano 2001.

<sup>139</sup> Si tranquillizzi pure E.H. PETERSON, *Caveat lector*, in *Crux* 32 (1996/1) 2-12, riguardo ai pericoli cui esporrebbe la *lectio divina*.

<sup>140</sup> Ad es., in *Theotokos* 7 (1999/2) 325-338, F. MANNUS studia, sia pur concisamente, il testo di Gv 19,25-27 secondo le analisi strutturale, letteraria, simbolica, del genere letterario, della critica della tradizione e della redazione.



## Summary

*This article gives an overview of the ancient and modern hermeneutical methods and of the theological approach to biblical texts having mariological contents.*

*It gives prominence to Luke's history of Annunciation but other passages are examined as well, always providing a wide and updated bibliography. According to the author, biblic-marian texts have been approached by hermeneutical methods and processes, but - mainly as concerns modern texts - this has often been done in an unsystematic and occasional way.*

*Works are then still in progress and young biblicists are expected to deepen the scientific and methodical study of biblic-marian texts.*