

MAGNIFICAT, BENEDICTUS I CANTICI DEL DIO CHE SI RICORDA



I temi del ricordo e della memoria ricorrono nei due cantici, quasi a costituire il luogo spirituale dell'incontro di Dio con l'uomo: l'uomo ricorda le grandi gesta compiute da Dio per il lui, Dio ricorda la sua promessa per restarvi fedele. Maria e Zaccaria, figure di confine tra Antico e Nuovo Testamento, con i loro cantici rievocano ed esprimono la lunga storia di misericordia e di grazia che costituisce la dimensione più vera e profonda dell'antica alleanza e che nell'alleanza nuova attinge pieno e definitivo compimento.

di **Alberto Valentini**

docente di Nuovo Testamento alla Pontificia Università Gregoriana

Molto a proposito nella progressione dei temi di questo numero di *Parole, Spirito e Vita*, il Magnificat e il Benedictus sono stati posti al punto di convergenza, alla confluenza tra Antico e Nuovo Testamento. Questi cantici infatti sono testimonianza della tradizione salmodica giudaica e insieme espressione della primitiva fede e del culto neotestamentario.

Saggiamente, a questi brani non è stato associato il *Nunc dimittis* di Simeone, che pur essendo uno dei tre canti classici dei racconti dell'infanzia di Luca, presenta caratteristiche proprie e diverse¹.

1. I CANTI NELLA TRADIZIONE BIBLICA E NEL NUOVO TESTAMENTO

I cantici svolgono una funzione importante nella rivelazione biblica, nella storia salvifica e nel culto del popolo dell'alleanza². Fondamentalmente - al di là delle rielaborazioni della

¹ Il cantico di Simeone si differenzia dai due precedenti non solo per la struttura quasi inesistente e per le fonti bibliche cui attinge, ma anche e soprattutto per la prospettiva teologica. Nel *Nunc dimittis* siamo di fronte a una concezione della salvezza neotestamentaria notevolmente sviluppata, che non ha bisogno - come il Magnificat e il Benedictus - di interventi redazionali atualizzanti (cf. in particolare P. GRELOT, «Le cantique de Siméon (Luc II, 29-32)», in *Revue Biblique* 93 [1986] 481-509).

² Al di là del Salterio è possibile individuare una serie notevole di «inserti poetici» nei racconti dell'Antico Testamento, molti dei quali non rivelano alcuna struttura letteraria particolare, essendo semplici reazioni di stupore, di gioia o di dolore; invocazioni e benedizioni, acclamazioni e oracoli, dichiarazioni divine o umane, parole proferite d'istinto di fronte agli avvenimenti dell'esistenza.

S. Muñoz Iglesias, che li ha studiati, scorge nell'Antico Testamento più di 50 cantici di una certa estensione e una settantina di brani minori che intercalano i racconti (cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la infancia*

tradizione posteriore e degli apporti redazionali - essi sono la viva voce, la reazione diretta agli eventi di cui la persona o il popolo sono testimoni e destinatari.

Si pensi in particolare alle parole che introducono il grande «canto del mare» (Es 15,1-18,21), dopo una notte di portentosi interventi divini, all'alba della libertà: «In quel giorno JHWH liberò Israele dalla mano degli egiziani; e Israele vide gli egiziani morti sulla spiaggia del mare. Israele vide la mano potente di JHWH che aveva agito contro gli egiziani, e il popolo temette JHWH ed ebbe fede in lui e nel suo servo Mosè. Allora Mosè e i figli d'Israele cantarono questo canto a JHWH...» (Es 14,30-15,1).

Tutti i brani poetici presentano il non facile problema del rapporto con il rispettivo contesto in prosa: sono opera del medesimo autore? sono composizioni preesistenti, inseriti posteriormente nel racconto? sono, infine, cantici più recenti, introdotti in una narrazione precedente? Problematiche che ritornano puntualmente a proposito dei cantici di Lc 1-2.

La maggioranza degli studiosi ritiene che il Magnificat e la prima parte del Benedictus siano salmi preesistenti, che Luca, con opportuni ritocchi, ha incastonato nel racconto. Questa soluzione sembra l'unica veramente rispettosa dei cantici e del contesto narrativo che, nonostante i punti di contatto, appaiono differenti. A tale conclusione si giunge sulla base di diversi indizi legati alla lingua, alla struttura e alla teologia dei cantici.

Un altro problema riguardo ai nostri cantici sorge dal fatto che – a differenza delle composizioni del salterio, ampiamente studiate - la poesia biblica e giudaica “tardiva”, più o meno coeva al Nuovo Testamento, non ha ricevuto adeguata attenzione, anzi è stata quasi del tutto trascurata. In tempi relativamente recenti, grazie in particolare agli studi sulle Hodayot di Qumran, la situazione è indubbiamente migliore, anche se numerosi problemi restano aperti³.

È certo che la tradizione salmodica d'Israele non è venuta meno nella vita e nell'insegnamento di Gesù e continua a svilupparsi nell'esperienza dei discepoli. Per la primitiva comunità di Gerusalemme disponiamo di testimonianze preziose ed esplicite, non solo della frequenza alla liturgia del tempio, ma anche della lode di Dio da parte dei primi credenti (cf. At 2,46-47). Per quanto concerne le comunità paoline, esistono indicazioni circa la presenza di salmi nella liturgia cristiana (cf. 1Cor 14,26), e più in generale nella vita quotidiana dei credenti, esortati a intrattenersi a vicenda «con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore...» (Ef 5,19; cf. Col 3,16; cf. At 16,25). Chiunque approfondisca il pensiero e la liturgia delle comunità cristiane delle origini, «resterà sorpreso nel constatare quanto i canti di preghiera e di lode di Israele fossero vivi e presenti nel cristianesimo primitivo»⁴. Le comunità neotestamentarie si muovono infatti nel solco della grande tradizione liturgica d'Israele, nella quale il canto esercita un ruolo fondamentale. Si può affermare che nelle comunità primitive - a parte i canti veterotestamentari – esistevano tre tipi di salmi:

i *salmi giudaici*, come quelli presenti, in particolare, nelle Hodayot di Qumran; i *salmi giudeocristiani*, tra i quali sono da annoverare i cantici lucani del Magnificat e del

según san Lucas, Madrid 1983, 25-60). Egli valorizza tra gli altri, gli studi di A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris 1926, opera in cui l'autore riprende suoi studi precedenti: «Les origines de la poésie hébraïque», in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 4(1924) 393-419; 5(1925) 1-28.

³ Cf. A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987, 41-51.

⁴ Cf. H.-J. KRAUS, *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989, 322.

Benedictus; i *salmi cristiani*, di cui abbiamo testimonianza molteplice negli scritti neotestamentari, specialmente nell'Apocalisse di Giovanni.

2. IL MAGNIFICAT E IL BENEDICTUS⁵

<p>^{46b} L'anima mia magnifica il Signore ⁴⁷ e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore,</p> <p>⁴⁸ hóti (poiché) perché ha guardato alla povertà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata;</p> <p>⁴⁹ hóti (poiché) grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente e Santo è il suo nome;</p> <p>⁵⁰ di generazione in generazione il suo éleos (misericordia) si stende su quelli che lo temono</p> <p>⁵¹ Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nelle trame del loro cuore; ⁵² ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili;</p> <p>⁵³ ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote.</p> <p>⁵⁴ Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi dell'eterno éleos (misericordia)</p> <p>⁵⁵ - come aveva promesso ai nostri Padri – verso Abramo e la sua discendenza.</p>	<p>⁶⁸ Benedetto il Signore Dio d'Israele,</p> <p>hóti (poiché) perché ha visitato e redento il suo popolo, ⁶⁹ e ha suscitato per noi una salvezza potente nella casa di Davide, suo servo,</p> <p>⁷⁰ come aveva promesso per bocca dei suoi santi profeti d'un tempo:</p> <p>⁷¹ salvezza dai nostri nemici, e dalle mani di quanti ci odiano.</p> <p>⁷² Così egli ha “fatto” éleos (misericordia) ai nostri Padri e si è ricordato della sua santa diathēkē (alleanza), ⁷³ del hórkos (giuramento) fatto ad Abramo, nostro padre,</p> <p>⁷⁴ di concederci, liberati dalle mani dei nemici, di servirlo senza timore, ⁷⁵ in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni.</p>
---	--

Brani come il Magnificat e il Benedictus rivelano significative affinità con i discorsi lucani degli Atti. Non solo, ma della comunità primitiva si afferma che «lodavano Dio» (At 2,47). E' da presumere che nelle comunità neotestamentarie non solo i salmi fossero cantati, ma anche composti, sulla scia d'una ininterrotta tradizione biblica. Questo va detto in particolare per i canti più “arcaici”, come appunto il Magnificat e il Benedictus, sorti verosimilmente in ambiente giudeo-cristiano.

⁵ In questo studio quando parliamo del Benedictus, in particolare confrontandolo con il Magnificat, intendiamo solitamente riferirci alla prima parte, al salmo, comprendente i vv. 68-75; la seconda parte (vv. 76-79), com'è noto, presenta caratteristiche diverse e minore arcaicità.

Al dire di Schürmann, «Gli inni di Lc 1-2 hanno la funzione di spiegare pneumaticamente quanto accade»⁶. Se questo è il loro compito, come giustificare la differenza piuttosto notevole di linguaggio e di prospettive tra i cantici e il contesto narrativo in cui sono inseriti? Non si dimentichi la lunga – per quanto poco motivata – controversia circa l'attribuzione del Magnificat: è bastata la testimonianza di codici rarissimi e secondari che presentano il nome di Elisabetta, invece di quello di Maria, per mobilitare una schiera di studiosi, i quali, anche se con argomentazioni fragili, hanno sostenuto l'attribuzione del Magnificat ad Elisabetta.⁷ Se il rapporto tra il cantico e il racconto fosse realmente stretto e lineare ciò non sarebbe stato possibile.

Nei nostri brani poetici, in realtà - a parte i pochi ritocchi redazionali - non c'è nulla che celebri esplicitamente gli eventi presentati nel racconto in prosa. Sia il Magnificat come la prima parte del Benedictus, nonostante le apparenze, sono canti pasquali più che natalizi o dell'infanzia. Né la madre di Gesù né Zaccaria parlano della nascita dei bambini, tanto meno si soffermano sulle circostanze di tale evento. È sorprendente in particolare nel Magnificat – a differenza di quanto avviene nel contesto narrativo - l'assenza di accenni espliciti al bambino Messia davidico (cf. Lc 1,32s) e Figlio di Dio (cf. Lc 1,35). La meraviglia cresce ulteriormente - soprattutto nella seconda parte del cantico - di fronte a un vocabolario di chiara intonazione marziale, con poderosi interventi divini a difesa dei deboli, liberati dai potenti (cf. vv. 52-53), che di per sé nulla hanno a che vedere con la nascita di un bambino.

Sempre in riferimento al Magnificat, R. Le Déaut, parla di un canto di redenzione «e il suo sfondo primitivo ci sembra il ricordo della grande liberazione dall'Egitto: sono bastati alcuni ritocchi per adattarlo a una situazione individuale. Messo dapprima sulla labbra di tutto Israele, viene ripreso dalla sola Maria per celebrare la salvezza messianica»⁸.

Osservazioni simili si possono fare riguardo al Benedictus, per quanto concerne la prima parte⁹. I due cantici si presentano come solenni memoriali “liturgici” della storia della salvezza; essi ricordano le “grandi cose” (Lc 1,49) operate dal Signore a favore del suo popolo e culminate nella liberazione escatologica operata da Cristo Signore.

Il motivo del ricordo è presente in maniera speculare nei due cantici, in particolare nei vv. 54-55 – a conclusione del Magnificat - e nei vv. 72-73 del Benedictus. Il cantico della Vergine afferma che Dio ha soccorso Israele, ricordandosi dell'eterno ἔλεος (misericordia), secondo la promessa fatta ai Padri; il Benedictus parla dell'ἔλεος (misericordia) verso i Padri, nel ricordo dell'alleanza e del giuramento fatto ad Abramo. Questi due testi presentano parallelamente tre termini caratteristici legati alla memoria (μυμνήσκομαι ricordare, ἔλεος

⁶ H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, I, Brescia 1983, 171s.

⁷ Cf. A. VALENTINI, «La controversia circa l'attribuzione del Magnificat», in *Marianum* 45 (1983) 55-93; cf. anche ID., «Il problema dell'attribuzione del Magnificat», in *Theotokos* 5 (1997) 643-674.

⁸ R. LE DEAUT, *La nuit pascale*, Rome 1963, 310.

⁹ Cf. ID., 309. Dal punto di vista lessicale-tematico i contatti tra i due cantici sono notevoli. Gryglewicz ha osservato che su 46 radici presenti nel Magnificat e 58 del Benedictus ben 15 sono comuni. E dal momento che alcuni vocaboli ricorrono più di una volta, si hanno in pratica 17 termini comuni nel Magnificat e 24 nel Benedictus. Più di un terzo dei vocaboli, per conseguenza, è comune al Magnificat e al Benedictus.

Tale grande affinità lessicale e tematica fa pensare a uno stesso «milieu», nel quale i brani avrebbero avuto origine o sarebbero stati conservati. Questo giudizio non riguarderebbe, però, la seconda parte del Benedictus (cf. F. GRYGLEWICZ, «Die Herkunft der Hymnen des Lukas», in *New Testament Studies* 21[1974-75], 267).

misericordia, Ἀβραάμ Abramo), e il medesimo riferimento ai Padri. Da questo punto di vista, e non solo, i contatti tra i due brani appaiono veramente notevoli.¹⁰

In tale contesto, il ricordo abbraccia l'intera parabola di tempo che va dalle promesse fatte ai Padri fino al compimento escatologico in Cristo. Tra questi due estremi cronologici e teologici si svolge l'intera storia di salvezza, di cui si fa memoria nella fede e nella liturgia del popolo di Dio. Il ricordo degli eventi salvifici inizia con l'esperienza fondamentale e fondante della storia del popolo di Dio: la grande liberazione dall'Egitto. Questo fatto è così decisivo per la storia e la fede d'Israele, da divenire la categoria ermeneutica di tutte le liberazioni successive, fino a quella escatologico-messianica. Tanto che si può parlare di un «Exodus-schema» che caratterizza e percorre l'intera storia salvifica. Lo schema è particolarmente visibile nei grandi eventi di redenzione, e si applica in maniera privilegiata al ritorno dall'esilio e alla liberazione messianica.

Di tale storia i nostri cantici sono testimonianza e memoriale: non a caso utilizzano categorie e termini tradizionali, pur celebrando ormai la liberazione escatologica della quale gli eventi antichi erano inizio, anticipazione e profezia.

Il Magnificat e il Benedictus iniziano rispettivamente con una lode-esaltazione (v. 46b) e con una solenne *berakah/benedizione* (v. 68), rivolte al Dio d'Israele operatore della salvezza.

A tali introduzioni segue puntualmente il ricordo degli eventi per i quali Dio viene celebrato, come appare con evidenza dalla particella *hóti/poiché*, che segue immediatamente l'introduzione celebrativa e ne giustifica la presenza.

La memoria degli antichi eventi è più chiara ed esplicita nel canto di Zaccaria, che parla di *lutrōsis/redenzione*, il cui contesto originario è offerto dall'esperienza dell'Esodo. Il Benedictus attualizza il ricordo utilizzando lo stesso termine per la liberazione messianica, e presentando la redenzione come visita escatologica di Dio, che in Cristo ha suscitato un salvatore potente nella casa di Davide suo servo (cf. v. 69). La liberazione cantata dal Benedictus è espressa con categorie arcaiche, come "liberazione dai nemici" (vv. 71.74), proprio secondo la tradizione dei canti di vittoria del popolo di Dio¹¹.

Il Magnificat presenta una situazione particolare e personale: celebra l'esperienza di una donna liberata da una situazione di povertà, per la quale il Signore ha operato grandi cose (cf. vv. 48-49). Ma non ci si inganni: dietro la *tapeinōsis/povertà* della serva, che ha sperimentato la potente azione di Dio salvatore, si intravede già la condizione dei *tapeinous/poveri* profondamente trasformata dall'intervento divino (cf. v. 52). La vicenda della *serva* anticipa e annuncia quella del *servo* Israele soccorso per la fedeltà di Dio alle sue promesse (cf. vv. 54-55).

¹⁰ Cf. GRYGLEWICZ, *a.c.*, 267. C'è tuttavia una differenza tra i due cantici, dovuta al fatto che, mentre il Magnificat inizia con un caso personale, concernente la *doúlē/serva*, e sviluppa nella seconda parte un'azione generale, nel Benedictus si ha un movimento inverso: la prima parte ha per oggetto l'intervento di Dio a favore di tutto il popolo, mentre la seconda tratta del precursore e della sua missione, pur terminando con un riferimento al popolo. Nonostante questa diversa disposizione delle parti, ci sono molti elementi in comune, anche per quanto riguarda il tema del ricordo nel contesto della storia salvifica, dell'alleanza e delle promesse.

¹¹ La prima parte del Magnificat (vv. 46-50) rivela una concezione della salvezza più elevata e spirituale nei confronti della prima parte del cantico di Zaccaria, ove si parla di salvezza dai nemici, secondo le attese giudaiche del tempo: ciò che in qualche modo è presente anche nella seconda parte del Magnificat (vv. 51-53). Il Benedictus, d'altra parte, nella sezione profetica (vv. 76-79) testimonia una teologia più sviluppata, in armonia con la tradizione sinottica (cf. Mc 1,3 e par.).

Come si è detto, la salvezza cantata da Maria e da Zaccaria è certamente neotestamentaria, ma giunge al termine di una lunga attesa ed è espressa con categorie e termini veterotestamentari, attingendo vistosamente agli antichi canti di liberazione.

Per quanto concerne il Magnificat, l'espressione «guardare alla miseria» richiama diverse situazioni di sofferenza-prova-umiliazione, sia a livello personale che comunitario, ma evoca fondamentalmente l'esperienza della schiavitù egiziana. Da tale condizione i figli d'Israele gridarono al Signore ed egli guardò alla loro miseria, ascoltò il loro grido e intervenne per liberarli (cf. Es 3,7ss). Per essi, suoi servi, come per Maria, la serva, Dio ha compiuto cose grandiose (Lc 1,49): con braccio potente ha annientato i nemici (cf. Es 15,6; Lc 1,51), manifestando agli occhi di tutti la sua santità (cf. Es 15,11ss; Lc 1,49).

Operando tali cose, Dio si è ricordato del suo *éleos*/misericordia verso Abramo e la sua discendenza, secondo la promessa (cf. vv. 54,55); ha “fatto misericordia” ai nostri Padri, nel ricordo della santa alleanza e del giuramento ad Abramo nostro padre (cf. vv. 72-73).

3. ANAMNĒSIS/memoria – ELEOS/misericordia – DIATHĒKĒ/alleanza

Per meglio intendere la portata di questi testi s'impone una riflessione sul senso del ricordo e sull'*éleos*/misericordia, sullo sfondo e nel clima dell'alleanza. Il verbo *zākar*/ricordare – da cui *zikkārôn*/memoriale – non indica qualcosa che si svolge solo in Dio e tanto meno nella sua mente, ma comporta una «Tätigkeit nach aussen (attività all'esterno)». Quando Dio si ricorda «sorge una situazione nuova, e l'uomo riceve un aiuto efficace nel bisogno. Il ricordarsi da parte di Dio è, così, un evento attivo e creativo»¹². H. Gross, che ha approfondito il significato originario di questo verbo, insiste sulla dimensione dinamica e fattuale, anzi creativa, storica ed escatologica del ricordo nel piano salvifico di Dio¹³.

Ma non è solo Dio a ricordarsi: uno degli atteggiamenti fondamentali della pietà veterotestamentaria è che l'uomo si ricordi delle opere compiute da Dio a suo favore, dei suoi comandamenti e delle sue immutate virtualità (cf. Nm 15,39-40; Dt 8,2; 18).

Il Deuteronomio, in particolare, elabora una vera teologia del ricordo (cf. Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,3.12; 24,18.20.22; 32,7), condizione indispensabile per purificare la fede e restare legati al Dio dell'alleanza¹⁴. Luogo privilegiato del ricordo è il culto, ove si rievocano e si rivivono gli eventi salvifici, dei quali i cantici sono lirica e pneumatica espressione.

È degno di nota il fatto che mentre nell'Antico Testamento il ricordo di Dio è di grande importanza e frequenza, nel Nuovo Testamento ricorre piuttosto raramente e per lo più in testi che riprendono la tradizione biblico-giudaica, come appunto in Lc 1,54, che echeggia il Sal 97,3 (LXX), dove si trova la formula *emnēsthē tou éléous autoù tō Iakōb/si è ricordato della sua misericordia a Giacobbe*. E' una conferma del carattere arcaico e del linguaggio veterotestamentario dei cantici lucani.

¹² O. MICHEL, *Mimnēskomai*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, 299.

¹³ H. GROSS, *Zum wurzel zkr*, in *Bibliche Zeitschrift* 4 (1960) 227-230.

¹⁴ MICHEL, *a.c.*, 299.

Oggetto privilegiato del ricordo divino è l'alleanza, come in Lc 1,72, ma anche il suo *éleos/misericordia*, come in 1,54. Ciò significa che alleanza e misericordia di Dio sono strettamente legate e interdipendenti¹⁵.

Tra il ricordo misericordioso di Dio e il suo intervento salvifico si dà connessione diretta, come appare con evidenza dalle parole del Magnificat: *antelabeto* / ha soccorso, e *mnēsthēnai eléous* / ricordandosi della misericordia. La formula *mnēsthēnai eléous* di Lc 1,54b e parallelamente quella di *mnēsthēnai diathēkēs* / ricordarsi dell'alleanza di Lc 1,72, poste a giustificazione dell'affermazione precedente, «appaiono come una spiegazione teologica dell'evento messianico»¹⁶: tutto è avvenuto in ragione dell'*éleos* e della fedeltà di Dio alla sua alleanza.

Il motivo è centrale e qualificante nel Magnificat ove ricorre a conclusione della prima parte: «e il suo *éleos* di generazione in generazione su quelli che lo temono» (v. 50) e al termine della seconda parte: «ha soccorso Israele suo servo memore del suo eterno *éleos*... verso Abramo e la sua discendenza» (v. 54s).

Nel Benedictus, in maniera ancor più diretta, l'azione salvifica (vv. 68b.69.71) è presentata come un «fare *éleos*» da parte di Dio (cf. v. 72). In questo cantico colpisce lo stretto legame, presentato in forma appositiva, tra *éleos-diathēkē-órkos* / *misericordia-alleanza-giuramento* (vv. 72-73). L'intervento salvifico di Dio è presentato quale atto misericordioso nei confronti dei Padri e quale ricordo efficace della santa alleanza con Abramo, intesa come giuramento vincolante (cf. Ger 11,5; Mic 7,20; Sal 104,9 LXX).

Il termine *éleos* applicato a Dio - sulla scia dell'ebraico *hesed*, di cui abitualmente è traduzione - indica per lo più il suo amore misericordioso¹⁷. Ma non si tratta in primo luogo di un semplice sentimento, bensì, come si è detto, di un aiuto concreto, postulato dalla fedeltà all'alleanza. Per questo motivo talora nei LXX il termine è tradotto con «giustizia» (cf. Gen 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; Prv 20,28b). Ovviamente non è questione di giustizia commutativa, né di rapporto paritario, ma di un intervento che l'uomo si attende a motivo della *b'rit* / patto e della promessa.

In questa luce tutta la storia biblica è vista come incessante benevolenza e aiuto misericordioso da parte di Dio. Tra l'*éleos* di Dio e i prodigi dell'Esodo, tuttavia, esiste un legame particolare¹⁸. Ciò appare in maniera evidente e inequivocabile nel grande Hallel della liturgia pasquale (Sal 135) il cui ritornello litanico - *hóti eis tòn aiōna tò éleos autoú* - sottolinea e ribadisce tutte le fasi e le azioni salvifiche di Dio nella storia.

Sulla stessa scia, il ritorno dall'esilio è presentato come atto della bontà misericordiosa di Dio (cf. Ger 32,37ss; Ez 39,25; Dt 30,3). Il tema è ripreso con frequenza nel libro di Isaia, secondo il quale il Signore avrà pietà di Giacobbe, sceglierà di nuovo Israele e li ristabilirà nel loro paese (cf. Is 14,1; 49,22; 66,20), con prospettiva chiaramente escatologica.

Nel giudaismo *éleos* assume significati diversi, come fedeltà (cf. Sir 47,22, misericordia, pietà, in contrasto con la collera e il giudizio di Dio (cf. Sir 5,6; 16,11s; Sap 6,6; 11,9; 12,22; 2Mac 6,16; 8,5; Sal Salom 18,3). L'intervento divino per gli ultimi tempi è visto non solo come giorno di collera per i peccatori, ma anche come *hēméra (hēmérai) eléous* / *giorno (giorni) della memoria* (Sal Salom 14,6.9; 18,5s.9). Il futuro escatologico è visto

¹⁵ Cf. R. BULTMANN, *Éleos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, 406. Non sfugga poi il legame intimo che esiste tra i termini ebraici *hesed/misericordia* ed *emet/verità* che formano addirittura endiadi. L'*éleos* di Dio poggia sulla sua perenne fedeltà all'alleanza.

¹⁶ Cf. MICHEL, *a.c.*, 303.

¹⁷ È un termine molto frequente nei LXX, ove ricorre ben 236 volte per indicare la misericordia divina e 60 volte per quella umana. Nel Nuovo Testamento è usato 20 volte per esprimere la misericordia divina e 7 per quella umana.

¹⁸ Cf. H.J. STOEBE, *Hesed*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, 536.

come tempo dell'intervento misericordioso di Dio (cf. 2Mac 2,7; 7,29); e la vittoria dei Maccabei ne è in qualche modo l'inizio.

Nel Nuovo Testamento, infine, *éleos* ricorre molto più raramente e si trova di preferenza nei cantici lucani «saturi di motivi veterotestamentari»¹⁹. Sotto il vocabolario e i temi tradizionali si cela però la novità escatologica dell'evento Cristo. I verbi al futuro della letteratura profetica e apocalittica cedono il posto a forme verbali in tempo passato, più precisamente in aoristo, per celebrare un evento effettivamente compiuto, che ha sconvolto la storia del mondo ben al di là delle promesse e dell'attesa d'Israele. I giorni dell'*éleos* divino sono ormai tra noi, definitivamente presenti²⁰. I canti di Maria e di Zaccaria si muovono su questo sfondo storico-salvifico: sono memoria degli interventi misericordiosi di Dio a salvezza del suo popolo, riletti e interpretati alla luce dell'evento escatologico di Cristo: ciò giustifica la loro collocazione all'interno dei racconti dell'infanzia - che in realtà sono testi "pasquali"- i quali proiettano e anticipano nella nascita di Cristo il trionfo realizzato nella Pasqua.

Maria e Zaccaria, figure di confine tra Antico e Nuovo Testamento, con i loro cantici rievocano ed esprimono la lunga storia di misericordia e di grazia che costituisce la dimensione più vera e profonda dell'antica alleanza e che nell'alleanza nuova attinge pieno e definitivo compimento.

Con la visita e liberazione escatologica operata da Cristo, Dio ha manifestato in pienezza il suo eterno *éleos* e si è ricordato della sua alleanza, secondo la promessa fatta ai Padri, in favore di Abramo e della sua discendenza (cf. 1,54-55. 72-73).

© Parola Spirito e Vita, EDB - Edizioni Dehoniane Bologna.

¹⁹ BULTMANN, *a.c.*, 414.

²⁰ «L'*éleos* di Dio è l'opera escatologica storico-salvifica ch'egli [Dio] compì in Cristo e che trova formulazione dogmatica in Tt 3,5» (BULTMANN, *a.c.*, 415).