

## **La «donna» come figura all'interno delle Scritture: mediazione del Dio Creatore e risposta alla Redenzione**

### **Introduzione: donne che portano avanti l'Alleanza e la promessa**

Nell'aprire il suo Vangelo, Matteo si avvale di una lista genealogica che ripercorre tutto il cammino d'alleanza fatto da Dio con il suo popolo, giungendo infine alla generazione di «Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo» (Mt 1,1). La lista si apre proprio con Abramo, giunge a Davide, passa per il dramma della deportazione babilonese e finalmente arriva al Messia, il figlio *promesso* a Davide (cf. Mt 1,1-17), seguendo uno schema rigido fondato sui padri, un ritornello continuo che scandisce la storia:

*Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli...* (Mt 1,2)

Una relazione di generazione, dunque, si moltiplica di padre in figlio e scorre rievocando i momenti luminosi e bui della storia sacra di Israele. La genealogia genera così un memoriale anche nel lettore che ripercorre vicende umane ma soprattutto contempla la fedeltà di Dio che interviene ad ogni generazione, e soprattutto alla fine, nella vita di Maria, *la sposa di Giuseppe*, «dalla quale è stato generato Gesù, chiamato Cristo» (Mt 1,16: è l'unico passivo del verbo «generare» posto nella lunga catena genealogica, indica perciò un cambiamento fondamentale nella storia).

Il linguaggio della genealogia doveva risultare piuttosto familiare alla comunità primitiva, più che a noi oggi: si trattava, infatti, di una comunità grossomodo proveniente dal giudaismo e che ricordava bene le liste genealogiche del Libro della Genesi (cf. Gen 5 e 10). La promessa di un figlio per un padre è difatti all'osso della Prima Alleanza e proporre il tema della generazione significava inserire il Figlio di Dio nel corpo dell'umanità, nel corpo stesso del popolo eletto!

Tuttavia, a una lettura attenta, c'è da essere un poco imbarazzati per questa genealogia! Qua e là, infatti, spuntano delle aperture insolite, in una lista tutta maschile di soli padri che generano figli. Si tratta di *rottture nel ritmo genealogico che menzionano direttamente delle donne*, delle madri, nella storia dell'alleanza:

*Giuda generò Fares e Zara da Tamar [...] Salmon generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, Iesse generò il re Davide. Davide generò Salomone, da quella che era stata la moglie di Uria...*(cf. Mt 1,3.5-6)

Perché Matteo ha avuto la necessità di esplicitare la provenienza di alcuni figli da alcune madri, e per altro in punti critici della genealogia? «Tamar», difatti, aveva preso un'iniziativa tutt'altro che regolare nel momento in cui il patriarca Giuda (da cui sarebbe provenuto Davide e dunque il Messia) rischiava di non avere discendenza (cf. Gen 38); «Racab» e «Rut», due straniere non appartenenti al popolo, garantirono con la loro intromissione nella storia la continuità del ramo genealogico davidico, e infine, prima di Maria, «la moglie di Uria» con cui Davide peccò, generò «Salomone», il figlio di Davide erede (cf. la promessa di 2Sam 7), icona dunque del Messia futuro. È proprio l'apparizione di *queste* donne, più di altre (perché Matteo tace sulle più celebri matriarche Sara, Rebecca, Rachele e Lea?) a porre un problema. Per Matteo, infatti, il Dio dell'Alleanza si avvale della collaborazione paradossale *di queste donne* (donne forse persino problematiche per i primi recettori del Vangelo) per portare decisamente avanti la sua storia di salvezza e di vita, azione che avrebbe trovato il suo compimento salvifico

in Gesù. Nonostante la loro dignità discutibile, la loro presenza permette al Signore di rivelarsi e di mantenere le promesse: la loro *femminilità* permette al piano divino di procedere e generare salvezza.

È l'apparizione paradossale di *queste* donne, in parte meno apprezzabili delle altre eroine di Israele, ad aver fatto emergere la domanda sulla *figura generale* e il *compito della donna* nelle Scritture. Possiamo cioè definire, al di là di ogni possibile e riuscita concretizzazione, chi sia *la donna nelle Scritture e di quale significato sia portatrice?*

Proveremo a tendere un filo rosso, dalla Genesi all'Apocalisse, tentando di dare una risposta, anche parziale, un punto iniziale capace di fornirci una chiave di lettura con cui guardare le rocambolesche storie femminili bibliche: quella di Sara e Rebecca, di Rachele e Lea, di Giuditta ed Ester, di Marta e Maria...e di molte altre.

### **In principio: un dono e un malinteso**

Nel secondo racconto della creazione (Gen 2,4c-24) troviamo Dio preoccupato dinanzi alla *solitudine* dell'uomo (e viene da chiedersi: una solitudine nonostante la sua compagnia divina?). La soluzione è subito tratteggiata con maestria dal narratore, nella parola stessa del Creatore: «...Voglio fare per lui [per l'uomo] *un soccorso come di fronte a lui*» (Gen 2,18).

L'ebraico *'ēzer*, parola che traduciamo qui col termine «soccorso», indica un intervento necessario per scampare *da un pericolo mortale*. Dio, perciò, costata la possibilità di morte per l'«essere umano», almeno nella fragilità in cui ora si presenta (parliamo di «essere umano», dal momento che il secondo racconto non usa ancora i termini differenziati di *maschio* e *femmina*: l'umano è indicato in senso generale con la parola «Adam», ovvero *colui che è stato tratto dalla terra*, la Adamah). L'assenza di una relazione sul piano creaturale, l'assenza di un «tu» capace di far crescere l'essere umano e trarlo fuori dall'autoreferenzialità, è ciò che spinge dunque l'intenzione divina. Se l'umano non riesce a uscire fuori da sé nella relazionalità — si potrebbe parafrasare — il suo destino sarà la morte, fallirebbe l'azione creatrice stessa che lo vuole «vivente»:

*Il Signore plasmò l'umano con polvere della terra, e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente* (Gen 1,7).

È tuttavia davvero sorprendente (e strano) notare, da un punto di vista ancora linguistico, come l'Antico Testamento utilizzi *'ēzer* per riferirsi espressamente a Dio e non ad altri soggetti: questo perché nella Bibbia è solitamente Lui l'unico e vero «soccorso» dell'uomo, il solo capace di salvarlo! In questo modo Dio, che sempre salverà l'uomo mettendosi in relazione vitale con Lui, decide paradossalmente di creare «un *altro* soccorso», nel piano della creazione. Tentiamo di capire questa sorta di *paradosso*, raccogliendo le informazioni che ci fornisce il racconto.

Il narratore, con un perfetto gioco di parallelismi tra i vv. 19-20 e 21-22, inscena due tentativi da parte del Dio creatore, il primo dei quali, la creazione di «ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo», non va a buon fine: l'uomo non trova in essi «soccorso *come di fronte a lui*» perché gli animali non possono confrontarsi, non possono cogliere e donare a loro volta il mondo interiore che li abita. Non possono, quindi, «corrispondere» (anche qui il sostantivo ebraico intraducibile che rendiamo con «un soccorso *come di fronte a lui*» ha in sé una radice verbale che significa «raccontare» o «rispondere»).

È nel secondo tentativo che alla fine Dio mette in luce quanto finora abbiamo solo intuito delle sue intenzioni:

*E il Signore Dio fece cadere un torpore sull'umano, che si addormentò, e prese uno dei suoi lati e chiuse la carne al suo posto. E il Signore Dio costruì il lato che aveva preso dall'umano in donna e la fece venire verso l'umano (Gen 2,21-22).*

La relazione che salva *corrispondendo* è divenuta possibile perché Dio ha sapientemente generato nell'umano *una doppia mancanza*. Anzitutto, a causa del torpore, si direbbe che nessuno dei due (l'uomo e la donna) hanno potuto avere accesso all'origine dell'altro: solo Dio era *sveglio e presente* all'operazione *chirurgica* narrata. Il narratore ha voluto perciò indicare una perdita fondamentale riguardo al sapere: l'altro rimane sempre inconoscibile nel suo mistero, nonostante si possa avere accesso a lei/lui nella relazione. E questo mistero va rispettato! D'altra parte, il fatto di «prendere un lato» dell'umano implica una seconda perdita: né l'uomo né la donna saranno mai completi, a meno di porsi effettivamente l'uno *come di fronte all'altro*, cioè in una relazione che faccia spazio al dono che gli viene offerto.

Ora, se già la volontà della creazione di un «soccorso» suonava insolita (non è Dio solo il «soccorso» dell'uomo?), quella della doppia mancanza, procedendo per analogia, è proprio l'elemento essenziale che Israele dovrà comprendere nella sua relazione storica con il Signore, pena l'idolatria: non tutto si può conoscere del mistero di questo Altro che si pone in alleanza con l'uomo, né lo si può possedere o gestire secondo il proprio comodo! La doppia mancanza (riguardo alla conoscenza e al controllo) sono dunque gli elementi essenziali della fede e sono anzitutto elementi fondamentali per porsi in una giusta relazione con l'Altro con la A maiuscola!

Ciò che emerge, dinanzi alla creazione della donna in questo racconto, sembra essere dunque un dato fondante e fondamentale: se Dio riferisce ad *un altro* essere (creandolo) qualcosa che in realtà descrive essenzialmente se stesso, si deve dedurre una funzione essenzialmente mediatrice in questa figura! In altre parole, la donna, nel racconto genesiaco, è suggerita come *figura* portatrice/evocatrice di Dio e della sua salvezza: prima alterità a cui l'uomo deve concretamente fare spazio e allo stesso tempo mistero essenziale di fecondità e di vita che ricorda ciò che Dio è in se stesso!

Ma nel racconto l'uomo sarà capace di cogliere questa mediazione? Il narratore non tace nel descrivere la prima reazione di colui che, svegliandosi dal torpore, trova innanzi a sé il dono che dovrà *soccorrerlo*:

*E il Signore Dio costruì il lato che aveva preso dall'umano in donna e la fece venire verso l'umano. E l'umano disse:*

*«Questa qui, questa volta, è osso delle mie ossa e carne della mia carne;  
a questa qui sarà detto: donna (ebr. 'ishshah),  
poiché dall'uomo (ebr. 'ish) è stata presa questa qui!».*

Nonostante l'entusiasmante tono poetico (le ossa e la carne: segno di profonda intimità) due elementi almeno tradiscono il malinteso. L'uomo chiama il dono con un dimostrativo, «questa qui», e per ben tre volte (quasi come se la bellezza dell'immagine poetica e intima delle ossa e della carne, per tre volte, come un ritornello, fosse ribaltata dall'idea di qualcosa di inerme, di un oggetto da «prendere»...«questa qui»). In più, l'uso della terza persona singolare fa percepire al lettore un distanza più che una corrispondenza: l'uomo non si rivolge a colei che gli viene presentata, non le riconosce appieno la dignità del «tu». Il lettore non vede l'uomo neppure rivolgersi al Signore, per rispondere al dono fattogli: «dall'uomo è stata presa» indica quanto meno avvertire il dono come qualcosa che è stato in realtà tolto! (Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, Testi e commenti, EDB, Bologna 2008, pp. 49-59). Dovrà essere allora il narratore, uscendo dal racconto e rivolgendosi direttamente al lettore, a

correggere il tiro indicando come procedere per non entrare appieno nel malinteso, attraverso la celebre conclusione che non possiamo qui approfondire:

*Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna, e i due saranno verso un'unica carne* (Gen 2,24).

L'inizio della Bibbia non è davvero confortante per la donna, relegata nel silenzio in attesa di essere riconosciuta come il «tu» che apre l'uomo all'alterità che salva, alterità che si esprime dunque nella famiglia, nella vita sociale, nella cultura e più di ogni altra cosa (proprio per la sua natura di *segno*) nell'alleanza con il Creatore e nella fede!

È un inizio non affatto confortante neppure per il Signore che dovrà lottare, nella decina di capitoli che costituiscono i racconti delle origini (Gen 3–11), con il rifiuto originale perpetrato dagli esseri umani, che porterà ad un'efferata violenza nelle relazioni tra consimili e con la creazione. L'umano (l'uomo e la donna insieme) fatica ad accogliere il dono della relazione e Dio dovrà infine suscitare «una discendenza dalla donna» (Gen 3,15) che distrugga il male e riedifichi il disegno di pienezza, il «soccorso» che ci è necessario.

### **Al centro della Bibbia: il Cantico dei Cantici e la donna di Betania**

Al centro della Bibbia (a cavallo tra i due Testamenti), tuttavia, qualcosa è radicalmente cambiato! Lo testimoniano due testi diversi per genere letterario e storia compositiva, ma profondamente uniti da un rapporto di richiamo intenzionale.

Da una parte, il Primo Testamento si chiude con la figura della donna nel Cantico dei Cantici (siamo negli *Scritti sapienziali*, parte del canone in cui Israele riflette sulla sua storia redenta e ferita di popolo eletto, *mediatore* presso le Nazioni della conoscenza dell'Unico Dio). Paragonato al malinteso evinto dal racconto di Genesi, desta stupore che sia proprio lei, la donna, ad aprire il Libro prendendo la parola per *rispondere all'amato*:

*Dimmi, o amore dell'anima mia, dove vai a pascolare le greggi, dove le fai riposare al meriggio, perché io non debba vagare dietro le greggi dei tuoi compagni?»* (Ct 1,7).

*Una voce! L'amato mio! Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline [...] Eccolo, egli sta dietro il nostro muro, guarda dalla finestra, spia dalle inferriate...* (Ct 2,8-9).

Dal canto suo, l'amato è pure ben lontano da colui che risvegliatosi dal torpore del giardino, non aveva neppure rivolto una parola a colei che le veniva presentata in dono. Egli pure si apre alla relazione riconoscendo in colei che lo cerca appassionatamente a sua volta l'anelito del suo cuore e della sua pienezza:

***O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia, nei nascondigli dei dirupi, mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave, il tuo viso incantevole!*** (Ct 2,14).

Un linguaggio, dunque, completamente diverso, che usa il possessivo solo per rispettare il mistero di colei che cerca (la colomba è per antonomasia un animale fedele al partner scelto ma anche a cui è necessario avvicinarsi con immensa cautela, se non la si vuole fare fuggire). Di lei, l'amato evoca qui, in preghiera, l'ostensione *del viso* e il suono *della voce*, primi segni della relazione con una persona che *sta di fronte all'altra*.

Ed è ancora la donna a chiudere il poema (sembra dunque essere lei il personaggio principale che cerca e risponde), chiedendo all'amato di ritornare presso di lei come le gazzelle o i cerbiatti ritornano alle montagne (Ct 8,14).

L'interpretazione ebraica come quella cristiana hanno da sempre visto nel poema, unico nel suo genere all'interno della grande varietà del canone, una metafora della

relazione *sponsale* tra il popolo eletto (la donna) e il Signore (l'amato), tra la Chiesa e il Cristo, tra l'anima e Dio. La figura della donna del Cantico è finalmente capace di corrispondere nella relazione e di essere riconosciuta da Colui/colui che a sua volta la cerca costantemente.

Ora, questa figura sembra essere tipologicamente rievocata in un altro Libro, ma non più della Prima Alleanza. Come ogni tipologia, il luogo del suo compimento è in un episodio del Nuovo Testamento! Si tratta di una scena densa di riferimenti e posta alla fine dei Vangeli, in particolare quelli di Marco e Matteo (in Giovanni, difatti, la *donna* ha un nome: Maria di Lazzaro). Poniamo lo sguardo sulla versione marciانا, dove gli indizi hanno una voce più eloquente:

*Gesù si trovava a Betania, nella casa di Simone il lebbroso. Mentre era a tavola, giunse una donna che aveva un vaso di alabastro, pieno di profumo di puro nardo, di grande valore. Ella rompe il vaso di alabastro e versò il profumo sul suo capo* (Mc 26,3).

La scena apre il Racconto della Passione ed è perciò da comprendere alla luce della donazione che Gesù stesso si prepara a compiere. In questo senso, *lo spreco di profumo di nardo*, essenza preziosa che ricorda gli aromi del Cantico, anzi, perfino il gesto del «rompere il vaso di alabastro» che lo conteneva (anch'esso di valore) fanno come da anticipazione all'oblazione del Cristo.

Non è quindi un caso, anzi si deve assolutamente ritenere che sia volontà del narratore (o forse più precisamente della tradizione), che a questa scena dell'unzione della donna segua quella dell'Ultima Cena di Gesù, subito successiva. Da un lato, «una donna» (di lei non si conosce il nome) offre quanto ha di più prezioso, perfino *lo spezza per far fluire sul capo di Gesù* il dono del profumo; dall'altro, il Signore nella Cena offre tutto se stesso nel dono e nell'istituzione del memoriale eucaristico: il suo Corpo è *spezzato*, come il vaso di alabastro, e il suo Sangue è *versato per molti*, come il profumo di nardo (Mc 14,22-24).

E se dubitassimo ancora che l'accostamento tra i due (la donna e Gesù) sia forzato, le parole del Signore svelano il profondo legame con il memoriale eucaristico che di lì a poco istituirà:

*Amen, dico a voi: dovunque sarà proclamato il Vangelo, per il mondo intero, in memoria di lei si dirà anche quello che ha fatto* (Mc 14,9).

Il «memoriale» del gesto della «donna» sarà per sempre legato al memoriale pasquale istituito da Gesù, che si dona ai suoi nell'Eucarestia (cf. R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*, EDB, Bologna 2002, pp. 27-33). Ancora una volta, più che a un personaggio preciso, è a una figura che dobbiamo pensare (come per Genesi e per il Cantico): la donna diviene qui la *figura sponsale*, piena capacità di corrispondere alla donazione della vita fatta dal Cristo. Figura evidentemente della comunità dei discepoli che risponderà nella storia al gesto salvifico del Maestro.

### **Il malinteso risolto: la sposa dell'Agnello**

Il cammino redentivo, e dunque anche quello figurativo sulla donna creata come «soccorso», si compie nel Libro dell'Apocalisse. Anche qui *la figura della donna* gioca un ruolo fondamentale. Nel primo versante del Libro, essa appare come un *segno-personaggio individuale* e il lettore potrebbe faticare un poco a scardinarne il senso: chi è colei che attende un figlio, nelle doglie, rivestita del Sole, «segno grandioso nel Cielo»? Chi è costei che perseguitata dal dragone (il male) partorisce nei secoli il Messia, «un figlio maschio destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro» (Ap 12)? La

Chiesa ci consegna questa lettura nella solennità dell'Assunzione di Maria, ed è certamente nella persona della Madre del Signore che si riassume e culmina l'eccedenza della figura giovannea. Tuttavia, l'autore torna ad approfondire l'immagine femminile alla fine del Libro, e qui con una più chiara spiegazione. Si tratta di una chiara *figura collettiva*, quella che possiamo finalmente scorgere nella fidanzata dell'Agnello:

*E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima, infatti, erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo (Ap 21,1-2).*

*Poi venne uno dei sette angeli, che hanno le sette coppe piene degli ultimi flagelli e mi parlò: «Vieni ti mostrerò la promessa sposa, la sposa dell'Agnello». L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scende dal Cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio (Ap 21,9-10).*

Arrivati alla fine della Bibbia, il lettore è anche arrivato alla fine del filo rosso e può costruire un legame tra Origine e Compimento. La donna è ora «la sposa dell'Agnello», del Cristo, e per due volte il veggente dell'Apocalisse «vede» e accosta delicatamente questa figura risolutiva a quella della prima donna, offerta come dono al primo uomo. Come lei, infatti, la sposa «viene da Dio» (è sua opera), e ancora di più: «scende dal Cielo», non più dunque dal lato dell'uomo tratto dalla terra, ma come suggerirebbe San Paolo, dal luogo in cui i cristiani sanno essere intronizzato il Cristo Risorto («e suo figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono», cf. Ap 12,5) l'uomo celeste, il Nuovo Adamo glorificato (cf. Rm 5,12-6,11 e 1Cor 15,42-50). La descrizione raggiunge dunque il suo successo e il malinteso del dono iniziale riabilita la figura della donna e le ridona il suo pieno valore all'interno di una relazione rinnovata: essa è donata all'Agnello, come sua sposa, come colei che risponderà al suo amore.

Un ulteriore completamento della figura iniziale consiste nel fatto che *questa* donna ha ora «un volto» (Ct 2,14) in cui tutti possiamo riconoscerci (mentre nel dono creativo eravamo chiamati a riconoscere in lei il volto dell'Altro-divino!): essa è dunque la città santa, la città dei redenti dal sangue dell'Agnello, «la Gerusalemme nuova».

Da mediatrice della relazione con l'Altro, figura della fecondità creativa del Dio vivente, la donna diventa allo stesso tempo figura della sponsalità del popolo, capacità di rispondere appieno al dono della redenzione. La figura della *donna* nelle Scritture raggiunge qui il suo *climax*: una figura collettiva in cui possiamo finalmente riconoscere il *cantus firmus* di tutte le donne e le eroine bibliche. Ma anche figura complessiva dell'umanità redenta in cui possiamo riconoscerci e, in particolare, figura della Chiesa!

### **Conclusione: la Chiesa è donna, il femminile compiuto nelle Scritture**

«La Chiesa è donna», ha più e più volte insistito Francesco nel suo pontificato. È donna perché mediatrice di quella forza e di quel mistero di fecondità che sono di Dio stesso, Colui che per essenza genera e con forza e tenerezza sempre custodisce e porta avanti la vita. La Chiesa è donna, sempre ricordando il magistero di Francesco, perché è sposa, Sposa del Cristo che in lei «per primo» (1Gv 4,10) ha riconosciuto quell'alterità a cui fare spazio nella tensione della Croce e della Resurrezione. Perché si fa spazio, nella propria vita, solo a chi si ama davvero!

La Sposa dell'Agnello, chiamata ad amare nella stessa misura di Lui, riassume e porta a compimento in sé il volto femminile e materno di tutte le donne cantate dalla Scrittura.

È da questa doppia prospettiva, allora, che potremmo suggerire di avventurarci nel mondo femminile biblico, per comprenderlo: la donna come figura mediatrice della fecondità e della tenerezza di Dio, ma anche e allo stesso tempo come figura della sponsalità del popolo che si impegna nell'alleanza di fede con Lui. È da qui che possiamo rileggere luci ed ombre nei racconti di Sara e Rebecca, Rachele e Lia, ma anche di figure più complesse come quelle dell'intrepida Giuditta e della bellissima Ester, che hanno esposto se stesse per la salvezza del loro popolo. E così le storie di Tamar, Racab e Rut, straniere e irregolari che hanno saputo essere mediatrici di vita e donare il giusto «soccorso» a una storia minacciata, *nonostante il male*. Tali figure di donna invitano oggi ogni credente, sia esso uomo o donna, ad amare Dio e il suo popolo di questa misura tenera e responsoriale. «La donna è colei che fa bello il mondo, che lo custodisce e mantiene in vita. Vi porta la grazia che fa nuove le cose, l'abbraccio che include, il coraggio di donarsi» (Papa Francesco, *Discorso a una delegazione dell'American Jewish Committee*, 8 marzo 2019).

Ritorniamo alla genealogia matteaana. Essa culmina e si chiude col menzionare una quinta donna, Maria (Mt 1,16): si direbbe che anche la sua presenza nella storia ha qualcosa di irregolare e inconsueto, come per le altre nominate nei versetti precedenti. E tuttavia, questa irregolarità è totalmente in senso positivo: Maria appare nella genealogia per rompere del tutto l'azione umana, quella dei padri che generano, per rivelare che l'unico generante è davvero solo Dio, per trasparire cioè totalmente questa Presenza nella storia degli uomini. Giuseppe, infatti, sarà chiamato ad accogliere un figlio che non ha generato ma che piuttosto «è stato generato» da Dio nel grembo di lei. In Maria, il Vangelo contempla il miracolo della donna offerta al mondo come segno del Dio della vita e come segno della risposta fedele alla sua alleanza: sposa che accoglie pienamente l'amore di Dio e lo riflette nella sua maternità soprannaturale. Volto di donna tra i volti femminili della Bibbia, volto della Chiesa.

***Per proseguire e scoprire i volti della donna nella Bibbia:***

E. BOSETTI, *Donne della Bibbia. Bellezza, intrighi, fede, passione*, Ed. Cittadella, Assisi 2009.

N. CALDUCH-BENAGES, ed., *Donne della Bibbia*, Grani di senape, Ed. Vita e pensiero, Milano 2017.

A. WÉNIN – C. FOCANT – S. GERMAIN, ed., *La donna, la vita. Ritratti femminili della Bibbia*, EDB, Bologna 2008.