

## MARIA COLLABORATRICE DI DIO

SINTESI BIBLICA

*di Ignace de la Potterie*

### *Introduzione*

1. Il tema che ci viene proposto per questo convegno: «Maria collaboratrice al progetto di Dio», si inquadra perfettamente nel rinnovamento post-conciliare della mariologia. Come per altri settori della teologia, si cerca anche oggi per la dottrina su Maria di meglio fondarla nella Sacra Scrittura, non però come nel passato, citando singoli testi dell'A.T., ma in un modo più sintetico. Il Card. J. Ratzinger nel suo libretto molto suggestivo: «La Figlia di Sion», si domanda — in questo contesto del tentativo attuale di rinnovamento —, quale sia il luogo biblico della mariologia<sup>1</sup>. Egli indica tre binari di tradizione che vengono usati per esprimere il mistero di Maria: 1) l'immagine delle grandi madri dell'A.T.; 2) la teologia della Figlia di Sion, con la quale soprattutto i profeti hanno espresso il mistero della elevazione e dell'alleanza, il mistero dell'amore di Dio per Israele; 3) la figura di Eva, la donna in genere.

Dal punto di vista degli studi biblici attuali, il più importante è indubbiamente il secondo, quello cioè della Figlia di Sion. È su questo tema che noi ci fermeremo: è il tema che è stato il più fecondo per il rinnovamento della esegesi dei te-

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, 1979 (prima parte: 'Il luogo biblico della mariologia', 9-28).

sti di Luca e di Giovanni su Maria. Inoltre questo tema è anche perfettamente in linea con la decisione storica del Vaticano II di integrare la sua dottrina mariologica nella Costituzione *Lumen Gentium* sulla Chiesa. La Figlia di Sion infatti, che nell'A.T. designava il popolo d'Israele, viene poi considerata nel Nuovo nel suo adempimento in Maria; ma Maria a sua volta diventa poi la figura della Chiesa, del nuovo popolo di Dio.

2. Ora, come diceva giustamente il Card. Ratzinger, la figura simbolica della Figlia di Sion, serviva ad esprimere il mistero dell'alleanza. Sappiamo che quell'idea dell'elezione e dell'alleanza è il tema centrale di tutta la Bibbia: Dio si è scelto un popolo per invitarlo ad entrare in dialogo con Lui, per introdurlo a una vita di comunione con Lui. Ricordiamo la formula classica dell'alleanza: «Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (Ez 36,28).

La Figlia di Sion, in contesti diversi, viene considerata sia come la Sposa di Jahvé, sia come la Madre di Israele, sia anche talvolta come la Vergine d'Israele. Si vede già l'importanza di questi singoli aspetti della figura della Figlia di Sion per l'applicazione che si può farne a Maria.

3. Ma c'è una dimensione fondamentale dell'alleanza che dobbiamo adesso prendere più attentamente in considerazione, perché esprime precisamente il tema di questo convegno: il «sì» della Figlia di Sion al suo Sposo.

L'alleanza è un patto: richiede il consenso dei due contraenti. La storia dell'alleanza nell'A.T. è un po' la storia dell'amore, della fedeltà di Dio verso Israele, ma anche delle successive infedeltà del popolo al suo Dio. Ci sarà tuttavia nel tempo della salvezza un adempimento perfetto dell'alleanza:

«In quel giorno avverrà, dice il Signore, che tu mi chiamerai: Marito mio, e non mi chiamerai più: mio Baal. Le toglierò dalla bocca i nomi dei Baalim [...]

Ti fidanzerò con me per sempre: ti fidanzerò con me nella giustizia, nel diritto, nella benevolenza e nell'amore; ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (Os 2,15-19).

Questa nuova alleanza (Ger 31,31-34), questo patto eterno (Gen 32,40), verrà concluso nel mistero di Gesù Cristo. Ora è proprio qui che si inserisce anche il mistero di Maria. Ella, che il Concilio chiama la Madre del Figlio di Dio e perciò figlia prediletta del Padre (LG 53), rappresenta la Figlia di Sion, che dice *sì* al suo Sposo, nelle diverse tappe della sua collaborazione alla venuta tra noi del Figlio di Dio.

Considereremo questa collaborazione di Maria con Dio in tre momenti della vita di Gesù, che segnano la realizzazione storica dell'alleanza: l'Incarnazione, le Nozze messianiche di Cana, la Croce.

Come dice bene G. Honoré-Lainé<sup>2</sup>, sono i tre momenti principali in cui Maria è presente: l'Annunciazione dove si conclude l'alleanza; Cana dove si celebra l'alleanza; la Croce dove si sigilla l'alleanza [...]: tre scene costitutive della nuova alleanza.

#### I. COLLABORAZIONE DI MARIA CON DIO PER L'INCARNAZIONE DEL FIGLIO DI DIO

I testi di Luca e di Giovanni richiedono qui di distinguere tre momenti successivi nello svolgimento storico di questo mistero: la preparazione di Maria; l'annuncio; l'Incarnazione stessa.

<sup>2</sup> G. HONORÉ-LAINÉ, *La femme et le mystère de l'Alliance*, Parigi, Cerf, 1985 (ed. it. in preparazione: ed. Cittadella, Assisi).

1. *La preparazione all'Incarnazione:  
Maria « piena di grazia »  
e il suo desiderio di rimanere vergine.*

a) Prima di considerare il «fiat» di Maria, che è l'espressione la più esplicita dei vangeli per il suo consenso e la sua cooperazione all'opera di Dio, dobbiamo riflettere un momento sul modo in cui era stata preparata da Dio alla sua missione. Questa preparazione è chiaramente indicata nel titolo dato alla Vergine dall'angelo: *καχαριτωμένη*, «piena di grazia». Purtroppo l'interpretazione corrente, secondo la quale «Dio l'ha colmata del suo favore e dei suoi doni e l'ha resa a sé gradita»<sup>3</sup>, rimane troppo generica; ci si chiede: in che cosa consiste questo favore? Che cosa sono questi doni? Che rapporto preciso hanno con la missione di Maria?

Ora, il testo di Luca ci dà la possibilità di precisare. Il verbo *χαριτώω*, usato qui per Maria al perfetto passivo, significa la trasformazione già operata in lei dalla grazia di Dio (cf. Ef 1,8). La spiegazione la più comune data nella tradizione antica per questo titolo era proprio che Maria era stata santificata dalla grazia di Dio. San Sofronio di Gerusalemme, in un'omelia sull'Annunciazione, diceva bene: era stata «purificata in precedenza»<sup>4</sup> in vista della sua missione. Ora, secondo il testo di Luca, se Maria era stata purificata, non era solo per essere Madre del Messia, ma per diventarlo rimanendo vergine. Si può dire quindi con S. Bernardo che la grazia ricevuta da Maria era «la grazia della verginità»<sup>5</sup>. Solo così del resto si comprende bene la risposta data immediatamente da Maria all'angelo.

b) Su queste parole di Maria: «non conosco uomo» (Lc 1, 34), esiste un'abbondante bibliografia. Senza entrare in

<sup>3</sup> S. ZEDDA, *Vangelo secondo Luca*, in: *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, Marietti, 1980, 231.

<sup>4</sup> S. SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Or. II in Annunt.*, 25 (PG 87/3, 3248).

<sup>5</sup> S. BERNARDO, *De laudibus Virg. Matris*, III, 3 (*Opera*, IV, 38).

tutte queste discussioni, cerchiamo di dire brevemente quale interpretazione ci sembra la più conveniente. Parlare qui di un vero proposito di verginità da parte di Maria, come si faceva spesso nel passato (e ancora talvolta oggi), sarebbe eccessivo: e non permette di spiegare come e perché Maria abbia accettato di sposarsi con Giuseppe.

D'altra parte, vedere in queste parole soltanto un artificio letterario di Luca (è una soluzione favorita presso gli esegeti moderni) è arbitrario e insufficiente. Si dimentica allora che Maria ha obiettato una vera difficoltà alla proposta che le viene fatta; perciò l'angelo risponde: «niente è impossibile a Dio» (v. 37).

Tra queste due posizioni opposte, vorremmo proporre un'interpretazione intermedia, basata su un esame completo della formula « conoscere (un uomo) » nell'A.T. e sulla struttura letteraria del racconto lucano. L'espressione precisa che viene usata qui da Maria è unica in tutta la Bibbia (il caso più vicino è quello della figlia di Jefe: Gdc 11,38s). Sulle labbra della Vergine (cf Lc 1,27), che era sposata a Giuseppe, le parole «non conosco uomo» esprimono il suo stato d'animo, il suo desiderio intimo della verginità, esprimono come diceva bene R. Guardini, «l'orientamento più profondo della sua vita»<sup>6</sup>. In altri termini, questa risposta di Maria descrive non un *propositum virginitatis*, ma la sua *virginitas cordis*. Certo, l'ideale cristiano della verginità sarà proclamato soltanto più tardi da Gesù; ma era già vissuto da Maria in un modo nascosto ed esistenziale. Pertanto Guardini poteva aggiungere giustamente: «L'ora del concepimento di Cristo era l'ora di nascita della verginità cristiana».<sup>7</sup>

Questa fedeltà profonda del cuore della Vergine alla grazia divina era già, da parte sua, una prima forma di collaborazione all'opera di Dio. Si possono applicare a Maria le parole che Paolo adopera per descrivere la vergine cristiana:

<sup>6</sup> R. GUARDINI, *La Mère du Seigneur*, Parigi 1961, 29-42.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, tutta la sezione sull'Annunciazione (p. 29-42).

benché legata ad un uomo, Maria «vive come se non lo fosse» (1 Cor 7,29), «si dà pensiero delle cose del Signore, in qual modo possa piacergli» (v. 32); vive «nell'assiduità verso il Signore, non distratta da altri pensieri» (v. 35).

Dopo l'annuncio dell'angelo, però, la sua cooperazione con Dio prenderà una forma esplicita.

## 2. Cooperazione di Maria all'Incarnazione secondo S. Luca: il suo «fiat».

a) Gli studi biblici del nostro tempo hanno messo in luce che qui, per la prima volta, viene adoperato il tema di Maria, Figlia di Sion. Un articolo recente in *Marianum*, che fa per questo problema il bilancio dell'esegesi contemporanea, dal 1939 al 1982, dice: «La pericope lucana dell'Annunciazione, in effetti, è stata il centro di interesse anche per la figura di Maria, come 'Figlia di Sion' »<sup>8</sup>. Nella patristica, infatti, questo tema era ancora molto vivo; tra i pochi testi esistenti citiamo questo passo di Germano di Costantinopoli: «Rallegrati, tu che sei *la nuova Sion*, la divina Gerusalemme, *la città santa*, nei cui palazzi Dio si fa conoscere»<sup>9</sup>.

La base esegetica per questa interpretazione è la prima parola dell'angelo: Χαῖρε; non significa «ti saluto», come dice il lezionario che segue la tradizione latina «ave», ma «rallegrati»<sup>10</sup>. Infatti, le quattro volte che questa forma verbale viene usata nella Bibbia greca (Sof 3,14; Gl 2,21.23; Zc 9,9), è sempre un invito a Sion ad entrare nella gioia messianica,

<sup>8</sup> 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 (cf. p. 175).

<sup>9</sup> S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *In Praesentationem SS. Deiparae*, I, 16 (PG 98, 305D), viene applicato a Maria il salmo 48 (47) sulla città santa; nella versione greca (seguita da Germano), si legge al v. 3: «Nei suoi palazzi Dio si fa conoscere» (trad. di L. Mortari, Gribaudo 1983, 161).

<sup>10</sup> Cf. l'articolo recente di S. ZEDDA, *Il «chaire» di Lc 1,28 in luce di un triplice contesto anticotestamentario*, in: *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, 273-292.

perché d'ora in poi Dio sarà presente in mezzo a lei. L'angelo, applicando questa parola a Maria, vede in lei la personificazione di Sion.

b) Si può vedere una corrispondenza tra le due parti del saluto dell'angelo: («Rallegrati,...il Signore è con te», v. 28) e le due parti del suo messaggio (vv. 31-33; 35-37)<sup>11</sup>. Egli annuncerà prima a Maria che diventerà Madre del Messia, del Figlio dell'Altissimo (vv. 31-33): ecco il motivo del suo invito alla gioia. Ma le parole seguenti del saluto: «il Signore è con te», preparano il secondo messaggio. Infatti l'espressione «Il Signore è con te» veniva rivolta nell'AT a persone che dovevano svolgere una missione quasi sovrumana (p. es. Mosè chiamato da Dio per far uscire Israele dall'Egitto: cf. Es 3,11-12; 4,12). Nel caso di Maria, che era sposata con Giuseppe, la difficoltà non era semplicemente di diventare madre, ma il fatto di partorire senza l'intervento di un uomo, cioè, *verginamente*. Questo, indubbiamente, richiedeva l'intervento speciale di Dio. È ciò che l'angelo spiega nel secondo suo messaggio (vv. 35-37): il concepimento verginale, ma anche il parto verginale di Maria, sarà l'opera dello Spirito Santo che scenderà su di lei; sarà l'effetto della potenza dell'Altissimo<sup>12</sup>.

Maria quindi diventerà la madre del Messia, sì, ma verrà pienamente rispettato il suo misterioso desiderio di verginità.

c) Si arriva così alla seconda e ultima parola di Maria in questa scena: il consenso dell'ancella del Signore (v. 38).

Si deve osservare che il tradizionale «fiat» può avere una risonanza sbagliata, perché questa formula latina secondo i

<sup>11</sup> Cf. il nostro articolo *L'annuncio a Maria (Lc 1,26-38)*, in: *La Madre del Signore*, PSV, n. 6 (1982) 55-73.

<sup>12</sup> Nello studio *Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguibus... sed ex Deo natus est» (Gv 1,13)*, in: *Marianum* 45 (1983) 127-174, abbiamo anche esaminato «il testo parallelo di Luca», cioè Lc 1,35 (cf. p. 163-172).

casi corrisponde nei vangeli a tre forme verbali diverse in greco. Nel nostro caso non esprime una semplice sottomissione, un atteggiamento di pura obbedienza, come nel «fiat» di Gesù nel Getsemani (γενέσθω, Lc 22,42) o nel «fiat voluntas tua» del Padre nostro (γενηθήτω, Mt 6,10).

Sulle labbra di Maria all'annunciazione abbiamo un'altra forma (γένοιτο), un ottativo, che in senso positivo si trova solo qui in tutto il NT. La risposta di Maria «mi avvenga secondo la tua parola» esprime non solo il suo consenso, ma anche la sua gioia, e il suo *desiderio* di collaborare pienamente all'opera di Dio nell'incarnazione. Questa era già l'interpretazione di S. Bernardo nelle sue famose omelie *Super missus est*:

«Rallegrati, figlia di Sion, giubila figlia di Gesusalemme'. E poiché hai sentito l'invito alla gioia e all'esultanza, vogliamo ascoltare anche noi dalla tua bocca la risposta della tua gioia, che noi desideriamo »<sup>13</sup>

### 3. *Funzione di Maria nell'Incarnazione secondo S. Giovanni*

a) A prima vista, il prologo di Giovanni non dice niente di Maria. Ma tutto dipende dal modo di leggere il v. 13.

Dobbiamo fare qui un accenno ad un problema discusso da molto tempo tra gli esegeti, e cioè se il verbo finale del versetto deve essere letto al plurale o al singolare.

Basta dire qui che, per molte ragioni, è da preferire la forma singolare: si tratta allora, non della rigenerazione dei cristiani, ma della generazione e della nascita di Cristo all'Incarnazione<sup>13</sup>:

«Non da sanguì,  
né da volere di carne,

<sup>13</sup> *De laudibus Virg. Matris*, IV, 8 (*Opera*, IV, 53-54). Una citazione più lunga del passo si trova in *L'annuncio a Maria* (cit. n. 11), 73.

né da volere di uomo,  
ma da Dio (egli) fu generato».

In questa lunga frase manifestamente polemica, Giovanni, con tre negazioni, vuole escludere tre modi concreti con cui alcuni si rappresentavano il processo dell'Incarnazione del Verbo. Egli non è stato generato «da volere di uomo»: l'insistenza su questo concepimento senza l'intervento dell'uomo è un'allusione alla concezione verginale; in maniera più generica viene esclusa ogni partecipazione del «volere della carne», vale a dire del desiderio carnale. La prima negazione, «non da sanguì» è stata spiegata in modi diversi. Noi abbiamo proposto di vedere qui un'indicazione inequivocabile sul parto verginale del Verbo fatto carne: Egli non è nato «non dai sanguì» sparsi dalla sua madre, ossia senza spargimento di sangue (con riferimento a Lev 12, sulla contaminazione della donna, in ogni parto normale, per motivo della sua perdita di sangue).

Ma le ultime parole del versetto sono le più importanti: «da Dio (egli) fu generato». Questa affermazione del prologo annuncia un tema sul quale insisterà molto S. Giovanni: «Egli diceva che Dio era il suo Padre» (5, 18). Gesù, è vero, veniva considerato come «figlio di Giuseppe» (1,46; 6,42), ma solo dalla gente che ignorava «da dove fosse», come lo sottolinea ripetutamente l'evangelista (7,27; 8,14; 9,29.30). Per lui, il Verbo incarnato era «il Figlio unigenito venuto da presso il Padre» (1,18). Perciò Gesù poteva designare se stesso come «il pane disceso dal cielo» (6,42); non era dunque «figlio di Giuseppe» (ibid).

Come si vede, il concepimento e il parto verginale di Gesù avevano una grande importanza come segni umani e storici dell'Incarnazione del Verbo, quindi anche come segni della divina figliolanza di Gesù.

Il senso della concezione verginale, scrive R. Laurentin, non è in primo luogo un senso mariano; *riguarda innanzitutto Cristo e l'Incarnazione*.<sup>14</sup>

Lo stesso era già stato detto da K. Barth, con parole particolarmente forti:

«La volontà di potenza e di dominio dell'uomo, come si esprime in particolare nell'atto sessuale, indica tutt'altra cosa che la maestà della misericordia divina. Ecco perché è la verginità di Maria, e non l'unione di Giuseppe e Maria, che è il segno della rivelazione e della conoscenza del mistero di Natale». <sup>15</sup>

L'Incarnazione quindi, è l'effetto, non dalla «volontà della carne», ma della grazia di Dio.

La «grazia della verità», venuta in Gesù Cristo, era «una grazia del Padre», come diceva Clemente Alessandrino. <sup>16</sup>

b) Adesso si comprende anche che cosa segue da questa lettura cristologica del versetto per la donna da cui è nato Gesù, quella donna che Giovanni non designa mai col suo nome, ma che viene sempre considerata da lui come «la madre di Gesù».

La tradizione ha spesso insistito sul fatto che, nell'incarnazione, c'è stata una strettissima relazione, quindi una cooperazione, tra Maria e il Padre. Leggiamo per esempio un passo di un'omelia monastica del Medio evo, di Guerrico d'Igny:

«Maria ha partorito un solo figlio: egli era simultaneamente il Figlio unico del Padre nel cielo e il figlio unico di sua madre sulla terra (...). Ella sola è la Vergine Madre, che si può gloriarne di aver dato al mondo il Figlio unico del Padre, e che abbraccia lo stesso figlio, suo figlio unico, in tutti i suoi membri». <sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. il suo articolo *Concepito dallo Spirito Santo. La critica, l'esegesi e il senso*, in: *La Madre del Signore*, PSV n. 6 (1982) 74-92.

<sup>15</sup> *Art. cit.*, 88.

<sup>16</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, I, 7, 60, 2 (PG 8, 321C).

<sup>17</sup> GUERRICO D'IGNY, *Sermo I in Assumpt. beatae Mariae* (PL 185, 187D-188B).

La stessa idea fu ripresa da Pio IX nella Bolla *Ineffabilis Deus* (1854):

«Egli (Cristo) era l'unico e lo stesso figlio comune di Dio Padre e della Vergine» (DS, 2801).

c) Abbiamo qui il fondamento del titolo «sponsa Patris» che è stato più tardi attribuito a Maria, specialmente nel medio evo latino e nella scuola francese. Si legge per esempio in una omelia di Odone di Canterbury <sup>18</sup>:

«Il Padre l'ha eletta come Sposa,  
il Figlio come Madre  
lo Spirito come tempio».

Ma più importante è un testo di Ruperto di Deutz, il più grande commentatore medievale di S. Giovanni; egli connette esplicitamente il titolo «Sponsa Dei Patris» con la prima parte dell'economia della rivelazione e con lo schema sponsale dell'Alleanza:

«La beata Vergine Maria era la sposa di Dio Padre. Prima di tutti i secoli, Egli si era proposto di realizzare in lei il disegno per il quale, nella Scrittura, chiamava la Chiesa di quel popolo la sua Sposa: perciò, voleva che, nel seno di quella beata Vergine prendesse carne il suo Verbo, il quale doveva diventare lo Sposo... Così la Beata Vergine parte esimia della Chiesa antica, ebbe la gloria di essere la Sposa di Dio Padre (...). Diventerà il tipo della Chiesa nuova, sposa del Figlio di Dio, suo figlio». <sup>19</sup>

Certo, questa ampia teologia della storia della salvezza non è ancora tematizzata nel prologo. Ma sarà esplicitata nel racconto giovanneo delle nozze di Cana, dove — oltre il

---

<sup>18</sup> Testo non pubblicato (di un manoscritto del Vaticano), citato da H. BARRÉ, *Marie et l'Église du Venerable Bède à Saint Albert le Grand*, in: *Marie et l'Église*, I [Bull. de la Soc. Fr. d'Études Mariales] 9 (1951) 67.

<sup>19</sup> RUPERTO DI DEUTZ, *De operibus Spiritus Sancti*, I, 8 (PL 167, 1577C-D).

tema delle nozze messianiche — troveremo anche quello dell'Alleanza e quello della madre di Gesù come figlia di Sion e come sposa. È dunque nella logica profonda della teologia giovannea se, anche nel mistero dell'Incarnazione, viene già considerata come la «Sposa del Padre».

Questo viene confermato da un certo parallelismo del testo di Giovanni con quello di Luca, nel racconto dell'Annunciazione (Lc 1,34 s). Maria, secondo Luca, diceva di «non conoscere *uomo*; secondo Giovanni, il Verbo incarnato fu generato «senza volere d'*uomo*». Sia nel terzo vangelo sia nel quarto, si insiste in questo contesto sul tema della «*grazia*» (Lc 1,28.30; Gv 1,14.17).

Notiamo inoltre che per Luca, l'Incarnazione è l'effetto della «potenza dell'*Altissimo*», per Giovanni, si dice in un modo simile che il Verbo incarnato «fu generato da *Dio*».

Il racconto lucano si conclude col consenso di Maria; nel prologo giovanneo, è vero, non se ne parla. Ma in un certo senso è implicito nella struttura teologica dell'evangelista, poiché a Cana, come vedremo, la madre di Gesù invita i servi alla docilità verso tutto ciò che dirà Gesù, il che è proprio l'atteggiamento dell'Alleanza. Ora, Maria era veramente la madre di Gesù, e lo diventò «senza volere della carne»; d'altra parte, l'Incarnazione era interamente una «grazia del Padre»<sup>20</sup>; perciò sembra che anche l'Incarnazione implicasse la piena sottomissione della madre di Gesù alla volontà e all'azione del Padre del Verbo incarnato.

Tuttavia, rimane vero che il tema di Maria-Sposa e della sua cooperazione allo svolgimento dell'Alleanza appare chiaramente soltanto nell'episodio di Cana.

<sup>20</sup> Cf. il testo già citato di Clemente Alessandrino (nota 16).

## II. MARIA COLLABORATRICE DELLO SPOSO ALLE NOZZE MESSIANICHE

### 1. *Simbolismo delle nozze di Cana.*

L'esegesi attuale ammette sempre più che questo brano giovanneo (2,1-11) non è solo il racconto di un miracolo, ma che possiede un profondo significato simbolico e teologico. Lo suggerisce già il versetto finale, dove il cambiamento d'acqua in vino operato da Gesù viene chiamato «l'inizio dei segni» (v.11). Ora in S.Giovanni un «segno» è un atto che possiede un alto valore simbolico, con un autore moderno si potrebbe dire che è «l'epifania di una realtà presente»<sup>21</sup>, la trasparenza di un aspetto del mistero di Gesù attraverso un evento significativo.

Nel nostro caso, il simbolismo principale è chiaro: «Cana, scriveva A. Feuillet, è un segno, un simbolo della nuova Alleanza»<sup>22</sup>. Le nozze di Cana, all'inizio della vita pubblica di Gesù, simboleggiano le nozze messianiche, di cui il vero Sposo è Gesù (cf 3,29). Questo senso dell'evento viene chiaramente ricordato in un'antifona liturgica dell'Epifania: «Hodie coelesti Sponso iuncta est Ecclesia, quoniam ex aqua facta vino laetantur conviviae».

### 2. *Simbolismo mariologico dell'episodio*

Il valore rappresentativo della madre di Gesù in questo episodio deve essere analizzato in due tappe.

a) Se le nozze di Cana simboleggiano la nuova Alleanza, è ovvio che i due contraenti dell'Alleanza sono i due protagonisti della scena: Gesù e Maria.

<sup>21</sup> G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Parigi 1964, 135.

<sup>22</sup> A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, in: *Études johanniques*, Desclée De Brouver, 1962, 29.

Si tenga presente che degli sposi della festa di Cana, non si dice praticamente niente. Il vero senso dell'evento si svolge a un livello più alto. L'analisi del vocabolario e del genere letterario di questa pericope mostra che la madre di Gesù rappresenta qui una collettività.

Il titolo «Donna», paradossalmente usato da Gesù per rivolgersi alla sua madre fa comprendere che Maria viene interpellata qui come la «figlia di Sion», come portavoce e figura d'Israele. Era una interpretazione già diffusa nel medio evo. S. Tommaso scrive: Maria «è qui la figura della Sinagoga, che è la madre di Cristo».<sup>23</sup>

b) Ma bisogna fare un passo di più e attribuire a Maria anche una funzione sponsale. Questo simbolismo ancora ignorato dai Padri quando commentavano l'episodio di Cana, viene messo in luce con certe forme di analisi moderna come lo strutturalismo. Maria, la donna, non solo la figlia di Sion, è anche la sposa del tempo messianico. Dobbiamo accettare, a quanto sembra, la conclusione di J. P. Charlier nel suo bel libretto su Cana: «Nei loro gesti e nel loro dialogo, la Vergine ed il Cristo, superando largamente il piano umano e materiale dei festeggiamenti locali, soppiantavano i giovani sposi di Cana per diventare lo Sposo e la Sposa spirituali del banchetto messianico»<sup>24</sup>.

### 3. Funzione della «Donna», figlia di Sion nella nuova Alleanza.

a) Per il tema del convegno, sono le parole di Maria le più importanti: «Fate quello che egli vi dirà» (2,5). Questa

---

<sup>23</sup> S. TOMMASO, *In Johannem*, n. 346.

<sup>24</sup> J. R. CHARLIER, *Le signe de Cana*, Bruxelles 1959, 77.

formula è come una reminiscenza della frase con la quale Israele, nel contesto della conclusione o del rinnovamento dell'Alleanza, prometteva l'obbedienza a Dio. (cf Es 19,8; 24,3.7). Le parole di Maria a Cana sono come la ripresa di questi impegni solenni, assunti da tutta l'assemblea d'Israele.

Con questo invito a fare quello che dirà Cristo, lo Sposo, Maria svolge qui una funzione sponsale e materna. (non *douloi*, ma *diakonoi*; cf 12,26: «il mio servitore», *diakonos*), che è l'ultima parola di Maria nei Vangeli. Questa parola suscita in loro la *diakonia*, la perfetta docilità alla parola di Gesù (2,7s), il che è il vero atteggiamento che i discepoli devono prendere nell'Alleanza nuova. Maria diventa così, come diceva S. Agostino, «madre delle membra (di Cristo), che siamo noi, perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa»<sup>25</sup>. Questa maternità spirituale di Maria verrà pienamente messa in luce alla croce.

Ma la madre di Gesù svolge anche, nella simbologia delle nozze di Cana, un ruolo sponsale, come abbiamo detto. C'è quindi un fondamento biblico per l'uso che troviamo presso alcuni Padri, di chiamare Maria «sposa Christi». Scrive per esempio S. Ambrogio: «Maria è sposa e vergine, perché è immagine della Chiesa»<sup>26</sup>.

Tuttavia, se Maria ha potuto diventare la sposa di Cristo, è soltanto perché era già prima la «madre di Gesù», come dice Giovanni. Tutto parte da lì. Non solo dal punto di vista teologico, ma anche dal punto di vista biblico, bisogna insistere sulla priorità della maternità divina di Maria rispetto al suo carattere sponsale verso Cristo e alla sua maternità spirituale verso di noi.

---

<sup>25</sup> S. AGOSTINO, *De s. virginitate*, 6 (PL 40, 399).

<sup>26</sup> *Expos. in Luc.*, II, 7 (SC 45, 74).

### III. MARIA CHIESA NASCENTE E IL DONO DELLO SPIRITO

Finora abbiamo visto che Maria ha cooperato con Dio-Padre diventando la madre del Figlio di Dio all'Incarnazione, e che poi, all'inizio della vita pubblica, ha cominciato a divenire la cooperatrice del suo Figlio, come sposa della nuova Alleanza. Così Maria viene profondamente integrata

nell'esecuzione storica del disegno salvifico di Dio. Però l'opera della salvezza non è ancora conclusa con la morte e la risurrezione di Gesù. Deve continuare nella Chiesa, nel tempo dello Spirito; lo Spirito viene comunicato alla Chiesa da Gesù stesso, al momento della sua Ora (Gv 19,30; 20,22).

La Chiesa, per Giovanni, nasce al Calvario, al momento della morte di Gesù, della comunicazione dello Spirito e della trafittura del costato di Gesù.

Infatti, secondo una lunga tradizione fondata nella teologia giovannea, la Chiesa nasce *dal costato aperto di Gesù*.

Ora, a questo momento, di nuovo, Maria è presente. Quale sarà la sua nuova cooperazione alla realizzazione del disegno di Dio, in questa fase ecclesiale del tempo della salvezza? C'è qualche relazione tra l'azione dello Spirito nella Chiesa e la funzione di Maria? Nell'analisi della sezione del Calvario, dal punto di vista mariologico, procederemo in tre approcci successivi.

#### 1. Madre di Gesù e madre del discepolo

Diversamente dai Padri (che vedevano qui solo un gesto di pietà filiale di Gesù), i moderni, prolungando l'esegesi medievale, interpretano sempre più questa scena dell'«ora» di Gesù come il momento della nascita della Chiesa e il vero inizio della maternità spirituale della madre di Gesù. Questo orientamento messianico ed ecclesiologico del brano risulta da tre indizi letterari convergenti: il parallelismo con le

nozze di Cana, simbolo delle nozze messianiche; quello con la tunica «non divisa» (19,23-24), che simboleggia l'unità del popolo di Dio all'epoca messianica; e il forte legame con 19,28, che mostra nel nostro episodio l'ultimo atto di Gesù: il compimento della sua missione messianica (τετελέσθαι) e l'adempimento perfetto della Scrittura. Inoltre, viene adoperato qui il cosiddetto «schema di rivelazione» (cf 1,29.36.47); nelle parole di Gesù alla sua madre e al discepolo diletto, viene rivelato che avranno ormai relazioni nuove: «la madre di Gesù» (v 25); presentata poi come «la madre» (v. 26), deve diventare la madre del discepolo (v. 27); ed egli sarà il suo figlio. Pertanto «la maternità corporale di Maria verso il Figlio di Dio fatto carne fonda una maternità spirituale che ne è l'adempimento»<sup>27</sup>.

#### 2. Madre del discepolo e madre della Chiesa

In questi nuovi rapporti tra Maria e il discepolo, non si tratta solo di relazioni personali; nessuna delle due persone presenti viene designata con il nome: è la loro funzione che conta, perché personificano due gruppi. Il discepolo amato rappresenta tutti i credenti. La madre di Gesù, chiamata «Donna» (cf già 2,4), è l'immagine della Figlia di Sion. Le parole di Gesù «Ecco il tuo figlio» sembrano riecheggiare l'annuncio profetico alla Madre-Sion, che vede tornare dall'esilio i suoi figli: «Vedi radunati insieme i tuoi figli (τέκνα); ecco: tutti i tuoi figli (υιοί) vengono da lontano» (Is 60,4 LXX; cf Bar 4,37; 5,5). In Maria si realizza quindi la comunità messianica; la madre di Gesù, nella sua funzione materna, diventa così anche la Chiesa nascente, «il nuovo inizio della Chiesa santa».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> P. GRELOT, art. *Maria*, in: *Dict. de spiritualité*, X, 420.

<sup>28</sup> GERHOF DI REICHERSBERG, *De gloria et honore Filii hominis*, X, 1 (PL 194, 110 s).

Questo progressivo allargamento della prospettiva verso la Chiesa mostra che è fuori posto pensare qui soltanto alle cure personali ed esteriori del discepolo verso la madre di Gesù (cf il lezionario: «la prese nella sua casa»); egli deve accogliere spiritualmente colei che è diventata la sua madre: «Da quell'ora, il discepolo l'accorse nel suo intimo (in sua)», come dice il v. 27b.<sup>29</sup>

«La portata inesauribile di questo simbolismo lega intimamente il mistero della Chiesa e il mistero di Maria».<sup>30</sup>

Da quell'«Ora», un'accoglienza simile a quella del discepolo è chiesta a «tutte le generazioni dei discepoli e di quanti confessano e amano Cristo», diceva Giovanni Paolo II<sup>31</sup>. Ma se Maria è qui «immagine e inizio della Chiesa» (LG 68), è allo stesso tempo «Madre della Chiesa, cioè di tutto il popolo di Dio» (Paolo VI), «la madre delle membra di Cristo, che siamo noi»<sup>32</sup>, perché diventa la madre di tutti i discepoli di Cristo.

Arriviamo così al terzo approccio, quello che mette in luce in che modo specifico Maria esercita la sua funzione materna verso la Chiesa secondo questo brano giovanneo.

### 3. La fede di Maria e il dono dello Spirito.

In questa scena, Maria sembra stare in una relazione speciale con lo Spirito. Infatti, la sezione del Calvario è l'unico passo del IV Vangelo dove Giovanni parla insieme della madre di Gesù e del dono dello Spirito. Ma in che cosa consiste questa relazione?

---

<sup>29</sup> Cf. il nostro articolo «Et à partir de cette heure le disciple l'accueillit dans sa intimité» (Gv 19, 27b), in: *Marianum* 42 (1980) 84-125.

<sup>30</sup> P. GRELOT, *art. cit.*, *loc. cit.*

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptor hominis*, 22.

<sup>32</sup> S. AGOSTINO *loc. cit.* (n. 25).

Secondo il P. Braun, Maria presso la croce avrebbe ricevuto una nuova effusione dello Spirito, ma anche il potere di attrarre lo Spirito sui suoi figli<sup>33</sup>. Questa interpretazione mi pare congetturale e teologicamente discutibile. Solo Gesù, il Figlio di Dio, può comunicare lo Spirito di Dio. Per fondare la sua posizione, il P. Braun ricorre al racconto delle nozze di Cana: «Il potere d'intervenire, prefigurato a Cana — egli dice — è diventato adesso una realtà»<sup>34</sup>. Ora nell'episodio di Cana, non si trattava veramente di un intervento, nel senso di una specie di intercessione di Maria. Sarebbe eccessivo affermarlo. Cercheremo di interpretare la relazione tra Maria e lo Spirito alla Croce partendo unicamente dal contesto immediato e dai suoi paralleli.

a) Osserviamo anzitutto l'esatto collegamento del tema mariologico e del tema pneumatologico.

Il v. 28 («tradidit Spiritum») rimanda al brano precedente, quello della madre di Gesù e del discepolo. Ma quello stesso versetto contiene anche la parola di Gesù: «Ho sete»: è la sete di comunicare lo Spirito ai suoi, sete che troverà poi il suo adempimento nel dono dello Spirito (v. 30), il quale verrà poi simboleggiato, dopo la morte di Gesù, dall'acqua del suo costato trafitto (v. 34).

La proclamazione della maternità spirituale di Maria e la sua accoglienza da parte del discepolo, *precedono* quindi l'effusione dello Spirito alla Chiesa, come se ne fosse la condizione. Maria che è divenuta la madre del discepolo, esercita una specie di mediazione tra Gesù e lo Spirito.

b) Questo viene confermato e precisato da un altro indizio letterario. Vogliamo parlare di una curiosa progressione che si può notare nei tre passi in cui Giovanni usa il verbo *lambanein* per descrivere tutto l'itinerario di fede del vero

---

<sup>33</sup> F. M. BRAUN, *La mère des fideles*, Tournai 1954, 119-122.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 121.

discepolo: all'inizio egli doveva «accogliere» Gesù (1,12); deve adesso anche accogliere la madre di Gesù «nel suo intimo» (19,27); così potrà «ricevere lo Spirito Santo» (20,22; cf 19,30.34), diventare un uomo di fede (20,27) un fratello di Gesù (20,17). In questo cammino, la madre di Gesù precede il discepolo, come sua madre, cioè come figura ed eccellentissimo *modello nella fede*» (LG 53; cf Gv 2,5).

Anche nel vangelo di Luca, Maria era stata presentata anzitutto come credente (1,45; «*Beata quae credidisti*»; cf anche 8,21).

Così con la fecondità della sua fede la «Donna» che era stata la madre di Gesù diventa la spirituale genitrice dei fratelli di Gesù, rendendoli «conformi all'immagine del Figlio» (cf Rm 8,29), vale a dire somiglianti a Cristo. Era già in questo senso che si orientava l'esegesi origeniana del brano: «Non c'è alcun figlio di Maria, se non Gesù;...(la sua parola) 'Ecco il tuo figlio'...equivale a dire: 'Questo è Gesù che tu hai partorito'. Infatti, chiunque è perfetto 'non vive più', ma in lui 'vive Cristo'; e poiché in lui vive Cristo, vien detto a Maria: 'Ecco il tuo figlio', cioè Cristo».<sup>35</sup>

Si può dire che la relazione di Maria con lo Spirito, esattamente come la relazione della Chiesa con lo Spirito, è dell'ordine della fede. Per questo precisamente Maria è allo stesso tempo immagine della Chiesa e madre della Chiesa.

La maternità spirituale di Maria iniziata a Cana con la piena docilità della figlia di Sion all'Alleanza si realizza pienamente alla croce per la stessa ragione.

Se dunque Maria è la nostra madre, lo è come madre della nostra fede perché ella fu la prima credente, la prima a vivere pienamente della fede che è dono dello Spirito.

## Conclusioni

Possiamo ricordare ciò che dicevamo all'inizio sull'importanza del tema della figlia di Sion nell'economia della rivelazione particolarmente in relazione con l'adempimento dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo.

In questa relazione tra Dio e il popolo di Dio, la madre di Gesù non si situa dalla parte di Dio, ma dalla parte del popolo di Dio, prima l'antico Israele, poi la Chiesa. Si vede qui l'importanza del tema dell'Alleanza e di quello della figlia di Sion per il tema del convegno. Maria collaboratrice al progetto di Dio. Maria rappresenta il popolo di Dio che dice sì a Dio suo sposo, e che diventa perciò il modello permanente per tutta la Chiesa. Come Maria, il popolo di Dio deve dare la sua risposta positiva a Dio, per poter entrare nel mistero dell'Alleanza: «A coloro che lo hanno accolto, diede il potere di diventare figli di Dio».(Gv 1,12)

---

<sup>35</sup> *In evang. Joan.*, I, 23 (PG 14,32).