

LA « FIGLIA DI SION »
NEL MISTERO DELL'ALLEANZA

di Ignace de la Potterie, s.j.

PREMESSA

Vorremmo fare come introduzione al tema enunciato una riflessione sul titolo generale di questo Convegno. Facciamo notare che tra le diverse conferenze indicate nel programma non si fa riferimento ad alcun brano biblico del VT in particolare: si parla solo della Bibbia in genere. Nella teologia mariana tradizionale invece si presentavano, di solito, per l'AT alcuni testi-simbolo, che tutti conosciamo: Gn 3, 15 (il cosiddetto protovangelo); Is 7, 14 (la vergine partoriente, testo classico in tutta la tradizione); oppure alcuni testi dei libri sapienziali, specialmente Prv 8, 22 (la sapienza increata) e Sir 24 (in cui Maria diventa quasi la personificazione della Sapienza di Dio). In tutti questi casi si considerava Maria come persona singola di fronte a noi, con i suoi diversi privilegi, per il fatto che era destinata a diventare la madre del Messia.

Oggi, dopo il Concilio Vaticano II, la prospettiva è cambiata e viene considerato l'aspetto globale dei testi scritturistici. Tutti sanno quale discussione ha suscitato al Concilio il problema se si doveva fare un testo speciale su Maria oppure integrare il testo mariano nella Costituzione *Lumen gentium* sulla Chiesa.

Cosa significa ciò che ha deciso il Concilio? Maria viene considerata «nel mistero di Cristo e della Chiesa»; viene studiata nell'insieme della storia della salvezza.

Il programma di questo Convegno giustamente ha preso proprio questo indirizzo. Tra i titoli indicati c'è il tema della donna in genere (una donna concreta, la madre dell'Emmanuele in Isaia, o la nuova Eva, ecc.); il tema della donna sotto l'aspetto del grembo materno; il tema dell'ascolto e del discepolato. Io stesso intendo seguire questa linea.

Mi permetto anche di fare una piccola riflessione metodologica. Per interpretare un testo biblico (nel nostro caso, i testi del NT su Maria), quali sono le regole fondamentali? Bisogna certamente tornare al fatto storico, che in questo caso è la vita di Maria; ma il metodo storico-critico, se è esclusivo, non è un'interpretazione e certamente non è un'interpretazione cristiana. Il Concilio infatti ricorda che bisogna interpretare la Scrittura *nello Spirito*, e dà tre indicazioni concrete per questa interpretazione: vedere anzitutto il *contenuto*, poi l'*unità di tutta la Scrittura*, tenendo conto della viva Tradizione della Chiesa, e, in terzo luogo, l'*analogia della fede*. Così ad esempio il testo della Visita di Maria ad Elisabetta prende una piega formidabile quando viene situato nel contesto totale della Scrittura: il tema del grembo, della fecondità e sterilità, considerati nell'insieme del mistero della salvezza. Ora, il tema del mistero e il suo approfondimento, stanno prendendo molta importanza nell'esegesi. Infatti, se non si arriva al di là del fatto puramente storico, al mistero che ad esso soggiace, non si può avere una interpretazione corretta e completa: questo era il pensiero dei grandi Padri e interpreti, sia d'Oriente che d'Occidente.

Facciamo per esempio un'applicazione immediata ai racconti delle donne sterili benedette da Dio nella Scrittura: i casi sono sei, ultimo quello di Elisabetta, «segno» dato a Maria. Se si considera in se stesso il fatto della sterilità nell'AT, esso dice poco; se invece lo si considera in un rapporto globale, prende più chiara rilevanza, perché vi si riconosce l'orientamento verso il «caso» che sarà il centro della storia della salvezza: l'Incarnazione del Verbo nel grembo di Maria. È molto interessante e non abbastanza sottolineato in

molti commentari, il fatto che nel racconto dell'Annunciazione la sterilità di Elisabetta è data come il segno della verginità di Maria. Maria era una donna sposata, la sposa di Giuseppe, ma orientata verso una vita verginale. Una donna sposata, però, che non aveva figli, veniva considerata dall'opinione pubblica come una donna sterile. Perciò c'è un contatto molto più profondo di quello che può sembrare a prima vista tra la sterilità di Elisabetta e l'orientamento verginale di Maria. Una donna sterile che partorisce può farlo solo per un intervento di Dio; ugualmente una donna che rimane vergine e partorisce, può farlo solo con l'intervento di Dio. Si può lanciare una sfida a qualunque donna del mondo, di partorire senza rapporti sessuali. Dunque, se rimane vergine e insieme diventa madre, solo Dio può operare questo, come solo Dio può rendere fecondo un grembo sterile, morto. La fecondità di Elisabetta, che era sterile, diventa un segno per Maria che rimane vergine.

Per chiudere questa riflessione metodologica, ribadisco la necessità di porre il caso concreto «Maria» nell'insieme del mistero salvifico, nell'intero tessuto della Bibbia. Ciò detto, presentiamo i due aspetti, sotto i quali si svolgerà questa relazione.

1. *Figlia di Sion*: è un tema ormai comune, ma nello stesso tempo nuovo, nel senso che in gran parte è una scoperta esegetica del nostro tempo¹; nella tradizione antica, non c'è dubbio, il tema è eccezionale. Nei Padri ho trovato finora solo due testi di Germano di Costantinopoli, dove ricorre il tema della Figlia di Sion, Gerusalemme, applicato a Maria:

«Rallegrati, nuova Sion, divina Gerusalemme esaltata da Dio, il grande Re. Nei suoi palazzi Dio si fa conoscere»².

¹ Vedere N. LEMMO, «Maria, figlia di Sion, a partire da Luca 1,26-38». Bilancio esegetico dal 1939 al 1982, in *Marianum* 45 (1983) 175-238.

² In *Praes. SS. Deiparae*, I, 16. PG 98, 306D.

E l'altro testo dello stesso autore dice:

«Questa è la gloriosa città, Maria. Questa è la Sion spirituale»³.

Dunque si può dire che il tema della Figlia di Sion non è stato scrutato bene nella Tradizione; è una conquista dell'esegesi moderna e ha avuto immediatamente grande risonanza nel nostro tempo, perché permette anche di approfondire il mistero mariano.

2. L'altro tema che affrontiamo è *l'Alleanza*. Anch'esso è stato molto studiato nel nostro tempo, pure a livello tecnico e storico. È stato dimostrato che la struttura letteraria e giuridica del patto biblico è presa dai patti dell'antico Oriente. La grande differenza è data dal fatto che nella Bibbia l'Alleanza non si fa tra un re potente e i suoi sudditi, o tra un sovrano e un altro sovrano, ma fra Dio e il suo popolo: Dio è il Re, il Sovrano; il popolo è come un suddito che ubbidisce a questo Re, con tutti i ripensamenti dovuti al fatto che non si tratta di un uomo, ma di Dio stesso.

Anche il Concilio Vaticano II, nella *Lumen gentium*, usa più volte il tema dell'Alleanza. La Chiesa è il popolo di Dio, il popolo dell'Alleanza. La parola *foedus* nel testo latino della Costituzione dogmatica ritorna almeno sei volte.

Ora, il tema dell'Alleanza applicato a Maria, è anch'esso tradizionale (basti ricordare, nelle Litanie lauretane, il titolo: *foederis arca*).

I - LA FIGLIA DI SION NEL SIMBOLISMO DELL'ALLEANZA SECONDO L'ANTICO E IL NUOVO TESTAMENTO.

Si può dire, senza paura di esagerare, che l'Alleanza è forse il tema biblico fondamentale. Tutta la rivelazione giudeo-

³ In *S. Mariae zonam*. PG 98, 373A.

cristiana significa, in fin dei conti, una cosa sola: Dio eterno, infinito, trascendente, crea l'uomo e decide di fare un patto con l'uomo che ha creato, per invitarlo a partecipare alla propria vita. Questa è la premessa di tutta la storia della salvezza: le promesse, l'incarnazione, il dono dello Spirito...

La formula fondamentale dell'Alleanza è nota a tutti: «Sarete il mio popolo, e io sarò il vostro Dio» (Ez 36,28). L'Alleanza copre tutta la Bibbia; il primo segno dell'Alleanza è l'arcobaleno, che fa il collegamento tra il cielo e la terra (cf Gn 9); poi ci sono tutte le promesse dei profeti: la grande Alleanza dapprima con Abramo, poi al Sinai, le promesse di una nuova Alleanza in Ger 31 e in Ez 36, dove la legge di Dio (= il patto) sarà scritta nel cuore dell'uomo.

Qui vogliamo approfondire in particolare il simbolismo dell'Alleanza tra Dio e l'essere umano, raffigurato nel matrimonio: simbolismo biblico fondamentale. Tutti infatti sanno che cos'è il matrimonio: è il rapporto tra un uomo e una donna, che legano l'uno all'altra la loro vita, per vivere in comunione profonda. Ora, l'Alleanza si esprime con queste immagini: nell'AT Iahvé è lo sposo e Israele è la sposa; nel NT Cristo diventa lo sposo e la Chiesa la sposa. L'Alleanza quindi è il matrimonio, lo sposalizio, tra Dio e il suo popolo: «Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Ez 36,28).

Questo fa comprendere anche l'immagine, a prima vista sconcertante, di Paolo (che però è un tema magnifico) della «gelosia di Dio» (2 Cor 11, 2): essere geloso non è bello; e «gelosia» nel linguaggio umano si usa soprattutto a riguardo dei rapporti tra coniugi, quando sospettano l'uno dell'altro. Ora, il tema della gelosia umana viene applicato a Dio: egli è geloso del suo popolo. Paolo, con formula splendida, rivolgendosi alla comunità di Corinto, scrive: «Io sento per voi la gelosia di Dio, perché vi ho fidanzati ad un solo sposo, per presentarvi quale vergine pura a Cristo» (2 Cor 11, 2). Qui si vede l'accostamento tra «sposo» e «vergine»: Corinto è presentata come la «sposa» di Cristo, che gli vien data tutta pura per la fedeltà al patto concluso con lui.

Secondo Urs von Balthasar, che probabilmente è uno dei teologi contemporanei che meglio ha approfondito tutta la ricchezza di questo tema biblico, il disegno di Dio all'atto della creazione (Gn 1) è più articolato di quello che spesso si pensi: «Dio creò l'essere umano maschio e femmina». Perché, per creare l'essere umano, ne fa due diversi, l'uno maschio e l'altra femmina? Perché sono *insieme* immagine di Dio. Infatti il disegno di Dio nel creare l'uomo e la donna era quello di preparare, a lungo andare, nell'escatologia, la coppia primordiale, fondamentale e archetipica: Cristo e la Chiesa. Voleva arrivare, già nella creazione, alla comunione tra lui e suo Figlio e l'essere umano: sposo e sposa, l'uomo e la donna nel matrimonio sono le immagini di questa coppia archetipica primordiale: Cristo-Chiesa. Si riconosce chiaramente che la teologia che ha ispirato von Balthasar è il brano di Ef 5, testo ricchissimo sul quale tornerò ancora.

In questo contesto di Alleanza tra Dio il suo popolo, la figura simbolica della «figlia di Sion», la Donna simbolica che rappresenta Israele nei suoi rapporti con Dio, prende quindi un'importanza storica. Vorrei sottolineare tre aspetti di questa figura della «figlia di Sion» — che è il popolo messianico di Israele come Donna — indicati dalla Scrittura: la *sposa* di Iahvé, la *madre* del popolo di Dio e la *vergine*; tutti e tre saranno poi ripresi nella seconda parte, dove li applicheremo a Maria, con particolare attenzione all'aspetto della «sposa», perché lì il tema dell'Alleanza è più evidente.

Sposa di Iahvé

Per l'AT il primo aspetto da considerare sul tema della «figlia di Sion» è quello della sposa di Iahvé, che è presente in tutta la tradizione profetica; il testo più famoso è Os 1, 3: il profeta riceve l'ordine di prendere con sé come moglie una donna di cattivi costumi, per rendere plasticamente l'immagine dei rapporti tra Dio e Israele; quest'ultimo è sposa infedele del Signore, come la moglie dell'infelice pro-

feta Osea. Nel cap. 2, Osea gioca sui due sensi della parola «Baal»: *marito* e *idolo* (= falso dio):

«E avverrà in quel giorno
— oracolo del Signore —
mi chiamerai: Marito mio [*mio Baal*]» (v. 18).

Nella restaurazione dunque Dio diventerà di nuovo l'autentico marito della «figlia di Sion»:

«Non mi chiamerai più: Mio padrone [*mio Baal*].
Le toglierò dalla bocca
i nomi dei Baal (= falsi dèi),
che non saranno più ricordati» (v. 18b-19).

Poi ci sarà il nuovo fidanzamento tra il vero Dio, il Dio di Israele, e la «figlia di Sion»:

«Ti farò mia sposa per sempre,
ti farò mia sposa
nella giustizia e nel diritto,
nella benevolenza e nell'amore,
ti fidanzerò con me nella fedeltà
e tu conoscerai il Signore» (v. 21-22)

«Conoscere il Signore» è il centro dell'Alleanza: entrare in intima comunione con il Signore Dio, che è lo sposo di Israele, dopo l'infedeltà temporanea dell'idolatria.

Nell'AT, ci sono altri testi profetici (si ricordi Geremia, Isaia, Ezechiele...) che sviluppano il tema sponsale dell'Alleanza. Basti questo che ho citato a titolo esemplificativo. Nel NT ritroviamo questo tema, soltanto che viene allargato, perché, dopo l'incarnazione del Figlio di Dio, interviene un'altra persona: non è più soltanto Jahvé, ma ormai c'è anche il Figlio di Dio incarnato: c'è Cristo. E questo complica un po' il nostro tema. Non c'è dubbio che nel NT il tema dello spozializio venga applicato a Cristo e alla Chiesa, come ho già accennato all'inizio, con il brano di 2 Cor 11,2; il testo classico di Ef 5, 21-33, dove il matrimonio cristiano è presentato come immagine del rapporto sponsale tra Cristo e la Chiesa; e poi il cap. 21 dell'Apocalisse, in cui la Chiesa è sposa dell'Agnello:

«Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente che usciva dal trono: 'Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il Dio-con-loro'» (v. 2-3).

Alla fine dell'Apocalisse ritorna la forma classica dell'Alleanza, che si fa ormai con la Chiesa, che è la città, la Gerusalemme celeste che diventa sposa dell'Agnello. E' l'adempimento definitivo, eterno; l'ultimo adempimento dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo: è la vita futura.

Madre del popolo di Dio

Il secondo aspetto della Figlia di Sion, donna simbolica, è anche quello di essere *Madre*: nell'AT la Figlia di Sion è anche madre, oltre che sposa di Jahvé. Il testo forse più importante è il Salmo 87 cui le edizioni moderne danno di solito come titolo: «Sion, madre di tutti i popoli». E di fatto, nella tradizione posteriore, viene allargato ciò che viene suggerito nel testo ebraico, cioè Sion sarà la patria di tutti e ciascuno che appartiene al popolo di Dio potrà dire: «Io sono nato là» anche se viene dall'Egitto, da Babilonia, dall'Asia Minore.

Spiritualmente ogni uomo è nato là. Ma nel testo greco si legge così: «Madre Sion, dirà un uomo; e un uomo nacque in essa. E lui, l'Altissimo, l'ha fondata». Questo testo è stato applicato da molti Padri all'Incarnazione: l'Altissimo diventa poi Cristo, che l'ha fondata; è nato in lei in Palestina, ma è anche il fondatore, il creatore di Gerusalemme, di tutto il popolo di Dio. Un'applicazione naturalmente un po' allegorica, però in fin dei conti molto bella e che tiene conto che la preparazione del VT mira all'adempimento escatologico in Cristo. Nella tradizione giudaica (e anche qui mi riferisco a due testi pubblicati nella tesi di P. Aristide M. Serra), il Cantico dei Cantici ha un'applicazione in cui si trova

anche l'idea della maternità di Sion, della «figlia di Sion». Il testo del Cantico dice: «Chi è costei che sale dal deserto, al braccio del suo diletto?» (8, 5). C'è una donna al braccio del suo diletto, del suo sposo che viene dal deserto: Chi è? Un commento giudaico del Cantico dice così: «Quella donna che viene dal deserto è la Figlia di Sion, che è madre di Israele; partorirà i suoi figli e Gerusalemme accoglierà i figli della schiavitù». Vengono dal deserto, cioè dall'esilio; si pensi a tutto il tempo dell'Esodo, quando sono tornati dal deserto, dopo decine di anni nella schiavitù.

Il tema si ritrova anche nel NT, però è meno frequente; abbiamo alcuni accenni alla maternità della Figlia di Sion, della Chiesa si può già dire. Verrà applicato più frequentemente a Maria, come diremo più avanti; ma della Chiesa in genere possiamo citare alcuni testi fondamentali tra i quali quello dei Sinottici (Mt 23,37) e di Paolo (Gal 4,26), dove parla della Gerusalemme dall'alto che è la Madre nostra, ricordandoci che abbiamo un'altra patria che è la Madre nostra. È il tema della città santa che diventa una madre per tutti noi.

Vergine Figlia di Sion

Il terzo aspetto è quello della verginità di Sion. Certamente la verginità è un tema a prima vista soltanto cristiano ed è tanto più sorprendente trovarlo già nell'AT, che non viveva ancora la verginità come un ideale, connesso proprio con la Figlia di Sion. Il popolo di Israele viene spesso chiamato dai Profeti «Figlia di Sion», però talvolta questo titolo prende la forma di «Vergine, Figlia di Sion» (Is 37, 22), oppure la «Vergine Israele» per indicare la città. In che significato? In genere i commentatori di questi passi dell'AT hanno poco da notare, però analizzando bene i testi si nota come prima cosa che il tema «vergine» viene usato anche per altre città, per es. «vergine, figlia di Babel» (Is 47,1). In questo caso significa che la città è stata violentata dal nemico, è stata presa come una vergine viene violentata da un uomo.

Ciò vale non soltanto per altre città conquistate dal nemico, ma si nota che specialmente in Geremia, quando viene usato il titolo «vergine» per Gerusalemme, ci si trova nel contesto dell'Alleanza. Sion viene chiamata da Geremia «vergine» quando il profeta rimprovera al popolo di aver dimenticato il suo Dio e profanato l'Alleanza. Cito due passi molto belli di Geremia:

«Cose abominevoli assai ha compiuto
la Vergine Israele» (18, 13).

Se è punita, viene presa dal nemico come castigo per la sua infedeltà all'Alleanza:

«Il mio popolo — dice Dio — mi ha dimenticato.
Offrono incenso ai falsi dèi» (18,15).

L'infedeltà al Dio d'Israele viene punita qui con un fatto politico, militare: la presa della città, quasi vergine violentata, è punizione riferita all'Alleanza. L'altro testo, il cap. 31 di Geremia, riguarda la promessa della restaurazione dopo la caduta della città:

«Di nuovo io ti edificherò e sarai edificato,
o Vergine Israele» (v. 4):

cioè sarà ristabilita nella sua purezza. E in 31, 21-22 il profeta continua:

«Ritorna, o Vergine Israele,
ritorna a questa tua città dopo l'esilio.
Fino a quando andrai vagando,
figlia ribelle?
Sì, ha creato il Signore una cosa nuova al mondo:
la donna ritorna verso il suo marito».

Questa frase finale sulla donna, la Figlia di Sion che ritorna al suo marito, il vero Dio, è stata commentata a lungo nella tradizione patristica. La «Volgata» specifica un pò di più e dice così: «*Mulier circumdabit virum*» (la donna circonda il suo marito) e dai diversi Padri ciò è stato visto come un'indicazione della concezione verginale. Il grembo di Maria circonda il bimbo che porta nel suo seno. Si noti come i

testi della Bibbia siano un insieme che cresce, e tutto ciò che anche simbolicamente offre la stessa struttura viene interpretato sempre in profondità su questa pista.

Dunque la Sposa vergine è quella che rimane al patto con Dio. Da Cristo in poi la Vergine Israele sarà la Chiesa. Come nell'AT il tema della verginità si congiunge paradossalmente con quello delle nozze, l'unione di Cristo con la Chiesa è un'unione allo stesso sponsale e verginale. La Chiesa di Corinto (cito di nuovo il testo di Paolo), è stata fidanzata ad un solo Sposo (ecco il tema nuziale, sponsale): Cristo. L'apostolo è geloso di questa Chiesa, geloso della gelosia di Dio stesso, perché vuol presentare la Chiesa come una vergine pura; anche qui c'è il paradosso di accostare la vergine e la sposa, a livello spirituale evidentemente.

La verginità della Chiesa è l'integrità e la purezza della sua fede: S. Agostino fa dei commenti splendidi su questi passi; è stato molto colpito da questa idea: la verginità della Chiesa non è purezza intesa nel senso morale di non commettere peccati, ma è l'integrità della fede, per cui resta attaccata al suo solo Sposo. Il tema torna spesso negli studi patristici e poi medievali, ed è stato ripreso di recente nella *Lumen Gentium* del Vaticano II:

La Chiesa «essa pure è vergine che custodisce integra e pura la fede data allo Sposo e con la virtù dello Spirito Santo conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sincera la carità» (LG 64).

Ecco dunque la prima parte sul tema della figlia di Sion con i suoi tre aspetti fondamentali: la Sposa, la Madre e la Vergine nell'AT, prolungato nel Nuovo.

II - APPLICAZIONE A MARIA

Maria, la Figlia di Sion, è la sposa della Nuova Alleanza. Dei tre aspetti sotto i quali viene descritta la Figlia di Sion

nell'AT, certamente il tema nuziale, sponsale, è più direttamente legato con l'Alleanza (Israele, la figlia di Sion, è sposa di Jahvé) e perciò in questa seconda parte mi limiterò a considerare di Maria solo la funzione *sponsale* nella Nuova Alleanza, tanto più che forse è l'aspetto più nuovo. Infatti Maria come *Madre* di Cristo e nostra, è un tema molto conosciuto; la *verginità* di Maria rimane anche molto importante nel contesto dell'Alleanza, però il tema dell'aspetto *sponsale* di Maria è meno conosciuto, più nuovo e lascia ancora perplessi alcuni teologi ed esegeti. Per es. un grande teologo francese, R. Laurentin, a proposito del Vangelo di S. Luca, parla della cancellazione della qualità sponsale di Maria a favore della sua qualità materna. L'aspetto sponsale di Maria, secondo questo teologo, non si troverebbe nel Vangelo di Luca. Io penso il contrario: bisogna dire che si trova nel Vangelo di Luca e più chiaramente ancora nel Vangelo di Giovanni. Si rimane un po' sbalorditi del fatto dell'esitazione di tanti teologi ed esegeti nel ritrovare applicato a Maria questo tema sponsale. Naturalmente se si parlasse a livello fisico, dire che una stessa donna, Maria, è Madre e insieme sposa di Gesù, sarebbe strano e sconveniente; ma a livello simbolico questo non fa nessuna difficoltà. Diversi simbolismi possono perfettamente stare insieme, perché appartengono a piani diversi: Dio nell'AT è un *leone*, una *roccia*, è uno *sposo*, un *padre*... Tutte queste cose non sono possibili insieme in natura, però come simboli sono approcci diversi che si completano l'un l'altro. È così anche per la maternità-sponsalità di Maria con Cristo. Infatti la tradizione della Chiesa, anche se non di frequente, ha applicato a Maria il tema dello spozalizio; ella viene chiamata *Sponsa Patris*, *Sponsa Verbi*, *Sponsa Christi* ed anche *Sponsa Spiritus Sancti*; dunque il tema nuziale-sponsale viene nella tradizione applicato a Maria. L'ultimo titolo, *Sponsa Spiritus Sancti*, era un tema particolarmente caro a s. Massimiliano Kolbe, grande teologo dell'Immacolata.

Cosa possiamo dire a livello biblico? Ripeto che l'aspetto sponsale di Maria è uno dei più interessanti, più nuovi, più

importanti. L'Annunciazione secondo un'autrice francese, è il momento in cui si conclude l'Alleanza, Cana quello in cui si celebra l'Alleanza, la Croce il luogo in cui si sigilla l'Alleanza. Un testo molto bello. Vorrei adesso percorrere rapidamente i tre testi: l'Incarnazione, Cana e la Croce, per sottolineare questo aspetto sponsale di Maria.

L'Incarnazione

Il racconto di Luca sull'annunciazione a Maria è un formulario di alleanza, che si ispira all'AT.

«Voi sarete il mio popolo», diceva Dio; e il popolo: «Faremo quello che Dio dice». Ora, nel racconto di Luca siamo in un contesto di alleanza. Già nel *Benedictus* Zaccaria dice che il Signore ha visitato il suo popolo (Lc 1,68) e che nella sua misericordia si è ricordato del suo patto santo, l'alleanza (Lc 1,72). Il *Fiat* di Maria all'angelo mandato da Dio per portare il messaggio dell'Incarnazione è una risposta simile a quella data dal popolo di Israele a Mosè al momento della conclusione dell'Alleanza sul Sinai: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8 e altri testi sull'Alleanza).

Si deduce quindi che al momento in cui sta per compiersi il mistero dell'Incarnazione del Verbo di Dio, patto definitivo tra Dio e l'umanità, Maria lo conclude come interlocutrice; il suo *Fiat* esprime la stipulazione dell'alleanza tra Dio e l'umanità in una persona concreta e lei diventa qui, in un certo senso, la «sposa di Dio»: *Sponsa Patris*.

La Visitazione

Dopo l'annuncio, viene il racconto della Visitazione di Maria ad Elisabetta; anche qui stiamo nel contesto dell'Alleanza. Il racconto del viaggio di Maria che porta in grembo il Figlio di Dio già concepito nel suo seno e va verso Elisabetta, è ricalcato letterariamente sul brano di 2 Sam 6,21ss,

dove è narrato il trasporto dell'arca dell'alleanza a Gerusalemme.

Maria che cammina verso Elisabetta è come un'arca dell'Alleanza viva; Maria non solo è divenuta la nuova arca dell'Alleanza nella quale Dio attua in forma inaudita la sua presenza al popolo; ma quando arriva presso Elisabetta, l'anziana parente, dopo aver udito il suo saluto, esclama a gran voce: «Benedetta tu... benedetto il frutto del tuo seno» (Lc 1,42). Questa espressione solenne di tipo kerigmatico e liturgico è unica in tutto il NT e sembra echeggiare, molto probabilmente, un testo liturgico dell'AT, la celebrazione di Israele davanti all'arca dell'Alleanza. E dunque permette di trovare di nuovo in Maria il tema dell'Alleanza: Maria si presenta ad Elisabetta, cugina sua, come l'arca dell'Alleanza, perché contiene nel suo grembo il Signore.

Questo tema, è stato ripreso più volte dai Padri della Chiesa: per es. s. Ambrogio, commentando questo passo, dice: «Che cosa è l'arca, se non santa Maria?» (Sermone 42). E ritroviamo il tema delle Litanie, già citato all'inizio.

Il prologo di Giovanni

Un accenno rapidissimo ad un testo di Giovanni: nel Prologo 1,13, letto al singolare. È noto ormai che questa lettura al singolare prende nell'esegesi recente molta consistenza: leggendo al singolare, infatti, si tratta non dei cristiani, ma dell'incarnazione del Verbo di Dio, di cui vengono sottolineate tre particolarità: «non *dai sanguis*, non dalla volontà dell'uomo, non dalla volontà della carne, ma da Dio è stato generato». Con questa lettura abbiamo evidentemente un accenno all'incarnazione in forma di concepimento verginale: senza che intervenga la passione di un uomo, senza che intervenga il desiderio carnale, è stato generato soltanto da Dio; cioè il Verbo di Dio incarnato è stato concepito verginalmente da Maria senza la volontà di un uomo, è stato generato da Dio solo. In questo senso è legittimo dire che Ma-

ria diventa analogamente *Sponsa Patris*. Alcuni autori medievali dicono così: «Maria era predestinata quasi per diventare la Sposa del Padre, per avere un figlio comune con il Padre». Altro tema molto frequente nei Padri: «Dio e una donna di questa terra, Maria, hanno in comune un solo Figlio, Gesù Cristo, Verbo incarnato». Diventa così la Madre del Figlio di Dio, il santuario dello Spirito e il tempio di tutta la Trinità. Dunque considerando il fatto che nell'incarnazione non c'è un uomo che interviene (Giuseppe non è il padre di Gesù a livello umano), Maria diventa in un certo senso Sposa del Padre. Anche se questo titolo non è molto frequente nella tradizione, mi pare che ha il suo fondamento biblico legittimo.

Cana

Dopo il primo aspetto, cioè l'incarnazione in Luca e in Giovanni, il secondo riguarda le «nozze messianiche», cioè le nozze di Cana. La Nuova Alleanza comincia in Giovanni all'inizio della vita pubblica di Gesù. Non faremo tutta l'analisi del racconto; ci limitiamo a dare l'essenziale. Il valore simbolico delle nozze di Cana è fondamentale: lo si sta riscoprendo nell'esegesi moderna; ma questo simbolismo era classico già nella patristica. Per es., nel suo Commento, Cirillo di Alessandria già intuisce che bisogna andare al di là del racconto come suona. Perché a livello di racconto tutto è molto semplice: il matrimonio sta per diventare un dramma per quelli che invitano («manca il vino: come facciamo?»). Maria l'ha visto, lo dice a suo Figlio e la festa continua: tutto lì? No, non è tutto lì. Qui tutto incomincia. Tutto questo è segno di un'altra cosa. La difficoltà del racconto di Giovanni 2 è che non c'è nessun commento dell'evangelista in un discorso che segue. Egli dà accenni letterari, dà parallelismi, dà il versetto finale. Ma da questi indizi appare che le nozze di Cana, attraverso il racconto esteriore, hanno un significato simbolico. Qui comincia la nuova Alleanza: le nozze di Cana diventano un simbolo delle

nozze messianiche. Gesù è lo Sposo, che qui inizia la celebrazione delle nozze messianiche. Ma se Gesù è lo Sposo (e questo si dice spesso nei Padri), una identificazione analoga si deve fare per Maria: lei è la Sposa, tanto più che per la prima volta Gesù non la chiama *Madre* ma *Donna* (2,4). Questo titolo evoca precisamente la grande simbologia dell'Alleanza. Parecchi esegeti oggi dicono già che Gesù è lo Sposo a Cana, ma pochi hanno il coraggio di andare oltre e di dire che Maria è la Sposa. Ora di nuovo qui siamo grati a p. Aristide M. Serra di aver aperto una strada nuova per completare l'esegesi. Egli ha mostrato nella sua tesi che la parola di Maria (notiamo che è l'ultima parola di Maria nei Vangeli): «Fate quello che egli vi dirà», è una formula di alleanza. Questo è molto importante: è la formula di alleanza, la promessa di obbedienza del popolo alla volontà di Dio espressa dal mediatore che è Mosè. Questa esegesi è stata ripresa da Paolo VI; anch'egli dice che le parole di Maria, a prima vista, sembrano banali:

«Fate quello che vi dirà»; parole in apparenza limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale, ma, nella prospettiva del quarto Evangelo, sono come una voce in cui sembra riecheggiare la formula usata dal popolo di Israele per sancire l'Alleanza sinaitica [...], o per rinnovarne gli impegni» (*Marialis Cultus*, 57).

Maria, chiamata «Donna» da Gesù a Cana, viene considerata qui (dicono alcuni autori medievali tra cui S. Tommaso) come *figura Synagogae*. E dunque credo veramente che si debba accettare l'interpretazione proposta da P. Charlier (un domenicano belga) sulla Vergine sposa di Cristo a Cana. Cito un brano:

«Nei loro gesti e nel loro dialogo la Vergine e 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».

Queste qualità sponsali di Maria, fanno vedere il posto che ella occupa nella struttura dell'Alleanza. Israele, la figlia

di Sion, diventava la sposa di Jahvé quando lo riconosceva come suo Dio e osservava verso di lui la fedeltà, la fede, l'amore, la comunione; tutto questo si realizza ormai in Maria, in un modo incomparabilmente più perfetto. La nuova figlia di Sion, Maria, diventa qui la Sposa di Cristo nell'opera della salvezza. La sua fede verginale e perfetta era stata espressa nella sua cooperazione all'incarnazione, mediante il suo *Fiat*; con questo atto di fede ella si dava alla grazia e insieme con lei si donava a tutta l'umanità. Quindi a Cana, quando, a nome dell'Israele messianico, quale figura della Sinagoga, Maria invitava i servi ad obbedire a Gesù, rappresentava già la Chiesa, la sposa di Cristo.

La Croce

Il terzo tema è la Croce, la Madre di Gesù al Calvario (Gv 19,25-27). Conosciamo le parole di Gesù sulla croce: «Donna, ecco il tuo figlio», e poi al discepolo: «Ecco la tua madre». Su questo brano si è scritto molto; ci limitiamo a dare alcune indicazioni in rapporto immediato col nostro tema: l'aspetto sponsale della funzione di Maria e poi un aspetto nuovo. quello pneumatico.

A prima vista non c'è nel testo di Giovanni 19 nessun indizio che permetta di scoprire l'aspetto sponsale in questi tre versetti. Però, l'impressione di una prima lettura cambia molto presto, quando si osservano alcuni fatti:

1. Come a Cana, Gesù chiama la propria madre «Donna», contro tutti gli usi dell'antico Oriente. Abbiamo visto il significato di «Donna» a Cana: molto probabilmente si fa riferimento al popolo messianico raffigurato simbolicamente da una donna concreta, la figlia di Sion, che è la Madre di Gesù.

2. Le parole di Gesù: «Ecco tuo figlio» (v. 26b) dette a Maria, sembrano riecheggiare certe profezie sul ritorno escatologico dei dispersi d'Israele a Sion, per costituire esca-

tologicamente il nuovo popolo di Dio, il popolo messianico. Ecco i testi principali: Is 60,4 (specialmente nel testo greco) e poi Bar 4,37. Gesù dice a Maria: «Ecco il tuo figlio». Ora, si legge in Isaia:

«Ecco, si sono riuniti i tuoi figli,
ecco i tuoi figli sono venuti da lontano
e le tue figlie sono portate in braccio».

E Baruc:

«Ecco, ritornano i figli
che vedesti partire...».

Questi grandi testi profetici descrivono il ritorno delle colonne degli schiavi da Babilonia a Sion, il ritorno dei dispersi d'Israele. Non dimentichiamo che Giovanni (11,52) dice che Gesù doveva morire «per radunare nell'unità i figli di Dio dispersi». Dunque il senso della morte di Cristo per Giovanni è di rifare l'unità dopo la dispersione; quindi questo insieme di testi va visto alla luce delle grandi profezie messianiche sul ritorno dalla dispersione all'unità; l'unità è Cristo in croce. Non solo: direi di più: è Cristo in croce col costato trafitto «da cui esce sangue ed acqua» (Gv 19, 34).

Il ritornato dall'esilio è il discepolo che sta accanto alla Madre di Gesù; ha anche lui una funzione. Le esegesi moderne sono in genere d'accordo per dire che le due persone presenti al Calvario hanno una funzione rappresentativa: il discepolo rappresenta tutti i discepoli, tutti i credenti e dunque tutti noi, tutta la Chiesa. Se la madre di Gesù non viene chiamata col suo nome (il nome di *Maria* non appare mai nel IV Vangelo), ciò non è senza significato: è più la funzione che conta che non la persona singola. Maria rappresenta qui, come il discepolo, la Chiesa; però da un altro punto di vista: la Chiesa stessa come Madre, la figlia di Sion nella sua funzione materna. E perciò cito ancora una volta un testo splendido del medioevo di un monaco del XII secolo, il quale dice che Maria lì, davanti alla croce, è il primo inizio della Chiesa tutta santa. Questo testo suppongo abbia suggerito

il titolo del libro di J. Ratzinger e H. Urs von Balthasar: «Maria, Chiesa nascente». La Chiesa nasce al Calvario nella persona di Maria. Ella è quasi la personificazione, la più pura, la più bella di ciò che è e dovrà sempre essere la Chiesa. Se Maria diventa la Madre di tutti, è anche la madre nostra. In che senso? Sempre in chiave materna, cioè di partoriente. Questo ragionamento teologico va oltre i testi, però mi pare legittimo: se Maria diventa madre nostra è perché deve ripetere ciò che ha fatto per Gesù storicamente: deve partorire Cristo in noi, formare il Cristo in noi.

E così prende un nuovo significato il versetto finale su cui c'è stata una polemica diversi anni fa: «L'accolse nel suo intimo, l'accolse nella sua vita di fede, l'accolse come Madre»; cioè Maria deve essere anche per me madre e non soltanto per sentimento: deve esercitare la funzione materna che consiste nel concepire e nel partorire Cristo in me.

Vediamo adesso l'altro aspetto, quello pneumatico, che è un po' nuovo, ma mi pare stia sotto ai testi di Giovanni. Dopo l'episodio di Maria con il discepolo, viene quello della morte di Gesù, con il dono dello Spirito. La domanda che si pone è la seguente: Chi riceve lo Spirito? Naturalmente tutta la Chiesa; però al Calvario sono presenti due persone: Maria e il discepolo. Gv 7,39 dice che dovevano ricevere lo Spirito tutti coloro che avrebbero creduto in lui. Al Calvario, secondo il racconto di Giovanni, sono presenti soltanto Maria e il discepolo; e dunque è l'unica volta in Giovanni dove si vede qualche relazione tra la Madre di Gesù e lo Spirito. Si pone allora la domanda: come bisogna interpretare la relazione che c'è tra Maria e lo Spirito, tra il discepolo e lo Spirito, tra la Madre e il discepolo? come leggere questo triangolo di relazioni? A Cana Maria aveva invitato i servi a prendere l'atteggiamento dell'Alleanza, esercitando inizialmente verso di loro una funzione materna. Mi pare che anche presso la croce Maria eserciti la sua maternità verso di noi, perché vi si trova come primizia della fede perfetta e dunque del possesso dello Spirito.

E così arriviamo alla fine ad un tema molto discusso nella teologia dogmatica: alla croce, senza dubbio, c'è Gesù e il discepolo; però ormai tra lui e noi c'è una persona intermedia, mediatrice: Maria diventa mediatrice tra Cristo e noi.

III. - APPROFONDIMENTO CONCLUSIVO SUL TEMA SPOSA - SPOSO

Concludo rapidamente con due descrizioni. Quando si studiano tutti questi testi sull'Alleanza una cosa colpisce: il cambiamento di struttura del tema dell'Alleanza quando si passa dal AT al NT. Nell'AT, l'Alleanza è un patto bilaterale, una relazione bilaterale tra due persone reali o simboliche: Jahvé e Israele, che sono lo Sposo e la Sposa; nel NT, in questa relazione bilaterale si nota stranamente ciò che chiamerei uno «sdoppiamento dei membri». La sposa chi è? In primo luogo Maria: al momento dell'incarnazione inizia un rapporto sponsale tra Maria e Dio: questa è la base biblica del titolo *Maria Sponsa Patris*; all'incarnazione ella diventa la sposa nel contesto dell'Alleanza con Dio (non ancora con Gesù che non è nato); ma col suo *Fiat* rappresenta il popolo di Dio e così la sua sponsalità assume una doppia valenza: Maria che rappresenta tutti noi diventa figura della Chiesa. La «simbolizzazione» di Maria si vede qui molto bene: Maria diventa progressivamente nel NT simbolo-rappresentazione del popolo di Dio messianico, cioè della Chiesa.

Ma lo sdoppiamento si nota anche per l'altro polo della relazione bilaterale: lo sposo. Nell'AT, lo sposo naturalmente è Dio, e così ancora nell'incarnazione c'è l'azione di Dio che manda il suo angelo a Maria; però dal momento in cui il Figlio di Dio nato da Maria comincia il suo ministero, Cristo diventa lo Sposo. A Cana Cristo è lo Sposo e Maria è la Sposa. Dunque la relazione che presenta due termini nell'AT, diventa nel NT una relazione a quattro termini:

Dio e Cristo per lo sposo, Maria e la Chiesa per la sposa. Si vede bene che in questo «sdoppiamento doppio» (se così si può dire), Maria esercita una evidente funzione mediatrice tra lo Sposo dell'Israele messianico e la Sposa, cioè la Chiesa e noi tutti.

Ritengo necessaria un'ultima riflessione su Maria mediatrice, su Maria come figlia di Sion. Forse questo nuovo modo di vedere l'aspetto biblico della mariologia può dare a qualcuno l'impressione di una lettura riduttiva. Mi spiego: se consideriamo Maria come «figlia di Sion», si può avere l'impressione che venga un po' depersonalizzata. Maria vista direttamente come donna singola favorisce i rapporti personali ed esistenziali nella devozione, nella preghiera, ecc.; Maria considerata come Chiesa, potrebbe diventare soltanto un simbolo. In questa difficoltà qualcosa c'è di vero; però mi pare che si debba recuperare la fede personale allargando la dimensione di Maria a tutta la Chiesa. Tornando a ciò che è stato detto nel Vangelo su Maria, sapremo meglio anche qual è la funzione autentica della Chiesa stessa. Dobbiamo riscoprire o ridare «il volto mariano della Chiesa» (H. Urs von Balthasar).

Dunque, Maria e la Chiesa in fin dei conti sono una sola persona simbolica: la Madre di Gesù e la Madre nostra. E questo può allargare la nostra riflessione senza che si perda niente dell'aspetto esistenziale nei nostri rapporti personali con la Madre di Cristo.