

LA PRESENZA E LA FUNZIONE DELLA MADRE
DEL MESSIA NELL'ANTICO TESTAMENTO.
PRINCIPI PER LA RICERCA E APPLICAZIONI

Aristide M. Serra, O.S.M.

INTRODUZIONE

Maria nell'Antico Testamento: è legittima la domanda? In risposta, ci affideremo agli autori del Nuovo Testamento, segnatamente i Vangeli, per chiedere loro: avete intravisto la figura di Maria di Nazaret nei Libri Sacri dell'Antica Alleanza?

Questa domanda ne presuppone un'altra, vale a dire: in che modo gli autori del Nuovo Testamento hanno scrutato la persona e la missione di Cristo nelle Scritture del Primo Patto? Vediamo, allora, di abbozzare una risposta previa a questo duplice quesito, riguardante la presenza di Gesù e di Maria sua Madre nell'economia preparatoria dell'Antico Testamento.

1. *Gesù*. Gli autori dei libri del Nuovo Testamento, con attenzione privilegiata ai quattro vangeli, sono stati i primi esegeti della persona e dell'opera di Cristo Gesù, Messia Salvatore. Partendo dalla massima rivelazione dell'evento pasquale, essi ritornarono sulle parole e sui fatti riguardanti Gesù di Nazaret. Per comprendere l'identità profonda del Maestro, Incarnato, Crocifisso e Risorto, gli scrittori del Nuovo Testamento fecero ricorso anche alle Scritture dell'Antica Alleanza. La stessa cosa aveva fatto Gesù Risorto quando, ponendosi al fianco dei due discepoli di Emmaus,

« ... cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27).

E altrettanto egli fece appearing a tutti i discepoli riuniti a Gerusalemme, e dicendo loro:

«Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi». Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture» (Lc 24,44-45).

Analoga metodologia adotterà il diacono Filippo il giorno in cui, incontrato il funzionario della regina Candace sulla strada che scendeva da Gerusalemme a Gaza, annunciò a lui la buona novella di Gesù, partendo dal noto passo di Isaia 53,7-8 (At 8,26-36).

2. *Maria, madre di Gesù*. In stretta connessione con la persona del Risorto, la chiesa cristiana delle origini cominciò a interrogarsi anche su Maria di Nazaret, la Madre del Signore, ancora vivente nella comunità di Gerusalemme (At 1,14). Anche la questione mariana erompeva così dalla Pasqua come dal suo epicentro.

Il ruolo e l'identità di questa Sorella fu ripensato e compreso a partire dalle stesse Scritture della Prima Alleanza. Percorrendo gli scritti canonici dell'Alleanza Nuova, si deduce che la presenza e la funzione di Maria nell'economia del Primo Patto fu intuiva secondo approcci plurimi, tutti avvolti nel chiaroscuro della preparazione profetica. Si avvertì, insomma, che allo scoccare della pienezza dei tempi (Gal 4,4), nella persona della Donna-Madre di Gesù confluirono diverse istanze connesse all'Alleanza Antica.

Recentemente ho pubblicato un volume, intitolato *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento* (Edizioni Messaggero, Padova 2006, 376 pagine). In quest'opera ho cercato di proporre nove percorsi o temi che partono dal Primo Testamento per immettersi poi anche nel mistero della madre di Gesù. Gli argomenti ivi sviluppati – lo ripeto – prendono tutti l'avvio dal Nuovo Testamento. Essi riguardano: le madri d'Israele, il monte Sinai, la città di Gerusalemme, le tre profezie sulla donna-madre del Messia (Gen 3,15; Is 7,14; Mi 5,2), infine la Sapienza. Chi volesse approfondire l'argomento, potrà consultare queste pagine. Per il nostro convegno ho pensato di offrire un sag-

gio introduttivo, attinente a due dei temi suelencati: Miryam e Rizpà, due fra le madri di Israele, e il Monte Sinai in rapporto a Maria.

Il metodo usato non è di pacifico possesso fra gli studiosi stessi. Tuttavia potrebbe metterci in grado di individuare la strada per proseguire il cammino.

I.

MIRYAM E RIZPÀ, DUE FRA LE “MADRI D’ISRAELE”

Una celebre sezione del libro dell’Ecclesiastico o Siracide (44,1-50,21) fa memoria dei personaggi illustri della storia santa, da Enoch fino al sommo sacerdote Simone II (220-195 a.C.). L’anamnesi inizia coi noti versetti: «Facciamo l’elogio degli uomini illustri, dei nostri antenati per generazione. Il Signore ha profuso in essi la gloria, la sua grandezza è apparsa sin dall’inizio dei secoli» (vv. 1-2).

Strano, ma vero. In quel prolungato memoriale, nessuna donna compare! Invece a partire dal secolo I a.C. in poi prende sviluppo la memoria delle “Madri” d’Israele, congiuntamente a quella dei “Padri” del popolo eletto.¹ L’evangelista Matteo, tessendo la genealogia di Gesù, stenderà poi una densa lista dei Patriarchi che da Abramo arrivano a Cristo (Mt 1,1-17). In quella fitta serie di nomi egli include cinque donne: Tamar (v. 3); Racab (v. 5a); Rut (v. 5b); la moglie di Uria, cioè Betsabea (v. 6b); Maria, sposa di Giuseppe, dalla quale nacque Gesù (v. 16).

I commenti al vangelo di Matteo accennano ai probabili motivi per cui l’evangelista abbia scelto Tamar, Racab, Rut e Betsabea a preferenza di altre figure femminili più conosciute,

¹ MUÑOZ LEÓN D., *La memoria de los «Padres» y de las «Madres» en el Judaísmo de los siglos II a.C.-II d.C.*, in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 5-8 ottobre 1999), a cura di E.M. Toniolo. Edizioni Marianum, Roma 2001, pp. 99-153.

come Sara, Rebecca, Rachele ... Per ora ci limitiamo a rilevare un fatto. L'evangelista introduce Maria, "madre" del Messia, in linea di continuità con altre quattro "madri" del popolo eletto. Pertanto offre a noi un suggerimento di metodo, assai prezioso. Vale a dire: *la persona di Maria, "madre" di Gesù, va compresa in stretta comunione con le altre "madri" (o "matriarche") d'Israele*. Il fondamento biblico per tale approccio risiede appunto in Matteo 1,1-17 (segnatamente i vv. 3.5.6.16).

Secondo la dottrina del giudaismo pre e post-cristiano,² Israele ha tre padri: Abramo, Isacco e Giacobbe. Inoltre, ha quattro madri: Sara-Rebecca-Rachele-Lia; oppure sei, perché alcuni elenchi aggiungono i nomi delle due concubine di Giacobbe: Bila (serva di Rachele, madre di Dan e Neftali) e Zilpa (schiava di Lia, madre di Gad e Aser).

Oltre a Sara, Rebecca, Rachele, Lia, Bila e Zilpa, le fonti giudaiche riconoscono la prerogativa di "madri d'Israele" ad alcune altre donne, che hanno avuto singolare rilevanza nella storia del popolo eletto. Tali sono, per esempio: Tamar, Yokebed madre di Mosè, Debora, Rut, Anna madre di Samuele, la madre dei sette fratelli maccabei ... Anche Eva è annoverata fra le "madri", assieme a Sara, Rebecca e Lia. In un certo senso, ella è la prima delle "madri d'Israele", tanto amate e venerate da tutto il popolo eletto.

Ovviamente il titolo di *padri e madri* (oppure *patriarchi e matriarche*) di Israele deriva dal fatto che loro sono i capostipiti del popolo eletto. Sono essi i "Padri" e le "Madri" per eccellenza, specialmente Abramo e Sara.

Abbastanza di frequente, i Padri sono paragonati ai *monti*, e le Madri alle *colline*. Le montagne e le colline suggeriscono l'idea di stabilità, di fondamenta solide. E così è: il popolo d'Israele è fondato sulla roccia dei suoi Padri e delle sue Madri, in grazia appunto dei meriti che gli uni e le altre

² Le fonti documentarie di questo breve sommario sui "padri" e le "madri" di Israele, sono citate puntualmente nel mio volume *La Donna dell'Alleanza ...*, pp. 19-22, note 5-27.

acquisirono con la loro vita santa. Commentando l'oracolo di Balaam su Israele – trasmesso dal libro dei Numeri (23,9: «Dalla cime delle *rupi* io lo vedo e dalle *alture* lo contemplo») – un celebre passo rabbinico poneva in bocca al Signore questa confortante assicurazione a riguardo del popolo eletto: «Io guardo le loro origini e il fondo delle loro radici. Io li vedo stabiliti su basi solide, come di *rocce* e di *colline*, a causa dei loro *Padri* e delle loro *Madri*».³

Frequentando l'antica letteratura giudaica, ho tratto la seguente conclusione. Quando il giudaismo celebra le Madri d'Israele, oppure Sion stessa in quanto Madre, prepara quasi tutti gli aspetti che il cristianesimo applicherà poi a Maria, Madre del Messia Gesù.

Mi limito in questa sede a due brevi saggi di questa persuasione. Come ho detto sopra, essi riguardano: Miryam, sorella di Mosè, e Rizpà, concubina del re Saul.

1. MIRYAM, SORELLA DI MOSÈ

Miryam è una delle figure più care al popolo d'Israele. Fin dai tempi prossimi all'era cristiana del Nuovo Testamento, la sua memoria è aureolata da tradizioni edificanti che ne esaltano il ruolo di "eroina" in mezzo alla sua gente.⁴ È probabile, anzi, che la Madre di Gesù fosse chiamata *Miryam* dai suoi genitori, in ossequio affettuoso e devoto verso l'antica Miryam.

³ *Le Pentateuque en cinq volumes, avec Targoum Onqelos, suivis des Haphtarot, accompagné de Rachi*, traduit en français par M.J. Bloch, M.I. Salzer, M.E. Munk, E. Gugenheim, sous la direction de E. Munk. T. IV, *Les Nombres*. Fondation Odette S. Levy, Paris 1968, p. 168.

⁴ Si veda il saggio breve, ma illuminante, di LE DÉAUT R., *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, in *Biblica* 45 (1964), pp. 198-219. Le Déaut, a sua volta, ricorda l'eccellente articolo di ZORELL F., *Maria, soror Mosis, et Maria, mater Dei*, in *Verbum Domini* 6 (1926), pp. 257-263 (Zorell utilizzava solo i dati dell'Antico Testamento, mentre Le Déaut valorizza soprattutto le tradizioni giudaiche antiche).

In particolare, nel libro dell'Esodo Miryam è chiamata «la profetessa» (Es 15,20). Prendendo lo spunto da questo passo, il folklore delle tradizioni giudaiche ha dato vita a una serie di racconti che ne illustrano il carisma profetico. Essi traggono motivo dalle circostanze in cui nacque Mosè, il primo messia-salvatore di Israele. Per ispirazione divina – si crede – Miryam ebbe un compito speciale nell'annunciare la nascita e la missione del fratello. Poi, quando la gelosia omicida del Faraone costrinse i genitori ad abbandonare sulle acque del Nilo il loro neonato di appena tre mesi (Es 1,15-2,3), Miryam continuò a credere negli oracoli ricevuti dal Signore circa la futura grandezza di lui. Questo ciclo di racconti sembra aver esercitato un influsso sul modo col quale gli evangelisti presentano la fede delle donne di Galilea e di Maria stessa, la madre di Gesù, di fronte al mistero della passione, morte e risurrezione del Signore.

1.1. *Miryam, la "profetessa"*

In relazione alla nascita di Mosè, dicevo, il Signore avrebbe affidato a Miryam un ruolo profetico. Le narrazioni più vivide e dettagliate al riguardo si trovano nello pseudo Filone, nella Mekiltà di R. (Rabbi) Ismaele e nel talmud babilonese. Esse mirano a descrivere con tinte vivaci le reazioni degli ebrei, dopo che il Faraone decretò di sterminare i loro nascituri maschi.

a. Lo pseudo Filone (autore anonimo del I secolo d.C., che compose il "Libro delle Antichità bibliche"), descrive così i fatti. Gli anziani del popolo suggerirono ai mariti di non aver più rapporti con le loro donne (*Antichità bibliche* 9,2). Avrebbero così posto fine alla strage ordinata dal Faraone, il quale aveva decretato di sopprimere ogni neonato ebreo di sesso maschile, gettandolo nel Nilo (Es 1,15-2,3). Amram (il padre del futuro Mosè), pieno di fede nel Dio che non smentisce le promesse fatte ad Abramo, si dichiarò nettamente contrario a

quell'avviso, per cui decise di unirsi a sua moglie Yochebed, esortando tutti a fare la stessa cosa (*Antichità bibliche* 9,3-6). La proposta di Amram, che incontrò l'assenso generale (9,9), piacque al cospetto del Signore, il quale disse: « ... Ecco: quello che nascerà da lui mi servirà in eterno, e per suo mezzo farò cose meravigliose nella casa di Giacobbe ... » (9,7-8). Lo spirito del Signore venne su Miryam di notte, ed ella ebbe un sogno che raccontò ai genitori al mattino:

«Ho avuto una visione questa notte. Un uomo, rivestito di lino, stava in piedi e mi ha detto: "Va e dì ai tuoi genitori: Ecco, colui che nascerà da voi sarà gettato nell'acqua, poiché per mezzo suo l'acqua sarà seccata. Mi servirò di lui per compiere segni, salverò il mio popolo ed egli lo guiderà per sempre"».

Miryam raccontò il sogno ai suoi genitori (9,10).⁵

b. La Mekiltà di R. Ismaele (un celebre commento al libro dell'Esodo, che incorpora sovente antichi midrashim di origine anche precristiana) immagina che Miryam rivolgesse a suo padre un presagio del seguente tenore:

«Alla fine tu sarai genitore di un figlio che sorgerà e salverà Israele dalle mani degli Egiziani».⁶

c. Il talmud babilonese offre due tipi di rappresentazione dei fatti.

Una prima versione, ascritta a un tannaita anonimo (quindi dei secoli I-II d.C.),⁷ afferma che Amram era la persona più

⁵ PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*. T.I, introduction et texte critique par D.J. Harrington, traduction par J.Cazeaux revue par C. Perrot et P.-M. Bogaert. Les Éditions du Cerf, Paris 1976 (Sources Chrétiennes 229, pp. 106-113).

⁶ Mekiltà di R. Ismaele, trattato *Shirata*, cap. 10 a Es 15,20. Cf. LAUTERBACH J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. Vol. II. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1933 (ristampa del 1976), pp. 81-82.

⁷ Talmud Babilonese, *Sothab* 12a. Diversi elementi aggiuntivi della stessa narrazione di questo Talmud, si trovano qua e là in altre fonti. Cf. SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù ... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-*

ragguardevole della sua generazione. Venuto a conoscenza del decreto del Faraone (Es 1,22), disse: «Noi ci affatichiamo invano».⁸ Allora si separò dalla moglie,⁹ e – dietro il suo esempio – tutti gli Israeliti divorziarono dalle loro consorti.¹⁰ Miryam, sua figlia, disse a lui:

«Padre, il tuo decreto è più severo di quello del Faraone; questi, infatti, ha legiferato soltanto contro i maschi, mentre tu hai emesso un ordine che va contro sia i maschi che le femmine. Il decreto del Faraone ha attinenza solo con questo mondo; il tuo, invece, riguarda quello presente e quello futuro.¹¹ Il Faraone, poi, è un empio, e non è certo che la sua volontà sia eseguita o meno; ma tu sei un giusto, e la tua ordinanza verrà sicuramente messa in atto,¹² come sta scritto: “Deciderai una cosa e ti riuscirà”» (Gb 22,28).

A queste parole,¹³ Amram riprese sua moglie, e così fecero tutti gli altri Israeliti.¹⁴

Una seconda versione dei fatti, riferita da parte di R. Amram (260 ca.) a nome di Rab († 217), o (secondo altri) da parte di R. Nachman b. Ya'kob († 320), è tramandata nei termini seguenti. Miryam profetizzò:

mariana (1978-1988). Edizioni Cens-Marianum, [Milano-Roma 1989], pp. 434-435, note 60-71.

⁸ Es Rabbah 1,13 a 1,15; Qo Rabbah 9.17.1.

⁹ Targum gerosolimitano I, Es 2,1 e Num 11,26; Es Rabbah 1,13 a 1,15; Num Rabbah 13,20 a 7,43.

¹⁰ Es Rabbah 1,13 a 1,15 (cf. 1,36 a 2,25 e Talmud Babilonese *Yoma* 74b); Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4. Con questo provvedimento, che metteva fine alla procreazione, essi non avrebbero offerto materia alla carneficina dei neonati maschi, voluta dal Faraone.

¹¹ Vale a dire: i bimbi annegati sarebbero sopravvissuti nell'aldilà; invece, non procreando più, si negherebbe la vita a nuove creature sia in questo mondo che nell'altro.

¹² Es Rabbah 1,13 a 1,15; Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4.

¹³ Targum gerosolimitano I, Es 2,1; Talmud Babilonese, *Baba Bathra* 120a; Esodo Rabbah 1,13 a 1,15; 1,20 a 2,2; Num Rabbah 13,20 a 7,43; Pesiktà Rabbati, piskà 43, n. 4.

¹⁴ Es Rabbah 1,13 a 1,15.

«Mia madre darà alla luce un figlio, che sarà il Salvatore d'Israele».

Quando Mosè nacque, tutta la casa fu riempita di luce, e suo padre si levò e baciò Miryam sul capo, dicendo:

«Figlia mia, la tua profezia si è adempiuta».¹⁵

1.2. *Miryam, la "credente" nell'ora dell'oscurità*

Le tre fonti citate poc'anzi passano poi a descrivere la prova che Miryam ebbe a subire dopo aver pronunciato la sua profezia.

Lo pseudo Filone afferma seccamente che Amram e Yochebed non prestarono fede alle parole della figlia (9,10).

La Mekiltà di R. Ismaele prosegue nel dire che quando Mosè nacque e la madre dovette abbandonarlo sulle acque del Nilo (Es 2,1-3), il papà rimproverò la figlia:

«Miryam, dove sono le tue profezie?».

Ella, tuttavia, rimase salda in ciò che aveva predetto, come sta scritto:

«Sua sorella *stette ferma da lontano per osservare ciò che gli sarebbe accaduto*» (Es 2,4).

E l'anonimo commentatore della Mekiltà di R. Ismaele attribuisce allo Spirito Santo l'atteggiamento di Miryam che, da lontano, rimane assorta per vedere il seguito degli eventi.¹⁶ Si studiava, in altre parole, di intuire quale sarebbe stato l'esito della sua profezia, ora che i fatti sembravano smentirla. Questa sua attitudine profetica era guidata dallo spirito del Signore.

Il talmud babilonese, che si ricollega all'insegnamento di Rab († 217), recepisce, in forma più succinta, una spiegazio-

¹⁵ Talmud Babilonese, *Sothab* 12b-13a.

¹⁶ Cf. Mekiltà di R. Ismaele, *Shirata*, cap. 10 a Es 15,20 (LAUTERBACH, *op. cit.*, vol. II, pp. 81-82).

ne analoga a quella della Mekiltà di R. Ismaele. Nel momento in cui Amram e Yokebed si videro costretti a esporre il piccolo Mosè sulle acque, il papà picchiò Miryam in testa, provocandola duramente:

«E adesso, che ne è della tua profezia?».

Miryam, però, « ... si pose a osservare da lontano per vedere che cosa gli sarebbe accaduto» (Es 2,14).¹⁷ Voleva rendersi conto, cioè, della maniera con la quale si sarebbe realizzata la profezia.

1.3. Un filone midrashico precristiano?

Sembrano discretamente antiche, e forse anteriori agli autori del Nuovo Testamento, le suddette speculazioni midrashiche sulla fede perseverante di Miryam, che continua a credere nella futura missione del fratellino, nonostante le condizioni avverse sopraggiunte.

Poteva favorire questo sviluppo esegetico la stessa versione greca dei Settanta, la quale rende il verbo ebraico *wattetzáb* («stette ferma») di Esodo 2,4 col greco *kateskópeuen*: un verbo che puntualizza bene l'atteggiamento della persona che si concentra in meditazione, per "scrutare a fondo" (*kataskopéuo*), per "indagare" ciò che lì per lì è oscuro. Anche l'impiego dell'imperfetto del verbo suddetto (*kateskópeuen*) coglie bene la continuità dello sforzo di colui che rimane assorto sull'enigma di una situazione, in vista di poterne decifrare il senso recondito.

In effetti, Filone di Alessandria si orientava per questa interpretazione. Fedele all'indirizzo allegorico-figurativo della sua esegesi, egli paragona la situazione di Miryam a quella del patriarca Giacobbe, il quale, dopo aver appreso il sogno del figlio Giuseppe, « ... tenne in mente la cosa» (Gen

¹⁷ Talmud Babilonese, *Sothab* 12b-13 (e anche *Meghilla* 14a, R. Nachman in nome di Rab).

37,11). Spiega Filone:

«È segno di un'anima realmente adulta ... scrutare attentamente tutto ciò che accade all'intorno ... Perciò gli oracoli [della Scrittura] dicono che la sorella di Mosè, da noi allegorici chiamata "Speranza", osserva da lontano (Es 2,4) ... ».¹⁸

1.4. *Una convergenza ebraico-cristiana?*

Sarà istruttivo considerare l'orientamento tipologico conferito all'episodio di Mosè salvato dalle acque, così com'è documentato dagli affreschi scoperti nel 1932 nella sinagoga di Dura Europos: antica città fortificata posta sul fiume Eufrate, sede anche di una comunità giudaica della diaspora. Sul muro occidentale della sinagoga suddetta (del sec. III), un affresco assai esteso raffigura la vicenda di Mosè descritta nel secondo capitolo dell'Esodo.

Si noterà, in particolare, che la cesta fatta galleggiare sulle acque assume i netti contorni di una minuscola arca sepolcrale (o sarcofago), col tetto a due falde. I mezzi espressivi impiegati nella scena giocano sul doppio registro di morte e risurrezione. Il bimbo che la figlia del Faraone (o una delle sue ancelle) estrae dall'arca-sarcofago e sorregge in braccio appare senza vita, col volto ovale oscuro e amorfo, nel quale non si distinguono i lineamenti somatici (bocca, naso, occhi ...). Solo quando è restituito tra le braccia della madre, il piccino riacquista l'energia vitale e la piena caratterizzazione del viso. Saremmo quindi in presenza di una minuscola creatura che risorge da morte per tornare nuovamente alla vita.¹⁹

¹⁸ FILONE, *De somniis* II,141-142. Introduzione, versione e note di R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Les Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 184-187.

¹⁹ Questa è l'interpretazione data, per es., da GOODENOUGH E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Vol. 9. Pantheon Books published by Bollingen Foundation, New York 1964, pp. 200-217, in specie pp. 209, 211, 216; vol. 11, New York 1964, tavola colorata IX. L'affresco è riprodotto anche dalla *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 6, Jerusalem 1972, colonne 285-286.

In parallelo a questa tipologia di estrazione giudaica, va ricordato che in ambito cristiano, fin dal secolo II, l'esposizione di Mosè sulle acque del Nilo è stimata come un remoto preludio del mistero di Cristo sofferente.²⁰ L'esegesi allegorica di alcuni si spinge fino a determinazioni più puntuali. Il legno della cesta ove il bambino fu deposto dalla madre sarebbe figura del legno della Croce del Signore.²¹ Oppure si dirà che la cesta come tale simboleggia il sepolcro in cui Cristo fu racchiuso da sua madre, cioè la Sinagoga.²²

1.5. *Le donne di Galilea e la madre di Gesù nel mistero della Passione e Risurrezione del Signore*

I frammenti fin qui raccolti dalla tradizione giudaica sembrano insinuare un richiamo di situazioni sotteso tra la fede di Miryam, sorella di Mosè, e la fede in Gesù, nuovo Mosè sofferente, testimoniata dalle donne di Galilea e soprattutto da Maria sua madre.

a. Le donne di Galilea. È noto che i vangeli forniscono un prezioso ricordo, registrato a tre voci, sulla presenza di queste discepole sul Calvario.

Marco scrive:

«C'erano là alcune donne, che stavano ad osservare da lontano, tra le quali Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Joses, e Salome, che lo seguivano e servivano quando era ancora in Galilea, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme» (Mc 15,40-41).

²⁰ MELITONE DI SARDI (fine sec. II), *Sulla Pasqua*, v. 433 (contesto: vv. 413-465; cf. Sources Chrétiennes 123, pp. 90-95).

²¹ QUODVULTDEUS († 453 ca.), *Liber promissionum* I, 33.45 (Sources Chrétiennes n. 101, pp. 252-253).

²² CIRILLO DI ALESSANDRIA († 444), *In Exodum* I,5 (Patrologia Graeca 69,397-398); PROCOPIO DI GAZA († 538 ca.), *In Exodum*, a 2,4 (Patrologia greca 87,515-518; cf. *Corpus Christianorum series graeca* 2, pp. 279-280).

Al momento della sepoltura,

« ... Maria di Magdala e Maria madre di Joses *stavano ad osservare dove veniva deposto*» (Mc 15,47).

Trascorso poi il sabato, Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome, comprati gli oli aromatici per imbalsamare Gesù, vanno di buon mattino al sepolcro, ed entrandovi dentro videro l'angelo messaggero della risurrezione (Mc 16,1-8). E Gesù in persona, risorto dai morti, appare a Maria di Magdala per prima (Mc 16,9).

Matteo reca la seguente testimonianza:

«C'erano anche là molte donne che stavano a osservare da lontano: esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra costoro Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe e la madre dei figli di Zebedeo» (Mt 27, 55.56).

Inoltre egli rileva attentamente che

« ... erano lì, davanti al sepolcro, Maria di Magdala e l'altra Maria» (Mt 27,61).

Passato quindi il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, le stesse due donne (di nome Maria) « ... andarono a visitare il sepolcro» (Mt 28,1). E furono loro le prime testimoni della risurrezione (Mt 28,2-10).

Luca, dal canto suo, annota:

«Tutti i suoi conoscenti assistevano *da lontano e le donne* che lo avevano seguito fin dalla Galilea, *osservavano questi avvenimenti*» (Lc 23,49).

Nel corso della sepoltura, prosegue egli,

« ... le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse *osservavano* la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù» (Lc 23,55).

Ritornarono poi al sepolcro il primo giorno dopo il sabato, e lì videro il segno della tomba vuota (Lc 24,1-2). Due

uomini (angeli) apparvero loro, e dissero:

«Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risuscitato. *Ricordatevi* come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno». Ed esse *si ricordarono delle sue parole*» (Lc 24,5-8).

Queste donne – precisa Luca – erano Maria di Magdala, Giovanna e Maria di Giacomo (Lc 24,10).

Sommando la triplice testimonianza di Marco, Matteo e Luca, emerge dunque *la fedeltà delle donne di Galilea* che – a somiglianza quasi di Miryam – “da lontano”²³ osservano quanto accade sul monte del Golgota. E poi si avvicinano alla tomba del Maestro. Luca, in particolare, accentua per così dire l'attività ermeneutica delle donne che “ripensano” l'evento della morte e risurrezione di Gesù, “ricordando” le parole profetiche pronunciate da Gesù stesso in Galilea. Forse v'è qui un'eco di quanto aveva fatto Miryam: faccia a faccia con il destino di morte che colpisce il fratellino, ella ritorna con la mente alle profezie che aveva ricevuto circa la sua missione di salvatore di Israele. Dunque: Miryam e le donne sante di Galilea (alcune delle quali portavano il nome di Miryam) sono idealmente associate in una comune eredità di esemplare perseveranza nella fede. Si intravede in filigrana un'ulteriore elaborazione del tema “Mosè-Cristo”. Le vicende del primo liberatore (Mosè) si ripetono in quelle del liberatore ultimo,²⁴ il Messia Cristo Gesù.

²³ L'eventuale reminiscenza della figura di Miryam, sorella di Mosè, potrebbe tuttavia accompagnarsi ad una concomitante allusione al Salmo 38,12, ove il giusto in angoscia lamenta: «Amici e compagni *si scostano* dalle mie piaghe, i miei vicini *stanno a distanza*»; oppure al Salmo 88,9: «Hai *allontanato* da me i miei compagni». Cf. FITZMYER J.A., *The Gospel according to Luke (x-xxiv)*. Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York 1985, p. 1521.

²⁴ È, questa, una celebre sentenza che si trova in Qo Rabbah 1,9.1.

b. Maria, madre di Gesù. Maria è madre di un figlio sul quale si distende presto l'ombra della croce. Per Gesù si profila un cammino irto di spine.

Presentando il Bambino al Tempio per il rito del riscatto, ella – insieme a Giuseppe – ode dalle labbra del profeta Simeone il primo annuncio della missione dolorosa che incombe su di lui (Lc 2,34-35). In effetti, già agli albori della sua tenera infanzia, su quel Bimbo ancora inerme e silente si accanisce la furia omicida del re Erode (Mt 2,1-8.12-23), pari a quella del Faraone sui neonati maschi degli ebrei (Es 1,22).

Quando il Fanciullo raggiunge i dodici anni, i genitori lo conducono al tempio di Gerusalemme per l'annuale pellegrinaggio di Pasqua. Una pena acerbissima provarono Maria e Giuseppe, quando s'accorsero che Gesù non era con loro nella carovana sulla via del ritorno. Dopo tre giorni di assillante ricerca, lo trovano infine nel tempio. Maria non riesce a trattenere il proprio lamento di madre, esausta dalla prova:

«Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,48).

E Gesù rispose (sono queste le sue prime parole registrate dai vangeli):

«Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo essere nella casa del Padre mio?» (Lc 2,49).

Maria e Giuseppe, tuttavia, non compresero le sue parole (Lc 2,50). In realtà – pensano molti commentatori del testo sacro – ciò che avvenne in quella prima Pasqua di Gesù era un preludio anticipato di quanto sarebbe accaduto nella sua ultima Pasqua, nell'ora della sua passione-morte-risurrezione. Un mistero di sofferenza avrebbe accompagnato il passaggio di Gesù da questo mondo alla casa del Padre suo, che è il cielo.

Più tardi, nel corso della sua predicazione pubblica, Gesù preannuncia tre volte che avrebbe dovuto patire, morire e risorgere il terzo giorno (Lc 9,22.43-44; 18,31-33; cf. 24,6-7.26.46). I discepoli rifiutano puntualmente quest'immagine del

Messia umiliato e sofferente (Mc 8,32-33; 9,32; Mt 16,22-23; 17,23; Lc 9,45; 18,34; cf. Gv 13,6). E anche i parenti di Gesù erano scettici a suo riguardo (Gv 7,5; cf. Mc 3,20.21).

Teniamo presente che Maria, all'annuncio dell'angelo Gabriele, aveva udito parole di altro genere sul Messia che doveva nascere da lei:

«Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33).

Come comporre questi oracoli di manifesta glorificazione con la povertà, l'abbassamento, le tribolazioni che avvolgono la persona di Gesù, dalla culla alla tomba?²⁵

Qui si congiungono le sorti di Miryam, sorella di Mosè, e quelle di Maria, madre di Gesù.

A Miryam, sorella di Mosè, un angelo aveva rivelato la missione del nascituro profeta come salvatore di Israele. E quando la persecuzione del Faraone smentiva di fatto la promessa divina, Miryam "rimase salda" nell'adesione alla parola ricevuta. Mentre i suoi genitori sono increduli, ella non mette in dubbio la veridicità di quanto lo spirito del Signore le ha fatto conoscere. Solo si interroga, pensosa, sul come e sul quando la profezia si compirà. Nonostante le avversità del momento presente, significate plasticamente dal cestello di papiro galleggiante sulle acque del Nilo, Miryam condivide la pena dei genitori, segue la vicenda del fratellino votato a morte, e ne vedrà (per così dire) la risurrezione. «Tutto questo avvenne – osservava Filone – per la sollecitudine di Dio verso il bambino».²⁶

²⁵ L'interrogativo non è sfuggito all'Enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (25.3.1987), n. 15: «[Gesù] deve ... essere re, deve "regnare sulla casa di Giacobbe". Maria è cresciuta in mezzo a queste attese del suo popolo: poteva intuire, al momento dell'annunciazione quale essenziale significato avessero le parole dell'angelo? E come occorre intendere quel "regno", che "non avrà mai fine?"». Cf. *Enchiridion Vaticanum*, n. 10 (1986-1987). Edizioni Dehoniane, [Bologna 1989], pp. 938-939.

²⁶ FILONE, *De vita Mosis* I,12. Les Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 32-33.

Anche a Maria, madre di Gesù, l'angelo aveva predetto cose meravigliose sul Figlio dell'Altissimo che lei avrebbe concepito e dato alla luce. Quando però sull'orizzonte si addensano nubi minacciose, Maria – a somiglianza dell'antica Miryam – “rimane salda” nella fede. Luca, artista venato di femminilità, attesta che Maria

« ... conservava nel cuore tutte queste cose » (Lc 2,51b).

Conservava, cioè, tutte le sequenze dell'infanzia di Gesù (Lc 2,51b; cf. 2,19), compresi i risvolti che lì per lì destavano stupore e incomprensione (Lc 2,33.48-50). In forma indiretta, però valida, Luca ci assicura inoltre che la Vergine apriva il suo animo anche al presentimento che Gesù aveva della sua futura passione e morte (cf. Lc 9,22.45, seguito da 11,27-28).²⁷

Giovanni ci offre la testimonianza decisiva. Egli ricorda che presso la croce di Gesù stavano sua madre, la sorella di lei, Maria di Cleofa, Maria di Magdala e il discepolo amato (Gv 19,25-26). La figura di Miryam che, perseverando nella fede, veglia su Mosè racchiuso nella cesta di legno, rivive ora in quella di Maria che, sorretta dalla fede, condivide dall'intimo la passione del Figlio appeso al legno della croce. L'intuizione della pietà cristiana, sia in Oriente che in Occidente, sarà poi feconda e creativa nel presentare la Vergine addolorata accanto al sepolcro, in vigile attesa della risurrezione del Signore.²⁸

2. RIZPÀ, CONCUBINA DI SAUL, MADRE DI ARMONÌ E MERIB-BAÀL

Fra i critici, alcuni ritengono che la vicenda di Rizpà – narrata in 2 Samuele 21,1-14 – sia un masso erratico, un'ap-

²⁷ SERRA A., *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*. Edizioni Paoline, [Milano 1993], pp. 36-39.

²⁸ SERRA A., *Dimensioni mariane del mistero pasquale. Con Maria dalla Pasqua all'Assunta*. Edizioni Paoline, [Milano 1995], pp. 38-77.

pendice fuori luogo;²⁹ altri vi scoprono una continuità con la storia sin qui narrata.

Se è laborioso, infatti, spiegare il motivo per cui il racconto di 2 Samuele 21,1-14 si trova a questo punto, non si può escludere però che il brano sia come la ricapitolazione delle storie precedenti. Sembra riannodare dei fili sparsi per conferire loro una qualche unità.³⁰

Entro lo spazio tetro di una violenza maschile che dilaga, ecco apparire alcune donne. Sono menzionate le dieci concubine che Davide aveva lasciate a custodia della reggia e da lui ridotte poi in stato di vedovanza fino alla morte (2 Sam 20,3). È ricordata inoltre la donna saggia di Abel-Bet Maacà, «una metropoli che è madre in Israele». Grazie al suo consiglio sapiente, Gioab toglie l'assedio alla città, e tante vite sono risparmiate (2 Sam 20,14-22).³¹ Per ultima, entra in scena Rizpà (2 Sam 21,1-14), della quale prendiamo subito a parlare.

2.1. Chi è Rizpà?

Di lei è scritto che era una delle concubine del re Saul (2 Sam 3,7a; 21,8a), al quale aveva partorito due figli, chiamati Armoni e Merib-Bàal (2 Sam 21,8b). Morto Saul, si appropriò di lei Abner, figlio di Ner, cugino del defunto re e capo del suo esercito (1 Sam 14,50-51; 2 Sam 2,8; 3,7b). Con tale gesto, che dispiacque a Is-Bàal figlio di Saul, Abner si candidava come pretendente al trono (2 Sam 3,8). Il racconto biblico narra l'assassinio di Abner e di Is-Bàal (2 Re 3,22-4,12), poi la consacrazione di Davide come re di Israele in Ebron e le successive vicende del suo regno, fatte di imprese ora fortunate e gloriose, ora tristi e cruenti (cf. 2 Sam 5-20). In mezzo a questo susseguirsi vorticoso e frenetico di fatti, che vedono come

²⁹ LEFEBVRE Ph., *Rizpab, la dame du Lithostroton (2 Sam xxi; Jn xix)*, in *Revue Biblique* 109 (2002), pp. 217-240; qui p. 219, note 2 e 3 (autori favorevoli a questa impressione).

³⁰ LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 219-221.

³¹ *Art. cit.*, pp. 220-221.

protagonisti quasi sempre uomini, Rizpà esce di scena. Di lei si torna a parlare solo nel capitolo 21,1-14. Il quadro ivi delineato contrappone l'abituale violenza maschile dei potenti e la struggente tenerezza di questa donna, nella quale sopravvive un vittorioso senso di compassione.

Il fatto è noto. Una carestia di tre anni affliggeva il paese al tempo del re Davide. Il sovrano, allora, «cercò il volto del Signore» (2 Sam 21,1a), ossia chiese un oracolo.³² Il responso che ne uscì era del seguente tenore: «Su Saul e sulla sua casa pesa un fatto di sangue, perché egli ha fatto morire i Gabaoniti» (v. 1b). Saul, in effetti, aveva cercato di sterminare la popolazione dei Gabaoniti, che discendeva dagli Amorrei, ma dimorava entro i confini d'Israele (v. 2). Per togliere di mezzo la maledizione che incombeva su Israele a causa di quell'eccidio, Davide interpellò i Gabaoniti, i quali risposero: «Di quell'uomo [Saul] che ci ha distrutti ... ci siano consegnati sette uomini tra i suoi figli e noi li impiccheremo³³ davanti al Signore in Gabaon, sul monte del Signore» (vv. 5-6). E così avvenne. Davide consegnò loro i due figli di Rizpà e i cinque figli che Meràb, figlia di Saul, aveva generato ad Adrièl il Mecolatita, figlio di Barzillai (v. 8). Tutti e sette furono impiccati «... sul monte, davanti al Signore. Tutti e sette perirono insieme. Furono messi a morte nei primi giorni della mietitura, quando si cominciava a mietere l'orzo» (v. 9).

Fra tanto orrore e sete di vendetta, si leva – dolente e forte – Rizpà, alla quale erano stati strappati i due figli per l'impiccagione. Lacrime e compassione ella seppe esprimere in mezzo a quel delirio, ebbro di sangue. Prese difatti il mantello di sacco, quale abito di lutto (cf. 2 Sam 3,21; 12,16), lo stese sulla roccia e rimase lì dal giorno in cui si cominciava a

³² Altre volte Davide è presentato come colui che consulta il Signore, tramite il responso dei sacerdoti (cf. 1 Sam 23,2-4.9-13; 30, 7-8; 2 Sam 2,1; 5,19).

³³ È difficile capire di quale tipo di supplizio si tratti qui: impalare, smembrare, crocifiggere, esporre al sole? ... (LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 223-224, con la nota 13).

mietere l'orzo, « ... finché dal cielo non cadde su di loro la pioggia. Rizpà non permise agli uccelli del cielo di posarsi su di loro e alle bestie selvatiche di accostarsi di notte» (v. 10).

2.2. *Da una tenebra mortale, un raggio di vita*

Uno scenario di morte circonda Rizpà. Da tre anni una carestia rende sterile il suolo, per mancanza d'acqua (2 Sam 21,1.10). Odio e inimicizia imperversano fra le persone. L'uno uccide l'altro, e si crede così di trovare una soluzione ai problemi del momento (2 Sam 21,2-9).

Rizpà, dal canto suo, sembra calarsi entro un ciclo di vita, che va dall'inizio della mietitura fino al ritorno della pioggia (2 Sam 21,10).³⁴ Ella appare come la sola persona che continua a credere nella vita, fino in fondo. V'è un'attesa misteriosa e profonda in quella sua veglia prolungata sui corpi degli uccisi. A noi sfugge il movente della sua speranza così radicata e pertinace. Eppure un motivo di risurrezione traspare dal racconto. Sul versante della cronaca brutale, Rizpà perde i suoi due figli; ma sul piano più elevato dei valori, ella ne acquista altri cinque, dal momento che estende le sue cure materne ai cinque figli di Meràb, vittime anch'essi di un gelido rituale di morte. La maternità di Rizpà si allarga da due a sette figli; tanto sugli uni che sugli altri ella stende il velo della sua tenerezza di madre. Così facendo,

³⁴ Recita 2 Sam 21,10: « ... Rizpà ... prese il mantello di sacco e lo tese, fissandolo alla roccia, e stette là dal principio della mietitura dell'orzo finché dal cielo non cadde su di loro la pioggia. Essa non permise agli uccelli del cielo di posarsi su di essi di giorno e alle bestie selvatiche di accostarsi di notte». Con fine intuizione, Philippe Lefebvre (*art. cit.*, pp. 224-225) fa notare che questo versetto riassume e punta verso le coordinate temporali e spaziali entro le quali è organizzato il mondo creato: giorno e notte, terra e cielo, acqua versata dal cielo e piante spuntate dalla terra, uomini e bestie, inizio e fine di un ciclo naturale ... Si ha l'impressione che il mondo si organizza nuovamente attorno a Rizpà. Avendo steso il sacco sopra la roccia, Rizpà sembra invitare la creazione a fare lutto insieme a lei.

Rizpà rivive la sorte felice di altre “madri” d’Israele, quali Rachele e Anna.

Rachele, afflitta e umiliata dalla sterilità, finalmente concepisce e dà alla luce un figlio, che chiamò Giuseppe, poiché disse: «Il Signore mi aggiunga un altro figlio» (Gen 30,1-2.22-24). Divenuta incinta una seconda volta, ella partorì Beniamino, a prezzo della sua stessa vita. Morì infatti nei dolori del parto, sulla via che conduce ad Efrata, cioè Betlemme. Qui Giacobbe le diede sepoltura in una tomba sulla quale « ... eresse ... una stele ... [che] esiste fino ad oggi» (Gen 35,16-20). E quando Samuele avrà unto come re Saul, dirà a lui: «Oggi, quando sarai partito da me, troverai due uomini presso il sepolcro di Rachele, sul confine con Beniamino in Zelzach» (1 Sam 10,1-2). Saul, dunque, appena eletto re, è ricondotto alle sorgenti della sua tribù, quella di Beniamino figlio di Rachele. La tomba, allora, si configura come evocazione non solo di morte, ma anche di vita. Da Rachele morente nasce Beniamino, e da lei – secoli più tardi – discende Saul, primo re “messia”, cioè “unto” in Israele.

Anna, anch’essa donna dal grembo infecondo, ottiene da Dio un figlio, Samuele (1 Sam 1,1-18); poi partorisce ancora tre figli e due figlie, avendo destinato il primogenito Samuele al servizio del Signore (1 Sam 2,18-21). Si noterà che Anna è la prima donna di cui si fa memoria nei due libri di Samuele, mentre Rizpà è l’ultima. Ma sia l’una che l’altra sono accomunate in un mistero di “maternità”, che da un primo figlio si dilata in altri frutti del grembo.³⁵

2.3. Una correlazione fra Rizpà e Maria?

Le connessioni fra Antico e Nuovo Testamento richiedo-

³⁵ LEFEBVRE, *art. cit.*, pp. 227-230; del medesimo, *La Vierge au Livre. Marie et l’Ancien Testament*. Les Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 127. Nel capitolo intitolato *Rizpà: «Stabat Mater»* (2 S 21,1-14), pp. 123-128, l’autore riduce in compendio i risultati principali dell’articolo pubblicato nel 2000 in “Revue Biblique”.

no ovviamente ponderazione e cautela, pena di cadere nell'arbitrario. L'adesione ai testi e contesti per stabilire eventuali rapporti rimane il criterio referenziale di prim'ordine.

In base a questa norma di fondo, è possibile riconoscere qualche tratto comune tra Rizpà e Maria, la madre di Gesù? Probabilmente sì. Siamo infatti in presenza di due donne, di due madri associate entrambe in una passione di dolore e di fede per la morte dei loro figli. Potrebbero confortare questa mutua correlazione soprattutto i contenuti della vicenda nella quale sono coinvolte tanto Rizpà che Maria. Non è facile sottrarsi all'impressione che Giovanni 19 e 1 Samuele 21 siano collegati da sottili richiami. Eccoli qui elencati.

a. «Sul monte, davanti al Signore», sono giustiziate sette vittime innocenti (1 Sam 21,6.8.9).

Sul Golgota – luogo alquanto sopraelevato – è innalzato in croce un Giusto, in cui non c'è nessuna colpa (Gv 12,32-33; 19,6).

b. In Gabaa, una donna-madre (Rizpà) è lì a vegliare sulla sorte di sette cadaveri, due dei quali sono suoi figli.

Sul Calvario, una donna-madre (Maria) «sta» accanto al Figlio Crocifisso, assieme ad altre tre donne e al discepolo amato (Gv 19,25-26).

c. In Gabaa, sul monte del Signore, la maternità di Rizpà allarga il suo raggio. Infatti oltre ai suoi due figli Armonì e Merib-Bàal ella ha cura anche dei cinque figli di Mikal (o di Meràb).³⁶

Sul Calvario, la maternità di Maria si estende a raggio ecumenico. Da madre di Gesù (il Figlio che sta per morire), ella è costituita dal Figlio stesso madre di tutti i discepoli di Gesù, divenuti suoi “fratelli” a motivo della fede in lui (Gv 19,26-27; 20,17.18).

³⁶ Il testo ebraico masoretico ha il nome di Mikal, figlia di Saul e moglie di Davide, che era sterile (1 Sam 18,20-27; 2 Sam 3,12-17; 6,23). Perciò in alcuni codici ebraici e greci è stato introdotto il nome di Meràb, figlia di Saul, moglie prima di Adriel di Mecola (1 Sam 18,19).

d. Sul monte di Gabaon, Rizpà attende che dal cielo scenda la pioggia, principio di vita (1 Sam 21,10). Veglia sulla loro “carne”, lei datrice di “carne” in quanto mamma. Ogni figlio è come una “costruzione”³⁷ effettuata nel grembo della madre. In un mondo foriero di morte, Rizpà diffonde germi di vita! Non si può passare accanto ad un morto e fingere che niente sia successo. Proprio nel capitolo precedente (2 Sam 20,12-13) il narratore aveva notato che l’esercito di Gioab continuava, indifferente, a passare per la strada dalla quale era stato rimosso il corpo esanime di Amasà. Ove prevalga la furia avida di sangue, è calpestata l’umanità. Non così Rizpà. Ella prende il suo posto accanto a dei corpi senza vita: tacito invito a rimanere anche noi accanto a lei. In effetti, questo sprazzo di umanità indusse Davide a dare degna sepoltura a Saul, col figlio Gionata e con gli altri sette giustiziati a Gabaon. Le loro ossa furono radunate nel sepolcro di Kis, padre di Saul, a Zela, nel paese di Beniamino (2 Sam 21,11-14). E a seguito di tale espressione di umana pietà, «Dio si mostrò placato verso il paese» (v. 14).

Sul Golgota, in un giardino, è situato un sepolcro nuovo, nel quale è depresso Gesù, il Crocifisso (Gv 19,41-42). Da quella tomba, come da un grembo, Gesù rinasce-risuscita a vita nuova (Gv 20,9), quale nuovo Adamo nato al mondo inaugurato dalla Pasqua (cf. Gv 16,21-22). Egli infonde in tutti il soffio dello Spirito, principio di una nuova creazione (Gv 20,20). L’Amore è più forte della morte!

Osserva ancora Ph. Lefebvre che l’allusione di Giovanni 19 a 2 Samuele 21 «... non è accidentale e fatta senza saperlo: essa è persistente, organizzata, quindi voluta».³⁸

³⁷ È noto che, secondo alcuni biblisti, il termine ebraico *ben* (“figlio”) deriverebbe da *banáb* (“costruire”). Ma non è questa l’unica ipotesi di spiegazione. Cf. FOHRER G., voce *yíós* (figlio) nell’Antico Testamento e nel Giudaismo, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel e continuato da G. Friedrich. Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, vol. XIV. Paideia [Brescia 1984], col. 121-123, specie la nota 38.

³⁸ LEFEBVRE, *art. cit.*, p. 237 (mia è la versione dal francese).

II.

IL MONTE SINAI E MARIA.
ALLE ORIGINI DELL'ANTICA E DELLA NUOVA ALLEANZA

È un fatto: la tradizione cristiana conta una fitta serie di testi nei quali la Vergine è paragonata ad un *monte* in genere.³⁹ Ma diversi di questi brani salutano in lei *il nuovo Monte Sinai*.⁴⁰ Perché?

Le radici di questo parallelismo fra il Sinai e Maria vanno ricercate nella Bibbia, e precisamente là dove il Libro Sacro ci parla dell'Alleanza stipulata fra Dio e il popolo d'Israele. Siamo, quindi, nel cuore della rivelazione biblica. È il vangelo di tutto l'Antico Testamento. Ciò che la Sinagoga professa a riguardo del Monte Sinai, la Chiesa lo dirà del Monte Calvario, luogo della morte e risurrezione del Signore Gesù.

Al monte Sinai fu ratificata l'Alleanza Antica. Tre furono gli attori di quel grande evento: Dio, Mosè, il popolo (Es 19,3-8). Dio, mediante Mosè suo profeta-portavoce, parlò alle tribù d'Israele radunate alle pendici della santa montagna (Es 19,3-7). Parlò manifestando il suo progetto di voler stringere con loro un legame particolarissimo, un' "alleanza" appunto, fondata sull'accoglienza della sua Legge:

«[v. 5]. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! [6]. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».

E tutto il popolo, debitamente istruito da Mosè su tale disegno che partiva da Dio (Es 19,7), rispose unanime:

«Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8).

³⁹ Molte referenze sono offerte da BOURASSÉ J.J., *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae ...* T. IX. Ed. J.-P.Migne, Paris 1866, col. 1474-1478; t. III, Paris 1866, col. 1021-1022.

⁴⁰ Ho raccolto numerose citazioni nel mio volume *E c'era la Madre di Gesù ... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*. Edizioni Cens-Marianum, [Milano-Roma 1989], pp. 338-339.

Con queste parole, rimaste memorabili nella tradizione ebraica di ogni tempo, Israele dava il proprio consenso all'alleanza col Signore. Perciò seguì il Dono della Torah, e la conclusione dell'alleanza fra Dio e il popolo (Es 19,9-24,8). Da quel giorno, Dio divenne Sposo d'Israele e Israele Sposa di Dio (cf. Ez 16,8).⁴¹

A Nazaret ebbe inizio l'Alleanza Nuova. "Nuova" non solo perché in ordine di tempo è posteriore a quella del Sinai, ma soprattutto perché la supera in qualità. Dio, infatti, stava per attuare un disegno da Lui vagheggiato fin dall'eternità, «il mistero – direbbe Paolo – taciuto per secoli eterni» (Rom 16,25). Per rendersi ancor più vicino a noi, come nostro "alleato", Egli pensò di farsi simile a noi, prendendo la nostra carne e il nostro sangue, il nostro volto: in una parola, la nostra umanità. Per realizzare un tale progetto – che sovvertiva decisamente ogni attesa – è chiaro che aveva bisogno della collaborazione di una donna. E la donna prescelta per questa missione si chiama Maria di Nazaret. La scena dell'annunciazione (narrata da Lc 1,26-38) rivela il modo col quale Dio chiedeva a lei il consenso per dare corso alla suddetta forma di alleanza.

Anche a Nazaret, come già al Sinai, abbiamo tre attori: Dio, l'angelo Gabriele, Maria (Lc 1,26-38). Dio, mediante l'angelo Gabriele (nuovo Mosè!), fa conoscere a Maria (figlia di Abramo e del popolo d'Israele che da lui discende) il compito che stava per assegnarle: divenire madre del Figlio Suo Divino, nel quale è sigillata l'Alleanza Nuova ed Eterna fra cielo e terra:

«[30]. Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. [31]. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. [32]. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre

⁴¹ Sulle due scene di "Alleanza", descritte in Es 19,3-8 e 24,1-8, ha scritto con penetrante analisi RENAUD B., *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et Théologie*. J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1991, pp. 41-88, 101-102, 142-164, 193-198.

[33] e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine».

E Maria, opportunamente istruita dall'angelo (Lc 1,28-37), accoglie la proposta divina con le celebri parole:

«Ecco: io sono la serva del Signore. Oh sì! Avvenga di me secondo la tua parola!» (Lc 1,38).

A seguito del “fiat” della Santa Vergine, il «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32) si incarnò nel suo grembo e divenne «il figlio di Maria» (Mc 6,3).⁴²

Il Sinai e Nazaret si congiungono. La montagna maestosa ove ebbe principio l'Antica Alleanza, cede ora il passo all'umile borgata della Galilea, dove è inaugurata l'Alleanza Nuova di Dio, uomo fra gli uomini nel grembo di una donna.

L'economia sottesa al binomio Sinai-Nazaret emergerà poi alla meditazione pensosa dei Padri e Scrittori della Chiesa. Il loro magistero su tale assunto attinge non solo al messaggio delle Divine Scritture, ma anche (sembra) alle elevazioni spirituali elaborate dal giudaismo attorno al Sinai, contemplato come il talamo nuziale degli sponsali fra Dio e Israele.

Ecco alcune modalità di questo connubio fra il Sinai e Nazaret, e (di riflesso) tra il Sinai e Maria.

1. MARIA, NUOVO MONTE SINAI SUL QUALE SCENDE DIO

Tanto il monte Sinai che la persona di Maria furono “luogo” sul quale si posò l'«Abitazione» di Dio, la Shekinâh. Conosciamo almeno quattro variazioni di questo tema.

⁴² In stile divulgativo espongo questa tesi del raccordo Sinai-Nazaret nei due seguenti miei opuscoli: *Maria secondo il Vangelo*. Editrice Queriniana, [Brescia 1987], pp. 7-17; *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*. Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 9-17. Per l'argomentazione tecnica, rinvio al mio volume *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*. Herder, Roma 1977, pp. 139-215.

1.1. A Maria viene riferito il salmo 68,17:

«Perché invidiate, o monti dalle alte cime,
il monte che Dio ha scelto a sua dimora?».⁴³

In passato questo monte fu il Sinai. Ora è Maria: lei è il monte che Dio ha scelto per sua dimora.

1.2. Il monte Sinai, coperto dalla nuvola (Es 19,16), è figura di Maria, avvolta dalla mistica nube dello Spirito Santo, che scende su di lei all'Annunciazione.⁴⁴

1.3. S. Giacomo di Sarug († 521), autore siriano, paragona il ruolo di Mosè al Sinai a quello dell'angelo Gabriele a Nazaret. Scrive egli:

«Come quando al popolo annunziò a Mosè che l'Eccelso doveva discendere, ed appena si furono purificati, allora discese il Padre sopra il monte; così il Vigile [= Gabriele] alla fedele [= Maria] portò l'annuncio, e, come l'ebbe udito, si preparò e così in essa egli abitò».⁴⁵

1.4. Di frequente, poi, i Padri sottolineano il contrasto fra le due "discese".

Sul Sinai, Dio scende in una nube tenebrosa, tra il fragore del tuono e folgori guizzanti (Es 19,18-20). La teofania era pervasa da timore. A causa della mentalità ancora imperfetta del suo popolo, Dio si rivela in uno scenario di sacro tremore, come il "Rex tremendae maiestatis".

⁴³ ROMANO IL MELODE († 560 ca.), *Maria accanto alla croce*, strofa 6 (Sources Chrétiennes 128, pp. 167-168); ESICRIO DI GERUSALEMME († dopo il 450), *De titulis psalmodum* (Patrologia Graeca 27, 915-916) ...

⁴⁴ VONA C., *Omellerie Mariologiche di s. Giacomo di Sarug*. Introduzione, traduzione dal siriano e commento. Pont. Ateneo Lateranense, Roma 1953, p. 144 al v. 240, p. 147 al v. 345, p. 121 al v. 518 (omelia II sull'Annunciazione della Genitrice di Dio); p. 212 al v. 518 (omelia VI sulla Natività del Salvatore nostro).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 209, al v. 426 (omelia sulla Natività del Salvatore nostro in carne).

A Nazaret, invece, esaurita ormai la millenaria preparazione dell'Antico Testamento, Dio posa silente il passo nel grembo di Maria. Il Verbo prende dimora in lei come su un monte spirituale; scende pacifico, dolce, misericordioso.⁴⁶ S. Efrem († 373) fa dire alla Vergine nei riguardi del Figlio:

«Come il monte Sinai io ho Te ricevuto, né rimasi bruciata dal fuoco tuo violento: poiché tu occultasti quel fuoco tuo affinché non mi nuocesse; e non bruciò la tua fiamma che i serafini riguardare non possono».⁴⁷

2. IL "SÌ" DI ISRAELE AL SINAI E IL "SÌ" DI MARIA A NAZARET

Una seconda maniera di accostare il Sinai e Nazaret è suggerita dal modo col quale alcuni versetti del Cantico dei Cantici sono interpretati dai maestri del giudaismo (i Rabbini) e dai Padri della Chiesa. I Rabbini applicano questi versetti al *fiat* d'Israele al Sinai, mentre i Padri della Chiesa li riferiscono al *fiat* di Maria a Nazaret. Porterò tre casi.⁴⁸

2.1. Cantica 1,2: «Mi baci Egli coi baci della sua bocca!».

La tradizione ebraica è costante nel riferire questo versetto in maniera privilegiata alla rivelazione di Dio sul monte Sinai: là

⁴⁶ ESICCHIO DI GERUSALEMME († dopo il 450), *Fragmenta in Psalmos. Psalmus 71* (Patrologia Greca 93,1235-1237); SEVERO DI ANTIOCHIA († 538), *Inno 120*, in *Patrologia Orientalis* 6/1, pp. 159.160; *Omelia 67. Su Maria, Santa Madre di Dio e sempre Vergine*, in *Patrologia Orientalis* 8, pp. 351-355 (lunghe e suggestivi brani sull'argomento); GIOVANNI DAMASCENO († 749), *In Nativitatem B.V. Mariae* (Patrologia greca 96,669-670).

⁴⁷ S. EFREM SIRO, *Inni alla Vergine*. Tradotti dal siriano da G. Ricciotti. Società Editrice Internazionale, Torino [1939], p. 92, inno 18.

⁴⁸ Per l'esposizione dettagliata dell'argomento, si potrà vedere il mio contributo dal titolo *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù ...*, pp. 494-502.

il Signore-Sposo “baciò” Israele-Sposa con i baci della sua bocca. Difatti parlò con lei faccia a faccia donandole la Torah.⁴⁹

Fra i Padri della Chiesa, alcuni applicano Cantica 1,2 alla Chiesa e a Maria. Lo Sposo-Cristo (dicono) baciò la Chiesa-Sposa al momento dell’annunciazione, quando il Verbo scese nel grembo verginale di Maria.⁵⁰ In quel seno, lo Sposo-Cristo e la Sposa-Chiesa divennero una sola carne e una sola persona.⁵¹ In epoca medievale si dirà che Dio baciò Maria col bacio della sua bocca, quando lo Spirito Santo discese su di lei a Nazaret.⁵²

2.2. Cantica 1,12: «*Mentre il Re è nel suo recinto, il mio nardo spande il suo profumo*».

Il noto R. Giuda b. Ilai (150 ca.) dava la seguente esegesi del versetto citato:

«Mentre il Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, sedeva alla sua mensa nel firmamento, Israele emise la sua fragranza

⁴⁹ Targum Ct 1,2 (NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*. Città Nuova, Roma 1976, pp. 81-82); Ct Rabbah 1,2 (*The Midrash Rabbah ...*, vol. IV, *Song of Songs*. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, pp. 20-30: spiegazioni assai diffuse, a nome di molti rabbini).

⁵⁰ GIROLAMO († 419/420), *In Esaiam* III, 14 (Corpus Christianorum. Series Latina 73, pp. 102-103); XVII, a 63,8-10 (*op. cit.*, 73/A, pp. 726-727).

⁵¹ BEATO DI LIEBANA († 1202) ed ETERIO DI OSMA (sec. IX), *Adversus Elipandum libri duo*, II,75.79 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 59, p. 151, 153); AMEDEO DI LOSANNA († 1159), *Homiliae octo de laudibus Beatae Mariae*, I.III (Sources Chrétiennes 72, p. 60, 104), ALANO DI LILLA († 1202), *Elucidatio in Cantica Cantorum*, a 1,2 (Patrologia Latina 210,53.77) ...

⁵² RUPERTO DI DEUTZ († 1130), *Commentaria in Cantica Cantorum* I, a 1,2 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 26, pp. 10-11). Cf. RUPERTO DI DEUTZ, *Commento al Cantico dei Cantici. De incarnatione Domini*. Introduzione, traduzione e note a cura di Cecilia Falchini, monaca di Bose. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, [Magnano (Biella), 2005]. Ma il nucleo di questa immagine appariva già in AMBROGIO († 397), *Expositio psalmi 118*, I,16 e 5 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 62, pp. 16 e 8).

davanti al monte Sinai, e disse: *Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo*» (Es 24,3.7).⁵³

Ascoltiamo, ora, Ruperto di Deutz († 1130), che coltivava rapporti intensi coi Rabbini del suo tempo:⁵⁴

«Mentre egli era nel seno, ovvero nel cuore, del Padre, da quelle sue estreme altezze ha guardato alla mia umiltà. Questo è ciò che dico: “Mentre il re era sul suo giaciglio il mio nardo diede il suo profumo”. Che cosa è o era, infatti, il giaciglio del re se non il cuore o il seno del Padre? ... Infatti “in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio” (Gv 1,1-12). Mentre egli era così, “il mio nardo diede il suo profumo” ed egli, deliziato da questo profumo, discese nel mio utero».⁵⁵

Ruperto, evidentemente, si muove entro l'area dell'annunciazione. Il “fiat” di Maria è il nardo che fece salire il suo profumo fino al cospetto dell'Altissimo.

2.3. Cantica 2,14: «O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia ..., mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, poiché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro».

Il celebre R. Aqiba († 135) interpretava questo passo in funzione di Israele al Sinai, quando il popolo si radunò alle pendici della montagna rocciosa per ricevere la Legge. L'Eterno esclama:

«O mia colomba ..., fammi sentire la tua voce. Questo si riferisce a ciò che loro dissero prima che fossero dati i comandamenti, come è scritto: Tutto ciò che il Signore ha

⁵³ *Cantica Rabbah* 1,12.1 (*The Midrash Rabbah* ..., vol. IV, p. 77).

⁵⁴ ARDUINI M.L., *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII*, con testo critico dell'*Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*. A cura di R. Haacke. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979.

⁵⁵ *In Canticum Canticorum* I, su 1,12 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 26, p. 30). Cf. FALCHINI, *Ruperto di Deutz. Commento al Cantico dei Cantici* ... (citato alla nota 52), p. 85.

detto, noi lo faremo e lo ascolteremo (Es 24,7). Poiché la tua voce è soave. Questo, invece, riguarda ciò che ... è detto: “Il Signore udì le vostre parole ... e disse a me [Mosè]: ... Quanto hanno detto, va bene” (Dt 5,28)».⁵⁶

Veniamo, ora, a questo notissimo brano di s. Bernardo († 1153), dettato a commento dell’annunciazione:

«O Vergine, dà subito la tua risposta. O Signora, pronuncia la parola che aspettano la terra, e gli inferi, e i cieli. Lo stesso “Re” e Signore di tutte le cose, così come “ha bramato la tua bellezza”, così anche sospira una tua risposta affermativa: in questa risposta appunto egli ha inteso salvare il mondo. A lui sei piaciuta quando stavi nel silenzio, a lui tanto più piacerai nella parola, dal momento che proprio lui ti chiama dal cielo: “O bella tra le donne, fammi udire la tua voce” [= il *fiat*]. Se dunque tu gli farai sentire la tua voce, egli ti farà vedere la nostra salvezza».⁵⁷

Conosceva s. Bernardo l’esegesi giudaica? Non possediamo informazioni esaurienti atte a dissipare le incertezze a questo riguardo.⁵⁸ Potremmo comunque ricordare che il Santo Dottore redarguiva severamente coloro che muovevano persecuzione contro gli Ebrei o, peggio ancora, commettevano violenza fisica nei loro confronti, fino a ucciderli.⁵⁹ Inoltre l’abbazia di Chiaravalle, ove risiedeva Bernardo, era

⁵⁶ *Cantica Rabbab* 2,14.4 (*The Midrash Rabbab ...*, vol. IV, pp. 130-131). Cf. anche la Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh* 3 a 19,17.

⁵⁷ *Sermones in laudibus Virginis Matris. Homilia* IV, 8 (*Sancti Bernardi opera*, vol. IV. Ed. Cistercienses, Romae 1966, pp. 53-54). Versione italiana di C. Leonardi, in *Opere di San Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli. Vol. II, *Sentenze e altri testi*. Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990, pp. 126-127.

⁵⁸ Sulle relazioni tra ebrei e cristiani nel Medio Evo, si veda DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au moyen âge*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990, 637 pp., in specie pp. 227-336. Le pp. 289-307 sono dedicate alla conoscenza dell’esegesi giudaica da parte cristiana.

⁵⁹ *Sancti Bernardi opera*. Vol. VIII, *Epistolae*, a cura di J. Leclercq e H. Rochais. Editiones Cistercienses, Romae 1977, pp. 316-317 (lettera 363, nn. 6-7) e pp. 321-322 (lettera 365, n. 2).

situata a circa 70 Km, in direzione sud-est, da Troyes, sede di una fiorente e celebre comunità ebraica, ove insegnava il famoso R. Salomone ben Isacco, detto Rashî († 1105).

3. L'UMILTÀ DEL SINAI E LA POVERTÀ DI MARIA

Il Sinai, quale monte santo dell'Alleanza fra Dio e Israele, è oggetto di non pochi commenti da parte del giudaismo antico parabiblico. Colpisce, in particolare, questo motivo: per donare la Torah, Dio sceglie il Sinai perché è il più umile, il più basso fra tutti i monti, e scarta invece quelli più alti. Di fronte ad un'affermazione del genere, il cristiano pensa ovviamente al versetto del "Magnificat", ove Maria esalta il Signore, « ... perché ha guardato alla povertà della sua serva» (Lc 1,48), mentre disperde i superbi, rovescia i potenti dai troni e rimanda i ricchi a mani vuote (vv. 51-53).

3.1. Ecco, in primo luogo, un saggio di testi giudaici.

a. Il salmo 68,16-17 recita così nell'originale ebraico:⁶⁰

«[16]. Monte di Dio, il monte di Basan,
monte dalle alte cime, il monte di Basan.
[17]. Perché invidiate, o monti dalle alte cime,
il monte che Dio ha scelto a sua dimora?
Il Signore lo abiterà per sempre».

Il targum (o versione aramaica della Bibbia ebraica) rilegge i vv. 8-20 dello stesso salmo applicandoli alla teofania sinaitica, cioè al dono della Torah. In particolare, i vv. 16-17 sono parafrasati nella maniera seguente:

«[16]. Il Monte Moria, luogo dove gli antichi Padri hanno adorato davanti al Signore, è stato scelto per edificarvi la

⁶⁰ Per un panorama assai largo del Salmo 68, nelle sue riletture successive operate già all'interno della stessa tradizione biblica, rinvio al commento esaustivo di RAVASI G., *Il Libro dei Salmi*, II, (51-100). Edizioni Dehoniane, Bologna 1983, pp. 359-400.

casa del Santuario [il Tempio], e il monte Sinai per il dono della Legge. Il Monte Basan, il Monte Tabor e il Carmelo sono stati rigettati; essi hanno una gobba, come il Monte Basan. [17]. Dio ha detto. “Perché saltellate, o monti? Non mi è piaciuto donare la mia Legge sulle montagne orgogliose e altere. Ecco: *il monte Sinai è umile; la Parola del Signore ha fatto riposare su di esso la sua Shekinah ...*”⁶¹.

Due elementi sono evidenziati dalla rilettura targumica del salmo, qui citata. Primo: per donare la sua Torah, Dio ha scelto il Monte Sinai perché è basso, è umile. Secondo: ha scartato invece il Basan, il Tabor e il Carmelo, perché sono orgogliosi e superbi. La loro alterigia sprezzante è paragonata ad una “gobba”. E come nessun uomo “gobbo” poteva esercitare un ruolo sacro (cf. Lv 21,17-20), così il contegno altezzoso dei monti suddetti è considerato come una “gobba”, cioè una tara fisica che li rendeva inabili ad un servizio liturgico: non potevano avvicinarsi a Dio, non potevano divenire ricettacolo della sua abitazione.

Il midrash al libro dei Salmi e a quello dei Proverbi prosegue sulla stessa linea, offrendo ulteriori elaborazioni ai due temi suaccennati dal targum.

b. Il midrash al Salmo 68, appellando a R. Nathan (180 ca.?), mette in scena il Tabor, il Carmelo e il Sinai.

Il Tabor disse:

«È giusto che la Shekinah riposi sopra di me. Io sono il più alto fra tutti i monti, e neppure l'acqua del diluvio mi sommerse».

Il Carmelo, in risposta, rivendicava a sé quell'onore. Diceva, infatti:

«... io mi posi in mezzo al Mar Rosso e, grazie al mio aiuto, i figli d'Israele poterono attraversarlo».

⁶¹ POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgique*. T. I, Commentaire. Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pp. 193-197 (pp. 194-195 per i versetti citati).

L'Eterno, da parte sua, rispose:

«La vostra arroganza è una macchia che già vi ha reso indegni della mia Shekinah. Sia l'uno che l'altro di voi non ne è meritevole. Il Sinai, invece, è "il monte che Dio ha scelto per sua dimora" (Sal 68,17). Disse infatti il Signore: "Desidero abitare soltanto sul Sinai, perché *il Sinai è il più basso tra voi*. La Scrittura dichiara: "In luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con gli oppressi e gli umiliati" (Is 57,15). E ancora: "Eccelso è il Signore e guarda l'umile, ma al superbo volge lo sguardo da lontano" (Sal 138,6)».⁶²

c. Nel libro dei Proverbi (29,23) è inserita questa massima sapienziale: «L'orgoglio dell'uomo ne provoca l'umiliazione, l'umile di cuore ottiene onori».

Per illustrarne il contenuto, il midrash maggiore sul libro dei Numeri porta cinque esempi, in ognuno dei quali si pongono a confronto due generi di comportamento: uno di superbia, l'altro di umiltà; il primo dispiace al Signore, mentre il secondo incontra il suo favore. Quattro degli esempi citati pongono in scena una coppia di persone: Adamo, che trasgredisce il comando divino nell'Eden (Gen 3,22), e Abramo, che si abbassa di fronte al Signore (Gen 18,27); il Faraone, che si rifiuta di ascoltare la voce del Signore (Es 5,2), e Mosè, che accetta di accondiscendere a un desiderio del Faraone stesso (Es 8,5; 9,29); Amalek, che insulta gli Israeliti (Dt 25,18), e Giosuè, che lo sconfigge (Es 17,13); Giuseppe, che si vantò della propria autorità (cf. Gen 44,24), e Giuda, che si inchinò dinanzi a lui pregandolo di restituire Beniamino (Gen 44, 18.32.33).

La quarta delle suddette coppie riproduce un dialogo immaginario fra tre monti (il Tabor, il Carmelo e il Sinai), nell'ora in cui l'Eterno decise di donare la sua Torah:

«Il Tabor e il Carmelo si fecero avanti dalle estremità del mondo, vantandosi col dire: "Noi siamo alti e il Santo,

⁶² Midrash Sal 68,9 a 68,16-17. Cf. BRAUDE W.G., *The Midrash on Psalms*. Vol. II. Yale University Press, New Haven 1969, pp. 542-543.

benedetto egli sia, darà la Torâh sopra di noi”. *Ma l’umile di cuore ottiene onori* (Pr 29,23). [Queste parole] si applicano al Sinai, il quale si umiliò, dicendo: “Io sono basso”. Perciò il Santo, benedetto egli sia, fece posare la sua gloria sopra di esso, e la Torâh fu donata sulla sua sommità, di modo che il monte ebbe il privilegio di conseguire tutto quell’onore, come si ricava dal testo: “Il Signore scese sul monte Sinai” (Es 19,20)». ⁶³

3.2. Per il lettore cristiano – lo dicevo poc’anzi – sarà spontaneo associare queste variazioni giudaiche sull’umiltà-bassezza del Sinai a Lc 1,48.51-53. Anche nel mistero dell’Incarnazione Dio impiega la medesima strategia. Egli guarda alla povertà di Maria, sua serva, e sovverte le pretese di chi si crede forte della propria sicurezza.

Qui dovremmo chiederci se Luca, o la fonte da lui trascritta, conosceva le suddette meditazioni giudaiche sull’umiltà del Sinai: sono anteriori o posteriori ai Vangeli? È difficile provarlo, pur essendo certi che alcuni motivi espressi nel targum del salmo 68 erano già conosciuti dalla tradizione deutero-paolina di Efesini 4,8. ⁶⁴

Ai fini specifici del nostro tema, sarà sufficiente rilevare l’affinità indubbia che intercorre tra il versante giudaico e quello cristiano. Il Signore, Dio dell’unica Alleanza, ripone la sua compiacenza nell’umiltà del Sinai e nell’umiltà di Maria.

4. IL SINAI E NAZARET, CIFRE DI UNIVERSALITÀ

Il binomio Sinai-Nazaret ha connessioni profetiche sull’atlante di Dio. Esso evoca richiami suggestivi, dal respiro largamente ecumenico.

⁶³ Num Rabbah 13,3 a 7,12. Cf. *The Midrash Rabbah*. New Compact Edition in five volumes. Vol. III, *Numbers-Deuteronomy*. The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1977, pp. 506-508.

⁶⁴ PENNA R., *La lettera agli Efesini*. Introduzione, versione, commento. Edizioni Dehoniane, Bologna [1988], pp. 187-188.

4.1. *Il Sinai* – facevano rilevare già alcune voci del giudaismo antico – è situato fuori dalla terra promessa di Palestina. Malgrado non sorgesse entro la terra santa, Dio scelse quella montagna per offrire a Israele il suo Dono più grande, che è la Torah. Per quale motivo Dio usò questa strategia? Si risponde: perché il Signore destinava la sua Legge non solo a Israele, ma anche a tutti gli altri popoli, mediante Israele.⁶⁵

4.2. *Nazaret di Galilea* è anch'essa una località quasi ai margini della terra santa. La Galilea, infatti, era detta «delle genti» (cf. Is 8,23 nei Settanta e Mt 4,15), o «degli stranieri» (1 Mac 5,15). Come zona di confine con la Fenicia e la Siria, entro il suo perimetro filtravano facilmente persone non ebraiche. Essendo, per così dire, una regione ibrida, abitata anche da pagani, la Galilea finì per godere scarsa considerazione. Abbiamo l'eco di tale discredito nella secca replica dei Farisei a Nicodemo, quando questi sembrava simpatizzare per Gesù: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea!» (Gv 7,52), E di Nazaret in particolare, Natanaele – pur essendo nativo di Cana in Galilea (Gv 21,2) – dà questo giudizio sprezzante: «Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46).

Così pensano gli uomini. Ben diverse, invece, sono le vie di Dio (cf. Is 55,8-9). Si osserva, in effetti, che nella geografia dei Vangeli la Galilea diviene sinonimo di universalità, quasi fosse l'antitipo del Sinai. Difatti su un monte della Galilea Gesù, nuovo Mosè, pronuncia il discorso inaugurale delle Beatitudini (Mt 5,1-8,1). A Cana di Galilea, il Messia opera il primo e il prototipo dei suoi “segni” (Gv 2,1-12). Infine, dopo la Risurrezione, ancora su un monte della Galilea (Sinai della

⁶⁵ Un florilegio di testi al riguardo è offerto da BONSIRVEN J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1955, numeri 126 (pp. 28-29: Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh*, par. 1 a Es 19,1), 133 (p. 30: Mekiltà di Rabbi Ismaele, *Bachodesh*, par. 4 a Es 20,1), 371 (p. 85: Sifrè Dt 33,2, par. 343).

Nuova Alleanza!)⁶⁶ il Signore comanda agli apostoli di predicare il Vangelo a tutte le genti (Mt 28,16-20). E a Nazaret di Galilea il Verbo si fece carne (Lc 1,26-38; cf. Gv 1,14).

Maria, nel momento beato in cui a Nazaret accolse in grembo il Figlio di Dio, da un lato prolunga la vocazione universale già insita nell'elezione di Israele al Sinai; dall'altro, ella appare come il segno iniziale dell'apertura cristiana verso il mondo. Tramite Maria, figlia di Sion, Dio inviava a tutta l'umanità il suo Dono per eccellenza, il Figlio suo Divino (cf. Lc 2,10; Gv 3,16). La Chiesa, con Pietro, riconoscerà che Gesù è il Messia-Salvatore degli Ebrei e Gentili (At 10,1-11,18). E Giovanni confessa che Gesù «doveva morire ... non per la nazione [ebraica] soltanto, ma anche per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio» (Gv 11,51-52).⁶⁷

Dunque: un fremito di espansione universale percorre l'asse che parte dal Sinai e arriva fino a Nazaret. Sul Sinai, attraverso Mosè, Dio offre a Israele la sua Alleanza e la sua Legge di vita, destinata a tutta l'umanità. A Nazaret, attraverso Maria, Egli offre al mondo l'Alleanza Nuova, sigillata dall'Incarnazione del Figlio suo, Parola di vita.

CONCLUSIONE

L'antologia offerta in queste pagine è appena un timido avvio dell'esplorazione sui nessi simbolici che collegano Maria all'Antico Testamento. Ci aiuterà, penso, a scrutare più a fondo altri aspetti della filogenesi che intercorre fra Israele e Maria, la Santa Theotokos.

⁶⁶ SERRA, *E c'era la Madre di Gesù ...*, pp. 365-370.

⁶⁷ Sul tema giovanneo dei «dispersi figli di Dio», radunati dalla morte di Gesù, ho tracciato una sintesi del percorso esegetico attuale nel mio articolo *Mariologia biblica postconciliare. Crisi di crescita?*, in *Credere oggi*, 24 (4/luglio-agosto 2004), n. 142, pp. 25-41, in specie pp. 35-40.

1. Sul tema “Maria e le Madri d’Israele”, credo opportuno ricordare che nel 1971 il noto scrittore ebreo Shalom Ben-Chorin († 1999) pubblicava un volume dal titolo “Madre Miryam. Maria dal punto di vista ebraico”.⁶⁸ E noi, discepoli e discepole di Cristo, abbiamo riflettuto abbastanza che questa Donna, così centrale nella nostra fede, è realmente “Figlia di Sion”? Potremmo noi decifrare la sua fisionomia senza riannodarla anche alle sue madri e sorelle di fede? Certo che no!

L’esegeta francese Philippe Lefebvre, dopo aver riflettuto su alcune Madri d’Israele, e in particolare su Rachele, scrive:

«Mi sembra che una teologia mariana potrebbe rinnovarsi visitando in maniera approfondita molti testi dell’Antico Testamento poco valorizzati per illuminare la figura di Maria ... Dobbiamo riaprire, arricchire e trarre profitto dal ‘dossier’ dei testi dell’Antico Testamento ai quali ci si può riferire per mettere in luce la figura di Maria, e ai quali – io ritengo – i vangeli fanno allusioni in mille modi ... Io credo che il lavoro biblico abbia ancora molto da scoprire su Maria».⁶⁹

2. Nel binomio Sinai-Nazaret si congiungono, abbiamo detto, l’Antica e la Nuova Alleanza, la Torah e il Vangelo, Mosè e Maria, Israele e il mondo.

⁶⁸ BEN-CHORIN S., *Mutter Mirjam. Maria in Jüdischer Sicht*, Paul List, München 1971 (versione francese di P. Kessler, *Marie. Un regard juif sur la mère de Jésus*, Desclée, Paris 2001). Per la conoscenza di usi e costumi ebraici, contiene pagine suggestive anche il romanzo di ASCH S., *Mary*, G.P. Putnam’s Sons, New York 1949 (versione francese di E. Bestaux, *Marie, Mère de Jésus*, Calmann-Lévy, Paris 1951). Sia all’uno che all’altro di questi due autori ebrei moderni, in ciò che riguarda la madre di Gesù, dedica una puntuale presentazione MASINI M., *Maria di Nazaret nel conflitto delle interpretazioni*, a cura di G.A. Faccioli, Edizioni Messaggero, Padova [2005], pp. 236-245, 250-263.

⁶⁹ LEFEBVRE PH., «Femme, voici ton fils» (*Jean 19,26*). *Marie à la Croix Mère et témoin de la vie des fils*, in *Nouveaux Cahiers Marials*, n.° 67, Agosto 2002, pp. 4-20; qui p. 20 (mia è la versione dal francese).

Stimolante anche l’articolo di DUJARDIN J., *La figure de Marie telle qu’elle se dessine à travers le regard porté sur les femmes de l’Ancien Testament par la tradition juive*, in *Études Mariales* 59 (2002), pp. 191-202.

Perché non porre a confronto questi vettori della mappa divina con gli eventi dei nostri giorni? Da questo impatto tra la Bibbia e il giornale (direbbe Karl Barth) sicuramente scopriremo motivi di sorprendente attualità. Basti un solo esempio.

Il presidente egiziano Anwar el-Sadat, che pagò con la vita il suo progetto di pace con Israele († 6.10.1981), considerava la preghiera come la forza segreta per superare ostilità e rancori fra ebrei, cristiani e musulmani. Egli stesso, nel corso del suo storico e sorprendente viaggio a Gerusalemme, il mattino della domenica 20 novembre 1977, prima di rivolgere il suo appello al Parlamento israeliano, volle recarsi in pellegrinaggio alla moschea di Al-Aqsa e al Santo Sepolcro.⁷⁰

⁷⁰ ANWAR EL-SADAT, *In cerca di una identità. Autobiografia*, Arnoldo Mondadori Editore, [Milano 1978; ed. originale araba 1977], pp. 313-314, 316, 317: «Per quanto riguardava la scelta del momento, pensavo che la visita avrebbe dovuto coincidere con l'occasione offerta dalle grandi preghiere del Bairam oppure da quelle del venerdì, recandomi alla moschea di al-Aqsa e visitando la chiesa di al-Qiyamah (la chiesa della Risurrezione), due case di Dio che musulmani e cristiani tengono in altissimo conto ... Il mattino successivo, domenica, mi levai di buon'ora per recarmi alla moschea di al-Aqsa, entrando così nella Gerusalemme araba per la seconda volta in ventidue anni ... Quindi tornai all'albergo. Nel pomeriggio mi recai alla Knesset dove tenni il mio discorso».

E alla Knesset (il Parlamento Israeliano) dichiarava fra l'altro: «Come fare per addivenire ad una pace permanente fondata sulla giustizia? Ebbene, io sono venuto tra voi portandovi la mia chiara e aperta risposta a questa grave questione, in modo che la gente in Israele e nel mondo intero possa udirla. Nelle mie orecchie risuonano le preghiere devote innalzate a Dio onnipotente perché quest'incontro storico possa finalmente condurre al risultato cui aspirano milioni di persone ... Tu, madre dolente, tu, sposa, rimasta vedova, tu, figlio che hai perduto un fratello o il padre, voi tutte, vittime della guerra, levate la vostra voce, riempite l'aria di canti di pace, colmate petti e cuori dell'aspirazione alla pace. Costruite una realtà che fiorisca e viva. Fate della pace un codice di comportamento e di azioni. La pace dei popoli è parte integrante della volontà di Dio. Signore e signori, prima di venire qui ho pregato Dio onnipotente con ogni battito del mio cuore, con ogni mio sentimento. Mentre pregavo alla moschea di al-Aqsa, e mentre visitavo il Santo Sepolcro, ho chiesto all'Onnipotente di concedermi la forza di rinvigorire in me la persuasione che questa visita può raggiungere l'obiettivo al quale guardo come condizione per un presente felice e un futuro ancora più felice» (*op. cit.*, pp. 340-341, 350).

Forte di questa convinzione, Sadat avanzava la proposta di un luogo comune di preghiera, ove i seguaci delle tre suddette religioni potessero esprimere la loro fede nell'unico e medesimo Dio. Questo luogo santo, nella visione di Sadat, avrebbe dovuto sorgere sul Sinai.⁷¹

Da quella sommità Dio comunicò la sua Parola alle tribù d'Israele, mediante Mosè; lì, ai piedi della santa montagna, sorge il monastero di s. Caterina, custodito dai cristiani ortodossi; e lì, nella penisola sinaitica, accampano popolazioni musulmane.

Un unico fiume scorre dal Sinai a Nazaret: il fiume della Rivelazione di Dio, da Mosè a Cristo. Le tre grandi religioni abramitiche (Ebraismo, Cristianesimo e Islam) sono irrorate dalle correnti salutari di questo fiume, al quale recano le loro acque molti affluenti, cioè le altre espressioni religiose mondiali.⁷² In questa effervescenza di fedi molteplici vi sono certo discrepanze, e anche notevoli. Non tutto è uguale! Osserva però Giovanni Paolo II:

«La lealtà esige ... che noi riconosciamo e rispettiamo le nostre differenze ... Sono differenze importanti, che possiamo accettare con umiltà e rispetto, nella reciproca tolleranza. C'è lì un mistero sul quale Dio, un giorno, ci illuminerà. Io ne sono certo».⁷³

⁷¹ KÜNG H., *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993, p. 638.

⁷² Quest'immagine del fiume e dei suoi ruscelli – desunta dal Sal 46,5 – è applicata alla storia cristiana dalla citata lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, n. 25.

⁷³ Discorso tenuto il 19 agosto 1985 ai giovani musulmani nello stadio di Casablanca (Marocco). Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/2, Libreria Editrice Vaticana, 1985, pp. 506 (mia è la versione dall'originale francese).