

LA FIGLIA DI SION LO SFONDO BIBLICO DELLA MARIOLOGIA DOPO IL CONCILIO*

Ignace de la Potterie, S.I.

(Da: La Civiltà Cattolica, 1988, Vol. 1, pp 535 – 549)

Il 10 gennaio 1954, in occasione dell'Anno Mariano indetto da Pio XII con la bolla *Fulgens corona* (8 settembre 1953), per commemorare, dopo cento anni, la definizione dell'Immacolata Concezione di Maria, il p. Stanislas Lyonnet teneva una conferenza significativa dal titolo: «Il racconto dell'Annunciazione e la Maternità divina della Madonna». Egli mostrava che nel testo di Luca si percepisce l'eco di tre annunci profetici (*Sof* 3,14-17; *Gl* 2,21-27; *Zc* 9,9-10), tutti e tre rivolti alla Figlia di Sion; ma non ne traeva ancora la conclusione che Maria stessa, in questo racconto, viene identificata con la Figlia di Sion; questo lo farà R. Laurentin nel 1957; però, lo avevano già fatto precedentemente due autori non cattolici, il protestante svedese H. Sahlin, nel 1949, e specialmente l'anglicano A. G. Hebert, nel 1950. Ma prima di loro, c'era di nuovo il p. Lyonnet, con un altro suo articolo, spesso citato, del 1939¹. Qui, come fu detto giustamente, egli è stato un pioniere. Ma la grande differenza tra il 1954 e il 1987 è che nel frattempo si è verificato l'evento decisivo del Concilio Vaticano II.

Per lo sviluppo della mariologia moderna, il Vaticano II infatti ha rappresentato una svolta decisiva, quando, dopo lunghe discussioni, prevalse finalmente l'idea di non fare un testo separato su Maria, ma d'integrarlo nella costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG). L'importanza storica di questa decisione è stata analizzata bene dal card. J. Ratzinger e da H. Urs von Balthasar². Nel secolo passato e all'inizio del nostro, la devozione popolare si concentrava sulla persona individuale di Maria (si pensi ai pellegrinaggi a tanti santuari mariani nel mondo); la teologia ne studiava i privilegi; gli esegeti li esaminavano alla luce di alcuni testi essenziali dell'AT: cercavano in *Gn* 3,15 la base biblica della tipologia Maria - Eva e in *Is* 7,14 l'annuncio della vergine partoriente; spesso anche applicavano alcuni testi sapienziali (*Prv* 8,22; *Sir* 24) alla predestinazione di Maria nel disegno di Dio. Ma questa fioritura di una mariologia troppo isolata era diventata uno dei grandi ostacoli nel dialogo ecumenico. Essa suscitava anche problemi dal punto di vista biblico, patristico e liturgico. D'altra parte, rimane vero che la teologia mariana e la devozione mariana appartengono al patrimonio inalienabile della Chiesa. E normale quindi che i Padri conciliari fossero perplessi e rimanessero divisi in due blocchi, quasi uguali; si comprende allora l'importanza del voto memorabile del 29 ottobre 1963: con una maggioranza ristretta di soli 40 voti su quasi 2.200 votanti, fu finalmente decisa l'integrazione del testo mariano nel documento sulla Chiesa. Questa decisione, scrive J. Ratzinger, «assume il significato di uno spartiacque spirituale»³.

Se dopo il Concilio la venerazione di Maria e la teologia mariana hanno attraversato una crisi così grave, osserva ancora il card. Ratzinger, ciò è dovuto in gran parte alla decisione presa allora in Concilio. Ma, col passare degli anni, si è visto sempre meglio che è stata una scelta provvidenziale: ha permesso d'inserire meglio il mistero di Maria nel mistero di Cristo e nel mistero della Chiesa. «Ogni forma di devozione a Maria, se vuol essere cattolica, scriveva Balthasar, non può isolarsi; essa deve

* L'articolo raccoglie il testo di una conferenza tenuta nell'aula magna del Pontificio Istituto Biblico, in occasione dell'Anno Mariano.

¹ Per le referenze bibliografiche a questi diversi lavori, cfr l'opera di N. LEMMO, citata alla nota 6.

² J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Chiesa nascente*, Ed. Paoline, Roma 1981.

³ Ivi, 19.

invece essere sempre collocata in Cristo [...] come nella Chiesa»⁴. Si può dire anche che in tutta la sua missione, Maria ha agito verso Dio e Cristo solo come rappresentante del popolo di Dio che diventerà la Chiesa. Si ritrova allora un tema del tutto tradizionale: il parallelismo Maria/Chiesa, anzi la concretezza personale della Chiesa in Maria⁵.

Assumono così grande importanza nella ristrutturazione della mariologia due temi biblici fondamentali: quello della «Figlia di Sion» e quello dell'Alleanza, cioè del rapporto della Figlia di Sion con Dio e con Cristo.

Il tema di Maria, *Figlia di Sion*, come si è detto, è una scoperta dell'esegesi moderna, analizzata bene in una recente tesi di dottorato⁶. Già presente nel Concilio, dove Maria viene chiamata «eccelsa Figlia di Sion» (LG, n. 55), il titolo è entrato recentemente anche nei nuovi testi liturgici. Nella patristica questo tema era rarissimo. Tra i pochi passi conosciuti, sull'accostamento tra Sion e Maria, possiamo citare questi due, di san Germano di Costantinopoli:

«Rallegrati, nuova Sion, divina Gerusalemme
città santa di Dio, il grande Re: “nei suoi
baluardi Dio si fa conoscere”» (*Sal* 47, 3-4)⁷.
«Questa è la gloriosa città, questa è la Sion spirituale»⁸.

Ma oggi, con lo studio sistematico del tema biblico della Figlia di Sion, che designa il popolo di Dio nei suoi rapporti con Dio, si può vedere molto meglio la funzione di Maria al centro della storia di quel popolo di Dio.

L'altro tema, strettamente legato al precedente, è quello dell'*Alleanza*. Anche il Concilio, nella *Lumen gentium*, lo usa diverse volte: la Chiesa è il popolo di Dio, il popolo dell'Alleanza. La parola *foedus*, nel testo latino della costituzione, ritorna almeno sei volte. Ma anche Maria, secondo la Tradizione, è la *foederis arca*. Sono questi i due temi che vorremmo presentare, prima nella teologia dell'AT, poi nella loro applicazione a Maria.

LA FIGLIA DI SION NELLA SIMBOLOGIA DELL'ALLEANZA

In tutta la Sacra Scrittura, dai primi profeti fino all'Apocalisse, l'alleanza tra Dio e gli uomini viene descritta con simboli matrimoniali. Ricordiamo la formula classica dell'Alleanza: «Sarete il mio popolo, e io sarò il vostro Dio» (*Ez* 36,28). In questo rapporto tra Dio e il suo popolo, Dio è lo sposo e Israele la sposa; così anche nel NT: Cristo è lo sposo e la Chiesa la sposa; Paolo, per esempio, dice alla comunità di Corinto, in un testo splendido: «Io sono geloso della gelosia di Dio, perché vi ho fidanzati a un solo sposo, per presentarvi a Cristo come una vergine pura» (*2 Cor* 11,2). Si vede il paradosso: la Chiesa è allo stesso tempo *sposa* di Cristo e *vergine*; ma da un altro punto di vista è anche la *madre* dei membri della comunità. Sono i tre aspetti della figura femminile della Figlia di Sion che ci aiuteranno a

⁴ Ivi, 60.

⁵ Cfr, per esempio, H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1980, cap. IX; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris 1962², Cap. III,2; H. U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, in *Il culto di Maria oggi*, a cura di W. BEINERT, Ed. Paoline, Roma 1978, 309-325.

⁶ N. LEMMO, *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, Marianum, Roma 1985.

⁷ S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *In Praes. SS. Deiparae*, I, 16 (PG 98, 306 D).

⁸ ID., *In S. Mariae zonam* (ivi, 373 A).

comprendere meglio tre aspetti fondamentali del mistero di Maria: l'aspetto sponsale e verginale, ma anche la funzione materna.

Sposa di Jahvè

Il testo più famoso è *Os* 1-3, dove viene descritta la dolorosa esperienza matrimoniale del profeta, la cui moglie era stata infedele: ciò diventa il simbolo dell'infedeltà di Israele verso il suo Dio.

In 2,18 Osea gioca sul doppio significato della parola «Baal»: *marito* e *idolo* (= falso Dio), per la promessa di salvezza:

«E avverrà in quel giorno
- oracolo del Signore
mi chiamerai: Marito mio,
e non mi chiamerai più: mio Baal».

Poi ci sarà il nuovo fidanzamento tra Dio 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 fiderò con me nella fedeltà,
e tu conoscerai il Signore» (*Os* 2,21-22).

Il tempo del fidanzamento era il tempo della fedeltà nel deserto, il tempo dell'Alleanza sul Sinai (*Ger* 2,2). Tuttavia la storia d'Israele è stata più spesso la storia dell'infedeltà del popolo verso il suo Dio: il matrimonio della Figlia di Sion con il suo sposo è diventato un adulterio, che provocò i ripetuti rimproveri dei profeti (*Ger* 3,3-4).

Il tema ricompare nel NT, con la differenza però che lo Sposo ormai non è più soltanto Dio, ma Cristo. Abbiamo citato la dichiarazione di Paolo alla comunità di Corinto, per la quale l'Apostolo sente come la gelosia di Dio (il Dio «geloso» è un simbolo matrimoniale!). Ricordiamo anche il testo classico di *Ef* 5,21-33, sul matrimonio cristiano che è l'immagine dello spozalizio tra Cristo e la Chiesa. Ma citiamo il passo famoso dell'Apocalisse, che ci descrive la Chiesa come *sposa* dell'Agnello:

«Vidi la città santa, la nuova Gerusalemme,
che scendeva dal cielo, da presso Dio,
preparata 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 il suo popolo
ed egli sarà il Dio-con-loro”» (*Ap* 21,2-3).

In questa visione escatologica risuona di nuovo la formula classica dell'Alleanza. La Chiesa è diventata la sposa dell'Agnello. È l'adempimento definitivo dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo: è la vita futura, la vita eterna.

La «Virgo Sion», la vergine Israele

Ricordiamo che la verginità è diventata un ideale religioso solo con il cristianesimo. Ma nella tradizione profetica l'espressione «Figlia di Sion» è già usata talora insieme col termine «vergine»⁹.

Isaia chiama la città di Gerusalemme «la vergine figlia di Sion» (*Is* 37,22), perché rimase inviolata, respingendo sdegnosa le proposte del re di Assiria. Una cosa importante è che, quando viene usata dai profeti, l'espressione «vergine Israele», è sempre nel contesto dell'Alleanza. E specialmente il caso di Geremia, che ricorre all'immagine, ma per rimproverare al popolo di aver profanato l'Alleanza (*Ger* 18,13). Come castigo verrà violata dal nemico per la sua infedeltà. Ma alle minacce segue, come sempre, la promessa di restaurazione (*Ger* 31,3-4).

Anzi il profeta promette che tra il popolo e Dio si ristabilirà l'antico rapporto sponsale che sarà come una nuova creazione:

«Ritorna, o vergine Israele,
ritorna a questa città!
fin quando vagabonderai, o figlia ribelle?,
Sì, ha creato il Signore una cosa nuova nel paese:
la donna ritorna verso il marito!» (*Ger* 31,21-22).

E alcuni versetti dopo si legge il testo famoso di 31,31-34 sulla nuova Alleanza che Dio stipulerà con la casa d'Israele.

La frase sulla Figlia di Sion che ritorna al suo sposo significa che verranno riprese le relazioni di amore e di fedeltà tra Israele e il suo Sposo Jahvè. Si vede qui che il senso frequente della verginità è la totale ed esclusiva comunione con Dio. La Figlia di Sion è «vergine», inviolata, quando rimane fedele al patto con Dio.¹⁰

Il tema si ritrova nel NT, dove ormai la *Virgo Sion* è la Chiesa. Ricordiamo ancora una volta il famoso testo di Paolo in *2 Cor* 11,2: la Chiesa di Corinto è stata fidanzata a un solo Sposo, Cristo; egli vuole che venga presentata a Cristo come una *vergine* pura. Anche qui vengono paradossalmente accostati i termini sposa e vergine per parlare della comunità del popolo di Dio. La verginità della Chiesa è nient'altro che l'integrità e la purezza della sua fede.

Nella tradizione patristica è specialmente in sant'Agostino che si trovano commenti molto belli su questo tema: la verginità della Chiesa è la sua *virginitas fidei*. La Chiesa, egli dice, era una meretrice, praticava la fornicazione del cuore. Ma, «il Cristo è venuto e ha fatto una vergine: ha fatto la Chiesa vergine»¹¹. E Agostino spiega in che senso: «E vergine con la sua fede, nella sua fede; *in fide virgo est*»¹². La verginità vera per Agostino è la *virginitas fidei*.

Il tema è stato ripreso di recente nella *Lumen gentium* (n. 64).

⁹ Cfr *La verginità cristiana*, quaderno n. 12 di "Parola, Spirito e Vita" 2 (1985); specialmente l'articolo di S. VIRGULIN, *La figlia di Sion, vergine e sposa del Signore*, 31-44.

¹⁰ Cfr R. HESBERT, *Saint Augustin et la virginité de la foi*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustiniens*, "Etudes Augustiniennes", Paris 1954, 645-655.

¹¹ AUGUSTINUS, *Sermo* 213,7 (PL 40, 1063).

¹² Ivi.

La «Madre Sion»

Il titolo «madre» applicato a Israele è piuttosto raro nell'AT. L'idea però della maternità del popolo di Dio ritorna più volte. Uno dei testi più famosi è il Salmo 87, intitolato di solito: «Sion, madre di tutti i popoli». Sion sarà la patria di tutti; ciascuno potrà dire: «Io sono nato là». Ma nel testo greco si legge così: «Madre Sion, dirà un uomo; e un uomo è nato in lei, ed egli, l'Altissimo, l'ha fondata» (*Sal* 86,5 LXX). Alcuni Padri, come Atanasio, vedono qui una profezia sull'Incarnazione del Verbo¹³.

Il tema della maternità di Sion si ritrova nella tradizione giudaica, per esempio nel *Targum del Cantico*. Il versetto del Cantico diceva: «Chi è costei che sale dal deserto, al braccio del suo diletto?» (8,5). Secondo il *Targum* la donna è Israele, il suo diletto è Dio. Il commento dice: «Quella donna che viene dal deserto è la Figlia di Sion, che è madre d'Israele: partorirà i suoi figli e Gerusalemme accoglierà i figli della schiavitù».

Nel NT Paolo farà una lettura allegorica della storia di Sara e Agar, la moglie e la serva di Abramo, per distinguere una doppia Gerusalemme e una doppia maternità: «La Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (*Gal* 4,76). La Chiesa sarà l'erede della Sinagoga: ha ricevuto da Gesù il compito di continuare l'opera materna di radunare, che Egli stesso aveva inaugurato. In Giovanni il tema del raduno dei dispersi viene applicato alla morte di Cristo. Commentando la dichiarazione di Caifa al Sinedrio al momento della condanna di Gesù, l'evangelista scrive: «Profetizzò che Gesù stava per morire per la nazione [...], ma anche per radunare nell'unità i figli di Dio dispersi» (*Gv* 11,52). Egli ne vedrà la realizzazione alla croce nella persona di Maria, nella «Donna», che impersona la Figlia di Sion attorno a cui vengono radunati tutti i suoi figli. La maternità spirituale di Maria è la realizzazione escatologica della maternità di Sion; ella diventa così l'immagine concreta, l'archetipo, della Chiesa-Madre.

Questo tema della maternità della Chiesa diventerà classico nella tradizione patristica e medievale. Basterà citare due testi famosi. Il primo è di san Cipriano: «Non può avere Dio come Padre colui che non ha la Chiesa come madre»¹⁴. L'altro è di Beda il Venerabile, col quale si apre il Medioevo: «La Chiesa sempre partorisce Cristo; la Chiesa ogni giorno partorisce la Chiesa»¹⁵.

MARIA, «FIGLIA DI SION» E ARCHETIPO DELLA CHIESA

È veramente impressionante vedere quanti esegeti moderni, cattolici e protestanti, hanno insistito su questo tema: «Maria, “Figlia di Sion”»¹⁶. Citiamo in particolare il libretto del card. J. Ratzinger¹⁷. Egli ricorda brevemente che, con la teologia della Figlia di Sion, «i profeti hanno espresso il mistero dell'elezione e dell'alleanza, il mistero dell'amore di Dio per Israele» (p. 14). Ora, questo è uno dei due o tre binari della tradizione che egli propone adesso come «luogo biblico della mariologia».

Prendiamo ciò come scontato. Spiegheremo perché nella conclusione. Sarà il punto di partenza di questa seconda parte.

Nel suo rapporto con Dio Israele era allo stesso tempo sposa, vergine e madre. Ora vorremmo applicare a Maria questi tre aspetti della figura simbolica della Figlia di Sion, di cui parlavano i profeti, proprio in relazione con l'Alleanza. In quel contesto più ampio dell'economia della salvezza

¹³ L. MORTARI (a cura di), *Il Salterio della Tradizione*, Gribaudi, Torino 1983, 222.

¹⁴ CIPRIANO, *De Cath. eccl. unitate*, 6 (CSEL 3/1, 214).

¹⁵ BEDA, *Expl. Apol.* II, 12 (PL 93,166 D).

¹⁶ Per una bibliografia, cfr N. LEMMO, *Maria Figlia di Sion*, cit., VII-IX.

¹⁷ J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979.

assumeranno così un senso più profondo tre grandi prerogative tradizionali di Maria: la sua verginità, certo, ma anche la sua qualità di sposa (di cui si parla molto meno) e, infine, quella della sua maternità verso i credenti.

La vergine Maria

Iniziamo col tema della verginità di Maria, che nei Vangeli sinottici è certamente più sottolineato che non quello della sua sponsalità. Ma, anche qui, vedremo che questo primo tema si apre spontaneamente su quello della sponsalità, esattamente come la «verginità» della Figlia di Sion nell'AT era già un modo di designare la sua fedeltà sponsale al suo Dio, Jahvè. Concentreremo tutta la nostra attenzione su un solo racconto: quello di Luca sull'Annunciazione (*Lc* 1,26-38).

a) Quando si paragona la verginità di Maria, come viene presentata qui, con quella ideale della Figlia di Sion nell'AT, si osserva, nel caso di Maria, ciò che si potrebbe chiamare un curioso sdoppiamento del tema: c'è adesso un aspetto esteriore della verginità oltre all'aspetto interiore. Il primo, l'aspetto fisico e corporale, viene oggi, con un certo disprezzo, talvolta chiamato la verginità «biologica»; è l'unica, purtroppo, che viene presa in considerazione quando si parla della verginità di Maria: dagli uni però per negarla, riducendola a un puro *theologoumenon*; dagli altri, invece, per difenderla, ma senza farne vedere il senso teologico e spirituale. La fedeltà alla Scrittura chiede di fare la congiunzione di entrambi gli aspetti, ugualmente necessari. Il testo di Luca infatti li presenta tutti e due, anzi, sottolinea forse di più l'aspetto interiore, esistenziale e spirituale della verginità di Maria.

La distinzione dei due aspetti della verginità è quella che farà sant'Agostino tra la «verginità della carne» (*virginitas carnis*) e la «verginità del cuore» o «verginità della fede» (*virginitas cordis, virginitas fidei*). Ora, nel racconto di Luca, dicevamo, troviamo l'una e l'altra. Della prima, ovviamente, si tratta al v. 35, quando l'Angelo spiega a Maria che il concepimento del Figlio di Dio nel suo grembo non sarà dovuto alla «conoscenza di uomo» (nel senso biblico di rapporti coniugali), ma all'azione dello Spirito in lei e alla potenza dell'Altissimo. Anzi, a questo concepimento verginale farà seguito anche una nascita verginale, la quale diventerà poi il segno della divina figliolanza del Bambino; questo sembra essere il senso del resto del versetto: «perciò, quello che *nascerà santo* (= *santamente*) sarà chiamato Figlio di Dio».

b) Ma consideriamo adesso il rapporto di quella *virginitas carnis* di Maria con la sua *virginitas cordis*. Quest'ultima veniva contemplata dall'esegesi tradizionale nel cosiddetto «proposito di verginità» di Maria, espresso nel v. 34 («non conosco uomo»). Ma un'esegesi più articolata di tutto il brano mostra che Luca ne parla almeno in tre versetti diversi. Ed è proprio questa verginità interiore di Maria che è il senso profondo, teologico e spirituale della sua verginità fisica. Anzi, è solo a quel livello profondo della verginità spirituale che si applica a Maria il tema profetico della *Virgo Sion*, poiché la verginità ideale di quella donna simbolica, la «Figlia di Sion», non era ovviamente una verginità corporale, bensì la sua fedeltà all'Alleanza. Ora, è precisamente questa fedeltà che, adesso, si realizza concretamente in Maria, nella sua *virginitas cordis*. Insistiamo su questo punto, perché non se ne parla quasi mai. Si tratta tre volte di quella *virginitas cordis*: nei vv. 28,34 e 38.

Il primo è il saluto dell'angelo: *Chaire kecharitômenê* (v. 28), che traduciamo provvisoriamente: «Rallegrati di essere ricolma di grazia». Il *chaire* iniziale, come molti ammettono oggi, fa riecheggiare l'invito profetico rivolto a Israele di gustare la gioia messianica in ragione della venuta di Dio (Sof 3,14-15; Zc 9,9): Maria, quindi, viene interpellata qui come la personificazione della «Figlia di Sion»¹⁸. Il participio *kecharitômenê* pone problemi più complessi¹⁹. La Tradizione, ha

¹⁸ Cfr N. LEMMO, *Maria «Figlia di Sion»*, cit., 80.

compreso quella parola nel senso che Maria era stata purificata e santificata dalla grazia di Dio²⁰. Ma si può precisare ancora, con san Bernardo e altri autori medievali: la *charis* di Maria era «la grazia della verginità», «il dono glorioso della verginità»²¹. Maria era stata preparata alla sua missione con un orientamento interiore e misterioso verso la vita verginale.

Solo così si comprende bene il secondo versetto di cui abbiamo parlato, il famoso v. 34, che descrive la reazione di Maria; secondo il senso, si può tradurre così: «Come avverrà questo, poiché sono vergine?». Queste parole non esprimono una risoluzione di rimanere vergine (come si spiegherebbe allora il suo matrimonio?), ma piuttosto la propensione profonda di Maria verso la verginità; con san Tommaso si può parlare qui del suo *desiderium virginitatis*. Ora, a questo sentimento intimo di Maria alludeva già il saluto iniziale dell'Angelo, che possiamo adesso meglio tradurre così: «Rallegrati di essere stata trasformata dalla grazia». Questa grazia, sperimentata da Maria, era la sua tendenza intima verso la verginità.

Un accenno solo al terzo testo, il versetto finale: «Ecco la serva del Signore: mi avvenga secondo la tua parola» (v. 28). Il testo greco (*genoito*, ottativo) esprime il desiderio di Maria di cooperare all'adempimento del disegno di Dio. Era l'atteggiamento d'Israele nel concludere l'Alleanza. Anche qui Maria è la «Figlia di Sion», la *Virgo Sion*. Si può dire quindi con la Tradizione che, con il suo *fiat*, Maria è come l'immagine fondamentale del popolo di Dio nel suo rapporto con Dio.

c) Come si vede, dall'inizio alla fine del racconto l'evangelista sottolinea la *virginitas cordis* di Maria: ella non poteva essere la *Virgo Sion*, se non perché era la *Virgo corde*²². Ma allo stesso tempo emerge un altro aspetto di quella verginità, mai notato nei commentari perché rimane implicito, ossia la sua dimensione sponsale. Nella tradizione profetica la Figlia di Sion veniva chiamata «vergine» per sottolineare quale avrebbe dovuto essere l'integrità dei suoi rapporti sponsali con Dio. Ora, l'Angelo inizia il suo messaggio riprendendo l'invito che i profeti rivolgevano alla Figlia di Sion (*chaire*), ma precisandolo; adesso Maria è invitata a rallegrarsi della trasformazione operata in lei dalla grazia: era la grazia della verginità, quella della *Virgo Sion*, la sposa di Dio. Non suscita quindi meraviglia che la Tradizione, proprio in relazione con questo contesto dell'Incarnazione, abbia dato a Maria il titolo di «sposa»: *Sponsa Dei*, *Sponsa Patris*, *Sponsa Christi*, *Sponsa Spiritus Sancti*.

Citiamo per esempio san Pier Crisologo, vescovo di Ravenna, che commenta le parole del v. 27 (*virginem desponsatam viro*: «una vergine promessa sposa a un uomo»): «L'angelo come messaggero di Dio, vola in fretta verso quella *sposa*, per allontanare e sospendere dalla *sposa di Dio* l'inclinazione al matrimonio; non per togliere la vergine a Giuseppe, ma per renderla a Cristo, a cui nel grembo era stata destinata in pegno, al momento del suo concepimento. Cristo pertanto riceve la *sua sposa*, non la toglie a un altro»²³.

Un'ultima osservazione si può fare ancora sull'annuncio a Maria. Ci viene suggerita da studi psicanalitici moderni sull'episodio. Con D. Nobécourt²⁴ possiamo parlare di una vera «simbologia della verginità»: non per negare il carattere reale e fisico della verginità di Maria, ma piuttosto per chiarire il rapporto tra quella *virginitas carnis* con la sua *virginitas cordis*. Partiamo dalla bella definizione del simbolo proposta da G. Durand: «Il simbolo è l'epifania di una realtà presente»²⁵, cioè l'apparizione in

¹⁹ Cfr il nostro *Ἐὰν ἐθέλωσιν Ἰησοῦς ἐν Λκ 1,28*, in "Biblica" 18 (1987) 357-382 e 480-508.

²⁰ Cfr, tra l'altro, SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Or. II in Annunt.* 25 (PG 87/3, 3248).

²¹ Vedi il nostro libro di prossima pubblicazione *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988.

²² Cfr J. M. ALONSO, *Virgo corde*, in "Ephemerides Mariologicae" 9 (1959) 175-228.

²³ PIER CRISOLOGO, *Sermo 140* (PL 52,576 A).

²⁴ Cit. da D. STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible*, Cerf, Paris 1985, 76.

²⁵ G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, PUF, Paris 1968², 135.

trasparenza del mistero nascosto, della realtà indicibile e trascendente; si può dire allora che la verginità fisica di Maria era il simbolo reale della sua verginità interiore, vale a dire che la sua verginità corporale esprimeva la sua relazione sponsale e unica con Dio.

Vista in questa luce, la verginità di Maria non è da considerare solo come una sua prerogativa personale, eccezionale e secondaria, che non c'interessa; la sua *virginitas cordis* costituisce, al contrario, il centro del mistero di Maria nei suoi rapporti sponsali con Dio e situa la madre di Cristo nel cuore stesso del mistero dell'Alleanza, dove è l'interlocutrice umana di Dio, e quindi rappresenta tutti noi. La *virginitas cordis* della *Virgo Sion*, che era l'ideale d'Israele nell'AT, si realizza in Maria, che diventa così allo stesso tempo il prototipo della Chiesa-Vergine²⁶.

Si vede l'importanza di questa dottrina, anche per il dialogo ecumenico. Il Concilio ha detto, certo, che nel dialogare con i fratelli separati, dobbiamo ricordare «che esiste un ordine o “gerarchia” nelle verità della dottrina cattolica»²⁷; ma, se si contempla il posto che occupa la Figlia di Sion nell'Alleanza tra Dio e il suo popolo, non si può affermare con K. Rahner che il concepimento verginale di Gesù da parte di Maria occupa un posto relativamente secondario²⁸; questo sarebbe vero soltanto se fosse un fatto individuale isolato; ma se la verginità sponsale di Maria e il suo consenso vengono situati «nel mistero di Cristo e della Chiesa»²⁹, allora si vede che hanno una connessione organica «col fondamento della fede cristiana»³⁰; anzi, una connessione doppia: da una parte col mistero di Cristo, perché la *virginitas carnis* di Maria è il segno necessario dell'Incarnazione del Figlio di Dio; d'altra parte, una connessione col mistero stesso della Chiesa, poiché la *virginitas cordis* di Maria, che è l'«eccelsa Figlia di Sion», è l'espressione concreta dell'Alleanza con Dio.

La sposa delle nozze messianiche

Arriviamo adesso al brano più esplicito per il tema della sponsalità di Maria: le nozze di Cana. Per san Giovanni questo episodio aveva un profondo significato simbolico: era «l'inizio dei segni» (*Gv* 2, 11); lì, Gesù «manifestò la sua gloria», non nel semplice fatto di aver compiuto un miracolo, ma in ciò che esso rivelava. Il vino, nella tradizione giudaica, era un simbolo dell'era messianica. Le nozze di Cana sono il simbolo delle nozze messianiche: qui comincia la nuova Alleanza³¹. Ora, in queste nozze messianiche, Gesù è lo sposo (cfr *Gv* 3,29). Come scriveva molto bene A. Lefèvre: «Nel mistero delle nozze di Cana, tutto consiste nella presenza di questo sposo, che è nascosto o piuttosto che comincia a manifestarsi»³². Così si esprimeva anche la tradizione patristica, poi anche la liturgia. Purtroppo quella tradizione non ha indicato chi è la sposa di queste nozze. Talvolta i Padri hanno detto che era Israele. Ma in una scena simbolica parlare di nozze tra uno sposo individuale e una sposa collettiva è piuttosto strano. Con qualche studioso moderno si deve piuttosto dire che la funzione di sposa delle nozze messianiche incombe qui a Maria. Ecco i due indizi principali nel testo di Giovanni.

Il primo, messo in luce negli studi di A. Serra³³, è che la parola di Maria ai servi: «Fate quello che egli vi dirà» (v. 5), è una formula di alleanza, un invito a obbedire alla volontà di Dio. Questa esegesi è stata ripresa da Paolo VI nella sua esortazione *Marialis cultus*. Egli commentava così queste

²⁶ Cfr LG, n. 64: «La Chiesa [...] pure è vergine, che custodisce integra e pura la fede data allo Sposo».

²⁷ *Unitatis redintegratio*, n.11.

²⁸ K. RAHNER, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, in AA.VV., *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1970, 121-158.

²⁹ LG, cap. VIII.

³⁰ *Unitatis redintegratio*, n. 11.

³¹ Cfr il nostro *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, in “Civ. Catt.” 1979 IV, 425-440.

³² Cit. da D. MOLLAT, *Introductio in exegesis scriptorum Sancti Johannis*, Romae 1962, 142.

³³ A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*. Herder, Roma 1977, 229-257.

parole di Maria: «Parole, in apparenza, limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale, ma, nelle prospettive del IV 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»³⁴. Attraverso la bocca di Maria si esprime qui il popolo d'Israele disposto a concludere l'Alleanza; ancora una volta Maria è presentata come la «Figlia di Sion». Si vede quindi quanto fosse profonda e giusta l'intuizione di alcuni autori medievali che vedevano nella «Donna» a cui si rivolge Gesù «la figura della Sinagoga»³⁵.

L'altro indizio è proprio il fatto che, in questo contesto delle nozze messianiche, Gesù non chiama Maria «Madre», ma «Donna». La migliore spiegazione sembra essere che questo titolo evoca il grande simbolo biblico della Figlia di Sion, la Sion messianica, che invita i servi a entrare nel nuovo popolo di Dio. Sembra lecito, in un modo sintetico, accettare l'interpretazione globale proposta da J.-P. Charlier su «la Vergine, Sposa di Cristo», a Cana. Egli scrive: «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»³⁶.

Questa funzione sponsale, la madre di Gesù la esercita a Cana, precisamente perché siamo nel contesto della nuova Alleanza. Per i profeti la «Figlia di Sion» era la sposa di Jahvè quando osservava il patto. A Cana Gesù manifesta la sua gloria, rivelandosi come lo sposo della nuova Alleanza. La nuova «Figlia di Sion», Maria, diventa qui la sposa delle nozze messianiche, perché invitando i servi a obbedire perfettamente a Gesù, parla a nome del popolo di Dio. Molto giusta quindi è l'esegesi che proponeva H. Sahlin: «Alle nozze di Cana in fondo, Gesù stesso è lo sposo; e la sposa è "Sion", rappresentata dalla madre di Gesù, ma d'altra parte anche dai suoi discepoli. Il miracolo del vino raffigura tipologicamente le nozze messianiche»³⁷. Vogliamo solamente aggiungere che, se Maria rappresenta qui Sion, la sposa di Dio, ella raffigura ormai anche la Chiesa, la sposa di Cristo.

Madre del popolo messianico

Il brano di Gv 19,25-27, che presenta Maria sotto la croce, è stato studiato molto nell'esegesi recente. Ci limitiamo qui a poche osservazioni in relazione con il nostro tema. Se Maria viene chiamata da Gesù «Donna», come a Cana, dev'esserlo nello stesso senso, tanto più che tutto il racconto dell'episodio del Calvario si trova in un contesto messianico ed ecclesiologico. La madre di Gesù rappresenta qui tutto il popolo di Dio al momento del suo adempimento messianico, sotto l'aspetto materno della «Madre di Sion». Qui ha inizio la maternità spirituale di Maria, la Figlia di Sion.

Questa interpretazione viene rafforzata dal fatto che le parole di Gesù al discepolo diletto: «Ecco tua madre», sembrano essere l'eco della parola del profeta alla Figlia di Sion, che vede tornare dall'esilio i suoi figli dispersi: «Gira intorno gli occhi e guarda: [...] ecco sono radunati i tuoi figli; ecco, tutti i tuoi figli sono venuti da lontano» (Is 60,4 LXX).

La madre di Gesù è la Madre di Sion, che vede nel discepolo diletto che le viene affidato dal suo Figlio tutti i discepoli di Gesù, che diventano tutti suoi figli. La madre di Gesù diventa così la Madre del nuovo popolo di Dio, la Madre della Chiesa. Maria, allo stesso tempo, è la Chiesa, nella sua funzione materna: diventa l'immagine concreta della Chiesa.

³⁴ AAS 66 (1974) 166-167, n. 57.

³⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super evang. S. Johannis* (ed. Cai), n. 346: *gerens in hoc figuram synagogae, quae est mater Christi*.

³⁶ J.-P. CHARLIER, *Le Signe de Cana*, La Pensée Catholique, Bruxelles 1959, 77.

³⁷ H. SAHLIN, *Die Typologie des Johannesevangeliums*, Universitet, Uppsala 1950, 8-7.

Questa simbolizzazione della «Donna» presente presso la croce è stata compresa molto bene dalla tradizione medievale. Ricordiamo che, nel racconto di Cana, l'appellativo «Donna» (*mulier*), usato da Gesù per rivolgersi a sua madre, veniva già interpretato come *figura Synagogae*. Una cosa analoga vale per la scena del Calvario. Gerhoh di Reichersberg (XII secolo) in un testo molto denso apre qui una doppia prospettiva, l'una verso il passato, la Sinagoga, l'altra verso il futuro, la Chiesa. La Vergine, egli dice, «era e rimane l'adempimento della Sinagoga (*consummatio Synagogae*), come figlia prediletta dei patriarchi; ma è anche - dopo il suo Figlio - della Chiesa santa il nuovo inizio (*Ecclesiae sanctae nova inchoatio*), come madre degli apostoli, poiché a uno di loro disse: *Ecco tua madre*»³⁸. Pertanto, Maria è veramente «la Chiesa nascente».

Molto simile è l'interpretazione di A. G. Hebert, uno dei primi autori moderni che ha identificato la Figlia di Sion con Maria: «Giovanni rappresenta il popolo messianico, la Chiesa di Cristo. Pertanto, sulla Croce, Gesù raccomanda l'una all'altro sua Madre e il discepolo diletto; la Figlia di Sion e la sua comunità messianica; l'antico popolo di Dio e la nuova Chiesa si tengono l'uno accanto all'altra, come madre e figlio. Sion appartiene ormai alla *Ecclesia*, e la *Ecclesia* è la vera erede di Sion. L'antico popolo di Dio ha terminato il suo ruolo, e la Nuova Alleanza di Cristo e della Chiesa sostituisce l'Antica Alleanza di Jahvè con Sion»³⁹.

Si deve però aggiungere che Maria, come «Figlia di Sion», non rappresenta soltanto Sion, l'Antico Israele; ella diventa, allo stesso tempo, la Chiesa della Nuova Alleanza.

Conclusioni

Abbiamo visto come Maria diventa l'immagine d'Israele e la figura della Chiesa. Proprio per questo si può dire che il tema della Figlia di Sion è veramente lo sfondo biblico adatto per ampliare, ristrutturare, approfondire e riequilibrare la mariologia, in questo tempo di maturazione esegetica e teologica del postconcilio.

L'espressione «Figlia di Sion» applicata a Maria è relativamente nuova come titolo. Ma, come si è visto, non lo è per il suo contenuto profondo. L'uso di questo titolo per designare Maria, quindi, può aiutare a elaborare una mariologia meno isolata, meglio integrata nel mistero della Chiesa, ma anche, all'inverso, un'ecclesiologia più mariana, che non sia cioè unicamente o prevalentemente di tipo giuridico o ministeriale. Dobbiamo vedere la Chiesa, non soltanto come istituzione, ma come mistero; anche Maria, va vista nel suo mistero; ma sia l'una sia l'altra devono essere integrati poi nel mistero fondamentale dell'Alleanza.

Così potremo ritrovare il tema della sponsalità di Maria, ma anche l'idea classica presentata egregiamente dal card. Journet: «Tutta la Chiesa è mariana»⁴⁰; oppure, come diceva H. Urs von Balthasar, con un'espressione più poetica: dobbiamo riscoprire «il volto mariano della Chiesa». Perciò, è provvidenziale che Maria, dal Concilio in poi, venga considerata come «la Figlia di Sion», dunque come archetipo della Chiesa: ma se lo è, e se può esserlo, è unicamente nel suo rapporto di Alleanza con Dio.

³⁸ GERHOH DI REICHERSBERG, *Liber de gloria et honore Filii hominis* 10,1 (PL 194, 1105 B).

³⁹ A. G. HEBERT, *La Vierge Marie, Fille de Sion*, in «La vie Spirituelle» 85 (1951) 127-139, cfr 136-137.

⁴⁰ Cfr CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, cit., 428-436.