

ECCELSA FIGLIA DI SION¹

1. IL RINNOVAMENTO MARIOLOGICO

Maria è entrata lentamente nella predicazione e tradizione cristiana. Paolo quasi non ne tratta², Marco parla del «figlio di Maria», misconoscendo del tutto Giuseppe, e fa menzione di lei insieme ai «fratelli» e alle «sorelle» di Gesù³ e ricorda qualche sua comparsa nel corso del suo ministero pubblico⁴.

La famiglia di Gesù non sembra avere un grande rilievo nel primo annuncio evangelico. Solo con i cristiani, quindi con gli scrittori della seconda, terza generazione comincia a prendere un rilievo inatteso e ancora non ben spiegato⁵. Potrebbe trattarsi di tradizioni conservate sino allora in sordina e

¹ La bibliografia sull'argomento è segnalata fino agli anni ottanta da N. LEMMO, *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Mar* 45 (1983) 175-258. Gli studi successivi non sono numerosi, né eccessivamente significativi. Cf. tuttavia A. SERRA, «*Esulta figlia Sion!*». *Principali riletture di Zc 2,14-15 e 9,9 a-c nel Giudaismo antico e nel cristianesimo del I-II secolo*, in *Mar* 44 (1983) 9-54; riapparso in «*E c'era la Madre di Gesù*». *Saggi di esegesi biblico-mariana*, Edizioni Cens-Marianum, Sotto il Monte 1988, 3-43; G. DIP RAME, *El argumento de Escritura en la Mariología actual*, in *EfMe* 5 (1987) 11-61; M.I. ALVES, «*A Filha de Sião e o anúncio do Povo de Deus*», in *Didask* 17 (87) 237-250; X. PIKAZA IBARRONDO, «*Hija de Sión, origen y desarrollo del símbolo*», in *EphMar* 44 (1994) 9-43; A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2,29-35. Studia Semitica Novi Testamenti* 3, Madrid 1994; J. PELIKAN, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996; B. BUBY, *Mary of Galilee, Vol. 2. Women of Israel Daughter of Zion*, Staten Island 1994-1997; P. STEFANI, *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca*, in *Mar* 59 (1997) 17-30.

² Cf. *Sal* 4,4.

³ *Mc* 6,3.

⁴ *Mc* 3,21.31.

⁵ «Le ragioni di questo trapasso sono ancora sconosciute. La comunità cristiana si è ricordata di Maria in un secondo tempo, forse perché dapprima è tutta impegnata a trasmettere Cristo, ma il difficile è capire le cause del discorso totalmente nuovo che si intreccia su di lei. Si tratta del recupero di concezioni, «attestazioni» tradizionali o di interpretazioni e proposte del tutto nuove? E se fosse vera la seconda ipotesi, su quali basi

che prenderanno successivamente piede in particolari circoli giudeo-cristiani di Gerusalemme o della Galilea, intesi a recuperare «memorie» cui i fedeli non potevano non essere affezionati⁶.

I cosiddetti «Vangeli dell'infanzia» (Mt 1-2 e Lc 1-2) e i testi di Giovanni (2,1-11; 19,25-27) segnano un salto di qualità nel ricordo delle funzioni, sino allora sconosciute, della madre di Gesù: la sua singolare maternità messianica, la comunione con Dio, più esattamente con lo Spirito, quindi il suo posto nell'opera del Figlio e di riflesso nella salvezza degli uomini (Lc 2,32-35; Gv 19,25-27). Ella è nel «cenacolo» con gli apostoli, le donne, i «fratelli» del Signore (At 1,14). Ormai tutte le genti si sentiranno obbligate a proclamarla «beata»⁷.

Su queste basi e su richiami piuttosto discutibili della tradizione veterotestamentaria⁸, si è arrivati, soprattutto nei secoli successivi, ad attribuire a Maria una funzione subordinata, ma quasi parallela a quella del Cristo. Già san Bonaventura ammoniva che Maria è tanto grande da non aver bisogno delle nostre bugie per essere esaltata, ma ciò nonostante si è sviluppata una dottrina mariana che ha visto il suo culmine nelle definizioni dogmatiche dell'Ottocento e Novecento e nelle trattazioni teologiche da cui sono accompagnate⁹.

esse sono state elaborate? È una domanda seria, perché riguarda il valore di tutta la mariologia neotestamentaria: se è un messaggio da ritenere o l'elogio della devozione privata di alcuni credenti o di qualche comunità che si può accettare, ma anche discutere. La risposta si deve ancora trovare. Tuttavia, elogio o messaggio, le pagine rimangono e ripropongono al cristiano la persona e l'immagine, le vicende e le funzioni della madre di Gesù nella vita del figlio e nella storia della salvezza» (O. DA SPINETOLI, *Bibbia e Catechismo. Il credo, i sacramenti, i comandamenti*, Paideia, Brescia 1999, 223).

⁶ Cf. E. TESTA, *Maria terra vergine*, vol. I, Jerusalem 1985, 227-228; 389-397.

⁷ Lc 1,48.

⁸ «I Padri, gli autori medievali, i liturgisti hanno segnalato tracce della sua presenza e delle sue prerogative in una molteplicità di immagini, simboli, figure dell'Antico Testamento: il paradiso terrestre, l'arca di Noè, la scala di Giacobbe, il roseto ardente, il vello di Gedeone. Maria è la nuova Gerusalemme, il tempio, l'arca dell'alleanza, la porta sigillata, la nuova Eva, Sara, Debora, Giuditta, Ester. Di lei tesse l'elogio la Sapienza (Pr 8; Eccl 24), parla la sposa del Cantico, ecc. Libro di Dio, la Bibbia è anche il libro di Maria. *Ubique de ipsa*: dovunque si parla di lui si parla anche di lei» (O. DA SPINETOLI, *La Madonna della Lumen gentium*. Punti scottanti di teologia 12, Roma 1968, 100).

⁹ Sono le «definizioni» dell'«Immacolata Concezione» (1854) e dell'«Assunzione di Maria in cielo in anima e corpo» (1950). Quali saggi della mariologia preconciare si può far riferimento ai testi di G.M. ROSCHINI, di I.A. DE ALDAMA, ma anche di G. PHILIPS, di C. BALÍĆ, di M. SCHMAUS, ecc.

Il Vaticano II, facendo proprie le preoccupazioni ecumeniche che andavano emergendo nella Chiesa, poneva un freno alla mariologia corrente riportandola, per quanto possibile, innanzitutto nel filone biblico. Per la prima volta venivano citati passi che sino allora non erano mai comparsi in un documento ufficiale della Chiesa¹⁰. Non fu un passaggio indolore. Coloro infatti che erano maggiormente legati alla mariologia tradizionale volevano una trattazione a se stante, un documento a parte sulla figura e missione della madre di Gesù, ma la maggioranza, anche se di soli 40 voti, fu per l'inserimento di Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa»¹¹.

Il Concilio teneva a ricordare la funzione materna di Maria nei confronti del Figlio, ma si preoccupava anche di segnalare le incombenze che le erano riservate nei confronti dei «fedeli», ovvero dei seguaci di Cristo e di tutti gli uomini. Più che i «privilegi» di Maria, che in qualche modo l'allontanavano dalla moltitudine dei credenti, sembrava più opportuno conoscere e ricordare i suoi riferimenti comunitari. Una mariologia più dinamica veniva così ad affiancare o sostituire quella dei «titoli».

Maria è, come tutti, nella chiesa, ma ne è anche la «figura» e la «madre». Attribuzioni che spostavano l'attenzione dall'associazione alla morte redentiva di Cristo, alla cura, assidua e premurosa, della salvezza degli uomini per i quali Cristo è morto. È in questo contesto di ridimensionamento e rinnovamento mariologico che i padri conciliari introducevano nella «Costituzione» ecclesiale un'attribuzione che qualche studioso andava suggerendo nei confronti della madre di Gesù: «Figlia di Sion»¹². Non se ne precisava il significato, ma lo si poteva e doveva determinare dall'impostazione che il Concilio dava alla trattazione mariana «nel mistero della chiesa». Un titolo poetico e profetico che poteva aiutare a conoscere meglio il rapporto di Maria con le comunità cristiane o più giustamente umane.

¹⁰ «Mai un documento ufficiale della Chiesa aveva sino ad allora fatto menzione dei misteriosi passi di Lc 2,18; 2,33; 2,50; 8,21; 11,28; Gv 2,4. Anche se scarsi, essi proiettano uno spiraglio di luce genuina sulla persona di Maria e fanno comprendere a quale prezzo ella, anche se confermata in grazia, ha conquistato il suo posto di gloria in cielo» (*La Madonna della Lumen gentium*, 31).

¹¹ È il titolo del cap. VIII della *Lumen gentium*, la Costituzione conciliare sulla Chiesa (Roma 1965).

¹² *Lumen gentium* n. 55.

2. SIGNIFICATO ORIGINARIO DEL TITOLO¹³

L'espressione *bat šiyyôn* (Figlia di Sion) che compare con una certa frequenza nell'Antico Testamento¹⁴, riproponeva una denominazione che si riscontrava nella letteratura mediorientale, dalla Grecia alla Mesopotamia¹⁵. Le ricerche portate avanti negli ultimi decenni dimostrano la presenza di «figure di divinità femminili» che hanno «caratteri in qualche modo affini a quelli della biblica *figlia di Sion*»¹⁶.

Nelle composizioni sumero-accadiche, come in quelle ugaritiche, senza escludere quelle più tardive ellenistiche, le espressioni «figlia di Ur» (*marat Uri*), «figlia di Babilonia» (*marat Babili*) o *marat Akkade*, «figlia di Akkad» e «figlia di Baal» si riferiscono più alle divinità protettrici che alle città stesse che sono protette. Le città sono così in qualche modo come «deificate» o semplicemente «identificate» con le divinità, al punto che il nome di un luogo di culto della dea era diventato il nome della città stessa¹⁷.

Negli autori biblici una tale identificazione di Sion con Jahve non è pen-

¹³ Cf L. LUCCI, *La figlia di Sion sullo sfondo delle culture extra-bibliche*, in RivBibItt 45 (1997) 257-287 e i riferimenti bibliografici che l'autrice menziona.

¹⁴ «Nel testo masoretico i lessemi *bat* e *šiyyôn* ricorrono rispettivamente e separatamente 218 e 154 volte, ma insieme solo 26 volte, sempre in contesti poetici» (a.c., 258). E in nota (7) segnala: 2Re 19,21; Is 37,22; 1,8; 10,32; 16,1; 52,2; 62,11; Mi 1,13; 4,8.10.13; Sof 3,14; Ger 4,31; 6,2.23; Lam 1,6; 2,1.8.10.13.18; 4,22; Zc 2,14; 9,9.15. «Annotiamo qui anche le ricorrenze di *bat Yrûšâlain*: Is 37,22; 2Re 19,23; Mi 4,8; Sof 3,14; Zc 9,9; Lam 2,15. Come si può constatare, nella quasi totalità dei casi le espressioni *bat šiyyôn* e *bat Yrûšâlain* si trovano in parallelo sinonimico» (ivi).

¹⁵ L. LUCCI, a.c., 271. L'autrice fa riferimento a uno studio di E.R. FOLLIS (*The holy city as a daughter*, in *Directions in Biblical Hebrew poetry*, JSOT Sup. 40, Sheffield 1987, 173) il quale «pur riconoscendo all'entroterra cananaico gli agganci più consistenti con la cultura israelitica alla quale appartiene il sintagma biblico *bat šiyyôn*, tuttavia cerca di dimostrare in primo luogo che l'idea di città santa è fondamentalmente ellenico-semitica e, in secondo luogo, come la poesia, sia ebraica che greca, ne siano stati i canali di espressione e, verosimilmente, di trasmissione» (ivi).

¹⁶ Ivi, 258.

¹⁷ Ivi, 260. «Verosimilmente, dunque, il conio dell'espressione *bat šiyyôn* non deve essere attribuito agli autori sacri ai quali era sicuramente noto, ma la cui origine precisa lascia ancora spazio alla speculazione» (ivi). E per giustificare quest'affermazione, la possibilità di diverse «speculazioni», l'autrice riferisce le opinioni di F.W. DOBBS ALLOPS, *The syntagma of bat followed by a geographical name in the Hebrew Bible: a reconsideration of its meaning and grammar*, CB 57 (1995) 452-468 e di A. FITZGERALD, *Betulat and bat as titles for capital cities*, in CB 37 (1975) 167-171.

sabile, dato il rigido monoteismo che essi e la popolazione professano, ma segnala un rapporto che vale anche per gli israeliti e Gerusalemme. Sion non è una divinità, ma è egualmente la città in cui Dio ha stabilito la sua dimora, dove ama incontrarsi con il suo popolo. E se si parla della figlia di Sion o alla figlia di Sion non si può prescindere da questo riferimento.

Il nome Sion, anche se il suo significato etimologico è incerto, verosimilmente preisraelitico¹⁸, serviva a designare la parte più elevata della Gerusalemme gebusea, in altre parole la collina su cui verrà edificato il tempio. Una designazione pertanto arcaica e numinosa, carica di fascino e di seduzione che non si poteva ripetere senza trasporto ed entusiasmo.

Grammaticalmente la frase *bat šiyyôn* consta di un sostantivo allo stato costruito (*bat*) che regge il nome di una città (*šiyyôn*) al genitivo. La portata di questa combinazione letteraria è che fa ricadere sul termine subordinato la qualifica che è sottolineata nel soggetto¹⁹. Per questo la costruzione *bat* più il nome geografico (*šiyyôn*) equivale a «figlia che appartiene» o meglio «che è Sion»²⁰.

La Bibbia conosce «la figlia di Babilonia» (Is 47,6), «di Edom» (Lam 4,21), «di Sidone» (Is 23,12), «d'Egitto» (Ger 46,1.19), ecc., per indicare le rispettive nazioni di cui sono a capo. La «figlia di Sion» è innanzitutto «la città di Gerusalemme». La terra di Palestina, ricorda Isaia, parlando della campagna militare di Sennacherib contro i paesi dell'ovest (701 a.C.), è devastata, ma «la figlia di Sion è in piedi». Gerusalemme, cioè, non ha capitolato. Il monarca babilonese agita «la mano verso il monte della figlia di Sion», «verso il colle di Gerusalemme», ma invano (Is 10,32). In questi fran-

¹⁸ «Il nome *šiyyôn* è normalmente considerato di origine preisraelitica, nonostante che l'etimologia sia incerta» (L. LUCCI, *a.c.*, 262. Cf G. FOHRER, *Sion*, in *Grande Lessico del NT*, Brescia, 1965, vol. XII, 256ss).

¹⁹ Il valore grammaticale di «figlia di Sion» potrebbe essere illustrato da altre espressioni ricorrenti nella Bibbia quali «innocenti di mani», «puri di cuore», «umili di spirito», «retti di cuore», «sani di corpo» ecc. In concreto si tratta di un aggettivo al nominativo e un sostantivo al dativo. «La particolarità di questa costruzione è che fa ricadere sul sostantivo (sullo «spirito», quindi, sul «cuore», sul «corpo», nelle «mani») la qualità espressa dall'aggettivo. Nelle mani l'innocenza, la sanità nel corpo, l'umiltà, la purezza, la rettitudine nel cuore» (O. DA SPINETOLI, *I «poveri del Signore»*, in *BiOr* 4 (1962) 12; IDEM, *Matteo, Il Vangelo della Chiesa*, Assisi 1998⁶, 136).

²⁰ L. LUCCI, *a.c.*, 259. «Tuttavia la catena costruita ebraica è in sé polisemica, presenta cioè una varietà di significati» (*ivi*). In nota (8) è fatto un richiamo alla grammatica di P. JOÛON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1993, par. 129 br.

genti «le figlie di Moab», gli abitanti cioè delle città moabite cercano scampo sul «monte della figlia di Sion» (Is 16,1). Se Israele trema davanti agli invasori, il profeta vede «la vergine figlia di Sion», «la figlia di Gerusalemme» sicura e persino pronta a ridersi dei suoi potenti nemici (Is 37,2). Il Deuteroinaia invita Gerusalemme a deporre gli abiti lugubri e ad ornarsi di tutta la sua «magnificenza»: «Indossa le vesti più belle, figlia di Sion» (52,1-2). Ma Geremia è di parere contrario: «Fatelo udire a Gerusalemme», poiché una «sventura» viene dal sud e «la figlia di Sion» geme, spasima, alza le mani (4,6.31; cf 6,2). E, più chiaramente ancora: «Una grande nazione si muove dalle estremità della terra»; «il loro clamore è come quello di un mare agitato»; «sono pronti, come un solo guerriero alla battaglia, contro di te figlia di Sion» (6,22-23). Per questo presto «scomparirà dalla figlia di Sion ogni splendore» (Lam 1,6; cf Lam 2,1.8.10.13.15-17; 4,22).

In conclusione il sintagma «figlia di Sion» è la personificazione della capitale del regno di Giuda, indirettamente della nazione israelitica²¹. Una città che è per sua natura «santa», poiché abitata da Dio, e che è «a capo» di un popolo di sua «proprietà» tra tutti i popoli «della terra»; «nazione santa», regale sacerdozio, si può aggiungere (Es 19,6). È una designazione storica e insieme metaforica poiché rievoca eventi accaduti e avanza prospettive che debbono realizzarsi.

Ed è soprattutto per virtù di un gruppo di profeti pre e postesilici che si aprono le future prospettive della «figlia di Sion». Essi la salutano enfaticamente e la invitano a tenersi pronta per la «venuta», insospettata ma entusiasmante, di Jahve. Si tratta di un uso ristretto dell'espressione, ma è quello che può meglio illustrare il titolo che la riflessione teologica va assegnando a Maria.

²¹ «Anche se la parola *šiyḡôn* si riferisce alla collina fortificata della pre-davidica città di Gerusalemme, tuttavia molto frequente è l'identificazione di essa con Gerusalemme (più di 40 volte) innanzitutto come capitale religiosa, poi come oggetto del favore o della punizione divina, quindi a Israele (Is 46,13; Sof 3,14; Sal 149,2)» (L. LUCCI, *a.c.*, 262). «Vista sullo sfondo delle città deificate, proprio delle culture semitico-occidentali, o identificate con le loro divinità patronne, proprio della cultura mesopotamica, ma anche ellenica, la personificazione di Gerusalemme è non solo un artificio letterario, ma espressione e valenza teologica, perché mostra la città nella sua drammatica relazione con Dio» (*ivi*, 285).

La *bat šiyḡôn* in Sofonia²², in Gioele²³, in Zaccaria²⁴ è sempre la città di Gerusalemme, ma insieme la comunità ideale degli ultimi tempi. Il popolo eletto è ormai ridotto di numero, decimato dalle guerre, dall'esilio, dal sopraggiungere delle popolazioni limitrofe e più distanti ma, nonostante tutto, questo «residuo» di gente, ormai insignificante, è invitato ad alzare la testa, a riprendere fiducia, persino a rallegrarsi ed elevare grida di giubilo, a saltare di tripudio per una «buona notizia» (εὐ-αγγέλιον) che il profeta è chiamato a comunicargli: il Signore come «di persona» sta per venire «nel suo seno», cioè nella cerchia delle sue mura, tra i suoi abitanti, non per operare, come spesso ha fatto, un giudizio di condanna, ma per una visita di consolazione. Viene cioè a rassicurare e a soccorrere il suo popolo, a ridargli il coraggio e la forza di riscuotersi, di riprendere in mano il suo destino di grandezza e di gloria. Sono stati vinti, ma vinceranno anche se su un piano forse diverso, ricupereranno la terra perduta, riedificheranno la loro città, e avranno la «pace», cioè la prosperità, il benessere e soprattutto l'amicizia del loro grande alleato, il Dio dei padri.

I testi sulla «figlia di Sion» recuperano i messaggi di grazia e di salvezza della tradizione sacerdotale (Esodo) e profetica (Isaia, Geremia, Zaccaria, assertori del messianismo dinastico) che vengono come sintetizzati in una sola

²² Sofonia è un profeta preesilico ma vive nell'incubo della fine del regno del nord e della deportazione assira. I barlumi di speranza sono attestati e allargati da alcune piccole aggiunte presenti nel capitolo III, vv. 14-15; 16-18a; 18b-20. Sono i «salmi» inneggianti al «resto» d'Israele che sopravviverà alla sciagura:

v. 14. Χαίρε (gioisci), figlia di Sion, esulta, Israele e rallegrati con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme!

v. 15. Il Signore ha revocato la tua condanna, // ha disperso il tuo nemico. // Re d'Israele è il Signore in mezzo a te, // tu non vedrai più la sventura.

v. 16. In quel giorno si dirà a Gerusalemme: // «Non temere, Sion» non lasciarti cadere le braccia!

v. 17. Il Signore tuo Dio, in mezzo a te // è un salvatore potente. // Esulterà di gioia per te, // ti rinnoverà con il suo amore, // si rallegrerà per te con grida di gioia, (versione CEI).

²³ Gioele è un profeta postesilico che annunzia, come tutti i suoi colleghi, l'ira e la consolazione di Jahve che si abbatte e si espande sulla nazione. Ma dopo il castigo delle cavallette (2,3-9), cui segue la conversione (2,12-17), giungono le rassicurazioni del Signore: «Non temere, terra... // Voi, figli di Sion, rallegratevi, // gioite nel Signore vostro Dio» (2,21a. 23a).

²⁴ Anche Zaccaria è un profeta postesilico preoccupato della restaurazione e della continuità d'Israele. Nel libro che va sotto il suo nome fa una riapparizione il messia regale (9,9) e viene riaffermata categoricamente la venuta escatologica di Jahve (2,14-15). Sono i testi appunto in cui è rivolta alla «figlia di Sion» l'esortazione a gioire per la venuta del Signore. «Ecco io vengo ad abitare in mezzo a te» (2,14); «Ecco viene a te il tuo re» (9,9), perciò «Esulta grandemente figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme» (9,9).

voce, quella della Gerusalemme messianica (Sion) che si vede innalzata al di sopra dei colli (Is 2,2) e che vedrà affluire nelle sue mura le ricchezze dei popoli che verranno a prostrarsi al Dio d'Israele (Is 60,1-14). «Ti chiameranno città del Signore, Sion del Santo d'Israele» (*ivi*).

Le previsioni sono rosee, allettanti, ma la realtà avrebbe riservato ancora sorprese, delusioni, amarezze poiché di fatto Gerusalemme non vedrà la liberazione che i testi promettono, ma è appunto per tale motivo, per superare le frustrazioni e la disperazione, che bisognava continuare a fare appello agli annunci che venivano dal Signore. Al termine ormai della rivelazione veterotestamentaria prendeva posto nella predicazione profetica una figura simbolica che raccoglieva le migliori speranze d'Israele, la fiducia in Jahve e l'attesa di un roseo futuro.

La «figlia di Sion» è la città di Dio, la comunità escatologica che ha preso coscienza del suo posto e dei suoi compiti nel piano della salvezza e che si sente pronta ad attuarlo. Israele vive le sue vicende storiche, ma non si rassegna agli insuccessi che raccoglie; tuttavia invece di ripensare al suo passato, all'epopea dell'esodo o alle glorie della monarchia, guarda al suo futuro e lo intravede pieno di speranza, poiché è convinto che il suo Dio non l'ha abbandonato, anzi è pronto a mostrargli e a dimostrargli tutta la sua predilezione.

3. IL TITOLO NEL NUOVO TESTAMENTO

Il nome Sion compare raramente negli scritti neotestamentari²⁵ e solo incidentalmente, in Matteo (21,15), si incontra la designazione «Figlia di Sion». A commento dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme, Mt 21,5 e Gv 12,15 richiamano il passo di Is 62,12 («Dite alla figlia di Sion»), cui viene riallacciato il testo di Zac 9,9 («Ecco il tuo re viene a te mansueto su un'asina»). Anche qui la «figlia di Sion» è direttamente la città di Gerusalemme, ma i due autori cristiani pensano senz'altro di rivolgersi al popolo ebraico quale erede delle promesse messianiche invitandolo a vederne l'attuazione in Gesù di Nazaret, il «profeta» che essi hanno rigettato, e che invece è il «figlio di David», da tempo atteso, venuto «nel nome del Signore» (Mt 21,9.11).

La «figlia di Sion» è sostanzialmente assente nelle pagine del Nuovo Testamento, ma l'intuito e l'acume di alcuni esegeti, ne hanno scoperto le trac-

²⁵ Cf Rm 9,23; 11,26; 1Pt 2,6; Eb 12,22; Ap 14,1.

ce nel sottofondo di Lc 1,26-38, il «racconto dell'annunciazione»²⁶. Le parole dell'angelo a Maria «Ti saluto (Χαίρε) o piena di grazia, il Signore è con te»²⁷ «ricalcherebbero l'invito che certi autori, uno in particolare (Sofonia), rivolgono alla «figlia di Sion». Luca non cita direttamente alcun oracolo profetico, ma sceglie un verbo, Χαίρε, e fa una sottolineatura «nel seno» (1,31; 2,21) che potrebbero dare adito a supporre un richiamo, una dipendenza, una tacita allusione ai testi sulla «figlia di Sion».

Per sé il verbo χαίρω è usato anche come semplice apostrofe verso qualcuno²⁸, ma è pur frequente il significato «gioire», «esultare», «rallegrarsi» com'è appunto nell'oracolo di Sofonia²⁹. D'altronde l'angelo sta per dare alla «vergine» un messaggio che veramente deve riempirla di gioia, sia per la maternità messianica, sia per la dignità di cui ella si trova rivestita («piena di grazia»). La traduzione più opportuna pertanto di χαίρε è «esulta». È il pri-

²⁶ Il merito spetta a due autori «indipendenti», il protestante svedese H. SAHLIN (*Der Messias und das Gottesvolk zur protolukanischen Theologie*, Uppsala, 99-192, 148-151, 183-189) e l'anglicano A.G. HEBERT, *The Virgin Mary Daughter of Zion*, in *Theology* 53 (1950) 403-410, ma più ancora a due cattolici: S. LYONNET, (Χαίρε, κεχαριτωμένη, in *Bib* 20 [1939] 131-141; IDEM, *Il racconto dell'Annunciazione*, in *ScCat* 82 [1954] 411-446) e R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1957. «Da quella data - affermava A. Serra nel 1983 - non vengono offerte argomentazioni essenzialmente nuove. Solo aumenta il numero di biblisti e teologi che accettano (e sono i più) la tesi secondo la quale Luca, specialmente nella scena dell'Annunciazione, avrebbe identificato Maria con la «Figlia di Sion»: cioè quel resto d'Israele, umile e povero, al quale indirizzavano i loro oracoli Sofonia (3,14-17), Gioele (2,21-27) e Zaccaria (2,14; 9,9)» (A. SERRA, «*Esulta Figlia di Sion*», a.c., 9).

²⁷ Traduzione della CEI.

²⁸ Cf Mc 15,18 («Ave rabbi»); Mt 26,49; 27,29 («Salve re dei giudei»); Gv 18,3; Mt 28,9 («Salute a voi»); At 15,23; 23,26; Gc 1,1; 2Gv, v.10. Il verbo Χαίρε era stato sempre inteso come un saluto, una traduzione dell'ebraico *shālôm*. In Lc 1,28 non voleva essere che un'allocuzione dell'angelo a Maria. Entrando in una casa, la prima cosa che uno fa è salutare chi vi trova. Infatti, poco dopo, Luca afferma che Maria «entrò nella casa di Zaccaria e salutò Elisabetta» (1,40). Sarebbe l'ipotesi più verosimile e per vari esegeti l'unica che il testo consente. Cf le riserve che nel 1978 l'equipe di studiosi luterani e cattolici statunitensi avanzavano sull'ipotesi Herbert-Laurentin, in un'opera in collaborazione su «Maria nel Nuovo Testamento».

²⁹ Cf Lc 1,14 («gioirai»), 10,20 («rallegratevi»), 13,17 («tutta la folla si rallegrava»), 15,32 («Bisognava rallegrarsi»), 19,6 («lo accolse rallegrandosi»), 19,37 («pieni di gioia»), 23,8 («Se ne rallegrò assai»). Qualsiasi testo di «concordanze» mette in risalto le varie volte in cui χαίρω ritorna in tal senso nel Nuovo Testamento. Il primo degli «elementi paralleli» tra Sofonia e Luca, secondo Laurentin, è χαίρε, cui fa eco «Non temere», «Jahve è in mezzo a Israele, come re e come salvatore» (cf N. LEMMO, a.c., 255).

mo supporto per un richiamo alle profezie relative alla «figlia di Sion» in Lc 1,28-38. Gli appellativi, poi, «serva del Signore», «vergine», ne sono la conferma, tenuto conto dell'associazione che παρθένος, vergine, ha con «figlia di Sion», almeno in alcune allocuzioni veterotestamentarie³⁰. Ma è ancora più significativa la connotazione «nel seno», che potrebbe segnalare una coincidenza con Sof 3,17 e quindi garantire la probabile connessione tra i due oracoli³¹. «Nel tuo seno» equivale, in Sofonia, a «in mezzo a te», poiché Jahve non viene a «nascere», ma a operare in mezzo al suo popolo. Sulla bocca dell'angelo che viene ad annunciare un miracoloso concepimento, l'annotazione è invece superflua poiché è sostituita dai verbi «concepire» e «partorire». Dall'altro canto il significato più ampio di «in mezzo a te» è del tutto fuori posto. L'insistenza pertanto (cf 2,21) con cui Luca ritorna sul particolare «nel seno» potrebbe essere un invito a scoprire le sue segrete intenzioni, far intravedere al lettore un contesto più significativo, quello delle promesse salvifiche che in Maria troveranno la loro realizzazione.

Non è questo l'unico caso in cui Luca fa ricorso a tale artificio o stragemma stilistico. Anche la visita di Maria alla parente Elisabetta ricalca il testo di 2Sam 6,1-23 che rievoca il cammino dell'arca dalla casa di Obed Edom a Gerusalemme. Il primo viaggio è un anticipo del secondo e il secondo è un attestato del primo. Al posto dell'«arca» questa volta avanza, alla volta della città santa, la «madre del Signore»³².

³⁰ Cf, più sopra, n. 14.

³¹ Infatti «dare alla luce un figlio» dopo il verbo «concepire», è usuale nei LXX. Inserire, invece, tra i due termini, l'espressione ἐν γαστρί («nel seno») è senza precedenti ed è anomala, afferma N. Lemmo, riferendo il pensiero di Laurentin (*a.c.*, 255). E aggiunge: «L'illustre studioso ricorre a un parallelismo tra Lc 1,13; 1,24 e Lc 1,31; 2,21 dove tale anomalia (cioè l'aggiunta di ἐν γαστρί) esige una spiegazione che solo il contatto con Sof 3,15b e 17a può offrire. Il profeta infatti esprime la presenza di Jahve in mezzo a Israele con l'espressione ebraica *beqirbêk* («in mezzo a te»), Luca vuole dare un'assimilazione tra la concezione verginale di Maria e la presenza di Jahve nella «Figlia di Sion». Solo così, l'espressione ἐν γαστρί prende tutto il suo valore» (*ivi*).

³² «Nelle intenzioni di Luca questo viaggio della Vergine verso i monti di Giuda ricalca simbolicamente il tragitto dell'arca (il luogo della dimora divina) da Qirijat-Jearim a Gerusalemme (2Sam 6,1-23). Come l'arca sale (2Sam 6,2) verso la città santa, Maria sale (Lc 1,39) verso il paese di Giuda, in direzione di Gerusalemme. Grida e acclamazioni di giubilo salutano la venuta dell'arca a Gerusalemme e l'arrivo di Maria ad Ain Karem. «Come potrà venire a me l'arca del Signore», esclama meravigliato David (2Sam 6,9); «A che debbo che venga a me la madre del mio Signore» (Lc 1,43), ripete estasiata Elisabetta. E «l'arca del Signore rimase tre mesi nella casa di Obed-Edom» (2Sam 6,11),

Il cantico di Simeone (Lc 2,29-32) ingloba più di un'esplicita citazione biblica³³, ma la profezia rivolta successivamente «al padre e alla madre» di Gesù non fa richiamo a nessun testo profetico esplicito; potrebbe darsi che ne sottintendano qualcuno le metafore quali la «pietra», la «spada», i termini «segno», «contraddizione», sufficientemente presenti nella Bibbia perché l'evangelista non vi si riferisca³⁴.

Il quarto vangelo, poi, a sua volta, che usa il termine «donna» con una evidente plurivalenza³⁵, potrebbe essere una conferma dei sottintesi di Luca.

4. MARIA FIGLIA DI SION

Se le parole dell'angelo rievocano, per Luca, quelle di Sofonia alla comunità escatologica, simboleggiata in una raffigurazione femminile, vuol dire che per l'evangelista si può compiere un accostamento, se non proprio un'identificazione, tra Maria, madre del Figlio dell'Altissimo, e la «figlia di Sion», madre del popolo messianico. L'autore non vuole sostituire Israele con «la vergine» di Nazaret, ma raccogliere egualmente in una figlia del popolo eletto le speranze e le attese d'Israele. Quello che Israele attendeva e cercava, alla fine dei tempi si realizzava in Maria e per mezzo di lei.

Chiamando Maria «figlia di Sion» Luca vede la sua persona al di fuori del proprio ambito privato, familiare, quale semplice madre del «carpentiere» e si preoccupa di mettere in evidenza i compiti che le spettano nel piano di Dio e della salvezza, quei compiti che i profeti avevano assegnato a Israele, in particolare alla comunità ideale, santa, degli ultimi tempi. In concreto, «la figlia di Sion» era destinata a vedere apparire, contribuire a dare vita al liberatore d'Israele. «Il Signore tuo Dio è in mezzo a te salvatore potente», le ricordava Sofonia (3,17). «Io, il Signore, sono in mezzo a Israele», era la conferma di Gioele (2,27). «Vengo ad abitare in mezzo a te»; «Ecco il tuo re giusto e salvatore» (Zac 2,15; 9,9).

Questi annunci, per il terzo evangelista trovano la loro attuazione anche tramite la «verGINE» Maria. Ella media la venuta del «Signore» Gesù nella

«Maria rimase con lei circa tre mesi» (Lc 1,56)» (O. DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna, 1988⁴, 76).

³³ Is 40,5; 42,6; 49,6; 52,9-10.

³⁴ Cf O. DA SPINETOLI, *Il vangelo del Natale*, Roma 1996, 329-336.

³⁵ Cf Gv 2,4; 16,21; 19,26.

storia d'Israele e dell'umanità. In lei e per lei le promesse antiche finalmente si realizzano, sempre per opera del Dio dei padri e dei profeti, mai per opera di alcun uomo, ma lei è tramite di questo intervento e inserimento divino nelle realizzazioni terrene. Se era necessario e insostituibile un anello di congiunzione tra il vecchio e il nuovo popolo di Dio, e se era pure ormai inevitabile che il passaggio avvenisse tramite una «figlia di Israele» (cf Gdt 13,18), come in altri tempi l'elezione divina si era posata su «Abramo e la sua discendenza» (cf Lc 1,55), per Luca il trapasso ultimo avviene in Maria e per mezzo di lei. Dalla Vergine di Nazaret nasce il messia, viene in Israele il salvatore (Lc 1,28-35), non tuttavia la salvezza che è opera di Dio e del Figlio, anche se lei non ne è una spettatrice qualsiasi.

Maria è sempre la gloria d'Israele, l'onore del popolo eletto (cf Gdt 15,9), ma è anche il vanto, la fiducia del popolo cristiano perché attraverso lei essi arrivano al loro «Signore» (Lc 2,11). È la «madre di Gesù», la «donna» che, secondo Giovanni, affianca il promesso liberatore (Gen 3,15; Gv 16,21; 19,26), ma per Luca è anche la «figlia di Sion», perché riassume e assolve in maniera unica la missione riservata alla comunità credente. Ella non sostituisce la chiesa continuatrice dell'evangelizzazione e dell'azione avviata dal Cristo, ma è l'archetipo delle realizzazioni che ricadono sulla comunità. I credenti di tutti i tempi si confrontano con Cristo, ne imitano lo zelo e riproducono le sue testimonianze, ma essi ne trovano una realizzazione più vicina e più accessibile nella madre. Nel «Vangelo dell'infanzia» di Luca è Maria la prima interlocutrice (dell'angelo) di Dio (1,26-27), la madre che i pastori trovano accanto al «bambino giacente nella mangiatoia» (2,16), colui che a detta dei messi celesti è il «Cristo Signore» (2,4). Ella avanza verso «la montagna di Giuda» come arca della nuova alleanza recando ai vicini (1,58) e ai lontani (2,35) il Salvatore che attendono e infine si affretta «a portarlo a Gerusalemme» nel tempio «per presentarlo al Signore» (2,22.27) e lo consegna nelle braccia del profeta Simeone, l'incaricato di Dio a rivelarne la missione in Israele e presso le genti. La salvezza che il Signore aveva promesso («tua») e preparato era ora, tramite lei, avanti a tutti i popoli (2,30-31).

In tutto questo vangelo *ante litteram*, in cui Gesù è ancora in fasce, chi dialoga con il Signore, si muove, decide e agisce primariamente o esclusivamente è Maria, essendo Giuseppe in penombra, quasi assente. È lei che opera al posto dell'intera comunità israelitica, di cui è addirittura l'espressione veramente eletta, ma insieme è lei che anticipa e rappresenta la comunità dei seguaci di Cristo. Ella è la prima, eminente cellula del nuovo popolo di Dio, la chiesa in germe di cui prefigura i compiti.

La comunità credente trova in Maria il suo prototipo, il modello di comunione con Dio, con Cristo, ma anche dell'amore che occorre nutrire per i fratelli. Ella ha ricevuto il figlio dal Signore, l'ha consegnato ai pastori, a Simeone, ad Anna e a quanti aspettavano la liberazione di Gerusalemme (2,38). È lo stesso compito che la chiesa riceverà dal Cristo risorto (At 1,8), ma che trova la sua prima esplicitazione e attuazione in Maria.

Se la «figlia di Sion» è la città santa, il popolo ideale che darà al mondo la salvezza, giustamente essa trova la sua attuazione in Maria, che è il legame storico tra l'antico e il nuovo Israele. Se la chiesa è la nuova Sion (cf Ap 14,1; 21,2) Maria ne è la «figlia» primogenita. Quanti cercano di incontrarsi con Cristo, possono, debbono, guardare prima a lei.

CONCLUSIONE

L'appellativo «figlia di Sion» riporta Maria sul piano e nel cuore della comunità. Ella è una creatura privilegiata, ma non a se stante, come qualche volta, qualche tempo, si è cercato e provato a pensare. Missionaria prima del messia, chiesa prima della chiesa, ella realizza da sola ciò che era stato promesso all'intera comunità. Ella vive e reagisce a nome e a vantaggio di tutti, scelta per accogliere il Cristo Signore, ma anche per presentarlo e donarlo agli uomini³⁶.

Per quanto si possa dire sul rapporto di Maria e la «Figlia di Sion», le affermazioni non debbono andare a sminuire i compiti, riservati al «Cristo» (2,11), salvatore d'Israele e delle genti (2,35). Non si possono invertire i ruoli, scambiare le funzioni.

Maria Figlia di Sion non è la protagonista diretta della salvezza, ma senza di lei, senza la sua cooperazione, il piano di Dio non avrebbe di fatto avu-

³⁶ È l'immagine di Maria che riappariva al termine del dibattito conciliare, «non per troneggiare ma per vivere nel cuore dei padri e nel cuore della chiesa. Ella è ora più vicina al figlio e agli uomini, entrata nel vero mistero di Cristo e della comunità ecclesiale. Discesa dal suo eccelso piedistallo, spoglia dello splendido, ma pesante ammanto con cui la devozione popolare e la speculazione teologica l'avevano rivestita lungo i secoli, nascondendola allo sguardo dei fedeli, Maria veniva a prendere posto accanto ai circa duemila Padri che riempivano l'immensa basilica. Ella non era al di sopra dell'aula conciliare, come sembrava essersi mostrata al primo momento, ma in mezzo all'assemblea, accanto a tutti. Modello, tipo, figura della chiesa, viveva nel cuore della comunità, dei fedeli. Come raccoglieva e conservava una volta le parole del figlio, immersa tra la folla degli ascoltatori, così appariva alla fine del lungo dibattito confusa con e nell'assemblea ecclesiale» (O. DA SPINETOLI, *La Madonna della Lumen gentium*, 27-28).

to la sua attuazione nel tempo; la continuità tra l'antico e il nuovo Israele sarebbe rimasta interrotta.

La madre di Gesù per i compiti concreti che ha svolto è come il punto di transizione tra i due tempi, tra i primi e i secondi protagonisti dell'opera, che Dio ha deciso di realizzare in mezzo all'umanità. Ella è la «figlia di Sion», ma anche la «madre» della comunità nuova (della «chiesa» si dirà al di fuori delle referenze bibliche), perché ne preannunzia e anticipa le modalità di realizzazione. È la madre ideale e reale, visibile e invisibile, soprattutto singolare perché è contemporaneamente una «vergine», una «sposa», una «figlia». Maria non ha partorito la comunità dei credenti, ma se ne prende egualmente cura con tutto l'affetto e l'amore di una madre, poiché essi sono «fratelli» del figlio suo «primogenito» (cf Lc 2,7).

Le piccole allusioni di Lc 1,26-39, anche se trascurate per secoli, si rivelano sovraccariche di profonda teologia mariana poiché danno ai capitoli 1-2 di Luca un'angolatura che diversamente sarebbe rimasta inavvertita.

ORTENSIO DA SPINETOLI
Via Dalmazia, 25
62019 RECANATI (MC)

Summary

The definition of "Daughter of Sion" is also found in the extrabiblical literatures, from Greece to Mesopotamia. In the Old Testament it often occurs (26x) in prophetic and poetical texts, to designate the town of Jerusalem, mainly in its upper part, where the temple stands.

This definition becomes the favourite formula of some of the late prophets (Zephaniah, Joel, Zechariah), to express in a symbolic way, the ideal community who will witness the realization of the divine promises.

*In the New Testament, this wording is almost missing, but some exegetes identified an unexpressed reference to Zephaniah 3:14-20, in Luke 1:26-38, based on the verb *chaire* (which is not intended as a simple greeting but as an invitation to joy, just like in Zephaniah and in the above mentioned prophets), and in the note "*'en gastrî*" which seems to be completely redundant with respect to the verbs "you will conceive" and "you will generate".*

If this is true, one can think that Luke was resolved to present Mary as the symbol of the "Daughter of Sion".

Thus she represents the eschatologic "Daughter of Sion", combining in herself those functions of the late community and anticipating the ones of the Church.