

CATECHESI E VITA:
MATURITÀ ECCLESIALE,
MATURITÀ MARIANA

Bruno Secondin, o. carm.

Il titolo è senza dubbio denso e mi mette subito in difficoltà. Perché promette molte più cose di quanto sia lecito e possibile offrire in questo breve intervento. Senza dire che ci vuole già un po' di tempo a spiegare il senso preciso con cui facciamo uso dei termini, nella prospettiva di questo nostro incontro. Esso infatti pretende focalizzare il posto di Maria nella così detta «nuova evangelizzazione».

Ma prima ancora di dire una parola sul senso dei termini della mia comunicazione, io vorrei capire esattamente cosa si potrebbe e sia giusto intendere per «nuova evangelizzazione». Almeno sulla parola «nuova» si potrebbe riflettere un po'. Lasciamo stare la più complicata «evangelizzazione». Già altri l'hanno spiegato.

PERCHÉ «NUOVA EVANGELIZZAZIONE»

Se l'accento si pone sul vocabolo «nuova», c'è il rischio di pensare che quella «vecchia» abbia già fatto il suo tempo e sia spossata a tal punto da essere solo un reperto archeologico. Oppure al contrario che quella «nuova» sia legittima e necessaria, quando si impegna a riprodurre effetti simili a quella precedente, cioè il mitico ambiente di «cristianità» (forse mai esistita nella realtà).

Qualcuno parla anche di «seconda evangelizzazione», per indicare l'urgente bisogno di seminare di nuovo, per una seconda volta, il Vangelo nei gangli della nostra cultura, che a cuor leggero s'è disfatta del Vangelo e di tutte le sue conseguenze in questi ultimi secoli. Perciò si parla di

situazione «post-cristiana», o anche «neo-pagana», che abbisogna di nuova e vigorosa «missionarietà».

È interessante notare che alla tradizionale espressione *attività missionaria* si è andata sostituendo prima «seconda evangelizzazione» e poi ora «nuova evangelizzazione». C'è anche il rischio che il neologismo *inculturazione* finisca per essere inglobato in questa «nuova evangelizzazione», e finisca esautorato: mentre ne dovrebbe fare parte notevole.

Per me scelgo di parlare in questo senso: ci vuole una sempre nuova e sempre generosa proposta evangelizzatrice, in ogni epoca e in ogni luogo.

Ma ciò non perché abbiamo perso gli effetti di quella anteriore, né perché vogliamo risuscitare regimi di «cristianità», dal profilo improbabile. Ma perché la nostra società si è andata evolvendo profondamente e velocemente nei suoi criteri di giudizio, nei suoi modelli di riferimento, nei valori collettivi, nei progetti e nelle speranze, per cui davvero ci troviamo ad una svolta epocale.

E quindi ci vuole la proposta profetica e creativa del messaggio evangelico in una società che è nuova, ampiamente modificata, culturalmente differente da quelle anteriori. In questa società in forte trasformazione e dinamica tras migrazione bisogna intuire i «nuovi cammini dello Spirito», i nuovi «aeropaghi» da dove proclamare la buona novella, ed anche i nuovi valori e le nuove attese degli uomini.¹ Senza questa attenzione aperta e dinamica ai così detti «percorsi epifanici» della grazia e della salvezza liberatrice, noi rischiamo di trasporre nel futuro della fede e della Chiesa le immagini sbiadite (seppure mitizzate) di un passato ormai àfono, rinsecchito, incapace di entrare in dialogo fecondo con il presente e soprattutto con il prossimo futuro.

Bisogna inseguire la luce sui percorsi della vita che tra-

¹ (Cf. su questo *Nuovi cammini dello Spirito*, Paoline 1990).

smigra e si prepara a scavalcare il millennio: questa è una operazione urgente, da condurre con saggezza spirituale e coraggio culturale. Operazione di grandi orizzonti e di protagonismi molteplici. Mi pare che ancora poco si è riflettuto su questi orizzonti entro i quali si pone la nostra futura «nuova evangelizzazione».

Lo scarto culturale fra il mondo reale in cui ci troviamo e quello puramente «immaginario» e deculturato da cui prendiamo i nostri strumenti e forse anche i nostri progetti, meriterebbe maggiore e più serio studio, condotto con probità intellettuale e ascolto dei reali problemi della nostra storia. Le approssimazioni generiche non favoriscono la fecondità della nostra evangelizzazione, se essa vuole essere vera incarnazione nella storia degli uomini della liberazione pasquale e della speranza escatologica.

È per questo che mi sento costretto a selezionare fra le tantissime cose che si dovrebbero dire, o anche solo accennare. Non pretendo di abbracciare tutto, ma volutamente sarò parziale, incompleto, criticabile: mostrando qualche percorso preferenziale, qualche tracciato fra i tanti che la topografia dettagliata del prossimo futuro impone di prendere in considerazione. Quindi seleziono due o tre idee: quello che il breve spazio mi permette di dire, e sulla base del tempo che viene, cioè delle emergenze che già si affacciano.

ANCORA UNA CHIARIFICAZIONE

Questa volta sui termini usati nel titolo. Quando si dice *catechesi* ormai sappiamo tutti che non si vuole intendere una pura trasmissione di nozioni, secondo buone categorie didattiche. Ben più importante e fondamentale per la vera catechesi è la capacità di iniziazione o introduzione ad una verità, al fine di costringere ad una reazione esistenziale seria e decisiva.

Il *Documento di base*: «*Il rinnovamento della catechesi*»

(Cei 1970) lo dice chiaramente e in più passi (basti per tutti citare il n. 160) che bisogna che l'attività catechetica si ponga chiaramente al servizio e in funzione dell'itinerario alla risposta personale e matura tanto individuale che comunitaria. Risposta cioè alla verità fatta storia ed eventi vissuti, in Cristo e nella sua comunità. Possiamo dire che l'azione pastorale/ecclesiale che si chiama *catechesi* è educazione alla fede, è iniziazione, approfondimento, mistagogia sempre più esigente, profonda e complessiva alla pienezza della vita cristiana. E la pienezza è quella del mistero di Cristo, persona viva che opera la comunione degli uomini con Dio e tra loro.

Per questo non si può passare accanto alla *vita* – ecco siamo al secondo termine – ma si deve saper pronunciare la parola che illumina e guida, tenendo conto dei percorsi esistenziali, dei linguaggi e dei vissuti quotidiani. È un tener conto della vita come base di partenza e come riferimento di meta. Si devono assumere le esigenze provocatorie della vita come sfide e «materiale grezzo» utile ad esercitare l'atto catechetico in modo che sappia diventare orientamento per vivere.

Si gira a vuoto quando non è toccata in maniera provocatoria l'esistenza che si vive, e non è mostrata la capacità di incidenza, la possibilità di assimilazione e di incarnazione di quanto è presentato. Ci sono verità splendide che non riusciamo a trasformare in percorsi di vita; e ci sono situazioni di vita comuni e quotidiane, cariche di senso per tutti, ma che poi non riusciamo ad interpretare e dinamicizzare con la parola di fede e con la grazia dello Spirito.

Il vero catechista dovrebbe essere dottore e profeta insieme: cioè sapiente regista della verità da trasmettere e «profeta» che intuisce i percorsi attraverso i quali la «verità» fermenta la vita, la mette in movimento, la conduce alla piena riuscita. Dottore, profeta e mistico, queste tre qualità sottolineerei: quindi uno che ha «esperito» ciò di cui parla (cf. 1 Gv 1, 1-3) e che sa attraversare i labirinti quotidiani

per rintracciare il senso compiuto, e accetta la verifica pratica mettendo a fuoco la verità nel crogiolo della vita.

Molto più complicato oggi è capire il senso di *maturità*: sono in molti a lamentarsi perché la nostra società oggi non è più capace di iniziazione alla piena maturità. Sconnessi i punti di riferimento, in mezzo al guado di una società in crisi, la persona si sente incompiuta, frazionata e dispersa, sempre fuori campo, suggestionata da tutto, ma sicura di nulla. La giovinezza è classificata come «traiettorie incerte» che si prolunga oltre i parametri classici; l'età adulta vede oggi l'uomo costretto ad assorbire il cambio culturale tre o quattro volte, mentre le generazioni anteriori assorbivano i cambiamenti col ricambio generazionale; la vecchiaia si trasforma in una specie di pesante zavorra sociale in una società dai profitti pan-economici.

Quando si parla di *maturità* bisogna allora fare attenzione: si sta parlando degli uomini che vivono in questo mondo di oggi, o di un concetto astratto, astorico e puramente teorico di persona? Lo stesso vale se si vuole generalizzare: la maturità *ecclesiale* tiene conto che i membri di questa Chiesa sono questi uomini di oggi; oppure preferisce parlare sopra le loro teste e la loro vita, le loro ansie e le loro speranze, i loro linguaggi e i loro modelli?

E poi *ecclesiale* può essere preso nel senso della «fisionomia matura» (cioè completa, organica, con la giusta relazione fra i valori: fede, sacramenti, comunione, testimonianza, speranza) della Chiesa comunità; oppure anche come *profilo* soggettivo personale (di assimilazione e testimonianza dei valori) quale membro nella Chiesa. Noi qui parliamo piuttosto della fisionomia globale della comunità, quella che è appunto il soggetto collettivo e dinamico della «nuova evangelizzazione». Mentre parlando di Maria è chiaro che parliamo di una maturità «personale», che diviene esemplare e ispirante per la comunità dei discepoli credenti.

C'è il rischio di un parlare «ecclesiastico» molto perfetto e insieme molto lontano dalla vita: è quello che si constata

spesso in questi anni, nei quali abbondano i pronunciamenti nei documenti, lunghi e legnosi. Si affida alla forza salvifica della carta stampata e delle dichiarazioni di alto profilo l'efficacia di orientamenti «evangelici» che avrebbero bisogno urgente di qualche tracciato pratico, di mordere la polvere della vita e non solo la porporina delle idee generiche.

Quando poi ancora mettiamo in relazione *ecclesiale* e *mariano* anche qui siamo come dilacerati tra la luminosa schematizzazione teorica, ormai ben evoluta e sempre aperta a nuove originali riflessioni, e il vero apporto sul piano pratico di tutto questo luccicare di principi. Troppa luce abbaglia, diceva Blaise Pascal. Bisogna allora fare i conti con le possibili ripercussioni «esistenziali», tanto di quello che teoricamente e storicamente può essere pensato come «essere Chiesa» o anche «figura di Maria», quanto del modo di comporre il quadro di valori, perché in ultima analisi siano capaci di *suggestionare* e di *movimentare* il concreto esistenziale.

Direi che bisogna fare eguale attenzione ai principi orientativi che travalicano la contingenza storica e alla esigenza di mostrare un *processo in fieri*. Cioè in altre parole è urgente pensare alla Chiesa come a un «progetto» che prende forma, che conosce tanto la fedeltà e la imprevedibilità dello Spirito, che la fedeltà eterna dell'amore del Padre, la presenza di guida e di maestro sui sentieri del tempo del Signore crocifisso e risorto. Questo concetto di «Chiesa in fieri», e di «persona Maria in fieri» va ben ricordato: perché è una delle chiavi del mio discorso. La *maturità* autentica, da qualunque angolo la si guardi, non è un possesso statico, ma un *vivere* il progetto, non un possedere amministrativamente una sintesi.

CHIESA E MARIA

A questo punto si pone il problema del legame tra Maria e la Chiesa, tema obbligato della nostra comunicazio-

ne. Ma anche obbligatorio per le acquisizioni ormai maturate in questi anni. È passato il tempo in cui sembrava che il tema «mariano» fosse un puro dato opzionale, forse anche un po' demodé. Oggi è pacifico, o per lo meno è più evidente e assodato, che il credo cristiano, per quanto esso sia stato ricondotto all'essenziale, non può prescindere dalla presenza viva e operante di Maria, dalla sua figura esemplare, dalla sua testimonianza sul Cristo, e anche sui termini futuri della stessa vita ecclesiale. Nella Vergine glorificata infatti, la Chiesa vede se stessa e il suo futuro, la pienezza delle sue stesse speranze.

Quale dei due termini – Maria, Chiesa – ha il primato assiologico? Quale delle due «figure» – con il quadro dei valori relativi – condiziona l'altra, è interprete dell'altra, è normativa per l'altra? E come tutte e due condizionano il concetto di *maturità*, in riferimento alla «nuova evangelizzazione»? Questioni troppo grandi per risolverle qui in questo momento. Già il Concilio ha avuto modo di dibatterle. E ancor più la ricerca postconciliare ha mostrato come i discorsi si intrecciano, si condizionano a vicenda, si fecondano sia a beneficio della comunità cristiana, che del suo culto e della sua testimonianza, e sia nel dialogo ecumenico e nell'attenzione ai requisiti antropologici propri della nostra cultura.

Sappiamo bene che il rapporto *Maria-Chiesa*, o meglio *Chiesa-Maria*, è da sempre oggetto di riflessione e applicazioni nella comunità cristiana. Ad ogni stagione ecclesiale e della spiritualità corrisponde una figura dominante: la *Theotokos* presso i padri, la *Domina loci* dei monaci medievali, la *Mater gratiarum* dell'ultimo medioevo, la *Mater misericordiae* dell'epoca postridentina, la *Mediatrix* dell'ultimo secolo, la *Immagine viva della Chiesa* del catechismo italiano degli adulti, ecc.

Il rapporto *Chiesa-Maria* dal Concilio Vaticano II è stato ampiamente dibattuto, e il capitolo VIII della *Lumen Gentium* costituisce pertanto la sintesi felice di alta qualità

teologica. Non starò qui a ripetere quello che già si sa, ed è stato anche detto. Ma solo ricordo che secondo il Concilio la presenza di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa deve essere vista anzitutto come *influsso materno* nell'ordine della grazia. I paragrafi di LG 60-62 ce la descrivono al servizio dell'unico mediatore, sua eccezionale compagna nell'avventura della rigenerazione, premurosa e materna nel favorire la nostra associazione alla pienezza di Cristo per mezzo dello Spirito.

Un altro concetto che ha alle spalle secoli di oranti e di contemplativi, ma che il Concilio ha bene calibrato nelle espressioni e nelle prospettive è quello della *somiglianza*: «*typus Ecclesiae*» dice il testo (LG 63). Maria è personificazione, archetipo trascendente, immagine e modello di ciò che la Chiesa è chiamata e destinata ad essere nell'essenza più profonda (LG 63-64). Il Concilio ama sottolineare in particolare i rapporti di somiglianza fra le due figure negli orizzonti della verginità e della maternità.

Ora di questi rapporti non puramente ideografici, ma portatori di fermenti di vita e orientatori di scelte virtuose se n'è già parlato tanto nella storia, nella spiritualità, e in tutti questi decenni postconciliari. La corretta visione di una *maturità ecclesiale* (tanto da proporre che da conseguire) non può prescindere da quanto in Maria stessa già si mostra realizzato, come redenzione accolta, vissuta, conseguita in modo perfetto. Ecco, questo è già un dato che possiamo dire ottenuto e pacifico sul nostro tema. Dilungarci ci piacerebbe, ma tutti noi già lo conosciamo a sufficienza.

Piuttosto ci fermiamo a cogliere degli spunti dal terzo tipo di rapporto, quello di *esemplarità*, nelle virtù e nella santità, di cui si parla in particolare in LG 65. Preferisco fermarmi su quest'ultimo paragrafo: perché esso include, forse più facilmente degli altri, alcune esigenze della *maturità mariana* di cui vogliamo parlare, e poi chiosare, cioè brevemente commentare, alcuni passaggi significativi.

TESTO IMPORTANTE: LUMEN GENTIUM 65

Ritengo che valga la pena citare per intero il testo del Vaticano II:

«Mentre la Chiesa ha raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5, 27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti. La Chiesa pensando a lei con pietà filiale e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione, e si va ognor più conformando al suo Sposo. Maria infatti, la quale, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede, mentre viene predicata e onorata chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore del Padre. A sua volta la Chiesa, mentre persegue la gloria di Cristo, diventa più simile alla sua eccelsa figura, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e seguendo la divina volontà. Onde anche nella sua opera apostolica la Chiesa giustamente guarda a colei che generò Cristo, concepito appunto dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa. La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini».

Mi pare che possiamo sottolineare in questo testo almeno quattro movimenti o vettori direzionali, importanti per comprendere il senso della maturità ecclesiale e mariana, nel loro autentico intrecciarsi.

1. *La crescita nella santità* è presentata come sforzo prolungato e seria lotta al peccato e alle sue radici profonde e come pratica delle virtù. O anche con una antitesi prassi virtuosa che prevale contro prassi peccaminosa. Noi sappiamo bene che senza la prospettiva della crescita la vita cristiana non ha senso: perché appunto essa non è un accumulo di atti e fatti, ammassati alla rinfusa, ma un realiz-

zarsi integrato di responsabilità, scelte e fedeltà. Questa lotta al peccato e questo atteggiamento virtuoso lo possiamo chiamare anche un continuo lasciarsi mettere in crisi dalla Parola di Dio e dallo Spirito di Cristo che «convince il mondo di peccato» (Gv 16, 8): è quindi sollecitazione a «conversione» sempre nuova.

Questo è il primo stadio di ogni itinerario alla «perfezione», questo è anche il primo movimento per «entrare» nella Chiesa: allontanarsi dalla condotta peccaminosa, e conformarsi ai desideri e ai precetti del Signore (cf. At 2, 38s). In questa fase, come dice il Concilio, Maria si mostra come colei in cui si è compiuta in modo eccelso ed esemplare questa prassi virtuosa, pur in mezzo a tribolazioni e sofferenze angosciose. Dice di lei un altro testo che «è modello perfetto della vita spirituale e apostolica» (AA 4).

Quello che noi diciamo del percorso di ogni credente alla santità, che deve cioè essere umile, paziente, in tensione, attraversare oscurità e incomprensioni, si è in lei realizzato con esemplarità perfetta, conseguendone anche già la meta (cf. la citazione di Ef 5, 27 del testo).

2. *La conformazione al Verbo* incarnato, la partecipazione vitale alla sua immersione nella storia, la comunione nella sua carità oblativa e la solidarietà con la sua obbedienza alla volontà salvifica del Padre: ecco il secondo pilastro, anzi il paradigma assoluto di ogni cammino realistico alla maturità «cristiana», secondo la specificità propria della identità cristiana. Il Concilio ha ridisegnato il volto e la funzione della Chiesa, non sognando o proponendo il recupero nostalgico dell'età «migliore», secondo uno stadio storico anteriore, ma prendendo a modello la forma e il percorso di Cristo.

La Chiesa è obbligata a riflettere, a riprodurre, a trasprire la forma di Cristo. E di questo Cristo, il Concilio sembra preferire, e quindi proporre privilegiatamente per la fisionomia della Chiesa, più il ruolo di profeta e servo

che quello di re. Anche in questo caso ci viene immediatamente al pensiero il percorso fatto da Maria alla conformità con il suo Figlio: anch'essa povera tra i poveri, serva generosa della Parola, socia delle penose tribolazioni e profetessa dei giudizi storici dell'Altissimo.

La sua più completa spiritualizzazione e identificazione con il Figlio la troveremo ai piedi della croce, quando la «lama tagliente», profetizzata da Simeone, dissanguerà il vigore della madre, mettendone a nudo la fede. In quell'atto supremo essa si trova con i crocifissi, con i vinti angosciati, per vederne (nella fede) la gloria oltre l'ignominia, aderire alla loro vittoria nella speranza, serbandone il ricordo fra le cose più care.

3. *Una vita condotta* sotto il regime della «gloria di Cristo» non può che essere un progredire «continuamente» nella fede, speranza e carità: pertanto un itinerario aperto a sempre nuove fasi, a nuovi linguaggi, a nuove sintesi vitali. Siamo introdotti alla contemplazione della vittoria del crocifisso risorto, per essere persone risorte, e testimoniare la vittoria oltre il pellegrinare doloroso. È un risorgere, o vivere la risurrezione, secondo lo Spirito di Cristo, da realizzarsi progressivamente nella vita. Tale esperienza del mistero pasquale viene costruita sui pilastri di quelle che chiamiamo virtù *teologali*, vale a dire più donate da Dio che costruite coi nostri sforzi, cioè più vicine alla grammatica di Dio che a quella dell'inventiva umana. Ben lungi dall'essere norme etiche, tali virtù sono dinamismi anzitutto pasquali, e che aprono su una chiara dimensione ecclesiale.

Il testo citato accenna al «cercare e seguire la divina volontà». Potremmo legittimamente allargare su questo spiraglio, in chiave di *discepolato* e *sequela* di Colui che di questo *propositum* era non solo testimone autorevole ma anche la forma suprema di efficacia. Il tema del *discepolo di Cristo* viene in questi tempi volentieri applicato anche a

Maria, per indagare sul suo rapporto di fede, di ascolto e di obbedienza alla Parola di vita, la quale ci rende disponibili al vivere con Dio e in Dio (cf. Gv 10, 10).

Anche all'interno della spiritualità la categoria biblica del *discepolato* e della *sequela* appare oggi particolarmente suggestivo. Una esistenza cristiana riuscita è quella che conduce ad una *sequela* come radicale fedeltà, ricca di inventiva, a Colui che sempre resta il Maestro, e di cui sempre siamo i discepoli. Cristiano riuscito è colui che realizza in tutte le sue esigenze la categoria di *discepolo*, perché lo stato perfetto del vero credente mai sarà il posto del maestro.

Una Chiesa di profilo «mariano», dovrebbe essere una Chiesa in continuo stato di discepolato, in religioso ascolto della Parola che Dio ha pronunciato «attraverso eventi e parole intimamente connessi» (DV 2), ma anche attraverso la lettura dei segni dei tempi, l'accoglienza delle domande inevase, utopie e rimpianti della nostra umanità. Una Chiesa che dovrebbe riuscire a ripetere con molta fiducia e insieme con stupore sospensivo quel «fate quello che vi dirà» (Gv 2, 5), senza pretendere che le sue giare pesanti e piene d'acqua – cioè dichiarazioni e assemblee, adunate e denunce – siano automaticamente piene di vino buono.

4. *La compiutezza nello Spirito.* Infine il testo, senza ripetere tuttavia quello che ha già detto sullo Spirito in tutta la vicenda esistenziale di Maria, accenna alla guida e alla fecondità dello Spirito Santo nel rendere un tale «cristocentrismo» servizio all'evangelizzazione. Lo Spirito è forza misteriosa che investe il cuore dei discepoli, li trasforma e li conduce alla pienezza dell'esperienza in Cristo, ma anche li rende attivi e appassionati per la rigenerazione del genere umano in una sola famiglia, in una grande e universale fraternità, nella direzione del regno di Dio.

Il parallelo con Maria proposto in questo passaggio mi

pare particolarmente suggestivo: soprattutto perché mostra che la autentica *evangelizzazione* si ha quando le nostre azioni di testimonianza e di annuncio sono frutto dell'azione «pneumatizzatrice» dello Spirito. Solo una comunità posseduta dallo Spirito, che è amore generatore e fecondo di vita («dà la vita», diciamo nel Credo), una comunità docile e disponibile alla sua forza e ai suoi gemiti per la pienezza, è in grado di portare efficacemente al mondo la rigenerazione del Redentore.

Maria che, a imitazione degli ortodossi, anche noi occidentali oggi amiamo chiamare la *icona dello Spirito Santo*, si pone così al centro sia della Chiesa che dei percorsi individuali, come «stella dell'evangelizzazione» (EN 98) e quale «madre e modello dei catechisti» (CT 73). Infatti, poiché «Maria è la creatura che in obbedienza al Padre e per opera dello Spirito Santo fa nascere il Cristo in sé per gli altri, diventa non solo una definizione del cristiano, ma soprattutto la legge di vita dell'essere cristiano. L'unione allo Spirito Santo in Maria ha la caratteristica insopprimibile di essere cristocentrica: infatti la missione dello Spirito in Maria, come nei cristiani, è quella di far nascere Cristo».²

Gli studi recenti di vari teologi sul rapporto originale e paradigmatico fra lo Spirito Santo e Maria hanno messo in luce proprio questa nuova comprensione del ruolo dello Spirito nell'esperienza personale e di collaborazione alla storia della salvezza da parte di Maria. Essa appare così la autentica credente che si affida alla Parola feconda e creatrice; la madre, discepola, collaboratrice del Cristo nel suo divenire sempre più se stesso secondo la volontà del Padre; la trasparenza dell'attività di comunione e di speranza propria dello Spirito. Intimità, creatività, trasparenza, incon-

² (A. Amato, *Spirito Santo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline 1985, 1360).

tro: si riversano sulla Chiesa, di cui continua ad essere madre, collocata al centro di ogni sua aspirazione e di ogni sua speranza.

Questa riscoperta del rapporto tra Maria e lo Spirito Santo ci fa dire che Maria è, dopo Gesù, la più grande carismatica nella storia della salvezza. Non nel senso che abbia avuto uno svariato numero di carismi: ma nella finalità suprema dei carismi, quello di edificare il corpo di Cristo al meglio. «Ella è la più grande carismatica perché in lei lo Spirito Santo ha compiuto la suprema di quelle sue azioni prodigiose che consiste nell'aver suscitato da Maria, non una parola di sapienza, non una dote di governo, non una visione, non un sogno, non una profezia, ma la vita stessa del Messia!».³

Una Chiesa autentica e completa è quella che si nutre e si consolida attraverso i sacramenti e la guida istituzionale, ma anche si apre alla spontaneità carismatica alimentata dall'imprevedibilità dello Spirito. Nello Spirito il progetto di Dio si fa così invenzione inattesa che scompagina la tradizione e il culto diventati formalismo e *routine*, e la sapienza di vita ridotta a codificazione manualistica e ripetitiva. In questo modo si fa davvero più conforme a Maria, apportatrice di novità non programmata. «Maria con la sua maternità divina ad opera dello Spirito Santo, si trovò al centro della più grande innovazione di Dio e ne fu lo strumento. Ella fu il primo "oltre nuovo" che ha contenuto in sé, per tutti noi, il vino nuovo per eccellenza, che è Gesù».⁴

In sintesi da questo testo conciliare – tralasciando molti paralleli che darebbero ulteriore arricchimento – ci viene indicato quale sia il cammino alla maturità, in Maria e di riflesso nella Chiesa. Tale maturità è un progrediente rea-

³ (R. Cantalamessa, *Maria uno specchio per la Chiesa*, Ancora 1989, 211).

⁴ (*Ibid.*, 219)

lizzarsi della vera sintesi vitale, che passa dal distacco dal male, alla prassi virtuosa, alla conformazione a Cristo, alla partecipazione alla sua «gloria» che splende nelle sofferenze e nella risurrezione, e infine giunge alla piena pneumatizzazione di tutto l'essere.

LA PROPOSTA DI UN «PARADIGMA» ESPLORATIVO

Ma siccome abbiamo detto fin dall'inizio che per noi questo concetto di *maturità* va preso in senso aperto e dinamico, ora vogliamo conservare tale caratteristica anche in questo momento. La concezione della «maturità» ecclesiale e di quella mariana non è data come un quadro già rifinito. Come è detto per la comprensione della verità della Parola che «cresce» con la lettura, la contemplazione e la riflessione (DV 8), così vale anche per questa «maturità». È sempre da ripensare, è sempre da riesprimere in termini «acculturati», senza legarla ad alcuno schema culturale o ad un'epoca della cristianità (lo dice in generale GS 58).

È in questo senso che vorrei ora parlare di un tema particolare, ma in chiave dinamica e aperta alla globalità. Per svilupparlo faccio ricorso ad un termine che anche la teologia ha cominciato ad usare: cioè il termine *paradigma*. Esso è stato usato per alcuni decenni dai filosofi della scienza, e il suo vero inventore è stato Thomas Kuhn, con il libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (Einaudi 1978, 4 ed.). Il senso consolidato non è univoco; noi diamo accenno a un doppio significato. Per i sociologi è costellazione di credenze, valori, teorie, in grado di creare una scuola di pensiero e senso di coesione in molti settori: tale si può dire per esempio il *rinascimento*, la teoria *copernicana*, l'*illuminismo*, il pensiero *marxista*, ecc. In questo caso si chiama *disciplina matrix* nel senso che è un punto di convergenza e di esplicazione di molti settori e di molti valori.

Ma poi c'è un altro senso: quello che interpreta il *paradigma* come una soluzione specifica per una questione, ma che può essere usufruibile come «esemplare» per operare altre «soluzioni», ma in maniera creativa, stimolante, non puramente applicativa. Questo è il senso che noi vogliamo dare qui: esso si distingue dal «principio fondamentale» (di cui si è a volte parlato in mariologia), dall'archetipo, e dall'uso di *paradigma* come modello «esplicativo». Nel nostro utilizzo piuttosto è vicino al concetto di «modello esplorativo», in grado cioè di condurci verso nuove prospettive teologiche, per sollecitazione alla creatività epifanica.

Guardando indietro la storia della «mariologia», noi possiamo riscontrare tracce della presenza di questo principio in varie epoche, allo scopo di plasmare alcuni aspetti della vita cristiana. Nei primi secoli Maria è stata vista e interpretata come «seconda Eva»; nell'epoca costantiniana essa sarà descritta sia come *madre di Dio* che come modello di ascetismo, la si chiama «perfetta monaca egiziana»; nel medioevo si usano i termini cavallereschi di «Domina» (da cui *Madonna*) simbolo dell'amore casto; il tardo medioevo la contempla come la «madre dei dolori»; il rinascimento mostra l'enfasi sul suo amore generoso e la chiama «madre delle grazie»; il grande secolo francese la onora come «perfetta adoratrice del Padre»; più di recente abbiamo l'enfasi sulla «immacolata», sulla «mediatrice», «corredentrica», «madre della Chiesa».

Proponiamo quindi uno solo fra i possibili percorsi «paradigmatici» – cioè in grado di suscitare esplorazioni creative – in questo campo del rapporto tra ecclesiologia e mariologia, o meglio tra Chiesa e Maria. Ci limitiamo a svilupparne uno e solo ad offrire degli accenni per altri.

La figlia di Sion

Si tratta di un titolo e di una prospettiva non assente nell'antichità, ma di fatto per noi riscoperta progressiva-

mente negli ultimi decenni. Il Concilio l'ha fatta propria in questo testo che cito per intero:

«Ella [Maria] primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza. E infine con lei, eccelsa figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova economia quando il Figlio di Dio assunse la natura umana, per liberare con i misteri della sua carne l'uomo dal peccato» (Lumen gentium, 55).

La riflessione teologica recente non ha mancato di ampliare il senso e le risonanze teologiche, ecclesiali e spirituali di questo titolo; ma non ha fatto ancora tutto. Anche nell'ambiente giudaico sono rimaste ancora rare le voci che interpretano in termini «ebraici» Maria di Nazareth come «figlia di Sion»: si possono citare i due autori Shalom Ash (*Maria madre di Gesù*) e Shalom Ben-Chorin (*Madre Maria*). Ma è prevedibile che non mancheranno nel futuro, anche come sviluppo dell'operazione di «riappropriazione» (essi dicono *bringing home*) del «rabbi» Gesù.

A me pare che con questo «paradigma» si possono aprire nuovi percorsi «esplorativi», per esempio sul rapporto tra alleanza dei padri e delle madri e la «nuova» e definitiva alleanza in Cristo: la comunità cristiana deve tornare a sentirsi in comunione ed erede vitale della comunità raccolta attorno ad Abramo, Isacco, Giacobbe. C'è una globalità storica e rivelativa che deve permanere aperta e ispirante, pena l'incomprensione dello stesso mistero della salvezza.

Riflettere «innovativamente» sulla «figlia di Sion» porterebbe a nuovi orizzonti per esempio sul popolo pellegrino attraverso la storia ed erede di promesse e profezie, riassunte nelle grandi festività, specie la Pasqua; sull'ascolto esistenziale della Parola che trasforma e alimenta la speranza; sugli atteggiamenti spirituali più profondi e autentici come quello del «servo sofferente» e degli «umili e poveri»; sul vero senso dell'attesa «messianica» che ha generato oranti, veggenti e sapienti.

Direi anche che due millenni di «de-semitizzazione» sono stati un vero impoverimento, e devono essere ripercorsi a ritroso, per ritrovare le radici comuni, per diventare di nuovo «semiti nel cuore». Questo significa togliere l'isolamento di Maria e della Chiesa dalla grande corrente di vita e di speranza, di pianto e di lode in cui il Cristo si inserisce come ultimo anello, come definitivo superamento e pienezza. I formulari nuovi delle messe della B. Vergine Maria (per esempio i primi tre) lo hanno saputo mostrare con sapienza e molto senso di stupore.

Si tratta di riconoscere in lei l'erede dei profeti e pianta della radice di Jesse, ma anche «la serva» del Signore, l'umile e povera su cui Dio volge lo sguardo con tenerezza (Is 66, 2); la nuova Eva unita al nuovo Adamo, la discendente di Abramo, ma anche la madre dell'Emmanuele e dei credenti. Maria è la *consummatio Synagogae*, figlia prediletta dei patriarchi; ma anche la *Ecclesiae sanctae nova inchoatio*. Nella scena sublime e «paradigmatica» riportata da Gv 19, 25-27: l'antico popolo e la nuova convocazione si tengono l'uno all'altro (Maria e Giovanni).

Nella sua verginità troviamo la Parola accolta in pienezza; nella sua maternità è la Parola fatta vita, nel grado più alto, quello di Dio; nel suo «meditare» gli eventi è esempio della «particolare fatica del cuore» (*Redemptoris Mater*, 17) del cammino della fede nel vero discepolo.

Nella speranza e nella sofferenza il popolo eletto ha tirato avanti, restando spesso un piccolo «resto»: sul Calvario quel piccolo «resto» è lo strumento della rigenerazione del popolo di Dio. La Chiesa è chiamata a conformarsi a questa icona dei crocifissi, degli emarginati, dei vinti, per vederne la gloria oltre l'ignominia, aderire alla loro vittoria nella speranza, serbandone il ricordo fra le cose più care, come farà il discepolo «amato», tipo del vero discepolo (Gv 19, 27).

In questa prospettiva mi pare che dovremmo trovare il modo di recuperare anche il modello ispirativo che sta nel

titolo di *Sorella*, presente in modo particolare nella letteratura spirituale carmelitana, spesso unito a quello di *Amica*. Ma lo ricordo perché esso vale molto di più di quanto questa tradizione ha saputo esprimere, e per il fatto che oggi sta tornando all'attenzione, sia dei cattolici che dei protestanti (almeno alcuni). Ciò mostra la sua fecondità nuova. Il senso che si dà attualmente a questo appellativo è molto vicino alle attitudini della «condiscepola», della «compagna» di cammino nella fede, della «testimone» limpida e coraggiosa dell'amore di Dio per i poveri, della «donna» che ha provato timori e oscurità, esilio ed emarginazione, prevenzioni sociali e distacchi dolorosi.

Potremmo recuperare e riesprimere con «impulso creativo» (*Marialis cultus*, 55) questa figura di «sorella» – senza rinnegare le note della vicinanza gioiosa, dell'intimità e dell'affettuosità proprie della tradizione carmelitana – riportandola, a vantaggio di tutta la Chiesa, soprattutto alla pellegrina nella fede, alla serva del Signore che sa giudicare la storia, alla donna che si lascia trasformare fin nelle viscere dalla fecondità dello Spirito, forte nella prova, premurosa con tutti, madre-discepola riplasmata dal Figlio che aveva generato.

In questo senso *figlia di Sion* e *sorella* potrebbero essere «paradigmi» – o un solo «paradigma» a doppio riflesso – che avviano esplorazioni e indicazioni di vita ecclesiale e di maturità credente non ancora realizzate. È uno dei «nuovi cammini dello Spirito», che vedo emergente nel prossimo futuro.

ACCENNO AD ALTRI POSSIBILI PARADIGMI EMERGENTI

Sono tentato di dilungarmi su altri paradigmi, nella prospettiva della piena maturità mariana ed ecclesiale. Mi limiterò a farne solo un accenno.

Per esempio quello di *discepola del Signore*, espressione che il Vaticano II non ha usato esplicitamente, ma solo in-

sinuato nel «suscepit verba» di LG 58. Però nella *Marialis cultus* l'espressione è presente: «la prima e più perfetta discepolo di Cristo» (n. 35) e con più ampiezza nel n. 37: «il modello compiuto del discepolo del Signore: artefice della città terrena e temporale, ma pellegrino solerte verso quella celeste ed eterna; promotore della giustizia che libera l'oppresso e della carità che soccorre il bisognoso, ma soprattutto testimone operoso dell'amore che edifica Cristo nei cuori». Insieme a questa prospettiva mi pare che si possa mettere anche il titolo emergente di Maria «credente», «pellegrina nella fede»: tema già conciliare [cf. LG 58], ma eccezionalmente sviluppato nella *Redemptoris Mater*. C'è già chi ha provato a dimostrare le possibilità «esplorative» di questo «paradigma»⁵.

Altro esempio quello di Maria quale *prima carismatica*, docile allo Spirito dall'inizio alla fine della sua esistenza: sia nel momento culminante dell'incarnazione e sia quando l'amore redentivo raggiunge il vertice simbolico e intenzionale sul Calvario, e presente e testimone implorante nel cenacolo dove lo Spirito discese sulla Chiesa nascente (cf. MC 26); infine «pneumatizzata» nella suprema glorificazione con la ricongiunzione in cielo al suo Figlio. Già Paolo VI si diceva sicuro che un approfondimento dell'«arcano rapporto tra lo Spirito di Dio e la Vergine di Nazareth e la loro azione sulla Chiesa» avrebbe prodotto una pietà cristiana più intensamente vissuta e quindi più matura (MC 27). Di questa prospettiva abbiamo già parlato commentando LG 65.

Aggiungiamo solo che dal punto di vista della spiritualità la piena maturità si ha quando siamo «posseduti e mossi dallo Spirito» in tutto il nostro essere di «credenti»: cioè nell'ascolto della Parola e nella celebrazione rituale

⁵ (P. J. Bearsley, *Mary the perfect Disciple: a Paradigme for Mariology*, in *Theol. Stud.*, 41 [1980] 461-504).

della salvezza, nella carità oblativa e nella paziente attesa di trasfigurare il nostro corpo mortale. La Chiesa matura non può che essere una creatura dello Spirito; lo stesso si deve dire per la fisionomia matura della Vergine Maria: a vicenda si richiamano e si intrecciano in questa maturità. Una catechesi che non conduca almeno alla soglia di questa «pneumatizzazione» rischia di essere solo un indottrinamento fragile.

Un ultimo esempio di possibile *paradigma* lo ricavo dalla *Redemptoris Mater* n. 37, che ci parla del *Magnificat* come di un canto gaudioso della «Chiesa in marcia», e che rende per questo Maria, con il Figlio, «la icona più perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo» (n. 37). È una frase che di fatto viene ripresa dall'istruzione della Congregazione per la Fede, *Libertatis conscientia* (1986, n. 97). Ci viene così suggerito di rilevare nel testo tanto familiare, molto di più di quanto finora, tradizionalmente, s'è saputo far esprimere da questo *cantico*. Questa Maria di Nazareth, quale «icona della libertà» vissuta, cantata e promossa è anche alla base di alcune elaborazioni «mariologiche» realizzate nell'ambito della corrente teologica detta «teologia della liberazione».

Se pensiamo alle interpretazioni esclusivamente spiritualiste diffuse pacificamente fino quasi ad oggi, ci potremmo meravigliare di quanto per causa di esse, l'impulso profetico e messianico del testo sia stato oscurato e deviato. Oggi si riprende questa coscienza, che il Dio che porta la salvezza è il Dio d'Israele che rompe le frontiere della razza e dei privilegi, delle oppressioni e delle ingiustizie; e che il ristabilimento della giustizia contro le strutture di peccato chiama in gioco la sua santità e la sua fedeltà che attraversa i secoli. Ciò che la tradizione evangelica fa «cantare» a Maria sotto la mozione dello Spirito, e la Chiesa di continuo ripete guidata dallo stesso Spirito, non è solo un «cantico», ma è una professione di fede, una lettura globale e totalizzante dell'esistenza nella fede di quanti appar-

tengono alla schiera dei discepoli. Del resto anche il discorso programmatico di Gesù, sulla montagna (Mt 5-7) e a Cafarnao (Lc 4, 18-23), ha gli stessi accenti e la stessa professione di fede in Dio liberatore degli oppressi, amico dei poveri e degli umiliati. Di qui la possibilità di parlare di vero e fecondo *paradigma esplorativo*, che illumina il rapporto Chiesa-Maria da molte angolature, indicando nuove compiutezze della *maturità*.

CONCLUDIAMO

Siamo partiti dall'idea che è preferibile parlare di «evangelizzazione» in una società «nuova», cioè notevolmente mutata e inedita, per evitare di cadere nell'intento di «recupero» nostalgico di valori perduti o infranti. Vi sono in atto profondi mutamenti, connessi con il tramonto delle grandi ideologie, con la razionalizzazione della vita, con il diffondersi dell'edonismo, ma anche con popoli e continenti in libertà condizionata, se non alla deriva. Si richiede un nuovo quadro interpretativo dei processi in atto, perché tutto ciò pone sfide impreviste alla Chiesa in questa epoca. La maturità ecclesiale non può prescindere da questi contesti alla deriva; anche Maria percorse la via alla sua maturità tra disagi e sofferenze, tra nuovi orizzonti e faticose agonie religiose.

Il futuro del Vangelo in questa storia sarà opera dello Spirito di Cristo, ma sarà anche figlio, più o meno riuscito, delle nostre scelte presenti. Di più occorre prepararsi ad essere anche figli di un altro futuro, che Dio rende gravido di liberazione redentiva inedita. Tale futuro richiede creatività ingegnosa, discernimento intelligente, passione per le sorti dell'uomo, confidenza nella fedeltà stabile di Dio.

Mi piace concludere con un canto latino-americano, che chiama a corresponsabilità, e a portare la nostra parte

nella gestazione e nella nascita dei segni vivi di speranza e di pienezza. Ci ricorda che *Chiesa* solo se «evangelizzata» può riuscire ad evangelizzare; solo se «riconciliata» sa riconciliare; solo se radunata da Dio, può chiamare a comunione.

«Dio solo può dare la fede
tu, però, puoi dare la tua testimonianza.
Dio solo può dare la speranza
tu, però, puoi infondere fiducia nei tuoi fratelli.
Dio solo può dare l'amore
tu, però, puoi insegnare all'altro ad amare.
Dio solo può dare la pace
tu, però, puoi seminare l'unione.
Dio solo può dare la forza
tu, però, puoi dare sostegno ad uno scoraggiato.
Dio solo è la via
tu, però, puoi indicarla agli altri.
Dio solo è la luce
tu, però, puoi farla brillare agli occhi di tutti.
Dio solo è la vita
tu, però, puoi fare rinascere negli altri il desiderio di vivere.
Dio solo può fare ciò che appare impossibile
tu, però, potrai fare il possibile.
Dio solo basta a se stesso
egli, però, preferisce contare su di te».