

COME DOBBIAMO COLLABORARE  
AL PROGETTO DI DIO NELLA STORIA  
ISPIRANDOCI A MARIA

LINEA DI LIBERAZIONE E DI SPERANZA

di Michele Giulio Masciarelli

1. *L'angolatura del discorso*

Il nostro tema comprende tante dimensioni da farcelo ritenere assai complesso: tant'è che, per meditarci sopra equilibratamente, cioè evitando pericolose riduzioni, di per sé, sarebbe necessario rispondere a diverse impegnative domande; ad esempio, a queste: esiste un progetto di Dio nella storia degli uomini? Se esiste, di che natura è questo progetto? Se questo progetto esiste, l'uomo è chiamato a collaborarvi? ed a quali condizioni e a quali livelli e per quale fine?<sup>1</sup>

Noi diamo per risolte queste domande nel convincimento che esiste un progetto di Dio che riguarda la storia degli uomini, che esso ha finalità dossologico-soteriologica<sup>2</sup>, che all'attuazione del quale l'uomo è chiamato a collaborare con tutto se stesso<sup>3</sup>. Il nostro intervento perciò non riguarda un

<sup>1</sup> Si tratta della categoria della «storia della salvezza» che è da considerarsi uno dei portati più fecondi del Vaticano II: è una categoria che, rimessa al fondo dei trattati teologici, li sta rinnovando radicalmente.

<sup>2</sup> Questo duplice e indivisibile fine della «storia della salvezza» sarà anche il fine inestimabile di tutta la realtà sacramentale: del Cristo, della Chiesa, dei singoli sacramenti.

<sup>3</sup> Si tratta del *sinergismo* o *sinergitismo*, una legge fondamentale dell'esperienza salvifica, da intendersi però non come paritaria unione di forze fra Dio e l'uomo: Dio fa tutto e l'uomo, nella grazia, deve collaborare con tutto se stesso, assecondando radicalmente l'iniziativa e l'opera di Dio.

*livello essenziale* del discorso (che esista un progetto storico di salvezza e *che* dobbiamo collaborarvi); esso invece, riguarda un *livello modale*: *come* collaborare a questo progetto di Dio. Anzi, neppure si tratta di una *modalità generica*, ma di una *modalità specifica*: ci interroghiamo sul come possiamo collaborare a questo progetto salvifico *ispirandoci a Maria*. Il nostro discorso — che sarà un teologizzare amabile e tranquillo, come si conviene quando si parla di Maria — intende risultare, in un certo senso, un congiungimento tra mariologia e teologia della liberazione e della speranza<sup>4</sup>.

2. *Il rapporto fra il mistero di Maria  
e la realtà storico-secolare*

Prima di chiederci *come* Maria possa ispirarci nella nostra collaborazione al piano storico di Dio in termini di liberazione e di speranza, chiediamoci se c'è e com'è il rapporto fra mistero di Maria e realtà storico-secolare.

Le realtà terrestri, oltre a possedere valori immanenti e autonomi (cf GS 36), sono anche realtà relazionali: sono infatti in relazione con l'uomo (cf AA 7; GS 55), con Dio (cf GS 36; DV 3), con Cristo (cf LG 7; AG 3; GS 65; AA 5), con lo Spirito (cf AG 4; GS 26), con la Chiesa (cf IM 3; AA 6-7; GS 42). In tale contesto ci si può chiedere: non c'è nessuna relazione fra mistero mariano e realtà storico-secolare? È una domanda a cui qui s'intende dare una risposta assai breve, ma, ad un tempo, il più possibile precisa perché da essa può venire una buona illuminazione al nostro prospettato problema: quale ispirazione Maria può darci nello stabilire il nostro rapporto di liberazione e di speranza con il mondo all'interno del progetto di Dio?

<sup>4</sup> Queste due «teologie della prassi», pur essendo fra loro profondamente diverse per origine, impianto statutario e motivazioni, convergono fra loro su diversi punti, e, come nel nostro caso, creano convergenze.

Per vedere quale sia stato il rapporto Maria-mondo ci sembra utile tentare una particolare lettura di due soli privilegi mariani: l'Immacolata Concezione e l'Assunzione.

C'è del paradossale: proprio il dogma dell'Immacolata Concezione che sembra separare Maria dal mondo e addirittura dalle sorti dell'umanità, offre la possibilità di una lettura e di una interpretazione in termini di liberazione-promozione della realtà storico-secolare: «In Maria l'immacolata concezione non diventa un sistema, una struttura, un uso o una tradizione che la separa dagli uomini»<sup>5</sup>. L'Immacolata è la creazione senza peccato, cioè integra, senza difetti, senza «caduta»; essa è la perfetta creazione parziale quale Dio aveva desiderato fosse la creazione totale. Ma l'Immacolata, con la sua integrità, non *ricorda* solo come poteva e doveva essere — se l'uomo fosse rimasto fedele — l'intera creazione, non *profetizza* anche come questa può e deve diventare. Scrive acutamente Rahner: «L'Immacolata non è unicamente l'ideale che avremmo dovuto raggiungere e che salutiamo da lontano come inaccessibile per sempre. Abbiamo intrapreso più tardi di Maria un cammino seminato di ostacoli: ciò non significa che noi arriveremo solo a metà, se ci salveremo»<sup>6</sup>. L'Immacolata è l'esempio della perfetta realizzazione del progetto vocazionale offerto da Dio all'intera realtà storico-secolare. Nell'Immacolata è possibile vedere a quale vertice Dio ha inteso portare (già in Maria), e intende portare (in noi) l'intera creazione; l'Immacolata pertanto è la meta che indica l'integrità a cui Dio vuole riportare, con l'opera salvifica, l'intera realtà creata. L'Immacolata, fra l'altro, è un punto di riferimento obbligato perché l'uomo possa capire se stesso: «Possiano sapere che cosa è l'uomo unica-

---

<sup>5</sup> E. RUFFINI, *Presenza di Maria nella storia della salvezza e il suo significato per il mondo d'oggi*, in *Maria e la promozione umana*. (XV Settimana di studi mariani, Chieti 1975), Roma 1976, 38.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, tr.it., Ed. Paoline, Roma 1967, 448.

mente tenendo presente... il macchiato di colpa originale e l'Immacolata»<sup>7</sup>.

In essa pertanto «l'uomo contempla la sua perfezione: quella di essere lo specchio puro entro il quale Dio ammira con compiacenza la storia che per la sua benevolenza ha creato e nella quale Egli riflette la sua immagine eterna»<sup>8</sup>.

L'Immacolata è «fiaccola sopra il moggio», «città sul monte» non solo per i cristiani, ma attraverso questi, per tutti gli uomini e per l'intera realtà storico-secolare. Il cristianesimo, nel suo dialogo con il mondo, può presentare Maria Immacolata, fra l'altro, come tipo nel quale si compendiano tutti i desideri d'integrità e di pienezza coltivati da tutti i cercatori di Dio (anche da quelli anonimi), e, ad un tempo, come il tipo nel quale si compendia l'accoglimento di tali desideri da parte di Dio. L'Immacolata è la sintesi simbolica di tutte le domande esistenziali nate dal cuore degli uomini ed è anche la sintesi simbolica di tutte le risposte date da Dio ad esse. L'Immacolata inoltre è la grazia redentrice più piena e più ricca fatta da Dio all'uomo, che ha trovato, per contro, la risposta più piena e più ricca da parte della creatura. L'Immacolata Concezione, come tipo di una risposta completa alla domanda vocazionale di Dio, si fa, in termini negativi, critica radicale di ogni esistenza colpevolmente irrealizzata e alienata, di ogni vita, — anche associata — inautentica e falsa; in più, essa si fa critica radicale di tutti gli atteggiamenti fatalistici e rassegnati di fronte al peccato personale, comunitario, delle strutture, e altresì delle opere e dei progetti spersonalizzati o comunque carenti d'integrità. Essa è la proclamazione profetica che, come per Maria, un giorno tutto è stato buono, così, in maniera diversa, anche per noi *tutto sarà buono*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, 451.

<sup>8</sup> G. PIANA, *Maria donna nuova*, in *Maria e la promozione umana...*, cit., 62.

<sup>9</sup> Cf K. RAHNER, *o.c.*, 450-457.

La verità di fede nell'Assunzione è — forse senza una piena ed esplicita avvertenza — una pietra di paragone per il pensiero cristiano contemporaneo e per le scelte dei cristiani, specie per quelle di tipo storico-secolare. Maria Assunta è l'icona della creazione trasfigurata, pienamente realizzata e glorificata. Le attuali fragilità e incompletezze della creazione sono destinate ad essere definitivamente superate; di questo superamento Maria, con la sua Assunzione è l'annuncio profetico e l'anticipazione: «Oggi i cori di fuoco degli spiriti vedono la nostra natura d'argilla e tremano», canta un inno armeno nella festa dell'Assunzione di Maria<sup>10</sup>. Soprattutto nella patristica orientale e nella teologia russa della trasfigurazione, si è conservato questo profondo pensiero del rapporto fra l'Assunzione e la realtà storico-secolare: la Vergine, Madre del genere umano, resta in cielo trasfigurata. Ella santifica tutto il mondo naturale, in lei e per mezzo di lei l'umanità arriva alla sua trasfigurazione<sup>11</sup>.

L'Assunzione, rappresentando lo stadio ultimo della salvezza di Maria, è, a sua volta, paradigma della salvezza cristiana che concepisce la salvezza in termini d'integrità, cioè come salvezza dell'uomo intero. La salvezza di Maria è una verità estensiva della densità della salvezza cristiana: questa non è concepita angelisticamente (perché l'uomo non è un angelo), ma è comprensiva di molteplici dimensioni: da un lato include e ingloba la dimensione cosmico-temporale, dall'altro sfugge ad un'ermeneutica storico-secolare che escluda o tenga in poca evidenza l'aspetto spirituale-mistico della comunione con Dio. L'Assunzione di Maria si presenta come il 'concreto' confronto cristiano con il pensiero utopico facendosene critica radicale<sup>12</sup> in quanto dell'utopia rifiuta la troppo breve parabola, il cui 'vettore' di speranza

<sup>10</sup> Citato in: M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, tr.it., Roma 1944, 309.

<sup>11</sup> S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Parigi 1932, 166s.

<sup>12</sup> Sul rapporto cristianesimo-utopia, cf: M.G. MASCIARELLI, *L'Utopia di Ignazio Silone*, Ed. Marchionne, Chieti 1978, 106-113.

si conficca inesorabilmente, con caduta assai rattristante, nei cimiteri degli uomini, che, se non recano i segni della resurrezione, quelli della morte non possono non essere e non apparire che disperanti. Maria, con la sua Assunzione, cioè con il suo ingresso nel Regno, celebra pertanto *la liberazione piena e radicale dell'uomo*, perciò tale da affrancare non solo dalla cattività di natura economico-politico-culturale, ma anche dal gancio schiavizzante della morte<sup>13</sup>.

L'Assunzione di Maria è la concreta dimostrazione di fede di quanto pensi il cristianesimo sul 'destino' dell'uomo: l'uomo è fatto per un altro mondo, che non è la contraddizione di quello che stiamo vivendo, che anzi è da questo preparato e meritato, che però a questo non è riducibile e per questo non può essere dimenticato. L'Assunzione di Maria è la 'concreta' soluzione cristiana data al problema dell'uomo in rapporto alla storia e della storia in rapporto all'uomo. Per il cristianesimo l'uomo deve fecondarsi nell'azione del tempo destinato a sfociare nell'eternità e non isterilirsi nel tempo che passa. Con l'Assunzione di Maria il cristianesimo proclama che l'uomo 'merita' di più della storia, che la storia non basta all'uomo. Ha un senso cristiano l'affermazione dello Sciacca: «Io con la storia mi accendo la pipa!»<sup>14</sup>. Dio infatti ha chiamato l'uomo — Maria ha già realizzato con l'Assunzione questa chiamata — ad una esperienza eterna della salvezza, intesa come esistenza integrale, da cui non è escluso un vero umanesimo, sia pure nella forma escatologica<sup>15</sup>. Maria però non è solo tipo di una salvezza futura; se fosse così, in un qualche modo, non interessere-

<sup>13</sup> L'arco della liberazione deve rapportarsi all'arco della cattività. Sul tema cf: J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, tr.it., Ed. Queriniana, Brescia 1972, 43-55.

<sup>14</sup> M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Ed. Marzorati, Milano 1957, 10-11.

<sup>15</sup> Cf F. LIVERZIANI, *Il senso della vita di fronte alla morte*, in *Renovatio* 2 (1976) 187-213; M.G. MASCIARELLI, *La Chiesa sacramento di riconciliazione nel cuore della città*, in *Bollettino Diocesano di Teramo e Atri* 1-2 (1984) 86-88.

rebbe l'uomo perché sarebbe lontano dal presente della storia: l'escatologia cristiana è indissolubilmente escatologia del presente e del futuro anticipato nel presente; pertanto «la speranza di Maria» si pone in rapporto con la speranza di Gesù, con quella della Chiesa con quella del mondo<sup>16</sup>.

Infine, l'Assunzione di Maria possiede un'altra forte sollecitazione da far vibrare nei confronti del pensiero e della prassi utopici contemporanei. Con essa il cristianesimo confessa, di fronte alla storia, di credere non solo alla dignità della comunità degli uomini, ma anche in quella d'ogni singolo uomo. L'Assunzione di Maria è l'evento salvifico tipico per tutta la Chiesa, ma è *pur sempre la salvezza di Maria di Nazareth*: della sua singola e singolare esistenza<sup>17</sup>. Dio perciò ci salva singolarmente: non salva all'ingrosso; non solo gli uomini illustri, ma tutti: «Cesare e lo schiavo di Cesare» (Sciacca).

### 3. Maria segno di liberazione e di speranza

Maria è segno di liberazione anzitutto perché è la madre del liberatore<sup>18</sup>: per suo tramite è entrato nel mondo Gesù, la salvezza in persona. La maternità salvifica si diffonde per l'intera esistenza del Figlio Redentore: dalla nascita fin sotto la croce, il gesto più liberante compiuto da suo Figlio<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cf J. ALFARO, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Ed. Piemme, Torino 1983, 51-69.

<sup>17</sup> Cf M.G. MASCIARELLI, *Il dogma dell'Assunzione e il secolo della Chiesa*, in *L'Osservatore Romano*, 12 agosto 1977, 5.

<sup>18</sup> Sull'ampiezza del significato sotereologico di liberazione per esprimere l'azione salvifica del Cristo e la subordinata funzione materna di Maria, cf: S. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini*, in *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, (Simposio Mariologico, Roma, Ottobre 1978), Ed. «Marianum»-Dehoniane, Bologna 1979, 45-67.

<sup>19</sup> Maria è prossima alla Croce perché quella è l'Ora della salvezza; perciò da «quell'Ora» essa diventa madre di tutti i figli della nuova Alleanza (cf Gv 19,25-27).

Questa interpretazione la teologia d'oggi l'ha data soprattutto leggendo in un certo modo il *Magnificat*.

La teologia contemporanea — non solo quella latino-americana — ha voluto intrattenersi a commentare in ottica liberatrice il *Magnificat*. Quest'interpretazione liberatrice dell'inno mariano è iniziata nell'alveo della «teologia della liberazione», ma non si è fermata ad essa: ha interessato anche la teologia europea e non solo quella cattolica, ma anche quella protestante. Il padre della «teologia della liberazione», Gutierrez, cominciò circa quindici anni fa a leggere in prospettiva più storica il *Magnificat* da lui giudicato come «uno dei testi di maggior contenuto liberatore e politico del Nuovo Testamento»<sup>20</sup>. Sulla stessa linea di Gutierrez, anche Arturo Paoli, proprio dalla condizione della sorte dei poveri nel continente sud-americano è stato indotto a confessare di aver «compreso un po' più il *Magnificat*»<sup>21</sup>. Maria, per quella teologia va diventando *segno di liberazione* per tutta la chiesa:

«I poveri stanno seguendo questa immagine di Maria che ci dà il Vangelo, colei che viene per mettere nella storia il fermento di liberazione che la smuove dalle fondamenta, e che imprime nella storia il ritmo del 'rovesciare i potenti e sollevare gli umili'»<sup>22</sup>.

Da ultimo Boff ha insistito anch'egli sulla dimensione liberatrice del *Magnificat*: nella scia e nell'eco delle donne forti dell'Antico Testamento — Miriam, Anna, Giuditta (cf Es 15,20-21; 1 Sam 2,4; Gdt 13,17-18) — Maria innalza anch'essa il suo grido di liberazione:

«Ha sbalzato dal trono i potenti ed ha innalzato gli umili; ha riempito di beni gli affamati ed ha mandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,52-53).

<sup>20</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, tr.it., Ed. Queriniana, Brescia 1972, 207.

<sup>21</sup> A. PAOLI, *La radice dell'uomo. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, tr.it., Ed. Morcelliana, Brescia 1972, 205.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 207.

Alla obiezione di un'interpretazione che non si può presentare un Dio anti-ricchi e pauperista, Boff risponde convenendo che il Dio biblico è un «Dio senza discriminazioni»: che fa nascere il sole sui buoni e sui cattivi, fa piovere sui giusti e sugli ingiusti (Mt 5,45), ama gli ingrati e i malvagi (Lc 6,35), ama tutti e tutti avvolge con il suo gesto misericordioso, perché tutti sono suoi figli, ma afferma che

«in un mondo, e contraddittorio e disumanizzato, dove vi sono innegabilmente oppressi e oppressori, la forma dell'amore di Dio è differente... Sbalza dal trono i potenti perché la smettano di usare il potere in funzione dei propri interessi e lo usino a servizio del bene comune di tutti, e così si mettano in condizione di ricevere la salvezza. La forma con cui Dio offre loro la possibilità della salvezza è di togliere loro il potere»<sup>23</sup>.

Viene rivisto, in questa prospettiva, anche il concetto di riconciliazione e di pace:

«Tra il progetto di Dio ed il progetto del peccatore non vi è possibilità di conciliazione. Soltanto la conversione che implica il cambiamento della maniera di pensare, di agire ed organizzare i rapporti tra gli uomini e degli uomini con i beni della terra, apre il cammino per la riconciliazione e per la pace»<sup>24</sup>.

Si sottolinea inoltre la dimensione storico-concreta dell'inno mariano mentre se ne critica e se ne respinge il tentativo di una sua riduttiva interpretazione di tipo spirituale:

«La spiritualizzazione che si è operata dal *Magnificat* — connota ancora Boff — entro il contesto di una spiritualità privatistica ed intimistica ha finito per svuotarlo di tutto il contenuto liberatorio e sovversivo nei confronti dell'ordine di questo mondo decadente, contenuto presente in forma inequivocabile nell'inno della Vergine»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, tr.it., Ed. Queriniana 1981, 186.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 187.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 188.

— Anche la teologia della speranza si è interessata al *Magnificat*. Per Moltmann il cantico di Maria è un inno sovversivo:

«È l'inno di una grande rivoluzione della speranza, poiché questo Dio nel quale Maria esulta così filialmente, rende supremo ciò che è infimo... Questo inno risuona come la marsigliese del fronte cristiano di liberazione, nelle lotte tra le potenze e gli oppressi di questo mondo»<sup>26</sup>.

Anche Moltmann interpreta l'unico amore di Dio per tutti i suoi figli come un *amore differenziato* che assume *forme e finalità diverse* a seconda che si tratti di oppressi o di oppressori, di poveri o di ricchi, di umili o di arroganti:

«Egli (Dio) esalta nella sua grazia gli umiliati e gli offesi, gli oppressi e gli schiacciati, i disumanizzati; ... d'altra parte egli protesta contro i non-uomini, che distruggono la vita degli altri con la violenza, la ricchezza, l'egoismo. Egli disperde i boriosi, affinché da non-uomini diventino uomini. Egli rovescia dal trono i potenti affinché riscoprano la loro umanità. Rimanda a mani vuote i ricchi affinché imparino a guadagnare per sé e per il prossimo»<sup>27</sup>.

È ancora un protestante, uno dei grandi spirituali del nostro tempo, a interpretare con forte realismo storico i versetti 51-53 del primo capitolo del Vangelo lucano.

«Si tratta — scriveva nel 1963 Max Thurian — veramente dell'irruzione del Regno di Dio nell'ordine della creazione decaduta, ove gli orgogliosi, i potenti e i ricchi hanno sempre l'ultima parola. Questa irruzione della gloria del Signore nella povertà della sua serva, implica la dispersione degli orgogliosi, un rovesciamento di troni e di ricchezze che non possono più prevalere nel Regno dei poveri innalzati e degli affamati saziati....Giustizia politica e sociale, uguaglianza di diritti e comunione dei beni, sono segni della misericordia del Re-Messia, cantati da colei che è sua madre

<sup>26</sup> J. MOLTSMANN, *Il linguaggio della liberazione. Prediche e meditazioni*, tr.it., Ed. Queriniana, Brescia 1973, 126-127.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 128.

e sua serva. Così il Vangelo della salvezza eterna diventa il Vangelo della liberazione umana»<sup>28</sup>.

Il canto di liberazione di Maria è, fra l'altro, un progetto di vita proposto a tutta la comunità messianica, dacché essa non l'ha cantato per sé sola e da sé sola, ma come donna-popolo, come Figlia di Sion. Perciò Max Thurian collega alla Chiesa la profezia liberatrice del *Magnificat*:

«Maria, prima cristiana è anche la prima rivoluzionaria nell'ordine nuovo. La Chiesa, di cui la Vergine è la figura, non può proclamare la buona novella della salvezza senza concretare, al tempo stesso, l'amore di Dio nella difesa della giustizia in favore dei poveri e degli affamati. La Chiesa è serva del Signore, come Maria, quando è povera come lei, quando trova la sua gioia tra i poveri, quando cerca con essa la loro liberazione. Poiché è questa la volontà del Signore, la sua promessa e il suo ordine nuovo. Come non se ne compiaceva Maria, la Chiesa non può trovarsi a suo agio tra gli orgogliosi, i potenti ed i ricchi di questo mondo. Come Maria, la Chiesa ama i poveri e gli affamati e si rallegra che, nella sua misericordia, il Signore disperda gli orgogliosi, rovesci i potenti dai loro troni e rinvi i ricchi a mani vuote; perché allora questi orgogliosi, questi potenti, questi ricchi conosceranno a loro volta la gioia della povertà che può essere innalzata, della fame che può essere saziata, dal solo Potente, dal solo Ricco, il Signore glorioso»<sup>29</sup>.

a . *La speranza-liberazione di Maria  
si fonda sulla liberazione-speranza del Dio d'Israele*

Maria proclama la fede in una speranza-liberazione che si radica nell'esperienza religiosa del suo popolo. Tutta la rivelazione veterotestamentaria ha per oggetto principale un evento decisivo: la liberazione dall'Egitto e l'Alleanza. Ma c'è di più: è l'esperienza dell'esodo il «luogo di nascita» della fede d'Israele, anzi dello stesso Israele in quanto popolo di

<sup>28</sup> M. THURIAN, o.c., 109.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 109-110.

Dio. Pertanto la storia della liberazione costituisce il credo d'Israele (cf Dt 6,20-24; 26,5-9; Gs 24, 2-13). I Salmi cantano la potenza di Jahvè rivelata nella sua azione liberatrice (cf Sal 78, 106, 135, 136). Maria è l'espressione di un popolo che ha coltivato una vera *spiritualità della liberazione e della speranza*; il popolo a cui Maria appartiene era un popolo che possedeva, per così dire, una *psicologia esodale*, perché la liberazione non ha rappresentato un progetto episodico o marginale, ma, al contrario, un progetto costante e centrale della storia della salvezza; anzi, la liberazione dall'oppressione appare non solo come atto rivelatore di Dio, ma, più ancora, come l'atto col quale Dio inaugura la storia della salvezza (cf Es 3,7-9; 14,30-31).

Tutto il rivelarsi di Dio e il suo rapportarsi al suo popolo avviene in termini di liberazione: progetto che Dio porta avanti *mediatamente*, attraverso i Giudici e i Re (cf Gdc 2,16-18; 4,12-16; 6,7-16; 10,10-16). Jahvè tuttavia, pur agendo *mediatamente*, resta il vero liberatore d'Israele (cf 1 Sam 8,7-22; 10,17-26; 16,13; 2 Sam 3,18; 5,2; 7,8). Jahvè inoltre si mostra liberatore d'Israele in due sensi: nel senso che libera Israele dai suoi oppressori, e nel senso che libera quanti sono oppressi o patiscono ingiustizia *dentro lo stesso Israele* (cf Sal 76,10; 103,6; 9,10.13; 10,14.17.18; 40,18; 72,12-14; 146,7).

In un popolo e da un popolo che ha respirato ideali decisivi di liberazione ed è stato animato per secoli dalla speranza messianica sgorga dal cuore di Maria il canto liberatore del *Magnificat*; pertanto, isolare quest'inno della Figlia di Sion dal suo retroterra storico-religioso, è violentare il testo lucano, impedendosi peraltro di comprenderlo. Nel canto di Maria si sente l'ala dei profeti e l'eco dei salmi: i versetti 51-53 del *Magnificat* ripropongono, quasi letteralmente, una serie di versetti dei Salmi in cui si ripete un tema dominante della teologia e della spiritualità veterotestamentaria: Jahvè è il Dio difensore dei poveri e degli oppressi, colui che con-

danna l'oppressione e l'ingiustizia (cf Sal 3,3-4.7-11.16-23; 74,1; 88,14; 106,9.4-41; 112,7-8)<sup>30</sup>.

b. *La liberazione-speranza di Maria si appoggia alla liberazione-speranza di Gesù*

Maria, Madre del Messia, condivide tutto il progetto messianico che, di fatto, è un messaggio di liberazione e di speranza. Già Isaia aveva profetizzato che la missione del Messia futuro sarebbe stata quella di proclamare la giustizia e di liberare gli oppressi (Is 9,56; 11,2.4; 61,1; cf anche Sal 72,1-4.12-13); ed inoltre quella di annunciare l'avvento del Regno di Dio quale regno di giustizia e di liberazione degli oppressi (cf Is 24,23; 52,7; 49,9-13; 55,1-3; 65,13; 66,10). Il Messia venuto non deluderà le profezie, ma, ponendosi nella loro scia, le attuerà: farà dell'annuncio del Regno il nucleo centrale del suo messaggio; inoltre, il Regno sarà annunciato da Gesù come la realtà dell'atto nuovo e definitivo della grazia di Dio già presente nel mondo e che tuttavia dovrà ancora venire in pienezza, come dono assoluto, alla fine dei tempi (cf Mc 1,14-15; 2,10; 3,23-27; 9,22-24; 10,48-52; Lc 4,8; 7,22; 10,23-24; 11,20; 16,16; 7,21; 22,18-30; Mt 11,1-6; 12,26-28). Gesù, non solo annuncia il Regno, ma offre la sua vita per l'avvento del Regno a vantaggio di tutti (cf Mc 10,45), specie dei più bisognosi. Nel discorso della montagna Gesù proclama che Dio nell'atto salvifico del suo Regno esercita il suo potere sovrano in favore degli oppressi e dei diseredati<sup>31</sup>. Facendo proprie le parole di Isaia (61,1) Gesù afferma esplicitamente che la sua missione messianica consiste nell'annunciare il Vangelo di grazia ai poveri e la liberazione agli oppressi (cf Lc 11,18); anzi non dubiterà di identificarsi con essi (cf Lc 11,23; Mt 25,34-45; cf Is 58,6-7).

<sup>30</sup> Cf J. ALFARO, *Maria...*, cit., 62-63.

<sup>31</sup> Cf J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Parigi 1969, I, 209-222; II, 89-90.139-142.379-380.

Ed ancora: tutta la rivelazione di Gesù su Dio è avvenuta in termini di liberazione: il Dio che Gesù annuncia è il Dio liberatore degli oppressi e degli sfruttati, il Dio giustiziere che realizza la giustizia<sup>32</sup>. Cosicché il Regno messianico si presenta insieme, come atto supremo dell'amore del Padre e perciò come esperienza assoluta d'amore fraterno e di giustizia (cf Mt 23,8-9). Il canto del *Magnificat* è profeticamente appoggiato sulla liberazione-speranza del Messia: nella sua vita al fianco di Gesù, Maria vedrà attuarsi quanto aveva cantato nel *Magnificat* facendo memoria della liberazione-speranza che Dio aveva suscitato in Israele e alludendo all'opera messianica dei tempi nuovi; Maria constata pertanto la coincidenza fra *memoria* e *profezia* rispetto alla scelta privilegiata che Dio fa dei poveri e degli oppressi:

«Il vantaggio dei poveri al tempo dell'instaurazione del Regno di Dio trova quindi la sua spiegazione... nella giustizia che egli vuole manifestare facendosi loro difensore e salvatore. Il Dio che rovescia i potenti dai troni e innalza la gente che non conta, che ricolma di beni gli affamati e rimanda i ricchi a mani vuote (Lc 1,52-53), apparirà come la realizzazione perfetta del re ideale. La prospettiva non è quella della idealizzazione della povertà, ma quella di una teologia della giustizia di Dio e di una speranza che guarda al regno escatologico di Dio»<sup>33</sup>.

c. *Maria esempio di azione-speranza per noi che dobbiamo essere al progetto di Dio nella storia salvifica*

— Maria, con la sua esistenza tutta segnata e caratterizzata dalla liberazione e dalla speranza, è perciò esempio a noi cristiani circa il modo della nostra collaborazione al piano salvifico di Dio nel mondo: un piano salvifico che evidente-

<sup>32</sup> Cf J. ALFARO, *Teologia della giustizia*, tr.it., Ed. Paoline, Roma 1973, 5-20.

<sup>33</sup> J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, o.c., 89-90.

mente pervade la pratica della liberazione e l'esercizio della virtù della speranza. È questo il punto che maggiormente ci interessa, ed è un punto che praticamente si ricava da quanto s'è detto finora circa il fatto che Maria è essa stessa segno di liberazione e di speranza. Si tratta, in altre parole, di imitare il mistero mariano nel nostro impegno storico-secolare. Ma, in concreto, cosa ci insegna Maria, col suo mistero, sul modo della nostra collaborazione al progetto salvifico di Dio nel mondo? Risponderò a questa domanda ricavando le risposte da una brevissima analisi del mistero mariano. Maria, con la disponibilità del suo *fiat* all'Annunciazione si mostra come la sottolineatura vivente della concreta *responsabilità dell'uomo* nella salvezza: questa nel cristianesimo non è un proposito di Dio nonostante l'uomo, ma è un evento sacramentale: Dio si fa salvatore entrando per la concreta mediazione umana nella vita degli uomini; tutto questo avviene *passando per Maria*, strada umana dell'ingresso personale di Dio nella storia degli uomini. Perciò, noi collaboreremo al piano salvifico facendoci come Maria, strada — cioè mediazione, sacramento — della continua e incessante venuta del Dio salvatore nella storia.

— Maria — con la sua maternità divina — attesta la *grandezza* e la relativa *autonomia* dell'uomo e della realtà storico-secolare nel progetto salvifico; il Salvatore-liberatore viene nel mondo per l'impegno della concreta condizione creaturale di Maria: della sua femminilità, della sua maternità:

«In mariologia diventa chiaro che la dottrina della grazia non termina col ritiro della creazione ma, al contrario, è il sì definitivo della creazione stessa: la mariologia diventa così garanzia dell'autonomia della creazione, malleveria della fede nella creazione e sigillo ad una dottrina sulla creazione rettamente intesa»<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in *Maria Chiesa nascente*, tr.it., Ed. Paoline, Roma 1981, 31-32.

Perciò, noi collaboreremo al piano salvifico se, come Maria, svilupperemo la coscienza della grandezza dell'uomo e della realtà storico-secolare che sono i destinatari della stessa salvezza.

— Maria, con la sua Immacolata Concezione, è l'esempio, come s'è già visto, della *radicalità della salvezza* a cui Dio vuole condurre l'uomo e l'intera creazione con lui. Perciò, noi collaboreremo al progetto salvifico se avremo dinanzi agli occhi della nostra fede il modello di una liberazione integrale e di una salvezza piena, dacché Dio vuole salvarci non nei riduttivi termini di una pura liberazione, ma nei termini di una «creazione nuova».

— Maria, con la sua Assunzione al cielo, ci presenta l'*integralità* della salvezza cristiana; questa è la salvezza dell'*uomo intero*: la sua completa elevazione. Tutta la storicità e la corporeità della vita dell'uomo entrano a far parte della salvezza. Inoltre, ci viene ricordata la *multidimensionalità* della speranza cristiana, cioè la sua tipica tendenza che è fra *il già e il non ancora*; si tratta dell'escatologia del presente e del futuro, cioè dell'anticipazione attuale della venuta ultima di Dio: in Maria assunta *già* la Chiesa ha iniziato la sua glorificazione, ma essa *dovrà ancora* compiersi per tutti i suoi figli e per tutta la creazione, alla fine. Perciò noi collaboreremo al progetto salvifico se mireremo ad un tipo di liberazione e di salvezza che riguardi l'uomo nella complessità del suo essere, rifuggendo, da un lato da angelismi e interiorismi, e dall'altro da tutte le forme di terrestrismo, orizzontalismo, storicismo prive di interiorità e profondità escatologiche.

— Maria, con la sua compagnia del Figlio sotto la croce, è il segno della *fedeltà* assoluta a cui deve spingersi la nostra collaborazione al progetto salvifico, ed è anche il segno della *drammaticità* e '*negatività*' inevitabili dell'opera salvifica. Perciò, noi collaboreremo al progetto salvifico se avremo la tensione crescente a sviluppare, sull'esempio di Maria, un'adesione a Cristo pienamente fedele. Inoltre, Maria presso la croce ci invita a rifuggire da ogni idea esageratamente

ottimistica nella ricerca della liberazione e della salvezza: la Croce è una legge salvifica ineliminabile ed è il fondamento della speranza<sup>35</sup>. Non ci si salva nonostante la Croce, ma per la Croce. Maria è presso la Croce perché sa che lì è il luogo della salvezza: lì c'è l'inizio nella storia nuova degli uomini. Perciò, col suo esempio di compassione con Cristo c'insegna che la Croce non chiama ad una presenza passiva e apatica, ma ad una presenza attiva e dinamica nella realtà storico-secolare: con la Croce solo si opera la liberazione piena e la speranza definitiva<sup>36</sup>.

— Ed infine: Maria — soprattutto con la sua verginità — ci chiama *all'opzione privilegiata dei poveri*, dacché la verginità è forse l'aspetto più radicale della povertà. Maria peraltro condivide totalmente la povertà di Cristo; la sua vita è stata contrassegnata da una duplice povertà: in lei la povertà secondo le categorie sociologiche<sup>37</sup> e la povertà secondo le categorie del Regno<sup>38</sup> sono armoniosamente coincidenti. Maria ci dà l'esempio di partecipazione alla sorte del suo popolo (cf Lc 1,54), di solidarietà con gli umili di cuore e con gli oppressi (cf Lc 1,52-53; Mt 2,16-18), di attenzione alle necessità del prossimo (cf Gv 2,3), di sollecitudine verso la nuova comunità dei discepoli di Gesù (cf Gv 2,1-12; At

<sup>35</sup> Sempre le «categorie della distruzione» sono gestibili fruttuosamente e produttivamente: cf E. MANCINI, *Cultura cristiana: specificità e senso*, in *Cristianesimo e cultura*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1975, 42ss.

<sup>36</sup> M.G. MASCIARELLI, *Un cristianesimo festivo*, Ed. Ballarini, Pescara 1977, 80-81. Dalla Croce è derivabile un'ispirazione liberatrice per l'impegno storico-secolare: cf M.G. MASCIARELLI, *I dinamismi critici della Croce in rapporto al fatto politico*, in *La Sapienza della Croce, oggi. (Atti del Congresso Internazionale, Roma 13/18 ottobre 1975)*, Elle Di Ci, Torino 1976, 256-265.

<sup>37</sup> Solo alcune indicazioni per questa povertà sociologica di Maria: nasce nella disprezzata regione della «Galilea delle genti» (cf Mt 4,15), in una borgata che nella storia d'Israele conta niente (cf Gv 1,42); diviene sposa di un povero operaio (cf Lc 1,27; Mt 13,55) e madre di un figlio povero dalla nascita alla morte (cf Lc 2,7-24; Mt 2,13; Lc 4,29; Mc 3,21; Lc 23,33).

<sup>38</sup> Maria «primeggia tra gli umili e i poveri del Signore i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza» (LG n.55).

1,14). La devozione a Maria, fra l'altro, dev'essere pertanto, sia una fonte d'ispirazione per crescere personalmente nella spiritualità della povertà evangelica, sia un incitamento e una spinta ad operare l'opzione privilegiata dei poveri.

Sull'atteggiamento pastorale da assumere verso i poveri, come frutto della pietà mariana, ci illumina una bella pagina di quello che ritengo sia uno dei documenti mariani più seri del post-concilio:

«Per quanto concerne la pietà mariana, la nostra riflessione ci ha portati a concludere: il culto della beata Vergine, se si vuole che non si perda nell'astrattezza o sia confinato in dimensioni puramente individuali, deve essere permeato dai contenuti del messaggio evangelico sulla povertà. Vogliamo dire: deve essere occasione per predicare a coloro che sono sociologicamente ricchi e a coloro che sono sociologicamente poveri l'unico *evangelium paupertatis*, cioè la subordinazione dei beni di questo mondo ai valori del Regno e la loro primordiale destinazione al servizio e alla promozione dell'uomo; deve essere momento culturale per l'annuncio del messaggio del Magnificat e delle Beatitudini, per il rifiuto di ogni compromesso con qualsiasi forma di ingiustizia sociale' (*Evangelica Testificatio*, n.18) e per la denuncia di ogni forma di oppressione dei poveri; ambito orante per sollevare i cuori sfiduciati verso Dio che 'solleva l'indigente dalla polvere, dall'immondizia rialza il povero' (*Sal* 112 [113], 7) e per ascoltare il 'grido dei poveri' (*Gb* 34, 28) che si leva 'più incalzante che mai [...] dalla loro indigenza personale e dalla loro miseria collettiva' (*Evangelica Testificatio*, 17); deve essere ammonimento a non presentare certe situazioni sociali come espressioni della 'volontà di Dio', quando sono solo effetto del peccato degli uomini. In questo atteggiamento culturale — di fiducia in Dio e di denuncia dell'ingiustizia — ci ha preceduti Maria di Nazareth»<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà*, Curia Generalizia OSM, Roma 1983, 78-79.

### Conclusione breve

L'intero mistero di Maria — dall'Annunciazione all'Assunzione — ispira una presenza liberatrice e di speranza nel mondo. In particolare, il mistero mariano sul piano della cooperazione al progetto di Dio nella storia, sollecita ad avere *disponibilità-responsabilità* (Annunciazione), *coscienza* della dignità dell'uomo e della creazione (Maternità divina), tensione verso la *radicalità* della salvezza (Immacolata Concezione), senso dell'*integralità*, della *storicità* e dell'*escatologicità* della salvezza (Assunzione), slancio verso una *fedeltà assoluta*, accettazione della *dimensione drammatica e «negativa»* dell'opera salvifica (presenza di Maria presso la Croce).

Infine, con il suo inno di liberazione (il *Magnificat*) Maria ci chiede di meditare sulla scelta che Dio ha fatto dei poveri<sup>40</sup> e, conseguentemente, sulla scelta che noi dobbiamo fare di loro. Il *Magnificat* «non è certo un proclama di messianismo terreno né un grido di rivolta sociale, ma non è nemmeno una preghiera disincarnata: è un canto di liberazione sgorgato dalla fede; è memoria degli interventi di Dio nella storia»<sup>41</sup>; è parola detta a nome di «coloro che non ac-

---

<sup>40</sup> Il tema della «scelta dei poveri» da parte di Dio, che poi ovviamente, condiziona le opzioni inevitabili della Chiesa, è quanto mai complesso e suscettibile di opposte radicalizzazioni: di un'*interpretazione* unicamente spiritualizzante e di un'*interpretazione* unicamente sociologica. L'*interpretazione* sociologica, debitamente integrata con l'*interpretazione* spirituale, è ineliminabile. Per facilitare la sua comprensione può forse aiutare quest'osservazione: «Dio sceglie i poveri non perché sono più buoni, umili, raccomandabili, ma perché hanno bisogno. Il motivo per cui Dio sceglie i poveri sta in Dio, non nei poveri. Mentre l'ira di Dio ha il suo motivo nell'ingiustizia, l'amore gratuito di Dio ha l'unica ragione in lui. Sceglie i poveri perché è fatto così. Questa è l'immagine di Dio che propone Gesù. Non perché sono più buoni, più disponibili, più aperti o perché hanno dei meriti o titoli religiosi, ma perché Dio è Dio» (R. FABRIS, *Un Dio senza la tentazione del potere*, in: *Gesù di Nazareth: Il 'caso' non è chiuso*, Ed. Cittadella, Assisi 1984, 111).

<sup>41</sup> 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *doc.cit.*, 79.

cettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale né sono vittime dell' 'alienazione' — come si dice oggi — bensì proclamano con lei che Dio è vindice degli umili e, se è il caso, 'depone i potenti dal trono'»<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia ai fedeli messicani, presso il Santuario di Zapopán* (30 gennaio 1970), in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 230.