

MARIA E L'EUCARISTIA DINANZI ALLE CARENZE UMANE

«*Non hanno più vino*» (Gv 2, 3)

Michele Giulio Masciarelli

1. IL MISTERIOSO LEGAME TRA MARIA E L'EUCARISTIA

L'icona biblica che fa da sfondo ispirativo e, direi, protettivo alla presente riflessione teologica e culturale sul tema «Maria e l'Eucaristia dinanzi alle carenze umane», è quella delle nozze di Cana (cf. Gv 2, 1-11[12]).¹

È nel «segno» di Cana, perciò, che si vorrà leggere il legame Maria-Eucaristia ed è alla luce di questo misterioso binomio, che si tenterà di scorgere le più vistose *carenze umane* che connotano la vita del mondo d'oggi e di meditare sulle vie da percorrere per porvi rimedio.

Prima di evocare l'icona dell'evento di Cana, che sarà anche il contesto prossimo di questa meditazione teologica, conviene giustificare l'esistenza, la forza e la qualità del rapporto fra Maria e l'Eucarestia, che è, a sua volta, lo sfondo di questo 20° Convegno mariano di «fine d'anno con Maria».

1.1. *Maria e il «primo» Corpo di Cristo*

Madre è il «luogo» dell'Incarnazione del Figlio di Dio: nel suo *corpo* nasce il «corpo di Cristo». Il Figlio che nasce da lei è uomo-Dio: veramente uomo e veramente Dio.² «Corpo di Cri-

¹ Per uno sguardo ad un tempo sintetico e particolareggiato all'evento di Cana, cf. *Le nozze di Cana*, in *Theotokos* 7(1999).

² Già dal sec. II il richiamo a Maria fa parte dei simboli di fede. Contro i tentativi ideologici dei doceti che sminuivano la vera umanità di Gesù e degli ebioniti che ne attutivano la condizione divina, i simboli sottolineano l'identità tra il Verbo e Cristo in uno schema storico-narrativo: «Questi è

sto» è espressione realistica che sottolinea la piena umanità del Verbo incarnato nel seno della Vergine Madre, ma anche la concretezza del dinamismo trinitario sviluppatosi in lei. La Vergine Madre prende parte ad una generazione trinitaria. «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...»: quest'articolo del *Credo* non solo è incastonato dentro un quadro notoriamente trinitario, ma è esso stesso squisitamente trinitario. Maria è il quarto soggetto dell'evento trinitario dell'Incarnazione.

La connessione della sua persona e della sua collaborazione all'agire della Trinità nel farsi dell'evento Cristo produce una *contestualità drammatica* dell'evento stesso, e non potrebbe essere diversamente poiché si tratta della *connessione personale* e della *collaborazione operativa* di una creatura col Creatore:³ la differenza corrente tra il livello finito-mariano e il livello infinito-trinitario fa sentire la sua vibrazione-fremito, il suo scuotimento intenso, la sua commozione altissima in tutta la storia della salvezza.⁴

colui che s'incarnò nella Vergine, fu appeso al legno, fu sepolto in terra, risorse dai morti e fu assunto nelle altezze del cielo», professa il simbolo di Melitone di sardi († prima del 190) in consonanza con Ignazio d'Antiochia, con Giustino e con il cosiddetto 'simbolo apostolico' riportato da Ippolito († c. 253): «Credi in Gesù Cristo, Figlio di Dio, che è nato di Spirito Santo da Maria vergine, e fu crocifisso sotto Ponzio Pilato?». Per il testo dei due simboli, cf. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1982³, p. 136.

³ Maria entra *drammaticamente* nel dinamismo di grazia dell'Incarnazione ponendosi all'origine di una *misteriosa "mutazione"*: «Chi può dire cosa provoca in Dio Padre e in tutta la Trinità l'esistenza nuova apparsa nella povertà di Betlemme, e quel Bimbo che vagisce nella mangiatoia? La nascita di Cristo non è un evento confinato solo nella storia; esso incide anche nell'eternità. Qualcosa avviene nella Trinità, quando il Verbo si fa carne» (R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Milano 1991, p. 55). Questo «qualcosa» di definitivo che «avviene» nella vita del Dio trinitario è l'elemento drammatico che passa attraverso l'esistenza di Maria e attraverso l'atto della sua collaborazione come donna e come madre alla nascita di Cristo.

⁴ «La drammaticità della frase – continua il Card. Ratzinger nel suo commento all'articolo cristologico-mariano del *Credo* – sta però nel fatto, che essa non formula un'affermazione sull'essere eterno di Dio, ma un'affer-

Legata all'annuncio di Cristo come appartenente all'evento della salvezza,⁵ Maria diviene garante della realtà dell'Incarnazione,⁶ a patto di conservare una densità storica.⁷ La proclama-

mazione di azione, che, ad un più attento esame, si rivela perfino come affermazione di passione come un passivo. A questa affermazione di azione, alla quale hanno parte le tre persone divine, – ciascuno a proprio modo – appartiene l'espressione "ex Maria Virgine", anzi, di qui dipende la drammaticità del tutto. Infatti senza Maria l'ingresso di Dio nella storia non giungerebbe al suo fine; non sarebbe raggiunto ciò che ha importanza nella confessione di fede: che Dio è un Dio con noi e non solo un Dio in se stesso e per se stesso» (J. RATZINGER, «*Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine...*», in *Theotokos*, 3 [1995/2] p. 14).

⁵ L'identificazione del mistero di Maria consegue all'identificazione del mistero di Cristo. Così, l'eresia di Ario, condannata al Concilio di Nicea (325), non toccava direttamente né il verginale concepimento né l'onore della Vergine; tuttavia, negando che il Verbo era Dio come il Padre, cioè a lui consustanziale, negava, di conseguenza, che Maria avesse generato il vero Figlio di Dio: quindi il titolo di *Theotokos* che lo stesso Ario usava risultò privo di contenuto: Maria, infatti, non poteva essere né dirsi Madre di Dio. Nelle successive dispute teologiche del sec. IV, Apollinare varò una formula, secondo la quale il Verbo dopo l'Incarnazione possiede 'una sola natura', un misto divino-umano: la mente umana, infatti, sarebbe stata supplita dal *Logos*, Mente divina. Si accese la polemica contro questo 'monofisismo' di Apollinare: la scuola antiochena, nell'affermare con forza la dualità delle nature in Cristo, errò per eccesso, affermando anche due persone e due figli, diversi e distinti, uniti per divina compiacenza nel *prosopon* o persona visibile del Cristo storico. Maria così non era vera madre di Dio (*Theotokos*) né per Apollinare, che negava a Cristo la vera umanità, meno ancora per gli antiocheni, che la dicevano madre dell'uomo Gesù (*antropotokos*).

⁶ Maria appare una garanzia della vera umanità storica di Cristo, tanto che bisogna far astrazione da lei se si vuole ammettere l'interpretazione docetista. «È sintomatico che l'umile Vergine di Nazaret non abbia trovato alcun vero posto negli esuberanti sistemi mitologici della gnosi» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, p. 122). E in realtà, quando Gregorio Niseno († 394) dovette ribattere l'errore di Apollinare, ricorse alla storicità di Maria: «Egli deve o dimostrare che la Vergine non visse sulla terra oppure tralasciare di inventare un uomo celeste (riguardo a Cristo)... Di nuovo io devo dire: egli ha dimenticato Maria» (GREGORIO NISENO, *Adversus Apollinarem*, 37, PG 45, 1208C-D). Il realismo storico di Maria è del resto l'antitesi di ogni sua idealizzazione, come quella operata dalle colliridiane con il tributare a lei il culto divino. Contro di esse si rivolge Epifanio († 403) precisando: «Oltre la giusta misura non si possono onorare i santi... Perché Maria non è una dea e non ha mai ricevuto il suo corpo dal cielo, ma dall'unione di un uomo e di una donna; però, come dice la profezia, ella è una figlia della

zione dell'identità del Cristo nell'unicità della sua persona divina e nella dualità delle nature, la divina e l'umana, affermava chiaramente che egli era Dio e uomo. Una garanzia della vera fede era Maria, la *Theotokos* (colei che partorì Dio).⁸ Maria è icona del Figlio, ma non solo per il corredo umano (fisico, psicologico, caratteriale) che gli ha dato, ma perché essa è una sicura garanzia della piena umanità di Cristo: «La maternità di Maria – scrive Forte – diventa in tal senso la sentinella dell'umanità di Dio, la porta attraverso cui Egli è entrato veramente tra i figli degli uomini, e perciò anche la garanzia che nulla di ciò che è veramente umano può essere veramente estraneo a Lui».⁹ «Che Gesù nasca da donna significa che egli è vero uomo, poiché tale è sempre chi nasce da donna».¹⁰

Provvidenza: nessuno deve offrire sacrifici in suo nome, perché in tal modo egli perde la sua anima» (EPIFANIO, *Adversus haereses*, 78, 11, PG 42, 715-716).

⁷ La chiesa conobbe le difficoltà interne delle controversie trinitarie e cristologiche. I primi quattro Concili ecumenici (Nicea, 325; Costantinopoli I, 381; Efeso, 431; Calcedonia, 451) le superarono. La dottrina mariana ne risultò precisata.

⁸ I Concili di Efeso e di Calcedonia hanno legato il mistero di Maria al mistero di Cristo, deducendo dall'identità del Figlio incarnato gli idiomi della madre. Questi Concili furono in campo per definire che «fedeli ai santi padri noi tutti unanimemente insegniamo che il Figlio, nostro Signore Gesù Cristo, è uno e il medesimo. Egli, unico e il medesimo, è perfetto quanto alla divinità e perfetto quanto all'umanità, vero Dio e vero uomo, dotato di anima ragionevole e di corpo... Prima dei tempi egli fu generato dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni, egli, il medesimo, per noi e per la nostra salvezza fu partorito, secondo l'umanità, da Maria vergine madre di Dio (*Theotokos*). Noi professiamo un solo e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, sussistente in due nature, ma senza confusione, mutazione, separazione, divisione» (DS 301-302).

⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo [MI] 1988, p. 202.

¹⁰ M.G. MASCIARELLI, *Nato da donna, nato sotto la legge. Appunti di catechesi, in Theotokos*, 1(1993/2) p. 186.

1.2. Maria e il «secondo» Corpo di Cristo

Maria è legata all'Eucarestia perché è la madre di Cristo. Si tratta di un rapporto reale, oggettivo, personale: di conseguenza è un legame forte e indistruttibile. Maria perciò ha rapporti materni definitivi con il Cristo. In altri termini, poiché è «ricca dello Spirito del Verbo, la maternità di Maria è il luogo in cui l'umanità del Verbo inizia a incorporarsi l'umanità: la maternità di Maria ha, quindi, un valore cosmico ed escatologico».¹¹

Così, dopo l'Incarnazione del Verbo, avvenuta nel seno della Vergine Madre, il «Corpo di Cristo», conosce anche la forma eucaristica. Di conseguenza, Maria ha legami anche con il Cristo eucaristico, poiché la sua maternità è permanente e il Cristo è uno solo.¹² Maria, madre del corpo di Cristo, è anche madre dell'Eucaristia.

È lei oggettivamente, se non intenzionalmente,¹³ la «casta vergine» che ha pescato il «pesce di sorgente, grandissimo, puro», di cui parla il vescovo Abercio di Ieropoli.¹⁴ Ma è soprattutto sant'Efrem (306-373) ad evocare i profondi legami esistenti tra Maria e l'Eucaristia: egli afferma che, oltre alla Chiesa, anche Maria, quale nuova Eva, ci offre l'Eucaristia: «Maria – egli scrive – ci ha dato il pane che conforta, al posto del pane che affatica, datoci da Eva».¹⁵ Maria è il tabernacolo dove abitò il Verbo incarnato, simbolo dell'abitazione del

¹¹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, p. 196.

¹² Cf. A. AMATO, *Eucaristia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES E S. MEO, Cinisello Balsamo (MI) 1985, p. 527-541 (con bibliografia).

¹³ Qualcuno è più disposto a ritenere che la «verGINE casta» sia la chiesa (cf. *Ibid.*, p. 284); qualcuno, invece, ritiene più sicuro che si tratti di Maria (cf. H. CROUZEL, *Les préparations du rapprochement entre Marie, l'Église et l'Eucharistie chez les Pères anténicéens*, in *Études mariales*, 36-37 (1979-1980) p. 38-48.

¹⁴ Cf. G. BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, Torino 1964, I, p. 283s.

¹⁵ Cf. P. YOUSIF, *La Vierge Marie et l'Eucharistie chez S. Ephrem de Nisibe et dans la patristique syriaque antérieure*, in *Études mariales*, 36-37 (1979-1980) p. 58.

Verbo nell'Eucaristia presente nella Chiesa. Lo stesso corpo nato da Maria è nato per divenire Eucaristia; questa è il mistero del Corpo di Cristo nato da Maria e presente nella Chiesa. Maria è madre del Corpo di Cristo, che diviene sacramento di salvezza.

Sostanzialmente uguale il rapporto che Maria ha con il Corpo di Cristo nell'Incarnazione e il suo Corpo eucaristico, tuttavia, osserva Angelo Amato, «l'eucaristia [...] riesce a sconvolgere in un certo senso le relazioni naturali esistenti tra Maria e suo Figlio».¹⁶ E, per mostrare come i rapporti di Maria con il Corpo eucaristico siano anche connotati da aspetti speciali, riporta un monologo di Maria all'indirizzo di Cristo:

«Come ti chiamerò [...]? Ti chiamerò figlio [...], fratello [...], fidanzato [...], maestro? O tu che generi la tua madre di una nuova generazione uscita dalle acque! Infatti ti sono sorella della casa di Davide; lui che è il padre di noi due. Ti sono anche madre, perché ti ho portato nel mio seno; ti sono fidanzata, a causa della tua castità; ti sono serva e figlia per il sangue e l'acqua, perché tu mi hai redenta e battezzata».¹⁷

Di là di ogni considerazione particolare, comunque, il rapporto di Maria con l'Eucaristia non spiega solo meglio l'identità di Maria, ma aiuta anche a penetrare meglio il mistero eucaristico, poiché «il ricorso alla Vergine nell'eucaristia è un *test* di verità e di ortodossia. Il legame tra Maria e l'eucaristia è mediato, ma sostanziale: il corpo eucaristico è lo stesso corpo formato nel seno della Vergine madre»; per cui Gersonne chiama Maria «madre dell'eucaristia».¹⁸

¹⁶ Cf. A. AMATO, *Eucaristia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 532.

¹⁷ P. YOUSIF, *La Vierge Marie et l'Eucharistie chez S. Ephrem de Nisibe et dans la patristique syriaque antérieure*, in *Études mariales*, 36-37 (1979-1980) p. 79.

¹⁸ *Opera*, t. 4, p. 392-451.

2. NELLA DINAMICA DEL MISTERO DI CANA

Ora ci poniamo sotto il «segno» di Cana, che è segno-tipo, un archetipo che sta all'inizio,¹⁹ che prefigura e anticipa tutti gli altri, rivelandone il senso e la finalità. Più ancora, cerchiamo d'entrare nell'orbita santa del «mistero di Cana»;²⁰ infatti il segno di Cana è «la porta dell'intera rivelazione di Gesù»;²¹ è «l'«archetipo» di tutti quelli che seguiranno, è la chiave che ci permette di comprendere il seguito del quarto vangelo».²²

La presenza di Maria alle nozze di Cana non è casuale, ma s'inscrive all'interno di una dinamica misterica che, fra l'altro, vede la connessione messianica di Gesù a sua madre; e, come queste nozze profetizzano altri misteri di Cristo, così profetizzano ad un tempo la presenza di Maria a loro.

«Il Vangelo – scrive il *Catechismo della Chiesa Cattolica* – ci rivela come Maria preghi e interceda nella fede: a Cana la Madre di Gesù prega il Figlio suo per le necessità di un banchetto di nozze, segno di un altro Banchetto, quello delle nozze dell'Agnello che, alla richiesta della Chiesa, sua Sposa, offre il proprio Corpo e il proprio Sangue. Ed è nell'ora della Nuova Alleanza, ai piedi della croce, che Maria è esaudita come la Donna, la nuova Eva, la vera Madre dei viventi».²³

2.1. Cana, icona cristologica

Le nozze di Cana sono, anzitutto, un'icona cristologica, per cui la sua pericope biblica non riguarda anzitutto Maria, ma è

¹⁹ Il «principio dei segni» è introdotto dalla formula «il terzo giorno» (Gv 2,1), che evoca il mistero della risurrezione, il «segno per eccellenza», nel quale si mostra in pienezza la gloria del Figlio di Dio e i discepoli che credono in lui.

²⁰ «Piuttosto di chiamare il racconto semplicemente le *nozze di Cana* o il *miracolo di Cana*, è più adeguato parlare del *mistero di Cana*» (M. KO HA FONG, *Lectio divina su Gv 2,1-12*, in *Theotokos*, 7 [1999] p.152).

²¹ M. KO HA FONG, *Lectio divina su Gv 2, 1-12*, in *Theotokos*, 7 (1999) p. 149.

²² I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1992, p. 144.

²³ *Catechismo della Chiesa cattolica* (11.10.1992) (=CCC), n. 2618.

un testo-chiave per accedere alla straordinaria cristologia giovannea.²⁴ Il «segno» di Cana è un'azione o un prodigio compiuti da Gesù per rivelare la sua identità di Figlio di Dio e la sua presenza salvifica in mezzo a noi: «Questo fece Gesù come principio dei segni in Cana di Galilea» (Gv 2, 11). Questo, come altri segni, rivelano, in modo misterioso e pur chiaro, per chi li accetta nella fede, la persona di Gesù.²⁵

Giovanni si preoccupa di collegare «il principio dei segni» ad altri due elementi dell'evento di Cana, alla manifestazione della gloria di Cristo e alla fede dei discepoli: un collegamento strutturale che non deve spezzarsi né nella riflessione teologica né nella proposta catechetica.²⁶ Come si vede, il trionfo *segno-gloria-fede*, che è l'intera essenza dell'evento di Cana, ha per soggetto e destinatario il Cristo: *egli* pone il segno, manifesta la sua gloria, mentre i discepoli credono *in lui*.

2.2. Cana, icona mariologica

All'evento di Cana è significativamente presente Maria:

«Il Vangelo – leggiamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* – ci rivela come Maria preghi e interceda nella fede: a Cana la Madre di Gesù prega il Figlio suo per le necessità di un banchetto di nozze, segno di un altro Banchetto, quello delle nozze dell'Agnello che, alla richiesta della Chiesa, sua Sposa, offre il proprio Corpo e il proprio Sangue. Ed è nell'ora della Nuova Alleanza, ai piedi della croce, che Maria è esaudita come la Donna, la nuova Eva, la vera Madre dei viventi».²⁷

²⁴ Cf. A. VALENTINI, *Editoriale a Le nozze di Cana*, in *Theotokos*, 7 (1999) p. 3-4.

²⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Exkursus quarto. I «segni giovannei»*, in ID., *Il vangelo di Giovanni*, I, p. 476-493; G. FERRARO, *Gesù e la Madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gv 2, 1-11*, in *Theotokos*, 7(1999) p. 35.

²⁶ Cf. C. BISSOLI, *Gv 2, 1-12: Indicazioni per la catechesi*, in *Theotokos*, 7 (1999) p. 133.135.

²⁷ CCC, n. 2618.

Le nozze di Cana sono, perciò, un'icona mariologica. Benché la tradizione giovannea appaia quantitativamente sobria nei confronti di Maria, qualitativamente è invece densa e significativa: infatti, oltre al riferimento indiretto a Maria in *Apocalisse* 12, mariana è l'apertura del quarto Vangelo, proprio a causa dell'evento di Cana e mariana è anche la sua chiusura con la presenza di Maria sotto la Croce, allo stato terminale della vita del Cristo, è proprio in questi due episodi evangelici che si tocca il vertice della riflessione neotestamentaria sulla madre del Signore. Ella, perché credente e madre di Gesù, è posta all'inizio e al termine del Vangelo, al servizio della fede e della vita dei discepoli, venendo coinvolta, direttamente e in modo unico, con la persona e l'opera del Figlio suo.²⁸

2.3. Maria alle nozze di Cana e alle nozze martiriali del Calvario

Maria arriva al Calvario partendo da lontano: dalla stessa Betlemme, da Nazaret. Ma si può comunque prendere come punto di riferimento per il suo cammino verso la Croce, Cana, il luogo del primo miracolo di Gesù, evento profetico dell'Oracolo (cf. Gv 2, 1-12).²⁹ Cana allude in tanti modi al Calvario, e vice-

²⁸ Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 56.

²⁹ Cf. I. BENGOCHEA, *Los motivos de Caná*, in *Scripta de Maria*, 2 (1979) p. 25-36; G. BESUTTI, *Bibliografia Mariana 1967-1972*, Roma 1974, p. 44-45; ID., *Bibliografia Mariana 1973-1977*, Roma 1974, p. 57-58; M.-É. BOISMARD, *Du baptême à Cana*, Parigi 1956; F.M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Parigi, 1953, p. 47-74; ID., *Jean le théologien. Sa théologie. Le Christ, Notre Seigneur*, Parigi 1972, p. 95-103; R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, p. 125-147; J.P. CHARLIER, *Le signe de Cana. Essai de Théologie Johannique*, Bruxelles-Parigi 1959; I. De la Potterie, *La Madre di Gesù e il mistero di Cana*, in *La Civiltà Cattolica*, 130 (1979) p. 425-440; A FEUILLET, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 36 (1960) p. 5-22; ID., *La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jo 2, 1-11), et le symbolisme johannique*, in *Revue Thomiste*, 65 (1965) p. 517-535; ID., *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance ed d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'église*, Parigi 1974, p. 23-24.130-134.147-148.266.215-216; J. LEAL, *La hora de Jesús, la Hora de su Madre (Io 2,4)*, in *Estudios Eclesiásticos*, 28 (1952) p.

versa: nell'uno e nell'altro evento Maria viene chiamata «madre di Gesù»³⁰ e «donna»;³¹ a Cana l'Orà è profetizzata, sulla Croce è realizzata.³²

L'evento di Cana ha un significato messianico come l'evento della Croce che profetizza e, dunque, la presenza di Maria ha valore messianico nei due eventi, che riguardano la salvezza universale realizzata dal Gesù Messia.³³

«A Cana fu la madre a presentare il figlio al mondo col primo miracolo, a Gerusalemme è il figlio a presentare al mondo la madre con la sua eredità. In ambedue i momenti Gesù manifesta la sua gloria di Figlio di Dio, cioè la sua salvezza definitiva».³⁴

147-166; P. GRELOT, *Marie (Vierge)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, X, Parigi 1932ss., p. 419-420; J. MATEOS-J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, p. 132-148; D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul Vangelo di s. Giovanni*, Brescia 1966, p. 23-33; G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Jahvé, nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1969, p. 219-241; S.A. PANIMOLLE, *La lettura pastorale del Vangelo di s. Giovanni*, I, Bologna 1978, p. 303-331; ID., *La Madre alle nozze di Cana (Gv 2, 1-12)*, in *Parola, Spirito e Vita*, 6 (lugl.-dic. 1982) p. 126-135; R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. 1 (cc. 1-4), Brescia 1973, p. 454-476; A. SERRA, *Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello Pseudo-Jonatan Es. 19.24 e in Giov. 1, 19-2, 12*, in *Marianum*, 33 (1971) p. 1-39; ID., *Salvezza nelle parole e nelle cose (Gv 2, 1-12)*, in *Parola per l'assemblea festiva*, 70 (1974) p. 342-358; ID., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Roma 1977, p. 29-301; ID., *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2, 1-12 e 19, 25-27)*, Roma 1978, p. 7-78; M. THURIAN, *Maria, Madre del Signore*, Brescia 1980⁵, p. 133-158; A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jo 2, 4)*, in *Biblica*, 55 (1974) p. 157-167. Cf. il numero monografico di *Theotokos*, 7 (1999/1).

³⁰ Maria è chiamata madre di Gesù nei vangeli dell'infanzia da Matteo e da Luca, ma anche da Giovanni a Cana e sotto la Croce (cf. Gv 2, 1.3.5; 6, 42; 19, 25-26), e ancora come madre messianica è presentata in altri luoghi neotestamentari nei quali incontriamo la sua figura (cf. Mc 3, 31-35; 6, 3; Mt 12, 46-50; 13, 55s.; Lc 3, 23; 4, 22; 8, 19-21; 11, 27).

³¹ Cf. Gv 2, 4; 19, 26.

³² Cf. Gv 2, 4; 19, 27.

³³ Cf. Gv 4, 25-26.42.

³⁴ O. BATTAGLIA, *La madre del mio Signore. Maria nei vangeli di Luca e di Giovanni*, Assisi 1994, p. 302.

Nel viaggio messianico di Gesù verso il Calvario, che la Vergine Madre accompagna col suo pellegrinaggio di fede, incontriamo l'evento di Cana, evento che, anche per la pre-senza mariana, è paragonabile con l'Epifania quale celebrazione dell'«adorazione di Cristo».³⁵ La presenza della «Credente», di conseguenza, anche nella celebrazione eucaristica:

«Il segno dell'acqua trasformata in vino a Cana annuncia già l'Orà della glorificazione di Gesù. Manifesta il compimento del banchetto delle nozze del regno del Padre, dove i fedeli berranno il vino nuovo divenuto il Sangue di Cristo».³⁶

2.4. Cana, profezia del convivio eucaristico

L'evento sponsale di Cana si collega idealmente ad altri due patti nuziali, fra i quali quello cananeo è intraposto: al patto nuziale del Sinai, che Dio stabilisce col suo popolo (cf. Es 19), e al patto nuziale del Calvario, con cui Egli rinnova il primo patto. Tre nozze messianiche celebrate il «terzo giorno». L'evento nuziale del Sinai si conclude, infatti, con l'acclamazione del popolo a Mosé:

«Quanto il Signore comanda, noi lo faremo» (Es 19, 8); e dal Calvario, dopo le nozze martiriali stabilite col sigillo del sangue di Cristo e «dopo la sua Risurrezione, sul monte della Galilea – Sinai della Nuova Alleanza! (Mt 28, 16; cf. Es 3, 12) – egli affida agli apostoli il mandato di ammaestrare tutte le nazioni, “insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28, 20a). La sostanza di questo mandato conferito agli Undici (e quindi alla Chiesa) consiste dunque nell'annunciare a tutte le genti: “Quanto il Signore [Gesù] ci ha comandato, fatelo”».³⁷

Dal Sinai al Calvario alla proposta di nozze di Dio si risponde sempre alla stessa maniera: giurando fedeltà, promettendo di essere «credenti». Ecco perché l'invito mariano:

³⁵ CCC, n. 149.

³⁶ CCC, n. 1335.

³⁷ O. BATTAGLIA, *La madre del mio Signore*, p. 145.

«Fate quello che vi dirà...» è da intendere come l'invito della Credente ai fratelli di Cristo perché si decidano per una fede sponsale senza reticenze.³⁸ È una richiesta che ella può avanzare a causa della sua maternità piena.

L'evento di Cana irradia una profezia di largo raggio e di lunga proiezione: profetizza «l'Eucaristia nell'Economia della Salvezza»³⁹ e «annunzia già l'Ora della glorificazione di Gesù. Manifesta il compimento del banchetto delle nozze del regno del Padre, dove i fedeli berranno il vino nuovo divenuto il Sangue di Cristo».⁴⁰ Le nozze di Cana sono, perciò, una profetica icona eucaristica. Nell'evento di Cana l'esegesi scorge un'allusione sacrificale,⁴¹ mentre la Chiesa, nella sua liturgia, la interpreta in prospettiva esplicitamente eucaristica.⁴²

2.5. *Maria informa il Figlio: «Non hanno più vino» (Gv 2, 3)*

Siamo a uno spozalizio. Viene a mancare il vino e la madre di Gesù lo notifica al Figlio. «Non hanno più vino...». Maria non nota altro (chi sa quante cose potevano, magari, non essere sufficienti o perfette in quel pranzo nuziale!). È il caso di notare che «non si può ridurre l'indicazione di Maria sulla mancanza del vino a una semplice constatazione casalinga. Il vino che Gesù dona, inteso in senso simbolico, non è meno

³⁸ Come il vero «sposo» delle nozze di Cana è il Cristo (s. Agostino), così possiamo affermare che la vera «sposa» di quelle stesse nozze sia Maria: «Maria, la "donna", che raffigura Israele e la Chiesa, protagoniste del patto, vi è presente come l'interlocutrice, l'alleata, la sposa» (B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, p. 234). Sulla fede come collegamento misterico fra la sponsalità di Maria e la sponsalità della Chiesa, cf. M. I. SCHEEBEN - C. FECKES, *Sposa e madre di Dio*, Brescia 1955; C. MILITELLO, *Ecclesiologia*, Casale Monferrato (AL) 1991.

³⁹ Cf. CCC, nn. 1133-1336.

⁴⁰ CCC, n. 1335.

⁴¹ Cf. G. FERRARO, *Gesù e la Madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gv 2, 1-11*, in *Theotokos*, 7 (1999) p. 29-31.

⁴² Cf. A. M. BALDACCI-S. ROSSO, *Le nozze di Cana nella liturgia romana*, in *Theotokos*, 7(1999) p. 67-95.

carente del vino del banchetto. È allora riduttivo e arbitrario dare al vino di cui parla Maria un senso limitato rispetto al vino di cui si parla dopo».⁴³

«Non hanno più vino...». È la carenza di un prodotto della terra che diviene antropologicamente significativo⁴⁴ – infonde vigoria (cf. Zc 9, 17); dà ebbrezza (cf. Zc 10, 7) – ed è teologicamente allusivo poiché indica l'ebbrezza data dallo Spirito (cf. At 2, 1-3), come sottolineano i Padri.⁴⁵ Poiché l'osservazione della carenza da parte di Maria è da leggere fuori di un'ovvia constatazione di vita domestica, ma in ottica profeticamente messianica, s'intende anche che il «non hanno più vino...» potrà e dovrà avere anche una valenza sapienziale, capace di ispirare l'analisi delle carenze umane che affliggono il mondo d'oggi, oltre che d'indicare l'ardimentosa intrapresa per colmarle. Maria alle nozze di Cana non ha mostrato solo la *competenza della madre*, ma anche la *sensibilità d'una donna d'attenzione*.

a) *Maria e la sua competenza materna*. A Cana Maria è presente come madre. Nella dinamica di quest'evento sponsale s'esprime il mistero della sua maternità di grazia, che, fra l'altro, per lei significò l'esperienza piena e irripetibile dell'unione con Dio, un'esperienza che si realizzò nella sua maternità divina. Divenuta dimora vivente del Verbo incarnato, ella attinse la punta massima della perfezione materna. Cana, pertanto, è il luogo simbolico in cui Maria non poteva desiderare un «di più», un «meglio», un «ancora», un «poi» in altri figli. A somiglianza delle giare di Cana (cf. Gv 2, 7), il suo grembo fu riempito «fino all'orlo».

⁴³ U. VANNI, *Dalla maternità di Maria alla maternità della chiesa: un'ipotesi d'evoluzione da Gv 2, 3-4 e 19, 26-27 ad Ap 12, 1-6*, in ID., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, p. 335.

⁴⁴ Cf. A. DRUBBEL-J.C. NARGOT, *Uva, Vigna, Vite, Vino*, in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, p. 1318-1320.

⁴⁵ Cf. R. CANTALAMESSA, *La sobria ebbrezza dello Spirito*, Roma 1994, p. 5-19.

Nella pienezza della sua maternità, Maria compie dunque il suo intervento nella dinamica misterica dell'evento di Cana. Fa parte di questa pienezza materna la percezione umana e di fede del suo ruolo materno e, evidentemente, della capacità e volontà messianiche del Figlio:

«Il fatto che Maria si rivolge a Gesù segnalando la mancanza di vino, suppone da parte sua la consapevolezza che Gesù è in grado di rimediare a questo inconveniente, che potrà e vorrà farlo».⁴⁶

Non si hanno motivi per ipotizzare una *consapevolezza immediata*, quasi una folgorazione della grazia, mentre è più plausibile pensare ad una *consapevolezza consolidata* in lei da un'azione lenta e prolungata della grazia. Maria, insomma, edotta dallo Spirito – l'insuperabile conoscitore e interprete della persona, delle parole, delle azioni e dei destinatari dell'agire messianico di Gesù – conosceva bene Gesù e sapeva che cosa potergli chiedere e cosa no. In altri termini, Maria *era esperta di Gesù*.

«La meditazione approfondita e attenta degli eventi e delle parole di Gesù, il dialogo con lui che – documentato ed esplicito quando Gesù era dodicenne (cf. Lc 2, 48-50) – certamente ha avuto una continuazione e uno sviluppo, hanno fatto di Maria una competente di Gesù».⁴⁷

In sintesi, come vera madre, Maria si prende cura del suo ambiente; presenta a Gesù la situazione di necessità e di carenza di quelle persone e invita gli uomini ad ascoltare la parola di Gesù e ad agire secondo le sue disposizioni. Ella stessa conosce colui che può aiutare; e aiuta gli uomini, presentandoli a Gesù.

b) *Maria, donna d'attenzione*. L'intervento di Maria a Cana ha la tonalità di un intervento materno, la qualità della madre

⁴⁶ U. VANNI, *Maria e l'Incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea*, in *Theotokos*, 3 (1995/2) p. 312.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 312.

messianica, che unisce però al sentire di fede un'alta sensibilità femminile:

«La parola della madre è sommessa. Comunica al figlio qualcosa che la sua attitudine alla cura, al farsi carico della famiglia e degli altri – non è forse una donna e per di più una madre? – le ha fatto scegliere prima degli altri. Ma, evidentemente, nella comunicazione di ciò che è venuto a mancare, ella non sta semplicemente facendo una confidenza. C'è in lei un'aspettativa, una domanda circa un qualcosa che il figlio, lei pensa, può (deve?) fare».⁴⁸

Ma, se è la madre, Maria a Cana più ancora è la «donna» (Gv 2, 4).

«Quale che sia l'entroterra delle tradizioni che soggiacciono al testo di Giovanni così come ci giunge, nulla può alla fine giustificare che un figlio si rivolga alla madre chiamandola "donna", se non il fatto che in questione non è più il legame di parentela ma, piuttosto, il rapporto originario che, nel figlio, il "nuovo Adamo" viene ripristinato».⁴⁹

La presenza di Maria a Cana è, come sempre, un segno dell'importanza dell'evento che si celebra, un segno di compiutezza: la donna Maria evoca la donna delle origini e ripropone la compiutezza del femminile nel disegno di Dio.⁵⁰ «Donna» evoca la valenza genesiaca della mutualità uomo-donna; evoca la mutualità dell'esistere concreto come persona solo nella dualità dell'accadimento maschile e femminile, in ciò e per ciò ad immagine di Dio.

«Nella simbolica relazionale che legge l'evento Cristo come passione dello sposo per la sposa [...], Maria di Nazaret ripropone e rappresenta, dunque, la sposa, l'umanità tutta che egli e venuto ad acquistarsi con il suo sangue».⁵¹

⁴⁸ C. MILITELLO, «*Nuptiae factae sunt...*», in *Theotokos*, 7 (1999) p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110-111.

⁵⁰ Cf. soprattutto i libri di C. MILITELLO, *Donna in questione*, Assisi 1992; *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato (AL) 1999.

⁵¹ *Ibid.*, p. 111.

La domanda di vino avanzata da Maria a Gesù per gli sposi di Cana riconduce all'intimità degli sposi del *Cantico dei cantici*, la cui esperienza d'amore è assimilata alla «cella del vino» (Ct 2, 4). Quella ricerca, dunque, ha diversi colori spirituali: ha il colore dell'amore materno, il colore dell'attenzione femminile, il colore dell'intimità sponsale.

Maria, a Cana, si mostra donna di attenzione e di silenzio. Utilizzando un carismatico «dono di scienza», osserva, intuisce e tace: rompe il suo sostanziale silenzio con un'informazione a Cristo sugli sposi («Non hanno più vino»: Gv 2, 4) e con un consiglio ai servi degli sposi («Fate quello che vi dirà»: Gv 2, 5). E, anche dopo la dura risposta di Cristo («Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora»: Gv 2, 5), Maria taceva e «serbava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2, 51).

Maria conferma a Cana di essere l'esempio di una *liturgia della Parola* continua e innervata in tutta la sua esistenza:

«La “Credente” è modello per la Chiesa di come si accoglie la Parola (Annunciazione), di come la si genera (Natività), di come la si presenta al mondo (Epifania), di come la si conserva dentro di sé (vita di Nazareth), di come le si crede (Cana), di come la si diffonde (Visitazione), di come le si è fedeli (Croce), di come la si testimonia (Pentecoste)».⁵²

3. IL MONDO D'OGGI E LE SUE «GIARE» VUOTE

A lungo durerebbe la descrizione della fenomenologia delle carenze che rendono il nostro tempo e il nostro mondo poveri e tristi. È il caso di evidenziare qualche carenza non solo più vistosa, ma più grave, avendo i misteri di Maria e dell'Eucaristia, prima come guida a scoprirli e, poi, come aiuto a risolverli. Lo storico olandese Johan Huizinga pubblicava, alle porte della seconda guerra mondiale, un famoso libro, il cui

⁵² M.G. MASCIARELLI, *Maria «la Credente»*, in AA. VV., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, a cura di E. M. Toniolo, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1993, p. 49.

titolo evoca bene la crisi di civiltà in cui l'Occidente è caduto: *Nelle ombre del domani*.⁵³ Huizinga inizia il suo libro citando un'espressione di Bernardo di Chiaravalle valida ancora oggi, nel particolare tornante storico del post-moderno: «Ogni epoca ha le sue notti e le notti del nostro tempo non sono poche» (*Habet mundus iste noctes suas et non paucas*).⁵⁴ La stessa scienza, figlia maggiore della modernità, prognostica l'oscuramento dell'orizzonte della stessa modernità.⁵⁵

Oggi dentro l'incerto recinto della cultura del frammento e nell'instabile «casa» della cultura contemporanea, in cui abita ormai un inquilino malaticcio: il «pensiero debole».⁵⁶ Per com-

⁵³ Quest'opera comparve nell'edizione italiana col titolo: *La crisi della civiltà* (1937), Torino 1978.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁵ Stephen Toulmin, uno dei più noti filosofi della scienza di questi anni, nella sua propensione, forse eccessiva, a stabilire le date anche dei processi dello spirito, fissa nel 1970 «l'inizio di questo offuscamento dell'orizzonte della storia, ormai 'avvolto in nebbie e oscurità'» (S. TOULMIN, *Cosmopolis*, Milano 1991, p. 13). Se per Toulmin la fine del mondo moderno coincide con la fine dell'egemonia dell'uomo europeo, per il grande antropologo Donald Johanson si configura, più radicalmente, come una probabile scomparsa dell'*homo sapiens*: «L'intelligenza, quella scintilla fra milioni di altre specializzazioni che hanno costellato l'albero della vita, si è rivelata semplicemente questo: una luce che si accende e si spegne. Quando è venuto il momento della grande sfida – o cambiare o estinguersi – essa è scomparsa» (M. EDEY-D. JOHANSON, *Sulle tracce dell'uomo*, Milano 1990, p. 425).

⁵⁶ Si è entrati nel circolo perverso del convincimento che ormai non c'è un filo conduttore della storia, né un sapere complessivo che riesca a coordinare i saperi particolari entro una visione «vera» del mondo. Ciò che è chiamato con l'espressione «pensiero debole», è un pensiero radicale: è il tentativo di sfondare, chiamando in causa Nietzsche e Heidegger, le resistenze che le immagini «forti» della ragione continuano a innalzare. Viene coltivato il convincimento che, solo se ci liberiamo dai fantasmi dell'irrazionalità, potremo cominciare a scorgere un'idea di verità più frastagliata, più mobile, più tollerante e più utile: cf. AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rossetti, Milano 1988; J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano 1991. Per alcune osservazioni critiche su questa filosofia della crisi, dal punto di vista del pensiero cattolico, V. MESSORI, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, Cinisello Balsamo (MI) 1992, p. 302-309.

pletare la metafora va aggiunto che il guaio maggiore di questa «casa» non consiste nell'aver le pareti disintonacate e disadornate, o la volta malferma, ma nel fatto che di essa, come s'esprime Pietro Prini, è «crollato il muro di sotto».⁵⁷

3.1. *Paradigma eucaristico-mariano e carenza di festività*

L'epoca contemporanea, pur essendo da tanti punti di vista vitale, conosce però una malattia: la tristezza. La nostra, malgrado tutto e nonostante tutto, è un'epoca triste. Si tratta, per giunta, di una tristezza non occasionale, né passeggera, ma continua ed assillante. Essa segna vistosamente il volto della nostra età fino a contraddistinguerla. La nostra – fra l'altro – sarà ricordata come un'epoca che ha conosciuto la tentazione della disperazione.

a) *Tristezza, malattia mortale di un'epoca*. C'è oggi una venatura amara nella vita privata, nella vita sociale e politica, e perfino nella cultura.⁵⁸ C'è una «difficoltà a dir di sì»;⁵⁹ c'è una

⁵⁷ Il nichilismo è divenuto oggi l'aria che respiriamo; esso si configura, fra l'altro, come caduta del fondamento, ossia come il crollo del «muro sotterraneo» su cui poggia tutto ciò che vale, «muro di sostegno» che Platone ha chiamato una volta per sempre il Valore, il Bene, «muro di sostegno» che ha retto per venticinque secoli la civiltà cristiano-platonica dell'Occidente (cf. P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma 1989, p. 3-10).

⁵⁸ Bodelaire, Mallarmé, Camus, Gide, Bernanos, Pavese, Tomaso di Lampedusa sono soltanto alcuni dei nomi di quel filone nerastro della letteratura europea che tinge di tristezza il frontespizio del tempio della cultura contemporanea; senza dire di alcuni filoni malinconici, tristi, disperanti della filosofia contemporanea: basti far riferimento alla corrente dell'esistenzialismo che fa capo a J. P. Sartre. C'è un aspetto paradossale nella civiltà contemporanea, aspetto rilevato e registrato con amarezza teoretica da Gabriel Marcel: l'uomo contemporaneo proclama il trionfo dell'aver sull'essere, ha con la scienza – nonostante l'apparente proposito disinteressato di questa – la pretesa di manipolare l'intera realtà e di ridurla al suo dominio (cf. *Être et avoir*, Paris 1935, p. 26), ma come contropartita di quest'atteggiamento di dominio nei confronti della natura e del suo simile, l'uomo d'oggi ha la possibilità – continua Marcel – di disperarsi. C'è insomma nell'uomo contemporaneo la perdita dell'esperienza del gioco e della festa, i due antidoti della disperazione.

vera, parrebbe insuperabile, indisponibilità alla gioia. E questo nonostante le grandi vittorie che l'uomo si è date oggi nel campo scientifico e tecnico;⁶⁰ anzi, tanta parte della tristezza patita dall'uomo contemporaneo dipende proprio da quelle «vittorie».⁶¹

Una cosa di certo non ha prodotto la civiltà tecnologica: la gioia. È questo un frutto proibito della civiltà della macchina. C'è come una tacita confessione di debolezza e d'impotenza da parte di una civiltà che mostra di poter tanto. Scrive Paolo VI:

«La società tecnologica ha potuto moltiplicare le occasioni di piacere, ma essa difficilmente riesce a procurare la gioia. Perché la gioia viene d'altronde. È spirituale. Il denaro, le comodità, l'igiene, la sicurezza materiale spesso non mancano; e tuttavia la noia, la tristezza rimangono sfortunatamente la porzione di molti. Ciò giunge talvolta fino all'angoscia e alla disperazione, che l'apparente spensieratezza, la frenesia di felicità presente e i paradisi artificiali non riescono a far scomparire».⁶²

L'uomo contemporaneo fa in pieno l'esperienza del sentirsi disarmonizzato con la propria realtà, con quella del mondo e

⁵⁹ J. B. METZ, *Della difficoltà a dire di sì*, in *Concilium*, 5 (1974) p. 15-21.

⁶⁰ L'uomo contemporaneo si rende sempre più conto che il lavoro non sempre lo realizza, che spesso lo aliena, e questo per la progressiva riduzione del suo impegno personale, libero e creativo nel lavoro. L'uomo è chiamato a fare sempre di meno nel lavoro; in altre parole, la sua personalità vi viene sempre meno impegnata. Scriveva lo Hegel ai primi dell'ottocento: «Il lavoro diventa sempre più assolutamente morto, esso diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza della fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità, e la connessione del singolo tipo di lavoro con l'intera massa infinita dei bisogni diventa del tutto inafferrabile» (*Filosofia dello spirito jense*, Bari 1971, p. 99).

⁶¹ Il guasto ecologico e le conseguenti sofferenze subite dall'uomo contemporaneo è un frutto amaro della sua parziale vittoria tecnico-scientifica. Più ancora: la «vittoria» tecnico-scientifica ha talmente euforizzato l'uomo che egli ormai è condotto nelle sue scelte da un falso principio: quanto è tecnicamente possibile è bene realizzare: molti disagi dell'epoca contemporanea dipendono dall'applicazione di questo «principio» stolto (cf. E. FROMM, *Rivoluzione della speranza*, Milano 1968).

⁶² PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Gaudete in Domino* (9.5.1975).

dell'assoluto.⁶³ Ma se la gioia, come afferma il Papa, «viene d'altronde», da dove viene la tristezza all'uomo contemporaneo? La tristezza dell'uomo nasce nell'uomo. D'altra parte, le miserie e le sofferenze, inevitabili comunque per l'uomo, pesano in maniera unica sull'uomo contemporaneo a motivo di una sua interiore debolezza. Talune volte, in verità, l'uomo riesce ad esprimere il peso del silenzio di Dio,⁶⁴ anche se non frequentemente egli si decide a porvi rimedio. La tristezza ha, alla fin fine, delle radici atee, come la gioia ha, alla fin fine, delle radici religiose.⁶⁵

Comunque, è incontrovertibile il fatto che l'uomo d'oggi, anzi l'intera epoca contemporanea, è in una *crisi di festività* interiore ed esteriore: l'uomo d'oggi è poco festivo, ha difficoltà per la festa, e la cultura, le istituzioni, le strutture da lui create sono anch'esse poco festive: impediscono la festa e quanto alla festa somiglia e con essa è congeniale: la convivialità, l'amicizia, la creatività, la genialità di una vita impostata sulle categorie del «gratis»: le categorie del dare-avere, del produrre per consumare, dell'opulenza hanno negato la festa all'uomo, l'hanno reso un *essere feriale* nel peggiore dei sensi.⁶⁶

⁶³ Cf. M.F. SCIACCA, *Il Magnifico Oggi*, Roma 1975.

⁶⁴ Cf. CH. MÖLLER, *Letteratura moderna e cristianesimo*, I, *Il silenzio di Dio* (Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Jelien Green, Bernanos), Milano 1956.

⁶⁵ «La perdita della disposizione alla festività e alla fantasia ha anche un profondo significato religioso. Un uomo religioso è colui che situa la propria vita entro un orizzonte storico e cosmico più vasto» (H. COX, *La festa dei folli*, Milano 1971, p. 28). La crisi della festività è una crisi sintomatica di un profondo malessere in tutto l'uomo: alla fin fine viene meno il gusto della festa perché viene meno il gusto della vita (cf. *Intervista a mgr Ersilio Tonini, Arcivescovo di Ravenna*, in *CL litterae communionis*, giugno 1977, p. 19-21).

⁶⁶ La perdita della festività è una «punizione» che l'uomo si è procurata con le sue mani: l'uomo contemporaneo «mentre conquistava il mondo intero perdeva la sua anima. Ha raggiunto la prosperità a costo di un impoverimento impressionante degli elementi essenziali della sua esistenza. Questi elementi sono la *festività* – la disposizione allo svago autentico e alla celebrazione gioiosa – e la *fantasia* – la capacità di inventare situazioni di vita radicalmente alternative» (H. COX, *La festa dei folli*, p. 21).

b) *Nella morsa dell'utilitarismo*. Ma si rassegna l'uomo contemporaneo a perdere per sempre la sua festività? Non pare. Vi sono già i segni della ribellione. Gli uomini d'oggi sono ormai, in diversa misura, impegnati a rimuovere gli ostacoli alla celebrazione della loro festa. Così si rifiutano sempre di più di rimanere impigliati nella morsa della logica tecnicistica;⁶⁷ e pare che essi vogliano risolvere in favore dell'essere un dilemma che li macera: optare per l'essere o per l'avere?⁶⁸

Negli anni sessanta B. Russel faceva l'elogio dell'ozio che, mentre da un lato «è essenziale per la civiltà»,⁶⁹ dall'altro, il suo saggio uso «è un prodotto della civiltà e dell'educazione».⁷⁰ Ed in questo Russel stimava di più l'antichità perché quella volta la *categoria del «gratis»* dominava sulla *categoria dell'utile e dell'efficienza*.⁷¹

Si lamentava, cioè, che l'uomo moderno si fosse impoverito delle categorie teoretiche e degli stili comportamentali del gioco, della festa, del bello, della gratuità; ma, già in quegli anni, con la crisi di un vecchio mito, conviveva il fiorire di una nuova ipotesi di vita, quella ludico-festiva,⁷² ed era forte il fervore utopico che prometteva una vita riconsegnata alla fantasia

⁶⁷ Cf. E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, p. 128-146.

⁶⁸ Cf. E. FROMM, *Essere o avere?*, Milano 1977. Negli anni sessanta l'insidia maggiore alla festività esterna dell'uomo era vista anzitutto nella progressiva pianificazione-amministrazione della vita; ma anche nella prospettiva di un mondo che realizzerà l'«amministrazione totale» e che a causa di essa «diventerà terribilmente noioso», non pare negata alla radice la possibilità che, anche quella volta, persista «la nostalgia dell'assoluto» (M. HORKEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1927, p. 102).

⁶⁹ B. RUSSEL, *Elogio dell'ozio*, Milano 1963, p. 14.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁷² C'è, infatti, un vantaggio dell'epoca moderna nei confronti dell'antica in merito al problema dell'ozio, perché, mentre «nei tempi antichi l'ozio di pochi poteva essere garantito soltanto dalle fatiche di molti. [...] La tecnica moderna ci consente di distribuire il tempo destinato all'ozio in modo equo, senza danno per la civiltà» (*Ibid.*, p. 14).

e alla festività dell'uomo, cioè al suo dominio libero, alla sua spiritualità, alla sua capacità di giocare e danzare la vita.⁷³

c) *Nelle fauci della tigre cinica*. Oggi le cose sono cambiate: il vino s'è fatto ancora più scarso e le idre d'acqua si sono fatte gelide. Oggi sono cadute le ragioni della speranza. Ed è questo il crollo più pericoloso, perché un uomo che vive senza la speranza in un futuro ultimo e nel convincimento conseguente di non dover rendere conto a nessuno alla sera della sua vita, cade nelle fauci della tigre cinica.

Il post-moderno implicherebbe anche l'estrema conseguenza che non sarebbe più possibile sapere e insegnare «dove si è diretti», ma solo «vivere nella condizione di chi non è diretto da nessuna parte».⁷⁴ Oggi, negli orientamenti culturali, nelle scelte politiche, negli stili di vita delle società occidentali, diviene sempre più palese la «crisi» dei valori e delle fedi moderne per l'offuscarsi dell'orizzonte di senso: «è la nascita di un cinico mondo senza speranze, senza futuro e sembra portare in sé i germi della sua stessa fine».⁷⁵

⁷³ Si chiedeva anni fa R. GARAUDY: «Che cosa accadrebbe se, invece di limitarci a costruire la nostra esistenza, avessimo la follia o la saggezza di danzarla?» (*Danzare la vita*, Assisi 1973, p. 11). L'uomo contemporaneo va disincantandosi dinanzi all'espressione magico-sacrale di Carlyle: «Il lavoro è religione»; egli va scoprendo l'inganno di questa espressione, ne va smantellando quella pesante coltre di sacralità che impediva di avvertire l'imbroglio: il mezzo (il lavoro) aveva indebitamente preso il posto del fine (la festa). L'esistenza dell'uomo così si rifinalizza a quanto interpreta di più la dignità della persona umana: la gioia, la festa, il gioco, la danza: in pratica, l'esercizio di tutte le dimensioni della spiritualità umana. L'uomo d'oggi trova insufficiente una definizione antropologica nella formula sintetica dell'*homo faber*; l'uomo è completamente uomo solo quando *gioca e fa festa*. Invece, l'uomo contemporaneo avverte lo spegnersi d'ogni ludicità, festività, creatività all'interno dell'esperienza lavorativa.

⁷⁴ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1990², p. 12.

⁷⁵ G. PENATI, *Modernità e postmodernità nel pensiero filosofico attuale*, in *Communio*, 26 (1990) p. 19. Su questo tema del cinismo come una delle forme di crisi del pensiero escatologico, o come uno degli sfondi di quella crisi, cf. W. MUHS, *Gli aforismi del cinico*, Milano 1992; P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Milano 1992; E. M. CIORAN, *Sillogismi dell'amarezza*, Milano 1993; P. LANDI, *Il cinismo di massa*, Milano 1994.

d) *Crisi di festività anche nella Chiesa?* È difficile rispondere a questa domanda, ma si può affermare che, se mai la festività della Chiesa è proporzionata alla gioia pasquale di Cristo ed alla festività che da quella gioia è pretesa, tuttavia ci sarà sempre una inadeguatezza fra la festività che la Chiesa riesce a testimoniare dinanzi agli uomini e le esigenze festive del cristianesimo. Ma, concretamente, in quest'ultimo scorcio di secolo, possiamo ritenere che la Chiesa ha subito una crisi della gioia, della convivialità, dell'accoglienza, della festività in termini particolarmente ampi?

Se i cristiani non si preoccupano di coltivare la loro festività, meritano il rimprovero di non credere a sufficienza poiché danno l'impressione di non essere mai stati salvati. È di questo tenore l'accusa nietzscheana: il filosofo del superuomo non riconosce ai cristiani, infatti, un'aria *festiva*; ed è per questo motivo che egli diffida dei «preti» perché li giudica nemici della festività:

«Dovrebbero cantare canzoni più belle, se debbo imparare a credere al loro Redentore: i suoi discepoli debbono avere per me un'aria più redenta».⁷⁶

e) *Il pane e il vino eucaristici alimento della gioia cristiana*. La gioia va nutrita, altrimenti muore. L'Eucaristia è il pane della gioia cristiana: questa ha bisogno dei fermenti eucaristici per conservarsi e crescere. Ma perché l'Eucaristia è lievito di gioia? Perché è il segno sacramentale più forte della signoria pasquale di Cristo, ricorda la *vittoria pasquale* di Gesù sul peccato e la morte, essendo la memoria della Risurrezione (cf. Mt 28, 1-6; Gv 13, 1; 20, 19-20). L'Eucaristia è il Cristo che celebra la sua vincitrice umiltà, la sua vittoriosa ubbidienza verso il Padre e la realizzazione dell'esperienza più grande d'amore verso gli uomini (cf. Lc 7, 42).

La Pasqua ha reso infinitamente festiva la persona di Gesù, determinando la condizione del *Cristo celeste* e, di conseguenza,

⁷⁶ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, I, Milano 1972, p. 166.

anche quella del *Cristo eucaristico* che realizza la presenza reale-corporale del Cristo celeste fra noi. L'Eucaristia è il sacramento di colui che ha ricomposto la nostra gioia-festa dalle radici e la fonda nuovamente in modo che non possa essere più tolta (cf. Gv 16, 20-22; 2 Cor 1, 4; 7, 4-6) e in misura sovrabbondante, tanto che essa sia piena (cf. Gv 17, 13). La gioia che il Risorto ci ha procurato e che conserva e ci comunica nell'Eucaristia non è una gioia passeggera e incompleta, come le false gioie del mondo (cf. Gc 4, 9): essa è di tutt'altra natura; è infatti un frutto dello Spirito (cf. 1 Ts 1, 6; Gal 5, 22; Rm 14, 17) ed è la felice fruttificazione della vita nuova dataci da Dio e che ha nell'atto pasquale, memorizzato nell'evento eucaristico, il germinale e potenziale compimento della gioia-festa (cf. Gv 1, 4; 15, 11; 17, 13).

La Chiesa si ciba di un *pane festivo* che le permette di far festa perché le dà la forza di far entrare la Pasqua in ogni situazione storica. La Chiesa, celebrando l'Eucaristia, quale sposa promessa a Cristo (cf. 2 Cor 11, 2), risveglia la sua presenza nell'attesa della venuta dello Sposo (cf. Mt 25, 1-6), quando «il Signore asciugherà ogni lagrime e non ci sarà più morte, né lamento né dolore, poiché quanto c'era prima è ormai scomparso» (Ap 21, 4). La Cena eucaristica evoca il banchetto escatologico (cf. Lc 22, 17; Mt 26, 27-29), nel quale i commensali saranno associati alla regalità di Cristo (cf. Ap 3, 21) e faranno la letificante esperienza ossia una festa eterna, quale esito felice dell'eterna comunione con Dio (cf. Ap 3, 20).

f) *La madre della gioia*. Maria a Cana non dice: «Non hanno più pane», ma «Non hanno più vino». A Cana, infatti, non si tratta della fame degli uomini, ma della loro festa e della loro gioia. Ai commensali delle nozze cananee non manca *il pane*, necessario per sopravvivere, ma *il vino*, necessario per continuare la festa. Maria si adopera non per la loro fame, ma per la loro gioia, e Gesù compie il suo primo grande «segno», donando vino in abbondanza. È «il vino che rallegra il cuore dell'uomo» (Sal 104, 15).

Più tardi, nella moltiplicazione dei pani, Gesù darà alla gran folla anche il pane, e tanto, che tutti saranno saziati e n'avvanzerà molto. Con ciò egli dimostra d'essere lui stesso il pane della vita e che noi, per mezzo della fede in lui, possiamo raggiungere la pienezza di vita (Gv 6, 35). Nella preghiera al Padre Gesù chiede per i suoi discepoli che «abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia» (Gv 17, 13; cf. Gv 15, 11; 16, 20-24). Gesù è venuto nel mondo per portare la Buona Notizia e la gioia. A ciò è indirizzata tutta la sua opera sin dall'inizio.

Maria è la madre di Gesù. Per mezzo di lei è venuto al mondo colui che porta a noi uomini la pienezza di vita e di gioia. Come sta all'inizio della vita di Gesù, così ella sta anche all'inizio delle sue azioni e ne dà l'avvio. Nel suo primo grande «segno» Gesù si manifesta come colui che porta la gioia piena. I discepoli che credono in lui partecipano della sua gioia e della sua vita.

g) *Colmare la carenza di festività*. C'è una parola cristiana che interpreta bene la festività ed è *la gioia*: una parola che ha subito processi d'alterazione, specie d'indebolimento, mentre è uno dei progetti più raffinati che il cristianesimo si pone. Tutti cercano la gioia, ma pochi la trovano perché la ricercano per le vie del piacere, che è la sua controfigura: la gioia è uno dei frutti dello Spirito Santo, mentre la ricerca del piacere, che si pone come fine a se stesso, finisce spesso per diventare una delle opere della carne in contrasto con la comunione con Dio e con gli altri (cf. Gal 5, 20). La gioia cristiana è originata dalla bellezza di ciò che è autenticamente buono e vero, poiché non vi è alcun contrasto tra gioia e valori;⁷⁷ essa si distingue perciò radicalmente dal piacere.⁷⁸

⁷⁷ Ad esempio, gioia e amore stanno insieme. Secondo Tommaso d'Aquino (*In Gal. 5, 6*) è nella gioia dell'amore che raggiungiamo la perfezione del nostro stesso essere.

⁷⁸ Per questa distinzione vedi Bartholomew Kiely, s.j., nei suoi appunti non pubblicati del corso «Psychology and Sexual Morality», Roma 1989, p. 77-78.

Il piacere e la gioia hanno una fenomenologia diversa: mentre facilmente ci stanchiamo del piacere, della gioia non ci stanchiamo mai; mentre il piacere non può sostituire la gioia, né può produrla quando essa non esiste, la gioia può sostituire il piacere, liberando le persone dal suo bisogno; mentre la gioia è espansiva, la ricerca del piacere tende a creare isolamento.

Ma è nel passaggio critico della sofferenza il punto più chiaramente discriminante tra piacere e gioia. Il piacere non sopporta la sofferenza e la vede come la sua più temibile minaccia, la gioia invece è compatibile con la sofferenza (cf. Eb 12, 1-2), ne accetta la compagnia e la vive in modo salvifico, per cui i servi di Dio sono «sempre lieti» (2 Cor 6, 10). Così, san Paolo può essere contento di soffrire per i fedeli e per la Chiesa (cf. Col 1, 24) e soprattutto Maria può coniugare la pienezza della gioia con la sua condizione di addolorata che partecipa da vicino e attivamente al mistero della passione e morte del Figlio.

In estrema sintesi, la gioia cristiana è un'esperienza così piena di sfumature che si può averla solo quando il cristianesimo è vissuto nella completezza. La gioia è espressione delle beatitudini ed è uno dei frutti dello Spirito (cf. Gal 5, 22). Si capisce allora perché è una caratteristica della personalità religiosa di Maria, essendo ella tempio dello Spirito⁷⁹ ed essendo creatura quasi plasmata da lui.⁸⁰

Alla società consumistica il Vangelo di Gesù Cristo propone di sostituire il piacere con la gioia. Proporre e accettare questa sostituzione è possibile solo in ottica di fede e in un regime di grazia.

«La gioia dell'uomo, e in particolare la gioia del cristiano, che è l'unico uomo veramente felice, è immersa nella grande gioia di Dio».⁸¹

⁷⁹ Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 53.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, n. 56.

⁸¹ G. DOSSETTI, *La gioia donata*, a cura di G. Trotta, Roma 1999, p. 13.

Anzi ci sono due gioie di Dio: la prima è, per così dire, ovvia, perché è la gioia che Dio ha perché possiede la pienezza dell'essere, senza nessuna carenza e mutazione; la seconda, che invece non è per niente ovvia, non dipende dal fatto che Dio gioisce della sua felicità infinita, ma consiste nel suo gioire per l'uomo e dell'uomo.

Questa seconda gioia è sorprendente: in Dio, che non conosce mutazioni, accade una mutazione e in lui, che è già infinita felicità, si dà una maggiore gioia per qualcosa che proviene dall'uomo. Quando il Figlio eterno si è incarnato è avvenuta per così dire una mutazione essenziale in Dio, che pure è senza mutazioni, si è compromesso nell'uomo e ne riceve le variazioni, per quanto paradossale possa apparire questo: egli gioisce per qualcosa che gli aggiunge l'uomo, quando questi si realizza secondo la sua volontà.⁸²

Ebbene, questa «variazione» che permette la seconda gioia di Dio, la si deve anche a Maria, nel cui seno il Figlio di Dio s'è fatto uomo (cf. Lc 2, 7; Gal 4, 4).

«La gioia del cristiano non esisterebbe se non esistesse questa gioia di Dio, in tutti i sensi, in quello ovvio e in quello meno ovvio, noto a noi per rivelazione. [...] La gioia cristiana è tutta in dipendenza, è tutta immersa in questa gioia di Dio, suppone questa gioia divina che la qualifica nella sua natura, nella sua origine, nel suo recupero, nel suo fine, in tutto».⁸³

Maria c'entra ancora con la nostra gioia per un secondo motivo: è l'esempio migliore dell'accettazione del dono della gioia offertale da Dio: «Rallegrati, piena di grazia...» (Lc 1, 28). La gioia non la si conquista, non la si possiede, ma la si riceve. La gioia è tale solo se è donata. *Essere nella gioia*, pertanto, è grazia: «La nostra gioia non è altro che un riflesso dell'infinita gioia di Dio, in questo senso – che solo la rivelazione ci insegna – che Iddio gioisce di una gioia nuova nell'opera

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 17-18.

della redenzione dell'uomo, quando un uomo distante e nemico di Lui e ormai irrimediabilmente perduto, viene recuperato e salvato dalla sua misericordia».⁸⁴

Maria si manifesta serva della gioia: a Cana continua il suo «primo servizio» missionario, che è consistito nel portare la gioia ad Elisabetta: «La *crisifera* porta la gioia incarnata. [...] La sua esultanza, che esploderà nel cantico [il *Magnificat*], fa sobbalzare di gioia il bambino nel seno dell'anziana gestante (cf. Lc 1, 44)».⁸⁵ Maria si comporta allo stesso modo sui monti della Giudea e nella casa di Cana: rimanda al Cristo; ad Elisabetta porta il Cristo in persona, causa della gioia di Giovanni; a Cana chiede l'ubbidienza alle parole del Cristo, il solo che potrà rimediare all'inevitabile crisi di gioia del banchetto nuziale senza vino.

Comunque, la storia di Maria contiene questa certezza: la gioia è possibile, è sperimentabile, ha il volto e il cuore di Cristo, il restauratore della gioia a Cana, il redentore dalla tristezza sulla Croce, l'elargitore d'una gioia senza nome a Pasqua: per l'uomo non c'è più un *destino* di morte, ma una *destinazione* al Regno. «È questo il vero umanesimo indicato da Maria [...]. Non c'è un umanesimo senza garanzia di approdo dell'homo viator *questuante di beatitudine e d'esultanza*. Tutti i manifesti umanistici del nostro tempo sono sforzi di delineare assetti che, per quanto interessanti, risultano sempre relativi».⁸⁶ La storia di Maria, a cominciare dall'episodio di Cana, è un'indicazione profetica che il Regno di Dio è «amore, gioia, pace» (Gal 5, 22).

3.2. Paradigma eucaristico-mariano e carenza di dono

L'Eucaristia è mistero di dono, come anche Maria è mistero di dono. Questa parola avvicina il mistero eucaristico a

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵ S. PALUMBIERI, *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio. Dimensione antropologica del cantico*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, p. 46.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 49-50.

quello mariano: tale avvicinamento passa attraverso la Croce, il misterioso luogo nel quale s'è consumata l'offerta più radicale di Cristo al Padre e agli uomini, offerta cui ha partecipato Maria in qualità di madre messianica. Il dono è il tema che viene svolto sulla Croce da Cristo, sotto la Croce da Maria, ed è ancora il dono il tema che viene svolto dal Cristo eucaristico e da Maria che resta sua madre.

a) *L'Eucaristia, il «pane» e il «vino» dati a tutti*. L'Eucaristia è il pane dato *perché tutti ne mangino*, è il vino *versato per tutti* (cf. Mt 26, 27; Mc 14, 23-24). L'Eucaristia è memoriale fedele della *morte ecumenica* di Cristo: annuncia che egli è morto per tutti e proclama che egli è risorto per tutti. Questa universalità del dono eucaristico è, in effetti, profetizzata dalla *sovraabbondanza del pane* avanzato nel miracolo della moltiplicazione dei pani (cf. Mc 8, 8) e nella *sovraabbondanza del vino* di Cana (cf. Gv 2-7).

L'Eucaristia, pertanto, è stata sempre vista come icona di giustizia, di dono bastevole e smisurato; di conseguenza, essa è stata considerata anche come provocazione profetica all'impegno per una condivisione equa anche di altri pani e di altri vini (lavoro, cultura, beni economici, ecc.). L'Eucaristia è il sacramento della comunione fraterna;⁸⁷ è il sacramento della solidarietà, ossia del dono condiviso con larghezza e profondità sempre maggiori.

b) *Maria, la madre del Figlio donato*. Maria è la creatura del dono, perché è la donna del sì: lo è dall'annuncio alla Croce. In un certo senso ci ha donato il Figlio il giorno di Natale, ma ha continuato a donarcelo, partecipando a una misteriosa trama di doni che si sviluppa specie sulla Croce. Anche Maria entra, dunque, da madre messianica, nella logica della consegna, anzi nella *logica della riconsegna* ed è una logica che ha struttura mariano-trinitaria: il *soggetto* della riconsegna

⁸⁷ Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, nn. 3, 11; Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 38.

è Maria, ispirata e sostenuta dallo Spirito; l'*oggetto* è il Cristo; il *destinatario* è il Padre. Nella *consegna* di Cristo sulla Croce da parte del Padre si realizza quanto aveva profetizzato Abramo nell'atto di offrire suo figlio Isacco (cf. Gen 22): a questo testo si riferisce s. Paolo per spiegare l'opera della salvezza (cf. Rm 8, 32).

L'immagine del sacrificio di Isacco per mano del padre Abramo fornisce un indizio profetico di ciò che avviene nel «cuore» della Trinità mentre sul calvario si consuma l'Ora.⁸⁸ Ma ancora un rilievo mariano: la Vergine Madre, sotto la Croce, è anch'essa col «cuore» immerso nel dolore: come Abramo, padre d'Isacco; come la prima Persona della Trinità, Padre di Gesù. Maria condivide con Dio Padre la morte sacrificale di Gesù, che è salito sulla Croce perché insieme col Padre l'ha generato nell'evento natalizio. La maternità di Maria, essendo, oltre che fisica anche spirituale, in una parola messianica, la sua partecipazione dolorosa alla morte di Gesù, in unità di intenti con il Padre, è di qualità ancora più alta. Maria, inoltre, condivide l'offerta del Figlio redentore al Padre, unendosi mistericamente alla Chiesa, che rappresenta e profetizza, ed anzi all'intera umanità e a tutta la creazione con la sua esperienza di credente, sulla scia della fede di Abramo.⁸⁹

⁸⁸ La Croce mostra anzitutto la *pietà* che porta il Padre a soccorrere la miseria degli uomini e a partecipare al dolore del Figlio: «Dio ha preso su di sé la nostra vita, come il Figlio di Dio prende su di sé le nostre passioni. Il Padre stesso non è impassibile! Se lo si prega, egli ha pietà e compassione. Egli soffre una passione d'amore» (ORIGENE, *Hom. in Ez.*, 6,6).

⁸⁹ Sulla Croce Maria sa trovare il suo posto dinanzi al Padre, perché sa riconoscere il *rapporto del Padre con Gesù* come subordinante rispetto al suo *rapporto di madre con Gesù*. Come Abramo ha saputo rispondere, nella fede, alla domanda che si è posta sul monte Moria: «Di chi è Isacco?», così Maria, sul monte Calvario, ha saputo rispondere alla domanda segreta che di certo si è posta: «Di chi è il Figlio?». Abramo e Maria, parlando la stessa lingua della fede, rispondono allo stesso modo: «Di Dio Padre». Essendo Isacco di Dio Padre, Abramo è pronto a riconsegnarglielo; essendo Gesù di Dio Padre, anche Maria, con fede più pura e più grande, è pronta a riconsegnarglielo. Questa preoccupazione di Maria nel restituire il Figlio al Padre fa parte della sua consolidata *psicologia verginale-materna* e, perciò, in lei permanente, come osserva una mistica-teologa del nostro tempo: «Non solo

Infine, questa esigenza di riconsegnare il Figlio al Padre è un'implicazione dello sviluppo della sua coscienza messianica,⁹⁰ e si svolge in una prospettiva e con esiti trinitari.

«Già come Madre terrena è consapevole che Dio dà i figli per poi riprenderli indietro in un tempo successivo. Come Madre del Figlio eterno apprende che l'eterno Padre le prende eternamente il Figlio, di cui le fa eterno dono. Tuttavia Dio, pur ricevendo indietro il Figlio, le concede contemporaneamente la sua presenza sempre maggiore: la presenza del Dio trinitario».⁹¹

c) *Lo scandalo di alcuni numeri al vaglio del giubileo*. Solo qualche dato statistico per scuotere la nostra coscienza, spesso sonnolenta e poco attenta. *Il Rapporto 1999 su lo Sviluppo Umano 10 - La globalizzazione*⁹² (Rosenberg & Sellier, Torino 1999; d'ora in poi: *Rapporto-ONU*) anzitutto informa che il mondo è oggi assai più ricco anche grazie alla globalizzazione: negli ultimi 50 anni i redditi *pro capite* si sono triplicati, mentre il Prodotto Interno Lordo globale è cresciuto nove volte (passando da 3.000 miliardi a 30.000 miliardi di dollari). Ma di questo dato positivo c'è un brutto rovescio.

Esiste povertà dappertutto, più di un quarto dei 4,5 miliar-

nel corso della Passione, ma sempre, finché possiede il Figlio, ha vissuto nella condizione di chi deve restituirlo. [...] L'esigenza costante di dover far dono del Figlio la colloca permanentemente nella situazione di colei che dà» (A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore. Maria*, Milano 1986, p. 69).

⁹⁰ Si parla di 'coscienza messianica' sempre rispetto a Cristo per indicare il formarsi della scienza, del convincimento e delle ragioni motivazionali della sua identità e della sua opera messianica. Qui si vuole usare la stessa espressione, in modo analogico, per indicare il crescere della coscienza di Maria circa il senso e le implicazioni operative del suo stare accanto a Cristo: con le parole dell'Enc. *Redemptoris Mater*, possiamo legare questa analogica 'coscienza messianica' di Maria alla sua «mediazione materna» (*Terza parte*. Tale *coscienza messianica* della mediazione materna di Maria la possiamo ben chiamare un aspetto della sua alta "coscienza trinitaria").

⁹¹ A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore. Maria*, p. 69.

⁹² *Il Rapporto 1999 su lo Sviluppo Umano 10 - La globalizzazione*, Torino 1999.

di di persone che vivono nei Paesi in via di sviluppo (= PVS) è ancora privo di alcune possibilità di vita essenziali, cominciando da una speranza di vita che sia superiore ai 40 anni.

E ancora: 1,3 miliardi di persone non hanno accesso all'acqua potabile; un bambino su sette non va a scuola; 840 milioni di bambini sono malnutriti e 1,3 miliardi di persone vivono con meno di un dollaro al giorno. E la povertà non risparmia neppure i Paesi industrializzati: una persona su otto, nei Paesi ricchi, è colpita da qualche aspetto della povertà umana. Le medie statistiche nascondono la grande disparità all'interno dei singoli Paesi o tra uomini e donne: nei Paesi in via di sviluppo le donne analfabete sono ancora il 60% in più degli uomini.

Ma perché accade questo? Solo una considerazione: la globalizzazione disuguale produce integrazione ma anche frammentazione tra le classi o le nazioni che sono integrate e quelle che restano escluse. I divari di reddito sia tra gli individui sia tra gli Stati hanno continuato a espandersi. Nel 1970 il 20% più ricco possedeva 30 volte il reddito del 20% più povero. Nel 1997 aveva un reddito pari a 74 volte tanto.

I divari sono aumentati anche all'interno dei singoli Paesi; basti il solo esempio della Russia perché è il Paese che presenta oggi il maggior divario: il 20% più ricco dispone di un reddito 11 volte superiore a quello del 20% più povero. Ma anche in tutti i Paesi più ricchi le disparità sono andate aumentando, giungendo talvolta a risultati sorprendenti e sbalorditivi. Due dati, in particolare, sono vistosamente urtanti del *Rapporto-ONU*:

1) Il patrimonio delle 200 persone più ricche del mondo, dal 1994 al 1998, è aumentato passando da 440 miliardi di dollari a più di 1.000, pari al reddito del 41% della popolazione mondiale. Volendolo, questi 200 ricchi potrebbero regalare un'istruzione di base a tutti i bambini del pianeta, solo a donare a questo scopo, ogni anno, l'1% delle loro sostanze.

2) Il patrimonio dei tre individui più ricchi del mondo (Bill Gates: 85 miliardi di \$; Hassanl Bolkian, sultano del Brunei: 30

miliardi di \$; Ronson Walton: 16.5 miliardi di \$) è risultato più elevato del Prodotto Interno Lordo dei 48 Paesi meno sviluppati, quasi tutti in Africa, e dei loro 600 milioni di abitanti.⁹³

«L'integrazione globale – si legge nel *Rapporto-ONU* – sta procedendo a folle velocità, e con un raggio d'azione sbalorditivo. Ma il processo è ineguale e sbilanciato».⁹⁴ Commenta il Direttore de *La Civiltà Cattolica*, p. Giampaolo Salvini s.j.: «Le nuove regole della globalizzazione si concentrano sull'integrazione dei mercati globali, trascurando i bisogni delle persone che non possono essere soddisfatti dai mercati lasciati a se stessi» (*La Civiltà Cattolica*, 159 [1999] 241).

d) *Colmare la carenza di dono*. Ancora p. Salvini, a conclusione delle sue riflessioni sul *Rapporto-ONU*, scrive:

«Al di là delle statistiche o delle classifiche dei vari Paesi del mondo, ordinati come in una competizione (di cui è misura soprattutto il benessere) a livello mondiale, si vuole sottolineare che contano le dimensioni umane per favorire le quali la dimensione economica è certo indispensabile, ma non è mai sufficiente. Alla globalizzazione, come fenomeno mondiale, è necessario rispondere con una solidarietà pure mondiale, in modo che il processo possa venire visto come una promessa, e non come una nuova minaccia per una parte rilevante dell'umanità: quella che ha più bisogno».⁹⁵

In una società allevata al culto dei soli diritti, avvizzita nella contabilità di ciò che spetta, di ciò che si deve avere dalla vita, dal mondo, dagli altri, è forse il caso di immettere la logica del Natale, che è logica del dono, che, fra l'altro, oggi rappresenta un elemento imprescindibile per l'interpretazione e il rinnovamento delle dinamiche sociali.⁹⁶

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 19-21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 250.

⁹⁶ Cf. AA. VV., *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Roma 1999.

All'etica della responsabilità s'aggiunga anche l'ascetica del dono. Il Natale ce la sa insegnare perché è *evento di dono*: «... ci fu largito un Figlio», canta Alessandro Manzoni nel suo terzo inno sacro *Il Natale* (1813). *Dono* è una parola pregnante di senso, capace di dire per intero che cosa sia il cristianesimo.

Un Figlio donato e che si lascia donare: questo è Natale. Un uomo donato e che si lascia donare: questo è il cristiano. Se posso osare, affermerei che anche un uomo pubblico (un politico, un amministratore, un sindaco, un Presidente di Regione o di Provincia, un sindacalista, un industriale) deve sentirsi un uomo donato al servizio degli altri.

La politica va poggiata sulle granitiche basi etiche della responsabilità e della generosità. Non chiedere che cosa si possa ottenere da una militanza o da una politica, ma che cosa si possa dare: questa, in concreto, è la regola etica che sa coniugare responsabilità e generosità, dovere e dono. Solo spendendosi, sacrificando qualcosa di se stessi – *dando, donando* – è possibile fondare e dar valore alle cose che nascono.

Il dono è la verità dell'Eucaristia e del mistero mariano, ma è anche la verità dell'uomo. L'uomo si spiega solo come dono: non ha scelto di nascere; non ha scelto chi lo ha generato; non ha scelto il tempo della sua nascita; il dono è morte.

«Cristo ha fatto della terra non una preda ma una eucaristia, condivisione fraterna, offerta al Padre, linguaggio e carne di comunione. La Chiesa del Santo Spirito è così la trasparenza restaurata della Terra. Grazie ad essa, motrice del Regno, l'umanità è chiamata a trionfare sulla modalità caotica e mortale del mondo, a preparare la manifestazione della terra come "corpo dello Spirito", "Corpo di Dio"». ⁹⁷

3.3. Paradigma eucaristico-mariano e carenza di memoria

La descrizione dell'uomo irretito nel presente è preoccupante:

⁹⁷ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, Milano 1978, p. 87.

«L'uomo d'oggi è come un animale da selva braccato, che rifiuta il passato, esorcizzato dal clima neo-illuminista, ed è spaventato dal futuro sempre più sbarrato e minaccioso. [...] Si attua quella che sartrianamente possiamo chiamare l'*euforia della fattualità*, che si esprime come cultura dell'effimero. L'uomo di oggi può risultare così, senza mete e senza radici, cioè senza futuro e senza passato». ⁹⁸

a) *La perdita delle radici*. Dell'odierna policrisi fa parte anche la crisi della memoria: «ciò che rischia di sparire oggi è il passato, come continuità dell'esperienza, concatenarsi di significati». ⁹⁹ Non sarebbe più possibile, in tempi di post-modernità, sviluppare *grandi narrazioni (grands récits)*, ossia grandi visioni della storia con un passato da raccontare, un futuro da prevedere e un fine (*un telos*) da perseguire, come è stato per l'epoca moderna (illuministica, kantiana, hegheliana, marxista). ¹⁰⁰

Il *presentismo* ¹⁰¹ è una delle tre contraffazioni più note intorno all'esperienza del tempo (l'altra è il *passatismo* e l'altra è il *futurismo*): quale esaltazione del frammento di vita che si sta vivendo nel tempo puntiforme, è un vitalismo che blocca la vita, la quale, per sua natura tende invece ad estendersi e ad allargarsi; è il deterioramento dell'illuminismo come iconoclastia del passato; è la sfiducia nella possibilità di parlare del futuro e di realizzarlo.

Dopo l'esaltazione del fattore storico fino al vertice mistico, «si comprende il rifiuto del post-moderno per quelle concezioni che, enfatizzando sia il passato sia il futuro, hanno finito per fargli sacrificare il solo tempo reale della sua esistenza, il presente in cui la sua vita effettivamente si svolge». ¹⁰²

Il cristianesimo non può non preoccuparsi della cultura

⁹⁸ S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro. È possibile il futuro per l'uomo?*, I, Roma 1991, p. 11-12.

⁹⁹ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, p. 14.

¹⁰⁰ J.-F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, p. 5.

¹⁰¹ Cf. S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, I, p. 8-13.

¹⁰² G. SAVAGNONE, *Evangelizzare nella post-modernità*, Leumann (TO) 1996, p. 40.

presentistica.¹⁰³ Il passato per lui è decisivo: la salvezza è già iniziata e, in un certo senso, posto nel passato. Perciò anche l'escatologia, nella sua causa, è nel passato:

«Paradossalmente, a fondamento del futuro escatologico c'è la memoria, *memoria futuri*. Il futuro del cristiano è la memoria di un futuro che viene atteso, proprio facendo memoria».¹⁰⁴

Maria è stata coinvolta da Dio nel *passato di grazia* che ha reso il *presente* capace di accogliere – *in nuce, in spe, in patientia, in mysterio* – la *gloria futura*. La causa della nostra escatologia è un evento che storicamente ci precede e determina salvificamente il nostro futuro: il mistero pasquale.

b) *L'Eucaristia sacramento del passato*. L'Eucaristia è memoriale dell'intero passato di grazia che Dio ha posto per gli uomini. Tutti i misteri di Cristo sono radunati, sintetizzati e

¹⁰³ Non si deve ignorare che oggi esiste anche una cultura «passatista»: «È la fuga all'indietro. La nostalgia del tempo che fu. L'occhio rivolto a quello che è già stato, da imbalsamare con cura e così tramandare. A monte, è retto da una concezione statica del tempo. O, quantomeno, da quella ellenistica circolare. In fondo, oggi, spesso la spinta all'indietro è data dalla paura del presente, in cui già si affaccia il futuro» (S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, I, p. 9). Alla logica nietzscheana dell'*eterno ritorno* introducono una variante alcuni pensatori appartenenti alla cosiddetta Nuova Destra (cf. I. MANCINI, *Il pensiero negativo e la Nuova Destra*, Milano 1983; G. TASSANI, *Vista da sinistra. Ricognizione sulla Nuova Destra*, Firenze 1986). Più che un cerchio dominato dalla *linea* (Nietzsche), la storia ha il senso della *sfera* che può in ogni momento ruotare in tutti i sensi: «la storia, quindi, non ha senso; ha solo il senso che imprimono coloro che la fanno» (A. DE BENOIST, *Les idées à l'endroit*, Parigi 1979, p. 38). Nella Nuova Destra uno scientismo deliberatamente militante è andato di concerto con la *teoria dell'anamnesi*; per questo «si recupera la gnosi antica e tradizionale, consegnata all'oblio delle civiltà storiche» (I. MANCINI, *Il pensiero negativo e la Nuova Destra*, p. 77). Il presente è messo sotto il segno negativo, poiché caotico e privo di senso; si auspica e si persegue la rottura traumatica (la catastrofe), perché finalmente trionfi «la volontà di potenza dove l'uomo fa i conti con la sua svincolata libertà, fedele solo all'etica dell'onore e gestisce un soggettivismo eroico» (*Ibid.*, p. 79).

¹⁰⁴ I. SANNA, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia 1996, p. 77.

attualizzati dall'evento eucaristico che, anche per questo motivo, è sacramento della sintesi. L'Eucaristia conserva tutta la carità di Dio espressa e tutto il bene degli uomini.

L'Eucaristia è memoriale (*anámnesis*); lo è perché così è stata pensata da Gesù che l'ha istituita: «Fate questo in memoria di me» (1 Cor 11, 24-25; cf. Lc 22, 19). Lo è in senso forte e radicale. Chiedendo di ripetere quel memoriale da lui istituito nell'ultima Cena, Gesù non ci chiedeva semplicemente di avere un ricordo di lui, ma di celebrare un mistero che avesse la sorprendente efficacia di rendere presente ciò che intendeva commemorare. La celebrazione eucaristica, affidata alla Chiesa come sua azione più qualificante, provoca la presenza del sacrificio di Cristo che salva il mondo. Si tratta di una memoria che regge una profezia: ricostruire il mondo nell'unità.

c) *Maria, la donna del ricordo*. Maria, ricollegandosi al passato di grazia d'Israele e suo, insegna a concepire un messaggio della salvezza fortemente ancorato alla memoria delle grandi opere da Dio compiute e a ricollegarci alle radici remote dell'atto caritativo di Dio. Maria si mostra come una donna profondamente radicata nella storia di fede del suo popolo. Ella non crede solo in un Dio che ha stabilito un rapporto intimo e personale con lei: la sua fede è indirizzata al Dio dei padri.

«Il *Magnificat* ci dimostra con che cura la Madre conservi nel suo cuore tutte le parole di Dio. Dice solo ciò che il suo incarico prevede, tace su tutto il resto. Dalle sue parole si percepisce però che sa molto di più. Il suo silenzio non è dimenticanza, ma memoria».¹⁰⁵

Da Maria quale donna di memoria, che sa ricollegarsi al passato di grazia d'Israele e suo, discende la sollecitazione a vedere un messaggio della salvezza fortemente ancorato alla memoria delle grandi opere da Dio compiute e a ricollegarsi alle radici remote dell'atto caritativo di Dio. La salvezza viene dal passato: «Il cristiano non ha una futurologia, ma possiede

¹⁰⁵ A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore*, p. 50.

la certezza di fatti accaduti, che è principio di azioni “belle davanti a Dio e davanti agli uomini” (2 Cor 8, 21)».¹⁰⁶

Maria si manifesta come memoria viva della Chiesa (cf. Lc 2, 19); ella sente il bisogno e il dovere di narrare la carità di Dio. Di conseguenza, dobbiamo saper riconoscere al santo racconto della salvezza un valore commemorativo, attualizzante e profetico: deve anch'essa narrare per dare contenuto alla gratitudine e alla lode (passato), per motivare la testimonianza e la missione (presente), per incoraggiare la fiducia e la speranza (futuro).

Maria porta a Cristo, chiede di fare quello che egli ci dice: suo incarico e suo gusto sono l'essere memoria di Cristo. La sua fede è ricca di memoria: ci invita a ricordare la storia salvifica, tutta quanta; ci chiede di ricordare per vivere e attualizzare; ci vuole memori soprattutto nell'ora della prova.¹⁰⁷

d) *Invito a colmare la carenza di memoria.* Dobbiamo imparare da Maria a coltivare una memoria piena delle cose di Dio (cf. Lc 2, 19.51): in essa devono perciò essere compresi tutti i fatti che costituiscono l'Alleanza di Dio con il suo popolo, senza escludere l'antica (cf. Dt 5, 14-15; 15, 12-15; Mi 6, 3-4. 5; Ez 20, 43-44).

Dobbiamo peraltro coltivare una memoria dinamica a imitazione di Maria che ricorda e attualizza. A prolungamento di quanto faceva il popolo d'Israele, anche il memoriale di Maria è dinamico. Non solo, infatti, ella conserva il ricordo di tutte le cose riguardanti il Figlio (cf. Lc 2, 19.51), ma si studia inoltre di *approfondirne l'intelligenza*, ponendole a confronto.¹⁰⁸

Va recuperato ad ogni costo l'ancoraggio alla memoria della storia della salvezza anche per un motivo storico particolare:

¹⁰⁶ P. ROSSANO, *Piccolo mattutino*, Roma 1982, p. 135.

¹⁰⁷ Cf. A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Milano 1993, p. 31-48.

¹⁰⁸ Luca, impiega qui il verbo greco συμβάλλω (Lc 2,19b), che significa porre a confronto i diversi aspetti d'una situazione non chiara, per interpretarla, darne la retta spiegazione e farne opportuna esegesi (cf. A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 124).

perché la cultura ha perso l'unità e va pericolosamente disperdendosi nelle ragnatele di fenomenologie del vissuto, che difficilmente diventano fili per la tessitura d'una storia comune. La cultura d'oggi s'è fatta oltremodo cangiante: da “stanziale” è divenuta “nomade” e si va irretendo nei lacci di un *presentismo* soffocante e stressante, senza memoria protologica e senza profezia escatologica. Questo scivolamento presentistico della cultura coinvolge pericolosamente anche i cristiani, e la catechesi non può non tenerne conto.

La riconquista della memoria è pretesa dalla speranza in un futuro ultimo: non si dà escatologia senza protologia; ma anche nell'escatologia c'è tutta la protologia. D'altra parte, anche antropologicamente non si può sacrificare al futuro la memoria:

«Anamnesi e prognosi fanno parte degli esistenziali più inevitabili dell'uomo. Possono sì essere presenti nel modo della indifferente dimenticanza. Mancare però non possono. L'uomo ha se stesso, dispone di se stesso, comprende se stesso intendendo anamnesticamente il suo passato e attualizzando prognosticamente il futuro».¹⁰⁹

Potremmo anche accettare l'accento della cultura post-moderna sul presente, se il presente venisse considerato come il punto strategico per vivere la pienezza del tempo, come ritiene sant'Agostino:

«Non ci sono propriamente parlando tre tempi: il passato, il presente e il futuro, ma soltanto tre presenti: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro».¹¹⁰

È la prospettiva del *Magnificat*. Maria dal presente fa memoria delle grandi opere compiute da Dio (cf. Lc 1, 49-55) e prevede future opere di misericordia divina, oltre alla benedizione che le riserberanno le generazioni future (cf. Lc 1, 48.50).

¹⁰⁹ K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1969², p. 413.

¹¹⁰ S. AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20, 26.

3.4. Paradigma eucaristico-mariano e carenza di profezia

Nello spazio della post-modernità si sono strette le strade dell'umanesimo plenario e paiono chiuse quelle che portano alla trascendenza e all'escatologia.¹¹¹ La ragione si dice incapace di impegnarsi in *grandi previsioni*. Una delle connotazioni deboli della post-modernità è proprio la *perdita del senso del futuro ultimo*:

«La post-modernità critica soprattutto l'immobilismo ideologico della modernità: in luogo di riconoscere il proprio fallimento, essa si limita a rinviare di continuo la realizzazione della propria utopia ad un "futuro prossimo"». ¹¹²

a) *Un tempo che ha difficoltà di futuro*. All'inizio degli anni novanta qualcuno ha tentato di delineare prospettivamente i *megatrends* o grandi tendenze, o mutamenti sociali, politici, economici, tecnologici dell'umanità alla fine del secondo millennio (ad es. la globalizzazione degli stili di vita e il nazionalismo culturale, la rinascita religiosa, il trionfo dell'individuo).¹¹³ La società odierna, come società delle «riforme permanenti»,¹¹⁴ non può non vivere in continua tensione verso il futuro per inserirlo nella sua attività progettuale, ma quanto è remoto questo futuro rispetto all'esistenza umana concepita non in senso cronologico, ma in senso escatologico?

Anche in territorio cristiano si nota un vistoso sintomo di crisi, lo smarrimento pratico-esistenziale della dimensione

¹¹¹ Queste strade si aprono e si chiudono insieme, benché le prime vadano verso l'alto e le seconde rechino verso l'Orizzonte ultimo: «la dialettica del finito, nel suo farsi religiosa, si pone kierkegaardianamente come il salto nella trascendenza: la dialettica della "distanza infinita" tra l'uomo e Dio, tra la "miseria" del presente umano e l'"assolutamente nuovo" del *regnum venturum*» (P. PRINI, *Cristianesimo e ideologia*, Fossano [CN] 1974, p. 57).

¹¹² J. VAN DER VLOET, *La fede di fronte alla sfida post-moderna*, in *Communio*, 26 (1990) p. 9.

¹¹³ Cf. J. NAISBITT, *Megatrends*, Milano 1984; J. NAISBITT-P. ABURDENE, *Megatrends 2000*, Milano 1990.

¹¹⁴ J. MOLTMANN, *La società ha un futuro?*, in *Concilium*, 26 (1990) p. 63.

escatologica. Se non siamo escatologici siamo i «nuovi pagani».¹¹⁵ Futuro breve e insufficiente è, perciò, anche il futuro concepito dall'attuale vitalismo. È una tentazione tipica di questo periodo di crisi:

«Ora, proprio nella fine della cristianità, mentre il cristianesimo si riformula per gli uomini come problema, il paganesimo riaffiora di nuovo come un possibile modello: una vita lunga, non una vita eterna». ¹¹⁶

Restano sospese dinanzi alla coscienza cristiana queste domande: da dove scaturisce il «principio speranza»?¹¹⁷ chi garantisce la promessa della speranza? che senso ha una speranza il cui vettore cade nel recinto d'un cimitero?

Non basta consegnare il problema del futuro al «computer». Dopo «la meccanizzazione è venuta l'elettrificazione, e oggi assistiamo alla computerizzazione della produzione». ¹¹⁸ Si pone anche il problema di una nuova memoria, quella del *computer*, che può essere trasmessa al futuro in misura assai ricca e in un modo sorprendentemente ampio e preciso: al futuro, prossimo e remoto, ci si può disporre con maggiore affidabilità e avvedutezza, ma resta del tutto intatta la domanda sul futuro ultimo.

Dire spirito previsionale non equivale a dire spirito escatologico: interessarsi davvero al futuro è interessarsi al futuro ultimo e non semplicemente a quello delle progettazioni e

¹¹⁵ Si chiede Salvatore Natoli: «Nella dissoluzione della cristianità può ancora riemergere la verità del cristianesimo? È ancora possibile credere che questo mondo deve finire? È ancora possibile annunciare questo messaggio? In fondo vorrei sapere quanti sono oggi i cristiani che sono davvero persuasi e pronunciano con fede le parole del credo: *et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*: attendo la resurrezione della carne e il ritorno definitivo del Signore?» (S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995, p. 15-16).

¹¹⁶ S. NATOLI, *I nuovi pagani*, p. 16.

¹¹⁷ Cf. E. BLOCH, *Il principio speranza*, I-III, Milano 1994.

¹¹⁸ J. MOLTMANN, *La società ha un futuro?*, in *Concilium*, 26 (1990) p. 63.

delle programmazioni. Il problema escatologico, da un certo punto di vista, è del tutto diverso: nell'esperienza dei «futuri brevi» tutto consiste nell'*andare verso il futuro*, mentre nell'esperienza escatologica il futuro è misteriosamente anticipato e in esso si vive, come s'esprime il filosofo Prini, «la contemporaneità verso il futuro».¹¹⁹

b) *L'Eucaristia, sacramento del futuro di Dio*. Il cristianesimo non parla solo di futuro ultimo, ma lo costruisce anche: così la Chiesa compie nella storia azioni capaci di escatologizzarla: evangelizza (e fa nascere la fede, premessa dell'eterna visione beatifica); battezza (e crea la condizione filiale in vista dell'eredità del Regno); celebra l'Eucaristia (e dà il pegno della gloria futura); infine, animata dai dinamismi escatologici posti in essa dall'evento eucaristico, testimonia la carità (e profetizza l'eterna vita conviviale del Cielo).

Ed è soprattutto nella Domenica, il giorno eucaristico per eccellenza – giorno su cui «si gioca molto del futuro della Chiesa e della fede»¹²⁰ – nel quale il cristianesimo afferma nel modo più impegnativo la sua fede escatologica, si pone e pone gesti come *religione del futuro assoluto*. Per la Chiesa pellegrina questo giorno è il memoriale del dono escatologico dello Spirito che anticipa la parusia.

Il mistero di questo giorno eucaristico – memoriale del mistero pasquale-pentecostale – inaugura i tempi nuovi e fa della vita del popolo di Dio un cammino dinamico alla presenza del Vivente, la cui morte ha vinto la morte (cf. 2 Tm 1, 10) e, ad un tempo, un ingresso nel riposo e nella gioia del Signore che ha effuso sugli uomini lo Spirito, caparra del mondo futuro e anticipo della parusia, giorno finale del compimento della salvezza e del giudizio, nel quale Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15, 28).

¹¹⁹ Cf. P. PRINI, *Cristianesimo e ideologia*, p. 55.

¹²⁰ E. BIANCHI, *Giorno del Signore, giorno dell'uomo*, Casale Monferrato (AL) 1994, p. 12.

Il giorno eucaristico della Domenica esprime la fede escatologica del cristianesimo: è l'*Ottavo giorno*, che si aggiunge al ciclo settenario della settimana (7+1).¹²¹ In questo giorno eucaristico facciamo l'esperienza di un giorno creato come supplementare, che fa irruzione nel tempo, come fanno irruzione i misteri della risurrezione e dell'effusione dello Spirito. In esso si passa ad un altro registro di temporalità, più ricca quanto alla realizzazione della salvezza nel tempo e di cui Dio ha avuto l'iniziativa con la sua volontà e potenza creatrice. Questo giorno eucaristico evoca, perciò, l'inizio degli ultimi tempi e l'inizio della creazione nuova.

c) *Maria, profezia vivente dell'orizzonte escatologico*. Maria si pone nell'onda del mistero escatologico dell'Eucaristia con la sua condizione di glorificata, di creatura che già gode della profezia eucaristica, ossia della gloria del Dio trinitario. Il cristianesimo non s'arrende al nichilismo, ma è fiducioso di scuoterlo con la sua profezia escatologica; e per farlo, non usa tanto argomenti, ma mostra icone: anzitutto quella del Glorificato, il Cristo sedente alla destra del Padre, ma, subito dopo, anche quella della Glorificata, la madre del Glorificato, chiamato a partecipare della sua stessa glorificazione pasquale.

Dinanzi al labirinto nichilistico che smarrisce l'uomo di oggi, o orientandolo al passato per la paura sul futuro, o inchiodandolo al solo presente, o convincendolo che gli bastano futuri brevi, o allevandolo al cinismo di una vita senza «giudizio ultimo», il cristianesimo vuole aiutare l'uomo contemporaneo ad uscirne offrendogli le sue motivazioni sapienziali, la profezia della sua fede, chiamandolo a riflettere sull'esempio di

¹²¹ La chiesa esprime la novità escatologica usando anche il numero 50. Il giorno di Pentecoste arriva dopo una settimana di sette settimane, come cinquantesimo giorno dopo la Pasqua, da cui il suo nome derivato dal numero 50 ($7 \times 7 = 49 + 1$). Deriva dal mistero dell'ottavo giorno, poiché è il primo giorno dopo che il settimo giorno ha trovato la sua pienezza in un suo multiplo. La Domenica è anche il giorno memoriale del dono dello Spirito agli uomini e l'inaugurazione della realtà nuova di un mondo che viene in questo vecchio mondo, ferito dal peccato, e che è ancora il nostro.

esistenze liberate e, più ancora, invitandolo a contemplare icone di vite che esso crede perfettamente realizzate perché immesse nel futuro assoluto della gloria: fra queste l'icona più bella di cui dispone nel suo *colloquium salutis* con l'uomo della cultura nichilistica è quella della Glorificata.

«La Bellezza salverà il mondo – scrive Dostoevskij – , non la Bellezza qualunque, ma quella dello Spirito Santo e quella della Donna vestita di sole».¹²²

Maria glorificata provoca al futuro l'uomo senza radici e senza promesse. L'uomo contemporaneo consuma la sua esistenza nel quotidiano; egli pone ormai le sue scelte nella breve terra dell'oggi, senza pretendere che esse debbano *venire da lontano* (assenza della tradizione) o debbano *portare lontano* (assenza dell'escatologia). All'uomo dei nostri giorni sembra bastare quanto entra nelle strette stive di una 'nave' che solca un mare senza orizzonti lunghi.

e) *Colmare la carenza di profezia*. Dovere permanente del cristianesimo è profetizzare il futuro ultimo nella cultura nichilistica. Il nichilismo, pur rappresentando «uno degli scossoni più profondi che il mondo occidentale sperimenta oggi»,¹²³ non è del tutto indisponibile all'annuncio di Dio; anzi si è potuto perfino affermare che «ciò che si incontra alle radici del clima nichilistico dei nostri giorni è fondamentalmente la sete dell'Assoluto che l'uomo sperimenta».¹²⁴

Dio si fa incontrare anche nel deserto del nulla:

«Per le vie traverse della secolarizzazione apparentemente totale del mondo e del nichilismo che ne fa parte, ci può guardare [...] nuovamente l'occhio divino, sotto la forma

¹²² Citato da T. SPIDLÍK, *L'idea russa*, Roma 1995, p. 102.

¹²³ R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi 1989, p. 113-114.

¹²⁴ G. LORIZIO, *Prospettive teologiche del postmoderno*, in *Rassegna di Teologia*, 30 (1989) p. 550ss.

sconcertante del nulla, e nella nostra esperienza ci si può rivolgere alla dimensione del divino».¹²⁵

Ma non c'è nella concezione scarnificata e riduttiva della vita qualcosa che sa di spiritualità?

«Sta agli annunciatori del Dio cristiano saper integrare questa paradossale "spiritualità" e portarla a maturità, sapendo partire dalla propedeutica del nulla per iniziare da essa il santo racconto della storia salvifica, la cui prima parola è l'*ex nihilo* pronunciato dal Creatore, per proseguire con l'annichilimento della Croce, per finire con i racconti degli *acta martirum* della Chiesa, che dall'incontro dell'*unus de Trinitate*, il Cristo, ha tratto motivazione per la sua complessa missione nel mondo».¹²⁶

Il cristianesimo, con la sua proposta escatologica, può offrire uno sbocco al vicolo cieco di una cultura prevalentemente presentistica.

3.5. *Paradigma eucaristico-mariano e carenza di bellezza*

È venuto il momento di confrontarci sul nostro stato di bellezza, perché la verifica della nostra autenticità passa anche per tale controllo, se è vero che la bellezza è essenziale alla decifrazione e alla realizzazione della verità dell'uomo. Anzi, tutte le cose, nel senso più ampio del termine, fanno naturalmente riferimento alla bellezza: «La bellezza sta alle cose come la santità sta all'anima».¹²⁷

La bellezza è categoria fondamentale dell'essere, della natura, dell'uomo, di Dio stesso. Essa per solito la si considera come un elemento accessorio e non necessario, della realtà. Ma c'è da chiedersi se, mancando d'interrogarci sulla bellezza, sap-

¹²⁵ B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Brescia 1983, p. 46.

¹²⁶ M. G. MASCIARELLI, *Trinità in contesto. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, in AA.VV., *Trinità in contesto*, a cura di A. Amato, Roma 1994, p. 99.

¹²⁷ S. WEIL, *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, Vicenza 1982, p. 44.

priamo abbastanza della realtà e se, per caso, c'impediamo di conoscere un elemento essenziale di essa. Ma la bellezza cos'è? In forma abbreviata, essa può essere definita come «trasformazione della materia per mezzo dell'Incarnazione, in essa, di un principio, sopramateriale».¹²⁸ Ma non è questa l'avventura costante della vita dell'uomo?

a) *Siamo in un mondo senza bellezza?* Rovesciando i termini che costituiscono e fanno riconoscere la bellezza, possiamo farci un'idea anche del suo contrario, la bruttezza; questa è ciò che non allude a nulla di superiore, di trasparente, di elevato, di trascendente, ma esprime, ad un tempo, solo la naturalità della natura, l'animalità dell'animale, la temporalità del tempo. Quanta bruttezza c'è nel mondo? Quali sono le sue presenze più nocive e più urgenti da rimuovere?

È difficile rispondere a queste domande, perché anche il brutto, da un certo punto di vista, è poco conosciuto. Paradossalmente, il brutto è molto praticato, ma poco conosciuto; anzi, proprio perché è poco conosciuto nel suo carattere devastante (si pensi alla sua nocività in campo educativo) è molto praticato e diffuso.

Sembra si possa affermare che la bruttezza sia percepibile in tre situazioni: quando si frattura ciò che s'intuisce debba essere unito; quando la sproporzione prende il posto della misura; quando le cose, le persone e gli eventi s'addossano fra loro, scomparendo ogni distanza. Tenendo presente questo paradigma, andiamo a constatare che oggi c'è un'enfasi del brutto dalle proporzioni assai ampie, per cui esso appare, fra l'altro, oltre che infastidite e repellente, anche vistoso e ingombrante.

Molte situazioni umane, spirituali e culturali sono brutte proprio perché recano i segni della lacerazione e della separazione:

¹²⁸ Cf. V. SOLOVIEV, *La bellezza della natura*, in *Opere complete*, IV, Bruxelles 1966, p. 41.

– la frattura tra passato, presente e futuro (la cultura di oggi è rimasta impigliata in un bieco presentismo);

– la frattura tra la strada e l'orizzonte (l'uomo di oggi solo di rado aggiunge alla passione del «come» la preoccupazione del «perché»);

– la frattura tra il «particolare» e la «totalità» (la cultura dei nostri ultimi decenni è calamitata dal primo ed evade nevroticamente dalla seconda);

– la frattura tra la natura e l'umano (la nostra cultura «vitalistica» o oppone queste due polarità del reale o le assorbe dentro un orizzonte «biocentrico» che oscura le eccedenze di tipo personologiche);

– la frattura tra l'umano e quanto sorpassa l'umano (la cultura odierna fatica ad uscire dalla pelle del suo umanesimo unilaterale che le impedisce di tentare l'ipotesi di un'apertura metastorica e «sovrumana»);

– la frattura tra etica privata ed etica pubblica (sono vistose e doloranti le ferite procurate da questa scissione in tanti campi dell'umano);

– la frattura tra esigenza etica e verità dell'etica (quando l'esigenza etica s'affievolisce, si scivola nell'esteriorismo etico);

– la frattura tra complessità e unità della vita (si preferisce fuggire pavidamente da «Babele», piuttosto che riconciliare «Babele» con percorsi spirituali e culturali che permettano la riconquista del senso pieno e ultimo dell'esistere);

– la frattura tra fare e contemplare (non si sa più optare tra ciò che è effimero e ciò che è necessario, tra le cose che passano e le cose che restano);

– la frattura tra vita e amore (s'è imposto il convincimento culturale secondo cui ciò che conta è il piano naturale del vivere, mentre l'amore non avrebbe con la vita nessun legame oggettivo, ma solo ideologico e, magari, fideistico);

– la frattura tra vita e morte (l'idea della morte non è più nel cuore della vita e non è più il paradigma dei limiti invalica-

bili degli uomini o la pietra di paragone delle differenze, il criterio di giudizio rispetto a tutto ciò che è effimero e in autentico).

Anche la seconda causalità del brutto (la perdita della misura) mostra oggi la sua infelice filiazione. La disarmonia è il fondale fisso della vita quotidiana: non c'è il rispetto del tempo giusto; il tempo è come intasato, compresso di atti, parole, intraprese sgarbate, scorbutiche. Il tempo è bistrattato, strapazzato: non c'è più nessuna concessione alla lentezza, che pure ha il suo ritmo saggio e benefico. Un musicista non può eseguire tutto con moto veloce: è conosce, invece, i tempi lenti, lentissimi, i movimenti brevi, i tocchi lievi. Così è per un pittore, per uno scultore, per un ginnasta. E come è possibile che appaia bella la forma della nostra vita che troppo spesso precipita da un eccesso all'altro, senza pacatezza, senza pause, senza controllo, senza contemplazione?

Il parlare immoderato, più che esplicito; il dire senza ritengo più che con sincerità; lo scoprimento impudico dei sentimenti, la fine della riservatezza, la rinuncia alla discrezione, l'abbandono di regole comportamentali che servivano l'intenzione di esprimere raccordo gerarchico, tatto educativo, delicatezza d'amicizia e tant'altri approcci sfumati a persone e cose, vanno identificati come sintomi di bruttezza.

La perdita della distanza, che pretende d'accorpore proprio ciò che è spirituale, compie il resto.¹²⁹ È ancora il brutto che dal di dentro dello spirito passa al di fuori dei comporta-

¹²⁹ Basti l'esempio della bruttezza che deteriora il clima umano di diversi ambiti del mondo contemporaneo: scuola, il lavoro, la politica, lo sport, lo spettacolo. Il desiderio di autoaffermazione e la spinta a primeggiare s'esprimono frequentemente secondo moduli improntati ai brutti modi del malgarbo, dell'indiscrezione, dell'arroganza, della prevaricazione che sembrano diventati ingredienti indispensabili nella strategia per meglio imporsi. È una malinconica degradazione dei rapporti umani e sociali che reclama il ritorno alla *bellezza della mitezza e della cortesia*, delle quali virtù non si tesse mai a sufficienza l'elogio (cf. N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano 1994; G. AXIA, *Elogio della cortesia. L'attenzione per gli altri come forma d'intelligenza*, Bologna 1996).

menti: solo di rado si sa essere riservati nel rapporto con gli altri, sobri nell'interrogare, eleganti nel comportarsi; non c'è più posto per l'intelligente ironia, per l'allusione sfiorante il problema, per l'uso garbato del «diminutivo»: tutto è subito palese, dichiarato, gridato. Sono cadute troppe difese che proteggevano la bellezza, e il brutto ha tracimato, a ondate devastanti: si sono imposti l'anonimato, la volgarità, la pesantezza, l'impersonale.

b) *L'Eucaristia, icona di bellezza*. La bellezza dell'Eucaristia? Sì, l'Eucaristia è la mensa bella, il Pane bello. Il pane, modesto nella moltitudine delle cose e normale nella vita dell'uomo, è salito nella storia della salvezza e per volontà di Cristo ad altezze vertiginose, quelle del «miracolo eucaristico» che accade in ogni Messa, quando il pane diventa corpo di Cristo.

«Portato a queste altezze, il pane è diventato così profondamente suggestivo, da riapparirci non soltanto come la nuova incarnazione di Cristo in ogni uomo che lo mangia, ma la stessa rivelazione di Lui. C'è un luogo nel Vangelo dove il pane ha assunto la mirabile funzione di strumento di conoscenza. Voi avete già pensato alla Cena di Emmaus, nella quale Cristo mangia il pane con i suoi discepoli, in un primo tempo dubbiosi, smarriti; ma alla fine, comprendono, riconoscono in Lui il Maestro risorto; non tanto dalle parole che dice quanto dal gesto che compie, spezzando il pane. “*In fractione panis cognoverunt eum*”. La nostra suggestione aumenta, si fa più inevitabile. Dopo che Dio si è incarnato nel pane, ci pare che ogni pane debba essere pieno di Dio e della sua mistica presenza. È sempre commossa la scena della famiglia raccolta intorno alla mensa sulla quale non può mancare il pane. E la mensa ne splende».¹³⁰

Ma la suggestione, la bellezza della mensa di famiglia crescono per la presenza della madre: una famiglia senza madre non è bella pienamente, nemmeno quando è radunata intorno alla mensa che splende della bellezza del pane. La bellezza

¹³⁰ C. ANGELINI, *Il motivo del pane*, in A. PIOLANTI, *L'Eucaristia*, Roma 1960², p. 144.

della mensa eucaristica è però sempre armonizzata con la bellezza di Maria che non lascia sola la Chiesa nel gesto più serio e solenne che questa compie. Della bellezza di Cristo Agnello eucaristico risplende in maniera speciale Maria, chiamata, con espressione cristologicamente allusiva, «la bella agnella» da un antichissimo testo cristiano.¹³¹

c) *Maria, via di bellezza al cristianesimo.* Maria si offre allo sguardo credente della Chiesa nello splendore della grazia redentiva di Cristo e ci *attrae*:

«Maria è la creatura “*tota pulchra*”: è lo “*speculum sine macula*”; è l’ideale supremo della perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è “la Donna vestita di sole” (Ap 12, 1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale».¹³²

Maria appartiene all’umanità creata nell’innocenza e nella piena conformazione a Cristo. Questa condizione di creatura nuova non l’allontana dal resto dell’umanità: la sua non è grazia di separazione dagli uomini, quanto piuttosto di possesso pieno di una umanità integra e densa di mistero. La sua grazia originaria è anzitutto grazia di pienezza e non di separazione. Maria è santificata in previsione dei meriti futuri di Cristo, ma lo è in modo speciale in ragione della sua relazione immediata con suo Figlio, fonte di grazia, in vista del quale tutto è stato creato.

Nella bellezza di Maria, l’immacolata e la piena di grazia, è contemplabile la bellezza dell’intera umanità: in essa l’umanità è restituita all’originaria innocenza e alla bellezza primigenia, e si compie realmente il simbolo della vergine terra. Perciò, sulla *via creationis*, noi troviamo in Maria l’umanità integra, pura, buona, armonica, di nulla mancante, di tutto ricca e adorna. La

¹³¹ MELITONE DI SARDI, *Omelia pasquale*, n. 71, v. 513, in *Sources Chrétiennes* 123, p. 98.

¹³² PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VI congresso mariologico e l’inizio del XIV congresso mariano*, Roma, 16. 5. 1975.

causa di questa *pienezza d’umanità santa* è data dalla sua vicinanza a Cristo: Maria è Eva più di Eva per il forte vincolo che ha Cristo, che è Adamo più di Adamo.

Maria è immacolata perché Cristo è santissimo; è piena di grazia perché Cristo con la sua redenzione è la causa di ogni santità; è *Tutta bella* perché è la madre del Re messianico, che è «il più bello tra i figli degli uomini» (Sal 44, 3):

«È come la luna; se si spegnesse il sole non la vedremmo più, se invece è splendente, lo è perché i raggi del sole battono su di lei. Così, se la Madonna ha tutte le grazie, le bellezze, la santità, la virtù, le ha perché è unita a Cristo come nessun’altra creatura: Cristo è la sorgente di tutte le bellezze e le grazie di cui rifulge Maria».¹³³

Nessuna creatura, neppure Maria, è bella da sé: è Dio «l’autore della bellezza» (Sap 13, 3) che crea la «bellezza delle creature» (Sap 13, 5). Dio, il Santo e il Vivente, è la Bellezza suprema e le sue opere sono «belle-buone» (cf. Gn 1, 9.12.25. 31): fra queste spicca Maria.¹³⁴ È soprattutto la condizione di

¹³³ G. B. MONTINI, *Sulla Madonna. Discorsi e scritti [1955-1963]*, Brescia-Roma 1988, p. 170. L’Immacolata Concezione c’invita, in un modo del tutto particolare, ad andare a Maria per la *via della bellezza*: Maria Immacolata si offre al nostro sguardo credente nello splendore della grazia redentiva di Cristo e *ci attrae*: «Maria è la creatura “*tota pulchra*”: è lo “*speculum sine macula*”; è l’ideale supremo della perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è “la Donna vestita di sole” (Ap 12, 1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale» (PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VI congresso mariologico e l’inizio del XIV congresso mariano*, Roma, 16.5.1975). È nella memoria di tutti la nota espressione di Dostoévskij: «La bellezza salverà il mondo». È un’affermazione che lo scrittore russo fa in un contesto problematico, nel quale ammette che «la bellezza è un enigma» e che perciò bisogna bene intendersi: quale bellezza salverà il mondo? Salverà il mondo solo la *bellezza redenta*: quella che sorge dallo Spirito ed è apparentata con le ultime realtà; essa opera una coincidenza tra l’esperienza estetica e quella religiosa. Così è la bellezza dell’Immacolata (cf. P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L’arte dell’icona*, Roma 1991, p. 63).

¹³⁴ A Maria il Figlio – immagina nella fede un beato medievale – si rivolge in lode: «*Tu sei bella*, le dice: bella nei pensieri, bella nelle parole, bella

grazia dell'Immacolata Concezione a rendere *bella* Maria. La bruttura del male è del tutto esclusa da Maria ed è questo che la rende così bella. È per tale motivo che è così piacevole contemplarla: è *creatura Trinitatis* nel senso che è un prisma che non devia la luce, ma, completamente trasparente, non trattiene nulla della luce trinitaria che l'attraversa.

d) *Ritorno alla bellezza*. Maria è icona della Trinità; ciò equivale a dire che è «via pulchritudinis» al mistero trinitario: l'icona «permette di conoscere Dio attraverso la sua bellezza». ¹³⁵ Con la sua identità bella, Maria invita la Chiesa a percorrere la *via della bellezza* e divenire, così, sempre di più adorna di bellezza agli occhi di Dio, ¹³⁶ che è la Bellezza suprema, la stessa bellezza e, pertanto, il bello è un ideale e un nutrimento insostituibile per l'uomo, per la sua liberazione e affermazione spirituale. È per questo che san Paolo chiama il cristiano a «operare in maniera bella» (cf. 2 Ts 3, 13); è un invito che ha l'aria di essere stato uno dei temi ricorrenti nelle sue conversazioni per diffondere il Vangelo: «Prefiggetevi cose belle, non soltanto davanti a Dio, ma anche davanti a tutti gli uomini» (cf. Rm 12, 17; 2 Cor 8, 21; 13, 7). E ancora: «Verificate ogni cosa, tenete ciò che è bello» (1 Ts 5, 21). Si celebra così, fin dalle origini del cristianesimo, un'alleanza inseparabile tra il bene e il bello, tra la morale e l'estetica.

Secondo tutti i grandi dell'umanità, da Omero ai Veda, da Platone a Buddha, da Dante a Goethe, l'uomo si realizza soltanto nello slancio verso il Vero, il Bello e il Bene.

«Se non ci fosse l'ideale della Bellezza, l'uomo diventerebbe preda dell'angoscia... Ma siccome Cristo ha recato in sé e

nelle azioni; bella dalla nascita fino alla morte; bella nella concezione verginale, bella nel parto divino, bella nella porpora della mia passione, bella soprattutto nello splendore della mia risurrezione» (AMEDEO DI LOSANNA, *Huit homélies mariales. Hom. VII*, 234-239).

¹³⁵ O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991³, p. 126.

¹³⁶ Cf. 2 Cor 11, 3; Rm 16, 20; Ap 11 e 12; *Lettera a Diogneto* 12, 8.

nella sua parola l'ideale della Bellezza, la decisione fu presa una volta per sempre: meglio infondere nelle anime l'ideale della Bellezza; custodendolo nell'anima, tutti diventeranno fratelli l'uno dell'altro, e allora, senza dubbio, lavorando l'uno per l'altro, essi diventeranno anche ricchi». ¹³⁷

Purtroppo, non si è ancora capito che la Bellezza ha in sé una forza liberatrice ed elevatrice. Abbiamo sempre più usato, nella filosofia e teologia occidentali, le categorie di Vero e di Bene per interpretare e leggere la realtà e sempre meno quella della Bellezza. Una sensibilità estetica spiccata è stata mostrata dal pensiero orientale, che ama vedere e contemplare volti e quadri di realtà. «La Bontà, la Verità, la Bellezza sono – afferma Soloviev – solo diverse espressioni, diversi aspetti, diversi lati di un medesimo essere ideale e veritiero». ¹³⁸ La verità è un *tutto*: per accostarla occorre non solo la *filosofia* (= amore della sapienza), ma anche la *filocalia* (= amore della bellezza). ¹³⁹

«Il vero e il bene non sono sufficienti a creare una cultura, perché non sembrano sufficienti da soli a creare una comunione, una unità di vita tra gli uomini. E poiché la cultura è espressione stessa di uno sviluppo individuale, di una certa perfezione raggiunta, ne viene che la cultura massimamente sembra esprimersi nella bellezza. La bellezza è il fine di tutte le cose». ¹⁴⁰

Oggi impera l'eticismo, ossia l'esaltazione della prospettiva etica nella separatezza, nell'angolatura unilaterale, nella pretesa di poter salvare l'uomo incamminandolo sulla via del bene, senza pensare che se quella via non è bella non vi si resta nemmeno a lungo.

¹³⁷ Dostoévskij *inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di L. DEL SANTO, Firenze 1980, p. 56.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 35ss.

¹³⁹ Cf. T. SPIDLÍK, *Bellezza*, in *Lessico per il Terzo Millennio*, a cura di P. PISARRA, *Supplemento a Nuova Responsabilità*, [Rivista dell'Azione Cattolica Italiana], n. 8, novembre 1995, p. 56-60.

¹⁴⁰ D. M. TUROLDO, *Bellezza I*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 223.

Si direbbe che la *via del bene* deve corrispondere alla *via del bello*, nel senso che la via del bene se non serve anche come “luogo” di contemplazione, come “oasi” spirituale, come “spazio” per danzare la vita, neppure servirà per camminare verso il Bene.

«Grande male è staccare la realtà del buono dalla realtà del bello: sarebbe come esporsi da una parte alle degenerazioni di un moralismo, e quindi alla falsità; ed esporsi, dall'altra, alla tentazione di vuoti formalismi, all'incantesimo del nulla (la “*fascinatio nugacitatis*” delle s. Scritture!). Potremmo dire che da qui si dipartono i due crinali, l'uno opposto all'altro: del “religioso” opposto all’“ateo”».¹⁴¹

Tuttavia, sempre di più cresce il convincimento che la Bellezza è necessaria per la salvezza. È nella memoria di tutti la nota espressione di Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo». È un'affermazione che lo scrittore russo fa in un contesto problematico, nel quale ammette che «la bellezza è un enigma» e che perciò bisogna bene intendersi: quale bellezza salverà il mondo? Salverà il mondo «non la Bellezza qualunque, ma quella dello Spirito Santo e quella della Donna vestita di sole».¹⁴²

È venuto il momento, perciò, di affidarci alla bellezza: alla sua innocenza, alla sua gratuità, alla sua mirabile inattualità, alla sua inefficienza, alla sua inutilità, alla sua mistericità. La *philosophia perennis* l'assicurava sempre in compagnia del vero e del buono: «verum, bonum et pulcrum convertuntur». Ma così, purtroppo, non è stato: della sua perdita soffriamo molto ad ogni livello e in ogni ambito: patiamo, infatti, un lungo esilio della sua presenza fra noi.

Essa è pressoché scomparsa dalle chiese e dallo stesso mondo. È scomparsa, conseguentemente, anche dalla teologia, che è rimasta a modulare ieri più il *vero*, oggi più il *buono*; eppure, l'imparentamento di queste tre parole – vero, bene e bello – deve tornare a farsi intimo e stretto. *Verità* ed *eticità*, da

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Citato da T. SPIDLÍK, *L'idea russa*, p. 297.

sole, non bastano più per dire Dio, per pensare i rapporti dentro la comunità credente, per progettare la missione cristiana nel mondo: s'impone la *via pulchritudinis* alla salvezza. Finché la verità e il bene non sono divenuti bellezza, la verità e il bene sembrano rimanere in qualche modo estranei all'uomo, s'impongono a lui dall'esterno; egli vi aderisce, ma non li possiede. Esigono da lui una obbedienza che in un qualche modo lo mortificano.¹⁴³

3.6. Paradigma eucaristico-mariano e carenza di silenzio

Il silenzio appartiene alle esperienze originarie dell'uomo, perciò da sempre si sente il bisogno d'interrogarsi sulla sua poliedrica e misteriosa natura,¹⁴⁴ sulle sue forme,¹⁴⁵ sulle sue dimensioni,¹⁴⁶ sulla sua educabilità,¹⁴⁷ ma in taluni passaggi storici se ne sente in modo speciale il bisogno,¹⁴⁸ la paura¹⁴⁹ e il

¹⁴³ Cf. D. BARSOTTI, *Cultura e grazia*, in *Ragguaglio*, Milano 1960.

¹⁴⁴ Per la sua natura polimorfa il silenzio pretende un approccio senz'altro interdisciplinare. Qui si indicano solo alcuni titoli bibliografici che tentano un approccio molteplice al misterioso oggetto del silenzio: cf. AA. VV., *Il silenzio*, a cura di M. C. Sangiorgi, Casale Monferrato (AL) 1993; AA. VV., *Il silenzio*, a cura di M. Baldini, Vicenza 1987³; AA. VV., *Il silenzio nei Padri del deserto*, a cura di M. Baldini, Vicenza 1987; M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, Milano 1987³ (con bibliografia).

¹⁴⁵ Cf. AA. VV., *Le forme del silenzio e della parola*, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Brescia 1990.

¹⁴⁶ Cf. AA. VV., *Le dimensioni del silenzio nella poesia, nella filosofia, nella musica, nella linguistica, nella psicoanalisi, nella pedagogia, nella mistica*, a cura di M. Baldini, Roma 1988.

¹⁴⁷ L'educazione al silenzio in un qualche modo si sovrappone all'educazione all'ascolto: cf. M. J. ADLER, *Come parlare, come ascoltare*, Roma 1984; R. BARHTES-S. HAVAS, *Ascolto*, in AA. VV., *Enciclopedia*, [Einaudi], Torino 1977, I, p. 982-991; G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Milano 1985; B. LAURETANO, *La categoria della reciprocità. Educare all'ascolto*, in *Nord e Sud*, 32 (1985) 1, p. 149-163; E. ZERBINO, *L'ascolto come condizione terapeutica*, in *Kerigma e Therapeia*, Quaderni di V. M., n. 21, Arezzo s. d.; M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, Brescia 1988 (con bibliografia).

¹⁴⁸ Pur essendo il mondo di oggi frastornato e frastornante per il rumore interiore e delle cose che l'assorda, tuttavia si offre ad una constatazione

fascino.¹⁵⁰ Così, in tempi di crisi della parola, come il nostro,¹⁵¹ veniamo riconsegnati, per una felice compensazione, alla dignità del silenzio: dignità grande, raffinata come poche, di qualità quasi sempre superiore a quella della parola, la cui preziosità non sempre resta uguale a se stessa ed allora accade che «man mano che diminuisce il prestigio del linguaggio aumenta quello del silenzio».¹⁵² I cristiani, per conto loro, hanno due inesauribili fonti di silenzio: nell'Eucaristia, sacramento di silenzio, e in Maria, donna di silenzio.

paradossale: sente nostalgia e bisogno del silenzio. «Mai come oggi il nostro mondo ha avuto bisogno di tanti uomini amanti del silenzio e, forse, mai come adesso ce ne sono stati così pochi. Colui al quale oggi è fatto dono dell'esperienza del silenzio può essere grato, può custodirla bene e far sì che essa sia feconda» (R. GUARDINI, *Virtù*, Brescia 1979, p. 200).

¹⁴⁹ L'uomo del nostro tempo non sa star fermo, non sa star solo, non sa star zitto; egli ha paura di tutto ciò che è silenzio ed assomiglia al silenzio. «L'uomo moderno – ha scritto RAIMUD PANIKKAR – non sa più stare solo, né sopporta il silenzio. Nell'immensa solitudine a cui la vita frenetica, il progresso e anche l'architettura contemporanea lo costringono, egli cerca nervosamente la folla e tenta di affogare il proprio sgomento immergendosi in rumori di ogni sorta» (*Il silenzio di Dio*, Roma 1985, p. 284).

¹⁵⁰ Sulla carenza, il bisogno e la paura predominano, segretamente e inconfessatamente, il *fascino del silenzio*, almeno nel senso che, se il fascino del silenzio fosse coltivato (e questo è incarico dell'educazione), sarebbe possibile *rimediare alla sua carenza, soddisfare il suo bisogno, vincere la sua paura*. È intuibile che, solo mostrando e coltivando il fascino del silenzio, si potrà riscoprire il *fascino della parola*. Evidentemente, non qualunque silenzio è capace di tanto, ma solo quello che si offre come ascolto della *voce dell'essere*: «Il silenzio inteso [...] come apertura totale all'essere può aiutarci a recuperare la fecondità della parola, il senso vero dell'esistere e, tramite le vibrazioni della nostra struttura umana, anche le voci di tutte le creature» (C. BUCCIARELLI, *Il silenzio come comunicazione*, Roma 1993, p. 14).

¹⁵¹ Sulla *patologia della parola* si va riflettendo sempre di più poiché si intuisce che la parola malata è come un *virus* pernicioso, capace d'infettare in modo crescente e pericoloso la vita della cultura, dell'educazione, della comunicazione. L'odierna crisi della parola complica e rende difficoltoso lo stesso discorso sul silenzio: «All'uomo del ventesimo secolo sono state rubate anche le parole per parlare del silenzio» (M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, p. 5).

¹⁵² S. SONTAG, *L'estetica del silenzio*, in ID., *Interpretazioni tendenziose*, Torino 1975, p. 20.

a) *La perdita del silenzio minaccia l'Occidente*. La «Babele» europea è rumorosa: non ha la grazia del silenzio, ma la disgrazia del frastuono. Essa non è luogo che conosce e permette il raccoglimento prolungato, l'inginocchiamento orante, la conservazione e la crescita della vita interiore; da essa il silenzio è stato bandito come uno straniero indesiderato: è stato spinto a forza fra i boschi e sulla cima dei monti; è stato ricacciato nei chiostri di clausura stretta come pane per pochi; è stato interratto nei cimiteri, in compagnia dei morti. A «Babele» è difficile pensare, è faticoso apprendere e insegnare, è arduo anche poetare:

«Il poeta dei nostri tempi, come il mistico, ha provato almeno una volta nella sua vita il desiderio di “morire di silenzio”».¹⁵³

Oggi il mondo pullula di esistenze senza contemplazione, senza ascolto, senza dialogo: a «Babele» nessuno ascolta più nessuno, ed è cosa assai preoccupante, poiché denota una crisi di relazione, d'affettività, di tenerezza dalle proporzioni smisurate: «Nessuno ha tempo di ascoltarvi, neppure quelli che vi amano e sarebbero pronti a morire per voi», afferma con freddezza un personaggio d'un famoso romanzo: *Il mio cuore ascolta* di Taylor Caldwell.¹⁵⁴ L'uomo di «Babele» non gode di piena salute spirituale, è ammalato di rumore, mentre soffre di mal di parola. Al suo «mal di parola» l'uomo d'oggi aggiunge l'uso perverso della parola, che non serve più per il servizio alla verità e per l'avvicinamento fra gli uomini, ma per altro.¹⁵⁵

In verità, il silenzio nella moderna civiltà europea è stato sempre insidiato: prima «la tipografia rese rauche le voci del silenzio»,¹⁵⁶ «oggi i mezzi di comunicazione elettronici hanno portato un attacco radicale alla dimensione del silenzio».¹⁵⁷

¹⁵³ M. BALDINI (a cura di), *Il Silenzio*, Vicenza 1986², p. 9.

¹⁵⁴ T. CALDWELL, *Il mio cuore ascolta*, Milano 1974, p. 14-15.

¹⁵⁵ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Abitare il silenzio*, Roma 1998, p. 14.

¹⁵⁶ M. MACLUHAN, *La galassia Guttemberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma 1976, p. 328.

¹⁵⁷ M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, p. 7.

Nel nostro tempo e nel nostro mondo tutto è rumoroso: le strade (con i loro traffici assordanti), le scuole (spesso agitate, ma quasi mai per motivi culturali), le chiese (spesso le liturgie hanno soverchiato con le parole e col canto ogni tempo di silenzio), gli stadi (palesamente negati al silenzio), i parlamenti (spesso più arene per lotte e mercati che luoghi di riflessione e di parole pesate), le case (per molte ore della giornata consegnate al dominio della straripante parola televisiva).

La perdita del silenzio pone in pericolo la spiritualità, la cultura e la salute psicologica dell'Occidente europeo, che rischia così di disperdere le grandi risorse spirituali che gli provengono dalla riflessione filosofica, dall'esperienza artistica e anche dalla grande teologia cristiana. È un pericolo che Guardini ha saputo scorgere con occhio profetico già prima che iniziasse lo scivolamento della modernità nella post-modernità:

«Le forze del silenzio e dell'interiorità, del nucleo dell'uomo minacciano di abbandonare l'Europa. E, se se ne andranno davvero, allora l'Occidente dovrà inaridire, poiché la sua grandezza era alimentata nel più profondo da quelle forze».¹⁵⁸

Alle nuove generazioni dell'Europa di oggi, che cercano – magari involontariamente – una soluzione alla *nevrosi dell'attivismo*, un'*evasione dalla «Geenna del rumore»*,¹⁵⁹ che le affliggono e le stordiscono occorre indicare *nuovi percorsi recanti alla «città del silenzio»*. L'Europa frastornata potrà guarire con una vera cultura del silenzio. Questo significa che il silenzio non va lambito, ma stabilmente abitato. L'uomo d'oggi è in

¹⁵⁸ R. GUARDINI, *Volontà e verità*, Brescia 1978, p. 187-188.

¹⁵⁹ L'espressione «Geenna del rumore» è usata da M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, p. 7). Si è giustamente sottolineato il carattere infernale del rumore, del frastuono, della bolgia acustica che caratterizza il nostro tempo per i suoi effetti di divisione e di lacerazione ad ogni livello dell'umano: c'è «qualcosa di cupo, di tellurico, di orrendo, di ostile, qualcosa che può proromper da un momento all'altro dall'ima profondità del silenzio, qualche cosa d'infernale, di demoniaco» (M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Milano 1951, p. 51).

cerca di un silenzio duraturo e capace di tessere la sua intera esistenza.

b) *L'Eucaristia, sacramento di silenzio*. Nell'Eucaristia sono passati tutti i silenzi dei misteri di Cristo e, in particolare, il silenzio dei «Tre giorni», specie di quello del Sabato santo, il giorno più denso del silenzio di Cristo: un silenzio piissimo, dolcissimo, ma anche terribile. Il Cristo non lo si vede e non lo si ascolta più: è sottratto ai nostri occhi e ai nostri orecchi credenti: è nel sepolcro, è dentro la morte. Esclama con tono contemplativo il Breviario Romano:

«Oggi sulla terra c'è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato ed ha svegliato coloro che da secoli dormivano».¹⁶⁰

Ebbene, questo misterioso silenzio è conservato dall'Eucaristia, anche per questo sacramento memoriale.

L'Eucaristia è sacramento di silenzio anche per altro. L'ascetica, ad esempio, ha sempre evidenziato la contestualità silenziosa del sacramento eucaristico. Gesù, Parola fatta carne, è presente nell'Eucaristia come Parola divenuta silenzio. È impressionante il silenzio eucaristico: Cristo vuole che il suo adoratore capisca senza che egli rompa un silenzio che può perfino diventare troppo duro da sopportare se non si è sufficientemente forti nella fede. Il culto eucaristico ha ispirato sempre silenzio, ha preteso sempre un profondo silenzio; ha creato anche, con l'esercizio sapiente del silenzio, esistenze dalla spiritualità intensa.

c) *Maria, donna di silenzio*. Il silenzio di Maria è come riverberato nel silenzio che la Chiesa apostolica osserva su di lei: nelle lettere degli Apostoli, mentre si fa cenno ad altre donne (Lidia, Aquila, Priscilla), della Nazarena si tace. Dopo i

¹⁶⁰ Breviario Romano, *Ufficio delle letture del Sabato santo*.

fatti di Pasqua, culminati nella Pentecoste, è come se ella fosse scomparsa nel più profondo silenzio. Qualcuno ha voluto affermare che Maria «è stata la prima claustrale della Chiesa», poiché «dopo la Pentecoste, ella è entrata in clausura», essendo ormai la sua «una vita nascosta con Cristo in Dio» (cf. Col 3, 3).¹⁶¹ La Credente, infatti, vive a fianco a Gesù, entro il perimetro silenzioso della vita nazaretana. Maria vive nella fede i «misteri dell'infanzia di Gesù»¹⁶² e «i misteri della vita nascosta di Gesù»,¹⁶³ una vita feriale che «insegna il silenzio».¹⁶⁴

Maria si è confermata donna di silenzio anche durante la vita pubblica di Gesù. A Cana, utilizzando un carismatico dono di scienza, osserva, intuisce e tace: rompe il suo sostanziale silenzio con un'informazione a Cristo sugli sposi («Non hanno più vino»: Gv 2, 4) e con un consiglio ai servi degli sposi («Fate quello che vi dirà»: Gv 2, 5). E, anche dopo la dura risposta di Cristo («Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora»: Gv 2, 5), Maria taceva e «serbava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2, 51). Come pure, tace quando Pietro protesta nei confronti di Gesù che annunciava che a Gerusalemme avrebbe trovato passione e morte (cf. Mt 16, 22). Quello mariano è un silenzio che non conosce equivoci e contraddizioni: è un silenzio che allude con forza e chiarezza a ciò che Maria, pur non affidandolo alla parola, viveva dentro di sé. Il suo è un silenzio eloquente, di cui c'è una chiara traccia nella Scrittura; questa non ci riferisce molte parole di Maria, mentre ci trasmette tutto il suo silenzio:

– il silenzio che fa da prefazione e da contesto forte al dialogo con l'angelo dell'Annunciazione, interrotto solo da un discreto e preoccupato interrogare (cf. Lc 1, 34), che è una misteriosa sintesi tra parlare e tacere;

¹⁶¹ R. CANTALAMESSA, *Maria uno specchio per la Chiesa*, Milano 1990², p. 172.

¹⁶² Cf. CCC, nn. 527-530.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, nn. 531-534.

¹⁶⁴ *Ibid.*, n. 533.

– il silenzio testimoniato da Luca al momento della nascita (cf. Lc 1-20);

– il silenzio documentato da Matteo al momento della morte di Cristo (cf. Mt 27, 45-55); si tratta di un silenzio-testimonianza che esprime, oltre al dolore muto per la morte del Figlio, l'assenso al suo gesto sacrificale: «Acconsente amorosamente all'immolazione della vittima da lei generata».¹⁶⁵ Tacendo, Maria mostra di capire che il linguaggio della Croce è il silenzio:

«Il silenzio custodisce solo per Dio il profumo del sacrificio. Esso impedisce alla sofferenza di disperdersi, di ricercare e trovare quaggiù la propria mercede».¹⁶⁶

Il silenzio attraversa l'intera esistenza di Maria e ne collega i vari aspetti con i suoi fili forti e delicati; cosicché il silenzio definisce la persona e l'opera della Vergine Madre, che è insieme la creatura della Parola e la creatura del silenzio.

«Nel silenzio, il cuore della Vergine appare *arca*, in cui si conserva la "memoria" degli interventi di Dio nella storia d'Israele; quale *luogo* in cui, richiamati dalla riflessione, confluiscono i tempi di 'prima' – di Adamo, di Abramo, di Davide – e da cui si diparte il tempo del 'dopo' – di Cristo e della Chiesa –; quale *terra*, in cui è stato seminato il buon seme che porterà frutti abbondanti; quale *scigno*, dove sono custodite le parole di cui lo Spirito darà progressivamente alla Vergine stessa e alla Chiesa l'intelligenza piena e dove è depositata la legge del Signore, luce e norma di vita».¹⁶⁷

Da ciò si ricava una conseguenza: se Maria è creatura di silenzio, il suo mistero può essere penetrato solo per vie di silenzio. Inserita nel vortice del misterico trinitario, che regge tutti i punti nodali dell'evento messianico nel quale la Madre

¹⁶⁵ CONCILIO VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 58.

¹⁶⁶ R. CANTALAMESSA, *Maria uno specchio per la Chiesa*, p. 117.

¹⁶⁷ 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà*, Roma 1983, p. 65.

di Cristo è immersa, ella non può essere colta nell'agitazione delle idee o dell'immaginazione, ma solo percorrendo la strada teologica, che deve avvalersi, dall'inizio alla fine della sua riflessione, della ruminazione prolungata e orante della parola rivelata, della chiave ermeneutica della fede, del silenzio della contemplazione, oltre che di un maturo e complesso *sensus Ecclesiae*.¹⁶⁸ «Maria, l'avvicinata nel silenzio e nella sobrietà contemplativa appare anzitutto come dono trinitario situato nel campo della Scrittura».¹⁶⁹

¹⁶⁸ Il *sensus Ecclesiae* esclude il ricorso al puro dato biblico allorché si vuole fondare trinitariamente il discorso mariano. Serve qui riportare l'osservazione sui limiti del biblicismo in tema trinitario fatta significativamente da un protestante: «Quando [...] cerchiamo di fondare la dottrina ecclesiastica della Trinità nella testimonianza biblica su Cristo, non dobbiamo cercarla in un sottile biblicismo che prenda questo o quel testo per mostrare in che modo il Figlio, Gesù, è di fronte al Padre come persona e tuttavia è una cosa con il Padre, o come il Pneuma del Padre è al tempo stesso il Pneuma che esce dal Figlio e lo contiene. Quest'operazione è certamente possibile in alcuni testi, per esempio del Vangelo di Giovanni, e quest'indicazione esegetica è indubbiamente rilevante dal punto di vista teologico. Ma questa sarebbe, da sola, una base troppo debole per la dottrina trinitaria, e sarebbe segno di mentalità troppo "oggettivistica" voler fondare la formula complessiva della trinità esclusivamente su questi testi sparsi e sui tratti e pensieri singoli della teologia neotestamentaria, intracanonica. Fondamento biblico ed esegetico della dottrina trinitaria è invece tutto ciò che ci mette direttamente a confronto con il mistero ultimo, così da strapparci il grido meravigliato e sgomento: "È il Signore" (Gv 21, 7), è Dio stesso!» (H. OTT, *Il Dio personale*, Torino 1983, p. 347-348). Anche per recuperare il contesto trinitario del mistero mariano occorre far riferimento allo stesso tipo di fondazione biblica: la riconsiderazione pienamente misterica della storia salvifica in ogni suo punto (dalla protologia, all'«inter tempora», all'escatologia), in ogni sua dimensione (quella storica e quella trascendente), in ogni sua scelta metodologica (ad esempio, l'alleanza), in ogni suo soggetto (Dio in senso monoteistico, il Padre, il Figlio, lo Spirito, Israele, la Chiesa) è la strada per scoprire dimensione trinitaria dell'esistenza mariana. Quando questo molteplice sforzo sarà tenuto presente, l'esclamazione «È il Signore!» avrà, oltre che indole trinitaria, anche sapore mariano. «È il Signore!» significherà immediatamente: «È il Figlio pneumatizzato del Padre e di Maria!».

¹⁶⁹ G. BRUNI, *Testimonianze di spiritualità mariana nelle Chiese della Riforma*, in AA. VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*. Atti del 9° Simposio Internazionale Mariologico (Roma 3-6 novembre 1992), Roma 1994, p. 242.

d) *Costruire la cultura del silenzio*. L'uomo d'oggi trova una soluzione alla *nevrosi dell'attivismo*, un'*evasione dalla «Geenna del rumore»*,¹⁷⁰ che l'affligge e lo stordisce con la ricerca di *nuovi cammini, di percorsi recanti alla "città del silenzio"*:

«Si lascia la città temporaneamente, per gli itinerari dei grandi vagabondaggi, oppure definitivamente, per ritrovare i gesti lenti, intrisi di silenzio, dell'artigiano e del contadino, sempre nella speranza d'un Innominato, d'un mistero che scenderebbe nell'anima come una rugiada di pace».¹⁷¹

Il bisogno di silenzio pervade anche il pensiero occidentale, troppo segnato dalla parola:

«Molti, ormai, sono più sensibili al mistero come parola, fosse pure la Parola di Dio. Le teologie concettuali, sistematiche, polemiche, hanno fatto di questa Parola parole, hanno trasformato il cristianesimo in vuota verbosità ideologica. L'agenda al completo, fitta d'annotazioni, senza spazi di silenzio, dei militanti cristiani, non ha migliorato le cose».¹⁷²

Il silenzio non va solo lambito, ma stabilmente abitato. L'uomo d'oggi è in cerca di un silenzio duraturo e capace di tessere la sua intera esistenza, poiché un *silenzio passeggero* gli riesce fastidioso. Per arrivare a possedere il silenzio e a farsi possedere da esso, non c'è altra strada che imboccare la via educativa. Tra i piccoli e grandi itinerari spirituali dell'uomo (la bellezza, l'amore, il cosmo, la vita, ecc.) va annoverato il silenzio,¹⁷³ che, in modo molteplice e profondo, agisce nell'interiori-

¹⁷⁰ L'espressione «Geenna del rumore» è usata da M. BALDINI, *Educare all'ascolto*, p. 7). Si è giustamente sottolineato il carattere infernale del rumore, del frastuono, della bolgia acustica che caratterizza il nostro tempo per i suoi effetti di divisione e di lacerazione ad ogni livello dell'umano: c'è «qualcosa di cupo, di tellurico, di orrendo, di ostile, qualcosa che può proromper da un momento all'altro dall'ima profondità del silenzio, qualche cosa di infernale, di demoniaco» (M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, p. 51).

¹⁷¹ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, p. 74.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Il silenzio mira naturalmente a perseguire mete spirituali, ponendosi come una delle vie spirituali, percorrendo le quali ci si conferma nella spiritualità e la si accresce (cf. E. H. AITKEN, *Le vie dell'anima*, Torino 1923).

tà dell'uomo: difende, corregge, purifica, nutre.¹⁷⁴ Il silenzio opera tutto questo creando spazi, sviluppando radici, procurando umori all'azione educativa e formativa che, nelle varie fasi della formazione permanente, raggiunge l'interiorità dell'uomo per farla esprimere, per farla crescere, per farla aprire al respiro dei valori.

Il silenzio, per il suo strutturale e inestricabile radicamento nel *nucleo più intimo dell'uomo*, è capace anche di costruire un'efficace difesa intorno alla vita spirituale. Il silenzio contiene gli anticorpi capaci di resistere agli attacchi virulenti che provengono dalle manifestazioni infette della vita dissipata, che si ha quando questa si chiude all'ascolto della voce dell'essere e si consegna, con atto di vera prostituzione, alle voci stridule e violente dell'utilitarismo, dell'efficientismo e dell'effimero.

A «Babele» ci si salva tacendo. Un padre del deserto, Poemen, afferma a perenne memoria: «Da qualsiasi pena tu sia colto, la vittoria è il tacere».¹⁷⁵ Col silenzio s'attenua la forza devastatrice dello scandalo, si spuntano gli artigli della detrazione, si spennano le ali della calunnia, si smorza la violenza dell'odio, mentre aumenta la forza difensiva nei confronti degli urti delle avversità: «più si resiste in silenzio, meno si sente il male».¹⁷⁶

Il silenzio crea una cortina di difesa intorno allo spirito umano, insonorizza il cuore dell'uomo rispetto alla pressione assordante delle passioni che l'inquietano e possono turbarlo fino a spingerlo su orli di abissi dai quali, poi, è difficile ritrarsi. È savio, pertanto, essere docili al magistero sottile del silenzio e

¹⁷⁴ Il silenzio ha un alto valore strumentale e, si direbbe meglio, una vera *funzione spirituale* (cf. APOSTOLUS, *L'office du silence*, in *Vie spirituelle*, n. 50, nn. 190-192). Il silenzio, infatti, s'incarica di proteggere l'*esperienza spirituale*, intesa come cura dello spirito, non solo quella di tipo religioso, ma anche quella di tipo culturale, estetico, pedagogico (cf. G. TAURO, *Il silenzio e l'educazione dello spirito*, Milano 1922).

¹⁷⁵ *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, I, Roma 1986, p. 93.

¹⁷⁶ E. STEIN, *La scelta di Dio. Lettere*, Roma 1973, p. 54.

disporsi ad accettare i suoi imperativi categorici e lievissimi: il silenzio è «il guardiano dell'anima»,¹⁷⁷ al quale si deve ubbidienza. Con il silenzio ci si tiene lontani dal rischio di lacerare la *riservatezza*, il più fragile dei veli che protegge il nostro spirito: il silenzio, infatti, è «la forma più perfetta del pudore».¹⁷⁸

Alla sua custodia, infine, va affidata la conservazione della vita etica, la quale, sebbene serve all'*esistenza pratica dell'uomo* (come giustamente afferma Kant), vive di ragioni sempre rinnovate, di slanci sempre rimotivati, di coraggio sempre riconquistato e ricostruito: cose evidentemente possibili non in una esistenza vissuta nella dissipazione e nella esteriorità, ma in un grande e intenso silenzio, «la chiave d'oro – afferma un esperto di vita spirituale – che conserva il tesoro delle virtù».¹⁷⁹

Per liberarsi e liberare dalla persecuzione del rumore non c'è da operare alcun passaggio a Oriente; dobbiamo invece impegnarci a guarire l'Occidente con la cultura del silenzio, noi cristiani attingendo anche alla spiritualità della Croce. La soluzione non può essere più quella di scegliere l'*attivismo nevrotico* (anche pastorale): dalla «*Geenna del rumore*»¹⁸⁰ si esce con cammini di santità, che comportano saggezza, preghiera, ascolto, farsi da parte, dare il passo agli altri, porre l'altro prima di noi.¹⁸¹

4. UN CONSIGLIO E UN COMANDO:

«FATE QUELLO CHE EGLI VI DIRÀ...» «RIEMPITE LE GIARE...»

Vi sono giorni di grazia, degni di essere ricordati di generazione in generazione:

¹⁷⁷ Espressione di Bossuet citata in M. BRUNO, *Aux écoutes de Dieu: le silence monastique dans la tradition cistercienne*, Becançon 1954², p. 20.

¹⁷⁸ L. LAVELLE, *La parole e l'Écriture*, Parigi 1947, p. 133.

¹⁷⁹ S. PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, IV, Roma 1924, p. 231.

¹⁸⁰ L'espressione: «*Geenna del rumore*» è usata da M. BALDINI nel suo libro *Educare all'ascolto*, p. 7.

¹⁸¹ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Abitare il silenzio*, Roma 1998.

1) il «terzo giorno» del Sinai, in cui JHWH rivelò la sua gloria nel dono della Legge e il popolo credette anche nel mediato Mosè (Es 19, 9.11.16; Gv 2, 19-22);

2) il «terzo giorno» di risurrezione, in cui Gesù rivelò in pienezza la gloria del Padre e sua e i suoi discepoli credettero in lui;

3) il «terzo giorno» di Cana, in cui Gesù inizia la sua azione taumaturgica ponendo il primo dei segni e profetizza la sua Pasqua, giorno nel quale Maria inizia ad esprimere la sua azione di attenta vigilanza sulle carenze umane, la sua opera d'intercessione presso il Figlio, la sua missione d'indicazione del Cristo e di avvicinamento a lui presso gli uomini di tutte le generazioni.

L'evento di Cana possiede questo carattere fondamentale e memorabile a causa del dialogo intercorso tra Maria e Gesù e, in particolare, a causa del consiglio di Maria dato ai servi («Fate quello che egli vi dirà...») e del comando rivolto loro successivamente da Gesù («Riempite le giare di acqua...»). Sono due interventi che non consumano il loro significato nella dinamica di un pranzo nuziale, ma si pongono nell'ordine del principio, perché stabiliscono due criteriologie della vita cristiana.

4.1. *Maria allerta i servi: «Fate quello che vi dirà» (Gv 2, 5)*

Maria a Cana, come s'è detto, è donna attenta: osserva, scruta, avvisa. Sa orientarsi: sa a chi chiedere. Si mostra cosciente e competente di Cristo. Ha coscienza del ruolo del Figlio e del suo ruolo. È tempestiva, agisce subito: ha la grazia della puntualità. È una qualità che esprime il suo essere di madre e di donna. Ha competenza su Cristo: sa che può chiedere a lui il miracolo; sa che il Cristo potrà e vorrà fare il miracolo. Conosce anche i servi (i figli minori) ed anche a loro sa dire quello che va detto: sa chiedere loro disponibilità, affidamento, ubbidienza, apertura al miracolo.

a) *Maria a Cana come Figlia di Sion.* Maria a Cana si presenta come la donna che riassume Gerusalemme e l'Israele credente, esorta alla fiducia nel Figlio e nelle sue parole: «Fate quello che vi dirà...». Quelli che ricevono quest'esortazione diventeranno i servi-discepoli a cui sarà dato capire che il vino buono viene dal Padre mediante lo Sposo presente (cf. Gv 2, 9). È il frutto di un aprire alla fede da parte di colei che al momento crede senza comprendere.

Dopo aver detto a Gesù «Non hanno più vino...», Maria aveva ricevuto da lui una risposta in un certo senso dura ed enigmatica: «Che vuoi da me, o donna? Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2, 4). È una risposta che indica una divergenza fra Gesù e sua madre. L'una parla del vino materiale, l'altro della piena rivelazione che sarà manifestata in un'ora esclusivamente stabilita dal Padre. Tale situazione, tuttavia, non turba Maria, abituata com'era a conservare e a ruminare il non compreso, nell'attesa paziente del pieno svelamento, che anche per lei sarebbe stato *il terzo giorno della risurrezione*.

Maria per così dire è intraposta tra «il terzo giorno» di Cana e «il terzo giorno» della risurrezione: ella vive questo *inter tempora* con fiducia, che trasmette ai servi, svolgendo un ruolo di *mediazione materna*, a imitazione del compito mediativo svolto da Mosè sul Sinai. «Fate quello che vi dirà...» è il 'testamento' della Vergine Madre: Maria insegna Cristo, nel senso proprio etimologico (*in-segna*): lo indica, l'addita e conduce a lui, perché come madre conosce l'accesso al suo cuore più di tutti.

b) *Maria, maestra d'ascolto.* Maria a Cana invita ad ascoltare, convinta della sapienza insita in quest'esperienza virtuosa e altissima umanità. Chiede d'ascoltare, essa stessa formata all'ascolto, anzi divenuta una creatura d'ascolto. Maria, sia come membro d'Israele sia quale germoglio della Chiesa della nuova alleanza, si mostra totalmente immersa nella logica inestricabile dell'annunzio-ascolto, che vede Dio e il suo popolo impegnati in un mutuo ascolto.¹⁸² Così, Maria dimostra di far parte di un

¹⁸² È pur vero che nella dinamica rivelativa occorre marcare un'essen-

popolo in ascolto, anzi di un *popolo d'ascolto*: «Ascolta, Israele!» (Dt 6, 4) è il 'Credo' del popolo dell'elezione e, per esser tale, l'ascolto è stato un fondamentale tema pedagogico al quale Dio, a lungo e con più voci, ha iniziato e allenato il suo popolo (cf. Am 3, 1; Prov 1, 8).¹⁸³

Per Maria *credere* ha coinciso con l'*ascoltare*, ossia con l'*essere da Dio*: «Chi è da Dio ascolta le parole di Dio» (Gv 8, 47). La sua alta fede passa per un alto, pieno e radicale ascolto della parola di Dio.¹⁸⁴ L'esistenza di Maria a fianco del Figlio si è consumata nell'ascolto: è arrivata al Calvario come donna matura nella virtù dell'ascolto¹⁸⁵ e, giuntavi, ha ascoltato: le grida

ziale asimmetria fra ascolto e Parola, tuttavia l'ascolto è tanto importante che, senza di esso, la Parola rimarrebbe sì sovrana e incorrotta, innocente e santa, purissima e purificatrice, salvifica, gloriosa, divina, ma non si danno i credenti, non si danno i cristiani perché questi sono per essenza gli uditori della Parola, anzi «quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori» (Gc 1, 22). Insomma, anche se la parola di Dio conserva il suo senso anche se non ci fosse nessuno ad ascoltarla, è pur vero che l'ascolto è il fine che l'annunziatore soggettivamente si propone e la Parola oggettivamente esige.

¹⁸³ Come esito di questa secolare azione educativa, Israele ha visto svilupparsi in sé una solida *psicologia dell'ascolto* e una raffinata *spiritualità dell'ascolto* che Maria ha posseduto nella forma più intensa: nella scia profetica, in un certo senso anch'ella «profetessa», ha udito con gli orecchi il Signore degli eserciti (cf. Is 5, 9).

¹⁸⁴ Non conoscendo il peccato a nessun livello, Maria ha oltrepassato smisuratamente la soglia della *colpa del non ascoltare*, che costituiva la colpa maggiore per Israele (cf. Ger 7, 13; Os 9, 17): il suo è stato un ascolto purissimo, operato con cuore e orecchi incirconcisi (cf. Ger 6, 10; At 7, 51).

¹⁸⁵ Sono già due volte che il magistero pontificio chiama Maria «Vergine dell'ascolto» e, dal canto suo, la teologia mariale ha preso a riflettere sul senso sempre più denso da far emergere da questa nuova attribuzione, che va ad arricchire il lungo repertorio dei titoli mariani e che trova una chiara giustificazione scritturistica. La fenomenologia biblica dell'esistenza mariana, pur breve, descrive la Nazarena come una donna che si è distinta per l'esercizio religioso e virtuoso dell'ascolto, rivelando, così, un altro aspetto caratteristico della religione giudaico-cristiana. Questa, proprio perché religione della Parola, è anche religione dell'ascolto: infatti, che senso avrebbe l'annuncio se non ci fossero quelli che l'ascoltano? Annuncio e ascolto sono reciproci anche nella dinamica della *comunicazione salvifica* (cf. Rm 10, 14).

dell'odio: «Non costui, ma Barabba!» (Gv 18, 40); ha ascoltato il rumore sordo dei colpi di martello e gli insulti (cf. Mc 15, 24-32; Lc 23, 35-38), l'ironia sulla identità messianica: «Se sei il Figlio di Dio, scendi dalla croce» (Mt 27, 40); ha ascoltato la consegna della Chiesa a lei e di lei alla Chiesa (cf. Gv 19, 26-27), Maria ha ascoltato il «grido della nona ora» (Mc 15, 34).¹⁸⁶

Maria ha la competenza dell'ascolto: non c'è solo la competenza del parlare; c'è anche quella dell'ascoltare: Maria ne è esempio preclaro. Ella teneva alla competenza dell'ascolto, tipica della creatura, perché convinta che solo così si rispetta la competenza di Dio, che è quella di pronunciare la Parola che salva.

c) *Maria insegna ad oltrepassarsi*. Maria, indicando ai servi del Vangelo il Cristo ha additato a tutte le generazioni, fino a quella d'oggi, chi è colui che ha la parola che rimane per sempre (cf. 1 Pt 1, 24). Solo lui può ridare senso e allegria alla vita dell'uomo. Perciò Maria non lega a sé i servi: non dà loro appuntamento ad un ulteriore suo intervento: il suo compito è completo quando ha rinviato a Cristo. Maria esorta ad andare a Cristo e a lasciar fare a lui.

Fate e lasciate fare. È questa la sintesi profetica del consiglio di Maria: «Fate...» (è l'*azione* da intraprendere); «...quello che vi dirà» (è la *passione* di cui essere capaci). Occorre lasciar fare a Cristo. Maria non indica soluzioni, in proprio, al problema sorto alle nozze di Cana, ma rimanda al Cristo. De-

Ma la 'logica' dell'economia salvifica crea altre connessioni: «La fede dipende... dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (Rm 10, 17).

¹⁸⁶ Maria è l'esempio di una *liturgia della Parola* continua e innervata in tutta la sua esistenza: «La "Credente" è modello per la Chiesa di come si accoglie la Parola (Annunciazione), di come la si genera (Natività), di come la si presenta al mondo (Epifania), di come la si conserva dentro di sé (vita di Nazaret), di come le si crede (Cana), di come la si diffonde (Visitazione), di come le si è fedeli (Croce), di come la si testimonia (Pentecoste)» (M. G. MASCIARELLI, *Maria «la Credente»*, in AA. Vv., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, p. 49).

via da sé per portare all'ubbidienza di ciò che il Cristo «dirà». È insegnante nata: porta oltre se stessa, non trattiene per sé. Oggi mancano maestri: abbiamo seduttori, persuasori occulti, conquistatori di consenso, trascinatori di folle, incantatori di giovani, ammaliatori, non maestri. Maria è maestra: insegna Cristo, indica lui, porta a lui, chiede l'ubbidienza a lui.

4.2. Il comando di Cristo: «Riempite ... le giare» (Gv 2, 7)

Alla richiesta di Maria, Gesù aveva risposto: «Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora». Con questa risposta fa capire che si sente legato innanzitutto alla volontà del Padre; è il Padre che ha stabilito l'ora del compimento e della glorificazione di Gesù (cf. Gv 13, 1; 17, 1) e ha determinato l'intera sua attività. Poi, però, Gesù anticipa la sua ora, mostrandosi Signore del tempo e della natura. Ordina ai servi di riempire le giare d'acqua. Chiede quello che è possibile loro, ed essi eseguono l'ordine, riempiendole «fino all'orlo». Penserà lui a farle diventare vino. Se Gesù agisce, di fatto, è perché non accoglie soltanto un'iniziativa di sua madre, ma si conforma alla volontà di Dio, suo Padre.

a) *Cristo chiede di credere alla scienza del miracolo.* Da Cana giunge l'invito a sviluppare il senso della Provvidenza, infelicemente oscuratosi nell'orizzonte teologico¹⁸⁷ e nell'opera

¹⁸⁷ L'argomento della Provvidenza trova in teologia la sua collocazione fra le problematiche del *De Deo*, segnatamente in connessione con i temi degli attributi divini, della creazione e del problema del male: cf. M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, I, Torino 1959, p. 548-578; M.-F. LACAN, voce: *Provvidenza*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. X. Léon-Dufour, Torino 1976, p. 1024-1027; E. NIERMANN, voce: *Provvidenza*, in *Sacramentum Mundi*, VI, Brescia 1974ss., p. 559-565; C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Torino-Leumann 1994, p. 301-308. Il tema della Provvidenza resta però isolato in questo ambito senza ulteriori dilatazioni. Esso potrebbe invece avere interessanti espansioni nella teologia spirituale, nella teologia morale, nella teologia della missione, nella stessa cristologia e – purtroppo non c'è negli insegnamenti teologici – in una eventuale teologia della storia.

d'evangelizzazione.¹⁸⁸ Dobbiamo credere che l'acqua diventerà vino. Questo non significa cedere al miracolismo,¹⁸⁹ ma soltanto credere.¹⁹⁰ Intanto dobbiamo procurare l'acqua e riempire le giare. È la nostra parte, quella che sappiamo fare noi. Una volta che avremo ubbidito, penserà, il Cristo a far diventare l'acqua vino.

Il migliore esempio della fede che Cristo richiede perché noi crediamo che *l'acqua diventerà vino* è proprio Maria, la

¹⁸⁸ L'evangelizzatore in genere e il catechista in particolare si trovano di fronte a una sorpresa: debbono constatare che, mentre la religione colta non ha sempre conservato il senso della Provvidenza, in quella popolare, invece, questo senso permane vivo. Lo rilevava Paolo VI, il quale notava che, la "pietà popolare" – come egli amava chiamarla – «se ben orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione, è ricca di valori. Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; [...] comporta un senso acuto degli attributi profondi su Dio: la sua paternità, la sua provvidenza, la sua presenza amorosa e costante» (PAOLO VI, Esort. ap. *Evangelii nuntiandi* [8. 12. 1975], n. 48).

¹⁸⁹ Accostando la pietà popolare, s'incontrerà, però, anche delle difficoltà perché potrebbe probabilmente trovare il senso della Provvidenza espresso in forme tendenti all'esteriorità, al miracolismo, all'utilitarismo, unitamente ad altri inveterati suoi difetti, quali: l'insufficienza o l'assenza della dimensione dossologica, della concentrazione cristologica e dell'apertura trinitaria. Sul tema della Provvidenza sarà compito della catechesi saper operare una molteplice azione d'intervento, comprendente la purificazione da elementi spuri ed estranei al cristianesimo, le integrazioni suggerite dal Magistero e dalla teologia, le gerarchizzazioni, le necessarie armonizzazioni, anche fra Provvidenza e preghiera, come richieste dalla 'logica' dei misteri (cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11).

¹⁹⁰ Nell'atto di fede s'afferma il convincimento che la storia personale e generale è nelle mani di Dio e perciò lo si prega perché egli mostri di esserne Signore. Gli è che «la provvidenza, sotto diversi nomi e modalità, appare ad un tempo *il momento recettivo e creativo della preghiera* e dimostra un legame indissolubile con essa» (A.N. TERRIN, *Provvidenza, destino, temporalità. Riflessione di fenomenologia della religione*, in *Credere oggi*, 9 [1989] p. 14). Comunque va recuperato ad ogni costo il senso della Provvidenza, che sapia essere come lo sguardo generale col quale leggere la storia umana (personale e comunitaria) e quella della chiesa. «La provvidenza *fa parte dell'a priori* religioso dell'uomo che interpreta religiosamente il suo mondo e non si lascia deviare da eventuali realtà controfattuali. Si tratta dunque di una lettura già predisposta e preordinata di tutto ciò che esiste in ordine al disegno globale della storia del mondo» (*Ibid.*, p. 4).

Credente per eccellenza, che ha invitato i servi all'ubbidienza della parola di Cristo, prima di saper quale essa fosse.

«Maria ha creduto alla scienza del miracolo in tutta la sua esistenza, s'è tenuta sempre lontana dal provvidenzialismo deresponsabilizzante, per mostrare, invece, un grande equilibrio fra opposti dinamismi: da un lato la certezza che tutto fa Dio, dall'altro la consapevolezza responsabile della sua doverosa collaborazione.

Il primo dinamismo le fa ritenere che tutto deve a Dio (*principio dell'umiltà*), il secondo le fa assumere la posizione della creatura prescelta che però non è dispensata dal corrispondere, con impegno personale, alla grazia divina (*principio della sinergia*). Questa coesione tra perfetta consapevolezza e perfetta umiltà non possono che contraddistinguere Maria come la sola madre del Signore».¹⁹¹

Maria sopravanza tutti gli altri cristiani nella realizzazione di questa sintesi umiltà-consapevolezza: in lei umiltà e consapevolezza si sostengono e si rafforzano in sommo grado; ella è massimamente umile perché fortemente consapevole ed è pienamente consapevole perché profondamente umile. Maria testimonia di saper porre in equilibrio il primato della signoria di Dio e il dovere della collaborazione umana.¹⁹²

b) *L'acqua diventa vino*. Gesù con un dono sovrabbondante: sei giare di pietra dai 40 agli 80 litri, e di qualità superiore. Questo è il fatto di cronaca che, nell'intenzione di Giovanni, compie un'attesa secolare, annunciata dai profeti e narrata

¹⁹¹ A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore*, p. 50.

¹⁹² Nei vari servizi della Parola questo equilibrio va considerato e tenuto nel dovuto conto, avvertito da fatto che è spesso circolante una contraffazione dell'idea di Provvidenza cristiana che è quella che si lascia individuare come provvidenzialismo passivizzante. «In realtà l'esperienza del cristiano di essere nelle mani di un Dio che tutto prevede e governa verso un fine di salvezza non è alienante e neppure induce al fatalismo. La visione cristiana della provvidenza non elimina affatto la responsabilità dell'uomo, anzi necessariamente implica che egli cammini verso il futuro con coraggio, sperimentando talora l'oscurità, l'insicurezza e persino il rischio» (C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, p. 304).

dalla tradizione giudaica: verrà un tempo, l'era messianica, caratterizzato dalla gratuità dello scorrere di un vino buono, dono nuziale di un Messia i cui occhi saranno simili a vino puro e rosso; vino che, a sua volta, sempre nella tradizione giudaica, simboleggia la Legge spiegata dal Messia sposo e sapiente.

A Cana tale vino gratuito, sovrabbondante e buono è l'insegnamento di Gesù, la sua parola di verità: parola che colma la misura della rivelazione, l'acqua del primo Testamento portata fino all'orlo; parola che trasforma qualitativamente e trasfigura il primo Testamento; parola che purifica (cf. Gv 15, 3) e che estirpa il seme dell'odio e dell'incredulità.

A Cana, il Cristo non ha sostituito l'acqua col vino, ma ha trasformato l'acqua in vino. Ha mostrato, così, la sua signoria e la sua divinità, ma ha onorato anche la nostra umanità, chiamandoci a riempire d'acqua le giare, cioè, a fare la parte adatta a noi, alle nostre forze, ma lui ciò che portiamo come nostro contributo l'assumerà come condizione per la soluzione dei problemi che il mondo ha.

c) *Non siamo noi i salvatori di noi stessi*. Maria chiede il miracolo e Cristo lo fa. È la sintesi dell'evento di Cana. Cristo solo è il salvatore: egli «per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo...». Per il cristianesimo non c'è un'autoredenzione, un'autosalvezza: la salvezza viene da un altro. Lasciarsi salvare, farsi aiutare, saper ricevere è la magistrale lezione mariana che proviene da Cana. Del resto, Maria evidenzia questo con l'intera sua vita, ponendosi così, anche da questo punto di vista, come distintivo del cristianesimo.¹⁹³

¹⁹³ Vi sono nella storia voci che parlano di un'autosalvezza dell'uomo (cf. i miti di Ercole e di Prometeo); pare che le ultime parole di Buddha ai suoi discepoli siano state queste: «Siate voi a voi stessi la vostra lampada». Nel cristianesimo, invece, le cose stanno diversamente: la salvezza viene attesa da un Salvatore, cui ci si affida con la fede in modo radicale e pieno, come Maria. La Vergine Madre dei «monti di Giudea», di Betlemme, dell'esilio d'Egitto, di Nazaret, di Cana, di Gerusalemme è anzitutto... la «Credente».

In tanti modi oggi si pensa di potersi riferire a se stessi per la salvezza. Ciò avviene, ad esempio, con la tendenza all'auto-riferenza in campo etico. Il nostro mondo è immeschinato dall'egoismo per via del cedimento alla tentazione d'identificare il bene con la propria soddisfazione. Chi è roso dall'egoismo è una persona davvero antipatica. Il narcisismo la imprigiona nei suoi stretti confini.

Ci occorrono perciò l'auto-trascendenza morale, che può operare l'oltrepassamento di noi stessi, e l'auto-trascendenza religiosa che neutralizza, in quanto evento e stato di vita, la tentazione dell'idolatria, del fare di noi stessi o di un altro bene creato il valore supremo della mia vita, di restringere il mio amore a ciò che è limitato. Una società che sostituisce all'ideale della liberazione da se stessi quello della liberazione di sé, cancella ogni possibilità di superamento del proprio livello morale.

Adorare Dio, non coltivare gli idoli; credere alla possibilità del miracolo e collaborare per la parte che Dio vuole riservarci (a Cana i servi hanno riempito le giare d'acqua) questa è la traccia di salvezza che, passando per Cana, giunge fino a noi. L'uomo d'oggi ha bisogno di Dio, non degli idoli, nemmeno di quell'idolo che diviene egli stesso, quando pensa di poter realizzare se stesso e il proprio destino o meglio la propria destinazione alla gloria.

5. QUATTRO DEDUZIONI SPIRITUALI DALL'EVENTO DI GRAZIA DI CANA

Il secolo XX – chiamato con preoccupazione «secolo ambiguo»,¹⁹⁴ «secolo breve»,¹⁹⁵ «secolo spezzato»¹⁹⁶ – lo lascia-

¹⁹⁴ Cf. il fascicolo n. 12 di *Parole chiave*, che pubblica gli atti di un Convegno tenutosi a Pisa nei giorni 17-18.5.1996 sul tema: *Il secolo ambiguo. Le periodizzazioni del secolo XX: continuità e mutamenti*.

¹⁹⁵ Cf. E.J. HOBBSAWM, *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Milano 1995.

¹⁹⁶ Cf. L. PAGGI, *Un secolo spezzato. La politica e le guerre*, in AA. VV., *'900. I tempi della storia*, a cura di Claudio Pavone, Roma 1997, p. 81-113.

mo uno e molteplice, ben delineato ed enigmatico, sicuro e incerto, in una parola contraddittorio. È un secolo che ha conosciuto lo sfaldarsi delle certezze, il frantumarsi di solidi paradigmi valoriali, lo spezzarsi di larghi orizzonti utopici. Eppure questo secolo non ha smesso del tutto di sperare: si arrischia perfino a *sperare nel tragico*.¹⁹⁷ È su questo tenue residuo di speranza che trova il suo punto di contatto la possibilità di riannodare un discorso di fede.

5.1. *La prima parola è la fede*

La crisi dell'uomo d'oggi ha un nome: è crisi di fede. Cana è profezia radicale del ruolo primale della fede: solo credendo che qualcuno possa tramutare l'acqua del nostro lavoro, della nostra cultura e del nostro impegno liberatore nell'abbondante vino nuovo della consolazione e dell'esultanza eterna, potremo salvarci e salvare.

— Vedendo questo mondo da Cana, si deve dire:

1) che esso non si salverà da solo, ma nella prospettiva eucaristica della «transustanziazione» dell'umano nel divino, del tempo nell'eterno, del dolore nella gioia, della vita nella morte;

2) che esso si salverà nella prospettiva mariana: se ci lasceremo salvare, nell'ubbidienza alla parola di colui che «ha parole di vita eterna»; se aumenteranno gli uomini e le donne che avranno l'onestà e la sapienza di lasciarsi oltrepassare, ma di indicare, d'insegnare, d'additare chi è capace di salvare, il Cristo, che, insieme all'altra mano del Padre, lo Spirito, può e vuole portarci alla salvezza.

Il terzo millennio che inizia ormai fra poche ore, ha bisogno di entrare nel cono di luce della sala nuziale di Cana: lì potrà trovare l'ispirazione profetica per colmare le sue carenze

¹⁹⁷ Cf. R. BODEI, *La filosofia del Novecento*, Roma 1997, p. 22-25.

di festività, di memoria, di profezia, di dono, di bellezza, di silenzio. Dopo le idre fredde, anzi gelide della secolarizzazione estrema, occorre che le giare siano piene del vino dell'età messianica, che Cristo ha portato con il suo Natale – profezia sacrificale della Croce – e con la sua Pasqua, albero fiorito dell'albero della Croce piantato a Natale, su quella «terra immacolata», che è l'esistenza di Maria.

Al terzo millennio serve proporre il mistero di Cana, che celebra il mistero del vino eucaristico, del vino della gratitudine creaturale e dell'entusiasmo filiale. Al secolo che viene non basta riproporre la sola etica, neppure se corredata da rigorosa ascetica: agli uomini e alle donne del nuovo millennio occorre offrire il vino di Cana, che dà, a chi lo beve, la sobria ebbrezza mistica, perché il cristianesimo – ha osato dire K. Rahner – potrà esistere solo nella forma mistica.¹⁹⁸ Ciò significa, allora, solo nella forma eucaristica e mariana.

— Siamo chiamati ad imitare la presenza verginale di Maria nella storia. L'accostamento verginale alla storia, *a livello interpretativo* consiste nel ritenere che il senso della storia è fuori della storia; *a livello operativo* comporta di potervi essere presente sapendo che la storia, non magicamente, ma misteriosamente e provvidenzialmente, è guidata da Dio: nelle sue mani è anche l'opera di chi con lui responsabilmente collabora.

La verginità di Maria non s'esprime solo nel mistero dell'Incarnazione, come forma della sua maternità, ma in tutta la sua esistenza d'associata all'opera del Dio trinitario, ad iniziare dall'annuncio per finire sotto la Croce, e cioè: nell'affidamento credente alla volontà di Dio e alla sua paradossale e imprevedibile maniera di agire. Maria è vissuta credendo che la storia è un tempo e un luogo di misericordia, intessuta – come ha can-

¹⁹⁸ H. Rahner, descrivendo le «prospettive della pietà cristiana di domani», è giunto a dire che «la persona pia di domani o sarà un "mistico", uno cioè che ha "sperimentato" qualche cosa, o cesserà d'esser pio, perché la pietà di domani non sarà più sostenuta dalla convinzione fatta esperienza e decisione personale unanime, naturale e pubblica, né dai contesti religiosi di tutti» (*Nuovi Saggi*, III, Roma 1968, p. 19-35).

tato nel *Magnificat*, il canto della «Figlia di Sion» (Lc 1, 46-55) – di «grandi cose» operate dall'Onnipotente (cf. Lc 1, 49).

Concepire la presenza nella storia in modo verginale corrisponde ad averne una concezione kairotica, cioè come tempo per l'esercizio della carità del Dio trinitario:¹⁹⁹ come tempo della provvidenza del Padre, come tempo della signoria pasquale del Figlio, come tempo della consolazione pentecostale dello Spirito. Solo chi considera l'intera storia come kairotica, può starvi in modo verginale, nella coscienza di fede di far parte della storia in cui altri è Signore.

5.2. *La seconda parola è la convivialità*

Vivere nella storia con lo stile della convivialità eucaristica:

«La *convivialità*, come *tendenza* della cultura, deve farsi *com-mensalità*, come *esperienza* tra le culture. Per cambiare il mondo al segno della giustizia, occorre cambiare la vita al segno dell'amore».²⁰⁰

In un certo senso c'è una sottomissione della storia alla qualità della persona: la storia è come sono le persone che la fanno.

La sponsalità, con la sua spiccata tensione all'altro, con la sua volontà di compiacerlo e di gratificarlo, con la sua attenzione ad evitare ogni distanza e durezza, ispira la "cultura della tenerezza" che va intesa come

«lo stile permanente dei singoli e della comunità volto all'attenzione, all'interessamento degli altri, al rispetto dei rappor-

¹⁹⁹ Il cristianesimo concepisce il tempo come interamente kairotico, anche se gli riesce più facile individuare alcuni momenti particolari come tali; tuttavia, dopo l'Incarnazione e la Pasqua, non è possibile dividere la storia in tempi cronologici e kairotici, dal momento che tutto è grazia, anche se questa si esprime solo in modo progressivo e con discontinuità a motivo della resistenza che il peccato le crea.

²⁰⁰ S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro. Germi di futuro per l'uomo*, II, Roma 1993, p. 30.

ti, all'impegno alacre, alla gioia di operosità, al senso ludico, alla sintesi di contemplazione e azione. [...] Tenerezza è adattabilità, duttilità, elasticità, come alternativa alla rigidità della mente, del cuore, dei progetti e delle operazioni. Il ramo dell'albero si dice tenero quando è flessibile. Non si tratta di scendere a compromessi con la coscienza, bensì di salire all'amorevolezza della convivenza».²⁰¹

La cultura o la «civiltà della tenerezza», come ama esprimersi Giuliana Martirani, si apre a stella: è tenerezza verso se stessi, verso il prossimo, verso il creato, verso i popoli.²⁰² Si tratta, in modo particolare, d'impegnarsi a creare un'antropologia e una cultura della convivialità che realizzino la fecondazione reciproca delle differenze.²⁰³

5.3. *La terza parola è la sponsalità*

Maria a Cana mostra come si è proesistenti: s'interessa agli altri (agli sposi), invita Gesù a farlo, chiede ai servi di entrare in questa ricerca del bene degli altri. Maria a Cana ha vissuto, così, essa per prima la sponsalità. Ma come assumere questo modo sponsale di essere presenti nella storia per farle recuperare le molte carenze umane che l'affliggono?

Anzitutto occorre avere la santa «ossessione» di deporre l'io. La sponsalità significa anzitutto ricerca e cura della reciprocità. Entrare nello spazio della reciprocità significa essersi salvati da due trappole: da quella della differenza e da quella dell'uguaglianza, ma prima ancora dalla fissazione egolatrica per rendere possibile il *primato dell'altro*. L'altro, ma diciamo con più verità, gli altri, se entriamo davvero in un'ottica cristiano-mariana, ci «ossessionano» per usare un'espressione lévina-

²⁰¹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰² Cf. G. MARTIRANI, *La civiltà della tenerezza*. Nuovi stili di vita per il terzo millennio, Milano 1997, p. 51-149.

²⁰³ Cf. A. NANNI, *Educare alla convivialità*. Un progetto formativo per l'uomo planetario, Bologna 1994, p. 168-170.

siana: «La prossimità non è uno stato, una quiete, ma, precisamente, inquietudine».²⁰⁴

L'essere di fronte all'altro o, meglio, l'essere dell'altro di fronte non è un'aggiunta, magari perfetta del soggetto, ma è costitutiva dello stesso soggetto: senza l'altro il soggetto non c'è.

«La soggettività – afferma il filosofo ebreo-lituano – non precede la prossimità per poi impegnarsi successivamente in essa. È, al contrario, nella prossimità [...] che si annoda ogni impegno».²⁰⁵

Di fronte all'Altro l'io è in atteggiamento di soggezione e di subordinazione: «La parola Io significa *eccomi* (*Me voici*), rispondente di tutto e di tutti».²⁰⁶ Perciò l'unica possibilità che abbiamo è: «Dire: Eccomi. Fare qualcosa per un altro. Donare. Essere spirito umano significa questo».²⁰⁷ L'io è non in quanto si pone o si impone, ma in quanto si depone. L'umiltà di Maria, col suo *Eccomi*, non ci ispira questa antropologia, quest'etica, questa testimonianza? Lévinas, proponendo l'anticipo dell'Altro sull'io, inaugura, sotto un certo aspetto, un "antiumanismo", ma solo nel senso di un rifiuto post-moderno dell'uomo come padrone dell'essere:

«La soggettività di un soggetto arrivato tardi in un mondo che non è nato dai suoi progetti, non consiste [...] nel trattare questo mondo come proprio progetto».²⁰⁸

Il *venire dopo l'Altro* non significa solo venire dopo Dio: significa venire dopo *ogni altro* uomo; comporta il "far ritardo" rispetto ad ogni uomo. In questo consiste l'etica della responsabilità (c'è una radice kantiana in Lévinas), come etica del pri-

²⁰⁴ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 102.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁰⁶ ID., *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, Milano 1983, p. 143.

²⁰⁷ ID., *Etica e infinito*. Dialoghi con Philippe Nemo, Roma 1984, p. 110.

²⁰⁸ ID., *Altrimenti che essere*, p. 154.

mato dell'altro, cioè come l'etica che impone l'anticipo dell'Altro su di noi. Questa è l'etica della santità.

«Santità difficile – ammonisce Lévinas – perché naturalmente siamo tutti portati a passare prima degli altri. Ma santità possibile, ideale d'eccellenza che abita ciascun uomo. Le stesse forme di cortesia sono sempre prese in prestito dall'ideale di santità: non è sempre l'Altro che ha la precedenza su di me? Non diciamo continuamente – nel servire un pasto, nel ricevere una visita – : “Dopo di Lei?”».²⁰⁹

Maria – radicalizzando ancora di più la posizione di Giovanni Battista – «Egli deve crescere e io invece diminuire»: (Gv 3, 30) – con la sua umiltà, con il suo sentirsi serva, col suo silenzio dice a Cristo: Dopo di te, e insegna a noi a dirlo rispetto a Cristo e nei confronti di ogni uomo.

5.4. La quarta parola è la maternità

Cana ammonisce che si serve sempre una madre. Se è vero questo, allora dobbiamo metterci alla ricerca di una «maternità originaria». È stato molto sviluppato da ultimo, a livello teologico, il tema della maternità di Dio,²¹⁰ anche con implicazioni mariologiche,²¹¹ ma è lietamente sorprendente che in ambito

²⁰⁹ ID., *Intervista con Barbara Spinelli*, in *La Stampa*, [6.5.1992], p. 15.

²¹⁰ Cf. A. AMATO, *Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive*, in AA. VV., *Trinità in contesto*, a cura di A. Amato, Roma 1994, p. 273-296 (con bibliografia). Cf. anche D. SPADA, *Dio come Madre. Un tema di teologia ecumenica*, in *Euntes Docete*, 29 (1976) p. 472-481; J. ANSALDI, *La paternité de Dieu. Libération ou névrose?*, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, 55 (1980) p. 1-172; K.E. BORRESEN, *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu*, in *Revue Théologique de Louvain*, 13 (1982) p. 205-220; E. GENERE, *La paternità di Dio. Liberazione o nevrosi?*, in *Protestantesimo*, 37 (1982) p. 105-111; S. SABUGAL, *La paternidad de Dios en la literatura extraneotestamentaria*, in *Salmaticenses*, 32 (1985) p. 141-151; A. MONTERO, *El rostro femenino y materno de Dios*, in *Studium*, 28 (1988) p. 217-233; C. CANTONE, *Dio al maschile e al femminile*, in ID., *Dall'ideologia all'utopia*, Roma 1989, p. 317-335; U. KING, *Il Divino come Madre*, in *Concilium*, 29 (1989) p. 1089-110; L.M. ARMENDARIZ, *El Padre materno*, in *Estudios Eclesiásticos*, 58 (1993) p. 249-275.

²¹¹ Cf. L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981 (con ricca biblio-

filosofico si senta il bisogno di farlo per trarne applicazioni in campo culturale e storico. Aldo Capitini ha parlato di Gesù come «infinito fratello»²¹² e ha presentato questa sua illimitata fraternità radicata nella *maternità dell'amore divino*.

— In altre parole egli «tematizza il volto materno di Dio – chiarisce Roberto Mancini – come figura realmente paradigmatica del suo atteggiamento verso le creature e, di conseguenza, dell'atteggiamento di chi cerca di assomigliare a Dio nel vivere le relazioni con gli altri».²¹³ Non si tratta qui, anzitutto, della pratica etica della misericordia:

«Non c'è principio etico che in sé sia capace di fondare la scelta di adottare tale atteggiamento. Occorre piuttosto riscoprire il senso dell'esperienza fondamentale vissuta dall'essere umano nel suo rapporto con la propria madre».²¹⁴

Solo oltre la soglia etica potremo trovare quella matrice materna o quel principio materno che può esprimere la sua fecondità nella realtà antropologica, nell'attività etica, nella presenza umanizzatrice dentro la storia.

— Va riscoperta una *maternità fontale* che è all'origine dell'uomo, biologicamente, psicologicamente, pedagogicamente, metafisicamente e – in ottica teologica – creazionalmente, incarnazionalmente, redentivamente, eticamente.

«Occorre [...] riscoprire il senso dell'esperienza fondamentale vissuta dall'essere umano nel suo rapporto con la propria

grafia in nota); M. NAVARRO PUERTO, *El Dios de Israel: un Padre materno*, in *Ephemerides Mariologicae*, 41 (1991) p. 269-274.

²¹² A. CAPITINI, *Religione aperta*, Milano 1955, p. 244. Per approfondire la dimensione materna nella filosofia della religione di Capitini, cf. quest'altra sua opera: *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bologna 1990 (1ª ed. Vicenza 1937); cf. infine: AA. VV., *Elementi dell'esperienza religiosa contemporanea*, Firenze 1991.

²¹³ R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*. Antropologia della condivisione, Assisi 1996, p. 134.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

madre. In questo riferimento esperienziale torna alla luce per noi la possibilità di amare l'altro in quanto tale, nella sua esperienza originale e per il solo fatto di esistere dinanzi a noi. [...] E se un simile impegno si nutre della memoria, in noi incarnata, dell'essere stati amati maternamente, questa stessa memoria ci aiuta a capire la maternità originaria e fondante di Dio verso ogni essere vivente».²¹⁵

— In quest'ottica si assume una disposizione esistenziale materna, che è originale e unica, non paragonabile neppure all'empatia:

«Io penso che sempre nei riguardi di un essere umano debbo chiamarmi a un punto interno in cui mi senta madre di lui; che debbo abituarli a costituire costantemente questo atteggiamento nel mio intimo».²¹⁶

Maria, quale madre di Cristo e dei cristiani, come rivelazione del volto materno di Dio, è simbolo di questa *maternità fontale*: la partecipa (la maternità della Chiesa è mutuamente immanente alla maternità di Maria) e la offre all'imitazione di tutti: dei ministri ordinati (debbono esser segno non solo della paternità di Dio, ma anche della sua maternità e di quella della Chiesa), ma anche di tutti gli altri cristiani che sono caratterizzati dall'essere maternamente amati e sono chiamati a riesprimere questa maternità impressa in loro nell'atto di missione e di presenza nel mondo.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁶ A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa*, p. 70.