

L'IMMAGINE DI MARIA
PER IL MILLENNIO CHE SI APRE

Gianni Colzani

Accettare un titolo come questo è, probabilmente, segno di incoscienza. Ipotizzare l'immagine mariana del futuro millennio non equivale a richiamare qualche aspetto mariano, più o meno trattato; si tratta piuttosto di anticipare le linee della cultura di domani e di interrogarsi sul posto che Maria potrà giocare in essa. Poiché non sono profeta, mi accontenterò di guardare all'oggi e di proiettare lo sguardo sui prossimi due/tre decenni.

Non è facile parlare del futuro. Anche un acuto osservatore come Martini, pur collocando il «sabato del tempo» nell'ambito di un tempo santificato da Dio, non nasconde *il disorientamento, le nostalgie, le paure che caratterizzano la nostra vita di credenti nello scenario della fine del secolo e dell'inizio del terzo millennio*.¹ In pochi densi capoversi riassume «questo sabato della storia»² nell'indebolimento e nella perdita della memoria cristiana che finisce per fare della identità cristiana una realtà continuamente sfidata più che protetta e garantita, nell'esperienza frammentata di una vita che vede di conseguenza prevalere la solitudine, l'individualismo e l'auto-referenzialità, nell'inquietudine per un futuro che si avverte angosciante e minaccioso. Il cambiamento del paradigma del tempo e dello spazio sono i segni più evidenti di questo trapasso; là dove al centro dello spazio viene la relazione ed al centro del tempo l'istante, la comprensione del mondo si costruisce attorno al soggetto, alla sua coscienza ed alla sua

¹ C.M. MARTINI, *La Madonna del sabato santo. Lettera pastorale 2000-2001*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, p. 10.

² *Ivi*, 17-21.

esperienza: la verità cede il passo all'autenticità. Questo cambio epocale è un cambio di interpretazione della vita.

Senza entrare a fondo in queste analisi,³ è però chiaro che la fede cristiana non può rinunciare a misurarsi con questi mutamenti; in forza dell'Incarnazione, infatti, essa *si trova in un particolare rapporto a ciò che è immediatamente umano*⁴ così che non può rinunciare a parlare dell'uomo alla luce di Gesù.⁵ Una religione storica come il cristianesimo non può vivere la sua promessa di salvezza voltando le spalle alla società ed alle sue dinamiche; forme di fuga dalla storia o di diffidenza verso di essa, come l'apocalittica, non sono accettabili per chi ha celebrato il Natale. La figura del rapporto cristiano con il mondo non è l'esodo, l'alternativa, la *fuga mundi*, ma il suo complesso e faticoso discernimento. Il discernimento sa che, dal giorno in cui il mistero di vita si è totalmente concesso all'uomo nel Signore Gesù, nella storia vibra ormai un germe che trascende ogni tempo e ne va in cerca; accogliere l'umano è accogliere ciò in cui vive qualcosa che lo supera.

1. LA FIGURA DI MARIA OGGI

Collocare la figura di Maria su questo sfondo è una maniera di attivare l'illuminazione della fede in ordine a questa realtà; anche se solo di rimando ed in modo indiretto Maria illumina la storia della luce di Cristo. Andrà comunque tenuto presente che non tutto quello che si dice di Maria può essere detto, del pari, della mariologia. Quest'ultima coglie

³ Se ne veda un esempio in G. COLZANI, *Moderno, post-moderno e fede cristiana*, «Aggiornamenti sociali» 41(1990), p. 779-198; ID., *Un'interpretazione dell'oggi*, in AA. VV., *Introdurre gli adulti alla fede. La logica catecumenale nella pastorale ordinaria*, Ancora, Milano 1997, p. 21-43.

⁴ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* [1950], in ID., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 99.

⁵ *Gaudium et Spes* 22.

Maria non nella sua immediata evidenza ma alla luce della fede della chiesa; la mariologia odierna riflette ancora sul salto di qualità rappresentato dal capitolo VIII della *Lumen Gentium*, sul passaggio da una mariologia manualistica ad una mariologia storico-salvifica, da una mariologia isolata ed a sé stante ad una mariologia posta in relazione con l'insieme del dato rivelato, per cercare di ricavarne tutte le conseguenze. B. Sesboué vi legge la volontà conciliare di porre *un point d'arrêt au mouvement mariologique de la première moitié du siècle*,⁶ il senso sarebbe quello di scoraggiare una crescita quantitativa della mariologia, per puro aumento di titoli, nella convinzione di arricchire e impreziosire così le glorie di Maria.⁷ In modo più semplice S.C. Napiórkowski osserverà che *la mariologie cherche son identité*.⁸ Questa indicazione, indubbiamente umile, è probabilmente anche la più vera e può esserci di guida in questo nostro cammino.

Per offrire qualche indicazione alla mariologia del futuro partirei però dalla figura storica di Maria; lo esige sia la storicità della nostra fede sia la convinzione che la teologia mariana non può prescindere dal suo oggetto, non può prescindere da Maria. Per quanto sia difficile dire qualcosa di storicamente preciso sulla sua figura,⁹ vi sono però dei dati su cui tutte le testimonianze convergono e che, quindi, si possono considerare come storicamente certi; in ogni caso la figura di Maria

⁶ B. SESBOUÉ, *La théologie mariale après Vatican II*, in J. COMBY (ed.), *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, PROFAC, Lyon 1997, p. 64.

⁷ L'osservazione dice il limite posto a certa mariologia ma non ne chiarisce positivamente il senso; quando deve farlo, Sesboué è molto misurato: dopo aver sottolineato che *Marie a été réintégrée dans la théologie*, si limita ad osservare che *on médite les inspirations venues de Paul VI: Marie toute relative au Christ, à l'Esprit et à l'Église* (ivi).

⁸ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, in AA. VV., *La mariologia di s. Massimiliano M Kolbe*, Ed. Miscellanea francescana, Roma 1985, p. 565-566.

⁹ Si veda A. MÜLLER, *Discorso di fede intorno alla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia

ha sempre resistito alla tentazione di trasformarla in un mito.¹⁰ Il dato storico fondamentale è l'esistenza di Maria ed il suo legame materno con Gesù: Maria è la madre di Gesù. Si tratta di un dato che Lc 1,26-27; 2,1-5 ha cura di inquadrare nel suo più ampio contesto e che, con la genealogia, Mt 1,1-17 colloca invece nell'ambito giuridico della trasmissione dei diritti. Questo dato della maternità è difficilmente negabile senza stravolgere la narrazione evangelica e la stessa testimonianza del Talmud.

Il punto basilare della testimonianza evangelica sta però nel fatto che Maria stessa, o almeno la comunità giudeo-cristiana di cui è parte, supera una concezione puramente biologica e individuale di questa maternità; la supera non solo nel senso tradizionale di una teologia che considera la fecondità come dono di Dio ma in quello più singolare che è all'origine di una cristologia. Concepito per opera dello Spirito Santo,¹¹ il figlio che nasce da Maria ha un rapporto unico e particolare con Dio; frutto della potenza dell'Altissimo che ha steso su di lei la sua ombra, quel nascituro *sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo*.¹² Modellata sulla cristologia, la maternità di Maria si allarga fino a partecipare maternamente, cioè nella forma «passiva» dell'accoglienza e del dono, all'azione redentrice di Gesù; come ricorda Gv 19,25-27, la madre di Gesù è madre anche dei suoi discepoli. Abbiamo così una ipotesi teologica sufficiente ad analizzare la recente tematica mariana.

Con J. Alfaro, questa ipotesi è raccoglibile attorno ad una battuta: *non è Maria che fa di Cristo suo figlio, ma Cristo che fa*

1983, 45-49; J.C. REY GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, p. 2s. Sono però tentativi che non giungono a risultati significativi e, stante il genere letterario delle fonti, probabilmente l'intera questione è irrisolvibile.

¹⁰ Se ne veda un tentativo in M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980.

¹¹ Mt 1,18. 20.

¹² Lc 1,32.

di Maria sua madre.¹³ Questa prospettiva mantiene la centralità della storia della salvezza anche nella tematica mariana; con i padri, si dovrà sempre ricordare che la maternità divina di Maria è una realtà di grazia e di fede prima che un fatto fisico. Non solo non abbiamo qui svalutazione della maternità fisica di Maria ma, al contrario, essa diventa il sacramento della profonda trasformazione dell'umanità; dal suo materno abbandono alla grazia dello Spirito, non certo dalle sue forze, nasce Gesù l'uomo nuovo¹⁴ e nasce come dono e grazia a tal punto che, abbandonandoci a nostra volta alla grazia dello Spirito sulle orme di Maria, riproduciamo in noi il mistero della sua salvifica maternità.¹⁵ Sta qui, nella partecipazione alla *kénosis* la radice di ogni dignità e di ogni compito mariano. Tenendo presente che, *se Dio si fa piccolo non è per impotenza, ma unicamente per potenza: per potenza si fa umile, per potenza nasce e si fa bambino: per potenza soffre, geme, è avvolto in fasce: così nei suoi abbassamenti e nelle sue impotenze vi è una potenza segreta e ammirabile*,¹⁶ P. de Bérulle concluderà che il compito di Maria è *concepire nel suo seno Colui che è nel seno del Padre, è essere Madre di Colui che ha Dio medesimo per suo Padre*.¹⁷

Provare a precisare questa potenza all'opera in Maria è il compito della teologia. Proprio perché l'uomo Gesù, termine di questa ammirabile maternità, riveste la dignità più alta che possa toccare alla natura umana, cioè il venire innalzata all'unione ipostatica con il Verbo eterno, si può ben dire che la

¹³ J. ALFARO, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, p. 32.

¹⁴ Ef 2,5.

¹⁵ Si vedano a questo proposito M.J. SCHEEBEN, C. FECKES, *Sposa e madre di Dio*, Morcelliana, Brescia 1955; M.J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, SEI, Torino 1933; H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971, p. 13-143; H. DE LUBAC, *Opera omnia*. III/8: *Meditazione sulla Chiesa*, cit., p. 221-265.

¹⁶ P. DE BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1935, p. 388.

¹⁷ P. DE BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, cit., p. 395.

partecipazione materna a questa realtà unica e singolare rappresenti il frutto più alto ed il compito più grande che possa toccare ad una persona.¹⁸ La comprensione della nascita di Gesù come alleanza della natura divina con quella umana, orienta a superare una lettura solo ecclesiale del compito di Maria per aprirlo ad un orizzonte cosmico; parlando di Maria come del grande prodigio compiuto da Dio, sia pure in subordine a Cristo, Olier presenterà Maria come *la creatura universale* e dirà che la Vergine santa, *portando nel suo seno tutto il mondo e desiderando salvarlo, intercede continuamente per lui presso Dio.*¹⁹ Ne viene una mariologia messianica che, partendo da quel concepimento ad opera dello Spirito nel quale *l'azione salvifica di Dio nel mondo diventa sperimentabile,*²⁰ amplia la tipologia mariana alle dimensioni del cosmo. Kolbe ne toccherà probabilmente il livello più alto quando scriverà che *nell'unione dello Spirito con Maria, non solo l'amore congiunge queste due persone, ma il primo di essi è tutto l'amore della Santissima Trinità, mentre il secondo amore è tutto l'amore della creazione. Così in tale unione il cielo si congiunge alla terra, tutto l'amore increato con l'amore creato; è il vertice dell'amore.*²¹

¹⁸ È quanto insegna *Lumen Gentium* 63: *nel mistero della chiesa, che a buon diritto può anch'essa chiamarsi madre e vergine, la beata vergine Maria è andata avanti per prima, fornendo un modello eminente e singolare di vergine e madre.* Questo testo da una parte accomuna Maria alla Chiesa ma dall'altra ne descrive la condizione particolare: il termine latino *praecessit* e gli avverbi *eminenter, singulariter*, non lasciano dubbi al riguardo.

¹⁹ J. OLIER, *Gli ordini sacri*, S.A.L.E.S., Roma 1943, p. 383.

²⁰ A. MÜLLER, D. SATTler, *Mariologia*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo Corso di dogmatica*. II, Queriniana, Brescia 1995, p. 191.

²¹ Appunto del 17.02.1941; testo in M. KOLBE, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oswiecim e Beato della Chiesa*. III, Città di vita, Firenze 1978, p. 758.

2. LINEE PER UNA MARIOLOGIA FUTURA

Per parlare della mariologia del futuro non basta attenersi al dato biblico, la cui importanza andrà comunque ribadita; occorre una interpretazione teologica. Le verità rivelate, infatti, mantengono una certa oscurità anche dopo la loro rivelazione; poiché i singoli misteri fanno parte di un tutto organico, le singole parti *non hanno significato che nell'insieme, si fondono col tutto e perciò partecipano al carattere misterioso del tutto.*²² Noi cogliamo il senso teologico della figura di Maria solo quando la sua storia è illuminata da una coscienza credente; così compresa, la ricerca mariana include una prospettiva ermeneutica che fa esplodere una mentalità razionale, rinchiusa su una pretesa scienza dei «dati», al riparo da ogni impegno ermeneutico.

Un corretto lavoro ermeneutico – osserva K.H. Menke²³ – rifiuta di ridurre Maria a puro «strumento biologico» dell'Incarnazione divina e chiede invece di leggerla alla luce della storia di Israele e della vita della chiesa; in questo lavoro andrà comunque tenuto presente che la differenza che vi è tra Cristo e la chiesa permane pure tra Cristo e Maria.²⁴ Così compresa la maternità di Maria appartiene alla rivelazione della vita divina; se in Gesù appare la vita filiale di chi sta perennemente davanti al Padre, la maternità di Maria si svela come una singolare forma di partecipazione a quella stessa vita di figlio. In questo senso anche il suo concepire per opera dello Spirito si rivela come una forma di partecipazione, maternamente qualificata, alla vita filiale del Verbo incarnato.

²² M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 17.

²³ K.H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, F. Pustet, Regensburg 1999, p. 12.

²⁴ *Ivi*, p. 13-14.

Una lettura teologica non è sufficiente per esaurire la mariologia; rimane aperto tutto lo spazio volto a fare del dogma mariano il punto di partenza di una prassi rinnovata, più attenta al dato culturale, all'oggi. Lo Spirito che fa dell'esistenza pasquale del Verbo un evento di grazia per il mondo intero opera attraverso l'assunzione di un corpo maternamente donato a Cristo da una madre terrena; la maternità di Maria si svela così non solo strumento per l'esecuzione del disegno divino ma anche sacramento del rinnovamento del mondo; ciò che comincia nell'uomo-Gesù, nel quale divinità e umanità si saldano in unità personale, dà i suoi primi ed esemplari frutti nella maternità di Maria. Vi è qui la base per una nuova trattazione, spirituale e attualizzante, dei temi della mariologia.

2.1. *La contemplazione, centro della vita «spirituale» di Maria*

Ho provato altrove a richiamare la rinnovata coscienza dei limiti del sapere e l'attuale rinascita del senso del mistero;²⁵ qui vorrei precisare questo singolare tratto spirituale di Maria. Le scritture tratteggiano la condizione interiore ed il lavoro spirituale di Maria: si interroga sul senso del saluto angelico,²⁶ serba e medita sugli avvenimenti,²⁷ li pondera a fondo in se stessa.²⁸ Non si può fare a meno di notare il silenzio o, almeno, la disciplina delle parole che ritroviamo in Maria.²⁹ Le scritture le mettono sulle labbra una sola parola rivolta agli uomini: *fate quello che vi dirà*,³⁰ il suo canto più lungo – il *Magnificat*³¹ – è in realtà un prestare la sua voce ai

²⁵ G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide. Aperture e dialogo*, Paoline, Milano 1998, p. 147-151.

²⁶ Lc 1,29.

²⁷ Lc 2,19.

²⁸ Lc 2,51.

²⁹ *Se uno non manca nel parlare è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo* (Giac 3,2; si veda tutto il brano: Giac 3,1-12).

³⁰ Gv 2,5.

³¹ Lc 1,46-55.

poveri. Così di lei rimane l'immagine di una donna in preghiera; At 1,14 la presenta assidua e concorde con la comunità orante dei primi discepoli, con un ruolo particolare che non è però chiarito.

Senza entrare qui nei problemi esegetici propri dei passi citati,³² mi sembra importante cogliere qui un decisivo richiamo al mistero di quella persona che, aperta a Dio, è irriducibile alla frenesia del fare; il silenzio³³ è qui introduzione al mistero di Dio: il silenzio/ascolto è qui l'atteggiamento umile con cui Maria confessa la sua finitezza e la sua creaturalità. *Ama il silenzio* – scriverà Chaminade – *perché Dio parla al cuore di coloro che tacciono per ascoltarlo*.³⁴ Il silenzio di Maria è un silenzio che parla di ciò che non può essere detto; Maria tace perché la parola è ormai inadatta alla sua esperienza: la parola è l'atto di carità che compie con carità materna per il nostro bene ma il silenzio della contemplazione è la sua patria. Se è qualche volta tacere, il silenzio è sempre un ascoltare. In questo senso profondamente contemplativo Maria è per il silenzio; l'inaudito significato della sua esperienza di madre di Gesù, il Dio fatto uomo, lascia spazio ad una ricerca dove le scarse parole si inabissano in Dio e portano il suo

³² A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19-51a*, Marianum, Roma 1982; W.C. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen. Luka 2,19*, in T.P. VAN BAAREN (ed.), *Verbum: Essays on some aspects of the religious Funktion of Words*, Kemink, Utrecht 1964, p. 129-147.

³³ Sul silenzio/ascolto si veda G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano 1985; M. BALDINI (ed.), *Educare all'ascolto*, La Scuola, Brescia 1988; J. LECLERQ, *Silenzio e parola nella mistica cristiana di ieri e di oggi*, in AA. VV., *Mistica e misticismo oggi*, Passionisti, Roma 1979, p. 62-67; M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, Paoline, Milano 1986; AA. VV., *Il silenzio*, La Locusta, Vicenza 1987; A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983; M. BALDINI (ed.), *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma 1988.

³⁴ G. CHAMINADE, *Costituzioni* [1839], Società di Maria, Roma 1978, p. 44.

marchio. E, come ricorda S. Giovanni della Croce, *il solo linguaggio che Dio ascolta è il silenzioso amore*.³⁵

Il silenzio contemplativo di Maria è l'atteggiamento esistenziale che riconosce la priorità della Parola divina. È quanto deve imparare Zaccaria, a sue spese: è reso muto³⁶ perché taccia in lui l'uomo vecchio e rinasca l'uomo nuovo che sa riconoscere i doni di Dio; diversamente da lui Elisabetta, sua moglie, si *tiene nascosta*³⁷ coniugando così gioia e silenzio: lo fa perché sovrastata, colma di questa misteriosa presenza. Intuiamo da loro in che senso il silenzio sia il linguaggio degli *anawim*: lo è perché il linguaggio dei poveri consiste nel lasciare spazio a quel Dio che stravolge la nostra logica. In questo modo il silenzio di Maria ci spalanca davanti le dimensioni di una storia vista come il luogo in cui Dio agisce: le cose perdono la loro banalità e diventano espressione della positiva forza di Dio. L'intera realtà diventa un unico singolare discorso: *non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola*.³⁸ Per un giusto l'universo non è mai silenzioso ma solo la fede sa percepire il mistero di Dio.

Maria è tra questi. Essa riconosce la parola di Dio e l'accoglie, anche se non comprende del tutto le conseguenze insite nel suo *avvenga di me quello che hai detto*.³⁹ Ciò che stupisce in questa ragazza è che il suo silenzio gira attorno sia alla Parola delle scritture sia al Verbo fatto carne; la sua obbediente accoglienza di Dio è qui un consegnarsi fiduciosa a quel Dio che supera ogni conoscenza che possiamo aver di lui. Davanti al figlio Maria non ha altra preghiera che quella del profeta: *veramente tu sei un Dio misterioso, Dio d'Israele*,

³⁵ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Parole di luce e d'amore: spunti d'amore*, in ID., *Opere*, Postulazione generale OCD, Roma 1975, p. 1099.

³⁶ Lc 1,20.

³⁷ Lc 1,24.

³⁸ Sal 19,4.

³⁹ Lc 1,38.

salvatore.⁴⁰ Credere *nell'adempimento delle parole del Signore*⁴¹ significa addentrarsi nell'impenetrabile, significa rinunciare a ogni ideologia che pretenda di inquadrare Dio nei nostri schemi. Questa nuda fede, questo continuo migrare da sé per abbandonarsi a Dio è ciò che Maria offre al tempo che viene; *farsi compagni di migrazione sui sentieri della fede che sono stati quelli del nostro padre Abramo*⁴² è quanto Maria chiede di mettere a fondamento della vita spirituale. Al di là e spesso contro quanto pretendiamo di possedere, «per fede» significa «per grazia». Solo allora la contemplazione si svela un essere avvolti dalla presenza di Dio; solo allora la nostra parola e il nostro silenzio risultano ben riposti.

2.2. Maria, donna pienamente umana

In un tempo come il nostro in cui Dio non è più il centro ovvio e pacifico, sostituito com'è da un orizzonte individuale di autonomia e di libertà, di progettualità e di vita, il soggetto è tema centrale. La verità ha lasciato spazio all'autenticità ed il vissuto appare il criterio insindacabile di ogni autorganizzazione della vita. In un simile contesto è ovvio interessarsi della umanità di Maria. L'incontro con l'umanità di Maria obbliga a ripensare tanto la sua femminilità di donna quanto il suo matrimonio con Giuseppe ma, soprattutto, la sua personalità umana. Il dibattito al riguardo⁴³ è ricco di spunti ma scarsamente organico. In genere la letteratura laica sottolinea

⁴⁰ Is 45,15.

⁴¹ Lc 1,45.

⁴² K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 108.

⁴³ Elenco disordinatamente solo alcuni testi che mi sono più familiari: M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Ed. Riuniti, Roma 1990; M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria vergine*, Sellerio, Palermo 1980; I. MAGLI, *La Madonna*, Rizzoli, Milano 1987; K. SCHREINER, *Vergine, madre, regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Donzelli, Roma 1995; J. PELIKAN, *Maria nei secoli*, Città nuova, Roma 1999.

che la *Madonna* è una immagine idealizzata, elaborata a poco a poco sulla base di influenze culturali e di bisogni sociali; ne è venuta la figura *di una donna di nessuna età, posta fuori dall'umano scorrere del tempo e con ciò lontana dalla percezione concreta*.⁴⁴ L'eliminazione del tempo e dello spazio ha prestato a Maria un volto non segnato dagli anni ed un corpo evanescente e trasfigurato, senza senescenza e senza morte; in questa immagine si cristallizzano concetti che considerano i valori spirituali in modo disincarnato e che guardano alla sessualità contrapponendole il valore positivo della verginità.

Senza entrare in questo dibattito, qui vorrei solo richiamare l'importanza della presentazione della piena umanità di Maria; in un tempo che conosce la frammentazione della persona come l'attuale, solo una personalità armonica e integra può trasmettere un messaggio di senso. Per questo mi sembra che dovremmo evitare di guardare alla *Madonna* come ad una categoria di storia del pensiero e provare a raccogliere alcune prime indicazioni. Quello che colpisce in questa giovane donna israelita è il suo tranquillo affidarsi a Dio. Questo è il segreto della sua identità. Si tratta di una identità che non è costruita sul riconoscimento da parte di altri e che non è cercata immedesimandosi all'interno di un gruppo: sarebbero modalità false ed impoverenti. La sua identità è il frutto di un abbandono a Dio – *sono la serva del Signore* – che, proprio in questo, trova la ragione della piena accettazione di quello che è: persona, donna, israelita. E con tutto quello che è vive quella maternità che, come ogni donna ben sa, è una globale riorganizzazione della vita personale in funzione del figlio. In questo cammino Maria accetta anche di non capire,⁴⁵ senza per questo rinunciare a nulla di se stessa. Questo vivere di Dio senza nulla perdere di sé trascende le coordinate culturali di ogni tempo e spiega perché Maria sia stata affidata a

⁴⁴ C. RICCI, *Maria: dimenticare per ricordare. Frammenti di pensiero per un tentativo di incontro*, in AA. VV., *Se a parlare di Maria sono le donne*, In dialogo, Milano s.d., p. 6.

⁴⁵ Lc 2,50.

Giovanni,⁴⁶ cioè alla chiesa, e perché abbia trovato un posto particolare in ogni epoca.

Sta qui l'importanza di presentarla nella sua pienezza umana senza lacerarla secondo il calco di uno spiritualismo che insiste sull'umiltà e sul nascondimento, sul sacrificio e sulla negazione di sé o secondo quello di un femminismo che esalta l'impegno e la lotta, la fedeltà e la solidarietà. In realtà bisogna accettare che l'identità femminile di Maria giochi un suo ruolo; si tratterà di un ruolo personale e non teologico nel senso che non è la femminilità a costituire il nocciolo del rapporto con quel Gesù per il quale *non vi è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna*.⁴⁷ Si dovrà riconoscere che questo ruolo giocherà comunque un qualche significato sociale simbolico ma bisognerà evitare di configurarlo come conferma di quel modello di dominio e di potere proprio di un mondo maschilista. Poiché deve unificare teologia, spiritualità e cultura, questa dimensione di pienezza umana andrà completamente riconsiderata. Su questo complesso sfondo si potranno riscrivere i temi della femminilità mariana, dalla verginità al senso del suo matrimonio, dalla Immacolata Concezione all'Assunzione. Ci si può chiedere se l'attuale rinascita di sensibilità mariana rappresenti almeno una iniziale risposta a questi temi; personalmente credo di no, credo che l'attuale produzione conosca un predominio della letteratura culturale e popolare senza entrare nei punti nodali che abbiamo qui appena toccato.

2.3. *Maria, icona della carità divina*

Un terzo aspetto della nostra società è la riscoperta dell'altro. Il pregio di questo tempo è una nuova capacità di stare insieme, di conoscersi dialogare e incontrarsi; sperimentiamo oggi una capacità di condivisione, di chinarsi con mise-

⁴⁶ Gv 19,25-27.

⁴⁷ Gal 3,28.

ricordia sulle diversità, di superamento dei pregiudizi che non c'era nella società passata. Per comprendere questo fatto dobbiamo fermare la nostra attenzione su due dinamiche: da una parte il rispetto dell'originalità di ciascuno e, quindi, l'esaltazione delle differenze – differenza tra l'io e l'altro, tra l'uomo e la donna, tra diverse identificazioni culturali... – e dall'altra questa nuova capacità di incontro e di partecipazione. La valutazione dipende dal modo di intrecciare differenza e partecipazione, rispetto dell'originalità e impegno per la prossimità. A mio parere, questa esaltazione della «alterità» si aggiunge alla «ipseità» senza integrarsi pienamente. Non raramente assistiamo ad una esaltazione della/e differenza/e senza alcuna partecipazione: la differenza è rivendicata, esibita e imposta ma non accolta con fiducia e con amore. Non raramente non vi è altra partecipazione che quella emotiva, consolatoria e gratificante, o quella funzionale, interessata e strumentale. Per questa via si rischia di andare verso una società in cui la convivenza delle differenze si sposa tranquillamente ad una totale mancanza di fraternità, in un quadro di nitido individualismo: mi rivolgo all'altro che interessa a me e perché interessa a me, rimanendo ugualmente scettico verso il diverso. La fraternità vera è invece universale, rivolta a tutti.

In un simile contesto non è difficile valorizzare Maria come modello di carità, di accoglienza, di misericordia per il diverso; la sua partecipazione al mondo degli *anawim*, il suo *raggiungere in fretta*⁴⁸ la cugina Elisabetta e le stesse parole del Magnificat⁴⁹ aprono qui degli squarci di assoluta carità. Abbiamo qui una attenzione ed una volontà di risposta ai bisogni altrui che impongono l'evidenza della relazione e la riscoperta della prossimità come suo criterio etico. Il muoversi verso il bisogno dell'altro accogliendolo in profondità nella sua persona,⁵⁰ inaugurano un dialogo che, nella sua esigente

⁴⁸ Lc 1,39.

⁴⁹ Lc 1,51-53.

⁵⁰ Lc 1,39-56.

severità, vede nell'altro il sacramento dell'Altro, il sacramento di Dio.⁵¹ Con ragione Lévinas⁵² ha criticato come una sottile forma di violenza questa riduzione dell'altro alla mia misura, a «come me»: distrugge l'originaria diversità e cerca di inquadrare l'altro nei miei schemi. Fino a che l'altro non impone il suo volto, non è decisivo il suo essere ma solo il mio; fino a che è decisivo il sapere dell'altro e non il relazionarsi misericordiosamente con lui, l'altro correrà il rischio di essere oggettivato. Ma potremmo dimenticare che, nel caso di Maria, l'altro è letto alla luce della carità divina, alla luce del mistero di quel Dio che *da ricco che era si è fatto povero per noi*⁵³ inaugurando così quel mirabile scambio, quell'*admirabile commercium in cui ha spogliato se stesso assumendo la condizione di servo*?⁵⁴

Nella carità di Maria non troviamo solo l'efficienza dell'aiuto ma qualcosa di più; la sua carità è l'icona di una misteriosa presenza di Dio. Per capire a fondo questo, bisogna ricordare che l'agape che lo Spirito riversa in Maria è nient'altro che il potere della misericordia divina. Poiché Dio possiede *rah"mîm*,⁵⁵ poiché possiede viscere di misericordia, la finitezza e la miseria dell'uomo entrano in lui e sono ormai avvolti dal suo amore creativo e comunicativo. Il potere di Dio sul mondo e sulla storia umana non ha la forma dell'onnipotenza ma del pathos,⁵⁶ quel *pathos* in cui vibra l'eterna maternità divina. Il concilio di Toledo del 675 parla di mater-

⁵¹ M. BUBER ne farà un principio di comprensione della vita: il principio dialogico. Si veda M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

⁵² E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

⁵³ 2 Cor 8,9.

⁵⁴ Fil 2,7.

⁵⁵ H.J. STOEBE, *rahm, avere misericordia*, in E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 685-692.

⁵⁶ Si veda A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981.

nità divina e sostiene che lo Stesso Verbo eterno è stato generato dal grembo del Padre⁵⁷ e precisa che questo amore spinto fino al dolore è la sostanza della paternità divina. Generato a immagine del Padre, il Figlio vive la medesima passione d'amore; la tragedia della libertà umana si salda così profondamente con l'amore trinitario, quell'amore che fa del Golgota il vertice dell'atto creatore. Come non pensare che la maternità di Maria, che è partecipazione della grazia del Figlio, implichi una singolare partecipazione a questa passione d'amore, a questo potere misericordioso che brucia totalmente Dio?

La carità di Maria trova qui la sua piena comprensione. È irriducibile ad un amore potente e vittorioso, necessariamente risplendente nei suoi risultati; la carità di Maria è il modo umile di condividere pene e dolori di altri, ad immagine del suo Figlio. La carità di Maria *tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta*;⁵⁸ ha tutto il suo potere in questa singolare immedesimazione con l'amore del Figlio. Solo la mistica potrà forse rendere parzialmente ragione a questo aspetto mariano che potrebbe, a buon ragione, far proprie le parole di Paolo: *questa vita che io vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato se stesso per me*.⁵⁹ Icona della carità divina, Maria non sostituisce ma rivela questo divino atteggiamento d'amore; anche l'Addolorata, anche la Pietà hanno il loro senso nel renderci attenti a questa dinamica trinitaria in cui al dolore crocifisso del Figlio, sintesi di tutto il male presente nel mondo, risponde quello amoroso del Padre, dal cui coinvolgimento prende vita la nostra speranza. Nulla è impossibile a Dio.

⁵⁷ H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, Dehonianae, Bologna 1995, n. 526: *nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est.*

⁵⁸ 1 Cor 13,7.

⁵⁹ Gal 2,20.

3. VERSO UNA TEOLOGIA MARIANA ESTETICA

Una obiettiva possibilità di sviluppo della devozione mariana è, infine, rappresentata dalla teologia estetica. Già il 16.05.1975, al VII Congresso mariologico internazionale, Paolo VI parlava di una *via pulchritudinis* per indicare la bellezza feconda di una verità che sta all'origine di un fervore di immagini, di un pensiero simbolico, di una ricchezza di valori e di vita. Si apre così la strada per una teologia mariana estetica.⁶⁰

È appena il caso di ricordare che l'estetica cristiana ha una sua singolare originalità. Senza ricostruirne la storia,⁶¹ basti richiamare la particolare concezione cristiana che, nel contesto del dibattito sull'iconoclastia, emerge al secondo concilio di Nicea del 787. A partire dalla convinzione che l'umanità di Gesù è l'icona della rivelazione di Dio, il concilio insegnerà che la gloria del mistero salvifico si rispecchia nelle immagini.⁶² Questa impostazione cristologica farà compiere al nostro tema alcuni precisi passi avanti: da una parte integrerà il corporeo ed il sensibile, cioè i ritmi palesi e nascosti della

⁶⁰ È appena il caso di ricordare che BALTHASAR, capofila della teologia estetica, colloca però la sua mariologia nell'ambito della teodrammatica: H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III: Le persone del dramma*, Jaca Book, Milano 1983, p. 263-331.

⁶¹ Grossomodo si può dire che il mondo greco considera il bello come imitazione della natura, come capacità di cogliere l'armonia ed il ritmo insito nelle cose; sarà PLOTINO a liberare la bellezza da ogni oggettività, da ogni schema obiettivo per spiegarla con la libertà: la bellezza è l'atto libero e spontaneo di un artista. Questi non è legato al numero ma all'originario apparire e risplendere di un'idea. Dopo i greci TOMMASO distinguerà tra *pulchrum* e *pulchritudo*, tra il trascendentale mai oggettivabile ed il particolare. Il bello è partecipazione dell'Essere, è una sua singolare forma di predicabilità. Queste prospettive subiranno un brusco mutamento con l'epoca moderna. Distinguendo tra *sein* e *schein*, tra essere e apparire, KANT pone il bello al livello dell'apparire così da non pensarlo più come un principio unificatore della realtà. Il superamento di KANT vedrà positivamente l'apparire come spazio dell'essere, come luogo dove la libertà appare e si svela in tutte le sue ricche potenzialità.

⁶² H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, cit., nn. 600-601.

vita, nella rivelazione di Dio e nella apertura all'Assoluto e dall'altra coopterà pure il tragico nella spiegazione ultima della storia. La croce di Cristo libera l'estetica da ogni formalità esteriore, da ogni semplice armonia numerica, e la radica decisamente nella libertà di un amore che si espande. Vi è qui una strada nuova da percorrere che chiede di trascrivere le forme proprie della fede nel registro del sensibile e del corporeo, visti come luogo di una libertà che – abbandonata a Dio – entra in una misteriosa comunione con il senso ultimo della vita. Questa originale prospettiva subirà la sfida dell'epoca moderna che, concentrando la verità nell'evidenza razionale, ha finito per dare origine ad una fede senza estetica, ad una fede dottrinale, fredda, teorica; l'estetica, invece, fa sì che la fede creda ciò che vive e sperimenta.

Su questo sfondo si può ben dire che la forma estetica della fede è diventata questione cruciale e che questo nodo teoretico trova nella mariologia il suo campo per eccellenza. In effetti il frutto amaro di questa separazione è stata una riduzione intellettualistica della fede con la conseguente divisione tra fede e mistica, tra fede ed affettività come sui logici corollari; la devozione mariana è stata così respinta verso l'area di un intimismo vuoto, senza la capacità di fare del suo mondo affettivo un ambito capace di coronare la pienezza della fede. Senza calore, senza affetti, la verità è esteriore e dispotica; al contrario, una volta integrati nella fede, gli affetti conferiscono dignità e ricchezza umana alla verità. Vi è qui una pagina mariana da riscrivere. Le specifiche modalità materne della fede mariana lasciano intuire la possibilità di tenere insieme conoscenze e sentimenti, dogma ed affettività con il vantaggio di rendere la pietà mariana singolarmente persuasiva e coinvolgente. Colta nella sua integralità, questa prospettiva mariana rilegge le antiche argomentazioni di convenienza, la ricchezza delle forme dei «Mariali», la lussureggiante esuberanza di una tradizione e di una pietà popolare per fare della retta fede il cardine attorno a cui raccogliere tutta la vita dei cristiani.

Nonostante queste singolari opportunità, non sono molte le trattazioni teologiche in grado di dare sufficiente dignità teologica a questa ottica – comprensiva di spiritualità e di mistica, di arte e di poesia, di liturgia e di pietà popolare – senza naufragare nello psicologismo o peggio. Qui mi sia lecito ricordare due autori: R. Guardini⁶³ e P. Evdokimov.⁶⁴ Se Guardini sottolinea il singolare dialogo di Maria con il mistero insondabile di Dio, Evdokimov guarderà alla *Theotókos* come archetipo di un femminile ricostruito attraverso la storia umana e la tradizione cristiana. Poiché, per lui, la persona creata ad immagine di Dio ha insita la capacità di superare l'umano per aprirsi al mistero divino, egli può tentare di comprendere Maria in un quadro che lega femminilità e maternità all'opera dello Spirito. Di Maria il nostro autore rimarcherà la fede crocifissa, lo svelarsi di una santità che appare nella ricchezza della *sophrosyne*, nella diaconia della castità e nell'esercizio del sacerdozio regale. Tutto questo avviene in quella forma femminile che non è lotta o conquista ma, piuttosto, cura e protezione di ogni elemento della creazione, armonia di una vita personale gioiosa e piena.

⁶³ R. GUARDINI, *La madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Morcelliana, Brescia 1989; in termini minori, la stessa sensibilità è presente anche in R. GUARDINI, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1962.

⁶⁴ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, p. 213-227.

CONCLUSIONE

Penso siano queste le linee fondamentali attorno a cui dovrà lavorare la mariologia di domani. Da una parte il rigore contenutistico e metodologico proprio della teologia rappresentano una garanzia contro ogni forma di riduzionismo, dall'altra l'attenzione alle dimensioni spirituali, umane, trinitarie ed estetiche del nostro tema possono dare all'attuale rinascita mariana un tono meno casuale ed aleatorio ed un progetto di lungo periodo con cui misurarsi. Poiché queste diverse dimensioni convergono attorno alla maternità di Maria, si può ritenere che sia questa il centro propulsivo di una rinnovata riflessione sui contenuti e sulla loro comunicazione, una riflessione in cui gli aspetti umani e quelli teologici aspettano di integrarsi in una sintesi più alta.