

MARIA
MAESTRA DI NUOVI VALORI

Michele Giulio Masciarelli

I. IN UN TEMPO INFEDELE

In un tempo che si colloca dentro un orizzonte esistenziale sempre più sfibrato e mesto, connotato dal debolissimo pensiero e dalla caduta di molte certezze etiche e di molti valori,¹ si fa impellente la necessità di riprendere il discorso sui valori forti, assoluti ed eterni. È un'impresa da compiere, anche se non è facile da realizzare e, per di più, controcorrente se si osserva, ad esempio, la dismissione vasta dell'attenzione ai valori, operata in campo educativo in Italia, in favore d'un interesse rivolto, quasi esclusivamente, alla coltivazione delle conoscenze, delle competenze e delle capacità.

Le nuove generazioni determineranno (oppure subiranno) il prossimo futuro: l'educazione nuova, generata da un forte «bisogno di valori»,² deve aiutare a vivere meglio il domani, ad approfondire – svelando – il mistero dell'umanità, a trovare le ragioni dell'esserci, a liberare dai condizionamenti pericolosi della moda, a riempire il vuoto etico.³ La fiducia è che sia ancora possibile ridare impulso alla costru-

¹ Cf. A. DEL NOCE – U. SPIRITO, *Tramonto e eclissi dei valori tradizionali?*, Milano 1971; G. FICHERA, *Crisi e valori ed altri saggi*, Padova 1958.

² Cf. AA. VV., *Bisogno di valori*, a cura di L. Santelli Beccegato, Brescia 1991; C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*. Un approccio filosofico, Roma 1990, p. 65-70.

³ Cf. G. FICHERA, *Crisi e valori ed altri saggi*, Padova 1958; C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*. Un approccio filosofico, Roma 1990.

zione di una pedagogia personalistica d'ispirazione cristiana,⁴ capace di proporsi come limpido sintagma di sapere pratico e sapere condiviso, nonché quale scienza educativa disposta ad osare, in ogni ambito esistenziale, per la riaffermazione dei valori più necessari al recupero dell'umano e al riorientamento della società.⁵

1. EDUCARE IN UN TEMPO INFEDELE

Se è problematico affermare quando un uomo è infedele, tanto più è rischioso dire quando lo sia un tempo storico, la cui identità è costruita da molti volti. Inoltre, se è difficile parlare dei tempi andati e tentare di giudicarli, ancor più riesce arduo farlo rispetto al proprio tempo, nel quale si è vitalmente coimplicati senza disporre della giusta distanza prospettica per emettere un giudizio attendibile. Peraltro, non vale anche rispetto ai tempi il «nolite iudicare» di Cristo (Mt 7,1)? Comunque, l'atto al quale non si può in alcun modo rinunciare è quello di capire il proprio tempo. Ciò premesso, l'analisi del nostro tempo mostra un tratto d'infedeltà proprio rispetto ai valori.

La nostra epoca ci fa assistere a un crollo spaventoso della dimensione valoriale: sembra essersi oscurata la coscienza dei valori assoluti e perenni, a favore dello sviluppo di un pericoloso soggettivismo che ormai permea nocivamente ogni plaga dell'esistenza umana: etica, religiosa, culturale, sociale, politica. Questa *notte valoriale* si presenta come una questione che non può lasciare tranquilli né individui né società, né gruppi né istituzioni. È quella che si direbbe una questione di vita o

⁴ Cf. M.M. BONGIOANNI, *Presagio di valori*, Brescia 1966; A. PERETTI, *Valori perenni e pedagogia*, Brescia 1984; R. GUARDINI, *Persona e libertà*, Brescia 1987; G. VICO, *I fini dell'educazione*, Brescia 1995.

⁵ Cf. W. BREZINKA, *L'educazione in una società disorientata*, Roma 1988; L. ROSATI, *Il tempo delle sfide*. Educare nel postmoderno, Brescia 1993.

di morte. Non è facile scrivere per intero la radiografia di questa crisi; è possibile, invece, tracciarne i tratti salienti.

— Per limitarci a qualche considerazione sulla situazione europea, si constata questa gerarchizzazione dei valori: salute, famiglia, amici, lavoro, divertimento, che ha come presupposti una buona dose di libertà e di uguaglianza, la conservazione della pace e l'aspirazione a un sufficiente benessere.⁶ Nella nuova visione dei valori spicca anche il culto della propria individualità, della propria autonomia e autorealizzazione: quando questi valori sono garantiti, i nostri contemporanei sono anche capaci di partecipazione e di solidarietà; ma se non lo sono, allora subentrano l'indifferenza e il rifugio nella neutralità.⁷

Sono fenomeni e situazioni che smentiscono sovente non pochi valori della modernità:

«Si può dire che due secoli dopo la rivoluzione francese, se appaiono relativamente consolidati i valori della libertà e dell'uguaglianza, non lo sono altrettanto quelli della fraternità e della solidarietà».⁸

In particolare,

«anche i valori sorti dalle ceneri delle due guerre mondiali (libertà, democrazia, giustizia sociale, solidarietà internazionale e di classe, lotta alla fame ed al sottosviluppo, la difesa dell'ambiente e la pace sociale), non sembrano riuscire a decollare. Anzi alla prova dei fatti pare quasi che facciano da copertura a nuove forme di razzismo, d'intolleranza, di imprese neoimperialistiche, o a nuove forme di sperequazione sociale e di sottosviluppo».⁹

⁶ J. KERKHOHOFS, *L'Europe à une nouvelle croisé des chemins. Vers une autre échelle des valeurs?*, in *Lumen Vitae*, 47 (1992/1) p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ E. ALBERICH, *Verso una nuova Europa. Il problema educativo*, in AA.VV., *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa* (Atti del Convegno pedagogico organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'educazione dell'Università Pontificia Salesiana: Roma, 2-4 gennaio 1993), a cura di C. Nanni, Roma 1993, p. 20.

⁹ C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, p. 34.

Le difficoltà nel far decollare i valori nel Vecchio Continente non dispensano dall'impegnarsi in un'opera di rinascita di grandi proporzioni capace di fronteggiare il decisivo passaggio epocale in cui ci troviamo:

«L'Europa si trova a dover ripensare in termini nuovi la sua identità, secondo una nuova gerarchia di valori e l'equilibrio tra affermazione di sé e apertura al pluralismo».¹⁰

È chiaro che la posta in gioco è alta e non permette né ritardi né improvvisazioni, ma esige lavoro di ricerca, di scavo, di fondazione, di testimonianza, d'impegno pedagogico all'altezza dei tempi:

«L'Europa si trova [...] esposta alla più grande sfida dopo la caduta dell'Impero Romano: preservare le sue identità nel seno di una società multiculturale».¹¹

— La crisi dei valori è così grave ed estesa da esser diventata una nota caratterizzante del nostro tempo. Gli uomini d'oggi, essendosi appesantiti sull'esistere, conseguentemente si sono sentiti portati a sostituire l'universale con il contingente. Si assiste così all'assoluta prevalenza dei bisogni immediati, personali o di gruppo, che determinano la validità delle scelte e dei comportamenti. Il nostro tempo, fra l'altro, è tempo di cambiamenti dalle dimensioni ormai planetarie: cambia il mondo a tanti livelli; un esempio della sua attuale situazione cangiante è il rivolgimento che investe l'Europa.

La fine dei regimi illiberali dell'Est europeo non è senza problemi. L'apertura alla democrazia deve fare i conti con il rigurgito di nazionalismi. Peraltro, i processi di democratizzazione nei paesi dell'Occidente avanzato risentono dell'accresciuta complessificazione e burocratizzazione della vita pubblica, delle spinte verso l'omologazione culturale e sociale,

¹⁰ E. ALBERICH, *Verso una nuova Europa. Il problema educativo*, in AA.VV., *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa*, p. 20.

¹¹ J. KERKHOHOFS, *L'Europe à une nouvelle croisée des chemins. Vers une autre échelle des valeurs?*, in *Lumen Vitae*, 47 (1992/1) p. 23.

della difesa di tipo corporativistico degli interessi di parte, dell'esplosione dei localismi, dell'azione trasversale ed alternativa dei movimenti d'avanguardia, dell'invasione del sistema massmediatico che esalta la spettacolarità di ogni fenomeno (perfino della morte) e il pettegolezzo sociale.¹²

— Fra l'altro, il cambiamento si presenta (lo si osserva sempre e inevitabilmente) in modo così rapido da non avere il tempo per conoscere fino in fondo le cause e la direzione del mutamento; né si ha il tempo sufficiente per difendersi dalle ondate del suo travolgimento. Si potrebbe pertanto dire che una delle matrici del disagio d'oggi è la febbre attivistica. Questa non lascia tempo per la lenta, pacata, silenziosa assimilazione dei valori che si germinano, resistono e crescono solo a certe condizioni e su determinati terreni. Nulla più disturba la seminazione e lo sviluppo dei valori quanto la frenesia del fare; ed oggi non operiamo per essere, ma siamo in quanto facciamo. Uscendo dall'orizzonte dell'essere, l'«efficacia» è diventata il criterio pressoché unico del vivere.

Ma, nonostante la complessità e la portata gigantesca della mutazione in atto nella società di oggi, è pur possibile rinvenirne qualche causa: c'è una «rinnovata plausibilità dei valori»,¹³ come pure appaiono i primi polloni di nuovi valori insieme al rifiorire della domanda religiosa fra i giovani europei.¹⁴

1.1. *Ridare il primato all'educazione*

Il problema educativo – che di per sé è destinato ad accompagnare, oltre che tutte le età del singolo uomo, anche tutte le epoche della storia umana – per i capitali interrogativi

¹² Cf. C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, p. 35.

¹³ Cf. S. ABRUZZESE, *Problemi inediti e valori emergenti nell'Europa in transizione*, in AA.VV., *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa*, p. 32-38.

¹⁴ Cf. R. MION, *I giovani dinanzi ai valori e alle prospettive emergenti: quali provocazioni?*, in AA.VV., *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa*, p. 49-73.

che pone – è avvertito sempre di più in termini d'urgenza e d'emergenza. L'esperienza educativa si presenta ormai come una dimensione fondamentale della vita umana e della convivenza civile. Questo però non significa che oggi tale aspetto così importante dell'esistenza singola e associata sia di fatto curato con preoccupazione alta; anzi, spesso si constatano l'incuria e l'indifferenza verso di esso.

Da questo stato di torpore spirituale, deve uscire al più presto soprattutto la famiglia, prima e insostituibile cellula educativa. I passi da fare, anzi i cammini da compiere per arrivare a ristabilire questo primato non sono né brevi né comodi. Si tratta di rimuovere grossi e pesanti ostacoli che ostruiscono la strada della formazione dei figli: fra essi anzitutto c'è la sfiducia nella possibilità e nell'efficacia dell'atto educativo.

1.2. *Vincere lo scetticismo educativo*

Oggi si è incerti circa la possibilità di un progetto educativo; talora non si attinge neppure la certezza minimale, riguardo alle strategie educative da adottare; si finisce per dubitare perfino della stessa idea educativa. È questo terzo punto che preoccupa maggiormente: occorrono ragioni forti, motivazioni convincenti, previsioni rassicuranti e, più ancora, esempi convincenti che dispongano a coltivare il momento pedagogico come valore in sé, ma anche nel convincimento che, così, si prepara la ricostruzione del tessuto lacerato della vita sociale.

Questo molteplice dubbio non è astratto, ma scuote come vento gelido tutti gli spazi educativi, soprattutto la famiglia che non sempre è cosciente di poter e dover essere il primo soggetto dell'educazione, e di poter e dover disporre essa stessa di un vero progetto educativo. Famiglia e scuola sono fra l'altro disorientate da uno smarrente pluralismo di messaggi formativi, spesso senza un vero centro unificatore e senza neppure un chiaro orizzonte valoriale.

Anche in campo educativo è, dunque, «Babele»; ma anche qui è doveroso e inevitabile assumere «Babele», esercitando un certo discernimento per valorizzare sinceramente e fino in fondo le molteplici sollecitazioni positive che provengono dall'attuale temperie culturale; tuttavia, è altrettanto vero che va individuato e denunciato anzitutto il rischio concreto dell'impovertimento di ogni autentica progettualità educativa e di un diffuso scetticismo che arriva a toccare le radici dello stesso educare.

1.3. *Promuovere un'educazione realistica*

Posta la decisione di educare (decisione che da troppo tempo si tende a rimandare), prima di schierarsi a favore di forme pedagogiche particolari, la famiglia deve orientarsi per itinerari formativi realistici e aborrirne dall'intraprendere, con spirito leggero e irresponsabile, percorsi chimerici e avventurosi. Il realismo, saltando eccessi di permissivismo, porterà la famiglia a educare alla fatica del lavoro, allo spirito di sacrificio, al superamento di sé, all'accettazione dei limiti propri e ambientali, alla legge di vita della necessità.

L'atto educativo dei genitori, l'atto recettivo dei figli, l'atto sinergico che compone in rapporto simbiotico i due soggetti familiari dell'educazione si giocano sempre fra i poli della libertà e della immutabilità, perché la nostra esistenza è costituita su questa bipolarità. Oggi, tuttavia, l'accento riequilibratore, a correzione di uno spontaneismo troppo fortemente e a lungo enfatizzato, deve cadere sul secondo termine del binomio: l'immutabilità.

L'immutabilità non è l'alternativa della libertà, ma il suo necessario contrappeso, anzi l'immutabilità è in affidamento alla libertà, non però per venire da questa cambiata o stravolta, ma per essere gestita e aiutata ad essere un polo educativo al massimo fecondo e promuovente. I nomi che indicano l'immutabilità sono molteplici: disporre di una certa determinazione sessuale (non si può scegliere la polarità opposta della

propria sessualità), avere certi genitori, certi parenti, certi educatori che si hanno (non si può scegliere chi ci precede casualmente), vivere in un determinato momento storico (non si può scegliere la data della propria nascita e l'arco della propria vita), esistere in una ben individuata radicazione ambientale e territoriale (non si può modificare né improvvisamente né del tutto neppure questo condizionamento), possedere una inconfondibile caratterizzazione corporea, intellettuale, affettiva, temperamentale, l'esistenza delle leggi di diversa natura (naturale, religiosa, positivo-umana) che non possiamo disconoscere e che predeterminano a differenti livelli le nostre scelte. Ora l'iniziativa pedagogica non può non fare i conti, fino in fondo, con ciò che abbiamo chiamato immutabilità; se non lo fa, vanifica se stessa.

1.4. *Mirare ad un'educazione integrale*

Se la crisi dell'esperienza pedagogica – in famiglia e fuori di essa – reca i segni del frammentarismo, è prudente pensare che dalla crisi si esca ricostruendo l'unità di tale esperienza. Certo, in questa ricostruzione, bisognerà procedere con grande determinazione, ma anche con molta cautela, perché il rischio in agguato è quello di un concordismo esteriore, di un monolitismo intollerante, di un conformismo superficiale.

Dalla dispersione così dissipante dell'odierna teoria e pratica educativa, non si rientra imboccando scorciatoie, come quelle annotate or ora, per il fatto che, invero, sono più in grado di nuocere che di aiutare, più capaci di aggravare il disagio che di alleggerirlo e di risolverlo. Vanno perciò ricostruite, con tenacia e gradualità, capitali e molteplici sintesi.¹⁵

- 1) l'unità del sapere culturale e dell'agire educativo;
- 2) l'unità della giustificazione filosofica e della strategia educativa;
- 3) l'unità della teoria pedagogica e delle tattiche didattiche;

¹⁵ C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, p. 31-53.

- 4) l'unità delle singole competenze e del senso globale dell'educare.

Per elaborare un progetto pedagogico e una conseguente azione educativa in grado di servire l'unità della persona, si richiede anzitutto di dare un deciso impulso nel maturare coscienze capaci di operare in tal senso, sapendosi muovere con discernimento dentro la complessità e la frammentazione del nostro tempo, ma restando responsabilmente dentro «Babele», anche se «Babele» stanca e logora: diversamente, si cadrebbe in velleitarismi, in atteggiamenti retorici, in posizioni volontaristiche e, perciò, inefficaci.

2. RIPRENDERE IL DISCORSO E LA CURA DEI VALORI

L'avventura educativa è un complesso e saggio *esercizio di vita*, nel quale la stessa morte trova uno spazio rilevante e determinante, quale suprema esperienza capace di connotare di maggior significato la vita. Perché l'avventura educativa possa corrispondere, in modo sempre più convincente, a queste sue connaturali esigenze esistenziali, ha bisogno che la riflessione pedagogica riprenda il tema dei valori e cerchi di rintracciarne la rilevanza, anzi la fondatività per l'elaborazione del disegno educativo.¹⁶

2.1. *Il bisogno di un'educazione ai valori*

L'estendersi inarrestabile di espressioni di egoismi individuali e di gruppo, come pure il consolidarsi di atteggiamenti di chiusura,¹⁷ appena velati e attenuati da dichiarazioni di

¹⁶ Cf. AA. VV., *Quale educazione ai valori della scuola d'oggi*, Brescia 1978; AA. VV., *Educazione. Questione cristiana e questione civile*, Brescia 1991; C. NANNI, *Educazione e pedagogia in una cultura che cambia*, Roma 1992, p. 79-102.

¹⁷ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano 1982.

solidarietà, rappresentano un reale rischio di disumanizzazione in questo nostro tempo connotato di rivoluzionari cambiamenti sociali e politici. Ed è per questo che abbiamo bisogno di un'educazione solida e profonda centrata su valori forti come quello della persona e di quanto essa esprime, costruisce e rappresenta.¹⁸

Purtroppo disponiamo di un'educazione «povera e impropria», che tuttavia spinge a ricercare rinnovate certezze, punti di riferimento chiari e stabili per evitare alla nostra esistenza di consumarsi tra affannose inquietudini e umilianti inutilità fino agli estremi esiti di una progressiva perdita di significato.

Riproporre il tema dei valori vuole essere un'impresa di coraggio e di lealtà verso le giovani generazioni, anche se è oggettivamente difficile a tanti livelli¹⁹ e potrà apparire un'operazione fuori tempo. La razionalità scientifico-tecnologica ha raggiunto infatti enormi possibilità nel soddisfare certe esigenze umane, tanto da lasciare intendere la non necessità dell'educazione, concepita come processo di umanizzazione, d'a-

¹⁸ Cf. G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, Firenze 1962.

¹⁹ La ripresa del discorso sui valori presenta tante difficoltà: 1) è difficile arrivare a una definizione e a una individuazione e catalogazione ampiamente condivise dei valori (cf. B. MONDIN, *Definizione e classificazione dei valori*, in AA.VV., *Quali i valori nella scuola di Stato*, a cura di N. Galli, Brescia 1989, p. 13-50); 2) è arduo trovare una giustificazione teorica ad essi: (cf. A. RIGOBELLO, *La fondazione teoretica dei valori*, in *Ibid.*, p. 51-76); 3) è problematico trovare punti di vista omogenei intorno ai valori nella storia della filosofia (cf. A.A. RASCHINI, *Il concetto di valore nella filosofia moderna e contemporanea*, in *Ibid.*, p. 77-112); 4) è oltremodo difficoltoso potersi accordare nella scelta dei valori da proporre in un'agenzia educativa pubblica, com'è la scuola di Stato (cf. G. ACONE, *Scuola dell'impegno o del disimpegno assiologico e l'insegnamento come promozione dei valori*, in *Ibid.*, p. 113-144; A. ADAN, *L'école et les valeurs*. Actes du Congrès mondial des sciences de l'éducation, Québec 1981; AA.VV., *Educazione ai valori nella scuola di Stato*, a cura di N. Galli, Milano 1982; L. CORRADINI, *Educare nella scuola*, Brescia 1983; AA.VV., *Quali i valori nella scuola di Stato*, a cura di N. Galli, Brescia 1989); 5) è soprattutto complesso concordare sui valori all'interno di una società pluralistica, come la nostra (cf. G. CATALFAMO, *L'educazione critica in una società democratica e pluralistica*, in *Ibid.*, p. 145-169).

pertura ai valori e al mondo dei significati.²⁰ Anche stante questa estesa convinzione, è irrinunciabile il dovere di trovare un nuovo orizzonte di senso per rafforzare l'idea di persona e dei suoi correlati assiologici, convinti che il post-razionalismo, giunto al culmine delle sue opportunità, sia ricco di mezzi ma inidoneo a indicare mèta e fini: l'educazione «critica» ha i suoi limiti.²¹

C'è un evidente conflitto tra la progettazione umanistica dell'educare, radicata nella tradizione metafisica e religiosa del cristianesimo, e la progettazione laicistica della formazione neutra circa i valori, le ideologie, le antropologie. L'una si ispira a una visione che ha nell'ulteriorità il suo referente oggettivo, l'altra ne elabora una diversa, retta da una filosofia nichilistica della vita e del mondo.²²

Il discorso sui valori è in grado di far da raccordo ai molteplici termini che compongono il processo educativo, aiutando a superare tante contrapposizioni sorte in seno ad esso:

«il luogo del valore è il rapporto interattivo e storico tra soggetto ed oggetto od altri soggetti; tra persone e cose; tra individualità ed ambiente; tra passato, presente e futuro; tra mondo soggettivo e mondo oggettivo; tra naturale e culturale; tra fattuale e possibile; tra immanente e trascendente».²³

2.2. Quale educazione per i valori?

Per aprire gli animi ai valori, per procurare loro una motivazione convincente, per avviarne e sostenerne la pratica, non basta una qualsiasi educazione: ne occorre una che abbia forti requisiti. Quale educazione dunque? È presto detto:

²⁰ Cf. AA.VV., *Quali i valori nella scuola di Stato*, a cura di N. Galli, Brescia 1989.

²¹ Cf. G. CATALFAMO, *L'educazione critica in una società democratica e pluralistica*, in AA.VV., *Quali i valori nella scuola di Stato*, p. 163-168.

²² G. ACONE, *Scuola dell'impegno o del disimpegno assiologico e l'insegnamento come promozione dei valori*, in AA.VV., *Quali i valori nella scuola di Stato*, p. 113-144.

²³ C. NANNI, *Educazione e pedagogia in una cultura che cambia*, p. 88.

un'educazione che sia capace di servire i valori è l'unica educazione possibile. Ma allora, ad essere rigorosi, se la sola educazione possibile è quella valoriale, il problema vero è quello di chiedersi cosa sia l'educazione, più che dedicarsi a individuare quale educazione serva ai valori.

Il problema che sorge, a questo punto, è che intorno alla domanda *cosa sia l'educazione*, fiorisce una pluralità di risposte, per cui occorre orientarsi e operare opzioni all'interno del ricco ventaglio di possibili proposte pedagogiche, ed accade allora che, alla fine, il problema è anche quello di sapere con quale educazione pensiamo di poter fronteggiare la difficile impresa di costruire e di ricostruire il tessuto dei valori. Se c'è coincidenza fra educazione ai valori ed educazione *tout court*, il tema dei valori, conseguentemente, non ci concentra su un particolare aspetto dell'educazione, ma ci riporta al suo centro, al suo cuore, alla sua intenzione di fondo, a ciò che è «in principio» nell'esperienza educativa.

— Bisogna evitare l'insidia di una «educazione debole». Non si educa ai valori regolandosi con l'insipiente paradigma del permissivismo, del facilismo, dello spontaneismo, ma assumendo con coerenza e rigore il principio di un saggio criterio di forza.²⁴ Evidentemente non s'intende parlare di forza fisica, ma di energia spirituale, di progetto educativo forte. Nel processo educativo, non s'insisterà mai a sufficienza sul ricorso alla motivazione, sulla scelta del tempo giusto, sull'adozione dei codici linguistici adatti, sul rispetto dei ritmi evoluti, sull'attenzione ai periodi critici, sull'adesione agli obiettivi più congrui, sulla scoperta dei centri d'interesse, sulla disponibilità piena all'ascolto, sull'esercizio del dialogo, sull'uso del tatto educativo, sul ricorso allo *humor* pedagogico, sulla selezione delle metodologie più acconce.

Ma, insieme a tutte queste cose (e il catalogo dei doveri dell'educatore non è completo!), occorre anche che il proces-

²⁴ C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, p. 118-119.

so educativo sia impostato su un progetto comprendente altri obiettivi, anche di segno opposto. In sintesi, in nessun modo può essere unilaterale, mistificatorio, compromissorio; ma sarà inevitabilmente tale se in esso mancheranno la chiarezza e la fermezza nel richiedere le cose da fare.

I valori sono beni che si possono perseguire solo con tenacia e la loro conquista sarà possibile solo alla fine di lunghi itinerari formativi, che richiederanno sforzo, abnegazione, ascesi: qualora gli obiettivi dei processi educativi non dovessero costare tanto o dovessero addirittura essere notevolmente facili da ottenere, allora dovremmo concludere che non si tratterebbe di valori, ma d'altro. Facilitando oltre misura il perseguimento degli obiettivi, non si educa: si blandisce, si accarezza, si consola, s'incanta, s'imbrogli. L'ostacolo, invece, possiede il genio e lo stimolo adatti ad educare.

— Bisogna praticare la «pedagogia del rovescio». A niente e mai serve, e men che meno per formare ai valori, un'educazione debole, cioè un'educazione che porta a regularsi secondo il comodo criterio della convenienza senza paragonarlo con il criterio etico e degli obblighi deontologici, o che inclini ad adeguarsi all'ambiente senza far nulla per modificarlo in senso promozionale, rincorrere la moda senza interrogarsi se è fedele a criteri di sensatezza e di vera opportunità, obbedire al subdolo imperativo dei «così fan tutti» senza sottoporre al vaglio critico questo rassicurante paradigma comportamentale.

Esiste la possibilità, che diviene anche dovere, di praticare una pedagogia del rovescio, la quale chiama a leggere sulle righe storte, a scorgere il bene in eventi segnati dal male, a ricercare pertugi luminosi in situazioni umane oscure, a porsi alla scoperta di camminamenti liberatori dentro intricatissimi labirinti dello spirito, a guardare – infine – la tela lacerata dell'esistenza dal lato rovesciato, dove forse si conservano ancora taluni tratti del disegno logorato nel lato dritto.

Consequentemente la famiglia, nella sua funzione di prima cellula educativa, è chiamata ad esercitare una funzione di fil-

tro e di drenaggio, che impedirà di assorbire acriticamente tutti i messaggi, di assumere tutte le condotte in voga, di autenticare tutti gli stili di vita praticati.

— Occorre risvegliare lo stupore e il senso del mistero. La conclusione del nostro discorso porta, paradossalmente, alla sottolineatura di uno dei prerequisiti dell'educazione ai valori: il risveglio dello stupore, che è premessa per la riscoperta del senso del mistero. L'atto educativo deve incaricarsi d'agire con finalità disincantata rispetto ad atteggiamenti acquiescenti, a sonnolenti adagiamenti dello spirito, a impigriti accomodamenti esistenziali, a statiche assuefazioni nel vissuto.

L'atto educativo non può favorire questo addormentamento dello spirito ma, al contrario, dev'essere sempre capace di risvegliare dall'ovvio, di ridestare il senso dell'attesa rispetto allo svolgersi dell'esistenza, di risuscitare la capacità di meravigliarsi di fronte ai tanti aspetti sottili, sconosciuti, inattesi dell'esperienza di vita che si svolge dentro di noi, intorno a noi, nel quotidiano e nei passaggi più significativi nella vita dei singoli e delle comunità.

L'opera educativa non solo non deve distruggere o svilire le cariche spirituali presenti nella virtù dello stupore, ma deve piuttosto saperle difendere, tenere deste, accrescere e motivare. E quando si è capaci di stupore, esiste la premessa umana per l'inseminazione di grazia che apre ad accogliere e a vivere il senso del mistero cristiano, che non è una generica o sentimentale apertura all'arcano, ma la consapevolezza credente che si vive nel vortice di un progetto di salvezza ideato e progressivamente realizzato dal Dio trinitario.

— Bisogna testimoniare i valori professati. Educare ai valori non è la trasmissione di bagagli nozionistici, di banche di dati, di serie di principi nella mente degli educatori, pretendendo d'indurli per via teorica negli educandi, magari anche con ritmo ossessivo, senza la scelta del tempo giusto, senza il rispetto dei codici linguistici idonei. I valori si pongono nel-

l'ordine dell'esperienza di vita e si trasmettono con la testimonianza di essi: potremmo dire che essi passano da una vita all'altra per contagio, per rapporti simbiotici. Il richiamo ai valori non sopporta l'accompagnamento infelice della controtestimonianza.

Si educa ai valori vivendoli, praticandoli, facendone anzitutto una ragione di vita per sé. I valori non serve dimostrarli, basta mostrarli: «Si educa attraverso ciò che si dice, di più attraverso ciò che si fa, di più ancora attraverso ciò che si è» (sant'Ignazio d'Antiochia). Infatti, alla verifica educativa appare che quando l'affermazione dei valori è smentita dall'incoerenza e, per restare con la terminologia adottata, dalla controtestimonianza dell'educatore, allora la reazione dell'educando è di delusione.

2.3. Dove educare ai valori?

Non si può parlare di valori senza pensare agli spazi educativi (fra i quali la famiglia e la scuola) dove coltivarli.²⁵ Anzitutto la famiglia. La famiglia salverà «Babele». È inserito nel cuore di tutte le utopie che hanno lievitato la storia il principio che la minoranza aiuta la maggioranza, che il villaggio salva il mondo, che uno può riscattare molti. È sperabile perciò che anche la piccola comunità familiare possa redimere l'intera società. Ma con quali mezzi la famiglia potrebbe salvare «Babele»? È presto detto: con la medicina dell'educazione. Si tratta di un rimedio che non sortisce effetti immediati, ma è comunque il solo in grado di risanare fino in fondo la nostra società malata.

Oggi è il tempo dell'educazione: quando tutto si fa oscuro, occorre la *luce dell'intelligenza educativa*; quando tutto si fa debole, necessita l'*aiuto della forza educativa*; quando c'è smarrimento, s'avverte l'*urgenza dell'orientamento della sapienza educativa*. Dinanzi ad un'età di passaggio critica, com-

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 203-218.

plexa, in disagio, si comprende sempre di più che il «caso serio» è quello educativo; ed è facile prevedere che esso lo si risolverà anzitutto all'interno della prima cellula educativa, che è la famiglia.²⁶ È da crederlo: la famiglia, se saprà riscoprire la sua identità e la sua vocazione di comunità formativa per eccellenza, riuscirà a salvare «Babele».

Parlando dell'educazione ai valori nella scuola,²⁷ non si può evitare il problema di come svolgerla senza evitare di confrontarsi con i problemi posti dalla laicità, che si presenta talvolta come «archeolaicità» (una visione delle cose a forte contenuto polemico, retta sulla neutralità o sull'ostracismo ai valori che sono reputati di spettanza della famiglia o della Chiesa) e talvolta come «neolaicità» (una visione pluralistica delle cose al fine di rafforzare percorsi solidaristici a diversi livelli).

In una società evoluta, il multiculturalismo s'impone sempre di più: la virtù della laicità, come attenzione agli altri, diventa rispetto per le diverse idee, dialogo tra le varie posizioni, volontà di confrontarsi, d'intendersi e di progettare insieme al fine di ricercare le condizioni favorevoli per costruire una vita migliore e una società più giusta.²⁸ Nella scuola i valori sono insegnati e appresi alcuni come beni culturali, sempre storicamente collocati, altri come personali, ossia legati alla struttura stessa dell'uomo: essi, perciò, non vanno considerati tutti cangianti o tutti permanenti.²⁹

²⁶ Cf. E. BUTTURINI, *Famiglia contemporanea e educazione ai valori*, in AA. VV., *Bisogno di valori*, p. 95-126 (Con abbondanti note a piè di pagina).

²⁷ Cf. L. CORRADINI, *La scuola come istituzione e il suo rapporto con i valori*, in *Ibid.*, p. 127-154 (Con scheda bibliografica alla fine dello scritto).

²⁸ Cf. N. GALLO, *Prefazione ad AA.VV., Quali i valori nella scuola di Stato*, p. 9-10.

²⁹ Cf. ID., *Prefazione ad AA.VV., Quali i valori nella scuola di Stato*, p. 11.

3. IL CRISTIANESIMO HA ESAURITO LA SUA FUNZIONE STORICA?

Questa è una domanda che don Primo Mazzolari si poneva trent'anni fa, in un breve scritto che conserva delle illuminazioni sapienziali, capaci di aiutare anche a giustificare e a rendere credibile la proposta cristiana di nuovi valori in un tempo di crisi.³⁰ Proponendo e testimoniando valori, il cristianesimo realizza la sua «funzione storica»: il suo compito, infatti, non verte nel dare soluzioni tecniche alle problematiche delle realtà terrestri, ma nell'orientare, nel motivare, nel testimoniare.

Se non facesse questo, allora davvero avrebbe finito di svolgere la sua funzione storica:

«Una religione che non intacca la realtà, che non fermenta sotto i passi del credente, che contempla ma non fa la storia, cessa di essere un problema per diventare un capitolo della storia delle religioni che, come ognuno sa, è il cimitero delle credenze degli uomini».³¹

Il cristianesimo prova la sua credibilità se diventa lievito di salvezza fra le pieghe del mondo e nelle giunture della storia:

«Prima di provare che il cristianesimo è vero nell'ordine logico, deve provare che è vivo nell'ordine dei fatti».³²

3.1. *La creatività cristiana rispetto ai valori*

Si teorizza oggi l'ipotesi di vivere come se Dio non ci fosse.

«C'è chi lo nega e c'è chi, pur credendo, imposta la propria vita a prescindere da Dio per l'affermazione di strana coerenza con una, per ora, ancora vaga e indefinibile laicità».³³

³⁰ P. MAZZOLARI, *Il cristianesimo ha esaurito la sua funzione storica?*, Vicenza 1970.

³¹ *Ibid.*, p. 8.

³² *Ibid.*, p. 8.

³³ G. VICO, *I fini dell'educazione*, p. 67.

In questa prospettiva, i cristiani, spesso assai tiepidi nella loro fede, sono invece

«prorompenti per tutto ciò che ha il sapore di convivenza democratica, di valori comuni, di distinzioni ad oltranza. Non si tratta di questioni di poco conto. Ciò che stupisce è l'ormai endemico distacco tra uomo e Dio, tra credente e tradizioni, tra vita quotidiana ed educazione alla coerenza della parola di Dio».³⁴

— Segnato ontologicamente dall'esperienza di fede, il cristiano non può porre in parentesi la sua condizione di credente nell'azione educativa né quand'egli la offre né quand'egli la riceve:

«L'educabilità del cristiano, uomo tra altri uomini, ha come fine costante la verità, la ricerca assidua e sofferta di ciò che è vero per aderirvi, la graduale appropriazione di frammenti di verità con intenzionalità unificante e finalizzante la valorizzazione e santificazione del vero nel quotidiano, attraverso la maturazione dell'esperienza alla ricerca della verità come esperienza di Dio che si lascia incontrare».³⁵

— Il cristiano è uno che non maledice mai il suo tempo, ma lo ama e lo cura, lo ama e lo corregge perché divenga sempre di più un tempo per il bene, per la liberazione e la promozione dell'uomo, per la causa del Regno e la lode di Dio.

«Paganesimo, nichilismo, complessità disorientante, spersonalizzazione deresponsabilizzante e altre connotazioni individuano un generale "afinalismo" antropologico ed educativo. Tuttavia, proprio il riferimento al Dio come amore, al Dio delle "beatitudini", al Dio che si è fatto Croce, non può esaurire l'analisi del nostro tempo con una lunga sequela di scetticismi e di incredulità sulla capacità di ripresa da parte dell'uomo o con la ostentata ricerca di una città di Dio in cui l'uomo finirebbe come comparsa, delegando tutto a un dio che ha assai poco da spartire con quello cristiano».³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ *Ibid.*, p. 105.

3.2. I valori delle Beatitudini

Prima di parlare di valori cristiani, di valori del Regno, il problema è quello della presenza dei cristiani nella storia. La domanda che deve precedere tutte le altre è questa: ci sono i cristiani? Dove sono i cristiani?

— Si tratta di ritrovare i cristiani, di scovarli, di chiedere loro una presenza significativa e inquietante fra gli uomini.

«La presenza del cristiano non può essere che una presenza ermeneutica in senso forte. Deve chiarire e chiarirsi le idee intorno alle forze distruttrici e disgregatrici, così come intorno a quelle positive e innovative, che hanno contraddistinto tutto il secolo ventesimo».³⁷

Questa *presenza ermeneutica* è solo un punto preparatorio alla *presenza maieutica* del cristiano nella storia: il suo compito è quello di portare alla luce quei valori comuni che hanno trovato e trovano continue opportunità di riflessione, di appropriazione e di attuazione.

— C'è un duplice problema: quello di non morir soffocato fra le «cose», quello di trovare una «pietra d'angolo» all'edificio educativo.

«Come vivere e come educare se la proliferazione delle "cose" – s'interroga un pedagogista cattolico – tende a schiacciare la "maieutica" personale? Come vivere e come educare se le nostre opzioni di conoscenza e di azione vivono di forze inerziali, con l'unica preoccupazione ad una cultura dell'intrattenimento conviviale all'interno della quale appare sempre più manifesto il comportamento dei partecipanti all'intrattenimento, improntato soprattutto a convivere e a prescindere dalle ragioni profonde del vivere e del fare storia?».³⁸

— Ma quali sono i valori che il «Dio delle beatitudini» chiede di disseminare nella storia degli uomini per il tramite della testimonianza dei cristiani? Sono i valori iscritti nell'E-

³⁷ *Ibid.*, p. 102.

³⁸ *Ibid.*, p. 102-103.

vangelo: nei comandamenti che vengono assunti anche nel tempo nuovo (cf. Mt 19,17), nel comandamento nuovo che riassume la legge e i profeti (cf. Gv 13,34) e, soprattutto, il discorso della montagna che resta il vertice etico e spirituale dell'intera profezia di Gesù (Mt 5,3-11):

«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.
Beati gli afflitti,
perché saranno consolati.
Beati i miti,
perché erediteranno la terra.
Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché saranno saziati.
Beati i misericordiosi,
perché troveranno misericordia.
Beati i puri di cuore,
perché vedranno Dio.
Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati figli di Dio.
Beati i perseguitati per causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.
Beati voi quando vi insulteranno,
vi perseguiteranno e, mentendo,
diranno ogni sorta di male
contro di voi per causa mia» (cf. anche Lc 6,20-26).

Le Beatitudini si possono vivere da volontari, ma anche da Beati: anche in questo senso la nostra 'minorità' non è originaria, ma seconda rispetto a Gesù, che si è messo all'ultimo posto ed ha chiesto: «Vi ho [...] dato l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi» (Gv 13,15). È Maria che, donna della Beatitudini,³⁹ c'insegna la splendida 'minorità' della sequela di Gesù che è «la suprema realizzazione delle beatitudini».⁴⁰ Maria è un luminoso segno delle beatitudini, una delle memorie di Cristo povero, ubbidiente e casto, una

³⁹ Cf. M. MASINI, *Maria, lo Spirito e la Parola*. Lectio divina di testi mariani, Milano 1996, p. 212-272.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 217-219.

profezia del Regno futuro che Dio fa splendere nel cielo degli uomini come invito alla Gloria.

II. MARIA DISCEPOLA DI VALORI

Il Vangelo è un paradigma di vita che attende di essere assimilato e praticato da tutti coloro che credono in colui che l'ha annunciato, ma vuole incarnarsi anzitutto in alcuni di essi, affinché, divenendo modelli evangelici, mostrino a molti la concreta capacità di liberazione, di plasmazione, di trasformazione della Parola e divengano, di conseguenza, un invito non verbale all'imitazione di Cristo. L'esigenza d'incarnare il messaggio salvifico in modelli di vita, al di là del fatto che corrisponde a un'esigenza della cultura contemporanea, si iscrive nella linea della generale esperienza religiosa, della specifica metodologia della rivelazione ebraico-cristiana e, finalmente, della pedagogia evangelica.

1. MARIA, LA PRIMA E PERFETTA DISCEPOLA DI CRISTO

Gesù ha ritenuto sua madre Maria perché discepola (cf. Mt 12,48-50; cf. Lc 8,4-15) e ha ritenuto il legame discepolare con Maria più importante di quello parentale (cf. Lc 8,21). La beatitudine di Maria è dovuta alla sua discepolanza (cf. Lc 11,28).

— Maria realizza in pienezza nella sua persona le due condizioni dell'essere discepolo: l'ascolto della Parola e la sua realizzazione pratica nella vita. Perciò ella è la prima e più fedele dei discepoli di Cristo: lo è stata per la sua posizione unica di prossimità a Cristo, per l'esenzione avuta dal peccato, per la grazia di cui Dio l'ha riempita. Paolo VI, nell'allocuzione di chiusura della III Sessione del Concilio Vaticano II (21 novembre 1964), affermò che Maria «nella sua vita terrena ha realizzato la perfetta figura del discepolo di

Cristo»,⁴¹ e nell'esortazione *Marialis cultus* (2 febbraio 1974) propose la Vergine quale «prima e più perfetta discepola di Cristo». ⁴² Sono ormai trent'anni che la riflessione degli esegeti e dei teologi sulla Vergine ha valorizzato la visione della Vergine quale «discepola del Signore». ⁴³

— La Vergine fu

«la prima dei suoi discepoli: prima nel tempo, perché “ritrovandolo nel tempio” ella riceve dal Figlio adolescente lezioni, che conserva nel cuore (cf. Lc 2,5-11); la prima soprattutto, perché nessuno fu mai “ammaestrato da Dio” (cf. Gv 6,45) ad un grado simile di profondità». ⁴⁴

Maria fu prima nel discepolato perché fu la prima invitata alla sequela:

«Maria madre diventava in un certo senso, la prima ‘discepola’ di suo Figlio, la prima alla quale egli sembrava dire: “Seguimi”, ancor prima di rivolgere questa chiamata agli apostoli o a chiunque altro (cf. Gv 1,43)». ⁴⁵

⁴¹ In *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964) p. 1016.

⁴² PAOLO VI, *Marialis cultus* (2 febbraio 1974), n. 35.

⁴³ Si è così riscoperta una profonda vena patristica; in essa troviamo il noto testo di sant'Agostino: “Forse non ha fatto la volontà del Padre la Vergine Maria [...] ha fatto, sì certamente la volontà del Padre Maria Santissima e perciò conta di più per Maria essere stata *discepola di Cristo*, che essere stata madre di Cristo. Lo ripetiamo: fu per lei maggiore dignità e maggiore felicità *essere discepola di Cristo* che essere madre di Cristo” (*Sermo 25,7*).

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979), n. 73. Poco dopo, il 15 agosto 1986, fu promulgata una messa votiva della Vergine, avente per titolo “Santa Maria, discepola del Signore” (CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum de beata Maria Virgine*. Editio typica. Città del Vaticano 1987, Form. 10, p. 41-43).

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987), n. 20. La Chiesa propone come modello supremo della sequela di Cristo lei, una donna che, diversamente dagli apostoli e da altre donne – Maria di Magdala, Giovanna, Susanna e molte altre (cf. Lc 8, 2-3) –, non seguì il Maestro quando questi “se ne andava per le città e i villaggi, predicando e annunziando la buona novella del regno di Dio” (Lc 8,1). Ciò sta a indicare che la sequela fisica di Cristo, anche se alle origini ebbe una

L'esemplarità discepolare di Maria è da ricercare soprattutto nel «cammino» che ella percorse in adesione al progetto del Padre sul Figlio Gesù, cammino lungo, comprendente l'intera vita della Vergine, cammino difficile, nel quale ella progredì non senza «una particolare fatica del cuore», ⁴⁶ cammino di fede grande ed eroica, ⁴⁷ segnato dal mistero della spada che le trafisse il cuore nell'evento straziante della morte di Gesù (cf. Lc 2,48-50), da nuove attese anche dopo la risurrezione del Figlio (cf. Lc 24,49) e da nuovo dolore per la persecuzione, di cui era oggetto la Chiesa nascente (cf. At 4,1-31). ⁴⁸

— Maria

«fu anzitutto discepola: apprese informazioni riguardanti la persona e la missione di suo Figlio dall'angelo Gabriele e da Elisabetta, dai pastori e dai magi, da Simeone e Anna. La tradizione ecclesiale poi ritiene che la Vergine, in virtù di una lunga consuetudine di vita, assimilò progressivamente e profondamente l'insegnamento del Figlio – le sue parole, i suoi gesti inattesi... – i valori e lo stile del Regno. Li assimilò in modo sapienziale ed esistenziale: custodendo e confrontando nel cuore (cf. Lc 2,19.51) profezie antiche e parole udite da lei stessa, avvenimenti straordinari e fatti quotidiani della vita». ⁴⁹

Maria è la prima e perfetta discepola perché nella sua vita si riscontrano in modo eminente i contenuti dello statuto del discepolo:

– la fede (cf. Gv 14,1), che in Maria fu tale da definire la sua identità, tanto da essere chiamata «la credente» (Lc 1,45);

sua importanza nel determinare la figura del “discepolo”, non costituisce l'essenza intima del discepolato (cf. 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*. Il cantico della Vergine e la vita consacrata, Sotto il Monte Giovanni XXIII [BG] 1996, p. 30-32).

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, n. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 18.

⁴⁸ Cf. 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 30.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77-78.

– l'abnegazione (cf. Lc 14,26-27), perché ella si fece dono agli altri (cf. Lc 1, 39-45), visse attenta alle necessità del prossimo (cf. Gv 2,1-5);

– l'accoglienza della Parola, che fu atteggiamento caratteristico di lei (cf. Lc 1,38), cresciuta nell'amore e nell'osservanza della Legge (cf. Lc 2,22-24);

– il servizio reciproco (cf. Mc 10,42-45), proprio degli amici di Gesù (cf. Gv 13,14-15);

– il servizio alla causa del Regno, per cui Maria si offrì «totalmente come la serva del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo»;⁵⁰

– la condivisione del destino del Maestro (cf. Gv 15,20), poiché ella fu indissolubilmente congiunta al Figlio nell'amore, nel dolore (cf. Lc 2,34-35), nella gloria;

– l'esperienza della croce (cf. Mt 16,24; Lc 14,27), che in Maria raggiunse il culmine allorché, piena di fede, stette presso la croce del Figlio, accogliendo le parole del Salvatore morente (cf. Gv 19,25-27);

– la vigilanza operosa e orante (cf. Mc 13,33-37), che in Maria fu attesa della venuta dello Spirito (cf. At 1,14) e ardente desiderio dell'ultima venuta del Signore (cf. Ap 22,17).⁵¹

1.1. *Maria sintesi vivente di valori*

Maria gode, in modo eminente, di due forme di santità: una che potremmo chiamare ontologico-personale,⁵² un'altra

⁵⁰ CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 46.

⁵¹ Cf. 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 30.

⁵² Una delle prime testimonianze circa questo tipo di santità è scolpita nell'iscrizione di Abercio (sec. II) con la qualificazione «vergine immacolata»: questo aggettivo non va confuso con la più tardiva affermazione dell'immacolata concezione (perciò ne parliamo qui), ma ad una globalità d'illibatezza e d'integrità. L'aggettivo, di significato negativo, indica l'assenza di macchia e di colpa, quale componente minimale, ma necessari, di santità. La santità di Maria è, perciò, anche negazione e preservazione, come è sottolineato anche da altre parole riferite a lei: inviolata, illibata, incontaminata, intemerata, incolpatissima. Si tratta, qui, di una santità

che potremmo chiamare personale-esistenziale, ed è quest'ultima che, in modo più prossimo, si fa specchio e modello di vita. Sorella nell'ordine della salvezza e Madre nell'ordine della grazia, Maria ha il *munus* di collaborare non solo alla rigenerazione degli uomini, ma anche alla loro «formazione».⁵³ Questo servizio Maria lo rende offrendosi, con la sua persona innocente e glorificata, quale specchio di santità.

La sua singolarità non l'allontana dalla famiglia di Adamo:

«La singolarità di Maria è singolarità di pienezza e non di eccezione. Dio le concede, in pienezza, la grazia data a tutta la Chiesa, a tutta l'umanità. Ella è l'icona della salvezza da Dio operata per noi in Gesù Cristo. Nella contemplazione di quest'immagine, il cristiano ha la gioia di scoprire la grazia che Dio gli riserva».⁵⁴

Maria è adatta a noi perché è adatta a Dio: conforme al massimo alla forma di santità divina e di santità creaturale, può svolgere nei nostri confronti la funzione di icona e di esempio di vita virtuosa. Maria è la lettera su cui Dio ha scritto non quello che non siamo e quello che non diventeremo mai, ma ha scritto chi siamo, più ancora, chi dovremo essere per piacergli.

Maria si pone, dunque, di fronte a tutti i fedeli come modello di virtù:

«Si tratta di virtù solide, evangeliche: la fede e l'accoglienza docile della parola di Dio; l'obbedienza generosa; l'umiltà schietta; la carità sollecita; la sapienza riflessiva; la pietà

sentita come verginità, ossia come raggiungimento delle mete della sponzialità e della maternità senza percorrere le vie della sessualità. Molta insistenza e forte realismo guidano le ricamate riflessioni dei padri della Chiesa intorno al «non conosco uomo» (Lc 1,34), pronunciato da Maria nel dialogo con l'angelo dell'Annunciazione (cf. L. DE CANDIDO, *Santa Maria*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. M. Meo, Cinisello Balsamo [MI] 1985, p. 1246). In seguito questo dizionario sarà citato in sigla: *NDM*.

⁵³ CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 63.

⁵⁴ FR.-X. DURRWELL, *Maria: meditazione davanti all'icona*, Assisi 1992, p. 8.

verso Dio, alacre nell'adempimento dei doveri religiosi, riconoscente dei doni ricevuti, offerente nel tempio, orante nella comunità apostolica; la forza nell'esilio, nel dolore; la povertà dignitosa e fidente in Dio; la vigile premura verso il figlio, dall'umiliazione della culla fino all'ignominia della croce; la delicatezza previdente; la purezza verginale; il forte e casto amore sponsale... La Chiesa cattolica, basandosi sull'esperienza di secoli, riconosce nella devozione a Maria un aiuto potente per l'uomo in cammino verso la conquista della sua pienezza. Ella, la donna nuova, è accanto a Cristo, l'uomo nuovo, nel cui mistero solamente trova vera luce il mistero dell'uomo, e vi è come pegno e garanzia che in una pura creatura, cioè in lei, si è già avverato il progetto di Dio, in Cristo, per la salvezza di tutto l'uomo».⁵⁵

1.2. *Maria e l'opzione fondamentale morale*

La nostra opzione fondamentale è decidersi storicamente per Cristo, quale mediatore unico del progetto storico-salvifico. E qui ci incontriamo in Maria, la quale è stata la prima a decidersi così, per Cristo, in risposta a Dio. Ella è l'esempio migliore di quello che il cristiano è chiamato a vivere: l'opzione fondamentale di «fede-speranza-carità», aperta alla prudenza e protesa alla comunione fraterna.⁵⁶

Il Vangelo ci mostra l'opzione fondamentale della vita spirituale di Maria nel suo immergersi in modo sempre più pieno nell'economia pasquale, esperienza trinitaria che ha comportato la radicale trasformazione del suo essere. Questa non resta celata, ma si manifesta mediante le virtù di Maria, che divengono pertanto un insegnamento di vita:

«Maria ci insegna e ci educa ad aderire a Dio in Cristo, così da diventare un solo spirito con il Signore. Essa è stata

⁵⁵ Cf. PAOLO VI, Esort. ap. *Marialis cultus*, n. 57.

⁵⁶ Cf. D. CAPONE, *Le opzioni morali fondamentali dell'uomo e Maria*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologici*. (Simposio mariologico, Roma 1976), Roma 1977, p. 129-186; qui p. 131. Su questo aspetto, cf. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita*. Esperienza trinitaria in comunione con Maria, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 205-207.

diretta dallo Spirito, perché già sulla terra si è lasciata animare intimamente dal mistero pasquale del Signore».⁵⁷

L'opzione fondamentale ha il carattere della decisività; essa è costruita con la costanza nell'agire in una certa direzione morale: consiste nell'imprimere un orientamento costante verso il Bene. È vero però anche che l'opzione fondamentale si crea con le grandi scelte che si pronunciano nella vita e che, per la loro particolare forza e determinazione, possono caratterizzare in modo decisivo il comportamento morale. È come dire che sono i grandi *sì* e, talora, sono i grandi *no* che decidono l'impronta di un'esistenza. È stato così anche per Maria, perché la sua vita è stata timbrata a fuoco dal *Fiat* dell'Annunciazione: sull'eco di quel pieno consenso Maria ha attraversato l'intera sua esistenza al fianco di Cristo, confermandolo fin sotto la Croce. Ma il *sì* di Maria è particolarissimo: è un *sì* da opzione fondamentale assai particolare perché è pronunciato sull'onda di grazia del *sì* che il Figlio ha detto al Padre in accettazione dell'invito a incarnarsi e degli altri *sì* messianici con i quali il Cristo ha conformato quel primo *sì*. Il *sì* pronunciato da Maria nell'Annunciazione è in sintonia perfetta soprattutto con quello martiriale col quale Cristo ha accettato la passione e la morte.

2. MARIA DISCEPOLA HA LA COMPETENZA DELL'ASCOLTO

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. 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).

⁵⁷ T. GOFFI, *Spiritualità*, in NDM, p. 1366.

2.1. *Una vita passata ad ascoltare*

L'intera esistenza della Nazarena è stata scandita da *tappe di ascolto*, che hanno portato ad una elevazione sempre più alta della sua personalità, parallelamente al crescere della sua intimità col Dio trinitario e all'approfondirsi della sua partecipazione all'evento trinitario della salvezza. D'altra parte, la natura di quelle stesse tappe storico-esistenziali vissute da lei ha qualificato anche l'esperienza del suo ascolto.

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)».⁵⁸

Maria, sia come membro d'Israele sia quale germoglio della Chiesa della nuova alleanza, si mostra totalmente immersa nella logica inestricabile dell'annuncio-ascolto, che vede Dio e il suo popolo impegnati in un mutuo ascolto. Così, Maria sente di far parte di un *popolo in ascolto*, anzi di un *popolo di 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).⁵⁹

2.2. *La competenza dell'ascolto*

È soprattutto al Calvario che Maria si presenta come Donna matura nella virtù dell'ascolto: sotto la Croce ella consacra

⁵⁸ M.G. MASCIARELLI, *Maria "la Credente"*, in AA. VV., *Maria nel Catechismo della Chiesa cattolica*, a cura di E. M. Toniolo, Roma 1993, p. 49.

⁵⁹ 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).

la sua competenza di creatura d'ascolto, mentre la sua discepolanza viene abilitata ad esercitare il magistero sui valori e sulle virtù del Regno di fronte a tutte le generazioni. Maria, nella sua esistenza di Madre messianica, ha acquistato la competenza dell'ascolto: non c'è solo la competenza del parlare; c'è anche quella dell'ascoltare: Maria ne è esempio preclaro. Ella ci 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.⁶⁰

In altri termini, Maria mostra – come a Cana – d'essere *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».⁶¹

La competenza discepolare di Maria è dovuta al suo stare presso il Cristo, alla sua intimità con lui, alla sua consuetudine obbedienziale con la sua parola, alla sua conformità virtuosa col suo stile di vita.

⁶⁰ 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). 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).

⁶¹ U. VANNI, *Maria e l'Incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea*, in *Theotokos*, 3 (1995/2) p. 312.

III. PROVOCAZIONI DEL «MAGNIFICAT» ALL'EDUCAZIONE AI VALORI

Il *Magnificat* è paradigmatico della doppia fedeltà pretesa dall'annuncio della salvezza: mostra i diritti di Dio (l'Annunciante) e i diritti dell'uomo (l'uditore della Parola); mostra come essere inflessibili rispetto alla parola che «rimane per l'eternità» (1 Pt 1,25), ma anche come riferire questa parola che resta in contesti mutevoli e perfino critici e ostili. Il *Magnificat* sviluppa il tema di queste due fedeltà in sette richieste educative: si tratta di inviti a intraprendere sette percorsi di una splendida pedagogia della fede, che è in grado di esprimere esiti valoriali nella vita dei singoli e delle comunità.

1. EDUCARE ALLA FEDE

Maria nel *Magnificat* afferma per sé e lascia in memoria anche per le future generazioni cristiane la verità creaturale e filiale che Dio è necessario e che solo Dio basta. È intramontabile e supera tutte le contingenze epocali la considerazione di sant'Agostino sul «cuore inquieto» che pulsa in petto ad ogni uomo scuotendolo perennemente: «Signore, tu ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te». ⁶² L'educazione alla fede come educazione al primato di Dio è il compito specifico di una pedagogia cristiana. Si ripone Dio all'inizio di tutto – s'inizia e si ricomincia da lui – quando la fede torna ad essere l'esperienza prima e fondamentale. L'educazione religiosa è chiamata ad accogliere la *questione del credere* come suo primo problema e come suo immancabile progetto: ogni altro problema è secondario rispetto a questo e ogni altro progetto, per misura e intensità, è al di qua del problema dell'educazione alla fede. E come educare meglio alla fede se non per mezzo di icone da proporre all'imitazione? Maria è la

⁶² S. AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

credente che la Chiesa può presentare nei suoi vari servizi della Parola come modello riuscito e incoraggiante dinanzi agli uditori della Parola (cf. Gc 1,22).

Educare alla fede significa educare al paradosso cristiano, ossia educare a vivere del mistero. Il Card. Martini, in una sua Lettera pastorale, immaginando un dialogo con Manzoni, fa dire allo scrittore lombardo: «Non si può vivere di maschere o di piccoli idoli: occorre misurarsi sull'Oltre, su quel Mistero assoluto che ci intimorisce e ci attrae, di cui dolore e morte sono come sentinelle». ⁶³ La questione di fondo del cristiano è la fede: il suo primo e ultimo problema è credere e continuare a credere. Gli occorre una forte fede che gli permetta di centrare e radicare la sua vita nel Dio trinitario, che abbia peraltro i caratteri della *definitività*, della *radicalità*, dell'*irrevocabilità*.

Risulta spontaneo a un cristiano credere che Dio custodisce e coltiva, con continue iniziative di grazie, la sua esistenza: lo salva, rendendolo figlio e divinizzandolo. Ma al *pensare nella fede* non sempre corrisponde il *sentire di fede*. Perciò l'educazione religiosa, sforzandosi di coniugare credibilità ed efficacia, s'incarica di far nascere, tenere vivo e recuperare lo stupore della fede, ossia la sua semplicità e nudità essenziali, la sua capacità di porsi in un rapporto sempre nuovo – di sorpresa e di meraviglia, di accoglienza e di gratitudine – dinanzi alla vita che si svolge fra croci e gioie.

La Vergine è sempre, in tutta la sua esistenza, la credente: lo mostra perciò anche nel suo canto del *Magnificat*. Giovanni Paolo II afferma che la fede di Maria, che era rimasta come nascosta nel segreto dell'Annunciazione, nel *Magnificat* si esprime con chiarezza e pubblicamente: «si direbbe che ora si sprigiona come una chiara, vivificante fiamma dello spirito». ⁶⁴

⁶³ Card. C.M. MARTINI, *Ripartiamo da Dio!* Lett. past. per l'anno 1995-1996, Milano 1995, p. 12.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, n. 36.

L'attualità della permanente proposta del *Magnificat* è innegabile. Sempre l'urgenza più seria delle Chiese e dei singoli cristiani, anche nel nostro tempo, non può essere che il credere. L'educazione cristiana assume come suo compito fondamentale quello di affermare il primato della fede e quello di far percepire vitalmente la forza di questo primato. Ciò comporta di vedere e di collocare tutto nell'orizzonte di Dio: le gioie, i dolori, gli eventi e le opzioni che tessono l'intera vita.

L'educazione cristiana deve conquistare il livello di serietà che la credente di Nazaret mostra nei Vangeli in generale e, in specie, in quella singolare professione di fede, che è il *Magnificat*. La Vergine del *Magnificat* si offre alla contemplazione di tutte le generazioni come la creatura che ha dato misura e ordine alla sua esistenza adottando i paradigmi del Regno. Ella chiede a quanti invita alla sequela del Cristo – e quindi anche all'educatore cristiano – di pensare e di insegnare che si diventa davvero credenti solo se si costruiscono vere gerarchie di valori: se si dedicherà più tempo a *ciò che è invisibile*, anziché a *ciò che è visibile* (cf. 2 Cor 4,18). Infatti, ciò che è nel dominio delle mani dell'uomo è più piccolo di lui: è solo ciò che gli appartiene. Invece, quel che gli sfugge (Dio e il suo mistero) lo sorpassa e lo sovrasta: non gli appartiene, ma possiede lui. Il mistero non è realtà nell'ordine di ciò che appartiene all'uomo; è invece realtà nell'ordine di ciò a cui l'uomo appartiene.

2. EDUCARE ALLA LODE

Il *Magnificat* presenta Maria nell'atto di lodare Dio. Non si tratta di un atto fra gli altri, ma dell'interpretazione di tutta la sua esistenza come lode. Questa parola è usata come una chiave che decifra e interpreta l'intero mistero della Vergine di Nazaret. Maria si pone come colei che deve lodare, che ha ragioni per lodare, che sente il bisogno e la gioia di lodare. Con la parola lode-esultanza si direbbe che Maria definisce se stessa come creatura e come socia del Signore nella storia

della salvezza. La lode-esultanza, però, evoca Colui che da Maria è lodato: Dio, l'Onnipotente. È il Lodato che provoca la lode e determina la condizione esistenziale di lode-esultanza in Maria.

— Il *Magnificat* interpreta ed esprime questa circolarità della lode, insieme alla sua centralità. La lode del «nome santo di Dio, in cui risiede il segreto della sua azione, della sua forza e grandezza, costituisce [...] la massima concentrazione significativa del *Magnificat*». ⁶⁵ La lode-esultanza che Maria esprime nel *Magnificat* è il segno di una sapienza di vita nella quale la fede ha giocato un ruolo essenziale di guida, di sostegno e di sapienza interpretativa. La lode-esultanza è la reazione credente di Maria alla sua vita connotata da dimensioni kenotiche e martiriali; anzi, la lode-esultanza è la profetica e paradossale dimostrazione di come il credente possa e debba fronteggiare la vita, senza privarla dei suoi drammi e delle sue croci. La gioia professata da Maria nel *Magnificat* propone iconicamente come si risolve la vita del credente, nonostante le prove e l'oscurità del credere.

Questa gioia mostra il suo carattere conclusivo e ultimativo, ossia il suo essere segno dello stadio consumativo e perfetto dell'esistenza credente.

«Passata al vaglio dell'esperienza di Maria, la gioia è qui [nel *Magnificat*] tutt'altro che ingenua o alternativa a ogni sofferenza: è gioia che si fonda sull'amore infinito e potente di Dio, ma ha imparato a riconoscere che questo amore opera in modo misterioso, spesso al di là delle nostre attese immediate. L'agire di Dio assume e illumina di luce nuova la *tapeinosis*, la condizione di umiliazione nella quale si rispecchia e si concretizza la povertà creaturale: la piccolezza e la povertà sono ciò a cui Dio si rivolge e di cui si serve». ⁶⁶

⁶⁵ A. VALENTINI, *Il Magnificat*. Genere letterario, struttura, esegesi, Bologna 1987, p. 110.

⁶⁶ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, p. 58.

— L'educazione alla fede non può ridursi a compiere un'animazione di tipo morale e antropologico, ossia a illuminare il problema dell'uomo con la luce etica. Quest'azione animatrice non definisce in pieno l'opera catechetica né si pone nell'ordine del principio, ma solo in quello deduttivo e applicativo. Una vera educazione religiosa, invece, si terrà sempre legata al suo centro, che è il mistero di Dio e per nessun motivo s'allontanerà dal cono di luce che promana dalla parola *Dio*.

Questa parola ineffabile e adorabile non è mai e in nessun modo barattabile con nulla e per nessuno; la si può pronunciare, anche all'interno dell'atto formativo, solo unendo confidenza filiale con 'timore e tremore'.

«Dio è fuoco divorante ed è sempre terribile cadere nelle mani del Dio vivente: ma è pure esperienza che ci rende pienamente umani, realizzando la sete del nostro cuore inquieto e dando senso alle opere e ai giorni della nostra vita. Il Dio vivente non è un Dio rassicurante e comodo, ma Custodia che racchiude nel santuario dell'adorazione le risposte ultime, e nutre della promessa della fede – non delle presunzioni dell'ideologia – l'impegno di chi crede».⁶⁷

— Una pedagogia della fede che si pone sulla scorta della teologia del *Magnificat*, considererà e presenterà la fede e la lode più che in un rapporto osmotico, in un rapporto simbiotico: infatti l'influsso dall'una all'altra è reciproco. Non solo la fede porta alla lode, ma anche la lode permette la genesi e la crescita della fede: «E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?» (Gv 5,44). Il *Magnificat* mostra la credente che esprime il suo entusiasmo di fede nella lode e l'orante che testimonia e consolida la sua fede.

Il *Magnificat* insegna, dunque, che la contemplazione è parola cristiana decisiva. La contemplazione è «uno sguardo

⁶⁷ Card. C. M. MARTINI, *Ripartiamo da Dio!*, p. 32-33.

libero, penetrante, immobile» (Ugo di S. Vittore); è «uno sguardo affettivo su Dio» (S. Bonaventura), è l'atto più completo, più alto e più faticoso nella vita dello spirito. La contemplazione è l'esperienza escatologica anticipata. Di questa esperienza noi, cristiani viatori, abbiamo bisogno per rimotivarci, per avere la giusta carica di gioia per affrontare e vincere la fatica dell'esodo. La Vergine del *Magnificat* ci chiama a puntare gli occhi credenti all'orizzonte escatologico della gloria, come alla realtà più seria della nostra esistenza creaturale e di figli del Regno.

— La storia della salvezza sfocerà nell'eternità della gloria, cosicché il lodare dei pellegrini che oggi sperimentiamo – fra sospiri di stanchezza, singhiozzi di pianti, grida per le ferite dell'esodo – prepara il glorificare lietissimo e purissimo che – con voci rese terse e unanimi dalla gloria – innalzeremo alla Famiglia trinitaria.

Il *Magnificat*, come ama chiamarlo Giovanni Paolo II, è il canto della Chiesa in cammino:⁶⁸ infatti, c'è un «*Magnificat* dei secoli»,⁶⁹ che ha accompagnato finora il pellegrinaggio della Chiesa, e c'è un *Magnificat* che dal presente è volto al futuro ultimo, dove finirà l'esperienza credente della Chiesa pellegrina: «tutti siamo in attesa di prolungare il cantico della Vergine nella dossologia senza fine: “A colui che siede sul trono e all'Agnello / lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli” (Ap 5,13)».⁷⁰ Il *Magnificat* è pieno di speranza e chiede che questa carica escatologica sia percepita nella personale meditazione su di essa e sia assunta nei vari servizi della Parola.

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, n. 35-37.

⁶⁹ Ibid., n. 20.

⁷⁰ 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 107.

3. EDUCARE AL RINGRAZIAMENTO

Nel cantico mariano troviamo i verbi *magnificare* ed *esultare*, mentre non troviamo il verbo *ringraziare*. La lingua ebraica non conosce una parola speciale che significhi ringraziare, ringraziamento; perciò quando l'uomo biblico vuole ringraziare Dio, si mette a lodarlo, a esaltarlo, a proclamare le grandi opere. Nel *Magnificat*, perciò, se non c'è la parola ringraziare, c'è il corrispondente sentimento, compreso ed espresso nella lode-esultanza. Dal *Magnificat* traspare che l'animo di Maria è interamente occupato dalla gratitudine indirizzata verso Dio, il suo Signore. Chiamandolo suo Redentore e Salvatore, Maria dà la ragione della sua gratitudine: è grata per quanto ha fatto per lei e per Israele,⁷¹ di cui si sente figlia, ed è grata perché già redenta e salvata da una grazia liberatrice che l'ha preservata fin dall'inizio.

— Maria manifesta la sua anima grata all'Onnipotente: *lo magnifica ed esulta in lui*, suo salvatore (cf. Lc 1,46). È una *lode-esultanza motivata*: è resa per quanto Dio ha operato in lei («perché ha guardato l'umiltà della sua serva»: Lc 1,48) e per quanto ha compiuto nell'intera storia della salvezza (dà in tal senso un elenco di «grandi opere»: Lc 1,49-55). Il *Magnificat* è una preghiera di ringraziamento espresso nella forma dossologica; la forma non deve far dimenticare il contenuto:⁷² Maria, lodando, ringrazia, attende senza pretese, attribuisce tutto a Dio, si appoggia – verginalmente – alla

⁷¹ Maria s'innesta nella storia di grazia e nella conseguente storia di gratitudine del suo popolo: «La meditazione riconoscente di Maria trova espressione nel linguaggio degli inni veterotestamentari. I canti del suo popolo diventano il suo canto, e il suo diventa il canto del popolo di Dio» (A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, Roma 1982⁴, p. 58). Il *Magnificat* si presenta come un canto d'Israele, personificato in Maria quale Figlia di Sion.

⁷² La dossologicità del *Magnificat* investe, in verità anche il suo contenuto; si deve dire che questo inno ha un contenuto molteplice: congiunge, cioè, nella stessa preghiera, lode e ringraziamento.

volontà salvifica dell'Onnipotente, a nessun altro e a nessun'altra cosa.

— L'educatore cristiano, ponendosi di fronte alla Vergine del *Magnificat*, ne accoglie anche la sollecitazione al ringraziamento, per attualizzarla nell'*oggi* ecclesiale, a sua volta contestualizzato nell'*oggi* socio-storico della comunità degli uomini dentro cui la Chiesa svolge la sua missione. Oltre a comprendere la crisi di cultura e la cultura della crisi, che non esaltano la gratitudine né a livello di *valore* né a livello di *valorizzazione* (ad esempio in campo educativo), la pedagogia della fede ricerca l'aderenza al messaggio salvifico da riannunciare, che colloca il ringraziamento fra gli atti definienti e specificanti il cristianesimo. Nel ringraziamento c'è il *versus* creaturale e filiale dell'uomo nei confronti di Dio, che viene riconosciuto Creatore e Padre, Signore e dispensatore di doni creaturali e di grazia. Nel ringraziamento l'esperienza religiosa è esplicita e si offre in uno degli atti più capaci d'interpretarla e di farla vivere.

— Nel cristianesimo la gratitudine è fondamentale: essa non consuma il suo senso in un obbligo etico, ma si presenta come un suo tratto essenziale e strutturale. L'eucaristicità, ossia l'attitudine al ringraziamento, è una qualificazione dell'intera esistenza cristiana; perciò san Paolo esorta i cristiani a ringraziare per tutto, Dio, mediante il Cristo: «per Ipsum et cum Ipso et in Ipso» (cf. Rm 1,8; 7,25; Ef 5,20; Col 3,17). Il ringraziamento è la reazione della creatura all'economia della grazia, dal Dio trinitario ideata, voluta e realizzata. Maria è immessa nel cuore dell'economia della grazia perché, anche per mezzo di lei, con l'Incarnazione del Figlio di Dio, «è apparsa la grazia di Dio apportatrice di salvezza» (Tt 2,11).

Si partecipa ad un'economia di grazia *rendendosi conto* della sua portata, delle sue condizioni, delle sue conseguenze. Il ringraziamento è proprio il riconoscimento di fede di quanto Dio ha fatto in termini di salvezza: l'uomo ringrazia a motivo della grazia che Dio gli dona (cf. 1 Cor 1,4). In altri termini, senza *grazia di Dio* non vi sarebbe *ringraziamento dell'uomo*.

La grazia divina, però, è asimmetrica rispetto al ringraziamento dell'uomo, sia perché lo precede senza restarne condizionata, sia perché possiede un'eccedenza incolmabile essendo l'atto di Dio rispetto a un atto dell'uomo.

«Alla grazia di Dio deve far seguito il grazie dell'uomo. Rendere grazie non significa restituire il favore, o dare il contraccambio. Chi potrebbe dare a Dio il contraccambio di qualcosa? Ringraziare significa piuttosto riconoscere la grazia, accettarne la gratuità; non volere "riscattare se stesso e dare a Dio il suo prezzo" (cf. Sal 49,8). Per questo, esso è un atteggiamento religioso fondamentale. Ringraziare significa accettarsi come debitori, come dipendenti; lasciare che Dio sia Dio. Ed è quello che Maria ha fatto con il *Magnificat*».⁷³

— La lezione che Maria nel *Magnificat* ci dà sulla gratitudine interpella la pedagogia della fede a due livelli. Anzitutto le ricorda che ringraziare fa parte dei punti essenziali dell'esperienza cristiana; in secondo luogo sollecita la rieducazione alla virtù della gratitudine, in questa contingenza storica che stiamo vivendo: questa infatti tra i sintomi della sua crisi culturale ed educativa mostra l'offuscarsi del senso della riconoscenza, sia di quella verso gli uomini, sia di quella verso Dio.

In particolare, nella nostra generazione si manifesta l'offuscarsi dell'identità personale dei soggetti e dei loro rapporti.

«Quanto più s'indebolisce il senso della partecipazione umana, e personale nel dare, e quanto più questo dare diventa un meccanismo generale, apersonale (questa istanza regola le comunicazioni, quest'altra i rapporti di lavoro; questa cosa deve aver luogo, secondo le disposizioni legali, in questo momento, quest'altra in un altro momento), tanto meno c'è posto per quella libera apertura del cuore che nella bontà dice: Ti ringrazio. Dove cessa la libertà, sparisce la gratitudine».⁷⁴

⁷³ R. CANTALAMESSA, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Milano 1990², p. 23.

⁷⁴ V. TRUHLAR, *Lessico di spiritualità*, Brescia 1973, p. 277.

— L'educatore cristiano è chiamato, dunque, anche a compiere un'opera d'emergenza: deve contribuire a ricostruire il senso della gratitudine nella nostra generazione, la cui scomparsa o il cui offuscamento sono da valutare come un guasto gravissimo in termini di esperienza umanistica e cristiana. È perciò urgente che l'educatore cristiano riassuma l'incarico pedagogico d'insegnare la gratitudine in un'epoca in cui una malcompresa autonomia ha allentato i vincoli di solidarietà e ormai non pone più occhio ai legami di reciprocità che intessono la vita a tutti i livelli.

Ci si astiene dal ringraziare per il timore di creare subordinazioni, di sviluppare soggezioni, di scivolare in gregarismi non promuoventi per la persona e, conseguentemente, per la comunità. A questa impostazione dei rapporti di vita consegue una specie di principio secondo il quale nessuno deve dir grazie a nessuno.

4. EDUCARE ALLA SOLIDARIETÀ

Il canto del *Magnificat*, al di là dell'oggetto del suo giubilo, è provocazione solo perché è canto. Ma non è irriverenza il canto quando tutt'intorno c'è dolore, quando la sofferenza umilia molti e il disamore impera? Maria

«pur completamente abbandonata alla volontà del Signore, è stata tutt'altro che una donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non ha dubitato di proclamare che Dio è vindice degli uomini e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo».⁷⁵

È proprio la Vergine del *Magnificat* a non mostrare indifferenza verso i poveri e gli umili; al contrario, presta loro la voce e li difende dinanzi a Dio; anzi constata che Dio proclama per loro la liberazione e assicura loro una splendida vittoria sui ricchi, i superbi e i potenti:

⁷⁵ PAOLO VI, Esort. ap. *Marialis cultus*, n. 37.

«Ha spiegato la potenza del suo *braccio*,
ha disperso i *superbi nei pensieri* del loro cuore,
ha rovesciato i *potenti* dai troni,
ha innalzato *gli umili*;
ha ricolmato di *beni gli affamati*,
ha rimandato a *mani vuote i ricchi*» (vv. 51-53).

— Ma come l'educazione cristiana deve recepire e intendere la difesa del *Magnificat* per i poveri? Quale *difesa* e per quali *poveri*?

«Il *Magnificat* [...] è anche il canto della solidarietà: in primo luogo della solidarietà fontale di Dio con il genere umano, da cui scaturisce ogni umana solidarietà. È il canto dei poveri di ogni tempo, senza essere pauperistico e senza esaltare la miseria. Riconosce il valore spirituale del non-avere, del non-potere, del non-sapere [...] nel quadro di una religiosità illuminata da Dio».⁷⁶

Maria nel *Magnificat* eleva al Signore il canto dei poveri (*anawim*), una categoria spirituale, più che sociale, importante nell'epoca dei due Testamenti, di cui assomma le caratteristiche e assume le aspirazioni. Il *Magnificat* possiede la spiritualità profetica nel senso più vasto e intenso del termine e ne conosce perciò anche gli aspetti di riscatto umano e sociale.

Maria nel *Magnificat* canta anche se stessa: il suo stato di povera e di serva, ma anche di perfettamente liberata e salvata con l'elevazione al vertice della grazia:

«Maria, accanto al suo Figlio, è l'icona più perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo. È a lei che la Chiesa, di cui ella è madre e modello, deve guardare per comprendere il senso della propria missione nella sua pienezza».⁷⁷

— La Vergine del *Magnificat* dimostra che la preghiera non è passività, che il giubilo dell'anima non è superficialità,

⁷⁶ L. SEBASTIANI, *Maria e Elisabetta*. Icona della solidarietà, Milano 1996, p. 156.

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, n. 37.

che la lode a Dio non implica la dimenticanza delle croci dell'uomo.

«Tutto il *Magnificat* è pura lode al Signore e al Salvatore, ma questa lode assume un tono forte, una forma vigorosa, perfino contestataria: essa denuncia le false scienze che allontanano dalla fede, i poteri che alimentano le violenze, le ricchezze che moltiplicano le disuguaglianze, e fa risaltare nell'anima fedele la povertà di cuore, regina del Regno che verrà».⁷⁸

Osserva il Card. Etchegaray:

«Alcuni possono anche porsi la temibile questione: nel secolo di Auschwitz e del Gulag, come cantare ancora il *Magnificat*? Molto semplicemente, come l'hanno cantato e vissuto, fino al dono della loro vita, Massimiliano Kolbe, Edith Stein e tanti altri martiri della lotta per i diritti dell'uomo, che hanno avuto il coraggio di assumerlo e viverlo fino in fondo, essenzialmente a motivo della loro fede nel Dio Liberatore. Una sana teologia della liberazione, come eco fedele del *Magnificat* di Maria conservato nella memoria della Chiesa, costituisce un'esigenza del nostro tempo».⁷⁹

Tuttavia, circa il rapporto tra il canto del *Magnificat* e il problema dei poveri l'educazione religiosa deve esercitare un attento discernimento.⁸⁰

⁷⁸ Card. R. ETCHEGARAY, *Il "Magnificat" di Maria e della Chiesa in cammino*, in AA. VV., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura della "Redemptoris Mater"*, Città del Vaticano 1987, p. 82.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁰ Sull'argomento si veda: É. HAMEL, *La donna e la promozione della giustizia nel Magnificat*, in *Rivista di teologia*, 18 (1977), p. 417-434; ID., *Le Magnificat, la femme et la promotion de la justice*, in *Cahiers marials*, 113 (1978) p. 157-175; ID., *Le Magnificat e le renversement des situations*, in *Gregorianum*, 60 (1979) p. 55-84; R. SCHNACHENBURG, *Il Magnificat, la sua spiritualità, la sua teologia*, in *La vita cristiana*, Milano 1977, p. 215-234; J. DUPONT, *Le Magnificat come discours sur Dieu*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 102 (1988) p. 321-343; H. MUGNOZ, *Il Magnificat*, in *Parola, Spirito e Vita*, 6 (1982) p. 100-105; C.M. MARTINI, *La prophétie du Magnificat*, in *Sur les chemins du Seigneur*, Paris 1987, p. 198-204; H. URS VON BALTHASAR, *Marie pour aujourd'hui*, Paris 1988; A. SERRA, *Maria secondo il*

— Il giubilo del cantico mariano è la «gioia della rivoluzione di Dio» in un senso così ampio e profondo del termine, da non poter essere compresa anzitutto nell'accezione economico-politica. Talune volte le teologie della liberazione hanno voluto dare «una lettura politica del *Magnificat*»,⁸¹ impeden-
dosi, a motivo di questa interpretazione prevalente,⁸² di poter-
ne cogliere tutta la densità misterica.

«La liberazione cantata dal *Magnificat*, è quella che Dio opera; trascende il sociale anche se ha conseguenze su questo piano. È compiuta senza odio, fondata sull'amore. Dio offre la sua misericordia perfino agli ingiusti che si pentono e si volgono verso di lui (Zaccheo, il pubblicano, ecc.): una volta liberati, essi sono promossi al rango dei piccoli e dei poveri, più somiglianti a Cristo».⁸³

— L'educazione cristiana tenga conto anche di queste altre osservazioni: «[Il *Magnificat*] è un canto di sovversione, ma non di vendetta. Non è un canto "contro", neppure nei risvolti apparentemente violenti e guerrieri».⁸⁴ A Dio interessa che la sua misericordia raggiunga, per me e per tutti, tutte le sue creature, anche se il modo con cui essa agisce e fa sentire la sua forza redentrice ed elevante è diverso.

«Se Dio, nella sua misericordia, "disperde" gli orgogliosi, è perché essi cessino finalmente di essere inumani; se capo-

Vangelo, Brescia 1987 (Quattro capitoli – 4, 5, 6, 7 – sono dedicati al *Magnificat*; al tema del rapporto del *Magnificat* con i poveri s'interessa particolarmente il cap. 5).

⁸¹ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Instr. *Libertatis nuntius* (6.8.1984), n. 5.

⁸² Non si può negare l'implicazione anche economico-politica nel canto di liberazione del *Magnificat*, ma ciò che è implicazione non può diventare aspetto unico e neppure dominante: "Lo sbaglio non sta nel prestare attenzione ad una dimensione politica dei racconti biblici; sta nel fare di questa dimensione la dimensione principale ed esclusiva, che conduce ad una lettura riduttiva della Scrittura" (*Ibid.*, n. 5).

⁸³ É. HAMEL, *Giustizia nella visione del "Giustizia"*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, diretto da R. Latourelle e R. Fisichella, Assisi 1990, p. 518.

⁸⁴ L. SEBASTIANI, *Maria e Elisabetta*, p. 155.

volge i potenti è perché questi trasformino in servizio il loro potere; se rimanda via i ricchi a mani vuote è perché essi condividano tutto con i poveri. Se Dio innalza i piccoli e ricolma di beni gli affamati, non è perché questi diventino orgogliosi, ricchi e oppressori a loro volta, o perché si vendichino di quelli che li hanno fatti soffrire. [...] Il *Magnificat* non deve essere cantato sull'aria dell'Internazionale o della Marsigliese, ma sull'aria di Maria, senza spirito di vendetta né di odio».⁸⁵

— Il ricordo privilegiato dei poveri non interrompe però l'afflato universale del cantico mariano. In esso si proclama una salvezza senza limiti di tempo, di luogo, di provenienze etniche, di condizioni socio-storiche.

«Sarebbe non entrare nello spirito del *Magnificat* se si pensasse che la salvezza portata da Gesù di Nazaret fosse un bene esclusivo, un privilegio delle persone pie, o ancora che la salvezza fosse riservata agli emarginati. Ben presto Luca dimostrerà che la sollecitudine di Dio si estende ai lontani, ai quali non chiede che di ritornare a lui; il Dio esaltato nel cantico è il Dio d'Israele, che rompe le frontiere della razza per estendere i benefici della salvezza a tutti gli uomini. Questa non è qualche cosa di astratto: calata nelle realtà storiche concrete, privilegia gli oppressi, gli umiliati, rovescia le situazioni ingiuste create da coloro che piegano la legge al loro volere. Il ristabilimento della giustizia chiama in gioco il nome santo di Dio. In questo spettro, al cui centro è l'annientamento del male teologico (peccato), sociale (ingiustizie) ed etnico (razzismo), è significativo che Maria sia appartenuta alla stirpe di Abramo, della quale doveva essere fiera, quantunque per i cristiani la fede non sia un problema di razza; che spiritualmente appartenesse agli *anawim*, quantunque l'annuncio del vangelo sia fatto più per i peccatori che per i giusti; che sia stata scelta nella classe sociale più umile, quantunque la salvezza portata da Cristo sia destinata a tutti gli uomini di buona volontà».⁸⁶

⁸⁵ É. HAMEL, *Giustizia nella visione del "Giustizia"*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, p. 518-519.

⁸⁶ E. PERETTO, *Magnificat*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 864.

— Il *Magnificat* ci ammonisce a stimare e a coltivare la povertà dello spirito, in quanto, se siamo vuoti di noi, possiamo essere riempiti di grazia. Così è stato per Maria: la sua povertà consisteva nella sua verginità, ossia nell'attendere tutto da Dio, nello svuotamento totale di sé per dar spazio alla grazia; ella era piena di grazia perché era vuota di sé. L'educazione cristiana insegna a non dimenticare mai di vivere sotto lo sguardo di Dio e in dipendenza totale dalla sua grazia. Abbiamo una via umile per non dimenticarlo: pensare in profondità la nostra vita, interrogandoci sulla sua radicale povertà. Mario Pomilio afferma:

«Solo riproponendo sempre, da capo e per intero, il problema di ciò che siamo, solo esaltando ad ogni istante la coscienza della nostra miseria possiamo provare veramente bisogno di Dio e aprire il varco alla grazia e alla speranza».⁸⁷

Il radicalismo liberatorio di cui parla il *Magnificat* va ben conosciuto nelle sue scaturigini e nelle sue conseguenze, senza mai cadere in riduzionismi di alcun genere. Si tratta, comunque, di un'idea di liberazione dall'amplessissimo spettro di significati e dal loro irraggiamento così vasto da toccare le grandi coordinate della teologia della storia:

«Il *Magnificat* è una contestazione radicale al regno del peccato già sconfitto dall'opera del Salvatore e ormai senza futuro. Nel presente, tuttavia, il male continua a insidiare i progetti di Dio e il cammino del suo popolo. È compito dei credenti illuminare con questo canto la sua verità su Dio e sui suoi disegni, smascherare e infrangere le trame dei potenti, ricchi ed oppressori».⁸⁸

— La convinta affermazione del dovere della solidarietà si scontra con gli ostacoli tipici della *cultura moderna*, evidente-

⁸⁷ M. POMILIO, *L'uccello nella cupola*. Romanzo, Milano 1978, p. 42.

⁸⁸ A. VALENTINI, *Il "Magnificat": il canto della Chiesa in cammino*, in AA. VV., *Il mistero della Vergine-Madre*. Lezioni di teologia mariana, a cura di M.G. Masciarelli, Chieti 1991, p. 117.

mente ancora resistente, il cui difetto più vistoso è l'individualismo⁸⁹ e quello più lacerante della *cultura post-moderna*, che è certamente la frammentarietà: «Nella società del frammento e della pluralità delle appartenenze la solidarietà prova difficoltà a trovare il proprio *ubi consistam*, si genera la sfiducia nei confronti del prossimo».⁹⁰ La società è in declino e «non si può avere fiducia nel prossimo», affermava il risultato di un'inchiesta di circa dieci anni fa.⁹¹

Ma, al di là di possibili difficoltà, il progetto pedagogico non può venir meno; anzi deve tendere al massimo: non deve ad esempio arrestarsi alla soglia della immediata iniziativa etica; deve proporsi il massimo, che non si accontenta di gestire l'*interdipendenza*, ma si dedica a coltivare l'*interesistenza*:

«La logica dell'interesistenza non è livellatrice, stabilisce un rapporto di identità/differenza tra le persone, tra i gruppi, tra le nazioni, di identità dello scopo comune e di differenza circa i modi per perseguirlo».⁹²

Non si tratta di optare tra valori competitivi e valori collaborativi, tra efficientismo e assistenzialismo, ma di cercare la coesistenza fra giustizia e merito, altruismo ed efficienza, sviluppo ed equilibrio, sapendo coltivare anche le cosiddette *virtù civilizzanti*: autocontrollo, moderazione, sobrietà.⁹³ La solidarietà, è l'ultima osservazione che facciamo, non sopporta restringimenti di ambiti: essa si presenta come un'esigenza della nostra società complessa e planetaria.⁹⁴

⁸⁹ Cf. A. LAURENT, *L'individualismo*, Roma 1986.

⁹⁰ F. BELLINO, *Giusti e solidali*. Fondamenti di etica sociale, Roma 1994, p. 137.

⁹¹ J. STOETZEL, *I valori del tempo presente*. Un'inchiesta europea, Torino 1984, p. 35.

⁹² F. BELLINO, *Giusti e solidali*, p. 148.

⁹³ Cf. F. BELLINO, *Giusti e solidali*, p. 148-159.154-155.

⁹⁴ Cf. M. IGNATIEFF, *I bisogni degli altri*. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà, Bologna 1986.

5. EDUCARE AL RICORDO

Maria nel *Magnificat* 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. Nel Dio che le si rivela e la chiama a collaborare in modo centrale e decisivo alla storia salvifica riconosce il Dio delle promesse, il Dio del suo popolo.

«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».⁹⁵

Umilmente Maria s'inserisce nella schiera dei credenti dell'antica alleanza, a cominciare dal primo di essi, Abramo, rispetto al quale ella si pone come la prima credente della nuova Alleanza.

— Ma il *Magnificat* non è solo il canto memoriale con cui Maria rievoca le grandi cose fatte da Dio nella storia della salvezza nella quale ha voluto graziosamente comprenderla. Maria, ricollegandosi al passato di grazia d'Israele e suo, insegna alla pedagogia della fede a presentare un messaggio della salvezza fortemente ancorato alla memoria delle grandi opere da Dio compiute; le chiede di ricollegarsi alle radici remote dell'atto caritativo di Dio. La salvezza viene dal passato:

«Il cristiano non ha una futurologia, ma possiede la certezza di fatti accaduti, che è principio di azioni "belle davanti a Dio e davanti agli uomini" (2 Cor 8,21)».⁹⁶

L'odierna pedagogia della fede deve saper mostrare e sottolineare l'ancoraggio alla memoria della storia della salvezza

⁹⁵ A. von SPEYR, *L'ancella del Signore. Maria*, Milano 1985, p. 50.

⁹⁶ P. ROSSANO, *Piccolo mattutino*, Roma 1982, p. 135.

anche per un motivo storico particolare: 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 formazione cristiana non può non tenerne conto.

— Maria nel suo *Magnificat* si mostra, come continuerà a manifestarsi anche in seguito (cf. Lc 2, 19), memoria viva della Chiesa; ella sente il bisogno e il dovere di narrare la carità di Dio. Il servizio della Parola, di conseguenza, deve 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). La pedagogia della fede deve 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).

— L'educazione cristiana, secondo il suo particolare compito e incarico, deve 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 (Lc 2,19a.51b), ma si studia inoltre di approfondirne l'intelligenza, "ponendole a confronto", soggiunge Luca, impiegando qui il verbo greco "symballô" (Lc 2,19b). Questo verbo, in effetti, significa, "porre a confronto" i diversi elementi o aspetti di una situazione alquanto enigmatica, in

vista appunto di “interpretarla”, di “darne la retta spiegazione”, di “farne l’esegesi”».⁹⁷

Oltre all’attualizzazione della memoria salvifica Maria insegna a recepire l’urgenza di trasmettere le cose custodite: nel *Magnificat* ella si fa banditrice di ciò che ha conosciuto e custodito intorno alla salvezza. Questo è un insegnamento che la pastorale deve saper recepire: per essa, infatti, è essenziale l’aspetto comunicativo, anche se non l’unico: esso deve necessariamente coordinarsi con altri approcci all’evento salvifico; questo infatti va prima conosciuto (rivelazione e magistero), poi meditato (teologia e ‘lectio divina’), infine annunciato (evangelizzazione e catechesi).

6. EDUCARE AL SENSO DELLA PROVVIDENZA

Un’educazione cristiana attenta alla completezza del mistero cristiano e alle attuali condizioni dell’uditore della Parola, sa cogliere la sollecitazione mariana a sviluppare il senso della Provvidenza, infelicemente oscuratosi nell’orizzonte teologico⁹⁸ e nell’opera di evangelizzazione. Al recupero del senso della Provvidenza nella vita del cristiano invita la meditazione del *Magnificat*, in cui Maria mostra il convincimento di fede che la vita degli *anawim*, la sua fra questi, e la storia

⁹⁷ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1988², p. 124.

⁹⁸ 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. NIEMANN, voce: *Provvidenza*, in *Sacramentum Mundi*, VI, Brescia 1974, 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’Israele sono condotte da Dio. La concezione provvidenziale della sua esistenza è lontana dal provvidenzialismo deresponsabilizzante, ma mostra un grande equilibrio fra opposti dinamismi: da un lato c’è la certezza motivante che tutto fa Dio, dall’altro c’è 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».⁹⁹ 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 altamente consapevole ed è pienamente consapevole perché profondamente umile.

Questo equilibrio fra il primato della signoria di Dio e il dovere della collaborazione umana con essa va colto dall’educatore cristiano e da lui tenuto nel dovuto conto, avvertito dal 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».¹⁰⁰

— L’evangelizzatore in genere e il catechista in particolare si trovano di fronte a una sorpresa: debbono constatare che,

⁹⁹ A. VON SPEYR, *L’ancella del Signore*, p. 50.

¹⁰⁰ C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, p. 304.

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».¹⁰¹

L'educatore cristiano, accostando la pietà popolare, 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 pastorale della Parola 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 richieste dalla 'logica' dei misteri¹⁰² che impone anche delle necessarie armonizzazioni, come quella fra Provvidenza e preghiera.

In Maria vediamo – proprio nel contesto orante del *Magnificat* – che il senso della Provvidenza e la preghiera si esprimono insieme. È facile, purtroppo, contrapporre la fede nella Provvidenza e l'esperienza orante, per il sospetto che potrebbe insinuarsi dell'inutilità della preghiera di fronte a un Dio che *già sa e già vuole* quello che serve alla salvezza dell'uomo. Ma così non deve essere, poiché il senso della Provvidenza vive dello stesso *humus* della preghiera: la fede. Nell'atto di fede si afferma il convincimento che la storia personale e

¹⁰¹ PAOLO VI, Esort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), n. 48.

¹⁰² Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11.

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».¹⁰³

— Comunque l'educazione religiosa deve recuperare al suo annuncio meditativo il senso della Provvidenza, che sappia 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».¹⁰⁴

La responsabilità dell'educatore cristiano in merito è alta nel formare a questa precomprensione di fede, senza la quale il cristiano s'esponebbe al rischio del disorientamento, non riuscirebbe a collocare fatti e avvenimenti all'interno di una visione unitaria della storia. Nel *Magnificat* mariano è disegnata una visione d'insieme della storia salvifica, dentro cui la Vergine Madre sapientemente colloca il suo particolare mistero. Infatti,

«la provvidenza di Dio non è da intendersi tanto in riferimento a un singolo intervento divino quanto a una serie complessa di interventi, cioè come un piano generale che abbraccia tutte le creature, e in particolare gli uomini di tutti i tempi orientandoli alla salvezza».¹⁰⁵

— Maria col suo *Magnificat* insegna che la storia trova in Dio provvidente il suo protagonista e nell'uomo il suo controprotagonista essenziale, liberamente coinvolto da Dio ad un

¹⁰³ A.N. TERRIN, *Provvidenza, destino, temporalità*. Riflessione di fenomenologia della religione, in *Credere oggi*, 9 (1989) p. 14.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, p. 306.

alto livello di responsabilità. Nessun fatalismo, dunque, è implicato nella fede nella Provvidenza divina, ma neppure è sottinteso alcun provvidenzialismo di comodo. Il «Sì» di Maria dato all'Annunciazione, quale segno della sua libera partecipazione all'opera messianica di Cristo, getta luce sul *Magnificat* e, a sua volta, la riceve.

Il *Magnificat*, per così dire, esplicita il «Sì» dell'Annunciazione. Ci illumina Giovanni Paolo II:

«Quel che al momento dell'annunciazione rimaneva nascosto nella profondità dell'«obbedienza della fede», si direbbe che ora [nel *Magnificat*] si sprigiona come una chiara, vivificante fiamma dello spirito. Le parole usate da Maria sulla soglia della casa di Elisabetta costituiscono un'ispirata profezia di questa sua fede, nella quale la risposta alla parola della rivelazione si esprime con l'elevazione religiosa e poetica di tutto il suo essere verso Dio».¹⁰⁶

7. EDUCARE ALLA GIOIA

Forse oggi non c'è tema più esposto al rischio della caduta retorica come il parlare di gioia. Anche per quanto riguarda la gioia-esultanza che si respira in tutto il *Magnificat* occorre tenersi lontani dal rischio di dolcificarla e di farle perdere il carattere di complessità che essa possiede.

— Questo rischio però non è un motivo per saltare il tema. Non lo si può certamente fare in ambito cristiano, perché la gioia è una parola che vi è essenziale:

- è uno dei nomi del Regno: «Il Regno di Dio... è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17);
- è uno dei nomi della storia della salvezza, ossia dell'*inter tempora*, inteso come tempo di pre-gloria, qualificato dall'esperienza di fede: «La fede ci fa gustare in anticipo la gioia

¹⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enc. *Redemptoris Mater*, n. 36.

e la luce della visione beatifica, fine del nostro pellegrinare quaggiù».¹⁰⁷

- è uno dei nomi del futuro escatologico: «Questa sarà la tua gloria e la tua felicità: essere ammesso a vedere Dio, avere l'onore di partecipare alle gioie della salvezza e della luce eterna insieme con Cristo, il Signore tuo Dio... godere nel Regno dei cieli, insieme con i giusti e gli amici di Dio, le gioie dell'immortalità raggiunta»;¹⁰⁸

- è il nome dell'uomo, quale essere che aspira, sempre e comunque, alla gioia o felicità: «Noi tutti certamente bramiamo vivere felici, e tra gli uomini non c'è nessuno che neghi il proprio assenso a questa affermazione, anche prima che venga esposta in tutta la sua portata»;¹⁰⁹

- è, infine, il nome di Dio, inteso come unica risposta capace di soddisfare i desideri di felicità del cuore umano: «Come ti cerco, dunque, Signore? Cercando Te, Dio mio, io cerco la felicità. Ti cercherò perché l'anima mia viva. Il mio corpo vive della mia anima e la mia anima vive di Te»;¹¹⁰ questo, tuttavia, non comporta che il mistero di Dio sia simmetrico ai desideri dell'uomo. Egli trascende l'uomo in tutto, ponendosi perciò anche al di là degli stessi suoi desideri.

— Ma, anche leggendo il *Magnificat* e commentandolo, l'educatore cristiano farà bene a considerare che questo cantico è parola di Dio e, come tale, non sopporta la proiezione in esso di letture unilaterali e limitative, ma pretende di esprimere la sua ricchezza di senso e la sua capacità di aderire alla situazione dell'uditore della Parola, il quale dovrà tenersi sempre aperto al suo libero dinamismo:

«Il *Magnificat* consola chi lo legge soffrendo, inquieta chi lo legge in modo troppo tranquillo e conformista, e questo per

¹⁰⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, [= CCC] (11.10.1992), Città del Vaticano 1992, n. 163.

¹⁰⁸ S. CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, 56, 10, 1.

¹⁰⁹ S. AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 3, 4.

¹¹⁰ S. AGOSTINO, *Confessiones*, 10, 20, 29.

un'unica ragione: perché Dio vuole sempre la vita delle sue creature, e la vita non è pura sopravvivenza, ma pienezza e dinamismo dell'essere in sé e dell'essere nella storia. [...] Il *Magnificat* è un canto di gioia e di speranza, ma non idillico, anzi carico di forte denuncia profetica, coscienza critica della storia in prospettiva escatologica».¹¹¹

— Ciò considerato, si capisce perché la gioia debba essere uno dei contenuti essenziali di quella particolare educazione, che è la catechesi: «Nella *catechesi* è importante mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo».¹¹² In concreto, la catechesi, anche sul tema della gioia, trova in Maria una perfetta icona alla quale ispirarsi. Paolo VI ci aiuta a scorgere nella Vergine Madre un profilo gioioso:

«Essa è il tipo perfetto della Chiesa terrena e glorificata. Quale mirabile risonanza acquistano nella sua esistenza singolare di Vergine d'Israele, le parole profetiche rivolte alla nuova Gerusalemme: “Io gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta nel mio Dio, perché mi ha rivestito delle vesti di salvezza, mi ha avvolto col manto della giustizia, come uno sposo che si cinge il diadema e come una sposa che si adorna di gioielli” (Is 61,10). Vicina al Cristo, essa ricapitola in sé tutte le gioie, essa vive la gioia perfetta promessa alla Chiesa: *Mater plena sanctae laetitiae* [Madre ricolma di santa letizia]».¹¹³

— L'educazione cristiana – con l'esempio di Maria, icona di gioia – deve sviluppare una vera *educazione alla gioia*, come ancora chiede Paolo VI:

«Ci sarebbe anche bisogno di un paziente sforzo di educazione per imparare o imparare di nuovo a gustare semplicemente le molteplici gioie umane che il creatore mette sul nostro cammino: gioia esaltante dell'esistenza e della vita; gioia dell'amore casto e santificato; gioia pacificante della

¹¹¹ L. SEBASTIANI, *Maria e Elisabetta*, p. 143.

¹¹² CCC, n. 1697; cf anche GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Catechesi tradendae*, n. 29.

¹¹³ PAOLO VI, Esort. ap. *Gaudete in Domino* (9.5.1975), *Parte IV*.

natura e del silenzio; gioia talvolta austera del lavoro accurato; gioia e soddisfazione del dovere compiuto; gioia trasparente della purezza, del servizio e della partecipazione; gioia esigente del sacrificio. Il cristiano potrà purificarle, completarle, sublimarle: non può disdegnarle. La gioia cristiana suppone un uomo capace di gioie naturali. Molto spesso, partendo da queste, il Cristo ha annunciato il Regno di Dio».¹¹⁴

IV. MARIA MAESTRA DI VALORI

Maria ha assorbito il mistero di Cristo e l'ha fatto fruttificare nella sua vita, conquistando anche, in tal modo, la più alta autorevolezza nell'essere maestra dello stile di vita, del sentire, dei valori o delle virtù che Gesù ha testimoniato come misteriosa eco dei dinamismi di gloria che si vivono nel seno della Santa Trinità. Maria, inoltre, è maestra di valori perché è stata alla scuola dello Spirito di Dio, il «maestro interiore» di tutti gli uomini, il cui insegnamento non colpisce l'orecchio esteriore ma l'udito spirituale, la cui cattedra sta nel cielo, ma anche nel cuore dell'uomo. Lo Spirito insegna Dio: è l'interprete di tutta la rivelazione, ossia di tutto ciò che il Cristo ha rivelato sul Padre. Maria è l'alunna migliore che lo Spirito ha avuto nella storia della salvezza, perciò ella può essere maestra di vita.

1. IL MAGISTERO EDUCATIVO DI MARIA

Si può parlare di Maria maestra solo se premettiamo che Gesù è il Maestro e Signore (cf. Gv 13,13-14), l'unico Maestro (cf. Mt 23,8.10), il «maestro venuto da Dio» (Gv 3,2), il solo che conosca il Padre (cf. Mt 11,27). Alla scuola di Gesù

¹¹⁴ *Ibid.*, *Parte I*.

è cresciuta una discepola formidabile del Regno e, proprio «quale discepola, per la perfezione del suo apprendimento, Maria divenne maestra».¹¹⁵

Ciò premesso, capiamo che anche Maria di Nazaret è inseparabilmente discepola e maestra.

«Il suo magistero non deriva tuttavia dal compito di insegnare (*munus docendi*) che il Maestro affidò alla Chiesa. È carismatico. È maestra perché madre. Maestra perché discepola. Quale madre la Vergine svolse sulla terra, come ogni madre, un compito di maestra-educatrice nei confronti di Gesù, suo figlio. Insieme con san Giuseppe gli trasmise i valori della cultura ebraica e la spiritualità dei “poveri del Signore”, nella quale eccelleva».¹¹⁶

L'azione pedagogica di Maria è molteplice; essa è indirizzata a diversi soggetti e riguarda due piani: quello storico e quello escatologico. Si può dire in forma semplificata affermando che ella fu Maestra tre volte.

— *Ha educato Gesù*. L'esperienza della maternità significa per Maria una maternità piena e, dunque, comprendente anche la dimensione pedagogica. L'umanità di Gesù è tutta da Maria, compresa la sua educazione umana integrale.

«Si può ipotizzare un duplice influsso, una sorta di educazione reciproca: Maria introduce il Figlio nell'orizzonte della vita terrena e Gesù avvia Maria alla comprensione del mistero divino. Maria donò al suo Figlio tutto il suo cuore di madre, circondandolo di amore, di attenzioni, di rispetto e progettando per lui un avvenire luminoso e radioso».¹¹⁷

Maria, per educare Gesù, come esige la sapienza pedagogica, attivò il linguaggio non verbale della vita e della testimonianza:

¹¹⁵ 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 77.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 76-77.

¹¹⁷ A. AMATO, *Generare nello Spirito per santa Maria e per il credente*, in *Riparazione mariana*, 83 (2000/3) p.17.

«Maria educò Gesù con il suo lavoro, con la sua dedizione di madre, con il suo impegno di protezione. Lo educò con la sua vita povera e serena, laboriosa e semplice, casta e piena di amore materno. Lo educò con la sua confidenza in Dio e con la sua disponibilità all'aiuto di coloro che hanno bisogno (Elisabetta, gli sposi di Cana)».¹¹⁸

La fecondità dell'opera educativa di Maria ha avuto come frutto la personalità armonica di Gesù.

— *Maria educò la prima Chiesa*. «Con ogni probabilità, sulla terra ancora, Maria fu 'maestra' della Chiesa nascente, cioè fonte d'informazione sugli avvenimenti riguardanti l'infanzia di Gesù».¹¹⁹ Si trattò di un insegnamento riguardante la vita messianica di Gesù: esso non fu episodico né breve, ma protratto nel tempo e con i caratteri di una vera scuola:

«Congiungendo Luca 2,19.51 con Atti 1,14, la pia meditazione ecclesiale è giunta a parlare di “scuola della Madre”, dove gli apostoli e gli evangelisti, attenti al suo insegnamento (*ipsa docente*), attingono notizie riguardanti Gesù e la sua dottrina».¹²⁰

— *Maria è maestra della Chiesa pellegrinante*. Maria non ha abbandonato la Chiesa il giorno della sua assunzione, ma è ancora misteriosamente presente in essa, anche come Maestra:

«Dal cielo poi ella continua a svolgere, nei confronti degli uomini, suoi figli nell'ordine della grazia, attraverso l'esempio, un ruolo magisteriale il cui scopo è indurli all'imitazione di Gesù».¹²¹

Maria continua a parlare alla Chiesa del tempo con la forza dell'esempio che ha lasciato iscritto nei Vangeli e, più

¹¹⁸ *Id.*, *Generare nello Spirito per santa Maria e per il credente*, in *Riparazione mariana*, 83 (2000/3) p. 17.

¹¹⁹ 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 77.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹²¹ *Ibid.*, p. 77.

ancora, nella persona di Gesù e nell'indole di tante generazioni cristiane.

«Come, infatti, gli insegnamenti dei genitori acquistano un'efficacia ben più grande se sono convalidati dall'esempio di una vita conforme alle norme della prudenza umana e cristiana, così la soavità e l'incanto emananti dalle eccelse virtù dell'immacolata Madre di Dio attraggono in modo irresistibile gli animi all'imitazione del divino modello, Gesù Cristo, di cui lei è stata la più fedele immagine».¹²²

2. MARIA, STELLA DELL'EDUCAZIONE

Un titolo mariano molto vicino a Maestra è quello di Guida.¹²³ La metafora della Guida, a sua volta, richiama anche quella di Stella, che è quanto mai significativa e bella per riassumere le molteplici luci che Maria irradia sul territorio dei valori.

2.1. *Stella del Mattino, educa alla «comunione creature»*

Il disegno della salvezza, pensato eternamente dal Padre, inizia con la storia degli uomini, dal momento che tutto è stato creato in Cristo e in vista di lui e tutto in lui sussiste (cf. Col 1,15-17). Anche Maria, poiché inserita al centro della storia di grazia al fianco del Cristo, è nei pensieri eterni del Padre. Il germe della seconda creazione è già contenuto nella prima. Per cui, quando Maria viene visitata dall'angelo dell'annuncio, voce e volto di Dio che le manifesta la sua volontà, si compie una storia che ha le sue misteriose radici nel cuore di Dio.

«Dall'alba dei tempi, l'angelo è in cammino per incontrare questa ragazza. La donna coronata di stelle (Ap 12,1) è infatti

¹²² PAOLO VI, Esort. Ap. *Signum magnum* (13.5.1967), n. 3.

¹²³ *Maestra e guida* sono due titoli spesso accostati: cf. 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 75-84.

incinta fin dal tempo della Genesi, quando il seme messianico è stato depositato in lei nel paradiso terrestre».¹²⁴

— Maria è l'icona dell'umanità salvata: essa è l'immagine di ciò che il Dio trinitario voleva fare dell'uomo prima che questi peccasse. Maria è inoltre la prospettiva di ciò che Dio vorrà fare dell'uomo dopo che questi è entrato nel regime di redenzione di Cristo. Maria, con la sua esistenza assolutamente integra, è l'esempio migliore della creazione nuova, alla quale anche noi partecipiamo:

«In Maria e nella sua immacolata concezione appare che l'uomo, e quindi anche noi, figli di Adamo e di Eva, peccatori, siamo avvolti dalla misericordia eterna fin da principio, e perciò è manifesto che Dio non ci lascia soli».¹²⁵

Maria è la figlia più umana di Adamo. Essendo la creatura su cui s'è stampata nel modo più perfetto l'immagine del Cristo, l'Adamo vero, è l'icona della creazione nuova. In concreto c'è una condizione della persona e dell'esistenza di Maria che esprime la novità della creazione realizzata in lei ed è la sua immacolata concezione.

«Maria non è un pezzo a sé nel cosmo della creazione e della grazia, ma fu da Dio inserita organicamente ed armoniosamente nell'insieme della rivelazione, posta nel punto d'incontro dei misteri più centrali della economia divina».¹²⁶

Maria ci aiuta a rispondere alle domande più cruciali di oggi, soprattutto a quella circa il *mysterium hominis*.

— Maria, come nuova Eva, cioè come madre di tutti i viventi, con la sua maternità pone un principio di comunione dilatato al massimo: prima di tutto, al fondo di tutto e oltre

¹²⁴ FR.-X. DURRWELL, *Maria: meditazione davanti all'icona*, Assisi 1992, p. 27.

¹²⁵ K. RAHNER, *Maria. Meditazioni*, Roma-Brescia 1979, p. 58.

¹²⁶ G. BARAÚNA, *La SS. Vergine al servizio dell'economia divina*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1965, p. 1141.

tutto, c'è la comunione di vita di tutte le creature. Così prima, al fondo e oltre l'individualità degli uomini c'è la comunione umana:

«Il 'noi' della comunità non è soltanto il risultato della comunione tra le persone: esso sta prima. Non solo trascende l'*io* sollevandolo nel libero gioco delle corrispondenze interpersonali, ma lo precede e lo costituisce come unità plurale. C'è un noi immanente all'*io*. C'è una struttura soggiacente alla mia soggettività, una struttura di comunione, da cui emergo come veicolo cosciente di un noi che in me pensa e vuole e spera».¹²⁷

La comunione creaturale vuole un *ethos* cosmico: occorre una giustizia dilatata alle misure della mondialità e del cosmo.

«La giustizia non è soltanto il rispetto dei rapporti di reciprocità tra uomo e uomo, è il rispetto dell'insieme delle relazioni che l'uomo ha con le cose, al di là del rapporto di proprietà».¹²⁸

Del resto la regola giubilare del riposo e del riscatto valeva per gli uomini, ma anche per gli animali e per la terra. C'era un *sabato della terra*:

«Chi rispetta il sabato della terra vivrà in pace, ma chi lo disprezza verrà assalito dalla febbre e dalla fame, perché ha compromesso la fertilità del terreno. [...] Chi non rispetta il diritto della terra rappresenta una minaccia per le future generazioni e compromette la sopravvivenza stessa dell'umanità».¹²⁹

Da ciò deriva una conseguenza di grande suggestione: un vero amore dell'umanità riguarda anche le generazioni future, rispetto alle quali ci si sente eticamente responsabili a tanti livelli, anche a quello che interessa la custodia della natura.

¹²⁷ Cf. E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*. Saggio sulla transizione, San Domenico di Fiesole (FI) 1992, 189.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹²⁹ J. MOLTSMANN, *I diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in *Concilium* (1990), n. 2, p. 158.

2.2. *Stella di Abramo, educa alla «logica della fede»*

Maria, in quanto credente figlia di Sion, è l'ultimo anello della lunga catena di generazioni che da Abramo conduce a Cristo. Un esempio del legame spirituale tra Maria e Abramo si ha sul Calvario, dove, per la sua piena fede nel Dio trinitario, ella risplende come stella di Abramo. Infatti, nella *consegna* di Cristo sulla Croce,¹³⁰ da parte del Padre si realizza quanto aveva profetizzato Abramo nell'atto di offrire il suo figlio Isacco (cf. Gn 22): a questo testo si riferisce san 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.¹³¹

— Anche Maria entra, da Madre messianica, nella logica della consegna, anzi nella *logica della riconsegna*, ed è una logica che ha struttura trinitaria: il *soggetto* della riconsegna è Maria, ispirata e sostenuta dallo Spirito; l'*oggetto* è il Cristo; il *destinatario* è il Padre. 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.

¹³⁰ Tutta la passione si svolge sulla filigrana della teologia della «consegna», che significa del *dono*: Giuda lo *consegnò* ai sommi sacerdoti (cf. Mc 14,10); i sommi sacerdoti e il Sinedrio lo *consegnarono* a Ponzio Pilato (cf. Mc 15,1); Pilato lo *consegnò* perché fosse crocifisso (cf. Mc 15,15); sulla Croce il Figlio *consegnò* lo Spirito (cf. Gv 19,30), *consegnandosi* al Padre (cf. Lc 23,46), in sacrificio di soave odore per ciascuno di noi (cf. Ef 5,2; Gal 2,20).

¹³¹ 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).

Poiché Maria è Madre di Cristo sia fisicamente sia spiritualmente, in una parola perché è Madre messianica, la sua partecipazione dolorosa alla morte di Gesù, in unità di intenti con il Padre, è di qualità ancora più alta di quella di Abramo. Maria, inoltre, condivide l'offerta del Figlio redentore al Padre, unendosi mistericamente alla Chiesa, che rappresenta e profetizza, e unendosi addirittura all'intera umanità e a tutta la creazione con la sua esperienza di credente, sulla scia della fede di Abramo.¹³²

— Infine, questa esigenza di Maria di riconsegnare il Figlio al Padre è un'implicazione dello sviluppo della sua coscienza messianica di Gesù,¹³³ e si svolge in una prospettiva e con esiti trinitari.

¹³² 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* che, perciò, in lei è permanente, come osserva una mistica-teologa del nostro tempo: "Non solo 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*, p. 69).

¹³³ 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 messianiche. Qui si vuole usare la stessa espressione, in modo adattativo, per indicare il crescere della coscienza di Maria circa il senso e le implicazioni operative del suo stare a fianco 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*.

«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».¹³⁴

Un'interpretazione della verità di Maria in una prospettiva cristomonica, o anche solo schematicamente cristologica, non permette di comprendere bene nemmeno i rapporti Maria-Cristo. Maria non desidera solo la compagnia di Cristo, ma quella trinitaria e al desiderio di questa collega il suo rapporto materno con Cristo.

«È così forte il suo desiderio di trovarsi nelle mani del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che non ritiene di possedere il Figlio, neppure quando cresce nascosto nel suo grembo, ma sa d'essere sempre e solamente al servizio di un compito che è di molto superiore».¹³⁵

2.3. *Stella di Giacobbe, educa alla «cittadinanza planetaria»*

Si può e si deve parlare della concentrazione in Maria di Nazaret della Chiesa di Gerusalemme, e anche di tutto Israele. Il popolo dell'alleanza si concentra in Maria e in lei esprime il suo frutto più maturo. In Maria esiste una perfetta continuità tra la fede di Abramo, l'alleanza del Sinai mediata da Mosè, il regno di David, lo Spirito dei profeti, la pietà giudaica post-esilica, il pellegrinaggio delle nazioni a Gerusalemme, la sapienza dei saggi. In Maria, quale resto fedele, Israele ha volto lo sguardo verso Cristo, luce delle genti.

La Vergine di Nazaret, che riassume in sé il popolo dell'elezione e dell'alleanza, trova misteriosamente in Cristo l'orizzonte più vasto della sua fede, l'oggetto più prezioso del suo amore, la mèta più profonda della sua speranza.

¹³⁴ A. von SPEYR, *L'ancella del Signore*, p. 69.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 69.

— C'è di più. Maria è la stella di Giacobbe in un senso planetario:

«Uniti a lei siamo congiunti con quanti essa rappresenta: Israele, di cui è figlia eccelsa; la Chiesa, di cui è figura (*typus* [LG 63]), modello (*exemplar* [LG 53]), e icona escatologica (*imago* [SC 103]), l'umanità, in cui ella è figlia di Eva».¹³⁶

Israele, che ella rappresenta, è il popolo simbolo di tutti i popoli, è il simbolo dell'intera comunità degli uomini pellegrinante verso la salvezza. Maria, inoltre,

«eredita il ruolo della Gerusalemme antica e diviene figura personificata della Nuova Gerusalemme, ossia la Chiesa. [...] Ed è qui che la figura di Maria si apre allo sguardo di chiunque approdi alla fede».¹³⁷

Gerusalemme è il simbolo permanente del destino di salvezza di tutte le genti; essa è, singolarmente, il simbolo della particolare unità degli uomini e dei popoli. Tutti là siamo nati: «L'uno e l'altro è nato in essa» (Sal 87,5). Israele è l'ombelico del mondo: «Questa è Gerusalemme. L'ho posta in mezzo alle genti con gli altri paesi tutt'intorno» (Ez 5,5). Città in cui tutti sono nati, Gerusalemme è anche città nella quale «tutti i popoli si raduneranno» (Ger 3,17). Maria, come Figlia di Sion, in modo molto misterioso, è il simbolo di una città nella quale c'è la registrazione anagrafica di tutti i popoli, trascritta in un «libro» che è quello della vita (cf. Es 32,32-33; Is 4,3; Ap 20,21).

Maria di Nazaret, frutto eminente d'Israele, anticipazione storico-teologica della Chiesa e *trait-d'union* tra il primo e l'ultimo *qahal* di Dio, si conferma e amplifica l'apertura universale della sua maternità perché è la Madre del Salvatore di tutti: la Vergine Madre è la creatura che, più di ogni altra, ha collaborato all'*universale redenzione di Cristo*, attivando il mistero di una *maternità universale*. Ella, dopo aver parteci-

¹³⁶ 210° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*, p. 111.

¹³⁷ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, p. 109.

pato al compiersi dell'evento della salvezza, partecipa anche alla diffusione di essa a tutte le creature, agendo ancora, dall'alto della Gloria, sulla missione universale che Cristo ha affidato alla sua Chiesa (cf. Mt 28,20).

— All'Angelo (è il simbolo di Dio) che le propone di divenire la Madre del Salvatore, Maria di Nazaret risponde: «Eccomi» (Lc 1,38). È la parola del dialogo; è la parola dell'educazione alla mondialità. In questa parola breve – *Eccomi* – c'è la traccia luminosa della persona come essere planetario. *Eccomi* è come la formula breve dell'etica del dialogo e, dunque, dell'*etica planetaria*, perché è parola centrata tutta sull'«altro», sulla «reciprocità», sull'*a priori* dell'umiltà, che detronizza l'*io* per far posto all'*altro*. L'umiltà di Maria, col suo *Eccomi*, ispira un'antropologia, un'etica, una testimonianza che abbassa se stessi per elevare gli altri. 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».¹³⁸

Perciò l'unica possibilità che abbiamo è: «Dire eccomi. Fare qualcosa per un altro. Donare. Essere spirito umano significa questo».¹³⁹ L'*io* è non in quanto si pone o si impone, ma in quanto si depone. «La grande moralità del mio stare tra i volti può essere espressa da questo atteggiamento dell'*eccomi*, ecco me, un accusativo che toglie all'*io* la nota del protagonista e lo fa disponibile senza pretese di reciprocità».¹⁴⁰ Per educare alla mondialità¹⁴¹ occorre il *pensiero umile*, quel-

¹³⁸ E. LÉVINAS., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1983, p. 143.

¹³⁹ ID., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984, p. 110.

¹⁴⁰ I. MANCINI, *Tornino i volti*, Torino 1989, p. 57.

¹⁴¹ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Educare alla mondialità*, Roma 1993; C. NANNI, *Progetto mondialità*. Nuova frontiera educativa per la scuola italiana, Bologna 1985; C. SCURATI – E. DAMIANO, *L'educazione internazionale nella scuola: esperienze e prospettive*, Brescia 1985; AA. VV., *Una nuova mondialità per un futuro di pace*, Fiesole [FI] 1994; A. NANNI, *Educare alla convivialità*, Bologna 1994; G. MARTIRANI, *La civiltà della tene-*

lo dell'*io* che s'abbassa alla condizione di oggetto (del *me*), per permettere all'*altro* di assurgere e di restare alla condizione di soggetto (dell'*io*).

— L'immagine biblica di Maria quale creatura di ascolto, dal punto di vista culturale e antropologico, qualifica la Vergine di Nazaret come figura planetaria. Maria, dall'Annunciazione alla Pentecoste ci appare tesa a rispondere a un «Tu» che l'interroga. L'uomo è stato creato per rispondere: a Dio anzitutto, alle altre creature poi. È stato costituito come un essere che deve rispondere, corrispondere, collaborare, cooperare, convenire. L'uomo è un *essere di attesa*, è un *essere di vigilia*, è un *essere d'accoglienza*.

Con l'*adsum* all'invocazione creante e generativa del Padre, con l'*adsum* all'atto salvante e redentivo del Figlio, con l'*adsum* all'atto santificante e perfezionativo dello Spirito, Maria vive, in modo esemplare, la vocazione che gli uomini hanno di rispondere alle iniziative di grazia del Dio trinitario. Maria mostra in modo perfetto come ci si dispone a vivere sull'orma del *Tu*. C'è, infatti, nell'interiorità di ogni uomo una *struttura di dialogo*:

«Il vero *io* nell'uomo è il suo orecchio interiore che percepisce la parola. La parola è il legame tra l'*io* e il *tu*. Nella parola c'è la ragione ed essa parla alla ragione. La parola vera non è di questo mondo. Non ha l'amore detto la prima parola?».¹⁴²

— Tendendo ad incontrare il *Tu* divino non possiamo non incontrare i *tu* delle creature, che dell'assoluto *Tu* sono tracce e memorie. Queste tracce e queste memorie non appariranno tali se non a chi vi si accosta con fede, provenendo da

rezza. Nuovi stili di vita per il terzo millennio, Milano 1997; M.G. MASCIARELLI, *L'uomo della crisi fra "particolare" e mondialità*, in AA.VV., *Cittadini del mondo*. Educare alla mondialità, a cura di Carmela Di Agresti, Roma 1999, p. 97-128.

¹⁴² F. EBNER, *La parola è la via*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Roma 1991, p. 72.

un'intensa vita interiore: «La via al vero *tu* negli altri uomini – scrive Ebner – passa attraverso la solitudine interiore».¹⁴³ Qui il problema diventa pedagogico: l'educazione, non solo quella religiosa, deve oggi mirare all'*apertura all'altro*, per usare una categoria più usale per indicare la tensione al *Tu*, di cui s'è detto ora. Offrendo le ragioni che giustificano l'*incontro con l'altro* si costruisce lentamente, ma con profondità, la cultura planetaria. Forte è il convincimento che alla mondialità si va per la *strada dei valori*, una strada su cui occorre tutti tornare a camminare per salvarci ad ogni livello.¹⁴⁴

2.4. *Stella di Mosè, educa all'«identità esodale»*

L'esistenza d'Israele è una condizione nomade (cf. Dt 26,38). L'antico israelita riconosceva nella fede che Dio era intervenuto nella sua vita attraverso dei «segni»: all'errare iniziale di un nomade, il quale ricercava solo il pascolo migliore per i suoi greggi, Dio aveva sostituito la grazia dell'esodo, un cammino di liberazione verso la terra promessa, sotto la guida di Mosè. Era il cammino che prolungava quello segnato dalla chiamata di Dio ad Abramo, con il quale il patriarca era invitato a lasciare «la casa di suo padre» per andare in «un paese» che gli avrebbe indicato (cf. Gn 12,1).

— In Maria esiste una perfetta continuità tra la fede di Abramo, l'alleanza del Sinai mediata da Mosè, il regno di David, lo Spirito dei profeti, la pietà giudaica post-esilica, la sapienza dei saggi, il pellegrinaggio delle nazioni a Gerusalemme. La Vergine ha compiuto un vero pellegrinaggio di fede sulla strada del Regno, ponendosi come modello e stimolo a fianco del popolo dei credenti, come Maria «sorella» di Mosè accanto al fratello nella condivisione della *leadership* esodale.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁴ Cf. AA.VV., *L'Occidente ha ancora valori da proporre?*, Palermo 1986; AA.VV., *Per una cultura del valore*, a cura di A. Rigobello, Roma 1989; FONDAZIONE INTERNAZIONALE NOVA SPES, *Per una carta dei fondamentali valori umani*, Roma 1993.

Maria ha condiviso con gli uomini non solo il *pellegrinaggio della fede*, ma anche il *pellegrinaggio della speranza*: questo non è il prosieguo dell'esperienza credente, come se si trattasse della seconda tappa del cammino religioso dei cristiani; è piuttosto un pellegrinaggio nel pellegrinaggio. Si tratta di un cammino duplice, di un procedere complesso: si direbbe che i cristiani avanzano verso il volto di Dio attivando due passi, quello della fede e quello della speranza. Maria è sorella di cammino o compagna di esodo dei cristiani, i quali, guidati da Cristo, il nuovo Mosè, mossi come lei dallo Spirito, avanzano verso il volto del Padre.

— La Chiesa è il nuovo popolo di Dio che «cammina nel secolo presente alla ricerca della città futura e permanente (cf. Eb 13,14)»,¹⁴⁵ è il popolo pellegrino¹⁴⁶, che, come un esule, «cerca le cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio».¹⁴⁷ La Chiesa non è sola nel cammino di esodo che sta compiendo verso la destra del Padre (cf. Rm 8,34; 1 Cor 15,25; Eb 1,20) («luogo» escatologico per eccellenza): il Risorto, sedente alla destra del Padre, è presente in lei e vi opera come redentore e salvatore; anche la Vergine, la Credente, le è costantemente vicina. Nel «cammino-pellegrinaggio ecclesiale attraverso lo spazio e il tempo, e ancor più attraverso al storia delle anime, Maria è presente».¹⁴⁸

Più ancora, Maria è, per la Chiesa ancora pellegrina, il segno della verità e del compimento della promessa di Dio. In lei il popolo di Dio è già al termine della sua strada. In lei l'universo nuovo è già inaugurato (cf. Ap 21,1-5); l'umanità – riconciliata col suo Dio, salvata dalle lacrime e dalla morte di Cristo – con lei è già entrata nella gloria del Giorno del Si-

¹⁴⁵ CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 9.

¹⁴⁶ CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Sacrosanctum concilium*, n. 2; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2.

¹⁴⁷ CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 6.

¹⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, n. 25.

gnore.¹⁴⁹ È una situazione paradossale: la Chiesa *va* dove già è *arrivata*. Come pure, è paradossale che Maria, colei che è *arrivata*, *va* insieme alla Chiesa che ancora sta pellegrinando alla volta della Patria.

— L'intera vita cristiana, a imitazione di quella di Cristo, deve avere lo stesso orientamento verso il Padre: essa «è come un grande pellegrinaggio verso la casa del Padre [...]; il Giubileo, centrato sulla figura di Cristo, diventa così un grande *atto di lode al Padre*».¹⁵⁰ La nostra condizione è di popolo pellegrinante, che l'ultimo Concilio ha sottolineato con insistenza, per stimolare la Chiesa a praticare le molte virtù che deve possedere come popolo dell'esodo:

- lo zelo di compiere la missione;
- il senso del cammino da compiere insieme;
- l'umiltà di sapersi fermare;
- la disponibilità a rendere il dovuto soccorso a chi cade durante il viaggio;
- la pratica della speranza: «Così la Chiesa, – afferma il Vaticano II – unico gregge di Dio, quale vessillo alzato tra i popoli, ponendo a servizio di tutto il genere umano il vangelo della pace, compie nella speranza il suo pellegrinaggio alla meta della patria celeste».¹⁵¹

¹⁴⁹ “La Chiesa – dichiara il Concilio – ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione che la rende senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5, 27)” (CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 65). L'intera creazione raggiunge, seppure in modo iniziale, la sua condizione di gloria. Scrive il teologo orientale V. Lossky: «Come il Figlio [Maria] è risuscitata e salita al cielo, prima ipostasi umana che abbia attuato in sé il fine ultimo per il quale fu creato il mondo. La Chiesa e l'universo intero hanno dunque, fin d'ora, il loro compimento, il loro culmine personale che apre la via alla deificazione ad ogni creatura» (V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 186).

¹⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente* (30.11.1994), n. 49.

¹⁵¹ CONCILIO ECUM. VAT. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2.

— Il mistero pasquale di Cristo è l'alfa e l'omega di tutto il pellegrinaggio dell'umanità¹⁵² ed è per questo che il pellegrinaggio appartiene alla storia dell'umanità. Dove c'è l'uomo lì c'è il suo mettersi in cammino. Il pellegrinaggio, insomma, rende visibile la profonda verità di ogni esistenza: una crescita costante e dinamica sempre aperta e tesa verso il compimento. Esso indica in primo luogo ciò che l'uomo stesso è: un *homo viator!*

La radice del termine «pellegrino», d'altronde, obbliga a guardare senza illusioni a questa realtà.¹⁵³ Ognuno di noi è in cammino. Dimenticare questa dimensione equivarrebbe a perdere il senso e la misura della propria umanità. Maria è donna solidale con ogni creatura, compagna di ogni uomo e di ogni donna nel pellegrinaggio della fede e della vita: ella è la pellegrina dell'Assoluto che ci sprona a recuperare un'identità pienamente esodale. La santa Vergine chiama la Chiesa a sentirsi sempre una «Chiesa peregrinante»;¹⁵⁴ perciò:

— con la sua *povertà sobria*, con cui si teneva lontana dall'*attrazione delle cose*, che rallenta o impedisce il cammino dell'esodo, insegna alla Chiesa e alla comunità degli uomini ad avere la *psicologia dei senza casa*, quella di Gesù, il quale diceva di sé: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8,20);

— con la sua *fede verginale*, che ha animato la sua partecipazione al cammino di liberazione del popolo di Dio, insegna

¹⁵² CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45.

¹⁵³ *Peregrinus* dice il latino, che ammette due possibili derivazioni: *per ager*, indicando colui che attraversa i campi; oppure, *per eger* che significa: colui che attraversa le frontiere. In un caso come nell'altro, il pellegrino è un forestiero, un uomo in cammino verso una meta. Questo è ciò che lo distingue da un errante per il quale nessuna meta può essere fissata, ma solo ed esclusivamente un vagare perenne senza sapere ciò che si cerca.

¹⁵⁴ CONCILIO ECUM. VAT. II, Decr. *Ad gentes*, n. 2.

alla Chiesa e alla comunità degli uomini a formarsi una *psicologia esodale*, come essa stessa si era ispirata a quella di Abramo, il quale «aspettava la città che ha salde fondamenta, della quale l'architetto e il costruttore è Dio» (Eb 11,10);

— con l'*alto senso della patria trinitaria*, invita la Chiesa e la comunità degli uomini ad acquistare la *psicologia dell'ospite e del forestiero*, quella dei primi cristiani, i quali dicevano: «Quanto a noi la nostra patria è in cielo» (Fil 3,20);

— con la fedele *compagnia resa a Cristo da Betlemme a Gerusalemme*, insegna alla Chiesa e alla comunità degli uomini a coltivare la *psicologia dell'itineranza*, imparata da Gesù, che andava di città in città e di villaggio in villaggio, e quella degli Apostoli che Gesù ha inviato di città in città (cf. Mt 4,23; Lc 4,43);

— con il *nascondimento nazaretano*, infine, Maria insegna alla Chiesa e alla comunità degli uomini a contrarre la *psicologia del deserto* inteso come anti-mondo, lezione che il popolo di Dio ha raccolto, essendosi di fatto nutrito nel deserto (cf. Mt 14,13ss.).

2.5. *Stella di Betlemme, educa al «genio della prossimità»*

L'Incarnazione è il più grande evento della prossimità di Dio agli uomini. L'Incarnazione dice presenza personale del Dio trinitario nella storia: questa prossimità di Dio vuole non solo continuare, ma anche divenire criterio di salvezza: questa avviene con l'accostarsi e con l'avvicinarsi agli uomini, con il condividere la loro condizione: la missione dei cristiani deve interpretare questa *presenza divina* per continuarla in modo mediato e sacramentale.

— Dalla logica dell'approssimarsi divino, si deduce che il problema dei cristiani non è, perciò, quello di essere fuori del mondo o dentro il mondo: per questa formula dell'*«aut-aut»* passano tutti gli angelismi e gli orizzontalismi (naturalmente non cristiani) antichi, moderni e contemporanei; il problema

del cristiano è quello di entrare e restare nel mondo rimanendo «cristiano» e tentando di diventarlo sempre di più.¹⁵⁵

Maria, per grazia, è una delle cause dell'Incarnazione: ella ha collaborato all'evento della più intensa prossimità di Dio agli uomini; conosce – più che da vicino, dall'interno – il senso e il valore di un Dio che diviene uomo; ella può essere, pertanto, icona della prossimità del cristiano al mondo ed essendo laica, è tipo dell'esistenza laicale.¹⁵⁶ Più il cristiano s'immerge nelle realtà, più ha bisogno di ancorarsi alle sorgenti della sua fede e della sua vita nuova: la conversione, la preghiera, l'ascolto della parola di Dio, la partecipazione alla vita liturgica.

— Con la sua spiritualità – fatta di senso filiale verso il Padre, di senso materno verso il Figlio, di intima comunione con lo Spirito¹⁵⁷ – Maria dice al cristiano come si resta cristiani fra le realtà terrestri e come ci si può santificare, animandole di Vangelo dall'interno: ella è invito vivente ed esistenziale a *riconoscere il Padre* con un forte senso della creazionalità, a *riconoscere il Figlio* con la volontà di assumere tutto ciò che è creato per elevarlo fino a Dio, a *riconoscere lo Spirito* per animare la terra e la storia di semi del Verbo.

— Maria, «luogo» personale nel quale s'è realizzata l'Incarnazione quale estrema prossimità di Dio all'uomo, alla sua storia e alla sua causa, resta per sempre invito all'accoglienza dell'assolutamente *Altro* nella nostra vita e, perché tale accoglienza non diventi sospetta retorica, occorre che si realizza nell'accoglienza degli altri. Questi, se entriamo davvero in un'ottica cristiano-mariana, ci «ossessionano» – per usare un'espressione lévinasiana –: «La prossimità non è uno stato, una quiete, ma precisamente, inquietudine».¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 42-43.

¹⁵⁶ Sull'identità laicale di Maria cf. M.G. MASCIARELLI, *Voce Laici*, in *NDM*, p. 717-735.

¹⁵⁷ Cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 53.

¹⁵⁸ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 102.

L'essere di fronte all'*altro* o, meglio, l'essere dell'*altro* di fronte non è un'aggiunta, magari perfettiva 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».¹⁵⁹

2.6. *Stella di Nazaret, educa all'«eloquenza del silenzio»*

Maria a Nazaret mostra il cristianesimo 'così com'è', espresso in una religiosità 'feriale' che si esprime nella durezza del quotidiano, nell'apparente immobilità di una vita fenomenologicamente sempre uguale e che si fa ossessiva e logorante per chi non ha risorse spirituali alle quali attingere: per Maria la vita nazaretana è un luogo e un tempo di ascolto, da vivere con una fede 'normale' che s'irradia nelle innumerevoli e imprevedibili tracce di una testimonianza lunga, da vivere con fedeltà permanente, con costanza immutata alla storia d'alleanza in cui è immersa.

— Il tempo di Nazaret non può essere pensato diversamente che come un tempo santo che Maria vive *ascoltando in contemplazione*. Maria è esempio riuscito di quest'esperienza spirituale, la quale, più che essere una delle esperienze spirituali cristiane, è la forma stessa della vita cristiana, quando questa raggiunge il vertice dell'interiorità. Il contemplativo, ossia la creatura in ascolto del suo Dio, appare un essere come immobilizzato da un'esperienza passivizzante, ma si tratta invece della persona più attiva, perché impegnata in un lavoro faticoso (qual è lo sforzo d'inseguire tutte le evoluzioni dello spirito) e rischiosissimo (qual è l'impresa di camminare nell'oscurità della notte, di calarsi nelle voragini interiori, di

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

ascendere sulle guglie più alte della cattedrale dell'anima e lì lanciarsi all'abbraccio amoroso con lo Sposo o sostenere la strenua lotta con Dio).

— La Vergine, significativamente chiamata «mistica città di Dio» da Maria di Agreda († 1665), proprio perché creatura di ascolto, è la prima mistica cristiana, esempio fondamentale per intraprendere quest'avventurosa esperienza cristiana,¹⁶⁰ che ne segna il traguardo più eccelso e ne 'dimostra' la credibilità con un'apologetica che conosce solo il linguaggio del silenzio più radicale e pretende destinatari capaci di esporsi senza paura al sole bruciantissimo della carità del Dio trinitario.

Maria, quale figura mistica, si offre come modello di una *spiritualità complessa* o *dell'integralità*, nel senso che armonizza tutti gli aspetti del cristianesimo, senza sacrificarne alcuno, e nel senso che impegna ogni aspetto della persona spirituale.

«Il discepolo di Cristo è persona dell'ascolto, come Maria è la vergine in ascolto. L'ascolto è il primo impatto nel rapporto con la 'parola', una sorta di raccolta dei dati. La contemplazione è elaborazione dei dati recepiti con l'ascolto. Questo rapporto con la 'parola' è fisico e spirituale, pretende la disponibilità di tutta la persona, oltretutto purificata (*otocatharia*: purezza dell'orecchio; *cardiocatharia*: purezza del cuore). La contemplazione è il momento verginale del rapporto con la 'parola'. Dunque, resta emblematico l'atteggiamento della Vergine Maria. Tutt'altro che distaccata esgesi o retorica omiletica, l'ascolto contemplativo è, come per Maria, custodia nel cuore, difesa della 'parola', confronto tra i messaggi, pazienza nell'incomprensione, silenzio protettivo della zolla».¹⁶¹

¹⁶⁰ La spiritualità cristiana, nella sua lunga storia, si è costantemente richiamata alla figura di Maria, sia in un modo solo generale sia in un modo specifico, ad esempio nella sua esemplarità mistica (cf. T. GOFFI, *Spitualità*, NDM, p. 1362-1378).

¹⁶¹ L. DE CANDIDO, *Santa Maria*, in NDM, p. 1252.

2.7. *Stella di Cana, educa alla «regalità dell'obbedienza»*

Vi sono giorni di grazia, degni di essere ricordati di generazione in generazione: il «terzo giorno» del Sinai, in cui Jahvè rivelò la sua gloria nel dono della Legge e il popolo credette anche nel mediatore Mosè (cf. Es 19,9.11.16); il «terzo giorno» di risurrezione, in cui Gesù rivelò in pienezza la gloria del Padre e sua e i suoi discepoli credettero in lui; il «terzo giorno» di Cana, in cui Gesù inizia la sua azione taumaturgica ponendo il primo dei segni e nel quale Maria inizia ad esprimere la sua azione d'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 motivo del dialogo intercorso tra Maria e Gesù e, in particolare, a motivo del consiglio di Maria dato ai servi («Fate quello che egli vi dirà...»: Gv 2,5) e del comando rivolto loro successivamente da Gesù («Riempite le giare di acqua...»: Gv 2,7). 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.

— Maria a Cana, come s'è detto, è donna attenta: osserva, scruta, avvisa. 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. 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.

Maria, per così dire, è intraposta tra «il terzo giorno» di Cana e «il terzo giorno» della risurrezione: ella vive questo *passaggio* 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 (*insegna*): lo indica, l’addita e conduce a lui, perché come madre conosce l’accesso al suo cuore più di tutti.

— Maria insegna a oltrepassarsi: 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 a 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. Devia 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.

Maria, creatura che «realizza nel modo più perfetto l’obbedienza della fede»,¹⁶² invita all’esercizio di un’obbedienza non solo positiva e convinta, ma regale: infatti il «fate quello che vi dirà» che Maria suggerisce ai servi di Cana viene premiato con il miracolo, che è compiuto da Cristo, ma a cui, in qualche modo, partecipano quanti obbediscono all’invito di Maria e al comando di Cristo («Riempite d’acqua le giare»).

¹⁶² CCC, n. 148.

— L’obbedienza è una legge di vita ed è una regola anche della storia della salvezza: mediante la sua obbedienza e la sua dedizione «per la moltitudine», Gesù Cristo ha introdotto una nuova determinazione nella situazione esistenziale d’ogni essere umano. Questo significa che l’obbedienza, chiamata ad avere connotazioni filiali (per il riferimento a Dio) e fraterne (per il suo riferimento a Cristo e ai fratelli), dev’essere riassunta come regola educativa ineliminabile della vita cristiana: ci si salva e si salva nell’obbedienza. Nella simbologia patristica il concepimento di Cristo è presentato come un evento che si è realizzato in Maria per la parola dell’Angelo penetrata nel suo orecchio e accolta nell’obbedienza del suo cuore: «La morte – scrive s. Efrem – è entrata attraverso l’orecchio di Eva (cf. Gen 3,1-6), per questo la vita entrò attraverso l’orecchio di Maria».¹⁶³

Maria, dunque, si distingue e si connota per la sua piena obbedienza a Dio. Anche attraverso la virtù dell’obbedienza di Maria passa la svolta della storia della salvezza: l’obbedienza della vergine Maria pone fine alla disobbedienza della vergine Eva.¹⁶⁴ *Eva disobbediente* divenne per sé e per l’intero genere umano causa di morte, mentre *Maria obbediente* divenne per sé e per tutti causa di salvezza.¹⁶⁵ Da tali posizioni appare che la santità di Maria è la sua obbedienza.

— Anche fuori di un processo educativo religioso, all’obbedienza va ridata la necessaria centralità, nonostante sia un valore difficile da riassumere sia perché l’obbedienza è stata spesso invocata in relazione a comportamenti e ad atteggiamenti di passiva sottomissione a richieste di ordini ingiusti o perlomeno discutibili, sia perché suppone il senso dell’appartenenza e quello della comunitarietà dell’esistere: atteggiamenti, entrambi, piuttosto difficili oggi da sostenere, a fronte del diffuso soggettivismo etico, dell’individualismo sociale e

¹⁶³ S. EFREM, *Diatessaron*, 4,15.

¹⁶⁴ S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 100, 4-6.

¹⁶⁵ S. IRENEO, *Adversus haereses*, 3,2.

della tendenziale massificazione che caratterizza l'esistenza umana contemporanea.¹⁶⁶

2.8. *Stella del Golgota, educa alla «sapienza del perdono»*

Maria ha partecipato da vicino e in modo essenziale alla storia di perdono che è la storia della salvezza. Nel suo seno si è ipostatizzata la pace, che è Cristo: «egli infatti è la nostra pace» (Ef 2,14). Maria ha inoltre partecipato all'evento di perdono massimo che è stato celebrato sulla Croce. La Vergine Madre ha consentito all'esperienza di perdono del Crocifisso, in parte esplicitata dalla parola rivolta al buon ladrone (cf. Lc 23,43). Cristo sulla Croce esercita la *carità del perdono* in prospettiva universale ed escatologica: Maria consente maternamente alla celebrazione di questo perdono con l'oggettivo linguaggio del silenzio.

— Il perdono crea un'interruzione fra le maglie della catena logica del peccato e della correlativa punizione, introducendo, nell'intervallo fra l'uno e l'altra, la realtà ricreatrice e sanante della misericordia.¹⁶⁷ Maria *sta*, consenziente e par-

¹⁶⁶ Cf. H.K. BACHNAIER, *L'obbedienza, fondamento dell'educazione*, Brescia 1969; J.M. ESTEVE ZUGAZAGA, *Autoridad, obediencia y educación*, Madrid 1977.

¹⁶⁷ Se la necessità di portare ordine nelle relazioni interumane genera la giustizia, quest'ultima, essendo esercitata dalle istituzioni sociali, deve sempre venir controllata dalla relazione interpersonale originaria. Afferma Lévinas: «L'appello iscritto nel volto dell'Altro non è dimenticabile. Giustizia va fatta, prioritariamente, ma sempre nel rimorso, nella cattiva coscienza. [...] C'è un apologo, nel *Talmud*, che spiega molto bene come deve funzionare la giustizia. Un saggio dice, basandosi sul versetto 10-17 del *Deuteronomio*: il giudice non guarderà in faccia il volto di chi giudica, durante il processo. Al che un altro saggio replica, basandosi su *Numeri* 6-25: niente affatto! Occorre invece guardare in faccia. Interviene allora il rabbino Aquiba, che saggiamente concilia le due esigenze: "Prima del verdetto non guarderai il volto, ma una volta pronunciato il giudizio guarderai". Cioè ti ricorderai nell'appello iscritto nel volto dell'Altro, addolcirai il castigo con la misericordia, attenuerai i rigori della Legge, senza sospenderla. E avrai il rimorso, sapendo che la giustizia – pur improrogabile – non è mai perfetta» (E. LÉVINAS, *Intervista con Barbara Spinelli*, in *La Stampa*, [6.5.1992], p. 15).

tecipe, *nel luogo dove il perdono viene celebrato* come legge della creazione nuova che nasce sotto l'albero della Croce. Maria, nei confronti della questione del perdono, razionalmente irrisolvibile, non offre ragioni, ma *indica una collocazione*: *sta* sotto la Croce, rendendo compagnia al Cristo che, sulla Croce, consacra il perdono quale legge dell'alleanza sigillata dal suo sangue.

Maria è donna di perdono in un senso molto forte ed essenziale: nel senso che ha collaborato a inserire il *principio di perdono* nella storia umana, con l'effetto che questa ne resta strutturalmente qualificata. Nel partecipare a questa trasformazione della storia, Maria ha impegnato la sua *maternità verginale*, perché ha espresso la fiducia tipica della madre nell'affidarsi al Figlio: ha rischiato totalmente la sua vita di madre sulla parola e sull'agire del Figlio, nonostante l'evidenza contraria manifestata nel fallimento della Croce.

«Una madre che nutra una fiducia incondizionata in suo figlio – scrive Löwith – non può mai essere in torto, anche quando, agli occhi di un osservatore estraneo, i fatti non sembrano giustificare questa fiducia. È piuttosto il figlio che ha il torto di smentire la fede di sua madre».¹⁶⁸

— Applicando tale considerazione alla Croce, cioè a voler vedere la Croce con gli «occhi di un osservatore estraneo» (questi dovrebbero essere gli occhi di chi non crede), i «fatti» sembrano dar torto sia al Figlio che alla Madre, sia al Crocifisso che all'Addolorata: il Figlio muore con la morte dello schiavo, mentre alla Madre, che è testimone di tale morte, era stato promesso che suo Figlio sarebbe stato «grande e chiamato Figlio dell'Altissimo», che a lui il Signore Dio avrebbe dato «il trono di Davide suo padre» e che il suo regno non avrebbe avuto «mai fine» (cf. Lc 1,32-33). La Croce sembra negare tutto questo; ma il suo senso si apre alla comprensione in ottica trinitaria.

¹⁶⁸ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano 1972, p. 235.

Il riferimento al Padre spiega il senso salvifico e non contraddittorio della Croce: dal Padre il Figlio, per mezzo della Croce, riceve la possibilità di esprimersi al massimo della sua condizione filiale; ed è al Padre che Maria ha giurato la fedeltà del suo *Fiat* avente per argomento la maternità messianica, attiva anche sotto la Croce. È al Padre che ella deve chiedere, nel suo cuore, il senso della profezia sulla regalità di Cristo, ricevuta nell'Annunciazione e contraddetta dalla Croce. Come pure, considerando la presenza del Padre oltre la Croce, Maria può capire il carattere dialogale di essa, interpretandola come «luogo» del dialogo fra il Padre e Cristo, ad un tempo, Figlio del Padre e suo.

— L'evento perdonante della Croce, perciò, vede coinvolta Maria nella sua maternità. Anche per questo il perdono è realtà materna. Maria mostra che si può perdonare tutti, pienamente e sempre solo nella fede. Cristo sulla Croce e Maria sotto la Croce celebrano la sapienza del perdono, uno degli aspetti più paradossali del cristianesimo, ma anche uno dei suoi lati profetici e più in grado di accreditarlo come religione esperta in umanità.

2.9. *Stella del Sabato Santo, educa all'«eroismo della fede»*

Il Sabato santo s'intrappone nel misterioso 'dialogo' che intercorre tra il Venerdì santo e la Domenica di Pasqua: il Venerdì di passione afferma l'amore filiale che Gesù porta al Padre, mentre la Domenica di risurrezione è la risposta d'infinito gradimento che il Padre dà al Figlio per la sua testimonianza di amorosa ubbidienza. Questi due giorni del triduo pasquale, tuttavia, *non dialogherebbero* se fra loro non ci fosse a distinguerli e a unirli il mistero del Sabato santo, il giorno del silenzio: del resto, ogni tipo di dialogo è reso possibile solo dal silenzio.

— Il Sabato santo è un terribile giorno di silenzio: è un giorno che ci parla col suo carico di 'angoscia' per l'assenza di Cristo, con la sua 'profondità' perché ha portato Cristo nel

fondo estremo della condizione umana, con la sua 'pervasività' poiché condivide la morte di tutti gli uomini a cominciare da Adamo.

Dopo la morte Gesù è stato depresso nella buca di un sepolcro, cioè è stato nascosto nel ventre della terra, perché era davvero morto.¹⁶⁹ Il Nuovo Testamento dice che Gesù «andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione» (1 Pt 3,19; cf. Ef 4,9-10).¹⁷⁰

Gesù è disceso nel regno della morte, con tutto ciò che essa comporta di oscuro e di opaco; è andato nel cuore della nostra impotenza e ne ha spezzato i sigilli.¹⁷¹ Discendendo negli inferi, Gesù vuol essere Salvatore di tutti i giusti che sono nella morte: questi ottengono «la perfezione» (Eb 12,23) e, al seguito del Cristo morto e risorto, vengono introdotti nel santuario celeste (cf. Eb 9,8). La *discesa agli inferi* rivela la perfetta memoria che Cristo ha di quanti il Padre gli ha affidato e conferma che egli è l'*unico mediatore* di salvezza, l'*unico accesso* al cuore del Padre, l'*unica porta* che immette nel Cielo trinitario.

Cristo va in cerca di Adamo: discende nel cuore della terra a visitare la comunità dei morti che l'ha preceduto; egli

¹⁶⁹ Secondo la tradizione giudaica, dopo la morte l'uomo scendeva agli inferi, nello *shéol*, luogo simbolicamente collocato sotto la terra (cf. Gb 30,23), dove i morti, privi del corpo ed esclusi dalla presenza di Dio, in condizioni diverse (cf. Lc 16,23), conducevano una parvenza di vita, attendendo la piena retribuzione nel giudizio finale.

¹⁷⁰ Questi dati neotestamentari, che esprimono una visione del mondo ampiamente segnata dalla concezione di allora, sono all'origine di ciò che nel *Credo* affermiamo con l'articolo: "Discese agli inferi". Ma qual è la portata di senso di questo misterioso "discendere" di Cristo? A grandi tratteggi conviene dire qualcosa che precisi la nostra fede pasquale in Gesù e illumini la nostra attuale vita cristiana ed ecclesiale, la quale può essere collocata solo dentro il cono di luce della Risurrezione.

¹⁷¹ La *discesa agli inferi* contrassegna la vittoria di Gesù sulla morte e sulle potenze del male che dominavano l'umanità fin dalla sua origine. Gesù ha raggiunto i trapassati come Salvatore, portando loro i benefici della sua morte redentrice, comunicando la pienezza della comunione con Dio: "È stata annunciata la buona novella ai morti" (1 Pt 4,6).

va a incontrare Adamo, l'uomo fatto in vista di lui (cf. Col 1; Ef 1). Cristo è Adamo più di Adamo (cf. Rm 5,14); perciò lo cerca e, in lui, cerca l'uomo, tutti gli uomini.¹⁷² Anzi, possiamo dire che, con la *discesa agli inferi*, Cristo entra nel 'cuore' dell'uomo, nel luogo più recondito dove abita l'uomo e, dal di dentro di questo modo di essere, gli offre di condividere la sua salvezza.¹⁷³

— Il Sabato santo è anche un decisivo giorno mariano: in esso si celebra la fedeltà radicale di Maria, la Vergine, la Sposa, la Madre. Nel giorno in cui Gesù fu sceso nella tomba, mentre anche i discepoli più prossimi erano dubbiosi, Maria, la prima fedele, è rimasta sola a tenerne viva la fiamma o anche è rimasta immobile nell'oscurità della fede, salda nel tempo del dubbio. Ma, dicendo che Maria, in questo giorno, è rimasta sola a credere, paradossalmente non si esclude, ma si

¹⁷² Cristo, secondo Adamo, «va a cercare il primo padre, come la pecora smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva, che si trovano in prigione» (*Ufficio delle letture del Sabato santo*). Un'icona del Sabato santo del 1502, di Dionisij e allievi, che si trova nel Museo Russo di San Pietroburgo, rappresenta Cristo risorto non nell'atto di uscire dalla tomba, ma in quello di sprofondarla. Cristo entra nel cuore della terra, perché la terra degli uomini possa ritrovare la sua verità e servire così ad Adamo, non per nascondere davanti a Dio, ma per riconsegnarlo a Dio, redento e glorificato. Cristo non esce dalla tomba come uno che si è liberato dalla morte e scappa via: egli, infatti, non ha vinto la morte per se stesso, come un superuomo; egli, invece, discende negli inferi, cioè entra nel mondo della morte, nell'impero delle tenebre che tiene schiavo Adamo e la sua discendenza. Egli tende le mani ad Adamo ed Eva: li prende per il polso (il luogo dove si misura la vita) e li riporta all'esistenza: comincia così il ritorno al Padre, il cammino nel seno della Trinità, porto di salvezza di ogni uomo (cf. T. ·PIDLÍK-M.-I. RUPNÍK, *Narrativa dell'immagine*, Lipa, Roma 1996, p. 51-53).

¹⁷³ Cristo raggiunge l'uomo nel punto più basso, che è la sua morte, continuando il movimento di avvicinamento da lui iniziato con l'Incarnazione. Cristo discende dentro l'enigma dell'uomo, dentro il mistero della persona umana per portarvi il seme pasquale. Quando nasce un uomo gli si pone accanto il Cristo, il redentore del primo Adamo: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo» (CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22).

implica la presenza della Chiesa: nel Sabato santo tutta la fede della Chiesa si è raccolta in Maria, perché la Chiesa s'identificava con lei – vera «microchiesa» – che sotto la Croce era stata chiamata a diventare la Madre di tutti. Perciò, proprio perché mariano, il Sabato santo è giorno ecclesiale.¹⁷⁴

— Il Sabato santo è un simbolo del nostro tempo. Insieme a tanti segni di presenza di Cristo e di fedeltà al Vangelo, il nostro tempo soffre del silenzio di Dio. L'ateismo si presenta in forme striscianti ed enigmatiche; l'indifferenza religiosa si mostra come una sfinge indecifrabile e si connota con modalità inafferrabili che rendono difficile la sua analisi e impediscono un rapporto di dialogo con essa. Il Sabato santo è il simbolo della debolezza della memoria, della frammentarietà del presente, dell'incapacità di futuro.¹⁷⁵

Si chiedeva con perspicacia J. Ratzinger in occasione della Pasqua del 1969:

«Non comincia il nostro secolo ad essere un grande Sabato santo, giorno dell'assenza di Dio, nel quale anche i discepoli hanno un vuoto agghiacciante nel cuore che si allarga sempre di più, e per questo motivo si preparano pieni di vergogna ed angoscia al ritorno a casa e si avviano cupi e distrutti nella loro disperazione verso Emmaus, non accorgendosi affatto che colui che era creduto morto è in mezzo a loro?».¹⁷⁶

Questa domanda non finisce di pesarci sul cuore e di preoccuparci.

¹⁷⁴ Questa considerazione è risultata problematica nella storia della teologia: qualcuno ha ritenuto che fosse eccessivo pensare Maria come colei che è restata sola nell'esperienza credente, poiché questo avrebbe significato che la fede della Chiesa nel Sabato santo era rimasta come paralizzata ed eclissata. Ma, riflettendo bene teologicamente, apparirà chiaro che la fedeltà della Vergine Madre al Figlio depresso nel sepolcro non contraddice, non oscura e non annulla la fedeltà della Chiesa sposa verso Cristo sposo giacente nel sonno della morte.

¹⁷⁵ Cf. C.M. MARTINI, *La Madonna del Sabato Santo*. Lettera pastorale 2000-2001, Milano 2000, p. 17-21.

¹⁷⁶ Testo riprodotto col titolo *L'angoscia di un'assenza. Tre meditazioni sul Sabato santo*, in *Supplemento a 30 Giorni*, 3, 1994, p. 8.

Nel Sabato santo Maria ha espresso una fede attraversata dal dolore; si è realizzata in lei, infatti, la profezia di Simeone: «Una spada ti trapasserà l'anima» (Lc 2,35).¹⁷⁷ Il Sabato santo è il giorno della Vergine dolorosa, pensosa nella sua fede, scossa dal dolore materno;¹⁷⁸ è un giorno serio e di stupore: ripone dinanzi ai nostri occhi credenti la terribile ipotesi di un mondo senza Cristo. Maria è la stella del Sabato santo: la luce della sua fede ci riconsegna anche alla lieta certezza di fede che Cristo, di là della pietra del sepolcro, sta ancora operando per la salvezza degli uomini.

La Madonna del Sabato santo è sapiente maestra, in modo speciale, di alcuni valori necessari a noi uomini del XXI secolo; a differenza di noi, ella «vive la memoria quale luogo di profezia: ricorda per sperare, rivisita il passato per aprirsi al futuro, nella speranza che Dio è fedele alle sue promesse»;¹⁷⁹ ella «ha dimostrato di saper sperare contro ogni speranza e di credere nell'impossibile possibilità di Dio al di là di ogni evidenza della sua sconfitta»;¹⁸⁰ ella «riesce a custodire non solo la memoria della comunione, ma la carità per viverla nel presente».¹⁸¹

¹⁷⁷ Nel Medioevo la meditazione sul dolore della Madre dopo la morte del Figlio ha fatto sorgere la devozione all'Addolorata, la cui rappresentazione artistica più insigne sarà poi la "Pietà".

¹⁷⁸ Il Vangelo di Gamaliele (sec. VI ca.) dà ampio spazio al lamento della Vergine, seduta presso il sepolcro (IV, 5-V,1): «Apparve la luce e, mentre ella nel suo cuore era afflitta e addolorata, un forte profumo di aromi si effuse sul lato destro dell'ingresso del sepolcro. Sembrava che si sprigionasse il profumo dell'albero della vita. [...] Gesù disse a Maria: "Le lacrime che hai sparse sono sufficienti per me! Quegli che è stato crocifisso è vivo e parla con te! Quegli che tu cerchi è lui che ti consola. [...] Guarda il mio volto, o madre mia, e convinciti che sono proprio tuo figlio"» (Testo citato da A. SERRA, *Dimensioni mariane*, Milano 1995, p. 45).

¹⁷⁹ C. M. MARTINI, *La Madonna del Sabato Santo*, p. 38.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 43.

2.10. *Stella della Risurrezione, educa al «principio-speranza»*

Se Cristo fosse stato inghiottito dalla morte, se fosse rimasto chiuso nella buca di un sepolcro sarebbero svanite le ragioni della speranza. Se sotto la «casa» cristiana fosse restato a marcire il Cristo morto, noi non avremmo motivo di credere in lui e di predicare il suo nome (cf. 1 Cor 15). Ugualmente saremmo senza speranza se la vittoria pasquale di Cristo non toccasse la morte degli uomini e se non la deprivasse dei suoi poteri di distruzione. Cristo ha fatto proprio questo: ha «battezzato» la morte, le ha cambiato il nome, l'ha addolcita, l'ha mutata da «nemica» (cf. san Paolo) a «sorella» (cf. san Francesco d'Assisi), l'ha redenta, l'ha salvata.

— A Pasqua la Madonna del Sabato santo diviene la Madre del Risorto e vive questa tipica condizione materna nella gioia, come ha sentito la Chiesa con la sua alta percezione credente: la Vergine Madre con la Pasqua fu riempita di «ineffabile letizia» per la vittoria del Figlio sulla morte.¹⁸² L'eco di questa gioia materna di Maria per la risurrezione del Figlio non si è ancora spenta nel tempo, ma rivive nella gioia della Chiesa soprattutto nel tempo di Pasqua, in cui «la gioia ecclesiale per la risurrezione di Cristo e per il dono dello Spirito è come il prolungamento del gaudio di Maria di Nazaret».¹⁸³

Maria entra in pieno dentro il mistero pasquale: la risurrezione di Gesù è atto trinitario che vede Maria quale testimone qualificata e, più ancora, come soggetto che partecipa allo svolgersi della dinamica dei misteri di Cristo.¹⁸⁴ Nei giorni della passione e della morte di Cristo, Maria

¹⁸² Si legge nella *Collectio missarum de b. Maria Virgine*, form. n. 15 «B. Maria Virgo in resurrectione Domini», *Prefatio*: «Quia in Christi tui resurrectione / beatam Virginem ineffabili replesti laetitia». Si legge, inoltre, nella *Liturgia Horarum, Commune b. Mariae Virginis*, I et II Vesp., *Preces, formularium alterum*: «Qui Maria iuxta crucem stantem roborasti et in resurrectione Filii tui replesti laetitia».

¹⁸³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Celebrazione dell'anno mariano. Orientamenti e proposte* (3.4.1987, n. 3).

¹⁸⁴ La Risurrezione è anzitutto iniziativa del Padre che non abbandona

«non sa immaginarsi la resurrezione, né raffigurarsi qualcosa che avverrà nel futuro. Dispone solo della sua fede che supera ogni evento di morte. Sa anche questo: allora, quando le fu donato il bambino, non si trattava dal principio di un figlio suo. [...] Ella comprende perciò che neppure la morte può rappresentare una conclusione per la sua vita».¹⁸⁵

— Maria vive il passaggio pasquale dell'esistenza di Gesù con un approccio radicale di fede, che le permette di darne un'interpretazione trinitaria; nel complesso evento pasquale il Padre e il Figlio hanno svolto un intenso dialogo: il Figlio ha consegnato al Padre la sua vita sulla Croce per gli uomini (cf. Lc 23,46); il Padre risponde all'atto di offerta risuscitandolo dai morti (cf. Ef 1,20). In questo dialogo pasquale lo Spirito è stato il legame personale d'amore tra il Padre e il Figlio, come lo è dentro la vita trinitaria dall'eternità: la Croce, infatti, è un simbolo manifestativo, quasi una misteriosa eco dell'amore intratrinitario.

Nell'evento trinitario della Pasqua Maria riceve il Figlio glorioso ed entra in rapporto definitivo con lui:

«A Pasqua la sua unione con il Figlio è diventata così profonda che in futuro non potranno più essere separati. Là dove il Figlio è sostanzialmente e realmente presente non può mai mancare anche la Madre. Se è veramente la carne del Signore quella che il cristiano riceve sull'altare, è allora anche la carne che è divenuta tale nel grembo della Madre e a cui ella ha messo a disposizione tutto ciò che possedeva. Dal momento che ella ha detto di sì alla sua Incarnazione, dice di sì anche ad ogni nuovo ingresso del Signore nel mondo che si realizza con la consacrazione eucaristica ad ogni santa messa».¹⁸⁶

na negli inferi e alla corruzione il suo santo, il consacrato a lui (cf. At 2,25-28 che cita il Sal 16,8-11). Con la Risurrezione il Padre aderisce alla *persona* e al *messaggio* del Figlio e pronuncia il suo *amen* di compiacenza alla sua fedeltà radicale. La Risurrezione di Gesù è anche iniziativa dello Spirito, chiamato da san Paolo come «lo Spirito di colui che ha risuscitato Cristo dai morti» (Rm 8,11).

¹⁸⁵ A. von SPEYR, *L'ancella del Signore*, p. 133.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 136.

— Maria, a Pasqua, mostra che «la speranza non delude» (Rm 5,5): ella si qualifica come donna di speranza, come donna che, con la sua fede, ha motivato la speranza e ne ha potuto vedere anche la vittoria. Maria, a Pasqua, trova dimostrata l'audacia della nuda fede del Sabato santo: a Pasqua ella ha mostrato d'aver saputo riporre la sua fede e la sua speranza in uno che le meritava.

— Maria ci chiede di arrivare e ci porta alla Pasqua, come all'unico evento capace di fondare la speranza. Non possiamo rischiare di non arrivare alla Pasqua: «Il grande pericolo nostro, vostro come mio, – ammonisce Panikkar – è quello di una vita cristiana a metà. Il grande pericolo nostro è fermarsi prima di arrivare a Pasqua. [...] Fermarsi a metà cammino, non salire fino alla Pasqua, non arrivare a Gerusalemme e là riuscire a morire e a resuscitare, questo è il nostro grande pericolo».¹⁸⁷ Maria ha saputo credere sperare oltre il Sabato santo ed ha intuito e meritato la grazia pasquale insegnando ora a tutti di salire fino alla Pasqua e di *essere un ponte* fra la Pasqua di Cristo e la storia degli uomini.

— Maria è l'apologeta del Sabato santo e la testimone della Pasqua: la sua apologetica e la sua testimonianza pasquali c'interpellano ancora chiedendoci di fare della risurrezione l'evento distintivo del cristianesimo¹⁸⁸ e, alla luce della risurrezione, di andare alla ricerca del significato e del fine della storia, con la certezza di poterli trovare.

A quella chiara luce sarà possibile anche trovare le ragioni per essere attivamente, dignitosamente e, se necessario, martirialmente presenti dentro la vicenda umana, sia nel suo svolgersi quotidiano, sia nei suoi passaggi eccezionali. Ma, come rischiarare «l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo», si doman-

¹⁸⁷ R. PANIKKAR, *La gioia pasquale*, Vicenza 1968, p. 8. 9.

¹⁸⁸ Scriveva N. Berdiaev: «Il cristianesimo è la più grande religione, perché è la *religione della risurrezione*: perché non si adatta alla morte e alla sparizione, perché cerca la risurrezione di tutto ciò che veramente è» (*Il senso della storia*, Milano 1975, p. 75).

da Giovanni Paolo II nella *Evangelium vitae* (nn. 21-24)? Tale domanda ha una risposta: è possibile dire un sì pieno e indiviso alla vita, specie nella forma indifesa del suo stato nascente e terminale, solo se si entra nel *regime di grazia della risurrezione*.

— Maria, infine, ha interiorizzato la Pasqua e c'invita a farlo a nostra volta. Questo comporta che l'evento di Pasqua sia assunto anche come valore, ossia come principio di umanesimo, in quanto icona di salvezza che mostra l'umanità che si trasforma in *nuova umanità*, offrendo così una figura del destino ultimo dell'uomo. In termini contestuali, all'oggi storico che stiamo vivendo, il cristianesimo, con la risurrezione, intende indicare un *punto di riferimento* solido per un tempo caratterizzato da indecisione estrema.

Evidentemente non basta che la risurrezione venga presentata come un *modello di vita* da imitare; si richiede, altresì, che essa sia un *principio di vita* che trasformi dall'interno le esistenze degli uomini e delle donne, che vogliono adottarlo come paradigma di umanesimo. A queste condizioni l'*evento vissuto della risurrezione* è capace di sprigionare imprevedibili energie rinnovatrici: ad esempio, può allargare con una forza unica gli orizzonti della speranza, in un tempo nel quale essi tendono a restringersi fino a ridursi, come esperienza del pensiero debole, ad un asfissiante cerchio intorno al presente.

2.11. *Stella dell'Ascensione, educa alla «lentezza della contemplazione»*

La Vergine dell'Ascensione evoca la dimensione contemplativa e mistica della vita. È questo un valore cristiano che il mondo non comprende. Tuttavia essa è mirabilmente attuale, anzi essa è la forma di cristianesimo più adatta al futuro. K. 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, per-

ché 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».¹⁸⁹

Non si pensi alla contemplazione come a una forma disimpegnata di cristianesimo. Al contrario la contemplazione dice *responsabilità*: l'icona, infatti, è «spazio d'incontro».¹⁹⁰ In altri termini la contemplazione del Figlio glorificato da parte di Maria co-implica nel dinamismo e nella comunione con tutto il clima vitale-spirituale che essa crea, fatto d'intreccio tra parola e immagine, concetto e sentimento, ragionamento e intuizione. La Vergine dell'Ascensione chiama a puntare lo sguardo al monte su cui Dio abita, anzi al «Dio-monte», al «Dio dei monti» (cf. 1 Re 20,23.28). Questo certamente non significa un contestuale invito a disimpegnarci dall'agire per animare cristianamente il mondo; tuttavia dalla contemplazione dell'Ascensione discendono almeno due conseguenze.

— Anzitutto: vincere la febbre dell'attivismo. L'uomo d'oggi si sente ansiosamente responsabile della propria vita e del mondo che lo circonda; trova inutile il silenzio, fastidioso il distacco dall'agire frenetico, superfluo e ingenuo l'esercizio della ricerca interiore, mentre proprio l'attività sulle cose, senza l'attività di ricerca interiore, è pericolosa e fuorviante.

«L'impazienza e la fretta caratteristiche della nostra cultura tecnologica ci fanno sentire pesante ogni ritardo nella manifestazione svelata del disegno divino e della vittoria del Risorto. La nostra poca fede nel leggere i segni della presenza di Dio nella storia si traduce in impazienza e fuga, proprio come accadde ai due di Emmaus che, pur messi di fronte ad alcuni segnali del Risorto, non ebbero la forza di

¹⁸⁹ K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, III, Roma 1968, p. 19-35.

¹⁹⁰ L'icona si offre come *spazio d'incontro* col Dio vivente, con la sua Parola, con Cristo, con i fratelli: è la multidirezionalità dell'icona, che significa, ad un tempo, la sua ricchezza contenutistica, la sua capacità evocativo-memorale, la sua capacità di sollecitazione testimoniale, la sua capacità di spinta profetica: cf. T.ŠPIDLÍK-M. I. RUPNÍK, *Narrativa dell'immagine*, Roma 1996, p. 7-18.

aspettare lo sviluppo degli eventi e se ne andarono da Gerusalemme (cf. Lc 24,23ss.).¹⁹¹

— Inoltre: superare il terrestrismo. L'uomo d'oggi vive pressoché ingolfato nelle realtà terrestri, dimenticando che esse sono realtà penultime e provvisorie; egli le tratta come se fossero realtà ultime e definitive, mentre opera una specie di sacralizzazione della storia e del mondo. Per lui è l'ironia di Michele Federico Sciacca: «Io con la storia mi accendo la pipa»;¹⁹² per lui è anche l'ammonizione di Jacques Maritain: quella di non piegarsi mai ad un sacrilego «inginocchiamento al mondo».¹⁹³

2.12. *Stella di Pentecoste, educa alla «riconciliazione dei linguaggi»*

Con la Pentecoste iniziano la missione e la storia della Chiesa: alla Comunità di grazia che Cristo ha istituito, lo Spirito dona un'anima. A causa di quest'anima la Chiesa è una realtà vivente: le energie dello Spirito la rendono fattiva ed essenzialmente dinamica.¹⁹⁴ Maria, con la sua fede, attende, insieme agli Apostoli, l'effusione dello Spirito da parte del Padre e del Figlio risorto contribuendo a che l'atto trinitario della Pentecoste raggiunga la chiesa nascente come soggetto pienamente articolato: nella comunità cristiana non c'è solo l'elemento «petrino» (maschile, gerarchico), ma c'è anche quello «mariano» (femminile, carismatico):

¹⁹¹ C.M. MARTINI, *La Madonna del Sabato Santo*, p. 30-31.

¹⁹² Cf. M.F. Sciacca, *Come si vince a Waterloo*, Milano 1957, p. 10-11.

¹⁹³ Cf. J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Bruges-Paris 1969.

¹⁹⁴ Cristo costruisce la Chiesa con molti atti, ma è lo Spirito Santo che, per così dire, le dà un'anima, le dà un cuore, le dà la forza per la missione. Cristo ha fondato la Chiesa, lungo gli anni della sua opera messianica, istituendo i sacramenti, l'apostolato, la primazialità petrina, ma è a Pentecoste, con l'invio dello Spirito, che egli dona ad essa il soffio della vita. È il metodo della storia della salvezza: lo Spirito viene *dopo*, a *compiere*: la Pentecoste è il mistero che dà perfezione alla Chiesa. L'effusione dello Spirito fu il battesimo della Chiesa: la sua consacrazione per il Vangelo e la missione nel mondo, la sua abilitazione ad essere inizio e mezzo del Regno, segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano (cf. CONCILIO ECUM. VAT. II, Cost. domm. *Lumen gentium*, n. 1, 8).

«l'elemento mariano nella chiesa abbraccia il petrino senza pretenderlo per sé; Maria è “regina degli apostoli”, senza pretendere per sé poteri apostolici. Essa ha altro e di più».¹⁹⁵

— Maria, con la sua *carità*, contribuisce a porre il principio pentecostale della comunione, della riconciliazione e della pace, in sostituzione del principio babelico della divisione dei cuori e della confusione comunicativa;¹⁹⁶ con la sua *umiltà*, che contrasta con la *superbia babelica*,¹⁹⁷ è la destinataria più degna della Pentecoste ed è esemplare per il predisporre al suo riferimento anche attuale, giacché la Pentecoste è atto trinitario continuo:¹⁹⁸ in lei, soprattutto, il Padre e il Figlio riescono a

¹⁹⁵ H. U. von BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, p. 181.

¹⁹⁶ Sembra incontestabile che Luca nel racconto di *At 2* insinui il parallelismo fra il fenomeno della *moltiplicazione pentecostale dei linguaggi* e la differenziazione delle lingue e la dispersione delle razze umane nell'episodio della torre di Babele (cf. Gen 11). Si tratta di un parallelismo rovesciato: mentre Babele è *accadimento* di divisione e di confusione, Pentecoste è *evento* di comunione e di riconciliazione di tutta l'umanità nella comune fede del Risorto: «A Babele, con la confusione delle lingue vi è anche la divisione delle volontà, trattandosi di un progetto contrario a Dio; adesso invece le disposizioni degli animi sono restituite all'unità affinché si muovano verso un fine di pietà» (CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat. XVII*, 17).

¹⁹⁷ Il contrasto tra Babele e Pentecoste lo possiamo interpretare come uno scontro fra due modi di essere degli uomini: *un modo di essere*, che si manifesta come *superbia vitae* e *un modo di essere*, che si mostra come *umiltà*: «Per colpa di uomini superbi furono divise le lingue; grazie agli umili apostoli le lingue sono state riunificate» (SANT'AGOSTINO, *Enarr. Ps.* 54, 11). Il contrasto tra Babele e Pentecoste sta nella differenza che passa fra una unità della comunità degli uomini di tipo solo naturale e quella di natura misterica: è la differenza tra la famiglia di Adamo e quella di Cristo, che è la Chiesa. Nella prima gli uomini «avevano una sola lingua» (Gn 11,1); nella seconda ciascuno sentiva gli apostoli «parlare la propria lingua» (At 2,6). A Babele c'è confusione perché i costruttori della torre operano non per la gloria di Dio ma per *farsi un nome* (cf. Gn 11,4); a Pentecoste c'è comunione perché si entra nella logica missionaria di *dare un nome a Dio*: tutti comprendono la lingua degli apostoli perché essi «annunciano, nelle varie lingue, le grandi opere di Dio» (At 2,11).

¹⁹⁸ Pentecoste chiama a conversione: ci chiede di decentrarci da noi stessi, per concentrare la nostra opera su Dio e sul suo Regno. Non è un progetto nuovo che Pentecoste chiede: anche la torre babelica era in sé un progetto buono, perché voleva essere un'alta costruzione che portava

far discendere con più profondità penetrativa e ad espandere con maggiore potenza d'irradiazione l'effusione dello Spirito per la disponibilità dimostrata alle sue mozioni, per la sintonia perfetta avuta con la voce dello Spirito in tutta la sua esistenza «piena di grazia» (Lc 1,28).

— La comunità di Gerusalemme, radunata nei giorni della Pentecoste, era composta *dagli Undici, dalle donne, da Maria Madre di Gesù e dai fratelli* di lui (cf. At 1, 14). Su tutti costoro, *uomini e donne*, scende lo Spirito (cf. At 2,4a). È un'icona di permanente valore per la Chiesa di tutti i tempi. In questa tipica esperienza si sente il vento della profezia sinaitica: infatti al Sinai *tutti gli Israeliti, uomini e donne*, nessuno escluso, convocati da Mosè, riceverono indistintamente dagli anziani, che li rappresentavano, l'atto di convocazione (cf. Es 19,3.7). Alla fine dell'esortazione mosaica, *tutto il popolo rispose unanime*: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8).

Una conferma e un arricchimento di senso a questo «sì» del popolo a Dio sul Sinai l'abbiamo nel *Fiat* pronunciato dalla Vergine, quale «Figlia di Sion», nel dialogo dell'Annunciazione (Lc 1,38), nell'invito di Maria ai discepoli a fare

a Dio. Quello che manca a Babele è *il costruire per Dio*. Pentecoste corregge Babele: insegna che non basta lavorare nel cantiere del Regno, ma che occorre lavorare per il Regno e per la gloria del Re. Uscire da Babele, perciò, è operare l'opzione di mettersi al servizio di Dio e di non usare il Regno e la Chiesa per se stessi. È severa Pentecoste: chiede di essere davvero religiosi (come Maria), nel senso dell'essere *devoti*, ossia dediti alla celebrazione della gloria di Dio. *Ad maiorem Dei gloriam*: è motto pentecostale di ogni cristiano che davvero è deciso a praticare la «virtù di religione». C'è una «Babele», tuttavia, da cui non bisogna uscire, perché abbandonarla sarebbe segno di pusillanimità: è la nostra società complessa, intricata, difficile, snervante, babelica appunto. La Babele moderna, con i suoi codici linguistici sofisticati, con il suo pluralismo smarrente, con il suo problematicismo morboso stanca moltissimo. Eppure la decisione dei cristiani non può essere quella di abbandonarla a se stessa, ma un'altra: quella che Giovanni Paolo II indicava nella sua Lett. Enc. *Dominum et vivificantem*: occorre portare il vento di Pentecoste nella città dell'uomo, perché la pacifichi e la consoli.

quello che il Cristo avrebbe comandato (cf. Gv 2,5).¹⁹⁹ La Vergine di Pentecoste insegna, perciò, per sempre il valore della *comunione*, nome del mistero di Dio, dell'esistenza dell'uomo, del significato e fine della sua storia.

— Il principio pentecostale della riconciliazione per un cristiano finisce per ispirare l'educazione alla convivialità. In questa parola si riassume il significato attuale ed esaltante, ma anche difficile e impegnativo di una delle forme più alte e raffinate dell'educazione alla mondialità. Essa chiama ad andare ben oltre la semplice tolleranza che, sebbene sia parola di civilissima pedagogia, mostra d'isciversi in una prospettiva progettualmente minimale. Lo diciamo nell'anno internazionale della tolleranza: tollerare non basta. Occorre la convivialità.²⁰⁰ Educare un «ego» di pace rientra in tale progetto educativo che mira a costruire una cultura planetaria.²⁰¹

L'educazione alla convivialità vuole sostanziersi della *pedagogia di un'equilibrata decostruzione*: chiede di demistificare le ragioni che pretendono di giustificare i bastioni della separatezza per poterli rovesciare. Essa fa appello, inoltre, a una *pedagogia dei gesti*: esige, cioè, l'attivazione più realistica del linguaggio non verbale del coerente coinvolgimento personale. Essa, infine, mostra di fidarsi solo di una *pedagogia narrativa*, che è fortemente collegata con l'etica narrativa, la quale favorisce l'incontro solidale di identità narrative, giacché l'uomo, per dirla con Bichsel, è un nodo di relazioni, un nodo di storie.²⁰²

¹⁹⁹ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, p. 8-17; 18-23; 141-147.

²⁰⁰ Cf. A. NANNI, *Educare alla Convivialità*, Bologna 1994.

²⁰¹ Cf. AA.VV., *Una nuova mondialità per un futuro di pace*, Fiesole [FI] 1994.

²⁰² Cf. P. BICHSEL, *Il lettore, il narrare*, Milano 1989.

CONCLUSIONE BREVE

Sono davvero molti gli spunti che, intorno al tema dei valori, sono venuti a noi meditando sul mistero della Vergine Madre: sette *tracce educative* sono emerse dal canto della Figlia di Sion, mentre dodici *principi pedagogici* sono come fioriti dalla densità misterica della persona di Maria e della sua «mediazione materna»;²⁰³ tutte queste sollecitazioni, infine, riportano allo spirito delle Beatitudini.²⁰⁴

Si conferma così che Maria è una vera Maestra di valori, è insegnante nata perché porta oltre se stessa, non trattiene a 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».²⁰⁵

Maria è maestra di valori perché narra nella sua vita le Beatitudini di Gesù e perché ci rimanda ad esse, come al codice di santità più autorevole, che Gesù ha posto al vertice dell'Evangelo, come sintesi di valori non solo perenni, ma anticipatori della vita eterna. Il fatto che il discorso su «Maria maestra di nuovi valori» ci ha condotti a concludere con le Beatitudini di Gesù è circostanza che ci rassicura: un discorso mariano, infatti, è corretto ogniqualvolta finisce in modo cristologico.

Infine, merita ricordare che la crescita nei valori cristiani, ossia nella profezia delle Beatitudini, non dipende solo dall'impegno educativo, poiché sono un frutto di grazia. Perciò conviene che noi incominciamo subito a chiederli nella preghiera:

²⁰³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris Mater*, Terza parte.

²⁰⁴ B. MAGGIONI, *Commento all'Evangelo secondo Luca*, a cura di G. Girardet, F. Ronchi, B. Maggioni, Milano 1973, p. 77.

²⁰⁵ M.G. MASCIARELLI, «Non hanno più vino» (*Gv 2,3*). *Maria e l'Eucaristia dinanzi alle carenze umane*, in Aa.Vv., *Maria e l'Eucaristia*. (20° Convegno Mariano per operatori pastorali: 28-29-30 dicembre 1999 – Roma), a cura di E. Toniolo, Centro di Cultura Mariana, Roma 2000, p. 132.

«Gesù di Nazareth e di Gerusalemme,
Profeta dell'Altissimo,
Figlio del Dio di pace, Diacono di carità per ogni uomo,
noi ci affidiamo per sempre
al tuo amore di Redentore dell'uomo:
donaci labbra più pure per la profezia del Vangelo;
donaci mani più pure per il sacrificio di Lode;
donaci un cuore più puro per il servizio della Carità.
E perché diveniamo segni credibili di te, rendici:
poveri-beati, perché vogliamo in eredità
il Regno dei Cieli;
miti-beati, perché vogliamo possedere
la terra degli uomini;
giusti-beati, perché vogliamo essere saziati
dalla mano del Signore;
pacifici-beati, perché vogliamo essere chiamati
figli del Padre;
puri-beati, perché vogliamo vedere
il volto del Dio vivente;
afflitti-beati, perché vogliamo essere amati
dal Dio d'ogni consolazione;
misericordi-beati, perché vogliamo misericordia
anche noi per sempre.
Te lo chiediamo, o Cristo, con Maria,
la tua e la nostra Madre:
l'umile Serva della tua Parola liberatrice;
la fedele Compagna del tuo Sacrificio sacerdotale;
la splendida Testimone della tua Carità ecumenica.

Così sia!

Sì, oggi e sempre, così sia!».²⁰⁶

²⁰⁶ M.G. MASCIARELLI, *Laudare. Preghiere per un periodo di esilio e di esodo*, Città del Vaticano 1992, p. 31-32.