RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928



Camaldoli '92

Maria, discepola e sorella

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO IX n. 4
Aprile 1993

SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Sommario

Editoriale

GIVE PEACE A CHANCE *di Marica Mereghetti* 3

Fuci

APPUNTI PER UNA FORMAZIONE RESPONSABILE *di Maria Chiara Bettazzi* 4

Spiritualità

FORTEZZA, LA SAPIENTE FOLLIA DELLA CROCE *di Mario Russotto* 6

Pensieri a righe

FEDE E VIOLENZA *di Thomas Merton* 8

CAMALDOLI 1992

Maria di Nazareth. Ordinarietà di un discepolato, singolarità di una storia

INTRODUZIONE *di Marica Mereghetti* 10

MARIA: L'ANNUNCIO E IL CANTO *di Alberto Valentini* 12

MARIA NELLA RIFLESSIONE DELLA CHIESA *di Cettina Militello* 18

Obiezione di coscienza

INVECE DI GIOCARE ALLA GUERRA... *di Vittorio Ferla* 42

Recensioni

COME ELEGGERE IL GOVERNO *di Massimo Palisi* 46

RICERCA

N. 4 APRILE 1993

Comitato di Redazione: Maria Chiara Bettazzi, Maria Bottiglieri, Cecilia Carmassi (Direttore), Vittorio Ferla, Marica Mereghetti (Condirettore), Massimo Palisi, Luca Rolandi (Vice-direttore Responsabile), Giorgio Vezzosi (Segretario di Redazione), Marco Zanini.

Grafica: Carlo Ferrari - Impaginazione: Marica Mereghetti

Disegni originali: Beppe Braghiroli

Direttore Responsabile: Angelo Bertani *Direzione:* Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 6861948. ccp n. 35038009 *Stampa:* So.Gra.Ro. V. Ignazio Pettinengo 39 - 00159, Roma Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985 - Sped. in abb. post. - gr. III 70%. *Abbonamenti:* Annuo L. 40.000; sostenitore L. 100.000. Un Fascicolo L. 4000; doppio L. 8000. Chiuso in tipografia nell'agosto 1993 - tiratura: 5000 copie.

Give peace a chance

Una vecchia canzone di John Lennon, nient'altro: forse perché quella *chance* oggi è traducibile non più solo come possibilità, ma come scelta obbligata, come rischio da correre, anche se non è mai al riparo dal pericolo di trasformarsi in scadimento, caduta libera verso un *nuovo ordine mondiale* ben poco attraente, scontato come il finale di un film di propaganda, e in fondo almeno sospetto.

E' sin troppo facile fare della retorica a buon mercato: ogni giorno l'occasione è lì: perfettamente visibile, pervasiva, anche affascinante; la guerra è nelle case attraverso la televisione, tra le previsioni del tempo e la pubblicità. Ciò che è perfettamente visibile però nasconde qualcosa, e lo nasconde così bene che veramente è difficile scorgere la via di uscita di fronte alla verità manifesta della guerra come *«proseguimento della politica con altri mezzi»*.

E del resto tutti i conflitti censiti cosa altro sono se non questo? Jugoslavia, Somalia, Iraq, Cambogia, Sudan, Corea, Libano: tanti fallimenti della politica come arte estremamente raffinata del governare rivelano altro che l'estremamente raffinata incapacità della ragione. La comunità internazionale, che per i prossimi decenni dovrebbe preoccuparsi di far dimenticare le proprie colpe, non è stata capace neppure di tentare dei processi di riappacificazione là dove si è sentita in dovere di intervenire.

Del resto il progetto politico che è venuto affermandosi è quello americano dell'imposizione della pace (*peace enforcing*) con qualunque mezzo, e se la memoria storica non inganna, siamo di fronte semplicemente ad una edizione tecnologicamente avanzata della *pax romana*... e che Dio "stia da questa parte" è quantomeno dubbio. L'ordine mondiale che si sta definendo non pare essere altro che l'ordine "a stelle e strisce", e le "forze di pace", che sembrano delle "armate brancaleone" quanto al coordinamento, si dibattono al bivio della scelta: o l'uso delle armi, riuscendo così a creare le condizioni per una *escalation* dei conflitti, o il non intervento: ci sarebbe una terza via, quella delle condizioni del dialogo, ma sembra che sia impossibile perseguirla, o perché non accettata dalle parti in causa o perché presuppone l'accettazione da parte di tutti gli stati di un altro tipo di ordine nei rapporti internazionali.

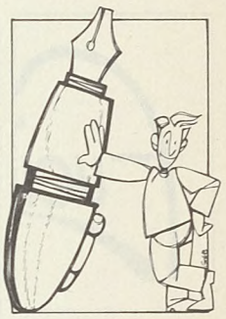
Il risultato, che in fondo è già posto nelle premesse concettuali di questo *nuovo ordine mondiale*, è che avviene uno slittamento sul significato della pace: da fragilità da custodire, da fine da perseguire, diventa strumento di dimostrazione di forza, ordine da imporre. Andando contro ad una concezione, non solo cristiana, di una politica che sappia definire i propri limiti e soprattutto i propri valori di riferimento: e se il valore della pace è tale non può essere imposto con mezzi violenti, per interessi particolari, andando contro alla logica della sussidiarietà che dovrebbe regolare i rapporti tra stati. Invece assistiamo ad una politica che, ponendo come relativo il valore della pace, si lascia ancora trascinare dalla vecchia ideologia dello spostamento del fronte interno su quello esterno: si trova sostegno nell'opinione pubblica spostando l'interesse e rinunciando ad una qualunque progettualità che risolva i conflitti, interni ed esterni, e non li dissolva con la forza o li rimuova.

Se lo scenario appare così desolante occorre ripartire nella consapevolezza che un altro è il senso che è sotteso alla pace: di fronte alla pax romana ritrovare le radici della *shalom* biblica è lo sforzo fecondo che possiamo tentare. L'anelito alla pace si fonda allora sulla promessa della liberazione dal male, in una terra di cui non siamo i principi, ma che è affidata alla nostra responsabilità, nel rispetto e nella custodia di un ordine ulteriore per cui non ci sarà sopraffazione di uomo su uomo, né uso strumentale del potere di cui disponiamo: *shalom* si sposa a *sedaqa*, la giustizia, e risorgerà trionfante la creazione.

Risuonano ora altre parole: vent'anni fa nella *Pacem in Terris* Giovanni XXIII ammoniva sull'aspirazione al consolidamento della pace (quello che oggi si chiamerebbe *peace keeping*) ricordando che: *«... la pace rimane solo vuoto suono di parole, se non è fondata su quell'ordine ... fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità, e posto in atto nella libertà»* [n. 60]. Altro l'ordine, altra la pace, altra la prospettiva: beati saranno i costruttori di pace, coloro i quali fanno la pace e danno la pace, non come la perseguono gli uomini ma come il Padre attraverso il Figlio nello Spirito la dona.

Ma questa non è una fine, bensì il principio...

Marica Mereghetti



EDITORIALE

Marica Mereghetti

RICERCA

Appunti per una formazione responsabile

Maria Chiara Bettazzi

Bild: fino all'anno scorso questo termine tedesco aveva una traduzione quasi esclusivamente per i fucini studiosi della lingua e della cultura tedesca. Dalla Settimana Quadri '92 e grazie all'omonimo volumetto sorto dalle sue riflessioni, per la Federazione il vocabolo rimanda immediatamente ad un ambito specifico: la formazione.

Prima di addentrarci in quest'area tanto vasta quanto complessa, bisogna fare una premessa: non si potrebbe parlare di formazione della persona, se non si tenesse conto della persona stessa.

L'uomo è per natura un universo mai concluso, una materia sempre in evoluzione; le caratteristiche personali, le esperienze, le letture, ogni contatto con le forme del vissuto confluiscono in un'opera di sintesi, differente ed originale per ogni soggetto.

Ma, dopo questa precisazione, volta a sottolineare come non si debba mai generalizzare quando si parla dell'uomo, possiamo tornare alla formazione.

E riprendiamo proprio dal sottotitolo di Bild: *itinerari formativi*.

Con esso ci viene fornito già un fondamentale indizio: la formazione è sempre in cammino, mai statica, continuamente *in fieri*.

Il significato del termine, a sua volta, è altrettanto indeterminato: formare può significare l'atto del plasmare, dare una forma, per l'appunto, ma anche portare a compimento.

Meno immediato, ma certo foriero di spunti, è il richiamo alla radice del termine latino da cui deriva (*forma-ae*), che significa bellezza e armonia.

Formazione quindi può essere intesa come compimento della persona, nella sua realizzazione armonica e nella pienezza delle sue potenzialità.

Parlare di "compimento dell'uomo", dopo avere detto che non esiste una fissità umana, può apparire un controsenso; ma una lettura di questo paradosso esiste.

La realizzazione dell'uomo e la sua pienezza vengono raggiunte attraverso l'esempio di Chi ha saputo congiungere la finitezza del mondo con l'Eternità: il Cristo.

«(...) Chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà» (Mt. 10, 38-39).

Cercate Dio, e vivrà l'anima vostra e la terra farà l'anima viva

Abbiamo individuato che la formazione è strumento, preparazione e ricerca dell'incontro con Dio.

Non si tratta di un discorso elevato al di sopra della vita quotidiana, di avvicinamento in ascesi mistica. La ricerca di Dio, seppure contempli anche questo tipo di esperienza di fede, si attua in primo luogo proprio sulla terra, nell'esistenza più normale, poiché nella normalità della Storia si è "confuso" Gesù Cristo.

Un percorso formativo che tenga conto di queste premesse si snoda soprattutto su due ambiti specifici: la Parola e l'uomo.

Cercare Dio nella Parola significa scavare in essa tramite un rapporto che diventi confidenza. Attenzione a non essere fuorviati da tale termine, che subito evoca un'interiore intimità, facile a scadere nell'intimismo: la confidenza non può che essere l'approfondimento del mistero delle Scritture attraverso la fatica del lavoro teologico.

Una teologia che, come insegna K. Barth, non è un avvicinamento, uno studio fine a se stesso e nemmeno un modo per giungere agli altri tramite la Parola; ma un'*altra teologia*, attraverso la quale «...gli annunciatori possano adempiere al dovere di *servire* la Parola di Dio - che non è mai "giunta" presso alcuno se non per propria libertà e per propria forza - *additandone* la venuta» (K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*).

Si pone, certo, il problema di affrontare un campo tanto vasto, e, in verità, abbastanza minato (bisogna andare cauti a "far parlare la Parola" con il nostro linguaggio limitato), quando appare evidente che si è sempre più carenti anche della catechesi di base, un tempo data quasi per assodata.

Il secondo ambito, dicevamo, è l'uomo.

L'attenzione all'uomo ed alla cultura, come espressione dell'essere uomini nella storia, è parte della missione del cristiano, non soltanto perché bisogna conoscere il terreno sul quale operare, ma soprattutto perchè all'interno di esso sono posti inequivocabili segni della presenza di Dio, che spetta a noi fare maturare.

Dio ci ha fatti a Sua immagine e somiglianza ed è solo tramite la conoscenza di noi stessi, del nostro sapere, delle possibilità di interagire con gli uomini e con la storia, che possiamo arrivare a Lui.

Essere *del mondo* è peccato, poichè si assolutizza il mondo a scapito della Salvezza, ma essere *nel mondo* fa parte della realizzazione del progetto salvifico,

RICERCA

glorificato dall'Incarnazione del Cristo nella Storia.

La cultura non è sfoggio intellettualistico, ma comunicazione della Grazia Divina; lo studio non è precisa erudizione, ma preghiera attuata nel Creato.

«(...) *Chi fra gli uomini sa cos'è l'umano, se non lo spirito dell'uomo che è in lui ? Così pure il divino nessuno sa cos'è se non lo spirito di Dio. E noi abbiamo ricevuto non lo spirito mondano, ma lo spirito che viene da Dio, perchè impariamo a conoscere i doni che Dio ci ha fatto*» come scrive S.Agostino.

Commissione formazione: una piacevole, vecchia sorpresa

La Fuci, nel tentativo di vivere in pienezza il carisma specifico affidatole dalla Chiesa e nella consapevolezza che il percorso che offre agli studenti si colloca, limitato nel tempo e nell'ambito degli studi universitari, in una loro più ampia vocazione, propone un cammino su tre "corsie" (ecco ancora la dimensione itinerante!) che tra loro non solo si intersecano, ma si completano e si legittimano vicendevolmente: la *vita ecclesiale* e la *riflessione teologica*; la *pastorale universitaria*; l'*incarnazione della missionarietà nella storia e nella cultura.*

Per approfondire e coordinare il lavoro formativo dei singoli gruppi, la Federazione propone due commissioni: Università e Formazione.

Il *non-sense* espresso dalla "vecchia sorpresa" deriva dal fatto che, sebbene istituita vari anni fa, la commissione Formazione ha avuto vite travagliate, morti frequenti, rinascite assai colme di speranza.

La ripresa di un lavoro dislocato su tutto il territorio nazionale ed al quale sono chiamati coloro che pensano di potere dare un apporto (una chiamata universale, allora: ciascuno ha in sè un potenziale che corrisponde già solo al suo essere persona) è una scelta formativa, è in sè l'utilizzo del criterio della *corresponsabilità*, come metodologia di lavoro.

Le commissioni permanenti, che stanno riprendendo in questi mesi il loro lavoro, hanno proprio la funzione di approfondire i temi per cui sono predisposte, facendo scaturire riflessioni dall'apporto di ciascun "membro del corpo fucino" e innestando nella Federazione il frutto della compartecipazione alla vocazione che ci riguarda, come Fuci e come Chiesa, ma anche singolarmente, come chiamati alla santità dalla croce.

I possibili traguardi da porsi e le mete da prefiggersi potrebbero essere molteplici, ma è necessario anteporre a tutto ciò una nota, apparentemente solo metodologica, ma che nasconde l'essenza dello stile fucino: il lavoro in gruppo, come momento di confronto, interno ed esterno, di espletazione della libertà personale (che dal porsi continuamente in discussione è fortificata, mai indebolita), di conoscenza della volontà di Dio e di prova, tramite il rapporto, talvolta anche conflittuale, con l'altro.

Apparentemente tautologiche, tali affermazioni vengono talora messe in crisi dalle realtà nelle quali viviamo: il senso del gruppo troppo spesso diventa limite, proprio nella accezione derivata dal latino *limes,* confine e barriera; il dialogo con il diverso non viene considerato, in quanto pericoloso destabilizzante di un equilibrio evidentemente assai precario.

Conclusioni

Non era possibile condensare in poche colonne nè una trattazione di formazione fucina (lo stile, la comunicazione, la mediazione...), anche a causa della vasta tradizione che mai si potrebbe tralasciare e che ha determinato la Federazione quale è oggi, nè una minuziosa esposizione del programma della commissione, quasi fosse un partito politico a caccia di voti e, di conseguenza, pronto a fare nascere le speranze più avvertite.

Comunque emerge la necessità di riproporre un cammino formativo, che non sia un complemeto all'esperienza di fede, ma che ne sia nutrimento e sostegno.

Per non rischiare che a questa comunità ecclesiale accada quanto in Ezechiele 33, 30-33: «*Di te i figli del tuo popolo vanno parlando presso i muri e sulle porte delle loro case, dicendosi l'un l'altro:"Venite a sentire ciò che viene detto da parte di Jahvè".*

Vengono da te come ad un'assemblea del popolo; siede innanzi dinanzi a te il mio popolo e ascolta i tuoi detti ma non li mette in pratica, perchè ne fa oggetto di compiacimento delle sue labbra mentre il cuore cerca guadagni.

Sei per loro come una canzone d'amore cantata con bella voce e strumento piacevole: ascoltano le tue parole ma non le mettono in pratica. Quando, però, ogni cosa si compirà, ecco, già si compie, riconosceranno che c'è stato un profeta in mezzo a loro».

Maria Chiara Bettazzi
della P.N. e responsabile
Commissione Formazione

Fortezza, la sapiente follia della Croce

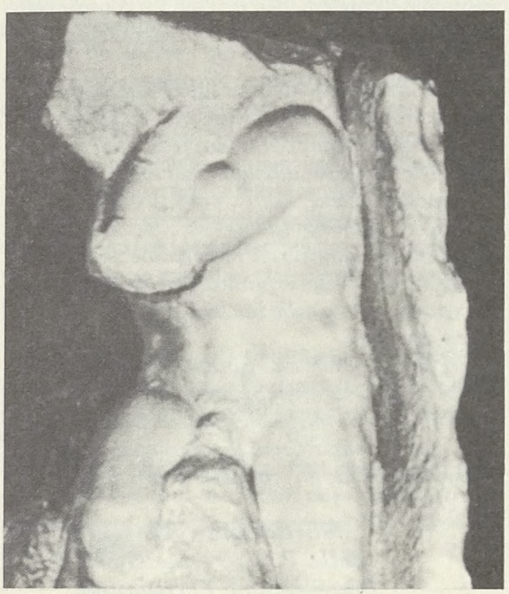
Mario Russotto

«Non esaltarmi per le lodi eccessive e non abbattermi per timore del biasimo: furono questi i consigli e l'esortazione del mio animo. Fino a quel momento dubitai del valore della mia opera; ma ora ecco cosa ho imparato: che gli alberi fioriscono in primavera, fruttificano d'estate, perdono le foglie in autunno e sono nudi e spogli in inverno. Ma non si esaltano e non si abbattono per timore del biasimo» (K. Gibran).

artefici della propria vita: i forti

Vivere significa lottare, diceva Seneca, e la lotta richiede coraggio, voglia di vincere, entusiasmo. La mancanza di entusiasmo è una forma di morte prematura. E' come accettare la sconfitta senza essere stati sconfitti. Anche se «il coraggio uno non se lo può dare» (A. Manzoni) vivere è già un atto di coraggio, è un esodo senza ritorno, è trovarsi nell'agòne della storia che costringe a scelte decisive fra eroismo e viltà, fortezza e paura, vittoria e sconfitta. La vita, quella consapevole e libera, è un'opera d'arte che si va facendo in un processo continuo all'insegna della fortezza.

L'uomo ha il compito fondamentale di *farsi,* di essere responsabile di se stesso e perciò degli altri.



Michelangelo: lo schiavo Atlante

Un compito costante, che gli dura fino alla fine della vita. L'uomo consapevole e libero deve programmare a tempo, realizzare con fedeltà, prendere decisioni rapide. Questa la principale fatica e la principale gloria dell'essere uomini: essere artefici della propria vita. Solo con la morte, l'opera resta compiuta. *«Prima che muoia, non proclamare beato nessuno: nell'abbandono si conosce l'uomo»* afferma il Siracide (11,28). Modellare con decisioni piccole o grandi la propria vita è un'opera *artigiana,* è compiere un'opera d'arte. Una fatica piena di tentativi, di errori, di emendamenti, che richiede necessariamente costanza e fortezza per superare smarrimenti e stanchezza, scoramento e sfiducia. Nella consapevolezza che senza gli scogli le onde non arriverebbero mai tanto in alto e che l'anima non avrebbe arcobaleno se gli occhi non avessero lacrime...

...e non avrai ragione di temere

«La paura ha bussato alla porta. Ha risposto la fede. Fuori non c'era più nessuno» (aforisma americano). Per San Giovanni Climaco la paura nasce dalla mancanza di fede, di fiducia in Dio e ad essa sono particolarmente soggetti gli orgogliosi poichè si fidano solo di sè. Paura e timidezza sono, a suo modo di vedere, eredità dell'infanzia, perciò consiglia: « Hai paura di qualche luogo? Vacci, senza esitare, durante la notte. Se ti lasci vincere dall'infantile paura, la ridicola passione invecchierà con te... Quando ci libereremo da tutta la paura, non ci faranno impressione nè i diavoli, nè il buio, nè la solitudine, ma solo la sterilità della nostra anima... Chi è servo di Dio teme solo il suo Signore. Chi, al contrario, non teme il suo Signore, spesso è spaventato anche dalla propria ombra».

Se per i filosofi greci la fortezza (*andrèia* = virilità) era la fermezza d'animo di fronte alla morte specie sul campo di battaglia, o di fronte alle avversità della vita, per la Bibbia è un attributo di Dio partecipato a chi in lui confida: *«Il Signore è la mia forza e il mio scudo, ho posto in lui la mia fiducia; mi ha dato aiuto ed esulta il mio cuore...»* (Sal. 28,7). Forte è chi affronta il rischio dell'esistere e le difficoltà della vita, essendo conscio della propria fragilità redenta e vitalizzata dallo Spirito, non per istintivo ottimismo o per presunzione sulla propria forza ma per la certezza nella fede della compagnia di Dio. Forte è colui

RICERCA

che non ignora la paura e, tuttavia, non si lascia dominare da essa, nè per essa si distoglie dal compiere il bene perchè *«il Signore è mia roccia, mia fortezza, mio liberatore, il mio Dio, la mia rupe in cui mi rifugio»* (2 Sam. 22,2-3). «Guarda -scrive Sant'Agostino- il mondo già crolla, ma Cristo rimane e non cadrà mai».

la parola della croce è potenza di Dio

Tutta la Bibbia «parla di forza e ne sogna, ma nello stesso tempo annunzia la caduta finale dei violenti e l'elevazione dei piccoli» (X. Léon-Dufour). E' uno strano paradosso. Il vertice di questo paradosso è la croce di Cristo: *«La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio... perchè ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini... Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti»* (1Cor. 1,18.25.27). Questa non è apologia della debolezza, ma glorificazione della *«potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede»* (Rom. 1,16).

La "croce" costituisce il paradosso supremo della forza di Dio in Cristo, perchè è il vertice della "follia" dell'amore che ama per primo fino a dare la vita e concedere il perdono. «I deboli -infatti- non possono mai perdonare» (Gandhi). Forte della forza crocifissa e viva di Dio, il credente può affermare: *«Tutto posso in colui che mi dà forza»* (Fil. 4,13), e che *«con Dio noi faremo cose grandi»* (Sal. 60,14)... a cominciare dal proclamare e testimoniare la verità, il cui amore suscita coraggio ed esige fortezza. Perchè chi davvero ha cominciato ad amare la verità, scopre presto che senza il coraggio non riuscirà a difenderla. Perciò la fortezza è la virtù dei "martiri", dei testimoni autentici di Cristo, dei veri profeti anticipatori del futuro perchè attenti e intelligenti scrutatori dei segni dei tempi e delle dinamiche della storia, di coloro che seriamente camminano alla sequela di Cristo e che, nello Spirito, *«con grande forza rendono testimonianza della risurrezione del Signore Gesù»* (At. 4,33) nei loro ambienti di vita, dinanzi ai loro contemporanei. «Ama la verità -scriveva Giuseppe Moscati nel 1922- mostrati qual sei, e senza infingimenti e senza paure e senza riguardi. E se la verità ti costa la persecuzione, e tu accettala; e se tormento, e tu sopportalo. E se per la verità dovessi sacrificare te stesso e la tua vita, e tu sii forte nel sacrificio».

il coraggio di osare

La fortezza è la virtù che sta in mezzo tra la paura e l'audacia, è equilibrio fra due direzioni opposte e complementari: la tendenza all'attacco e alla resistenza, per cui si ha come un freno ed un'accelerazione. Non c'è, dunque, solo la sopportazione delle cose difficili, cioè la pazienza, che traduce la virtù della fortezza, ma anche il *coraggio di osare.* La fortezza si pone nel "tra": da una parte l'audace temerarietà e dall'altra l'eccessivo timore. Non è forte colui che, senza riflettere e senza discernere, si espone a un pericolo. Alla famiglia della fortezza appartengono perciò la pazienza, il coraggio e la prudenza. La vera fortezza presuppone una giusta valutazione delle cose, essa assicura il trionfo della ragione sulla passione. La fortezza è propria di chi è moralmente adulto e seriamente impegnato nel compimento del bene. Infatti, oltre ad essere sforzo ed esercizio personale di conquista di sè, è un dono che nello Spirito si riceve mediante il sacramento della cresima. La "nuova" capacità di agire con fortezza non toglie però all'uomo le difficoltà che egli incontra nella sua lotta quotidiana per il bene: il dono della grazia non dispensa mai l'uomo dal suo impegno responsabile e faticoso, ma lo sospinge con più energia.

La fortezza non è virtù delle grandi occasioni, ma "anima" che informa di sè la trama di tutti i giorni: dal *martirio del dovere,* al coraggio delle proprie responsabilità, dalle relazioni con il prossimo alla gestione "ordinata" della propria giornata. Per cui ciò che in definitiva conta non è la grandezza delle "cose" che si fanno, ma la grandezza del "cuore" che rende a colori il monotono banale snodarsi del *terribile quotidiano.* La fortezza è una declinazione dell'amore. E' forte chi ama, diceva San'Agostino. E ama di un amore radicale solo chi ha seriamente puntato lo sguardo al Crocifisso risorto. «Sento la gravità del mio impegno e tremo conoscendomi debole e labile. Ma confido in Cristo crocifisso e nella madre sua, e guardo all'eternità» (Giovanni XXIII).

don Mario Russotto

Pensieri a righe

FEDE E VIOLENZA

«Franz Jagerstatter* rinunciò alla propria vita piuttosto che toglierla ad altri in quella che credeva una "guerra ingiusta". Aderì a questo credo contro ogni obiezione possibile non solo dalla parte dell'esercito e dello Stato, ma anche da parte dei suoi compagni cattolici, del clero cattolico e naturalmente della propria famiglia. Doveva praticamente controbattere ogni argomento "cristiano" mosso a favore della guerra. Fu trattato da ribelle, disobbediente all'autorità legale, da traditore della Patria. Fu accusato di essere egoista, ostinato, di non considerare la sua famiglia e di trascurare il suo dovere verso i figli. Gli austriaci cattolici suoi amici capivano che esso non volesse combattere per la Germania di Hitler, ma tuttavia dicevano che la guerra era giustificata perché avrebbe portato alla distruzione del bolscevismo e di conseguenza alla salvezza della "cristianità europea". Egli perciò rifiutava di difendere la sua fede.

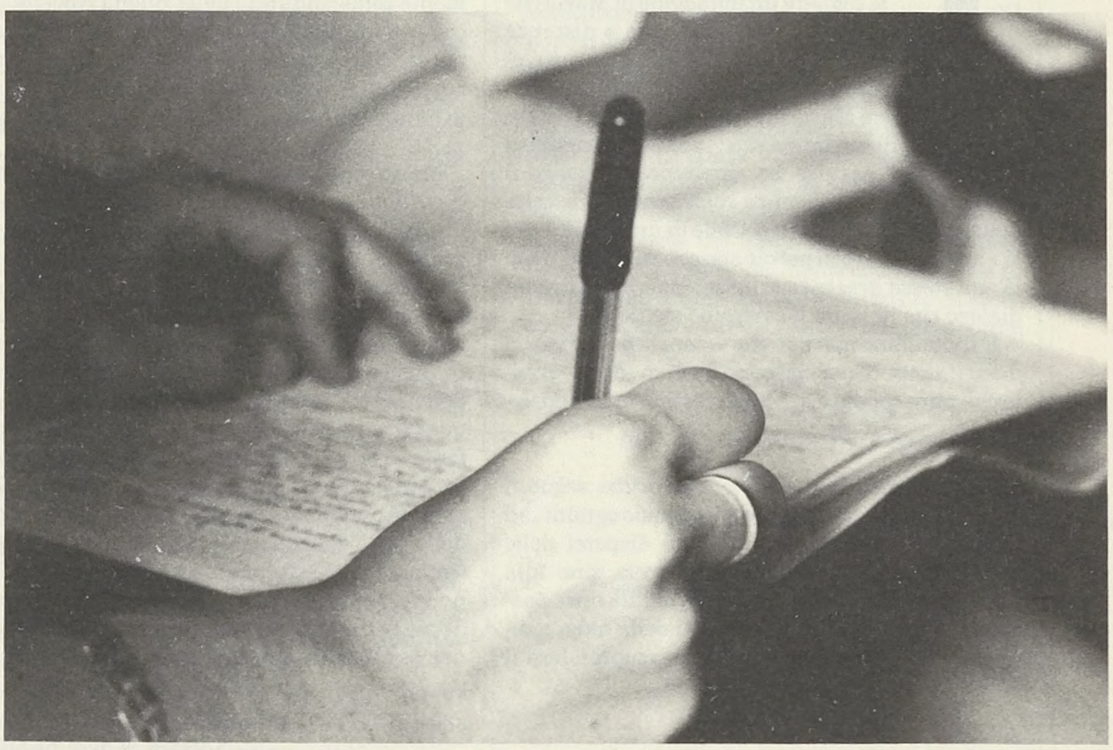
Gli fu anche detto che quello che sapeva non era sufficiente per giudicare se la guerra fosse o non fosse giusta... Migliaia di cattolici, tra cui molti preti, prestavano servizio nell'esercito, e quindi egli non doveva cercare di essere "più cattolico della Chiesa". Gli fu anche ricordato che i vescovi non avevano protestato contro questa guerra e infatti non solo il suo pastore, ma anche il suo vescovo tentarono di persuaderlo, affinché rinunciasse alla sua posizione perché "futile". Un prete gli dimostrò che nelle forze armate avrebbe avuto molte possibilità di praticare la virtù cristiana e l'*apostolato del buon esempio*. Il contadino non si arrese a nessuno di questi argomenti e rispose ad esse con tutta semplicità: "Io non mi sento in grado e non posso giurare per un Governo che sta combattendo una guerra ingiusta.. non posso scaricare le responsabilità delle mie azioni sul Fuhrer.. c'è qualcuno che veramente crede che questo enorme spargimento di sangue possa salvare la cristianità europea o rianimarla di nuovo vigore? ...non è più cristiano offrire subito se stesso come vittima, anziché dovere prima uccider altri che certamente hanno il diritto di vivere, soltanto per prolungare un poco la propria vita?".

Quando gli ricordarono che la maggior parte dei cattolici era andata a combattere per Hitler senza nessuno di questi dubbi, egli rispose che ovviamente essi "non avevano ricevuto la grazia" di vedere le cose come erano. Quando gli dissero che i vescovi stessi non avevano fatto obiezioni simili, egli ripetè che "nemmeno loro avevano ricevuto la grazia"... ».

tratto da: THOMAS MERTON, *Fede e violenza*, Brescia, 1967, pp. 76-79

*cattolico austriaco e obiettore di coscienza al servizio militare.
Giustiziato durante la seconda guerra mondiale, il 9 agosto 1943.

CAMALDOLI 1992



Maria di Nazareth

ordinarietà di un discepolato

singolarità di una storia

2 - 8 agosto

Introduzione

Marica Mereghetti

Tra poesia e teologia, tra devozione irriflessa e preghiera diventa difficile cogliere un'immagine di Maria che non sia quella innalzata a distanza infinita o quella disincarnata e stereotipata delle immaginette.

Ma accostare Maria non può limitarsi ad essere percezione di un'immagine; accostare significa affiancarsi e seguire un cammino, percepire il significato di un'esistenza reale, porsi in ascolto della storia unica ed irripetibile di un'identità che si narra, se non con parole sue con suoi gesti e con la sua stessa presenza, e nel silenzio condurre un dialogo che illumini il cammino stesso.

E il cammino non può che essere la *peregrinatio fidei*: il sentiero per ciascuno diverso ed irripetibile che pure conduce all'unico destino di Redenzione.

Maria discepola di Cristo, per prima segue il cammino, silenziosamente accostando ognuno, ad indicare e condividere i modi di disporsi dello spirito, dall'accoglienza della Parola sino alla finale partecipazione alla Gloria del Risorto, passando attraverso tutti i momenti della fede, compreso il dubbio e l'incapacità di comprendere il progetto e tuttavia accettandolo e conservandolo nel cuore; fede che è vissuta da Maria primariamente come annuncio della Buona Novella e mai come annuncio di se stessa, così come deve essere per la Chiesa chiamata ad essere in funzione di Cristo e dell'annuncio del Regno e non in funzione di se stessa.

Maria sorella nostra, non può farsi incontro che come donna reale "assunta a specchio delle attese degli uomini del nostro tempo" (cfr. *Marialis Cultus* 37), pienamente consapevole del significato della propria scelta di "servire il Signore", pienamente libera nell'obbedienza e nella sequela, attenta ad accogliere l'essenziale là dove la confusione pare dominare il quotidiano, certa della centralità di Cristo nella propria vita e per questa certezza sicura nell' indicare Cristo quale fonte ed origine e destinazione di ogni vita, capace di arricchire ed incoronare il reale perchè sia sovrabbondante di Spirito, partecipe dei gemiti e delle gioie del popolo di Dio tanto da diventarne "immagine ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità" (cfr. *Lumen Gentium* 53) e da condividerne l'attesa di salvezza richiamandolo costantemente all'umiltà ed alla povertà, Maria, beata per aver creduto " vive la gioia perfetta promessa alla Chiesa" (Paolo VI, *Gaudete in Domino*).



Ma tutto questo è già precorrere lo svolgimento dell'incontro che pure deve avvenire perchè sia possibile cogliere il senso delle parole che abbiamo posto a titolo della settimana, titolo che, per quanto possa apparire estraneo alla riflessione contemporanea o lontano dalla nostra vita di comunità, si rivela essere l'accesso stesso e la modalità del conformarsi a Cristo nella propria vita e nel dinamico costituirsi della Chiesa come corpo di Cristo: l'ordinarietà del discepolato e la singolarità della storia di Maria sono dialo-

gicamente a confronto tra loro e si pongono quali declinazioni specifiche del nostro modo di vivere il discepolato e la nostra personale storia.

L'ordinarietà del discepolato non si dà come mediocrità, ma come capacità assoluta di operare la sequela di Cristo nell'ordinarietà del quotidiano secondo una modalità esemplare per ogni cammino di fede; la singolarità della storia significa da una parte l'imprescindibilità della missione di Maria perchè sia possibile l'Incarnazione, e dall'altra la logica dell'accorpamento a Cristo che ciascuno realizza secondo la propria intima storia.

Scegliere Maria significa per la FUCI ripercorrere di nuovo ed ancora la scelta di un approfondimento della fede secondo le due direzioni che sono date perchè sia fede riflessa: la meditazione della Parola di Dio che diventa la storia della creatura, ciascuna creatura secondo la propria singolare chiamata, e la riflessione ecclesiale per cui Maria è assunta a modello e riconosciuta nella sua unicità prima per *sensus fidei* e poi nel Magistero, quasi che sia connaturale alla storia della Chiesa, popolo di Dio, rimettere in Maria la propria vocazione al discepolato .

Soprattutto significa ancora una volta mettere Cristo al centro passando attraverso Maria e la sua esperienza di fede e di vita.

Così un corretto cammino di studio e di spiritualità non può prescindere dal porsi in dialogo con Maria: attraverso la lettura della Parola che si fa attesa ed accoglienza, custodia del Mistero e intima letizia; attraverso lo studio attento del Magistero che si fa comprensione del proprio essere membra di Cristo; sino a ricongiungere Parola e storia nel Silenzio ai piedi della Croce, Silenzio che diviene preghiera e ringraziamento con Maria e con la Chiesa.

Che in quanto studenti possiamo, come afferma il card. Newmann, cogliere in Maria "il nostro modello, sia nell'accettare la fede che nello studiarla. Infatti non le basta accettarla, ma vi si ferma. Non solo la possiede, ma nello stesso tempo se ne serve. Le dà il suo assenso, ma anche la sviluppa. Vi sottomette la ragione, ma anche ragiona sulla sua fede. Non come Zaccaria, prima ragionando e poi credendo; bensì credendo in primo luogo per poi, con amore e riverenza, ragionare su quanto ha creduto"; che lo studio dei dogmi non sia inconsapevole ed acritica accettazione, ma comprensione della fede del popolo di Dio e dell'insegnamento della Chiesa, fede ed insegnamento che procedono dallo Spirito il quale richiama nei dogmi mariani alla perfezione e alla destinazione finale dell'anima, fede che si fa storia e devoto riconoscimento dell'unicità della vicenda di Maria; che per un istante almeno in questa settimana ed in questo luogo le parole del Magnificat siano non solo parole tra le tante, ma invocazione intima al rivelarsi del progetto di Dio sulle nostre esistenze e percezione della nostra missione come Chiesa.

Marica Mereghetti
della Presidenza Nazionale

Maria: l'annuncio e il canto

Alberto Valentini

Un discorso su Maria non è mai un discorso neutro, ma sempre coinvolgente: perché non è parlare di qualcuno, ma di se stessi secondo il progetto di Dio. Inoltre se si vuole vedere la Chiesa come una persona, occorre guardare a Maria, e contemplarla. Per la fede cristiana si tratta di un discorso affatto marginale, ma fondamentale: perché è l'immagine del credente, l'immagine della Chiesa. Il Signore è venuto a radunare il popolo di Dio disperso, a fare una nuova comunità. Quindi quando si parla di Lui si parla anche di noi; e parlare di Maria vuol dire parlare di noi in maniera privilegiata secondo il progetto di Dio. Porre Maria quale archetipo della Chiesa significa parlare del progetto originario di Dio che si è compiuto in lei e che necessariamente deve essere presente nella Chiesa.

Quando si tratta della presenza di Maria nell'Antico Testamento bisogna inserirla sempre nel mistero della Salvezza che si svolge nella storia.

Dove va collocata in partenza la figura di Maria? Nella venuta di Cristo nella nostra carne, come professiamo nel credo, nel simbolo apostolico: "concepito per opera dello Spirito, nato dalla vergine Maria per la nostra salvezza". La figura di Maria è da collocare anzitutto qui, al momento dell'innesto del figlio di Dio nella nostra carne.

La venuta di Dio nella carne è l'evento centrale della nostra fede, è la roccia, la pietra su cui poggia tutto. E non si tratta solo di una venuta storica, è una venuta salvifica, teologica: la figura di Maria va innestata presso la roccia della nostra fede, quando Cristo entra nella nostra carne.

Eppure non basta vedere Maria come il segno della nostra carne, come il segno della terra vergine che accoglie il Signore, ma occorre vedere colei che accoglie nella fede la salvezza. Maria prima ancora di accogliere Gesù nella carne lo accoglie nel cuore.

L'annunciazione (Lc. 1, 26-38)

Luca dedica 132 versetti ai vangeli dell'infanzia e il suo racconto non è centrato sulla figura di Giuseppe, diversamente da Matteo: al centro c'è sempre Cristo, ma si narra di Maria. Questa è una grande novità perché la donna secondo Luca è il segno della novità cristiana. Luca è l'evangelista dei poveri, della misericordia, della tenerezza e del perdono di Dio, della rivendicazione dei diritti e della dignità delle persone. In questo senso la figura di Maria è importante: una donna, una ragazza, senza diritti, ma che è al primo posto negli interessi di Dio nella presentazione del mistero della salvezza.

In Luca ci sono due annunciazioni: l'annunciazione a Zaccaria e l'annunciazione a Maria; due nascite, quella di Giovanni e quella di Gesù; i cantici, quello di Zaccaria e il Magnificat; la presentazione all'ottavo giorno di Gesù e la presentazione di Giovanni. Questi paralleli mostrano che esistono similitudini tra le esperienze di Giovanni, Zaccaria, Elisabetta, e quelle di Gesù e Maria, che tuttavia le superano. Il paragone sottolinea la novità, l'originalità e la superiorità di ciò che riguarda il Cristo.

Prima di inoltrarmi nel testo però vorrei chiarire la chiave di lettura che useremo: si tratta di quella che in tedesco si chiama dinamica *wort-anwort*. Significa parola-risposta: tutto quello che il Signore fa, la sua parola rivelatrice, la sua parola creatrice, tutta l'iniziativa di Dio può essere messa sotto la voce *wort*, parola. Però dove risuoni la parola, dove c'è stata un'interpellanza, dove il silenzio è stato rotto è necessario che ci sia una risposta. Allora se tutto quello che Dio dice e fa è *wort*, è parola, tutto quello che noi diciamo e facciamo deve essere *anwort*, risposta. La risposta è già la risposta di fede, che si esprime in due componenti, in due dimensioni: la risposta con le labbra e col cuore, la lode del Signore, la preghiera; oppure, e le due cose non sono alternative, ma entrambe necessarie, la risposta è la vita, sono le azioni. Maria, dopo l'annuncio, si mette in cammino. Prima risponde con le labbra, «*eccomi, sono la serva del Signore*», e poi subito comincia la sua missione. Una risposta che è delle labbra ma che è esistenziale, che è della vita.

Possiamo cominciare a vedere questi testi delle due annunciazioni. C'è un parallelismo continuo, ma anche un superamento ed una novità. Chi è l'angelo che annuncia? E' lo stesso. Gabriele, la forza di Dio, colui che crea cose nuove. Che cosa si annuncia? Gabriele annuncia a Zaccaria che la sua preghiera è stata esaudita e finalmente giunge la consolazione di Israele. Ma si deve notare che Zaccaria non è in grado di capire questo messaggio.

Proviamo allora ad esaminare le figure, prima di Zaccaria, e poi di Maria.

Leggiamo dall'inizio, dal versetto 5: «*Al tempo di Erode, re della Giudea, c'era un sacerdote chiamato Zaccaria, della classe di Abìa, e aveva in moglie una discendente di Aronne, chiamata Elisabetta. Erano giusti davanti a Dio, osservavano irreprensibili tutte le leggi e le prescrizioni del Signore. Ma non avevano figli, perché Elisabetta era sterile e tutti e due erano avanti negli anni*». Intanto abbiamo Zaccaria. Il nome significa *il Signore si è ricordato*. Zaccaria è un uomo anziano, un sacerdote legato al culto, alle istituzioni e vive a Gerusalemme. Tutto è legato a questo Tempio, a questa città, adesso questo Tempio sarà relativizzato, perché il Tempio sarà un altro.

Invece, parlando dell'annunciazione a Maria dal versetto 26: «*Nel sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nàzaret, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria*». La Galilea era la zona pagana, e «*che cosa può venire di buono da questa terra?*». Inoltre Nàzaret nessuno sa dive sia, è una città sconosciuta. Qui si comincia a rivelare la novità della venuta di Dio nella povertà estrema del mondo. A chi è mandato l'angelo? Ad una vergine. Nulla di più sperduto di questo: una ragazza di cui non si conosce nulla, solo che non ha ascendenze, non ha titoli, è la povertà allo stato puro. Nel senso più bello verginità vuol dire povertà radicale davanti a Dio, e fiducia assoluta in Lui. Promessa sposa: quindi nemmeno accasata, non aveva nemmeno uno che la protegesse ancora ufficialmente, non aveva ancora diritti, non aveva nulla. Promessa sposa di un uomo della casa di Davide. Perché si cita la casa di Davide? Perché il bambino che sarà l'oggetto dell'annuncio dovrà essere discendente di Davide. Esiste una profezia antichissima, la profezia di Nataan, che ha accompagnato tutto il cammino di Israele: si ritrova per esempio anche nel Salmo 89-90, anche nel Salmo 130-13. Cosa si dice? Non che Davide avrebbe costruito il tempio del Signore, ma che il Signore costruirà una casa, farà sorgere un discendente il cui regno non avrà fine. Infine importante è il nome di questa ragazza: Maria. Questo nome richiama innanzitutto Miriam: Miriam sorella di Mosè il liberatore, Maria madre di Gesù il salvatore.

«*Entrando da lei disse: "Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te"*». Gioisci grandemente, tu che sei amata dal Signore, tu che sei oggetto della tenerezza di Dio, il Signore è con te: è l'irruzione della tenerezza e della grazia di Dio: in Zaccaria, la differenza consiste nel fatto che non esiste saluto messianico.

«*A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto*».



Maria, l'annuncio e il canto

Come sempre quando c'è un annuncio di questo genere la reazione è di smarrimento totale, anche se comunque non è il solo e definitivo atteggiamento. Il cardinal Martini, in una meditazione, ha fatto notare che il testo greco usa il verbo *tarasso*, che vuol dire scuotere, con il rafforzativo *dià* e che, quindi, il significato è scuotere violentemente, com'erano scossi gli alberi di cui parla Isaia 7, 14: «*Il tuo cuore è scosso e agitato come gli alberi della foresta sotto l'uragano*». Qui si dice che Maria fu spaventata grandemente, *dietarakthe*, quindi fu agitata, sconvolta da questo messaggio.

Quando Dio irrompe nella vita sconvolge totalmente i piani, anche delle persone più semplici. Ma, di fronte a questa reazione, ritorna una parola ancora forte come la precedente.

«*L'angelo le disse: "Non temere, Maria, perchè hai trovato grazia presso Dio"*». Queste sono le stesse parole dette dai discepoli spaventati quando Cristo risorge, quando appare il Signore. Tutte le volte che i discepoli fanno esperienza del Signore subiscono un trauma, ma le parole ritornano "non temere, non avere paura", e il motivo è l'aver trovato grazia presso Dio, perché il Signore, dicevano i rabbini, ha guardato con benevolenza.

«*Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù*»: è l'annuncio, il trionfo, la pienezza dell'opera di Dio. Di Zaccaria, di Elisabetta si dice della strerilità che viene superata, già un segno della potenza di Dio. Ma qui c'è la creazione nuova. Si pensi a Isaia 43,17sgg, quando dice: «*Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa. Ecco sto creando cose nuove e voi non ve ne accorgete*». Proprio qui c'è la novità del Vangelo: la verginità feconda, il Signore che crea cose nuove. E il mistero della salvezza riguarda questa umile piccola donna, Maria, che lo accoglie come resto di Israele per tutti. E si descrive che quest'evento non è uno degli eventi, ma il compimento dell'annuncio a Davide, di quell'annuncio ai profeti che ha sostenuto la speranza di Israele: la storia qui attinge il suo compimento.

«*Allora Maria disse all'angelo: "Come è possibile? Non conosco uomo"*».

La stessa obiezione l'aveva fatta Zaccaria, ma a lui viene detto: «*Poiché non hai creduto, sarai muto*».

A Maria, invece, Elisabetta dirà: «*poiché hai creduto sarai proclamata beata*».

Sotto lo schema comune si evidenzia una realtà totalmente differente, perché quella di Zaccaria è una domanda di poca fede, questa di Maria è una domanda aperta alla novità di Dio. La sua risposta percorre tutta la storia della salvezza: in Esodo il popolo di Israele dice «*tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo eseguiremo*»: è la formula dell'Alleanza. Ma per le infedeltà di Israele, Dio promette un cuore nuovo di fedeltà. Ecco Maria è fedele perché su di lei è disceso lo Spirito della fedeltà allo spirito della Nuova Alleanza. Risponde con una parola di fedeltà perché lo Spirito l'ha plasmata come nuova creatura, non solo è disceso su di lei ma ha trasformato tutto il suo essere

«*Allora Maria disse: "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto"*». Il verbo greco è un ottativo, quindi un desiderativo. Sono le stesse parole che il popolo ha detto: «*Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo e lo eseguiremo*». Ma Maria va oltre e realizza questa vocazione di fedeltà del popolo, cui il popolo stesso non aveva potuto rispondere con coerenza. Maria, poi, non soltanto è la creatura del nuovo Testamento che ha aderito finalmente a nome di tutti, dando la risposta di fedeltà, ma è anche colei che invita il popolo di Dio a fare altrettanto.

Questa è la condizione di tutti noi, di interpellati come credenti dal Signore, di chiamati alla povertà, che non si fonda né su titoli né su crediti che abbiamo, ma è iniziativa gratuita di Dio che nella nostra debolezza, come dice Paolo, trova il modo di esplicare la sua potenza, la sua forza. E non è una potenza che umilia, ma forza che trasforma, e che è a vantaggio di coloro che ricevono questa chiamata. La chiamata, poi, è sempre una benedizione, tanto che il primo invito qui rivolto a Maria, è l'invito alla gioia. Anche se le chiamate suscitano sconcerto, sono senpre un dono e una grazia di Dio, un segno di amore. E quando ci si trova perduti di fronte alla novità o alla strada che ci viene sbarrata, interviene di nuovo la parola del Signore, che ripete il *non temere* perché Lui sarà con noi. E quasi non bastasse, la storia che Dio vuole realizzare con noi è antica e richiama tutta la storia di fedeltà di Dio, per cui questa chiamata poggia sulla fedeltà di Dio e sulla sua assistenza: ciò che a noi è richiesto è solo un atto di fede.

RICERCA

Le parole che precedono l'assenso di Maria sono le stesse rivolte ad Abramo nella Genesi: a Maria viene detto: «*nulla è impossibile a Dio*».

A questo punto dopo la risposta di fedeltà e dopo la promessa del Signore bisogna che ci sia la risposta esistenziale, l'azione, che per Maria sarà il viaggio a portare l'annuncio di gioia ad Elisabetta.

Il Magnificat (Lc. 1, 46-55)

Il *Magnificat* è stato uno tra i canti più amati da tutta la pietà cristiana, per diciotto secoli è stato un canto ammirato per la sua densità teologica e spirituale.

Maria si trova in attesa della nascita del bambino: ma può una mamma fare un canto senza cantare del bambino che aspetta? Eppure nel *Magnificat* non si dice nulla o quasi del bambino. Addirittura è un canto che parla di forza, parla di guerra. Che significa? Significa che, per quanto importante fosse la nascita del bambino, essa è stata vista non nella sua peculiarità di natività, ma nel suo significato di liberazione definitiva. La nascita di Cristo come elemento fondamentale della liberazione viene cantata con gli accenti dei canti più intensi della liberazione di Israele. Dietro questo canto c'è il canto di Esodo 15 della notte di Pasqua. Quel canto lo ha eseguito Miriam, la sorella di Mosè, qui lo esegue Maria la madre del Salvatore. Miriam intona:

«Voglio cantare in onore del Signore:
perché ha mirabilmente trionfato,
ha gettato in mare
cavallo e cavaliere.
Mia forza e mio canto è il Signore,
egli mi ha salvato.
E' il mio Dio e lo voglio lodare,
è il Dio di mio padre
e lo voglio esaltare!»

E' un canto di liberazione e Miriam lo intona perché tutti gli altri lo ripetano. Così il Magnificat è il canto di Maria e di tutto il popolo, è il canto dei redenti, dei salvati. Maria è portavoce di tutta la comunità. Lei che ha creduto per prima, lei che ha accolto il Signore è colei che celebra la salvezza di cui ha sperimentato per prima gli effetti

Il Magnificat è stato vissuto come un canto di esperienza spirituale privata, ma deve recuperare tutta la sua dimensione comunitaria. E' il canto della salvezza di Dio. Un canto eminentemente teologico, ma, proprio perché teologico, canto ecclesiale, lode comunitaria, impegnata. E' un canto pasquale, della liberazione operata da Cristo nella sua Resurrezione: prima che natalizio è canto della Pasqua dei redenti.

«L'anima mia magnifica il Signore
e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore».

Viene subito coinvolta tutta la persona di Maria (andrebbe tradotto: *"tutto il mio essere danza davanti a Dio"*, perché il verbo greco *agalliao* indica festa non soltanto interiore, ma una festa che si manifesta anche all'esterno, con danze, con canti, che diventa contagiosa, che è incontenibile) e la sua gioia esplode dopo le parole di Elisabetta.

"In Dio, mio salvatore": è il canto di salvezza. Per poter danzare, cantare, esultare che cosa si richiede? E' possibile danzare se non si è felici? E' possibile danzare davanti a una persona che non si ama o che è sconosciuta? E' possibile far festa se qualcuno non ci ha beneficato, se non c'è stato un evento grandioso?

Per pregare, per cantare, bisogna aver vissuto forti esperienze, bisogna aver incontrato il Signore. Questo canto non è soltanto un'esperienza privata particolare, ma qui si celebra tutta la storia. Certamente il *Magnificat*, in questa luce, è un canto di lode, di celebrazione, di ringraziamento, un inno.

«...perchè ha guardato l'umiltà della sua serva...».

Partendo dalla serva, da Maria, nella seconda parte si allarga la prospettiva fino a tutti quelli che temono il Signore, a tutti gli amici di Dio. La seconda parte svolge, in un arco, in uno spazio ben più ampio: i potenti, gli umili, gli oppressori e gli oppressi, gli affamati e coloro che sono sfruttattori, e alla fine si ricongiunge ancora verso Israele suo servo.

La struttura muove dal particolare per allargarsi ad abbracciare tutti, per poi di nuovo ritornare ad Israele: parte con le parole *"sua serva"* e finisce con *"Israele suo servo"*.

Questo cantico ha tredici verbi, di cui undici riguardano il Signore (due sono diretti a Lui, dieci hanno Dio come soggetto) e soltanto uno non ha Dio come soggetto (ed è un versetto aggiunto, *"tutte le generazioni mi proclameranno beata"*).

Questo significa che il Magnificat si colloca nel cuore della nostra fede: perchè tutte le volte che si parla di Maria si parla soprattutto del Dio della Salvezza nella notte di Pasqua del popolo di Israele e di Cristo suo figlio. Allora il Dio che ha guardato l'umiltà, l'umiliazione della sua serva, è anzittutto il Dio che dall'alto si è affacciato a guardare la sofferenza di Israele suo servo.

«Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente
e Santo è il suo nome».

Le grandi cose sono le gesta della Pasqua con cui il Signore ha liberato il suo popolo. E Potente è il nome che viene dato al Signore, che, come un guerriero, combatte contro i suoi nemici e che viene come Salvatore in Gesù che salverà il suo popolo dal Peccato.

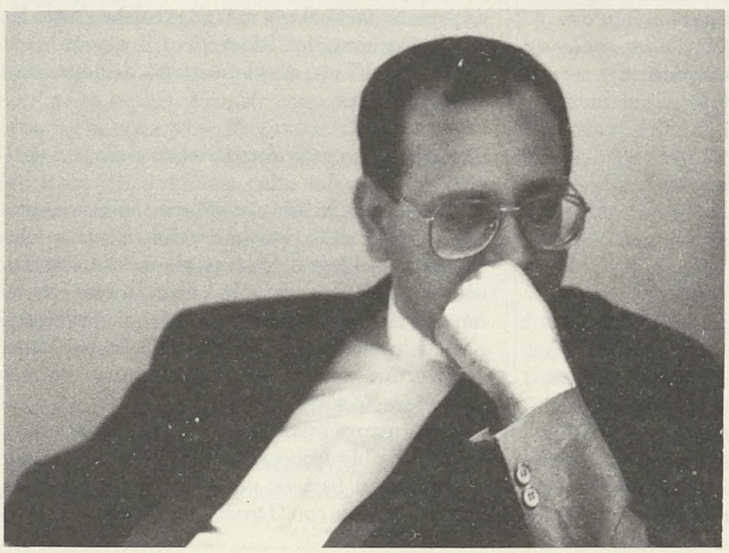
La santità po,i è lo zelo del Signore che mette in atto la sua potenza per difendere il suo popolo. Il Signore è geloso del suo popolo e la sua santità si accende tutte le volte che il suo popolo è oppresso: la santità di Dio non gli permette di tollerare le ingiustizie, le oppressioni in mezzo al mondo: *"per la mia santità, io interverrò a liberare il mio popolo"*. E Dio fa giustizia tutte le volte che salva il suo popolo e tutti coloro che si affidano a Lui.

«...di generazione in generazione
la sua misericordia
si stende su quelli che lo temono».

Misericordia in ebraico si dice *hesed* e in greco *èleos*. *Hesed* è la tenerezza di Dio, sono le viscere materne: come una madre si commuove su suo figlio, così la misericordia di Dio sulla sua creatura. *Eleos* è la fedeltà, la tenerezza di Dio che si commuove.

Chi sono quelli che temono Dio? Chi teme Dio non è chi ha paura di Dio. Il dono del timore di Dio è un atteggiamento di vera religiosità, di adorazione verso Dio, di riverenza, di comunione profonda, e di amicizia: tanto che è un dono dello Spirito. Chi sono allora quelli che lo temono? Sono i suoi figli: come un padre ha tenerezza per i suoi figli, così il Signore ha tenerezza per quanti lo temono.

La prima parte allora è soprattutto un canto di misericordia. Nella seconda parte ci sarà ancora la misericordia dominante, ma esploderà anche la forza del braccio di Dio, il quale, pur di liberare il suo popolo è deciso ad usare la forza contro quelli che lo opprimono. Tutta l'opera di Dio è a vantaggio dei poveri, degli umili. Coloro che volessero insistere nell'opprimere i poveri sperimenteranno direttamente la potenza di questo braccio, che non è affatto debole.



«Ha spiegato la potenza del suo braccio».

Questo Dio che si riveste di misericordia e di tenerezza verso i poveri, verso la serva, verso tutti quelli che lo temono, che libera il suo popolo, non ha paura di mostrare la potenza del suo braccio.

«Ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore». Secondo la Bibbia, secondo l'Antico Testamento in particolare, i superbi sono i nemici del popolo di Dio,

quelli che si ergono in maniera blasfema contro Dio e contro il suo popolo e non hanno misericordia. Quindi prima di essere oppressori del popolo sono arroganti davanti a Dio, sono delle persone titaniche che si ribellano e tentano di spodestare il Signore. Ma, se possono opprimere i poveri, non possono nulla contro il Signore, e proprio per questo non potranno continuare ad opprimere i poveri.

«Ha soccorso Israele, suo servo,
ricordandosi della sua misericordia».

Dio si ricorda della sua misericordia e delle sue promesse e il suo ricordo è al servizio del suo intervento salvifico.

Il Magnificat allora non è un canto isolato ma una sintesi della storia della salvezza. Qui c'è concentrata tutta l'esperienza dell'Antico e del Nuovo Testamento ed è annunciata anche l'escatologia, anche le ultime realtà.

Nella *Redemptoris Mater* Giovanni Paolo II dice che questo canto deve risuonare sempre sulle labbra e nel cuore dei fedeli. Perché questo? Perché questo canto ci rivela il volto di amore di Dio. Maria ci restituisce il volto di amore di Dio che ha così tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito. Maria è la prima testimone di questa meravigliosa realtà, che si attuerà con pienezza nella morte e resurrezione di Cristo. Rivelando il volto del Padre si restituisce la libertà di figli, la libertà del popolo redento, del popolo amato, di un popolo che può cantare *"voglio cantare al Signore, e danzare davanti a Lui, perché è il mio salvatore, lo voglio celebrare"*.

L'altra esperienza rivelata è il volto dei poveri. Questo canto celebra la liberazione dei poveri. E una Chiesa che riscopre il volto di Dio Padre non può non diventare volto d'amore di Dio per i poveri. Per cui questo canto, che rivela il volto d'amore di Dio, ci rivela anche il volto vero dei poveri, che sono l'oggetto delle premure di Dio e devono diventare l'oggetto di premura dei credenti. *«Il suo amore di preferenza per i poveri è inscritto mirabilmente nel Magnificat di Maria. Il Dio dell'alleanza cantato nell'esultanza del suo spirito dalla Vergine di Nazaret è insieme colui che "rovescia i potenti dai troni e innalza gli umili, ...ricolma di beni gli affamati, e rimanda i ricchi a mani vuote, ...disperde i superbi... e conserva la sua misericordia per coloro che lo temono"»* (cfr. *Redemptoris Mater*, n.37). Maria è una di questi poveri liberati dal Signore, ed è la prima di quella schiera innumerevole di poveri dei quali si deve prendere cura la Chiesa. *«Attingendo dal cuore di Maria, dalla profondità della sua fede, espressa nelle parole del Magnificat, la Chiesa rinnova sempre meglio in sè la consapevolezza che non si può separare la verità su Dio che salva dalla manifestazione del suo amore di preferenza per i poveri e gli umili"* (id.). E la liberazione di Dio comincia dalla remissione di tutti i peccati e attraverso questa sua azione di grazie nasce il risanamento alla radice di tutte le ingiustizie, le violenze, perché questi oppressori smetteranno di essere oppressori solo quando a loro volta avranno sperimentato la misericordia di Dio. Allora, quando rivelassimo il volto d'amore di Dio, avremmo messo le premesse per una giustizia sociale degna di questo nome.

Ecco il Magnificat ci rivela questo: la spiritualità non può non essere incarnata. Se non fosse incarnata non sarebbe spiritualità, ma una liberazione che non fosse spiritualità, sarebbe opera di uomini, e quindi di breve durata, e piena di compromessi, e di compromissioni.

p. Alberto Valentini

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

RICERCA

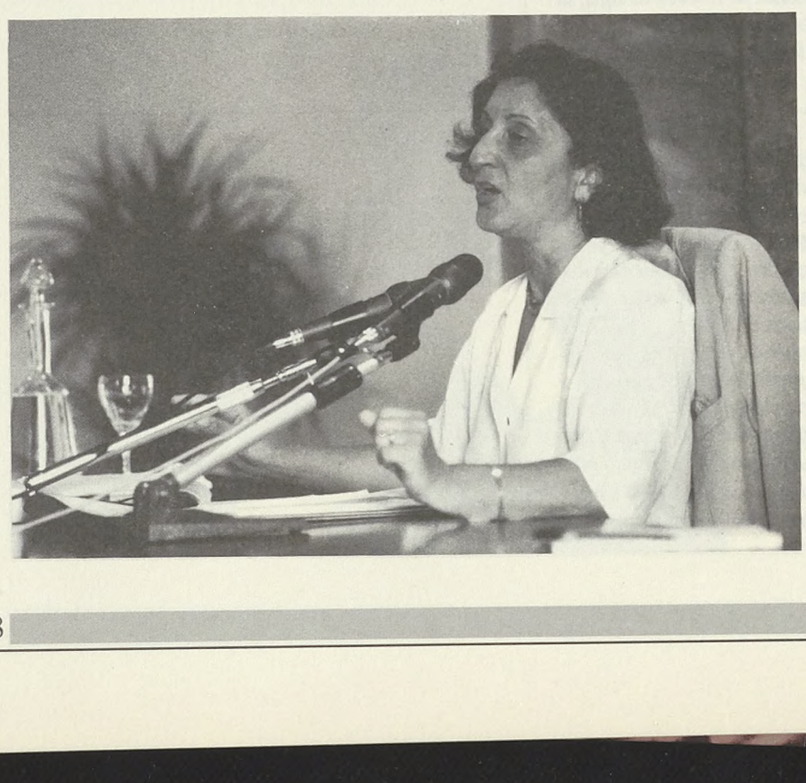
Maria nella riflessione della chiesa

Cettina Militello

Voi ri-tornate a Maria: non mi risulta che ve ne siate mai occupati espressamente in settimane teologiche.

Il *clou* del discorso del ritorno a Maria è stato quello intorno all'anno mariano, che ha accostato una serietà di ricerca che ha permesso di proseguire il discorso.

Nel mio percorso di soggetto che riflette sulla propria fede, scoprii la dimensione della mia femminilità che interagiva col mio far teologia e posso parlare di mariologia solo perché da donna mi posi il problema di una solidarietà a questa donna che bisognava liberare da quell'involucro disumano, devoto di bassa lega, da cui era stata ricoperta. La mia mariologia però, ha un referente fondamentalmente ecclesiologico: attuo una sorta di rilettura del mistero di Maria nel mistero della Chiesa, e leggo Maria applicando categorie ecclesiologiche di struttura e funzione variamente articolate. Il mio desiderio sarebbe quello di leggere specularmente nel mistero della Chiesa il mistero di Maria. Allora leggere Maria membro del popolo di Dio, Maria e la categoria del corpo di Cristo, Maria e la categoria della sposa del Cristo, e la categoria di mistero, e l'unità, e la santità, e la cattolicità, e l'apostolicità, leggere il rapporto Maria-Spirito Santo, e poi, dal punto di vista del ministero, leggere Maria sotto il segno del sacerdozio, regalità e profezia: per vedere come e in che modo si pone in atto questa relazionalità tra Maria, che il Vaticano II ha definito modello, tipo, membro della Chiesa, e la sua realtà.



Introduzione

Il termine Mariologia nasce a Palermo nel 1602 ad opera di Nigido Placido, il quale scrive una *Summa* di Mariologia. Questo termine non era mai stato usato nella storia della teologia cristiana, né mai fino alla fine del secolo XVI ci si era posti il problema di un trattato autonomo.

Maria entrava all'interno del discorso di fede, faceva parte del vissuto della comunità cristiana, non c'era bisogno di costituirla in una sua autonomia disciplinare, non c'era bisogno di un discorso esplicito su di lei. La mariologia rientra di fatto nel modello della controversia: l'impatto della fine del XVI secolo e l'inizio del XVII è quello che a dismisura enfatizza la polemica con il mondo evangelico, il quale peraltro in questo momento non ha ancora preso quelle distanze da Maria che saranno proprie del suo sviluppo.

La mariologia ha il suo fondatore vero in Suarez che negli anni '80 del secolo precedente, la costituisce non più come corollario alla cristologia ma come trattazione autonoma anche se sempre all'interno di una metodica che procede sillogisticamente, senza fondare le sue premesse, teologizzando per conclusioni, con un metodo e con istanze che a noi oggi la rendono veramente poco plausibile e poco credibile.

Lo sviluppo della riflessione mariologica si svolge per fasi alterne che attraversano il secolo XVII, il secolo XVIII con una

grossa crisi, per arrivare poi a una riacutizzazione del discorso mariale che appare spropositata rispetto ai percorsi precedenti ed appare drammatica sotto il profilo ecumenico.

D'altra parte l'enfatizzazione che culmina con i due dogmi mariani, dell'Immacolata Concezione e dell'Assunta, non è una enfatizzazione avulsa dai percorsi di fede del popolo di Dio. Abbiamo una mariologia perché preme in questo senso il *sensus fidelium*: i protagonisti dello sviluppo del dogma mariologico non sono i professionisti ma è viceversa il popolo fedele in divaricazione tra il pensare riflesso e quella che è invece la prepotente ricerca di esperienza, di un vissuto di fede che, grazie alla mariologia, rompa lo schema monolitico di un teologizzare meramente razionale e astratto.

In un momento in cui ci poniamo la questione della transizione tra un modello epistemologico di modernità ad un modello epistemologico di trans- o post-modernità, indubbiamente bisogna dire che la mariologia ha una funzione incentivante la ricerca altra di un pensare che non è meramente logico ma che è insieme simbolico, narrativo...

Gli anni 50 presentano la punta più estrema di un certo far mariologia che viene additato dai teologi evangelici, e cattolici alla loro sequela, come escrescenza tumorale del pensiero teologico: è il vertice del massimalismo mariologico.

La crisi parte proprio da questo punto e comporterà una messa in questione di tutti gli schemi mariologici usati.

La crisi viene incentivata dal cosiddetto movimento del *ritorno alle fonti*: un fenomeno che traversa la teologia degli inizi del nostro secolo e che incentiva esigenze di ritorno alle fonti bibliche, patristiche, liturgiche, storiche etc. Dopo di che è impossibile accogliere delle espressioni stereotipate come ad esempio quella del silenzio della Scrittura su Maria.

Oggi grazie ai nostri strumenti esegetici parlare di silenzio della Scrittura su Maria, oppure di silenzio di Maria, è impossibile.

Il Concilio pare risanare i problemi, ma in realtà li elude perché il n. 52 della *Lumen Gentium* dice che non vuole entrare nella controversia fra le scuole e lo stesso titolo è ancipite, perché collocare Maria nel mistero di Cristo e nel mistero della Chiesa e dare la struttura di dittico alla trattazione del cap. VIII dice una scelta però di fatto lascia libere tutte le sentenze.

Come per altre cose il fatto che il Concilio non sciolga definitivamente un nodo come quello marilogico determina la iconoclastia mariologica degli anni 70. Da questa iconoclastia siamo usciti penosamente e lentamente e chi ne ha sofferto maggiormente è stata la pietà popolare buttata a mare in modo inconsulto, perché la distruzione che abbiamo operato non aveva una sostitutiva catechesi, non aveva una sostitutiva partecipazione. Maria era l'elemento ultimo che consentiva la partecipazione, una soggettualità attiva del popolo fedele, che si poteva avere solo nelle forme della pietà popolare, originariamente non in dialettica col fatto liturgico, di fatto poi in sua opposizione.

La ripresa è di questi nostri anni, è dovuta a una contestualità forse esterna come il pontificato di Giovanni Paolo II. E' una ripresa interessante anche se, personalmente, ritengo che il culmine della proposta magisteriale afferente al discorso mariologico è quello di Paolo VI con la *Marialis cultus*. Lo stile meditativo della *Redemptoris Mater* chiosa il testo conciliare, lo frammenta, lo riprende, lo intreccia, ma non abbiamo un passo in avanti.

Oggi poi il pensiero femminista protestante riscopre Maria e se ne riappropria, mettendo insieme la contingenza cattolica con la contingenza ecumenica, facendone risultare la mariologia del futuro, la quale non potrà essere nè massimalista nè minimalista, ma potrà solo ricondurre definitivamente Maria all'interno del popolo fedele, proprio attraverso quelle due categorie che voi avete prescelto nel tema e che sono la *singolarità* e la *ordinarietà*.

Questo è il mistero di Maria: l'essere sottesa, attraverso una esperienza singolare (categoria propria di riferimento di ciascuno di noi singolo al cospetto di Dio) che in lei ha questi accenti che divengono poi paradigmatici.

La peculiarità di Maria sta tutta tra una singolarità storico-salvifica irrepetibile, unica, legata soprattutto alla maternità divina, e una ordinarietà, anch'essa di tipo storico-salvifico, che si lega invece al discepolato.

La consonanza oggi è nel privilegiare come chiave interpretativa del mariale, la maternità divina. In fondo senza la maternità divina noi non avremmo motivo di parlare di Maria di Nazaret e della sua funzione strutturale nella storia salvifica. Dunque la riflessione contemporanea oggi si muove nella prospettiva della maternità divina come principio mariologico primo.

Naturalmente esistono in questa lettura diverse scansioni: c'è una scansione di tipo cristologico, una di tipo ecclesiologico, una di tipo antropologico (mi riferisco a Bof e la volto materno di Dio), una linea di tipo storico salvifico.

Noi dobbiamo sempre al nostro secolo e alla svolta del Vaticano II, i mutamenti di accento nella questione mariologica. I termini chiave sono tre: *tipo*, *membro*, *modello*. E' là che si gioca la novità mariologica del Concilio, il rapporto con il popolo di Dio, l'inclusione di Maria all'interno della storia di questo popolo. Il Vaticano II, soprattutto nella parte introduttiva di LG n. 53, mette chiaramente in luce questa interferenza disciplinare e tematica, ma tutta la lega al discorso di Maria membro del popolo di Dio, di Maria tipo, figura della Chiesa, modello esemplare. Il problema non è di farne un principio esemplare, ma un principio progettuale nell'ordine dell'esecuzione.

Tutto questo il Concilio lo ha ben messo in luce ed è veramentte questo il suo principale approccio, così come degno di nota è il fatto di aver presentato Maria come tipo singolare. Il problema è in fondo di liberare Maria, di riscoprirla donna fra le donne.

Maria Vergine Madre

La prima difficoltà è etimologica. Sapete che *virgo* è termine coniato su *vir*, cioè è la femmina dell'uomo, nelle condizioni di essere disponibile all'uomo: in pratica la ragazza postmestruata. Dunque categoria fisiologica, categoria culturale.

Affacciandosi al quadro della storia delle religioni e delle culture si evidenzia l'affermazione della "verginità": per esempio il mondo greco ignorava la determinazione o metteva in forse la determinazione della verginità fisiologica femminile. Ciò non toglie che la verginità venisse considerata come valore o come requisito per le nozze. La cultura, però, che più ha approfondito il concetto di verginità fisiologica è stata certamente quella ebraica.

In sostanza, tutte le culture prevedono una condizione di nubilato, cioè di aspettativa delle nozze. La verginità in quanto tale è per il greco una condizione di incompiutezza, prossima alla pazzia. Soltanto sposandosi la fanciulla viene salvata da quel demone che la può portare addirittura al suicidio o a forme violente di distruzione di sé.

Per il mondo ebraico la verginità è soltanto un fatto funzionale al matrimonio, è esigita ma non ha nessun valore religioso, nessun valore intrinseco.

L'unica cultura all'interno della quale la verginità ha una valenza altra è la cultura cristiana, ma il prezzo attraverso il quale passa per dare valenza altra alla condizione del non sposarsi è talmente pesante per la donna, che si spiega e si giustifica la rivolta e la minimizzazione della verginità quale si è compiuta negli ultimissimi anni.

Di verginità ci possono essere due accezioni: una che considera la donna non sposata libera di esplicitare la sfera della sua sessualità; un'altra, che è quella cristiana, che considera sì la donna libera, ma proprio nel non esercizio della sua sessualità. Cioè per il cristianesimo la vergine è colei che si emancipa dalla schiavitù del maschio, colei che rompe i legami postlapsari, colei che non soggiace all'uomo. Ma per acquisire questa libertà l'unica via per la vergine cristiana è la rinuncia all'esercizio della propria sessualità.

In questo quadro si colloca lo sviluppo della questione della verginità di Maria.

Verginità di Maria nella Scrittura

Cosa vuol dire che Maria è sempre vergine? Tanto per cominciare, l'espressione "tutta vergine", "sempre vergine", *aei parthenos*, è una definizione che giunge alla comunità cristiana soltanto all'interno del sesto secolo.

La comunità cristiana cresce nella sua comprensione del dato mariale e nella professione della verginità di Maria veicola la sua prima formula di fede: la fede in Maria parte cioè dal

proclamarla *e parthenos*, "la vergine". Diventerà poi *aei parhenos,* e saranno passati circa quattro secoli all'interno di questo sviluppo.

Dove si supporta la considerazione di Maria vergine? Come si amplifica la considerazione di Maria sempre vergine, prima, durante e dopo il parto? Le tappe sono difficilmente fondabili sul Nuovo Testamento.

Il Nuovo Testamento ci attesta senza ombra di dubbio soltanto un dato: la *concezione verginale*. Esiste uno stereotipo pre-evangelico, poi recepito nei simboli di fede, che suona *"concepito ad opera dello Spirito Santo ad opera di Maria Vergine"*. In fondo il cammino dei vangeli dell'infanzia è volto a suffragare, o supportare questo asserto pre-evangelico. Ma quanto alla modalità della nascita e quanto alla modalità dell'esistenza di Maria con Giuseppe dopo la nascita non abbiamo nessun elemento oggettivo.

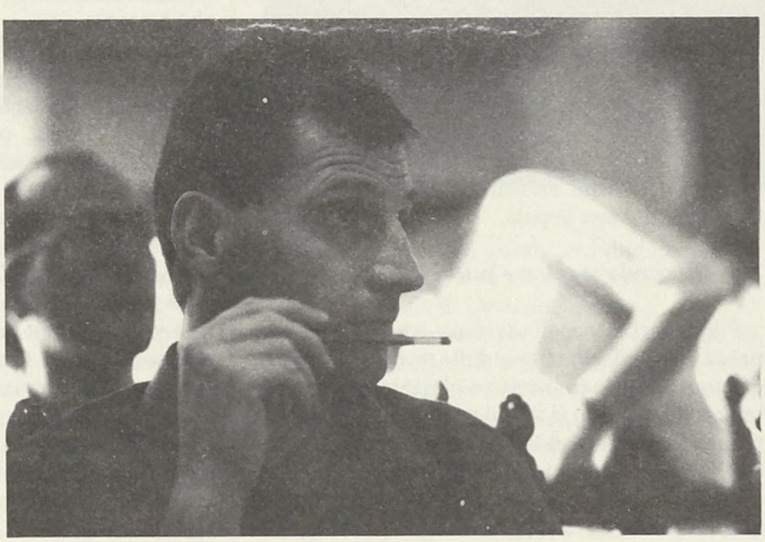
E tuttavia è lo stesso asserto cristologico ad esigere la verginità di Maria. Occorre fare ogni sforzo per andare a quello che è la verginità come segno, per andare alla verginità ripescando una categoria che già i Padri usarono, quella del *pudore*, per sospendere il giudizio su fatti fisiologici che non abbiamo nessun motivo per negare, ma neanche nessun motivo per affermare, soprattutto per fornire alla nostra immaginativa tutto un mondo sommerso che tolto com'è dalla nostra vita spesso attraverso Maria abbiamo preteso ad ogni costo di inglobare.

L'Antico Testamento non ha la categoria di verginità come valore. Al contrario è sinonimo di povertà, di miseria, di crisi: la vergine è colei che non ha futuro. Pensate a Geremia, condannato alla verginità perché deve significare nella sua carne, nella impossibilità di avere accesso alla sposa, la miseria nella quale si è ridotto il popolo di Dio che è senza futuro. Al contrario, sono le nozze la benedizione, il luogo nel quale l'israelita pio rende lode al Signore, pone in essere il comando ricevuto nel contesto della sua creazione che è proprio quello del *"crescete e moltiplicatevi"*.

Si pensi a quei luoghi bellissimi nei quali Dio si paragona allo sposo che esce ilare, luminoso, dalla stanza nuziale: proprio per dire che il vertice dell'esistenza è quello dell'incontro non quello della privazione, del precludersi l'incontro con l'alterità.

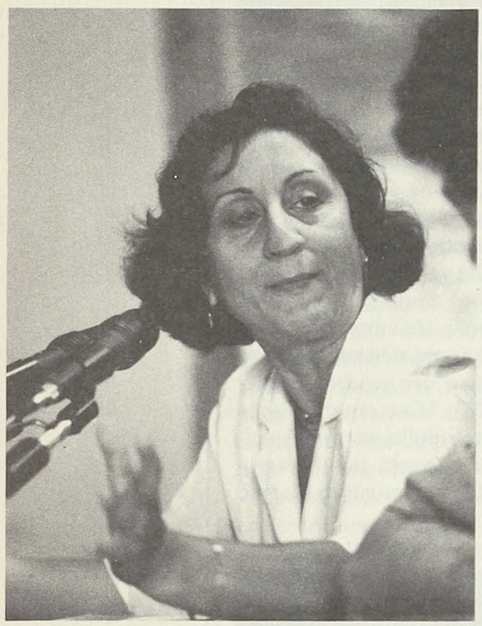
La vergine di Israele è ancipite perché contiene tutte e due le valenze, sia quella della miseria, della povertà, della violenza subìta da Israele, che è privato appunto del suo futuro, condannato alla sterilità, che la valenza invece positiva, di Israele che ha la consolazione, la speranza, la promessa delle nozze a venire: Dio di nuovo sposerà il suo popolo, proprio con la gioia con la quale si sposa una vergine.

Non c'è dunque nell'Antico testamento nessuna sottolineatura della verginità come valore. Questa sottolineatura comincia ad aversi solo nel Nuovo Testamento. Ma i due contesti ai quali bisogna fare riferimento sono contesti che con Maria non sembrano avere nessun rapporto: il famoso capitolo 7 di 1Cor., in cui Paolo traccia la sua concezione della verginità cristiana, e il detto sugli eunuchi per il regno contenuto nel capitolo 19 del vangelo di Matteo



La verginità di Maria è, invece, prettamente funzionale a disvelare l'identità di colui che da lei sta per nascere. Questo è il motivo per il quale, al di là di quella che può essere la caricatura culturale che per sovrabbondanza noi attribuiamo a questa parola, il discorso di Maria la vergine, o di Maria sempre vergine, è essenziale alla comprensione del dogma cristiano.

Senza entrare nell'esegesi, è ragionevole acquisire la comprensione di Maria come vergine e del concepimento verginale, senza concorso d'uomo, proprio perché la verginità di Maria e il suo non conoscere uomo è segno forte relativamente alla identità divina di colui che nasce da lei. Colui che nasce da lei viene da Spirito Santo.



E' questo il messaggio che nel contesto dello sviluppo cristologico, a risalire sempre più indietro dei vangeli dell'infanzia, viene supportato. La verginità di Maria nel concepimento è segno di identificazione del re davidico, dell'Emanuele, Dio-con-noi, della identità divina del fanciullo salvatore del suo popolo.

Sguardo storico e patristico

Per quattro secoli avremo un'altalena che passa fra l'affermazione della verginità prima, dato sul quale la comunità ecclesiale formalmente non dubita mai (i dubbi sono molto forti sulla verginità in, a seconda che si voglia sottolineare o meno la piena umanità del Figlio di Dio) e infine dubbi, che però pian piano cadono da sè, per quanto concerne la verginità dopo il parto.

Il problema è soltanto uno: mentre la comunità ecclesiale va focalizzando la condizione di Maria *aei parthenos,* viviamo il boom della spiritualità continente e verginale, per cui, quello che è un valore cristologico si riveste di una componente ascetica, che ha delle punte di vero e proprio encratismo.

Nel IV secolo, le prime eresie, Bonoso, Elvidio, Gioviniano, tentano di rompere questo schema, ma vengono messi all'ordine da Girolamo, da Agostino e soprattutto da Ambrogio.

Quando Ignazio di Antiochia deve affermare la verginità di Maria come grande mistero da credere, deve sottolineare la piena umanità di Gesù e allora usa l'espressione "nato da Maria" con la preposizione *ek*. Giustino martire, che polemizza invece con il mondo pagano usa la formula *dià*, attraverso. Queste preposizioni ci dicono proprio il problema del referente cristologico e del bisogno di volta in volta di sottolineare o la piena divinità o la piena umanità.

Il problema legato alla verginità è sempre e soltanto questo: sottolineare la sua valenza di segno, di manifesto programmattico dell'identità divina di colui che da Maria viene generato che non può essere generato con il concorso di Giuseppe. Avrebbe potuto anche esserlo, perché Dio poteva servirsi di lui. Ma nella congiuntura culturale, nella pienezza dei tempi, e quindi nelle regole culturali e sociali nelle quali avviene l'evento, il segno, la condizione verginale, esplicita senza ombra di dubbio l'identità divina di colui che è nato.

E sul filo della vergine Maria sarà Ireneo per primo a costruire il parallelismo Eva-Maria, giocando sulla disobbedienza di Eva e sull'obbedienza di Maria, passando poi al simbolismo ecclesiale. Lo stesso Ireneo usa un'espressione tecnica che tradotta vuol dire "aprire il grembo": se il grembo è aperto si suppone che la condizione di nascita non possa essere che verginale.

Così per esempio Tertulliano, sempre per provare la piena umanità del figlio di Dio, negherà una verginità nel parto. Al contrario, Clemente Alessandrino o Origene avanzeranno le loro teorizzazioni verso una piena verginità di Maria.

Il momento della crisi è quello tra il IV e il V secolo. Qui il discorso veramente contrappone un modo di intendere la cristianità, la *sequela Christi*.

La verginità cristiana non è soltanto emancipazione per la donna ma è anche sequela eroica di Cristo.

Nel momento in cui è venuta meno la persecuzione, è venuto meno il martirio, subentra il modello del martirio volontario. Il martirio volontario è l'ascesi, la continenza. Ecco perché la verginità di Maria viene amplificata in questa contestualità culturale, la quale avrà, per esempio per la donna, una forza incredibilmente liberante. Diventata poi sostanza dommatica, scioglierà definitivamente, come peccato e non peccato, l'uso del sesso o, viceversa, la sua ripulsa.

La sfiducia verso l'istituto matrimoniale, che caratterizzerà la storia del cristianesimo si può dire fino all'altro ieri, anzi fino ad oggi, è radicata proprio in questo bisogno che la comunità ha, nel IV secolo, di darsi un modello di radicalità cristiana, di martirio volontario che significhi innanzitutto questo rifiuto di esercizio della sessualità.

Naturalmente, il problema cresce nella amplificazione della verginità di Maria e si sposta sulla possibililità del rapporto tra la perfetta umanità del Figlio e la verginità della madre. Citiamoo soltanto la squisitezza omiletica di Efrem il Siro, il quale in un suo discorso che passa come *Sermo de Margherita* porta il paragone della perla che viene sottratta all'ostrica lasciandola tutta intera: come la perla in nulla lede la sua matrice, così il Figlio di Dio è venuto fuori, perla preziosa, dalla madre. E' solo un esempio dell'immensa capacità poetica a cui ricorrono i Padri per spiegare attraverso infiniti paragoni un fatto dal punto di vista fisiologico veramente inspiegabile.

Si ricordava la polemica di Gioviniano, Bonoso, Elvidio e di contro la prima mariologia, quella che è guidata da Ambrogio di Milano, da Gerolamo e poi da Agostino.

La professione ecclesiale d'altra parte, la professione di fede, ha già incluso "nato da Maria vergine", sicché cresce via via la convinzione di Maria *aei parthenos*. Progressivamente si arriva alla amplificazione, sicché Maria è, nella fede della Chiesa, *aei parthenos*.

Il problema quindi è: si tratta di un *theologoumeno*, o viceversa si tratta di un dato storico? La convinzione è che theologoumeno e dato storico non litighino tra di loro: sono due modi diversi di accostarsi alla verità. Si tratta della trasmissione, l'annuncio di una verità di fede la quale è suffragata d'altra parte da una continua sottolineatura, da un continuo privilegiare il rapporto singolare di Gesù a Maria e da quella che si è chiamata, sulla scia della esegesi contemporanea, la tradizione pre-evangelica, la quale afferma senza ombra di dubbio "concepio ad opera dello Spirito Santo, nato da Maria vergine".

Sguardo teologico

Va da sè che la verginità di Maria non è il centro della nostra fede: il centro della nostra fede, come già diceva Paolo, è Gesù Cristo morto, crocefisso e risorto. Qualunque amplificazione della verginità di Maria a scapito della verità cristologica fondamentale è ingiustificata. Ma, posto il *kerygma* cristologico nei termini in cui si pone e va posto, indubbiamente la verginità di Maria è il segno che supporta l'identità divina di Gesù di Nazaret.



Il vero problema è per noi oggi superare le strettoie, le difficoltà legate alla nascita verginale, è aprirci al concetto di verginità secondo formule nuove, che ci consentano di lasciare il piano biologico per approdare a quello che è stato definito il valore personale etico fuori dal quale la verginità non può essere concepita come valore.

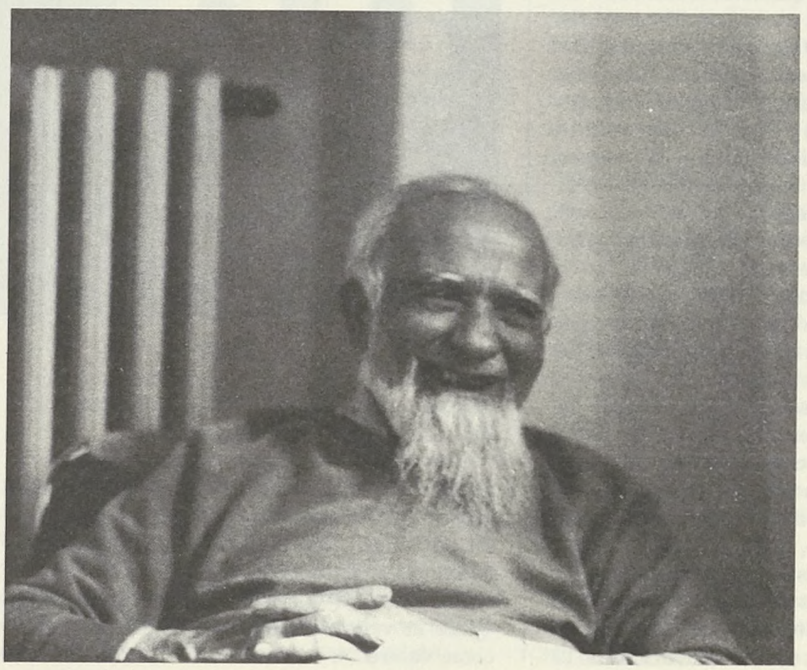
RICERCA

La tradizione ecclesiale relativamente alla verginità è ancipite, perché se da una parte ne afferma e ne sottolinea le valenze che ho sottolineate, dall'altra indubbiamente afferma e sottolinea valenze altre che sono quelle dell'autonomia e dell'emancipazione. Ed è a questo punto che la verginità è supportata, oggi, dalla riflessione delle donne, le quali scoprono nel concetto di Maria la vergine un paradigma di autonomia. Il pensiero della differenza di recente ha addirittura riproposto le due categorie genetiche, fisiologiche, per cui non si può parlare di ruoli, della verginità e della maternità, come gli unici distintivi o i passaporti sociali, le credenziali delle donne.

Tuttavia c'è veramente nel concetto stesso di verginità, così come è posto dal cristianesimo, e questo bisogna riconoscerlo, un sotteso di autonomia e di emancipazione. E allora: Maria, la vergine, dando pure la concretezza tradizionale a questo termine, appare sostanzialmente, fondamentalmente come il soggetto che in piena autonomia e in piena autodeterminazione corrisponde al disegno di Dio, al progetto di Dio, al mistero. Maria, la vergine, diventa tale non solo nella sua carne intatta, ma è la vergine in questa libertà sua, soggettuale, per cui si pone di fronte a Dio in un'attitudine dialogica, responsabile, propria di chi interloquisce, e non subisce passivamente l'evento, ma lo sottopone a vaglio: *"come possibile che ciò accada se non conosco uomo?"*. In questa domanda è posta questa soggettualità, questa libertà, questa autodeterminazione, che è veramente tutt'uno con il concetto stesso di verginità cristiana.

Allora leggere la verginità di Maria accettando in pieno la crescita di senso che vi ha proiettato la comunità cristiana equivale a leggerla nella prospetttiva come segno della divinità, del Figlio di Dio che è in lei, che per tramite di lei si incarna, ma è anche leggere la persona umana di sesso femminile, e se volete anche di sesso maschile, nella sua piena soggettualità personale e relazionale.

Verginità vuol dire libertà. E da questo punto di vista oggi concorrono e le interpretazioni di tipo psicanalitico e le interpretazioni di tipo femminista, e anche quelle di tipo tradizionale. Nel proclamare, nell'additare Maria come la vergine, il cristianesimo in effetti ha colto, nella creatura cooperatrice del disegno salvifico, niente altro che il ritorno pieno alla conduzione del principio. Maria è vergine nel senso che di fronte a Dio si ripropone nella pienezza della sua autodeterminazione dialogica. La verginità che accompagna la sua maternità ha il senso della nuova creazione.



Al di là di tutto allora rimane, paradossalmente, e indicativa di un autentico percorso di fede, la professione di Maria sempre vergine.

Certo, il giorno in cui riusciremo a liberare la verginità di tutto ciò

che l'appesantisce, il giorno in cui rinunceremo alla nostra ginecologia mariologica, la stessa verginità ne assumerà un'enorme ricchezza, un enorme vantaggio. E' la nostra generazione che deve operare questo salto; ma ciò che la verginità è come purezza di cuore, come pienezza di risposta, come capacità oblativa, come raggiungimento del sé, è valore di cui il nostro tempo ha urgentemente bisogno.

Sicché, pur nella singolarità della storia che fa di Maria madre-vergine, appare il discorso della ordinarietà del discepolato. Il discorso della paradigmaticità legata appunto a questa autodeterminazione, a questa libertà, a questa capacità di far spazio all'inaudito e di accettarlo come il centro della propria vita, come principio del proprio relazionarsi agli altri.

La verginità di Maria rimane un mistero di cui non si dà prova scientifica, ma è una testimonianza di credenti che anche il cristiano di oggi può sperimentare attraverso lo Spirito. Ciò non vuol dire che bisogna escludere il fatto corporale, ma che esso debba trovare il suo significato nel contesto di un valore etico e professionale e non in se stesso.

Devo confessare che prima d'oggi mi sono sfuggiti gli aspetti prettamente biologici, descrittivi, oggettivanti la verginità, e in tutta sincerità avrei creduto di offendere la tutta santa Madre di Dio violando il mistero della sua intimità femminile.

Ho scoperto che la puntigliosità della riflessione maschile non ha avuto questo riserbo, ma ha con puntigliosità distinto e analizzato certo per disvelare la oggettiva attualità prodigiosa della *virgo intacta*, ma così incrementando un immaginario che poco ha liberato Maria dalla stereotipia culturale, che iscrive la donna in una corporeità violata o inviolata, e così facendo la vìola in ogni caso.

Le donne hanno reagito con quel pudore che è una di quelle ragioni possibili del loro sorvolare sulla questione. La loro appassionata protesta, pur nella sostanziale adesione al mistero da credere, vuole ricordare che altrimenti, non dal solo corpo, si definisce una persona. La donna non può essere definita dal solo sesso o dal genere; è un essere umano prima di essere una realtà sessuata femminile.

Neanche Maria può essere definita la vergine se questo dice solo l'angustia di una autopsia postuma, offensiva e materialista. Maria è vergine, anzi è *la vergine* perché nel disegno di Dio è paradigma storico concreto della nuova creazione, e delle nuove nozze, ossia della nuova alleanza che Dio intesse per suo tramite con una umanità nuova santificata e trasfigurata dallo Spirito.

In quel mistero carnale che è l'*accessio verbi* Maria offre la sua carne intatta, e non perché il disegno di Dio disprezzi la corporeità o il sesso, ma perché per grazia in lei la corporeità e il sesso sono restituite al progetto primordiale.

Non è peregrino interrogarsi su Maria modello: il paradigma singolare della sua verginità è forse l'aspetto più inquietante della ricerca del modello, ma più inquietante ancora è fuggire verso una teologia dell'immaginario e dell'improbabile, costruendosi idee su misura, o al contrario nascondendosi la mistificazione compiuta, continuare ad adorare Maria anziché venerarla.

Ma più inquietante ancora è cogliere Maria come apertura, come modello di una femminilità strutturata e normata dalla stessa conformazione corporea.

Conclusione

Scrive Anne Coeur che Maria come vergine e madre non deve essere intesa come duplice irreversibile proposta, come ideale inimitabile, ma vista come un importante simbolo cristiano che significa autonomia e relazione, forza e tenerezza, lotta e vittoria, potenza di Dio e azione umana, non in competizione ma in collaborazione. Maria è una figura utopica, un mistero: il posto che essa occupa nel dogma cristiano ci permette di immaginare un mondo sanato, riconciliato, definitivamente trasformato. E mentre è Dio a realizzare la salvezza umana in Cristo ed è lo Spirito ad ispirare la risposta attiva della Chiesa, è Maria il segno della trasformazione finale del mondo.

Maria madre di Dio

Procediamo adesso guardando la madre di

Dio e la tutta santa, certi che accanto al Trasfigurato c'è la trasfigurata, che la lode che di lei tessiamo nella nostra riflessione di fede, è certamente anticipazione della trasfigurazione che nel suo Figlio tutti noi aneliamo, contemplando la maternità di Maria.

Maternità di Maria nella Scrittura

Trovare nella Scrittura la fondazione al dogma della maternità divina è ancora una volta impresa ardua. La Scrittura ci attesta Maria come la madre di Gesù. Il discorso si fa più difficile se a questo "madre di Gesù" vogliamo dare una compiutezza di senso che per la comunità è tale soltanto nella pienezza della Pasqua.

Ciò nonostante leggendo l'Antico Testamento ci sono dei testi che ci suggeriscono una promessa, qualcosa relativo ad una maternità inaudita, una maternità messianica. Tra l'altro il tema della maternità messianica è uno dei più sviluppati nella riflessione contemporanea che cerca di capire la realtà di Maria madre di Dio. I testi sono quelli del Protovangelo, dove appare questa figura di donna che genera un vincitore del peccato, delle potenze del male. Lo stesso appare nella figura della fanciulla di Isaia 7, 14 e nel testo di Michea 1, 4.

Questi testi, d'altra parte, sono fatti propri dal Nuovo Testamento: Gn 3, 15 è fatto proprio dalla donna dell'Apocalisse; Is 7, 13 è ripreso da Matteo; Michea è ripreso più volte nel testo di Luca. Dunque una maternità messianica, un segno della donna che è tutt'uno col segno del principio e che lega alla capacità di generare o meglio modalità precipue femminili del generare questo futuro.

D'altra parte culturalmente quando vengono violate o uccise donne incinte, insorgiamo profondamente, proprio perché è legato alla nostra cultura, nel senso più arcaico del termine, questo legame donna-vita, donna-custode della vita, donna-futuro, donna-colei che genera, che partorisce, colei che nutre.

Il Nuovo Testamento, dunque, sulla scia di questi testi elabora le sue glossatture su colei che viene presentata come la madre di Gesù. Abbiamo testi impliciti e testi espliciti: tra i testi impliciti Gal 4,4 *"perché è nato da donna"*, fa riferimento alla crudezza della *kenosis* del figlio di Dio che accetta di nascere da una donna.

I testi espliciti, invece, sono prevalentemente di Matteo e Luca, che presentano con chiarezza la madre di Gesù. Di Maria madre di Gesù emerge nel Nuovo Testamento, emerge nei sinottici, la chiara distanza tra Gesù e i suoi intesi come famiglia secondo la carne. C'è un conflitto, qualcosa che oppone l'essere generato ed i diritti che ne nascono, diritti in una cultura patriarcale di possesso del figlio, e la libertà di Gesù rispetto ai suoi, ma soprattutto la posizione di una famiglia nuova, escatologica, nella quale prevalgono non i vincoli di sangue, ma i vincoli della sequela, dell'ascolto, della custodia, della traduzione della parola di Dio.



Una cosa è certa: malgrado questo conflitto nel disegno che Luca traccia di Maria di Nazareth madre di Gesù, per sottolineare l'aspetto della maternità divina, almeno nel saluto di Elisabetta, *madre del mio Signore*, emerge certamente l'adeguatezza di Maria al modello della famiglia escatologica e al modello del discepolato. Ella ha compiuto il salto che dalla maternità secondo la carne l'ha portata ad una nuova maternità, secondo lo Spirito.

Tutto questo è estremamente gravido, perché la comprensione della maternità divina ha, dal punto di vista della riflessione teologica, due esiti: per un verso guarda al mistero della madre nei confronti del Figlio di Dio; per un altro verso, la riflessione sulla maternità divina ci porta a sottolineare fortemente l'aspetto comunitario, ecclesiologico, quello della maternità spirituale.

La maternità di Maria viene presentata, l'abbiamo visto ripetutamente, nella contestualità del concepimento verginale, che è la prova come maternità straordinaria, inaudita. I Vangeli testimoniano, nel segno della verginità, l'identità divina di colui che Maria genera. Lo si può constatare soprattutto nelle parole con le quali Matteo sottolinea l'identità di colui che Maria genera. Infatti si parla del bambino come del Salvatore del suo popolo, anzi di colui che salverà il suo popolo da peccati e sarà chiamato l'Emanuele, Dio-con-noi. A salvare il popolo dai peccati può essere non genericamente un messìa secondo l'aspettativa davidica, non un capopopolo secondo l'aspettativa politica, non un re di questa terra, ma soltanto colui che ha il potere di liberare dai peccati, che è di Dio stesso. A Lui appartiene la misericordia e il perdono.

Se ci fosse qualche dubbio su questa identità divina del bambino, immediatamente il nome, che è squisitamente teofanico, *Emmanuele*, Dio-con-noi, Dio con il suo popolo, sgombra il terreno e ribadisce che colui che nascerà da Maria sarà appunto il figlio di Dio.

Se in Matteo abbiamo questa declinazione della identità del bambino, in Luca abbiamo un riconoscimento esplicito compiuto da Elisabetta. E' Elisabetta infatti che proclama Maria *"madre del kyrios"*, *"madre del Signore"*. *Kyrios* è proprio epiteto postpasquale, e dice la identità divina del crocefisso resuscitato. Luca poi presenta Maria secondo una densità teofanica di stampo veterotestamentario: Maria è presentata come tenda e come arca. Gli esegeti hanno trovato un parallelismo molto chiaro, preciso, attraverso i verbi, le immagini, nelle modalità del viaggio di Maria verso Elisabetta e dell'arca verso Gerusalemme.

Ora, se Maria è creatura teofanica, se Maria è realtà che contiene l'Altissimo, se è soggetto nel quale Dio ha posto la sua dimora, chiaramente colui che lei porta nel grembo è Dio stesso.

Sguardo storico e patristico

Dire Maria "madre di Dio" tuttavia non ha costituito per la comunità cristiana un'operazione semplice: tanto per la sensibilità culturale ebraica che per la sensibilità culturale greco-romana o più semplicemente per la sensiblità cristiana primitiva dire di una creatura umana che genera Dio rappresenta una tale contraddizione o un tale venir meno alle leggi di natura che veramente riusciva difficile coniare l'espressione.

L'espressione nasce in un ambiente particolarissimo che è quello della città di Alessandria e della cultura alessandrina estremamente accogliente, estremamente sincretica, e nella quale le donne non disdegnano la cultura, non disdegnano una certa leadership culturale.

Si vuole attribuire addirittura ad Origene la dicitura di Maria madre di Dio, ma non ci sono assolutamente prove. Tuttavia Alessandro di Alessandria certamente è il primo ad usare l'espressione *theotokos*. Sempre in ambiente alessandrino, poi, si colloca la dizione di una delle più antiche preghiere a Maria che è quella che noi conosciamo in latino con l'incipit *"Sub tuum presidium"*. L'espressione *theotokos*, che alla lettera non vuol dire madre di Dio (madre di Dio sarebbe *mater Dei, meter theou*), significa "colei che partorisce Dio".

Meter theou è veramente molto tardivo e raramente usato, soltanto oggi noi ci permettiamo disinvoltamente di usarlo, ma non è così che si muove la tradizione.

Continuano sulla scia di un uso del termine Atanasio, Cirillo, Basilio il Cappadoce, mentre in Occidente la incipiente mariologia latina, che è una mariologia autonoma (mentre la

marilogia dell'Oriente è sempre profondamente collegata al mistero, non conosce separazioni: una mariologia inclusiva, com'è a tutt'oggi), nè Ambrogio nè Agostino, nè Girolamo fanno uso del termine *deipara*.

In Oriente tuttavia non tutti sono d'accordo con il termine *theotokos*: per esempio Giovanni Crisostomo si guarda bene dall'usarlo; la scuola antiochena preferisce il termine *anthropotokos*, madre dell'uomo, Gesù.

Tuttavia, pian piano il termine diventa di uso comune, lo avalla l'omiletica, sino a quando il termine *theotokos* prevale, ma subito scoppia il conflitto di indole cristologica.

Tanto il dogma della verginità perpetua quanto quello della maternità divina si sviluppano in contrapposizione o per sanare le eresie cristologiche. La comunità credente deve attraverso questi asserti ricucire il Cristo che le varie spinte ereticali vogliono scisso, sottolineandone di volta in volta o la sola umanità a scapito della divinità o la sola divinità a scapito della umanità. E' una conflittualità che praticamente si chiude con Calcedonia.

All'epoca in cui si svolgono questi fatti le città erano divise in partiti, c'era chi sosteneva un termine, chi litigava contrapponendone un altro, come se, anziché parlare del Figlio di Dio o del *Logos*, l'argomento fosse molto più futile e insignificante.

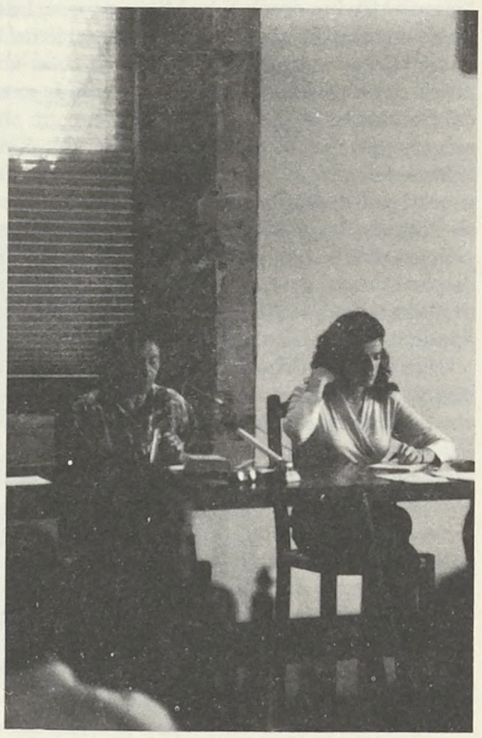
La ricezione greco-ellenistica, cioè pagana, tendeva ad accentuare la umanità di Gesù sino a vanificarne la divinità. Per un pagano questo Figlio di Dio che si incarna è una favola, un mito. Gesù dunque sarebbe soltanto un uomo: un uomo pio, retto, che realizza appieno il modello di equilibrio, di saggezza, di virtù, e dunque Dio lo avrebbe adottato. La comunità cristiana, proprio sottolineando la concezione verginale, sottolinea invece che l'impatto di Gesù di Nazaret, anzi del *Logos* nell'evento Gesù di Nazaret, dice come fin dall'inizio della storia umana nella vicenda del Figlio prevalga la gratuità, l'iniziativa divina.

In direzione opposta, d'altra parte, la gnosi e il docetismo vanificano l'umanità di Gesù per non contaminare la sua divinità. Per il mondo greco le categorie vanno ben distinte: Dio da una parte, l'uomo da un'altra. Non è possibile che Dio conosca il patire, il divenire, l'accadere: l'umanità di Gesù, dunque, è semplicemente apparenza, finzione.

Chiamare in causa Maria, invocare l'essere nato da donna, sottolinea al contrario, contro questa tendenza, la piena umanità di Gesù. Nel III secolo queste due forme di riduzione dell'asserto cristologico assumono una forma nuova: è il modalismo di Prassea e Sabellio a presentare la storia umana del Cristo come pura teofania.

Ovviamente, con questa teoria, ancora una volta è dissolta la umanità di Cristo. L'adozianismo di Paolo di Samosata e poi di Ario riconosce Gesù non solo come adottato ma anche come figlio creato, e con ciò si è salvato il discorso di Dio, che rimane là, e di una realtà inferiore, sia pure intermediaria, che è capace di venire, di incarnarsi, di patire. Il carattere della divinità è assolutamente salvato ma non è salvato il carattere della divinità di Gesù il Cristo.

Contro il modalismo l'attenzione a Maria comporta la difesa della inserzione reale del Figlio di Dio nella storia degli uomini. Contro l'adozianismo, l'attenzione a Maria proclama la condizione divina del Signore sin dall'inizio della sua esistenza terrena.



RICERCA

Accanto al tema della verginità si sviluppa dunque il tema della maternità divina. Può la madre di Gesù, del quale Nicea ha affermato la consustanzialità al Padre, essere eletta madre di Dio? La controversia attraversa il IV secolo. Contro Ario da una parte, contro Apollinare di Laodicea dall'altra, contro queste tesi insorge il campione dell'ortodossia, Atanasio, con il suo famoso asserto che ciò che non è assunto non è salvato. Se il Verbo non avesse assunto la natura umana completa non avrebbe potuto salvare tutto intero l'uomo.

Apollinare è condannato a Costantinopoli: nella *professio fidei* del Concilio si afferma la verginità di Maria in connessione alla fede cristologica e al suo significato salvifico. Tuttavia, né Nicea né Costantinopoli chiariscono la modalità con cui, nell'unica persona del Verbo, sono unite la natura umana e la natura divina. E' questo problema che fa scoppiare il conflitto che attraversa il IV secolo e che vede opposte la scuola antiochena e la scuola alessandrina. Infatti è possibile dire "Maria madre di Dio", *theotokos*, soltanto se si professa uno scambio degli attributi, cioè se si può dire del *Logos* tutto quello che si dice dell'uomo Gesù e se si può dire dell'uomo Gesù tutto ciò che si dice del *Logos* increato del Padre. Il conflitto è proprio sulla legittimità di questa che si chiama in gergo *comunicatio idiomatum*.

La controversia vede contrapporsi la scuola alessandrina e la scuola antiochena, le quali hanno ognuna una propria soluzione. Gli uni parlano di *theotokos*, gli altri parlano invece di *anthropotokos*.

La scuola alessandrina parla di unione ipostatica reale nell'unico essere o sussistenza del Verbo, sicché lo scambio degli attributi è legittimo. Maria madre dell'uomo Gesù può essere detta madre del Verbo, e dunque *theotokos*. Gli antiocheni, invece, difendono le due nature: partono dal fatto che ogni natura ha una sua sussistenza; parlano di unione esterna, di inabitazione del Verbo nell'uomo Gesù. Il Verbo sarebbe nell'uomo Gesù come in un tempio. Maria dunque può essere detta soltanto *anthropotokos*.

A questo punto Nestorio che è eletto Patriarca di Costantinopoli tenta la risoluzione del dilemma proponendo l'espressione *Christoutokos*. Cirillo d'Alessandria a questo punto entra in campo accusandolo di scandalo ecumenico. Nestorio si appella a Roma e così Cirillo.

Il papa incarica un certo monaco Cassiano di redigere un trattato, e da questo trattato si evince la condanna di Nestorio. Cirillo convoca il concilio di cosatantinopoli. Perché il concilio sia attivato ci vorrebbe la presenza dell'ambasceria papale, senonché, a causa di una tempesta nel Mediterraneo, questi legati papali non arrivano. Cirillo procede con i lavori del concilio.

A questo punto Nestorio capisce che non ha il numero sufficiente per incidere a suo favore, e d'altra parte rifiuta di essere convocato dal suo diretto antagonista. Cirillo lo dichiara contumace, deposto e scomunicato. Arrivati i legati pontifici ratificano l'operato di Cirillo.

Rimangono vigenti gli asserti che sono quelli legati alla letttera che Cirillo aveva scritto al papa per motivare le sue posizioni. E proprio da quelli che chiamiamo gli *anatematismi* di Cirillo che si deduce il fatto della legittimità di chiamare Maria *theotokos*.

La sentenza del concilio è: «*Chiunque non professa che l'Emanuele è in verità Dio e dunque che la santa Vergine è Madre di Dio perché ha generato secondo la carne il Verbo proveniente da Dio e fatto carne sia scomunicato*»: in sostanza, gli anatematismi diventano parte integrante della risoluzione conciliare.

Non è risolto il problema cristologico, cioè il problema del modo in cui si rapportano le due nature all'unica persona del Verbo. Perché ciò avvenga bisognerà aspettare il concilio seguente di Calcedonia, il quale dice che va confessato l'unico Cristo, Figlio Signore Unigenito, riconosciuto in due nature, senza mescolanza nè trasformazione, senza divisione nè separazione, senza che per l'unione la differenza della nature sia tolta, salva anzi la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo ciascuna in un'unica persona e in una sola ipostasi. A questo punto la controversia cristologica sarà definitivamente anch'essa sanata.

Si è svolto questo lungo percorso soltanto perché fosse chiaro che il dogma mariologico, in questa fase della storia è succedaneo, di supporto del dogma cristologico. Le due cose sono impensabili separatamente.

Sguardo teologico

L'unico problema lo porrà la teologia contemporanea, evidentemente all'interno di un'ottica di fede, non di contestazione, ma non sarà rivolto alla maternità divina, bensì di ritorno su ciò che si intende oggi per maternità.

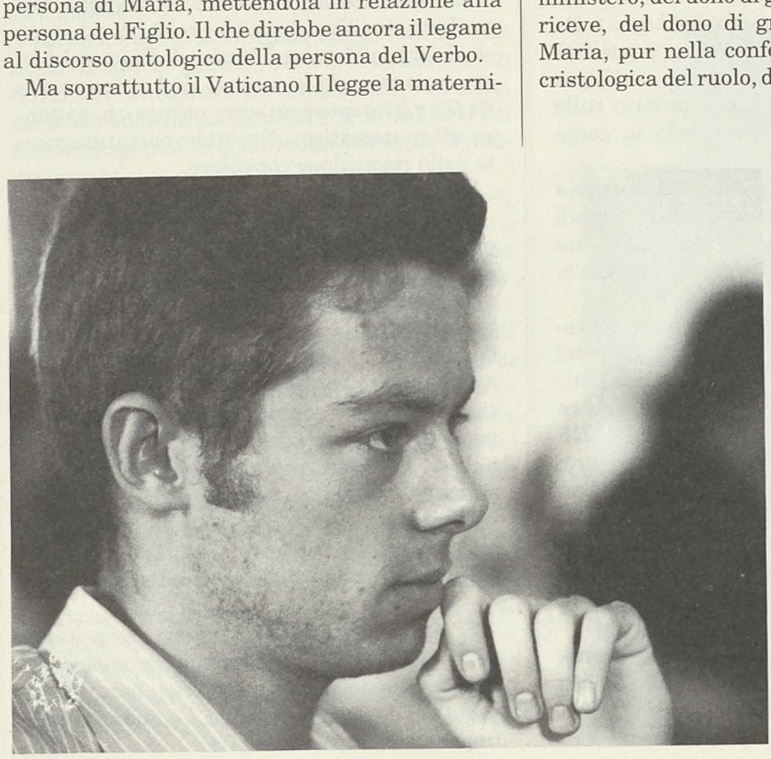
Il concetto messo in crisi non è la maternità divina, ma la maternità così come viene esperita da uomini e donne nella svolta culturale.

La questione sarà indirizzata al problema della maternità biologica o del suo superamento, sarà per un verso l'asserto cristologico, per un altro la maternità spirituale.

Il concilio che dà dati nuovi sulla maternità divina è certamente il Concilio Vaticano II. E i dati nuovi hanno non un referente cristologico ma un referente ecclesiologico. Infatti, la maternità divina, che vi ricordavo già è il principio primo, cioè la ragione per cui noi consideriamo il discorso su Maria un discorso di fede, viene ricondotta al dato che inerisce la globalità della persona di Maria, mettendola in relazione alla persona del Figlio. Il che direbbe ancora il legame al discorso ontologico della persona del Verbo.

Ma soprattutto il Vaticano II legge la maternità come dono, missione, dignità, cioè la maternità divina è il *carisma ministero* di Maria nella storia della Salvezza, l'elemento strutturale a partire dal quale essa ha un suo posto, e posto eminente, all'interno della storia salvifica e all'interno dell'evento ecclesiale. Senza questo dono-funzione, senza questo carisma-ministero noi non potremmo neanche approdare alla amplificazione della maternità di Maria, non letta più come semplice maternità biologica, o come semplice legame alla persona del Figlio, ma viceversa estesa a tutta intera la comunità dei salvati. Sicché, con il concilio Vaticano II, dopo aver sottolineato, ai numeri 53 e 63della LG, questo carattere precipuo di dono, missione, dignità, noi possiamo anche parlare della maternità di Maria come maternità relativamente alle membra.

Far presente Maria sotto il profilo del binomio carisma-ministero, significa caratterizzarla nella sua soggettualià di persona credente che corrisponde ad un disegno salvifico, per la sua parte vi coopera e dunque ne consente la realizzazione. Da questo punto di vista del carisma ministero, del dono di grazia, cui è chiamata, che riceve, del dono di grazia che deve tradurre, Maria, pur nella conformazione rigorosamente cristologica del ruolo, diventa modello esemplare di ciascun credente che riceve il suo dono che è chiamato ad esercitare.



Maria non è altra da tutte le altre donne di tutta la storia salvifica. Come per tutte le figure femminili e maschili si compie per lei il mistero di una chiamata di grazia cui può seguire una risposta o cui può seguire una non-risposta. Maria risponde pienamente, ma la sintassi è sempre quella della chiamata e della risposta. La sintassi è sempre quella del dono e della risposta al dono.

Carisma-ministero significano proprio

questa sua funzione, questo suo ruolo che non è meramente funzionale ma è di carattere addirittura strutturale all'interno della storia salvifica. Non è possibile eliminarla. E' un tassello indispensabile, perché la storia salvifica vada al suo compimento.

Dunque tutto questo tocca questa sintassi di carisma-ministero, e questa sintassi investe la soggettualità di ciascuno di noi, chiamato ad essere a immagine e somiglianza di Dio: carisma-ministero in questo mistero si iscrivono, sono referenti della *imago Dei*.

Maria esercita, pone in atto questo dinamismo, e questo porre in atto il dinamismo ce la ripropone nella sua assolutezza di soggetto, nella sua identità e dignità di persona. Maria dunque non è uno strumento passivo, ma cooperatrice alla salvezza in fede e obbedienza.

Che poi questo ruolo strutturale di Maria consista nella maternità, cioè nell'accogliere una nuova vita che in lei nasce e portarla a compimento, è qualcosa che riguarda più propriamente lei che non le donne in quanto tali. E' la dialettica tra la singolarità e la ordinarietà. Non tutto ciò che è singolare in Maria necessariamente è ordinario: la ordinarietà sta nella sua concettualità che accetta la dialettica carisma-ministero. Ma la ordinarietà non stà in ciò che a lei è richiesto come carisma-ministero. Il problema di identificare *ipso facto* la funzione materna con la funzione storico salvifica di Maria è legittimo, ma non è detto che sia questa l'unica chiave interpretativa dell'accadimento femminile nella storia.

Certamente Maria è la madre di Gesù, e poiché Gesù è il *Logos* eterno di Dio fatto carne, è, per la comunicazione degli attributi, madre di Dio.

Com'è possibile allora che diventi anche madre delle membra? Maria è madre delle membra, così la dice il Vaticano II, così la dice la *Redemptoris Mater*, perché in lei si compie quel passaggio che rinnegando la maternità secondo la carne le consente di accedere ad una maternità secondo lo spirito. Maria è colei che a un accetta la durezza delle parole del Figlio, il quale dice che sua madre e suoi fratelli sono quelli che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono nel loro cuore. E proprio in forza di questa capacità di circoscrivere la sua esperienza di carne per dilatarsi alla comunità dei discepoli che ai piedi della croce viene sancito il principio del dilatarsi della maternità spirituale. Maria diventa la discepola, la discepola emblematica, la figura della Chiesa.

La maternità spirituale di Maria pone tanti problemi perché anche la Chiesa è madre, e allora che differenza c'è tra la maternità di Maria e la maternità della Chiesa? E d'altra parte la Chiesa esercita una maternità anche nei confronti di Maria. Tuttavia la maternità spirituale è ancora una volta nient'altro che esercizio del carisma-ministero di Maria.

La *Redemptoris Mater* parla, riferendosi a Maria, di una mediazione speciale, materna, subordinata, o di una cooperazione salvifica materna, speciale, subordinata. Che cosa significa tutto questo? Che l'essere divenuta aperta al discepolato, e l'essere in qualche modo nel generare il Figlio capo delle membra, madre essa stessa delle membra, ne rende permanente una funzione di cooperazione all'evento del Figlio che è come quella di ogni battezzato crismato partecipe dell'eucarestia di supporto e di estensione del sacerdozio fondante del Figlio, sacerdozio regale, profetico e cultuale, e si esercita nelle forme a lei culturalmente proprie nella storia e nel mistero salvifico. Sicché maternità biologica e maternità spirituale hanno in realtà questo unico referente che le associa singolarmente all'evento del Figlio in una modalità che in modo speciale la fa essere ciò che ciascuno di noi deve essere.

D'altra parte, la frase di Ambrogio citata dall'interno della *Lumen Gentium* parlava dei credenti che generano il Verbo, perché l'essergli padre e madre non è qualcosa che riguarda Maria soltanto, ma riguarda ciascuno di noi nella capacità che ha ascoltando di far rinascere negli altri la parola di Dio, e dunque di generare il Verbo nel cuore di chiunque noi incontriamo. Queste affermazioni collocano Maria come donna dell'Alleanza, anzi come donna che sta a mezzo tra l'antica e la nuova alleanza.

Il problema è per noi che abbiamo fatto nostra nella codificazione dei ruoli maschili e femminili la apparizione neoborghese della famiglia patriarcale che ha una storia recentissima ma che ci viene spacciata come dogma di fede.

Fino a quando, tutto restando intatto il rispetto verso la generazione che è fatta di paternità e maternità e non solo di maternità, noi non accetteremo la piena soggettualità di tutti i membri di quella che almeno in un momento contingente dell'esistenza è la famiglia umana, né capiremo questi discorsi nè potremo fare delle profezie culturali nuove. Tra l'altro, si ricorda che la profezia culturale di una nuova immagine di maternità è uno dei compiti che la *Christifideles laici* assegna alla donna. Le assegna due compiti: profetizzare una cultura nuova e in particolare nella cultura nuova profetizzare un nuovo modello di maternità. Nuovo modello di maternità che può essere tale soltanto se la maternità avrà il correttivo della paternità, e se evidentemente la maternità sarà svincolata da un legame di possesso biologico, e viceversa sarà riconosciuuta la realtà assolutamente gratuita del terzo che l'amore umano genera e che va dunque lasciato in tutta la sua autonomia: padre e madre sono il supporto per un libero sviluppo di un nuovo soggetto umano.

Il recente recupero femminista dell'ordine simbolico della maternità funziona se inserito nell'ottica della reciprocità.

Una cosa è certa: per quanto riguarda Maria continuiamo pure ad invocarla, madre di Dio e madre nostra, purché ci sia chiaro che pur restando la sua maternità nella carne il far spazio al Verbo di Dio, la ragione stessa di cui parliamo di lei nel modo in cui ne parliamo, ella come creatura ci attesta un percorso di fede capace di andre oltre il legame di sangue, per collocarsi assieme a noi in quella sequela, in quella famiglia secondo lo spirito che è l'ordinarietà a cui tutti siamo chiamati.

Maria tutta santa

L'asserto di fede inerente la totale santità di Maria non è qualcosa che scaturisce dalla Scrittura, a meno che non si presti attenzione al saluto che l'angelo rivolge a Maria in Luca, ma scaturisce lentamente e profondamente nella persuasione del popolo cristiano che aumenta la lode di Maria e comincia a chiamarla "la tutta santa vergine e madre di Dio". La *panagìa*, come la chiama l'Oriente bizantino, la "tutta santa". Il dogma dunque, come già vi accennavo, si sviluppa sulla spinta del *sensus fidei*, una realtà di fede di cui è portatore e principio attivo l'intero popolo di Dio, allorché, come dice *Lumen Gentium* 10, dal primo dei vescovi all' ultimo dei battezzati dice qualcosa in materia di fede o in materia di morale. La stessa *Dei Verbum* al numero 8 sottolinea questa struttuta portante all'interno dello sviluppo del dogma cristiano. Il popolo di Dio, cioè, ha una presunzione spontanea del dato rivelato, della sua virtualità, e perciò *ad hoc* è abilitato a conservare e a sviluppare la rivelazione.

Sguardo storico e patristico

Più correttamente dovremmo dire che il dogma della tutta santa madre di Dio si sviluppa su una duplice pista, che è la pista della pietà popolare e che è la pista tecnica dello sviluppo dottrinale.

Maria la tutta santa: santo, nella tradizione cristiana, ha una valenza particolare, perché dice a differenza del sacro, del *sacer*, un elemento che ci include nella dimensione ontica del Dio dell'alleanza, il quale si dà a conoscere fondamentalmente come il Santo, il tre volte Santo. Parlare di santità significa parlare di questo processo di divinizzazione, di partecipazione alla vita divina, cui ciascuno di noi è chiamato. Divinizzazione, santificazione che è ricevuta per grazia con il battesimo e che poi siamo chiamati a tradurre nella valenza dinamica del passaggio dal carisma al ministero. Ora, quando parliamo di Maria la tutta santa, evidentemente facciamo riferimento a questo dato, a questo dinamismo, vagliandolo attraverso quella che è la sensibilità culturale. Purtroppo la santità, anche per noi cristiani, è diventata qualcosa di troppo prossimo al sacro, con tutti i meccanismi prescrittivi e distintivi del sacro come, viceversa, sfera di manifestazione della potenza.

La preoccupazione della comunità cristiana è di salvare la sacralità di Maria prima che di salvare la sua originaria santità. Nel contesto della sacralità costitutiva, genetica, della madre del Salvatore, si colloca a ritroso la preoccupazione di leggere il suo concepimento, il suo accesso nella carne come in niente offeso dai meccanismi di riproduzione che per definizione soggiacciono invece alle regole della impurità rituale. Dunque c'è il bisogno per la comunità cristiana, proprio per questo alone di sacralità, purità-impurità,

che circonda l'evento della generazione, di coprire e avvolgere il concepimento di Maria secondo questi moduli che la emancipino dalla crudezza di una generazione corporea nella modalità in cui abitualmente avviene. Assieme al Protovangelo di Giacomo va crescendo nella comunità cristiana tutto un genere letterario di lode di Maria, di lode della sua santità. A livello popolare il problema della santità esplode nel contesto della controversia pelagiana: è lì che si pone il problema del rapporto tra Maria e il peccato d'origine.

Agostino dice che la pietà impone di riconoscere Maria senza peccato; tuttavia è fermamente convinto che il peccato d'origine si trasmette per via sessuale. Non è possibile venire al mondo senza peccato d'origine. Questa battuta su Agostino dice già come nel dibattito popolare c'è per un verso il bisogno di riconoscere a Maria una condizione singolare e per un altro la necessità soteriologica, cristologica di ritenere Maria all'interno di un meccanismo che è il meccanismo normale. Dice ancora Agostino che per l'onore del Signore parlando di Maria non si può parlare di peccato. Tuttavia non si può fare eccezione per lei.

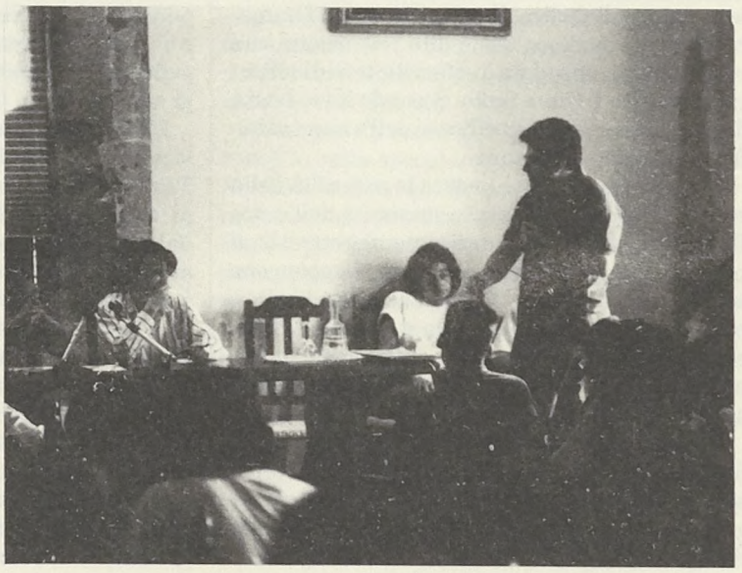
E, sempre nella polemica popolare, Pelagio gli obietta che, così facendo, consegna Maria al diavolo. Comunque mentre c'è una pressione dal basso che loda Maria e la vede santa, oggettivamente ci sono ragioni teologiche, soprattutto soteriologiche, che, pur mostrando una certa condiscendenza verso il sentire popolare, rendono difficile recepirlo dal punto di vista dogmatico.

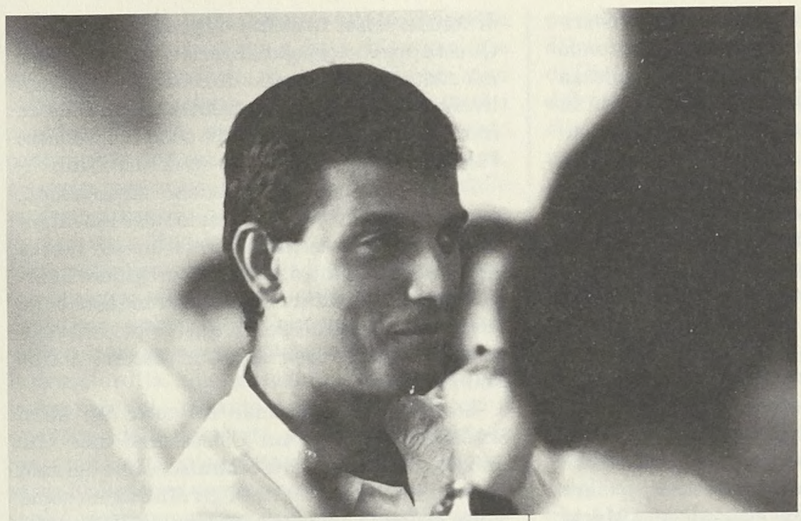
Il popolo di Dio procede per la sua strada. Ogni riferimento peccaminoso alla madre di Dio gli appare assolutamente fuori discussione. Sarà così che nel secolo XII Eadmero, scrivendo il suo trattato sulla concezione della Beata Vergine Maria dirà che si schiera dalla parte dei semplici, cioè lascia perdere le difficoltà dei teologi per affermare invece il concepimento di Maria senza macchia di peccato originale. Questa pressione popolare arriva a far capolino nel contesto del concilio di Basilea. La lotta a livello cristologico, diventa lotta tra macolisti e immacolisti, e in particolare sono l'uno contro l'altro armati i francescani e i domenicani.

I Papi hanno una posizione stranissima, perché per un verso proibiscono tutte le sentenze contrarie o chiedono che di questo non si discuta; poi, di fatto, avallano preghiere liturgiche per autorizzare le quali devono fare delle piccolissime premesse. In queste piccolissime premesse vanno costruendo un discorso di tipo immacolista.

Lo sviluppo dottrinale ha tutto un altro andamento. Giovanni Crisostomo dice che Maria peccati attuali li commise, e uno dei suoi peccati attuali è non farsi gli affari suoi come tutte le donne. Questo è un segno dell'imperfezione di Maria, e cioè del fatto che Maria è cresciuta nello sviluppo della sua santità personale. Però il discorso della santa vergine comincia a prevalere, e l'omiletica patristica va sempre più lasciando spazio a questa dicitura.

Si pone il problema che è quello della fede che ciascun figlio di Adamo nasce dopo il peccato con impressa in sé la colpa d'origine dei progenitori.





I teologi da una parte non possono negare il peccato d'origine in Maria, perché se lo negano creano Maria al di fuori della logica soteriologica che richiede Cristo unico redentore e salvatore; dall'altra possono offendere Maria e accettare che lei abbia avuto il peccato?

Cominciano a portare avanti la tesi del *cito post conceptionem* cioè del fatto che Maria fu liberata dal peccato al più presto dopo il concepimento. Il problema è di inserirsi per vedere quanto più prima sottrarre Maria ad un eventuale pressione diabolica. Il primo a leggere l'Immacolata non come eccezione alla redenzione, ma come esempio mirabile e straordinario di efficacia redentiva è Duns Scoto. Secondo lui si tratta del caso più perfetto ed efficace dell'azione salvifica dell'unico Mediatore.

In questo modo non è negata la necessità della redenzione, non è negata la necessità dell'unico Redentore, ma Maria è decisamente sottratta al peccato. La tesi di Scoto dice: non si oppongono scirttura e tradizione. Dal momento che ciò che è più favorevole a Maria è che sia stata, che sia nata esente, per i meriti del Figlio, dal peccato d'origine, noi scegliamo la soluzione che è più favorevole alla tutta santa Madre di Dio.

Contro questo principio la scuola domenicana farà resistenza, fedele alla posizione di Tommaso, che, sempre per motivi cristologici e soteriologici, riteneva non potersi accettare il discorso dell'esenzione di Maria dal peccato d'origine.

In sostanza, il discorso teologico avrà il suo acme con la bolla *Ineffabilis Deus* del 1854, nel momento in cui Pio IX sentiti pareri opposti di teologi ed episcopato produce questo documento innovativo.

Il dogma nella Scrittura e nella Tradizione

Non ho citato un solo passaggio della Scrittura, mi sono limitata a dire che si può ripigliare il discorso partendo dal *kecharitomene*, perché l'immacolata concezione di Maria onestamente non ha nessuna fondatezza biblica.

Noi possiamo cogliere nella Scrittura soltanto delle riprove a posteriori di un cammino di fede, ma non possiamo a partire dalla Scrittura fondare questa verità rivelata.

L'*Inneffabilis Deus*, non diversamente dalla *Munificentissimus Deus*, che è il documento col quale viene promulgata la assunzione corporea di Maria, non parte più dalla prova di rivelazione, ma dal *factum ecclesiae*, cioè dalla ricezione di un percorso di fede che il popolo di Dio ha compiuto, e a partire da questa crescita di senso, da questo sviluppo, passa poi a supportarlo con degli appoggi anche biblici.

L'*Ineffabilis* parte dall'affermazione della posizione eccelsa di Maria sul piano salvifico. Testimonia che c'è una fede della Chiesa relativa al fatto della totale santità di Maria. Parte dall'incoraggiamento che i Papi hanno offerto alla dottrina e finalmente parla di Gn 3,5 e delle prefigurazioni di Maria nella Scrittura. Rinvia alla pietà connessa alla preghiera dell'Ave Maria, del Magnificat, al parallelo Eva-Maria, elogia la piena di grazia e porta motivi di convenienza; finalmente presenta un testo che prelude alla definizione, ci dà la definizione e finalmente conclude con aspettative ed esortazioni.

Se si mette a raffronto questo testo con altri enunciati dommatici ci si rende conto che c'è veramente un modo nuovo di formulare l'enun-

ciato dommatico come Scrittura riletta a partire dalla tradizione. Ci sono una serie di immagini bibliche tutte nel segno della totale della madre di Dio, e cioè l'immagine della donna che schiaccia il serpente, dell'arpa, della scala di Giacobbe, del roveto ardente, della torre impenetrabile, dell'orto concluso, della città di Dio, del Tempio, del tabernacolo, della sapienza.

Questi testi vengono invocati solo perché i Padri così li hanno usati, perché la tradizione ecclesiale così ha letto la Scrittura. Emerge il problema sulla legittimità di dare senso compiuto alla Scrittura o nella sua nuda significazione esegetica o viceversa nell'uso che in essa proietta la tradizione della Chiesa, soprattutto la tradizione liturgica.

Vorrei trattare *chaire kecharitomene*, cioè il saluto dell'angelo. «*Rallegrati, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio*»: è la ripresa di Luca del saluto rivolto alla vergine d'Israele. Nel testo c'è un gioco ossessivo sul termine grazia, il piucheperfetto passivo fa di Maria l'oggetto del favore di Dio, della gratuità di Dio, della sovrabbondanza, della gioia che viene da Dio. Ora, non è possibile salutare qualcuno nel segno della gioia, nel segno della grazia, se colei alla quale ci stiamo rivolgendo non è fedele all'epiteto col quale la salutiamo, cioè colei sulla quale si è rivversata in abbondanza la grazia di Dio, è il nome proprio di Maria nella storia della Salvezza.

La funzione di Maria nella storia salvifica è espressa da questo termine che la dice nella sua ontologica reciprocità trinitaria. Il fatto che Maria sia la tutta santa, colei che ha ricevuto il favore di Dio significa che è la creatura che ha ricevuto il dono di potergli corrispondere entrando più di ogni altra nel mistero della dialogia intratrinitaria. Per cui sarà poi facile, nello sviluppo dommatico, giocare su Maria che realizza la sua similitudine, dialogia al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo.

Kecharitomene è il nome che dice il dono, il carisma di Maria, questo è il nome che sigilla la modalità con la quale Maria eserciterà il suo ministero. Il suo ministero è quello di manifestarsi graziosa, cioè come colei nella quale la grazia è sovrabbondata; come colei che è trasparenza di grazia; come colei che è veramente specchio dell'Altissimo, figlia del Padre, sposa del Verbo, creatura dello Spirito, ma colei che è trasparenza dell'Amore intratrinitario, trasparenza della Gioia intratrinitaria, della mutualità misteriosa santa e santificante delle Persone divine.

La bolla *Ineffabilis Deus* è all'interno rigorosamente di una elaborazione di etologia dei privilegi. Non c'è nessuna tensione all'esemplarità di Maria; la bolla non presenta Maria come noi, non è paradigma, non è modello. Viceversa è colei che ha un privilegio che è fondato nella maternità divina ed è funzionale ad essa.

Un'ottica del privilegio, che passa proprio per una sottolineatura enfatica di questa singolarità di Maria funzionale comunque alla sua maternità divina. La bolla non scinde Maria dal mistero della redenzione. Maria è la prima redenta; ciò che la bolla afferma è la singolarità della sua redenzione.

Sguardo teologico

La riflessione contemporanea si sviluppa in tre direzioni: una è quella relativa alla immacolata e al mistero trinitario; la seconda è quella relativa al dibattito sul peccato d'origine; la terza è quella che ci fa riflettere sul dato dell'immacolata concezione nell'attuale contesto ecumenico.

Dal punto di vista della connessione di Maria al mistero trinitario, l'immacolata declina immediatamente al mistero trinitario: parlare della tutta santa dice la sua reciprocità al Padre al Figlio allo Spirito.

Kolbe per un verso, Boff per un altro, hanno insistito sulla specularità, sulla reciprocità di Maria allo Spirito. Mi permetto di insistere anche sull'aspetto di relazionalità al Padre e al Figlio, perché insistere sullo Spirito Santo purtroppo porta ad una connessione donna-spirito che sembra emancipare la donna mentre di fatto introduce il genere all'interno del discorso trinitario e chiude la donna all'inetrno di uno stereotipo classico. Mentre è più liberante togliere questa paradigmaticità al Padre e al Figlio e allo Spirito.

Maria è colei che declina l'*imago Dei* così com'è nel progetto di Dio, accogliendo e mettendo in atto la *imago patris* come capacità soggettuale di gestire se stessa, il suo relazionarsi agli

altri e alla storia. E se in 1 Cor 12, 4-6 si dice, strutturando il carisma, che il Padre è principio di ogni operazione, il Figlio è principio d'ogni servizio, lo Spirito è principio d'ogni gratuità: allora quella è l'*imago Dei*: essere l'immagine di Dio vuol dire mettere in circolo questta struttura che è del carisma perché il carisma non è altro, originariamente, che l'*imago Dei*, l'attitudine al Padre, al Figlio e allo Spirito.

Maria è colei che fa propria la creatività del Padre, che libera soggettualità in libero consenso, in tutta autonomia di soggetto accetta il suo ruolo salvifco, lo esercita, rende grazie, addirittura diventa voce dei poveri, degli ultimi, invera il disegno di Dio, lo canta e lo addita alle generazioni avvenire, per cui è una personalità potente. Altro che persona passiva, nascosta e silenziosa.

Da questo punto di vista è veramente la figlia prediletta del Padre, come, sulla scia dei Padri, la chiama la *Lumen Gentium*. Maria è immagine del Figlio nel senso che ne raccoglie la costituttiva analogia e dialogia. Maria è colei che si fa prossima al Verbo, che accoglie il Verbo, che lo custodisce, che lo genera, che lo mette in circolo. Difatti la *dialogia* è il suo tratto fondamentale;

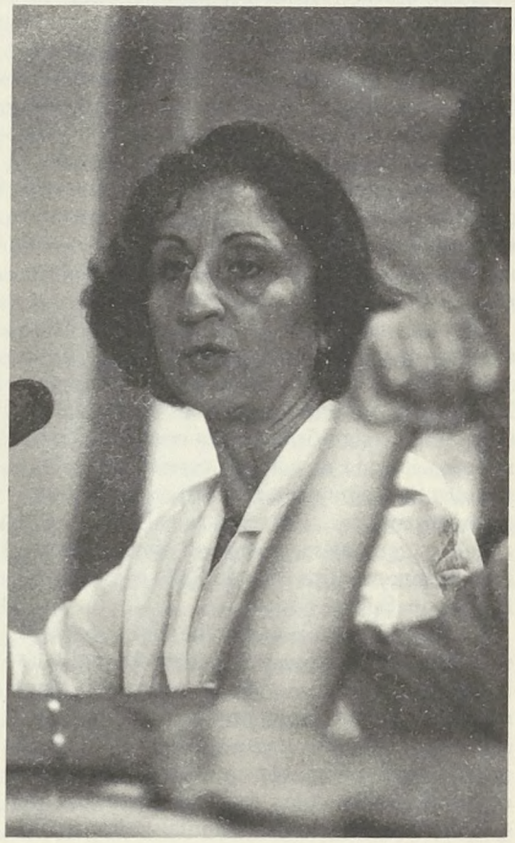
Maria interviene nel Nuovo Testamento sempre secondo una sollecitudine dialogica che la fa analoga alla sollecitudine solidale del Figlio di Dio che lascia il mistero della Trinità per accettare la *kenosi* della sua umanità. Maria è ad immagine dello Spirito, ne ripropone l'indole di *gratia gratis data*, l'indole di gratuità gratuitamente donata. Maria è colei che, come lo Spirito sigilla il ministero intratrinitario, nel suo far spazio allo Spirito sigilla la modalità umana di adeguazione al mistero trinitario.

Maria, dunque, paradigma della divinizzazione, peradigma di un cammino che porta la creatura a diventare sempre più simile a quel Creatore che non ha disdegnato di farsi esso stesso creatura. Questo è l'intreccio per cui è facile per la teologia contemporanea insistere su Maria tutta santa come principio della nuova creazione, come creatura nuova sigillata dallo Spirito, o, per usare l'espressione di Kolbe, come "venuta paradigma creato dello Spirito increato".

A questo punto tutti i tentativi di rileggere il peccato d'origine e in particolare la rilettura all'interno del cosiddetto filone esistenziale, ci presenterebbero l'immacolata concezione rovesciando la colpa dei progenitori come capacità radicale di apertura a Dio, piena reciprocità di creatura-Creatore. Dunque ritorneremmo a quello che è, sotto il profilo trinitario, l'aderenza perfetta di Maria alla *imago Dei*. Da questo punto di vista Maria è tipo alla chiesa, perché ripropone la capacità originaria restituita a tutta la comunità credente di entrare in piena comunione con Dio.

Il mistero della tutta santa è fondamentalmente un mistero ecclesiologico. Maria è veramente tipo, modello di ciò che la Chiesa è, di ciò che ciascuno di noi può essere. Alla santità siamo tutti chiamati. La *charis* è stata data a tutti. Il carisma è stato dato a noi tutti. Tutti siamo stati nel battesimo messi nella condizione di essere restituiti alla nostra capacità originaria.

Tutta la comunità credente sa che può, e lo coglie realizzato in Maria, camminare verso



quella piena comunione con Dio che la fede della Chiesa ci addita in lei come pienamente compiuta e realizzata, ma che sappiamo essere il destino che tutti quanti ci attende. A noi, in questo giorno pieno di luce, in questo giorno che è tripudio della luce nuova che disvela il mistero del Verbo Incarnato che si dà a conoscere leggiamo nella sua pienezza finale, escatologica, la totale santità di Maria che ci appare veramente come quanto di più prossimo c'è. La trasfigurazione, festa della luce, disvela il Verbo fatto carne nella sua connessione non soltanto alla storia salvifica, non soltanto alla storia avvenire, ma soprattutto nella sua identità, prossimità ontologica al Padre e allo Spirito.

La santità di Maria ci disvela la solidarietà di lei per grazia, solidarietà costitutiva al mistero del Figlio, ma soprattutto al mistero del Padre e dello Spirito. E'il mistero che ci attende; anche noi saremo partecipi di questa santità, anche noi saremo trasfigurati, solo che riusciamo a restare nella luce.

Maria, con noi discepola e a noi sorella

Si tratta adesso, dopo aver guardato la singolarità di Maria, di calarsi nella ordinarietà del suo essere discepola. Ordinarietà di un discepolato. Ordinarietà prendiamolo come normalità.

Ho titolato la sezione *Maria con noi discepola e a noi sorella,* giocando con il *con* e il *a noi* proprio per sottolineare, pur nella estrema solidarietà di entrambe le cose la leggera differenza. E' stata la solidarietà femminile a farmi prestare attenzione alla madre del Signore; e la solidarietà femminile diventa solidarietà come membro all'interno del corpo del Signore: l'ordinarietà, cioé, ha innanzi tutto il sapore della sequela, del discepolato. L'ordinarietà ha il sapore di questa sororità, di questa solidarietà, per me che sono donna squisitamente al femminile, ma sorella è termine che può essere usato da uomini e da donne senza differenza alcuna.

Noi dobbiamo alla *Redemptoris Mater*, al numero 20, l'affermazione che Maria è «*in un certo qual modo, in un certo qual senso, la prima discepola del figlio*». Il che, con lo stile meditativo e contemplativo dell'enciclica, già ci immette in un grosso problema: può chiamarsi Maria discepola? In che senso il suo è discepolato?

Discepolato di Maria

Chiunque di voi accosta la voce *discepolo* in un dizionario biblico vede la scaletta delle condizioni a partire dalle quali il discepolo viene identificato. Il discepolo in genere è colui il quale ha ricevuto un espresso invito del Signore a seguirlo. E da questo invito poi si snoda tutta quella trama che è fatta di accogliere l'invito, di prestare un'obbedienza fiduciale all'invito, il rapporto intimo del discepolo con il maestro, il riconoscimento di lui come *kyrios*, soprattutto il rimanere nella parola.

Sembrerebbe che Maria inviti al discepolato e non ne abbia ricevuto alcuno. Anche se qualche volta noi la troviamo unita ai discepoli, e in particolare la troviamo tale nella pericope di Cana, la troviamo tale ai piedi della croce, la troviamo tale in At 1, 14: di fatto però mai il termine discepola viene espressamente usato per qualificare la madre del Signore (certo a monte c'è il problema del discepolato delle donne). Eppure dobbiamo supporre implicita la chiamata di Maria al discepolato; a meno che con la *Mulieris Dignitatem* non ci mettiamo nell'alveo del convicimento che dà per talmente sensibile la donna al divino da non esserci bisogno di un invito esplicito. Gli uomini avevano bisogno di uno che gli diceva: *"vieni e seguimi"*; le donne questo invito lo avevano talmente scritto nell'intimo della loro differenza o identità femminile che non c'era bisogno dell'esplicitazione.

Però Maria di Nazareth ci giunge, almeno nel vangelo di Luca, attraverso un genere letterario che è quello di un racconto di annunciazione. E allora è proprio il dialogo con l'angelo a disvelarmi Maria come chiamata al discepolato. La chiamata a un ruolo salvifico nella Scrittura ha una molteplicità di forme, non è fatta soltanto dal *"vieni e seguimi"*. Esiste anche una forma altra di coinvolgimento. E' al nome di grazia, al *kecharitomene*, è legata strutturalmente la sua identità storico-salvifica. Dunque la sua vocazione sta proprio in questo *kaire kecharitomene, rallegrati piena di grazia*.

A mio avviso il discepolato di Maria va ricondotto proprio all'interno di questo schema letterario: è là che abbiamo l'*archè* del suo essere discepola del Signore.

Indubbiamente c'è poi una tensione all'interno delle modalità di accoglimento del discepolato. Tra l'altro è da ricordare, sempre sulla scia dei dizionari biblici che se è vero che discepolo ha un significato tecnico del chiamato alla sequela, è anche vero che la sezione che da Atti 6,1 a Atti 21,16 chiama poi discepoli tutti coloro che professano la fede in Cristo Signore, per cui da distintivo e selettivo passa ad indicare il nome proprio di tutti i membri della comunità cristiana.

In che senso dunque Maria è discepola? Maria è discepola nell'accogliere la Parola. Maria all'angelo annunziante si professa serva e dice che *«mi avvenga secondo la tua Parola»*, presta all'angelo tutta una obbedienza fiduciale che è tipica di una spiritualità dei poveri di Israele, tipica del pio israelita, del discepolo, del reso santo. E' colei che si rapporta alla Parola nel profondo aderire alla realtà trascendente della Parola prima ancora di prestare a Lui la sua stessa carne.

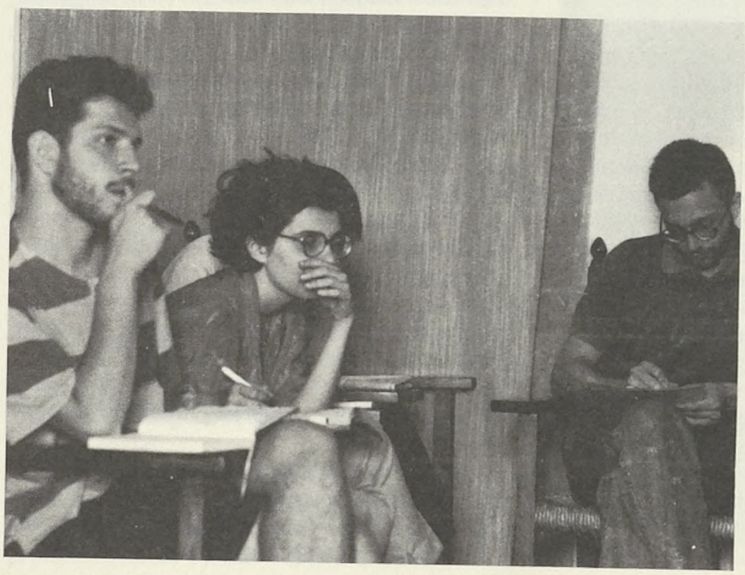
Maria professa Cristo come suo Signore, certamente non abbiamo delle prove stenografiche, racconti di professioni di fede rese da Maria, a meno che non intendiamo in questo senso, dunque segno della sua maternità messianica, l'asserto: *«Fate quello che Egli vi dirà»* all'interno della pericope di Caana. Maria certamente rimane nella Parola e Luca la presenta come modello perfetto di discepolato.

Dunque Maria discepola: ma il suo disepolato si sviluppa secondo una dinamica duplice attestataci dalla LG presentandocela modello nella fede e modello nel servizio.

Maria modello di fede e di servizio

Maria è modello nella fede, nella speranza e nella carità, nell'essere paradigma del peregrinante popolo di Dio. Maria è modello in quella che poi Giovanni Paolo II sottolineerà enfaticamente, come peregrinazione della fede. Maria non è colei alla quale tutto è chiaro, ma colei che conosce l'oscurità, la notte, il dubbio, che conosce l'abbandono, il dramma del Figlio suo sulla croce e nonostante ciò giunge a contemplarlo risorto.

Tutto questo dice un certo tipo di sua esemplarità quella che chiamiamo esemplarità teologale, tema che i Padri hanno cesellato in infiniti modi. Fede, speranza, carità: il modo fondamentale d'essere del popolo cristiano, il modo fondamentale di tradurre la sua dignità regale e la sua identità messianica.



C'è un altro aspetto che potrebbe essere più problematico: Maria modello nel servizio. Maria si proclama serva.

Cosa vuol dire serva del Signore? Se andate a un dizionario teologico troverete una discrepanza vistosa tra il termine *doulos* (maschile) e il termine *dulè* (femminile): quando parliamo del servo emerge tutta la potenza diaconica del servizio, sicché è possibile stabilire tutto un percorso che ci porta ad una funzionalità esplicità, ad una funzionalità ministeriale. Troppo spesso, invece il discorso del servizio di

Maria, come in genere il servizio delle donne, viene circoscritto in un ambito che è di supporto (prestano appoggi di carattere materiale, sono quelle che sostengono con i loro mezzi, il loro affetto, la loro abilità donnesca il Signore). Quando parliamo di Maria dobbiamo avere ben chiaro che parlando di lei modello del servizio, quale che sia lo spessore nativo o ultimo del termine serva, dobbiamo aprirci a niente altro che a quella che ho chiamta la sua funzione all'interno della storia della salvezza.

Quando parliamo di Maria modello nel servizio ci riferiamo niente altro che alla maternità divina e la invochiamo secondo una doppia modalità: una strutturale, che è proprio l'essere madre del Signore, l'essere colei che appronta al Verbo di Dio che si incarna la sua stessa carne, l'altra che è la modalità funzionale della maternità spirituale.

Queste due modalità di servizio devono essere sottoposte a vaglio critico perché essendo Maria colei che è trasformata dallo Spirito, in questa sua maternità servizio viene portata ad un livello che certamente è in senso tecnico e proprio ministeriale. Io sono convinta che proprio l'impatto singolare dello Spirito in Maria, proprio l'esito che è quello della maternità divina, proprio il fatto che tutti conveniamo sull'indole strutturale di questo servizio, e ne deriviamo l'indole funzionale della intercessione spirituale della maternità salvifica, disvela un ministero "sacerdotale" di Maria tale quale nessun sacerdozio umano può avere mai sperimentato. Maria è sacerdote nel senso che la trasformazione avviene nella sua stessa carne.

Qui non c'è una anafora da recitare, una memoria da rendere efficace: qui c'è lei che si fa disponibilità pura e dunque è resa mediazione dallo Spirito. Sono convinta che se c'è sacerdozio, quello di Maria lo è in modo singolare ed emblematico. Non mi funziona la radicalizzazione del sacerdozio semplicemente su una linea carismatica all'interno della quale ci sta tutto e una linea di autorità magisteriale che ha il bisogno solo della specificità sessuale maschile.

Lo Spirito trasformante non è elargito soltanto a lei; certo, soltanto lei presta quel frammento della sua carne, ma ciascuno di noi viene reso nuova creatura.

La modernità del servizio, qualunque esso sia, comunque si dispieghi, sempre nella polarità carisma-ministero ci riguarda tutti. In lei ha il paradigma, il modello perfetto di realizzazione, così come in Cristo ha il modello perfetto dal punto di vista del disegno, del progetto, dell'immagine originaria. D'altra parte è indubbia la lettura, al di là dei testi, della sacerdotalità dell'esistenza del Cristo; allo stesso modo è indubbia, al di là dei testi, la lettura sacerdotale, cultuale, oblativa, fiduciale dell'essere della madre del Signore.

Sororità di Maria

L'ordinarietà del discepolato con tutti i problemi che ci pone non ci toglie un'altra possibilità di approccio a Mari.

Qui entriamo in un problema che personalmente, come donna, mi chiama in causa più immediatamente, più direttamente: mi riferisco al discorso della sororità (*sisterhood*).

Sororità è il bisogno di esplicitare al femminile un termine che invece appartiene alla tradizione cristiana al punto tale che è il termine di autoriconoscimento dei cristiani. I cristiani venivano chiamati *adelphoi* e le volte che il termine *adelphos, adelphoi* ricorre nel Nuovo Testamento è immenso, intorno alle trecento volte, mentre solo una sessantina di volte c'è il femminile *adelphe*. Però, il fatto che ci sia sta ad indicare proprio come la nuova famiglia è il termine di identificazione, il termine proprio con il quale un cristiano si presenta agli altri credenti nella fede.

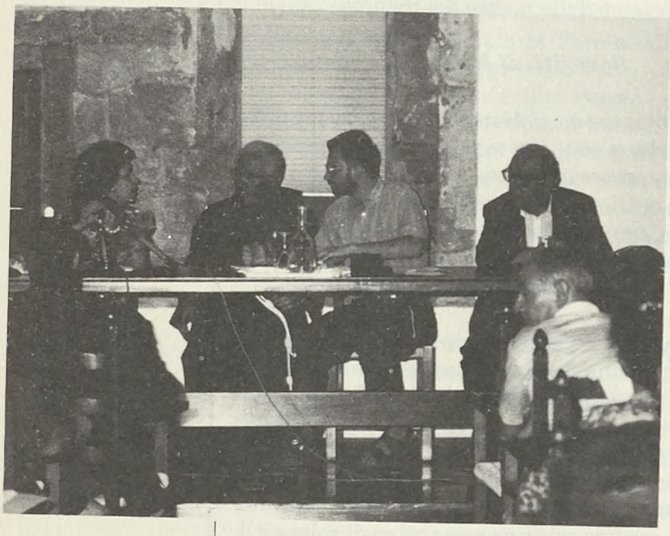
Ora, perché l'attenzione al termine sorella? Ripeto, come donna perché la stereotipia funzionale tipica della famiglia e della società patriarcale circoscrive la donna all'interno di modi di dire che indicano il legame di parentela.

La donna è: madre di, figlia di, raramente pure sorella di, moglie di. La identificazione femminile non corre attraverso l'identità personale del soggetto, ma corre attraverso quello che lei rappresenta in genere per un uomo. E nella tradizione patriarcale questo vuol dire possederla, senza ombra di dubbio. Le donne non solo vengono chiamate in base a..., ma vengono anche classificate secondo quelli che sono i loro ruoli: vergine, cioè disponibile a...;

madre, cioè colei che ha realizzato pienamente la sua funzione sociale procreando; rarissimamente troviamo il termine sposa.

Tutti questi termini ritornano nella Scrittura, e ritornano secondo la manifestazione del volto femminile di Dio.

Noi siamo soliti chiamare Maria madre: madre nostra, madre del Signore, madre di Dio se vogliamo amplificare, sottolineando lo scambio



degli attributi, la comunicazione. In realtà, biblicamente dovremmo chiamarla più correttamente madre del Signore proprio per esprimere la sua identità di madre del *kyrios*, di madre del Risorto.

Ora, tra questi termini indicanti funzione, indicanti legame di parentela, il termine più liberante, perché meno soggetto alla ipoteca del possesso e al diritto a consumare l'oggetto del possesso, è il termine sorella.

Certo, non mancano nella Scrittura delle sorelle le quali sono anche spose. A volte, il termine sposa, sorella dice il fatto (per esempio Abramo e Sara) che ci si sposa all'interno del clan con una che è figlia dello stesso padre ma non della stessa madre; ovvero diventa termine d'affetto: ricordatevi la scansione che l'amato fa alla sposa nel Cantico, che chiama sposa, sorella, colomba perfetta.

Sorella è, almeno nella nostra sensibilità, il termine della gratuità, il termine che non dice *"io ti posseggo"*, *"tu sei per me"*, ma dice viceversa *"io ti riconosco nel legame che ho per te, ma tu sei nella tua autonomia, tu sei nella tua libertà"*.

Riflettere su Maria come sorella, accogliere Maria come sorella vuol dire, capire la fatica enorme che le donne fanno per liberarsi dalla schematizzazione della loro funzione sociale, biologica o di tipo parentale, aprirsi ad un universo, che poi è l'universo della famiglia escatologica dei discepoli della comunità delle origini nella quale l'incontro è ridondanza.

E' la sororità, o fratellanza, per me i due termini si equivalgono, è l'onda forza che sostanzia ogni altro rapporto, perché se la sposa è sorella, o se l'amica è sorella, o se la madre è sorella, lo spessore del rapporto è ben altro.

Ho giocato su modelli maschili e femminili insieme, ma soprattutto è importante come donne andare al di là del legame madre - figlia, o figlia - madre per scoprire la dimensione sororale. Nella premessa a *"In memoria di lei"* una poetessa americana scrive in onore della figlia una breve poesia che all'incirca suona:"noi siamo insieme, mia figlia ed io, madre e figlia, si, ma di più sorelle..." e continua sottolineando quali sono i tratti che fanno di queste due donne, pur legate da un legame di sangue, delle persone che insieme conducono la stessa strada.

Leggere Maria sorella, nostra sorella, non è toglierla dal piedistallo della sua maternità divina, non è sminuirla nella considerazione della sua maternità spirituale: è coglierla nella esistenzialità della sua peregrinazione nella fede, è coglierla nella concretezza delle modalità con le quali ha tradotto, lei, giovane donna, colta o incolta non sappiamo, certamente credente, in questo sperduto paesino di Nazaret, la sua vicenda religiosa, la sua vicenda storica, l'impatto con eventi indubbiamente tanto più grandi di lei, talmente grandi da richiedere veramente una forza sovrumana.

Maria ci è sorella, e Paolo VI nella *Marialis Cultus* ha dei modi bellissimi per declinare questa sua sororità. Paolo VI è particolarmente affezionato, è uno di quelli che usano di più il termine sorella.

Che poi è termine usato anche dai Padri, i quali addirittura dall'essere Maria sorella vedevano un altro tipo di relazione con Cristo, proprio perché l'essere fratello o sorella a Maria determinava verso il Figlio di lei un altro legame di parentela.

Maria ci è sorella perché appartiene alla stessa stirpe di Adamo. Maria ci è sorella perché come noi è una creatura creata e come noi è creatura di carne. Maria ci è sorella perché lei vive l'impatto con la Parola trasformante e deve dare il suo sì, deve operare le sue scelte. Maria vive un'esperienza di dolore, di sofferenza atroce, quale può essere la sofferenza di una donna alla quale in modo violento viene sottratto il figlio. Maria vive tutto lo sconcerto di fronte a questo Figlio che rompe gli schemi. Maria è una donna che appartiene ad una determinata cultura, ben precisa, con i suoi limiti, con i suoi valori, con le sue preziosità. Maria è colei che accorre presso Elisabetta; Maria è colei che è solidale, che esercita la sua sororità.

Cogliere Maria come sorella è veramente la chiave di volta per ripensare interamente il Mistero; e il modo per noi donne di non dirla più *"sola tra le donne"*, o, come scrissi io tempo fa, *"sola come ogni donna"*. La sororità rompe lo schema della solitudine, fa scattare infinita questa molla della solidarietà. E questa sororità è anche fratellanza, è anche fraternità. Parlare di Maria sorella è declinarne la reciprocità: la reciprocità teandrica, la reciprocità antropologica, la reciprocità creaturale, la solidarietà al mondo, al cosmo, agli altri uomini, la solidarietà singolare e paradigmatica per ciò che concerne il Figlio perchè il divino che è nel Figlio con lei si incontra.

A me non piace pensare alla solidarietà di Maria nel segno della stereotipìa femminile, dolce, raccolta, bella. Non mi piace la considerazione della creatura, sia maschio o femmina, secondo stereotipìa. Ma pensate: soltanto gli uomini pensano, soltanto gli uomini fanno sintesi, soltanto gli uomini astraggono, e soltanto le donne fanno poesia, soltanto le donne fanno musica, soltanto le donne sono vibranti d'esperienza, soltanto le donne? No, assolutamente tutta l'umanità.

Per questo credo che veramente occorre liberare Maria: liberarla dalle sovrastrutture di una divinità indotta che l'aliena dall'essere compagna al nostro cammino. Ciò che rende preziosa Maria è certo il privilegio, ma è l'aver vissuto il privilegio nelle modalità nostre di esistenza. Nella *Marialis Cultus*, Paolo VI presenta Maria come la donna che veramente è modello alla donna d'oggi, e non per il tipo di vita che condusse, o per i soliti schemi; ma è modello alle donne perché, come tutte le donne, ha sofferto sofferenza e dolore. Non ha disdegnato di proclamare Dio vìndice dei poveri, vìndice di coloro che soffrono ingiustizia.

Questo sentiero di dismissione di una enfasi mariana è in realtà sentiero di riacquisizione di una compagna di cammino, di una compagna importante, fondamentale, singolare, ma compagna, insieme alla quale camminare, insieme alla quale fare memoria delle meraviglie che Dio ha operato nella storia, insieme alla quale proiettarsi verso il futuro, che lei ha disvelato, perché dicendosi benedetta fra le donne ha anche detto che l'umanità tutta è benedetta nel Figlio di Dio che si incarna e nello Spirito che definitivamente nell'umanità prende dimora.

Il cristianesimo è un'avventura affascinante, ed è un'avventura di divinizzazione. Dobbiamo ad ogni costo proiettarci verso il futuro nella certezza che la Parola di Dio è parola verace, che tutto quello che ci è stato promesso ci sarà dato, che ci è dato, dobbiamo trasformare la storia, dobbiamo su questi paradigmi, sul paradigma di Maria nostra sorella, nostra compagna veramente far violenza al regno di Dio perché la sua pace, la sua giustizia, la sua fraternità, la sua sororità finalmenete giungano e giungano presto. E' una sfida contemplare Maria e contemplare il regno di Dio presente, immanente e avere la certezza che c'è dato, che possiamo costruirlo. Non è nell'*eskaton* che troveremo tutte le soluzioni e le certezze: allora sarà il gaudio senza fine; oggi è l'àgone e la lotta. Ma questa lotta è certezza di una caparra, di una primizia di una divinità, di una realtà che ci è stata data e che deve dare sapore alla storia, deve dare sapore alla terra.

Cettina Militello

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

Invece di giocare alla guerra...

Vittorio Ferla

La lunga storia della legge di riforma dell'obiezione di coscienza al servizio militare si arricchisce di un'altra puntata.

Il 16 gennaio 1992 la legge di riforma della 772/72 era stata approvata alla fine di un travagliato percorso che aveva attraversato la X legislatura. Ma il 1° febbraio '92 l'allora Presidente della Repubblica Cossiga rinviò alle Camere la legge per un riesame provocando le violente proteste dei movimenti e delle associazioni cattoliche e dei movimenti pacifisti e dando inizio ad una battaglia politica e giuridica quando la legislatura era già al tramonto.

Nel messaggio inviato alle Camere in quell'occasione il Capo dello Stato spiegava che l'obiezione di coscienza poteva concorrere a determinare i fattori per una *progressiva denazionalizzazione del Paese* fino alla perdita dei valori della nazione e della patria: la rinazionalizzazione della società italiana appare così collegata al nuovo patto popolare per la rifondazione della Repubblica. In quest'ottica la legge avrebbe permesso troppe scappatoie a chi vuole sottrarsi al sacro dovere di difesa della Patria privilegiando gli obiettori rispetto ai militari. Cossiga, inoltre, riteva che le Camere disciolte in vista della tornata elettorale non potessero legiferare: tutta la questione doveva essere rinviata al prossimo Parlamento e ripartire da zero senza tener conto del lavoro già compiuto.

Sulla stessa linea si ponevano parecchi giuristi, politici ed alti gradi militari che da sempre avevano avversato l'obiezione di coscienza ritenendola incompatibile con la Costituzione, per la quale il servizio militare è obbligatorio. Agli enti convenzionati e alle organizzazioni di volontariato fu rivolta l'accusa di ingrossare le fila della propria manodopera speculando sulle spalle dello Stato e degli stessi obiettori.

Si crearono così due schieramenti: da una parte MSI e PRI, che già si erano opposti all'approvazione della legge, insieme a PSI, PSDI e PLI, che pure l'avevano approvata; dall'altra DC, PDS, Verdi e Rifondazione Comunista. Lo scontro fra i due "blocchi" eterogenei, coloratosi di contenuti elettorali, si concluse con un nulla di fatto.

Al di là delle possibili considerazioni sull'uso dei poteri conferiti dalla Costituzione al Presidente e sullo *sbrego* sistematico che ha caratterizzato l'ultima parte del settennato di Cossiga, occorre ritornare su alcune scelte fondamentali, relative all'obiezione di coscienza e alla cultura della responsabilità ad essa legata, che sembravano conquista assodata nella mentalità di larga parte della popolazione e quindi scontati per molti ma senz'altro rilevanti in una prospettiva *de iure condendo*. Dopo quella vicenda, infatti, si pensava che l'approvazione da parte del nuovo Parlamento fosse più sollecita. Invece, lo stesso governo Amato, nella persona del Ministro della Difesa Salvo Andò, propose già all'inizio della legislatura una serie di emendamenti alla legge, ritenendola *rivedibile* nel quadro di riforma delle Forze Armate; peraltro, nonostante la calendarizzazione della legge, i lavori del Parlamento non decollano a causa della finanziaria prima, della riforma elettorale poi.



La cultura dello stato e della guerra

In ogni ente politico il primo dato fenomenico riscontrabile è la identità sovraindividuale, nella quale prevalgono dei fattori spirituali (lingua, costumi, consuetudini), che

RICERCA

determina fra i membri il senso di una coappartenenza. La comunanza di una rete di relazioni dà *la coscienza di partecipare ad una comunità*: ciò è percepito anche come valore cui si dà il nome di bene comune. Il rischio dei Cossiga di turno è quello di sentire questa relazionalità solidale e duratura, che è fonte di sicurezza e di potenza, come un rapporto chiuso: la solidarietà diventa soltanto interna alla comunità, non estendibile all'esterno. Su questo piano il rapporto politico diventa sempre più unitario e integrativo all'interno e separante all'esterno. Prevale quella antinomia amico-nemico (di cui lo Stato moderno è la massima espressione) che verso l'interno tende ad egemonizzare qualsiasi attività con il rischio di invadere anche la sfera della coscienza del singolo cittadino: si pensi al *tribunale della coscienza* istituito per valutare la sincerità delle domande di obiezione che lascia risorgere lo spettro di un monopolio statale sulla buona fede e l'eticità del cittadino; e che verso l'esterno scava l'enorme solco dell'estraneità e si trasforma in tensione espansionistica o comunque in recinzione ostile: tutto ciò favorisce la tendenza verso una *morale di difesa* per cui le collettività difendono i propri diritti e vantaggi le une contro le altre. In questo contesto il mantenimento del servizio militare di leva su base popolare vien visto come elemento del tessuto connettivo della comunità politica nonchè fondamento della forza statale perchè, oltre ad assicurare un numero più elevato di *abili* (?) ed arruolati, garantirebbe la stabilità democratica, infonderebbe uno spirito di adesione più forte e costituirebbe una scuola irrinunciabile per chi vuole inserirsi nella società adulta. Una cultura per la quale la lealtà alla propria comunità di appartenenza comporta un'ingenua ed acritica obbedienza allo Stato, che ritiene che il concetto di difesa dello Stato abbia natura meramente militare e che vede il cittadino come allievo e soldato non può che soffrire l'obiezione di coscienza al servizio militare come un'intollerabile fuga di comodo, come un rifiuto di responsabilità, come un'assenza di senso dello Stato e come l'inadempimento degli obblighi verso la comunità statale.

Ovviamente questa idea è assai distante dall'opera di maturazione della responsabilità sociale e politica che ha caratterizzato la storia dell'obiezione di coscienza. Piuttosto è quella prospettiva appena illustrata che, nel timore di una prevalenza del relativismo etico e del soggettivismo giuridico, sclerotizza in una società egocentrica il concetto di comunità politica.

La cultura del cittadino e della pace

Quel che non si riesce a capire è che proprio in nome della solidarietà nazionale e della lealtà verso lo Stato *il ruolo critico e attivo del cittadino risulta un dovere politico di ciascun cittadino*. Proprio attraverso questa manifestazione di corresponsabilità politica ogni cittadino si fa carico di un'attiva e propositiva *ricerca del bene comune*. "Può anche essere nel migliore interesse del bene comune, e perciò dello Stato, se i cittadini sfidano il legislatore mediante un'obiezione di coscienza in tutte quelle materie che considerano ingiuste e dannose per il bene comune... Lo Stato ... non può rinforzare leggi ingiuste... Deve invece correggerle" (B.Häring). Certo, i tempi eroici dell'obiezione di coscienza sono passati: oggi si tratta di compiere un importante passo avanti in un cammino già intrapreso. Non si può tacere però che i cittadini che hanno rifiutato in passato l'assovimento del servizio militare, con il loro atto di disubbidienza civile, non ritenevano di compiere un atto di trasgressione del proprio dovere, bensì erano convinti che disubbidire fosse, in quel caso, ottemperare meglio al proprio obbligo politico: la violazione di quella norma giuridica che incarna in quell'occasione il principio di legalità diventa così la riaffermazione del principio di legittimità inerente all'obbligo politico contro ogni deriva anarchica. Al cittadino compete la complessa analisi delle circostanze, per verificare se l'obiezione sia giustificata o no, senza cadere nell'arbitrio e nella disgregazione sociale. L'obiezione diventa così il segno di un diritto che partecipa della storicità e fallibilità dell'uomo, ma aperto alla novità e normatività della coscienza dell'uomo (che da un punto di vista cristiano è il luogo ermeneutico della legge divina). In particolare, poi, "i cristiani sono chiamati a svolgere un ruolo profetico nella società secolare smascherando l'ingiustizia e l'abuso d'autorità" (B.Häring).

Per un approdo...

Come hanno dimostrato le passate vicende, il

riconoscimento legale dell'obiezione di coscienza, da tempo realizzato, pone oggi dei problemi nella sua più precisa definizione normativa. Per esempio, il contemperamento degli ingiustificati abusi e soprusi da parte del soggetto che approfitta del riconoscimento con l'intollerabile coazione della coscienza da parte dell'autorità. Va condannata come discriminatoria la pratica dell'accertamento preventivo stabilita nella 772/72: come abbiamo già detto l'autorità pubblica è incompetente a giudicare la coscienza dei cittadini. La semplice richiesta dell'obiettore pare l'unica via percorribile: in termini giuridici questo significa *riconoscimento del diritto soggettivo all'obiezione di coscienza al servizio militare a fronte della configurazione di un diritto di seconda classe*. Infatti "nessuno intende negare che all'insegna dell'obiezione di coscienza siano stati commessi (e possano essere commessi in futuro) degli abusi da parte di pseudo-obiettori e da enti poco seri, più interessati al proprio tornaconto che a garantire un servizio civile alla collettività. Tutti i movimenti di idee, anche i più nobili, hanno avuto ai loro margini persone profittatrici e opportuniste, che vi sono accodate cercando di trarne vantaggi. Non è un discorso serio nè giusto svalutare un movimento prendendo a campione coloro che lo sfruttano per opportunismo" (R.Venditti). Se accertamento dev'esserci, com'è giusto, può avvenire sulla base di controlli seri circa l'effettivo svolgimento del servizio civile.

Che cos'è il dovere di difendere la patria?

E' questo il nodo più problematico che ha trovato in passato e trova adesso riscontro nella Costituzione che davvero ha costituito il volano di sviluppo del diritto soggettivo all'obiezione. L'art.52 Cost. afferma che la difesa della Patria è un sacro dovere del cittadino e che il servizio militare è obbligatorio nei limiti e nei modi stabiliti dalla legge. E' l'unico articolo (oltre all'art.59) che usa il termine *Patria*, mentre in altre disposizioni costituzionali compare il termine *nazione*. Quest'ultimo corrisponde alla collettività nazionale nutrita di interessi contrapposti da mediare; ma più di questo la Patria sembra un valore-bene costituito di beni materiali e immateriali che si presume interiorizzato in ciascun cittadino e radicato profondamente nella sua coscienza: si tratta così di un riconoscimento della coscienza che trova conferma in altre norme costituzionali. Ciò spiega l'uso dell'aggettivo *sacro*: esso riposa sulla *presunzione che la coscienza del cittadino contempli l'idea di Patria*; solo così può chiedersi al cittadino il massimo sacrificio per realizzare la sintonia tra coscienza ed obbligo inderogabile di solidarietà politico-sociale. In questo modo *il dovere di difendere la patria rappresenta un'aspettativa della comunità nazionale, un modo comune di sentire che si trasforma in un diritto di servire*. "Un dovere che si avverte nella coscienza diventa un diritto di professare ciò che la coscienza avverte... Nasce così l'obbligo, da parte dell'ordinamento giuridico ... di ammettere che si possa naturalmente nutrire il dovere di difesa, ma esercitarne il diritto come faccia del dovere in modo diverso" (L.Arcidiacono). Nella prospettiva indicata la Patria diventa un bene-valore da difendere e da servire di portata molto più ampia rispetto all'angusta visione del «militare a tutti i costi» che non si pone in concorrenza con il servizio di leva. "E' facile-





dimostrare che l'obiezione non si pone in concorrenza col servizio di leva perchè basterebbe fare una considerazione se si vuole elementare: se tutti al mondo obiettassero la Patria sarebbe difesa automaticamante" (L.Arcidiacono).

A differenza dello Stato liberale classico, nello Stato sociale attuale la diversificazione delle competenze e delle prestazioni ha abbracciato una serie di funzioni sociali assai rilevanti: così quella militare diventa una fra le altre. Perciò bisogna finalmente pensare ad una forma di difesa della comunità nazionale che contempli gli ambiti più disparati con l'istituzione di un servizio civile nazionale per il quale pure sia prevista la precettazione e che sia esteso alle donne. "Un'idea di servizio civile articolato come quello prospettato implica che dentro l'involucro del cittadino ci sia l'uomo che pensa, che vive, che si aggrega autonomamente" (C.Martino). Un'esperienza del genere costituirebbe, ove seriamente svolta e adeguatamente controllata, un'occasione formidabile di formazione umana e di crescita della corresponsabilità sociale con risultati notevolissimi ai fini dello sviluppo di un'etica pubblica e del senso civico.

Per scrivere una storia nuova

L'appello dell'obiezione di coscienza ai valori positivi della pace costituisce per tutti gli uomini un'energia dinamica e creativa sia dal punto di vista etico che giuridico. Qui sta la prospettiva più interessante, che non penalizza quella appena esposta, piuttosto la colloca in *un orizzonte universale*. In questo senso basterebbe pensare alle missioni di pace ed alle innumerevoli iniziative di soccorso e di assistenza organizzate in questi giorni nella ex-Jugoslavia con l'apporto di volontari ed obiettori: anche così *si illustra la Patria!* Difatti la prospettiva dell'obiettore travalica il concetto stesso di patria, per quel che attiene ai suoi aspetti più angusti e meschini, in nome di una patria più grande che ospita tutto il genere umano e che supera quella concezione antinomica della politica che vede nell'*altro* il nemico. Non è un riferimento ad un progetto illuministico, bensì *l'idea forte di un riconoscimento reciproco delle differenze che acquista ormai una dimensione planetaria*. In questa sede non vogliamo approfondire la riflessione sulla guerra, che oggi come ieri ci coglie smarriti; nè, di conseguenza, quella sulla revisione dell'impiego e della struttura delle Forze Armate, anche se non possiamo fare a meno di condannare il tentativo di inserire la legge di cui abbiamo parlato nel quadro di riforma delle Forze Armate: ciò significa, da un lato, rallentare ancora la sua approvazione, dall'altro lato, lasciar cadere nel nulla una conquista essenziale della nuova legge e cioè lo scorporo del servizio civile dal Ministero della Difesa.

Dobbiamo constatare, però, che il "Nuovo Ordine Mondiale" appare molto simile al vecchio. E questo ci chiama a moltiplicare gli sforzi nel nostro Paese per la crescita di una cultura civile e l'affermazione di una giustizia accogliente. Lavorare per la pace non vuol dire essere smidollati: anzi è un atto di forza (pacifica) perchè richiede pazienza e perseveranza. E' un richiamo a vigilare su chi, come i Cossiga o gli Andò di turno, in nome di principi male interpretati, invece di adoperarsi per una politica nonviolenta si diverte a giocare con i suoi soldatini di piombo.

Vittorio Ferla
Vicepresidente Nazionale

RICERCA

GIANFRANCO PASQUINO - COME ELEGGERE IL GOVERNO
ED. ANABASI, MILANO, 1992, £ 16000

Massimo Palisi

Nell'ultimo lavoro del professore Gianfranco Pasquino, "*Come eleggere il governo*" si punta l'attenzione sulla forma del Governo esistente in Italia.

Il libro si pone come uno strumento agile e chiaro per iniziare lo studio dei punti problematici della forma di governo italiano e i nodi da sciogliere per costruire un esecutivo dotato dei caratteri della responsabilità, dell'efficienza, della stabilità, dell'autorevolezza e dell'alternanza.

Non si dice certo cosa originale indicando nella debolezza il carattere peculiare della nostra forma di governo.

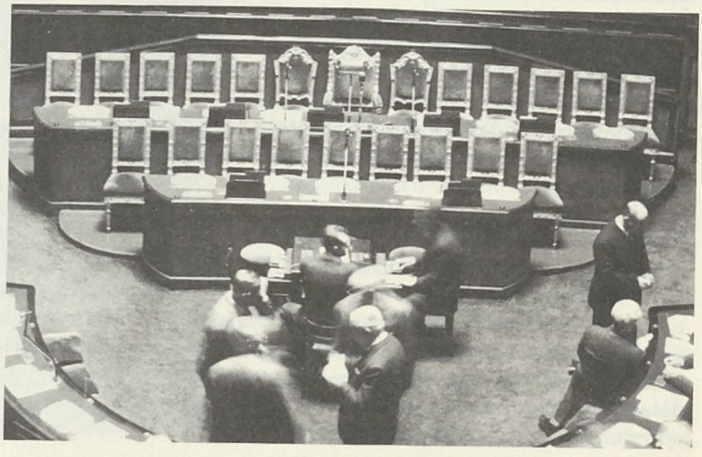
In primo luogo, tale debolezza fu il risultato di un lucido disegno tenacemente perseguito dall'*Assemblea Costituente*. Infatti, le forze politiche, come afferma Amato "si rivelarono più sensibili alle esigenze di reciproca garanzia che non a quelle della democrazia capace di governare con efficacia". Ossessionati dal timore del tiranno, ci si preoccupò di non creare un esecutivo troppo forte anche se a scapito di una concreta governabilità. Il famoso ordine del giorno Perassi fu il risultato di tali posizioni: teorizzando il sistema parlamentare come il più idoneo al contesto politico e sociale dell'Italia si auspicava nello stesso tempo dispositivi atti a rendere stabile l'azione del governo evitando le debolezze e le degenerazione tipiche del parlamentarismo.

In secondo luogo, è evidente la profondissima crisi di legittimità che ha colpito i *partiti,* protagonisti della nascita della Repubblica, crisi che, secondo molti studiosi, si è riversata sul sistema istituzionale privandolo di una importante struttura di sostegno. I partiti infatti, sempre più coinvolti in una "politica degli affari", sempre più succubi di interessi particolari, sempre più timorosi di perdere posizioni di rendita, precedentemente conquistate, si sono lentamente ma inesorabilmente staccati dalla società civile per costituirsi come apparato. In tal modo si è perso quel contatto e di conseguenza quell'autorità ordinante degli interessi sociali.

Si pone, di conseguenza, il tema della rappresentanza di una società complessa e frantumata, o meglio la necessità di individuare nuove forme in grado di incanalare la politicità presente nella società. Ormai è trascurabile la tesi, di voga negli anni Settanta , che i governi deboli siano oggi i migliori a governare tali società complesse. Pasquino, nel libro, ottimamente mette in luce che "dove non governa il Governo, governano non la società civile, non i movimenti sociali, non le associazioni dei cittadini, ma le organizzazioni di interessi e queste non governano mai in maniera più democratica. Esiste una ben precisa correlazione fra l'autorevolezza del governo e la quantità e la qualità di una democrazia; con i governi deboli la democrazia si restringe."

Il superamento del "blocco" dell'attuale sistema, potrà avvenire riaffermando un valore fondamentale per un'efficiente forma di governo: il principio di responsabilità. Per ricostruire un sistema di responsabilità pubblica è necessario abbandonare il franato sistema dei partiti per individuare nel corpo elettorale la fonte di fiducia al governo senza mediazioni traditrici.

La probabilità concreta di alternanza oltre a garantire la circolazione di classe politiche diverse vincolate a precise idee e progetti politici, "costringe" a considerare essenziale il contatto con l'elettorato che ridiventa l'unica fonte del potere che si esercita.



RICERCA

L'autore mette giustamente in luce che questi auspicati e necessari sviluppi non compromettono minimamente l'esistenza dei partiti (se non nella forma di quei comitati di affari che l'opera dei magistrati sta impietosamente mettendo in evidenza) ma modificandone, necessariamente le prerogative e i compiti, offrono ai partiti l'occasione di ritornare alla loro naturale forma di partecipazione politica e di indirizzo costituzionalmente rilevante.

Risalta in tutta evidenza l'importanza del sistema elettorale per potenziare l'esecutivo, da un lato facendolo nascere dalla volontà dei cittadini espressa con un voto, non più manipolabile, e dall'altro sganciandolo da un forte potere di condizionamento e di ricatto da parte delle segreterie di partiti.

Si può richiamare alla mente la nota divisione espressa da Duverger tra la democrazie dirette dove i cittadini esprimono una chiara volontà di investitura del governo e la democrazia mediata nella quale ai cittadini è concessa solamente la possibilità di esprimere una semplice e non determinante opinione. E' questo appunto il tempo per far traghettare il nostro Paese dalla seconda frustrante condizione alla prima, propria delle democrazie europee più sviluppate.

"E se è vero - come afferma Pasquino- che in nessun forma di governo parlamentare vi è l'elezione a suffragio universale del governo, i meccanismi elettorali e la struttura dei partiti creano le condizioni istituzionali e politiche che consentono agli elettori di orientarsi come se potessero eleggere direttamente il governo e il capo del governo. Questa rispondenza fra scelta degli elettori e formazione del governo contribuisce a migliorare il funzionamento e rendimento delle democrazie".

Nel libro in esame sono, poi, individuate in maniera sintetica ma esauriente le quattro maggiori proposte che in questi ultimi tempi sono state avanzate per il rafforzamento dell'esecutivo: cioè quella del Gruppo di Milano, quella avanzata dal costituzionalista Augusto Barbera, quella della Democrazia Cristiana e quella dell'autore del libro.

Non vi è, certamente, lo spazio per analizzarle compiutamente, ma è forse importante ricordare come Pasquino sottolinei, alla luce dell'esperienza referendaria, quella che a suo parere ha costituito la maggiore novità nell'immobile scenario delle riforme istituzionali. Afferma infatti che "se il sistema non decide la Grande Riforma per attribuire poteri decisionali al suo governo, si trova costretto ad accettare le decisioni che strumenti costituzionalmente previsti, come i referendum abrogativi, gli impongono, in parte dall'esterno, in parte attraverso quella alleanza trasversale fra settori della classe politico-parlamentare e settori della società civile che soli sono davvero in grado di riformare il sistema."

Ma tale certezza che ha trovato conferma nell'esito dei referendum elettorali, è stata in qualche modo messa in discussione dall'iter della legge elettorale alla Camera, troppo esposta ad attacchi conservatori o a posizioni umorali da parte dei vecchi partiti. Si è assistito, ancora una volta (l'ultima?), al tentativo della *Grande Palude* di sommergere la novità montante, di dar vita a soluzioni che non rispondono pienamente all'esigenza del nostro sistema, ma che consentono una limitazione dei "danni" per il sistema dei partiti.

Di fronte ad essa è mancato proprio quello schieramento trasversale che dal Parlamento alla società dei cittadini era stato in grado di trarre, con i primi referendum, dalle secche il dibattito elettorale. Non sfugge che l'ansia, anche legittima, di creare nuovi soggetti politici di fronte all'agonia dei vecchi partiti si sta rivelando un elemento di ostacolo alle riforme istituzionali in quanto o le si considerano ormai tranquillamente raggiunte (o raggiungibili) o si è rinnovata la logica della contrapposizione (dove ogni proposta di riforma è identificata come strumento di affermazione di una parte sulle altre) che impedisce quei vasti schieramenti necessari per decidere le nuove regole del gioco.

Particolarmente interessante risulta la parte che l'autore dedica all'informazione come risorsa democratica strategica in uno scenario futuro mutato e contraddistinto da un maggiore protagonismo e dunque dall'esigenza di una maggiore responsabilità dei cittadini.

Massimo Palisi

Prossimi Appuntamenti Nazionali

Settimana Quadri

Castel di Tora (Rieti), 20-24 settembre 1993

Convegno nazionale

LA CITTA' SMARRITA

Tempi, luoghi, culture: un nuovo filo d'Arianna

Venezia, 25-26 ottobre 1993

Convegno nazionale assistenti

Chianciano, 10-13 novembre 1993

Assemblea Federale

5-8 dicembre 1993

52° Congresso Nazionale

Pavia, aprile 1994