

## Maria paradigma antropologico per il terzo millennio

### 1. Alla ricerca di un tipo di uomo per il terzo millennio

Esiste una questione cruciale e irrinunciabile che dobbiamo assolutamente risolvere perché riguarda la nostra identità e il futuro stesso dell'umanità: "Quale tipo di essere umano dobbiamo realizzare nel terzo millennio? Qual è il volto dell'uomo che deve emergere in noi e nei nostri contemporanei agli inizi del 2000<sup>1</sup>, al di là delle luci deformanti della ribalta? Quale essenza del cristianesimo deve essere ricuperata per rispondere alle sfide del nostro tempo?".

Solo in questo progetto che si preoccupa "di "essere" prima che di "fare"" (NMI 15) – come si esprime Giovanni Paolo II – potremo inserire il riferimento a Maria, che si presenterà a noi quale tipo antropologico del terzo millennio.

#### 1.1. Prendere le distanze dalla egologia occidentale

Il primo passo che dobbiamo compiere consiste nell'allontanarci dal tipo di uomo dominante nella cultura e storia occidentale fino alla fine del XX secolo. La persona umana infatti viene definita con la categoria della sostanza, sotto l'angolazione del suo essere in sé, senza rapporto con gli altri<sup>2</sup>.

La storia della filosofia documenta una sequenza impressionante dove si passa dall'individualità all'egoismo. Il filosofo cristiano Severino Boezio tra il 512-513 definisce la persona come "*rationalis naturae individua substantia*"<sup>3</sup>, sottolineando che la persona non è parte di un tutto, ma una realtà con-

<sup>1</sup>Cf A. MAZZONI (ed.), *A sua immagine e somiglianza? Il volto dell'uomo alle soglie del 2000: un approccio bioetico*, Roma 1997.

<sup>2</sup>La cultura greca risolve il rapporto "uno-molti" con la preminenza dell'"uno" che come trascendentale s'identifica con l'essere. Ne deriva che "l'esperata unilateralità della prospettiva unitaria conduce infine a conseguire potere sulla realtà mediante la *svalutazione* del molteplice" (G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 508).

<sup>3</sup>S. BOËTIUS, *Contra Eutychen et Nestorium* (chiamato anche *Liber de persona et duabus naturis*), III, 1-6.

sistente in se stessa e autonoma. La scolastica lo segue, anche se non manca di affermare con s. Tommaso che "le cose stesse si trovano in un mutuo orientamento e relazione reciproca"<sup>4</sup>, la relazione all'altro si aggiunge accidentalmente alla persona già costituita, in quanto il concetto di persona umana non include la *relatio*, come invece accade nella persona divina<sup>5</sup>.

Nell'età moderna le cose peggiorano con il *cogito ergo sum* di Descartes in cui non compare la relazione all'altro; anzi Fichte identifica l'essere con l'io al punto da chiamare non-io, quindi non-essere, tutto il resto. L'apice di questo processo ruotante intorno all'io è raggiunto da Sartre che decreta in senso totalmente anticristiano: "Gli altri sono l'inferno". Ormai è il *soggetto autocosciente* a costituire l'uno, centro e punto di unità del reale, tutto il resto diviene necessariamente oggetto da dominare perché l'*altro* si oppone e trama contro di me.

Troviamo il frutto di questo individualismo esacerbato nel secolo XX, definito "secolo innominabile"<sup>6</sup>, in rapporto alla barbarie morale perpetrata in esso in particolare dai regimi totalitari bolscevico e nazi-sta. I nomi tristemente famosi di Auschwitz (genocidio), Hiroshima (bomba atomica), arcipelago Gulag (grandi purge sovietiche), richiamano alla mente pazze ideologie che hanno condotto a brutali atrocità, a terrore di massa ed all'eliminazione violenta di vittime innocenti. Senza possibilità di smentita il Novecento è il secolo più sanguinario della storia, in quanto in esso sono state uccise 187 milioni di persone (o almeno da 100 a 150 milioni), secondo il calcolo degli storici<sup>7</sup>. E non bisogna dimenticare che "nel 2001 il nostro pianeta è stato devastato da 24 guerre, contro le 25 del 2000 e le 27 del 1999"<sup>8</sup>.

Il secolo XX costituisce un *deterrente* efficace che spinge l'umanità a cambiare strada se non vuole ripetere gli sbagli, peggiorare la situazione e andare incontro alla fine ingloriosa della storia. Uomini e donne si trovano oggi di fronte a un bivio: devono decidere se continuare a vivere o abbandonarsi ai processi di morte globale già in atto. Constatata lucidamente Giovanni Paolo II:

L'umanità possiede oggi strumenti d'inaudita potenza: può fare di questo mondo

<sup>4</sup>S.T., I, q.13, a.7.

<sup>5</sup>S.T., I, q. 29, a. 4, ad 4 e *in corpore*.

<sup>6</sup>AA.VV., '900: un secolo innominabile. Idee e riflessioni, Venezia 1998.

<sup>7</sup>L. BOFF, "Vita e morte sul pianeta Terra", in *Concilium* 35 (1999) 787.

<sup>8</sup>G. SALVINI, "Le guerre dimenticate", in *La civiltà cattolica* 154 (2003) III, 490. L'autore rimanda a CARITAS ITALIANA, *I conflitti dimenticati. In collaborazione con "Famiglia cristiana" e "il Regno"*, a cura di P. Beccegato-W. Nanni, Milano 2003.

un giardino, o ridurlo a un ammasso di macerie<sup>9</sup>.

Ora se andiamo alla radice della barbarie del XX secolo, tra le molte cause (tra cui quella psichica di Eraclito: *amore e odio* che lottano tra loro) non possiamo trascurare una di natura ideologica: *il tipo di uomo* che esso possedeva ed esaltava risulta il principale responsabile di quanto è avvenuto. Non per nulla Emmanuel Lévinas punta i suoi strali acuminati contro la piaga principale della cultura occidentale: l'*egoismo* che considera l'*altro* come un diverso, ostile e pericoloso, che alla fine conviene eliminare. L'Europa, e lo stesso vale dell'America settentrionale, non gode di uno stato morale tranquillo: "non è in pace", ma è in stato di "cattiva coscienza [...] dopo millenarie lotte politiche fraticide e anche sanguinose"<sup>10</sup>.

Possiamo aggiungere un'altra ragione per nulla trascurabile: la lezione inascoltata della Trinità. Qui ci vorrebbe il grande "abate calavrese Gioacchino / di spirito profetico dotato" (Dante), il quale è convinto che il suo carisma sia la difesa della Trinità contro l'errore di chi riduce a una (Sabellio) o a due (Ario) le persone e di chi cade nella quaternità, come Pietro Lombardo e quanti ammettono in Dio un'essenza oltre le persone. Ma egli è convinto che la visione del leone di Giuda, avvenuta durante il suo soggiorno in Terra santa, lo abbia trasformato nell'esegeta illuminato della Scrittura. Incaricato dal papa a interpretare l'Apocalisse, Gioacchino vi legge la divisione tripartita della storia secondo le tre persone divine.

Il mistero supremo della fede cristiana è la Trinità. Mistero vitale e necessario al punto da dovere ripetere con Ruperto: "Ora in tanto viviamo in quanto conosciamo la Trinità. *Nunc in tantum vivimus, in quantum beatam Trinitatem cognoscimus*"<sup>11</sup>. La Trinità ci svela la verità del nostro essere di persone costituite dalla relazionalità.

Già la creazione della coppia umana a immagine (*sélem*) e somi-

---

<sup>9</sup>GIOVANNI PAOLO II, *Atto di affidamento a Maria santissima*, 8.10.2000. Il papa aggiunge un'altra chiave ermeneutica per interpretare il Novecento: "Osservando i segni dei tempi in questo XX secolo, quello di Fatima appare come uno dei più grandi, anche perché annuncia nel suo messaggio molti dei segni successivi ed invita a vivere i loro appelli" (in *L'Osservatore romano*, 15.12.1997). In realtà il secolo inizia con le apparizioni di Maria ai tre pastorelli e termina con la rivelazione dell'ultima parte del segreto di Fatima. Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano [2000].

<sup>10</sup>E. LÉVINAS, "L'Europa tra pensiero greco e Bibbia", in AA. Vv., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Milano 1988, 57. Cf M.F. CANONICO, "L'antropologia nel pensiero di E. Lévinas", in *Aquinas* 45 (2002) 2, 113-160.

<sup>11</sup>RUPERTO DI DEUTZ, *De Trinitate* 9,24, PL 167, 1828.

gianza (*d'mût*) del Creatore (Gen 1,26) la rende persone dotate d'intelligenza e libertà, ma anche relazionali l'uno all'altra<sup>12</sup>. Per K. Barth l'uomo è immagine di Dio perché può entrare in relazione con Dio stesso e con il proprio simile. Egli è costituito come *Io in relazione al Tu*, proprio come avviene in Dio, che il Nuovo Testamento presenterà non come solitario ma come comunione tra Padre, Figlio e Spirito Santo<sup>13</sup>.

Ciò significa che il compito dell'uomo e della donna, vera effigie di Dio, consiste nel vivere come *immagine* di Dio Trinità e giungere ogni giorno ad una più perfetta *simiglianza* con lui, come interpreta la tradizione orientale<sup>14</sup>. Essere *imago Trinitatis* non implica analogie a sfondo sessuale, ma piuttosto assume la comunione trinitaria come

modello utopico e paradigma regolativo della struttura ternaria delle relazioni che si stabiliscono all'interno della famiglia umana: la reciprocità dei Due (Io-Tu) si apre al Terzo trascendente (Noi), lo Spirito dell'Amore, che custodisce la distinzione e la suggella nella comunione<sup>15</sup>.

Uomo e donna sono immagine di Dio in quanto esseri personali, dotati cioè di *autonomia* (capacità di essere-in-sé) e di *relazione* (capacità di aprirsi all'altro da sé), di *autopossesso* o potere d'introspezione e di *autodonazione* o relazionalità oblativa: grazie al carattere personale dell'essere umano ambedue - l'uomo e la donna - sono simili a Dio. [...] Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io" (MD 7/1).

È chiaro che sia l'antropologia biblica della coppia umana, creata nella reciprocità a immagine di Dio, sia la teologia trinitaria che vede le

<sup>12</sup>"Il termine concreto "immagine" implica una similitudine fisica, come tra Adamo e suo figlio (5,3). Questo rapporto con Dio separa l'uomo dagli animali. Suppone inoltre una similitudine generale di natura: intelligenza, volontà, potenza; l'uomo è persona" (*Bibbia di Gerusalemme*, 36-37).

<sup>13</sup>Cf K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich 1945, 204-231. "Se per natura l'essere di Dio è relazionale, e se questo essere può essere indicato con il termine di "sostanza", allora occorre concludere quasi inevitabilmente che, essendo l'essere di Dio riferimento ultimo di ogni ontologia, la sostanza, in quanto indicativa del carattere ultimo dell'essere, non può essere concepita che come comunione" (J. ZIZIOLAS, "Vérité et communion. Fondements et implications existentielles de l'écclésiologie eucharistique", in *L'être ecclésial*, Genève 1981, 73).

<sup>14</sup>"Origene, e dopo di lui una parte della tradizione orientale, utilizza il carattere dinamico dell'immagine: l'immagine non è che una divinizzazione incoativa; lo scopo è di assomigliare a Dio il più possibile" (T. SPIDLÍK, *La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 51). "I greci distinguono l'"immagine" che riceviamo durante il battesimo, che paragonano a uno "schizzo" iniziale, dalla "somiglianza" cui perveniamo con lo sforzo di tutta la vita di perfezionare l'immagine stessa" (T. SPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato 1993, 21).

<sup>15</sup>F. LAMBIASI, "Maria, la donna e la Trinità. Una esplorazione in alcune mariologie contemporanee", in *Theotokos* 1 (1993) 2, 140-141.

persone divine come relazioni sussistenti, conducono alla concezione della persona come essere relazionale, costituito cioè dalla relazionalità. Per questo l'uomo sarà l'*essere relazionale e in cammino* verso Dio e i fratelli. E qui appare la novità del cristianesimo che trasforma radicalmente la categoria della relazione in rapporto alla filosofia aristotelica, rendendola evento costitutivo o parte dell'essere e non un accidente aggiunto e non necessario<sup>16</sup>.

Come cristiani e come uomini dobbiamo vedere anche la Chiesa e la società quasi *icone della Trinità*, dove ogni persona divina è *dall'altra* (l'altro costituisce), *con l'altra* (comunione), *nell'altra* (pericoresi) e *per l'altra* (sussidiarietà) e dove esiste la massima distinzione nella massima unità<sup>17</sup>.

## 1.2. Nichilismo post-moderno

Dall'altra sponda avanza l'*uomo post-moderno*, consumista e dal pensiero debole, che vale quanto produce ed è condannato alla noia di vivere e al vuoto spirituale.

Esaminando i filosofi italiani, da Severino a Sgalambro a Vattimo, ci accorgiamo che essi respirano un'atmosfera dominata dal nichilismo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup>In tale contesto non si possono trascurare le precisazioni di K. Lehmann circa l'ingresso della relazione nel concetto di Dio: "Non è più possibile, come tendeva a fare il pensiero greco, considerare la relazione come la realtà più debole. Così facendo, si privilegia tutto ciò che è "in sé", autarchico e non ha bisogno di nient'altro, è assoluto. Se si pensa in questo modo, si finisce ovviamente per ritener che questa sia la realtà vera e propria. In base a questa concezione, l'essere vero e reale esclude la relazione. L'essere vero è essere-in-sé ed essere-per-sé. [...] Ma ecco che in questa concezione dell'essere entra il movimento. Infatti, la rivelazione cristiana dimostra che Dio non è sostanza suprema chiusa in se stessa, una monade ermeticamente chiusa, bensì vita che si comunica, movimento, apertura reciproca, *communio*. [...] Ma qui occorre prudenza anche nell'uso del termine "relazione". Infatti, non si deve pensare a un'essenza che è in sé, che è per così dire completa e poi, successivamente o occasionalmente, ha anche una relazione. In questo caso la relazione sarebbe, in ultima analisi, una determinazione relazionale assunta e secondaria, di cui l'essenza assoluta, autosufficiente, non avrebbe propriamente bisogno. Per quanto possa sembrare difficile, bisogna pensare la "relazione" come puro evento, come incessante processo, comprendendo così il motivo per cui il pensiero cristiano ha trovato un concetto proprio per indicarla: *relatio subsistens*. [...] I teologi del IV secolo hanno affermato che la vita di Dio è un "pulsare", grazie al quale "dall'unità proviene la trinità e dalla trinità si ritorna all'unità" (Gregorio di Nazianzo). [...] Padre, Figlio e Spirito non sono nient'altro che relazione e compenetrazione reciproca. Questa è la loro essenza specifica, inalienabile" (K. LEHMANN, "Credo nella Trinità. Un percorso nella teologia trinitaria recente", in *Il Regno-attualità*, 15.12.2000, 749-754, in particolare 753).

<sup>17</sup>Cf G. RUGGIERI, "Per una cristologia relazionale. La fede in Gesù Cristo in una società multiculturale", in *Synaxis* 17 (1999) 124.

<sup>18</sup>Cf P. GILBERT, "Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo", in *Nouvelle revue théologique* 121 (1999) 254-273. Cf pure la discussione tra teologi e filosofi italiani in *Studia patavina* 44 (1997) 2, 3-128.

Questo appare come un'idra dalle molte teste ed è inteso come

un allontanamento profondo dall'essere, dal vero, dal bene: in una parola, dal senso. [...] Esso ha più di un volto: a mio avviso – afferma V. Possenti – il più radicale è quello speculativo dove cadono il fine (il divenire della vita è senza scopo), l'unità (non esiste una struttura unitaria e significante del tutto), la verità (non esiste alcun mondo vero né alcuna verità ferma). Naturalmente esiste anche un nichilismo del volere di cui mi pare di rintracciare il volto nell'intento di "uccidere Dio", di decretarne la morte e di procedere a una decreazione di se stessi e del cosmo<sup>19</sup>.

Parole e realtà tremende che nessuno, prima del nostro tempo, aveva osato pronunciare o vivere e che vengono ribadite in particolare da Sgalambro, le cui tesi hanno tutta l'apparenza di terribili bestemmie e di autentica follia. Egli parla di una "teologia dell'empietà"<sup>20</sup>, equidistante sia dal cristianesimo che dall'ateismo, la quale ha il compito d'introdurre gli esseri umani nell'*inconsistenza* della loro *esistenza*, che risulta minata dal dolore e dalla morte. Dio sarebbe l'imputato dell'insensatezza della vita e della sua corsa verso il nulla.

Il nichilismo si applica anche al fenomeno cristiano con la tesi comune ai suddetti filosofi: "il cristianesimo è impossibile" o esso morirà perché la sua fine è decretata, in quanto incapace di dare senso all'esistenza umana o è soppiantato dalla tecnica e dalla secolarizzazione (S. Natoli).

Il volto del soggetto umano – aggiunge lo psicologo U. Galimberti<sup>21</sup> – è quello dell'"uomo senza qualità", dell'uomo della quantità, mero strumento all'interno dell'apparato tecnico. Egli è ridotto all'azione e alla funzione: perduta la profondità del suo essere, cresce in esteriorità e superficialità. È *in-dividuo*, colui che non condivide con gli altri il mondo che abita. Eppure il cristiano per Galimberti è chiamato ad un "ampliamento psichico" che riscopra la categoria del *mistero* e mobiliti il *cuore*, cioè gli affetti.

Il vuoto o il nichilismo generalizzato è il brodo ambientale dove annega l'identità personale, o almeno viene ridotta ad un "io minimo" sotto le coercizioni o paure del passato e del futuro<sup>22</sup>. L'uomo *post-*

<sup>19</sup>"Pensare una nuova cultura. Una filosofia contro il nichilismo" (intervista a V. Possenti), in *Feeria* 9 (2001) n. 20, 11 e 13.

<sup>20</sup>M. SGALAMBRO, *Trattato dell'empietà*, Milano 1987; *La consolazione*, Milano 1995.

<sup>21</sup>U. GALIMBERTI, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

<sup>22</sup>"Gli uomini vivono alla giornata; raramente guardano al passato perché temono d'essere sopraffatti da una debilitante "nostalgia", e se volgono l'attenzione al futuro è soltanto per capire come scampare agli eventi disastrosi che ormai quasi tutti si attendono" (C. LASCH, *L'io minimo*, Milano 1996, 7).

moderno, consumista e dal pensiero debole, è l'uomo economico che vale quanto produce. Tuttavia se questo uomo egoista non si libera dalla rete inestricabile dell'avere avrà davanti a sé la noia di vivere e il vuoto spirituale. Diciamo meglio, la società non avrà futuro, perché il trionfo dell'egoismo scatenerà le forze aggressive e necrofile dell'uomo e la vita associata non potrà sussistere.

### 1.3. Il sorgere dell'uomo relazionale

Senza cedere né all'uno né all'altro, sta sorgendo un tipo d'uomo di frontiera, in alternativa tanto all'*ideologia moderna*, quanto al *nichilismo post-moderno*: l'uomo *relazionale*, artefice del proprio destino in comunicazione con gli altri e in prospettiva cristiana, protagonista umano dell'alleanza con Dio nella libertà<sup>23</sup>.

Un apporto decisivo per il passaggio ad una nuova ontologia, non più ruotante attorno all'io perfetto in se stesso è offerto dal personalismo e dalla filosofia del dialogo<sup>24</sup>.

Il personalismo in senso stretto "è una filosofia che pone nella persona il suo centro teoretico", mentre in senso largo esso "indica non tanto una filosofia, quanto un universo di atteggiamenti pratici, morali, politici qualificati dal loro discendere da una concezione prioritaria della persona sulla natura e in polemica con la strumentalizzazione ideologica"<sup>25</sup>. Esso afferma con M. Buber: "All'inizio è la relazione"<sup>26</sup>, la quale pertanto struttura l'essere umano rendendolo per origine e costituzione *relazionale*. L'uomo, cioè, si realizza come persona soltanto nel movimento di apertura e di dono di sé all'altro.

La forma essenziale della persona umana è quella dialogica, poiché l'io esiste nella misura in cui esiste con l'altro e per l'altro. "*Tu es, ergo sum*" - dice V. Ivanov<sup>27</sup> oppure nella linea di E. Mounier: "*Amo, ergo sum*"<sup>28</sup>. Quindi

<sup>23</sup>Cf B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, 98-132.

<sup>24</sup>Cf E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1964; *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977; *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari 1984; G. MARCEL, *L'uomo problematico*, Torino 1967; *Homo viator*, Torino 1967; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993; E. LÉVINES, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1977; A. HESCHEL, *L'uomo non è solo*, Milano 1970; *Chi è l'uomo?*, Milano 1976.

<sup>25</sup>A. RIGOBELLO, "I personalismi", in *Studium* 91 (1995) 584-585.

<sup>26</sup>M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 72.

<sup>27</sup>V. IVANOV, *Opere complete* (in russo), III, Bruxelles 1979, 444.

<sup>28</sup>"L'atto di amore è la più salda certezza dell'uomo, il cogito esistenziale irrefutabile: Io amo,

l'amore è il luogo della rivelazione dell'essere. Ed è altresì il principio dell'essere, nel suo modo specifico, del soggetto in questione. L'amore fa essere quella persona così com'è<sup>29</sup>.

La scoperta dell'altro come costitutivo della persona conduce non solo all'accettazione del principio democratico e della tolleranza, ma a riconoscere la diversità "in quanto tale, in quanto diversità del bambino, della donna, ma anche della religione, della lingua, della cultura"<sup>30</sup>. Si tratta dell'emergere dell'Altro come interpellanza alla responsabilità e addirittura costitutivo dell'identità. La vita si trasforma così in pro-esistenza e in allargamento ospitale della diversità.

Al paradigma moderno di un universo atomistico e individualista si deve sostituire un modello nuovo "a carattere olistico, sistematico, inclusivo, onnirelazionale e spirituale" che dà origine a una "solidarietà cosmica" e a un "progetto alternativo di civiltà". Tale civiltà sarà "più in sintonia con la legge fondamentale dell'universo che è la onnirelazionalità, la sinergia e la complementarità"<sup>31</sup>.

Oggi è giunto il momento di una visione equilibrata che scorga nella persona un intreccio vivo di due aspetti fondamentali, cioè la *sussistenza* o inseità e la *relazione* o rapporto con gli altri<sup>32</sup>. L'originalità della persona consiste nel suo valore assoluto del suo essere sussistente chiamato a decidere liberamente contro ogni cattura o sistema oggettivante (*esse in*). Al tempo stesso questa identità interiore non deve tramutarsi in "imperialismo dell'io" o in "soggettività presuntuosa"<sup>33</sup>, perché l'uomo raggiunge la sua completezza solo attraverso il rapporto con gli altri: la relazionalità (*esse ad*) libera l'io dalla prigione individualistica e lo rende capace di solidarietà (*esse cum*) e di sussidiarietà (*esse pro*). Alla persona è essenziale l'apertura comunitaria tesa alla comunione interpersonale.

---

quindi l'essere è, e la vita vale" (E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1989, 50).

<sup>29</sup>S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999, 84.

<sup>30</sup>Ivi, 127.

<sup>31</sup>L. BOFF, "Vita e morte sul pianeta Terra", 781-795.

<sup>32</sup>C. SINI per sfuggire alla critica spinoziana si spinge più in là ed esige l'abbandono della categoria della sostanza in favore di quella dell'evento: "Bisogna smettere di pensare l'individuo come sostanza. [...] Tornare alla sostanza vorrebbe dire non farsi carico della interpersonalità, [...] del problema dell'altro e degli altri. [...] Non si è già lì come soggetti e individui; piuttosto lo diventiamo nella relazione, nella comunicazione. [...] L'individuo di cui parliamo è l'evento di questa relazione" (C. SINI, "Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona", in *Studium* 91 [1995]607-608).

<sup>33</sup>G. RUGGIERI, "Per una cristologia relazionale", 42.

## 2. L'uomo nuovo in Cristo

Una frase programmatica del concilio vaticano II afferma che soltanto in Cristo l'uomo scopre la propria identità e vocazione:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (GS 22).

Ci troviamo di fronte a un principio antropologico basilare: l'uomo è rivelato compiutamente dalla persona di Cristo, di cui Adamo era un abbozzo. L'essere personale di Cristo, "archetipo" del primo Adamo, svela l'essere personale dell'uomo, creatura capace di dialogo con il Padre e chiamato a realizzarsi nel rapporto d'amore con gli altri<sup>34</sup>.

In realtà Gesù in quanto Verbo di Dio è costituito dalla relazione sussistente<sup>35</sup> e appare quindi come un fascio di relazioni, per cui è aperto a Dio e conseguentemente agli altri uomini e al mondo<sup>36</sup>.

Gesù non è solo in perenne relazione con il Padre e con lo Spirito, ma è pure l'accoglienza fatta persona degli altri, anzi dei diversi, dei peccatori e degli emarginati, tra cui i bambini e le donne. Gli altri, in questo caso addirittura i peccatori, sono accolti in Gesù di Nazaret prima ancora di ogni loro decisione, per il fatto che sono stati amati mentre erano ancora peccatori (cf Rm 5,8). I peccatori sono amati per sempre in Cristo, nella sua morte per loro, con un sì irrevocabile (cf 2Cor 1,19-20)<sup>37</sup>.

L'orizzonte cristologico ci offre la possibilità di definire la persona

<sup>34</sup>Cf G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, 47-80.

<sup>35</sup>Nella linea della "relazione sussistente" si risolve il secolare problema del costitutivo della persona in Cristo: "Cristo possiede tutta intera la perfezione della natura umana. Invece dell'"essere relazionale umano", in lui si dà solo l'"essere relazionale" del Verbo, che, assumendo la natura umana, la vivifica, la dirige, la guida" (A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 19995, 463).

<sup>36</sup>"Gesù Cristo fu il primo uomo della storia che realmente, in forma integrale, realizzò una relazione pienamente filiale con Dio, fraterna con tutti gli uomini e di signoria di fronte al mondo che lo circondava, cosmico e sociale. Egli sciolse il nodo aggrovigliato di relazioni che ogni uomo è e ricollocò l'uomo nella sua situazione originaria di figlio, fratello e signore. Perciò egli è per eccellenza e in modo esclusivo l'*ecce homo* e il Figlio dell'uomo e di Dio" (L. BOFF, *Il destino dell'uomo e del mondo*, Assisi 1975, 43).

<sup>37</sup>"Gesù non è concepibile teologicamente senza l'alterità del peccato umano. L'altro lo costituisce. Gesù è, come egli stesso si definisce a proposito del corpo eucaristico, un essere-per. La relazione, l'*esse-ad*, non sopraggiunge in un secondo tempo al suo *esse-in*, ma coincide con esso" (G. RUGGIERI, "Per una cristologia relazionale", 130).

come realtà *centripeta* e *centrifuga* di varie relazioni, mediante l'accoglienza di Cristo e l'inserimento in lui: “*filii in Filio*”<sup>38</sup>, secondo la parola di Giovanni: “A quanti lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio, a coloro che credono nel suo nome” (Gv 1,11)<sup>39</sup>.

Come Gesù è il Figlio unigenito del Padre e il Fratello di tutti, l'*essere-per-il-Padre* e l'*essere-per-gli-altri*, così anche la persona cristiana deve relazionarsi a Cristo e in lui al Padre e allo Spirito, nonché ai fratelli e sorelle uniti a lui mediante la fede e il battesimo<sup>40</sup>, e allo stesso mondo, spazio concreto del resto delle creature, assimilata da Paolo a una donna che soffre i dolori del parto. Infatti

per il principio di “solidarietà creazionale”, esiste una corrispondenza intima e profonda tra l'uomo e la natura, per cui questa partecipa dell'essere personale dell'uomo<sup>41</sup>. L'uomo, in conclusione, sarà tanto più uomo quanto più si conformerà a Cristo, l'uomo perfetto<sup>42</sup>.

L'uomo nuovo è quindi impegnato in un processo di personalizzazione “in Cristo” che giungerà a compimento quando egli sarà “con Cristo”. Allora comprenderà pienamente che “l'esistenza umana è *circondata e avvolta dalla Trinità*”<sup>43</sup>.

### 3. Maria paradigma antropologico

Gesù è senza dubbio l'archetipo supremo per l'uomo perché costi-

<sup>38</sup>Cf la documentazione apportata da E. MERSCH, “*Filii in Filio*”, in *NRTb* 70 (1938) 681-702.

<sup>39</sup>Il verbo divenire non indica una realtà statica, ma un dinamismo orientato verso un traguardo. Similmente l'accoglienza (espresso con l'*aoristo-ingressivo*) si riferisce a una fede iniziale che deve maturare. Attraverso l'amore concreto, dono dello Spirito, si realizzerà una reciproca inabitazione di Gesù nel credente e del credente in Gesù (Gv 17,26). È la meta mistica della pericresi: dimorare di noi in Gesù (“*intrare in Iesum*” - dice il card. Cusano) e di Gesù in noi (1Gv 3,6,9) sull'esempio della mutua immanenza di Gesù nel Padre. Cf il grosso volume di P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Paris 1996.

<sup>40</sup>“A questo proposito conviene notare che la frase “amo il prossimo per amore di Dio” è pericolosamente ambigua. Dio non è un'istanza interposta fra me e il mio prossimo; è la realtà fondante che permette la percezione del prossimo come tu e la sua affermazione come valore assoluto. Secondo la fede cristiana, detta affermazione è sempre immediata, diretta, non passibile di mediazione o indiretta. Correlativamente, l'affermazione del tu divino è sempre mediata, deve passare attraverso il tu umano” (G.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 181).

<sup>41</sup>C. SEPE, *Persona e storia*, 110.

<sup>42</sup>G. ANCONA, “Prospettiva teologica”, in M. COZZOLI (ed.), *La soggettività tra individualismo e personalismo*, Roma-Monopoli 1996, 73.

<sup>43</sup>M.G. MASIARELLI, «“Trinità in contesto”. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio

tuito dalla relazionalità in seno alla Trinità che si manifesta in un fascio di relazioni con gli esseri umani. Egli tuttavia è una *persona divina* incarnata (è privo della persona umana che comprometterebbe l'unità del suo essere) e in quanto tale è *paradigma trascendente*.

Maria invece è una *persona umana*, quindi in grado di costituire un *modello categoriale* per le altre persone umane. In lei emergono le caratteristiche della persona, in particolare la sua *interiorità* e la sua *relazionalità*. La Bibbia e la teologia cristiana hanno presentato Maria in relazione a Dio e ai membri della comunità, come pure in ordine alla sua funzione e missione a favore degli altri, infine è vista quale persona costituita essenzialmente dalla relazionalità.

Un esimio rappresentante della mariologia del Novecento, Heinrich Köster (+ 1993), ha salutato nella risposta responsabile di Maria all'angelo "la data di nascita della personalità cristiana"<sup>44</sup>. Questa felice intuizione è in linea con la figura evangelica di Maria, che realizza in sé due caratteri fondamentali costitutivi della persona: la *responsabilità* e la *relazionalità*.

### 3.1. Maria, libertà che diviene e centro di responsabilità

Lo schema di vocazione, che più di quello dell'annuncio di nascita meravigliosa conviene al racconto lucano dell'annunciazione (Lc 1,26-38)<sup>45</sup>, fa emergere la persona della fanciulla nazareiana<sup>46</sup> chiamata a divenire Madre del Messia Figlio dell'Altissimo mediante un consenso di fede. Sconfessando gli ingiusti pregiudizi della cultura mediterranea, sia semitica che ellenistica, che ritenevano la donna incapace di decidere nelle grandi questioni, Dio chiede la libera decisione di Maria prima di procedere a "quell'"opera dei secoli", come è stata giustamente chiamata l'incarnazione del Verbo" (MC 37).

La pagina aurea dell'annuncio a Maria evidenzia il pieno coinvolgimento di lei al mistero della salvezza in tre precisi momenti.

Innanzitutto la Vergine, piuttosto che compiacersi, reagisce al

cristiano», in A. Amato (ed.), *Trinità in contesto*, Roma 1994, 103.

<sup>44</sup>Citato da C. DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de Notre Dame et notre dévotion mariale*, Paris 1962, 86.

<sup>45</sup>"Per quanto riguarda lo schema del racconto dell'annunciazione a Maria è stato rilevato da vari studiosi che esso corrisponde di più allo schema di vocazione che a quello dell'annuncio di una nascita prodigiosa" (B. PRETE, *Il genere letterario di Lc 1,26-38*, in *Ricerche storico-bibliche* 4 (1992) 2, p. 59.

<sup>46</sup>J. A. FITZMYER, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991, p. 49, riconosce che se si considera il racconto dell'annunciazione secondo il "modello veterotestamenta-

solenne e messianico saluto dell'angelo con un silenzio riflessivo intenso e prolungato (reso dal greco *dieloghízeto*). Ella non è colta da spavento come Zaccaria di fronte all'apparizione dell'angelo, ma si turba udendo le parole angeliche che echeggiavano l'annuncio alla Figlia di Sion e le facevano capire che erano ormai giunti i tempi della venuta del messia.

È questo uno dei tratti suggestivi del profilo spirituale della Vergine su cui l'evangelista Luca ritornerà due volte, annotando che dopo gli eventi della nascita di Gesù e del suo ritrovamento nel tempio, sua Madre "serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore" (Lc 2,19; cf. anche Lc 2,51). Questo versetto è stato sviscerato in particolare da Aristide Serra, che legge in Maria l'atteggiamento del sapiente: nel silenzio<sup>47</sup> ella conserva il ricordo di quanto le accade e mette insieme i diversi aspetti dei fatti riguardanti Gesù per capirli e attualizzarli nella vita. Sulla scia del popolo d'Israele, cui Mosè aveva prescritto di non dimenticare quanto avevano visto<sup>48</sup>, Maria custodisce (*dieteri=riflette attivamente*), con l'esercizio della memoria, nel cuore, cioè nel nucleo interiore e centrale della sua persona, le parole ed eventi (*remata*) riguardanti Cristo. Mediante l'attività riflessiva, ella trasforma la storia in coscienza. Dal punto di vista antropologico la figura spirituale di Maria è contrassegnata dall'esercizio della memoria, che costituisce "il fondamento della permanenza dell'io della propria identità, la durata interiore che supera l'effimero sfolgorio dell'esteriorità e lo converte in patrimonio della mente"<sup>49</sup>. Luca specifica pure il modo con cui Maria conservava quanto si diceva circa il bambino: "meditando" (*symbál-lousa=mettendo insieme, confrontando*), mettendo a confronto i diversi elementi per interpretarli. È l'atteggiamento del sapiente, che medita sugli insegnamenti della legge per entrare nella logica di Dio e per mettere in pratica la sua parola (cf. Sir 50,27-29). Attraverso la memoria e il confronto, Maria svolge quindi un'"attività ermeneutica" tendente a "individuare il giusto senso di un avvenimento o di una situazione che

---

rio dell'incarico o commissione" allora "l'accento viene posto piuttosto sulla persona interpellata", cioè su Maria "che riceve da Dio un incarico, una missione che la chiama a ricoprire un ruolo specifico all'interno del piano salvifico". L'autore però, pur ritenendo valida una simile analisi, si allinea con R. Brown, per il quale è evidente che "l'obiettivo primario di questa scena non è mariologico".

<sup>47</sup>Cf le pagine sui 5 silenzi di Maria in S. MUÑOS IGLESIAS, *El evangelio de María*, Ed. Palabra, Madrid 1973; I. LARRAÑAGA, *El silencio de María*, Ediciones paulinas-Cefepal, Santiago del Cile 1977.

<sup>48</sup>"...guardati dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto e non ti escano dal cuore per tutti i giorni della tua vita" (Dt 4,9).

<sup>49</sup>B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, 57.

suscita meraviglia, mista a incomprensione”<sup>50</sup>.

In secondo luogo, dopo il primo annuncio di una maternità nei riguardi del messia davidico, Maria formula una domanda con cui chiede un supplemento di luce e fa presente la sua scelta verginale: “Come avverrà questo? Non conosco uomo” (Lc 1,34). L’interrogazione che sorge nella Vergine mostra che ella ha una coscienza critica e insieme pratica: non vuole impegnarsi in un’opera senza sapere la modalità della sua realizzazione. Vuole sapere come inserire la proposta divina nella sua vita dove preesiste una scelta che esclude dall’orizzonte una maternità: come questa si compone con la verginità? Una cosa umanamente impossibile, ma resa reale dall’intervento dello Spirito. Secondo l’antropologia culturale è proprio la domanda a determinare il passaggio dalla natura alla cultura. Maria vi compie l’ingresso con la sua lucida interrogazione.

Infine tutto il lavorio interiore di Maria termina con il dono incondizionato di sé al Dio altissimo, potente, misericordioso e fedele. Il *fiat* di Maria è espresso con il greco *ghenóito*, un ottativo di desiderio, che “non è una semplice accettazione, ancora di meno una rassegnazione. È, al contrario, un desiderio gioioso di collaborare a ciò che Dio prevede per lei. È la gioia dell’abbandono totale al buon volere di Dio”<sup>51</sup>. Maria si fa dono a Dio, dichiarandosi “serva del Signore” e mettendosi a sua disposizione (Lc 1,38). Con questo libero consenso alla proposta divina, Maria appare in continuità e perfezionamento del popolo dell’alleanza, poiché ne attualizza la risposta di servizio e piena disponibilità, ma allo stesso tempo travalica la storia d’Israele per rappresentare tutta l’umanità in dialogo con Dio: “Expectabatur consensus Virginis loco totius naturae humanae” (MD 4).

### 3.2. Relazionalità a Dio e agli uomini.

Maria è la prima persona cristiana della storia perché essenzialmente relazionale alle persone della Trinità che si rivelano a lei ed agiscono in lei. Ella non si comprende senza la relazione al Padre, all’Altissimo che manda a lei il Verbo eterno, senza il rapporto costitutivo con il Figlio unigenito che diviene suo figlio, senza il riferimento allo Spirito che come dinamismo d’amore rende possibile la concezione di Cristo nel

<sup>50</sup>A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.52a*, Edizioni Marianum, Roma 1982, 302.

<sup>51</sup>I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell’alleanza*, Genova 1988, 64.

suo grembo verginale<sup>52</sup>. Questo riferimento trinitario è stato colto dalla tradizione cristiana che convergerà nel Vaticano II che chiama Maria "Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo" (LG 53).

Questa totale relazionalità di Maria a Dio è colta in modo particolare da due autori della cosiddetta Scuola francese di spiritualità: il card. Pietro de Bérulle e il missionario Luigi Maria di Montfort.

Bérulle (+1629) giunge alla percezione di Maria quale *puro riferimento a Dio* dopo aver distinto tre situazioni in cui può trovarsi la relazione: in Dio, nel mondo, nella grazia. La relazione è sussistente in Dio, diviene nel mondo "*tenuissimae entitatis*", cioè realtà minore e poco efficace, e ridiventando di nuovo importante nel mondo della grazia dove dobbiamo essere nient'altro che relazione. Ciò deriva dal fatto che la grazia è "*immagine*" della Trinità, nella quale "*si trovano le relazioni, e sono costitutive e origine delle persone divine*". Bérulle ne scorge il riflesso in Maria in cui l'essere e la relazione coincidono, sicché ella è definita come relazione:

*Così la Vergine non era che una relazione verso l'eterno Padre che la rese madre di suo Figlio, verso l'unico Figlio in quanto sua Madre. Tutto l'essere e lo stato della Vergine era fondato e fuso in questa disposizione di relazione*<sup>53</sup>.

San Luigi Maria di Montfort (+1716) s'ispira a Bérulle quando definisce Maria mediante la categoria della relazione e afferma che Maria è "*tutta relativa a Dio*"<sup>54</sup>. Ma egli non ripete la sua fonte poiché si fonda sull'evento biblico della visitazione (Lc 1,42-56) e adotta un linguaggio più lineare e assimilabile dal popolo. Ecco il celebre testo monfortano:

Ogni volta che tu pensi a Maria, Maria pensa per te a Dio. Ogni volta che tu dai lode e onore a Maria, Maria con te loda e onora Dio.

Maria è *tutta relativa a Dio*, e io la chiamerei benissimo l'*essere relazionale a Dio*, che non esiste se non in relazione a Dio [testo originale: "Marie est toute relative à Dieu, et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui n'est que par rapport à Dieu"], o l'*eco di Dio*, che non dice e non ripete se non Dio.

Se tu dici Maria, ella ripete Dio. Santa Elisabetta lodò Maria e la disse beata per aver creduto. Maria - l'*eco fedele di Dio* - intonò: "*L'anima mia magnifica il Signore*".

<sup>52</sup>Cf S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

<sup>53</sup>P. DE BÉRULLE, *Oeuvres de piété*, CXIX *De la grâce chrétienne*, in *Oeuvres complètes*, 1144.

<sup>54</sup>Ho attirato l'attenzione sul testo monfortano nell'articolo "La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità", in *Ricerche teologiche* 6 (1995) 213-227.

Ciò che Maria fece in quella occasione, lo ripete ogni giorno. Quando è lodata, amata, onorata o riceve qualche cosa, Dio è lodato, Dio è amato, Dio è onorato, Dio riceve per le mani di Maria e in Maria (VD 225).

Montfort vuole mostrare che la fedeltà alla consacrazione mariana procura la maggior gloria di Gesù Cristo (VD 222) in quanto l'onore rivolto a Maria non si ferma a lei ma sfocia nella lode di Dio da parte di lei. Il motivo di questo atteggiamento è la *costitutiva relazionalità* di Maria a Dio, sicché non esiste nessun rischio che ella rappresenti un ostacolo all'unione con Dio, come potrebbero pensare gli *alumbrados*<sup>55</sup>. A questo punto sembra che dal culto e dalla spiritualità si passi alla metafisica, in quanto Montfort procede verso una definizione dell'essere di Maria sotto il profilo esclusivo della relazionalità: ella "non esiste se non in relazione a Dio [= *qui n'est que par rapport à Dieu*]" (VD 225). Senza il rimando a Dio o la proiezione verso di lui, Maria non esiste, al contrario la relazionalità costituisce il suo essere<sup>56</sup>.

L'interpretazione di Maria come essere in relazione, presentata da Montfort sulla scia di Bérulle, è fatta propria e consegnata alla Chiesa da Paolo VI a commento del capitolo mariano della Costituzione *Lumen gentium* del Concilio vaticano II:

Soprattutto desideriamo che sia posto chiaramente in luce come Maria, umile serva del Signore, è tutta relativa a Dio e a Cristo *{ad Deum et ad Christum Iesum... totam spectare}*, unico Mediatore e Redentore nostro<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Montfort ribadisce la sua convinzione contro i "faux illuminés" (SM 21) che Maria non rappresenta un ostacolo per l'unione divina, appunto perché ella "est faite pour Dieu" (SM 21) e spiritualmente è "si unie et transformée en Dieu" (VD 164; cf VD 75). Perciò, "bien loin que la divine Marie, toute perdue en Dieu, devienne obstacle aux parfait pour arriver à l'union avec Dieu, il n'y a point eu jusqu'ici, et il n'y aura jamais de créature qui nous aide efficacement à ce grand ouvrage" (VD 165).

<sup>56</sup> Comprendiamo meglio l'affermazione monfortana se ricordiamo che Montfort sul piano dell'essere definisce Maria "meno di un atomo; meglio è proprio un niente" perché soltanto Dio "è colui che è" (VD 14). Conseguentemente tutta la consistenza della persona di Maria è sul piano relazionale: "non esiste se non in relazione a Dio" (VD 225). Solo il rapporto la fa esistere. Per spiegare la relazionalità di Maria, Montfort ricorre a un altro paragone: l'*eco*, per cui ella "è l'*eco* di Dio, che non dice e non ripete se non Dio. Se tu dici Maria, ella ripete Dio" (VD 225). Il paragone è meno indovinato, ma in compenso è più comprensibile dal popolo: Maria non ripete il suo nome (come fa l'*eco* naturale), ma sempre quello di Dio. Ella cioè non rimane chiusa e compiaciuta nella propria lode, ma è sempre e costitutivamente aperta alla lode di Dio.

<sup>57</sup> PAOLO VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio*, 21.11.1964, EV 315\*. R. Laurentin ha notato che la frase del papa è tributaria di s. Luigi Maria Grignion de Montfort, il quale nel suo celebre *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* afferma: "Marie est toute relative à Dieu, et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui n'est que par rapport à Dieu" (VD 225). R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Edizioni paoline, Roma 19835, p. 157.

Maria non è solo relazionale a Dio Trinità, ma è solidale con il popolo di Dio fino a svolgere il ruolo di collaboratrice di Dio nella salvezza dell'uomo. L'intuizione perspicace di Ireneo (+ ca 200) scorge nel consenso di Maria una portata salvifica universale:

*Come Eva, dunque, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria [...] obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano*<sup>58</sup>.

Balza agli occhi dei commentatori la "portata sociale" e la "causalità effettiva" del comportamento sia di Eva che di Maria: ambedue sono strappate da un recinto individuale e privato e operano all'interno della storia religiosa del mondo *per la rovina o per la salvezza degli uomini*<sup>59</sup>. La letteratura cristiana dei vari secoli si è compiaciuta di sottolineare il ruolo mediatore e salvifico di Maria all'annunciazione. Celebre l'apostrofe di s. Bernardo che pone la Vergine al centro della storia della salvezza e la interella a dare la risposta attesa dagli uomini iniziando da Adamo:

Il mondo intero l'attende prostrato ai tuoi piedi; e con ragione, perché dalla tua parola dipende la consolazione dei miseri, la redenzione degli schiavi, la liberazione dei condannati, la salvezza infine di tutti i figli di Adamo, di tutta la tua stirpe.<sup>60</sup>

Il discorso sulla relazionalità dell'essere di Maria è quanto mai preziosa per la mariologia e qualche autore non ha mancato di farne tesoro<sup>61</sup>. Resta il compito di procedere ad una sintesi più organica della mariologia basata sulla relazionalità di Maria in tutte le sue dimensioni, valorizzando le indicazioni bibliche.

---

nota 7. L'autore osserva che la formula di Montfort si trova nel testo italiano *originale*. L'espressione ricorre nella *Marialis cultus*: "Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto dipende da lui" (MC 25).

<sup>58</sup>IRENEO, *Contro le eresie*, III, 22,4, in TMPM 1, 171.

<sup>59</sup>Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, BAC, Madrid 1970, 281.

<sup>60</sup>S. BERNARDO, *In lode della Vergine Madre*, omelia quarta, n. 8, in *Gli scritti mariani*, Centro volontari della sofferenza, Roma 1980, p. 127.

<sup>61</sup>Tra questi autori ricordiamo: X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1989, dedica un capitolo a *Maria, la primera persona de la historia* (339-406), come persona in relazione; la stessa impostazione ritorna nella seconda parte della voce "Persona", in S. DE FIORES-S. MEO (ed.), *Nuevo diccionario de mariología*, Ediciones paulinas, Madrid 1988, 1595-1602; B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariología simbolo-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989, 37, afferma: "Come la Madre del Signore è tutta relativa al Figlio, tutta proiettata ed invitante a Lui, così la riflessione su di lei è tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale esattamente nella sua totale relazionalità".

Il Nuovo Testamento infatti presenta Maria innanzitutto nel contesto del popolo d'Israele, nella catena della genealogia di Cristo, preceduta da altre quattro madri che pur in strana situazione matrimoniale hanno un compito nel piano di Dio. Tutt'altro che chiusa in se stessa, ella è designata mediante i suoi rapporti con le persone del suo ambiente, del suo parentado e del suo popolo: i credenti ebrei e il clan familiare. Poi prevalgono i legami di fede che la rendono discepola del Figlio e membro della comunità primitiva di Gerusalemme (At 1,14). S'insiste in particolare sulla sua condizione di Madre di Gesù, una maternità accettata e vissuta con responsabilità e si scopre la sua identità teologica nella maternità in rapporto ai discepoli amati:

“Sposa di Giuseppe” (Mt 1,18.20.24)  
“Madre di Gesù” o “sua madre” (Mt 12,46;13,55; Mc 3,31; Lc 8,20; Gv 2,1.3.5.12; 6,42;19,25)  
“Madre del mio Signore” (Lc 1,43)  
“Serva del Signore” (Lc 1,38)  
“Ecco tua madre!” (cf Gv 19,26)

Ciò significa che la persona di Maria non si comprende senza l'*altro* cui fanno riferimento le sue qualifiche: Giuseppe, Gesù, il discepolo amato, il Signore, lo Spirito, l'Altissimo...

Tutta la vita di Maria, come appare dalla piena disponibilità alla parola dell'angelo, è un dono di sé nelle mani di Dio per i suoi piani di salvezza. La Vergine presenta in se stessa la vera icona dell'uomo secondo il piano di Dio e nel suo rapporto essenziale a Cristo: un essere dall'io interiore profondo e responsabile ed insieme come radicale relazionalità.

## Conclusione

Eusebio di Emesa afferma che “alla fine del discorso c'è un religioso silenzio. *Finis sermonis religiosa taciturnitas*”<sup>62</sup>. Il silenzio meditativo sull'esempio di Maria è necessario per assimilare e personalizzare i conte-

<sup>62</sup>EUSEBIO DI EMESA, *Oratio* V, 32.

<sup>63</sup>“Carissimi giovani di ogni lingua e cultura, vi aspetta un compito alto ed esaltante: essere uomini e donne capaci di solidarietà, di pace e di amore alla vita, nel rispetto di tutti. Siate artefici d'una nuova umanità, dove fratelli e sorelle, membri tutti d'una medesima famiglia, possano vivere finalmente nella pace!” (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la giornata della pace* (2001), 8 dicembre 2000).

nuti del nostro discorso. Alla ricerca del tipo antropologico per il terzo millennio ha risposto la teologia additando innanzitutto Cristo, l'uomo relazionale per eccellenza, e quindi Maria, la persona umana tutta relativa a Dio e agli esseri umani. Cristo è modello trascendentale a motivo del suo essere Dio e uomo, Maria rimane modello categoriale totalmente umano, in particolare per la Chiesa che si pone dinanzi a Cristo come la sposa dell'alleanza.

Ma per quanto prezioso il silenzio non basta. Occorre un impegno per tradurre nella vita quotidiana la lezione che viene a noi dalla storia e più profondamente dal mistero della Trinità, che si riflette nella persona di Maria. Da lei impariamo a realizzare la nostra vita come libertà che diviene ed insieme come *pro-esistenza* in contesto di *solidarietà* e di *relazionalità*. Il rimando alla Trinità ci deve spronare a non rimanere uno *accanto* all'altro, ma a vivere *con* l'altro, *per* l'altro e nell'altro: ideale che suppone come base e come effetto la partecipazione all'essere stesso di Dio che è Amore.

Infine quanto abbiamo assimilato dobbiamo comunicarlo al nostro ambiente divenendo apostoli della *relazionalità*. In pratica si tratta di cambiare radicalmente registro da quanto la cultura occidentale ha compiuto in duemila anni di storia: occorre passare dall'*io* al *noi*, dall'essere alla *relazionalità*, dall'*individualismo/egoismo* all'*altruismo*<sup>63</sup>. In una parola, poiché gli umanesimi del XX secolo sono inaccettabili in quanto essi come Saturno hanno divorato i figli da essi generati, è improcrastinabile il progetto di un nuovo umanesimo, autentico e integrale, che ricuperi il valore perduto della persona:

Risuona oggi di nuovo, in questo inizio di millennio, la potente voce del Creatore dell'uomo che invita tutti a questa primordiale realizzazione: "Facciamo l'uomo!" (Gen 1,26-28)<sup>64</sup>.

Per realizzare una umanità a immagine di Dio Trinità, dove ci sia il massimo rispetto delle persone e la massima unità, esiste una via regale dalla quale è passato il Verbo di Dio per divenire figlio dell'uomo e offrire il suo corpo per la riconciliazione degli esseri umani con il Padre e tra loro. Questa via regale è Maria.

<sup>63</sup>"Carissimi giovani di ogni lingua e cultura, vi aspetta un compito alto ed esaltante: essere uomini e donne capaci di solidarietà, di pace e di amore alla vita, nel rispetto di tutti. Siate artefici d'una nuova umanità, dove fratelli e sorelle, membri tutti d'una medesima famiglia, possano vivere finalmente nella pace!" (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la giornata della pace* (2001), 8 dicembre 2000).

<sup>64</sup>A. LOBATO, "Sentieri aperti verso il nuovo umanesimo", in *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000) 444.

Giustamente Massimo il Confessore la chiama “icona spirituale ed eminentemente razionale, [...] gradita e sottomessa al Padre, al Figlio e allo Spirito santo”<sup>65</sup>. La qualità particolare di Maria è di non essere immagine statica da contemplare, ma madre e sorella che ci precede e ci addita i sentieri della vera antropologia. Con lei, mistagoga di lunga esperienza, siamo condotti per mano all'incontro diretto con la Trinità.

---

<sup>65</sup> MASSIMO IL CONFESSORE (+662), *Vita di Maria*, 12, TMPM II, 193.