

Maria risposta alle attese della cultura contemporanea

di Carmelo Dotolo

1 *Nel contesto della mariologia: una premessa*

La riflessione teologica si muove entro gli orizzonti di comprensione della cultura. Non potrebbe essere altrimenti, per il fatto che la cultura esprime il modo con il quale ogni uomo e gruppo sociale traduce la sua ricerca di senso, configurandola in forme diverse e molteplici. La cultura è sostanzialmente ermeneutica dell'esistenza, risposta provvisoria ma essenziale di ciò che consente di organizzare la vita nella sua concretezza quotidiana. Gli stessi simboli, immagini e linguaggi rappresentano l'orizzonte di comprensione che producono una identità culturale, un modo per identificarsi e per abitare la terra. Al di là delle diversità e della molteplicità delle risposte che possono essere date, i processi culturali portano con sé indizi, tracce di quei sentieri che l'uomo intraprende per rendere più agevole e sensato lo stare nel mondo¹. E' dentro questa istanza complessiva che si gioca il ruolo della teologia, la cui connessione con la cultura è decisiva per la significatività della sua riflessione e dei suoi linguaggi. Non c'è alcunché di nuovo in tale constatazione, se non il ribadire la coessenzialità di tale rapporto, per il fatto che la riflessione della fede non può non essere compagnia del vissuto, indicazione di senso che le proviene dalla rivelazione quale stella di orientamento per la vita. "La teologia è chiamata, pertanto, ad affrontare a livello critico-scientifico il problema di una *sintesi* tra «cultura, storia e fede», nella convinzione che un messaggio di salvezza *non mostra la sua «universale efficacia» se non operando a fondo, e non solo a livello epidermico, nel luogo culturale nel quale l'uomo concretamente e storicamente vive*"². Ora, "poiché parlare di Dio significa sempre anche parlare della salvezza umana"³, ciò implica assumere con serietà le domande che provengono dalla vita, cogliendo in esse quei sussulti messianici che l'attraversano, anche nelle controfigure di senso e di verità che abbondano nelle narrazioni mitiche della contemporaneità. Senza cedere all'enfasi dell'ingenuità comunicativa, la riflessione teologica è consapevole che inserire nei circuiti della cultura una parola che guarisce e salva, significa interpretare criticamente e profeticamente il suo compito di correlazione, ponendo domande in grado di supportare l'elaborazione di risposte che non siano *à la carte*, ma inizio di un cammino aperto all'imprevedibilità dell'incontro con l'Altro. "Si tratta di ascoltare le attese più intime dei nostri contemporanei [...] cercare di capire che cosa fa ardere i loro cuori e che cosa, invece, suscita in loro paura e diffidenza, [...] per poterci fare servi della loro gioia e delle loro speranza" (CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, 34).

La mariologia vive di questa tensione⁴, là dove nel tematizzare la particolarità di Maria nella storia della salvezza, individua nella sua esistenza e vocazione l'intreccio di una possibilità duale: Dio costituisce il problema più libero e gratuito per l'uomo, a tal punto che l'incamminarsi verso Dio diventa l'itinerario più libero che l'uomo possa scegliere; ma, al tempo stesso, l'uomo senza l'incontro con Dio può fare l'esperienza dell'impossibilità di dare un volto alla sua domanda di salvezza, inquietante interrogativo che preme nella struttura stessa delle storie degli uomini. E' in tal senso che va assunta l'esemplarità di Maria nella sua tipicità ecclesiologica⁵, in quanto diventa

¹ Cf. G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1984, 44-68; J. WICKS, *Introduzione al metodo teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 124-141; R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, 13-29

² M. BORDONI, *Riflessioni introduttive*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, 12-13.

³ E. SCHILLEBEECKX, *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1987, 10.

⁴ Cf. S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia» in *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999) 307-332.

⁵ Rinviamo a G. ZIVIANI, *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, PUG, Roma 2001, 367-388; J. CORBON, «Marie, icône de l'Église de Dieu», in E. M. TONIOLI (ed.), *Maria e il Dio dei nostri padri Padre del Signore nostro Gesù*

criterio interpretativo (cf. *Lumen Gentium*, VIII) dell’essere credente. “Il rapporto tra la ecclesiologia e la mariologia si evidenzia ancora dalla considerazione che della Chiesa la vergine Madre è membro sovreminenze, madre amatissima, immagine compiuta, tipo e figura profetica, icona escatologica. La Chiesa poi presenta, nella sua superna struttura e fisionomia, come insegnano illustri teologi e come lo stesso Giovanni Paolo II ha rilevato, una intrinseca «dimensione mariana»: i lineamenti soprannaturali della Chiesa sono già anticipati nel voto di Maria di Nazaret”⁶. Nell’indicazione/realizzazione dei criteri del discepolato, cioè nell’adeguazione al *novum* che è Gesù Cristo⁷, Maria esplicita il significato autentico dell’essere popolo di Dio, per il fatto che la *partnership* a cui è chiamata l’umanità è individuabile nella *soggettualità* credente di Maria. ‘Maria appare prototipo della Chiesa nell’essere, in senso proprio, soggetto, persona. Maria è soggetto, lo è nel modo più ovvio dell’esercizio della soggettualità, lo è nella reciprocità antropologica e teandrica. Maria è soggetto nel suo rapportarsi agli uomini che incontra nella sua vicenda terrena. Maria è soggetto nella modalità inaudita con la quale entra in dialogo con Dio, accoglie la sua Parola, si piega alla signoria dello Spirito’⁸. Ma c’è un di più. Se Maria, “microstoria della salvezza”⁹ simboleggia la dinamica storico-salvifica della rivelazione, lo è per quella singolarità che le proviene dalla unicità della prossimità cristologica¹⁰ che implica il decentramento delle proprie attese e la disponibilità ad entrare nel Mistero come condizione di comprensibilità dello stesso. Qui si coglie la densità teologica della sua *maternità*¹¹, che libera il pensare e l’esistere nella libera condivisione di ciò che si è, si sperimenta e si ha. Nell’essenza della relazione, la maternità di Maria rovescia il modo di leggere l’esperienza credente come garanzia del proprio desiderio religioso, per il fatto che la sua relazione con il Figlio si esprime nell’apertura ad una Verità che la oltrepassa, interpellandola nella possibilità o meno di accogliere l’evento. Nella inafferrabilità dell’inizio, si cela la promessa di una verità liberante che esige il coinvolgimento personale, l’aprirsi ad una reciprocità il cui significato sta nella libertà del riconoscimento e della donazione. “Non è Maria che fa di Cristo suo figlio, ma Cristo che fa di Maria sua madre”¹².

Cristo, Marianum, Roma 2001, 399-415; C. MILITELLO, *La Chiesa «Il corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 250-259; 360-372. In tal senso la riflessione di H. U. von BALTHASAR ha sottolineato la decisività del principio mariano come una chiave interpretativa dell’essere della Chiesa. Cf. almeno «Chi è la Chiesa?», in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, Brescia 1972, 153-162; *Maria icona della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998. Rinviamo per una lettura più articolata a S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma² 1987, 351-370; B LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt 1996; R. FISICHELLA, «Maria nella teologia di von Balthasar», in *Communio* 189 (2003) 54-63, G. MARCHESI, «Maria “splendore della Chiesa” nell’estetica teologica di Hans Urs Von Balthasar», in *La Civiltà Cattolica* 2004 I 341-353.

⁶ PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2000, 24.

⁷ Cf. le indicazioni presenti in PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, 21-22. per un profilo storico-teologico della questione cf. DE FIORES, *Maria nella teologia*, 175-200.

⁸ C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 51.

⁹ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, EDB, Bologna⁴ 1998, 47.

¹⁰ Scrive K. RAHNER, «Maria e l’immagine cristiana della donna», in ID., *Dio e rivelazione*. Nuovi Saggi VII, Edizioni Paoline, Roma 1981, 439: “Maria rimarrà anche per la fede della chiesa del futuro la credente, che con la sua esistenza e nella sua esistenza ha accolto per tutta l’umanità –con la sua fede e nel suo corpo– il Verbo eterno del Padre quale promessa irrevocabile di Dio al mondo, Gesù, il frutto benedetto del suo seno”. Cf. A. AMATO, «Gesù, salvatore unico, definitivo, universale e la cooperazione di Maria alla Salvezza. Problematiche nuove di una “quaestio” antica», in E. PERETTO (ed.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Marianum, Roma 1999, 387-427; M. FARINA, «Caro Christi Caro Mariae. Una prospettiva», in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret...Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, 122-177.

¹¹ Cf. M. FARINA, «Dalla maternità-destino alla maternità simbolo di amore», in *Theotokos* 2 (1994) 107-136. Così annota G. COLZANI, «Maria», in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 922: “In questa luce la verità mariana centrale è, senza alcun dubbio, la verità della maternità: nelle Scritture e nella tradizione, essa esprime la singolare vicinanza di Maria a Gesù Cristo. Attorno ad essa si possono raccogliere tutte le altre affermazioni”.

¹² J. ALFARO, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato 1983, 32.

E' a partire da tali premesse che si intende interpretare in che modo la riflessione mariologica può offrire alle domande che attraversano la contemporaneità alcuni itinerari di senso.

2 Per interpretare il presente

Potrebbe sembrare fin troppo scontato accennare alla indeterminazione che connota la fenomenologia del tempo presente, con la pretesa retorica di delineare figure dai contorni più o meno precisi. Probabilmente, è necessario essere consapevoli dell'ambiguità che contrassegna il movimento di congedo dal ventesimo secolo e, al tempo stesso, della prudenza di interpretare quanto stiamo vivendo. Certo, si dirà, è un'ambiguità che porta con sé il dinamismo germinale tipico di un tempo che sta procedendo verso svolte che non autorizza a banali meccanismi di difesa, spostando il baricentro della propria visione del mondo. Ciò porta D. Tracy ad affermare: "Viviamo in un'epoca che non è in grado di darsi un nome. Per alcuni siamo ancora nell'epoca della modernità con il suo trionfo del soggetto borghese. Per altri, viviamo in un tempo di livellamento di tutte le tradizioni e attendiamo il ritorno del soggetto tradizionale e comunitario represso. Per altri ancora, siamo in un momento postmoderno, dove la morte del soggetto ora ci sovrasta come l'ultima onda di risacca della morte di Dio"¹³. Siamo, in altre parole, in una fase di interregno, nella quale sembra che i vecchi concetti e parole non siano più adeguati al presente, sempre più identificabile come punto interrogativo¹⁴. E' difficile dire se ciò sia la conseguenza di uno smarrimento culturale delle radici culturali del Novecento e se la logica dell'erranza abbia affascinato il movimento esodale della storia, per poi stordirlo nell'illusione della irraggiungibilità della terra promessa. Di fatto, sperimentiamo il fascino e il rischio di inventare il futuro, sapendo di non poter contare sulla dinamica spontanea della storia che ha mostrato il fallimento di molti progetti.

Va detto, altresì, che se "vogliamo capire questo presente, dobbiamo partire dalla vertiginosa trasformazione delle condizioni oggettive e dalla altrettanto veloce mutazione che esse hanno indotto, o almeno agevolato, nel vissuto dei soggetti e nella loro autocomprendizione"¹⁵. In altre parole, la situazione socio-culturale contemporanea si presenta con quella caratteristica di metamorfosi delle *Weltanschauungen* che ha decostruito le dinamiche della tradizione con i suoi canoni di pensiero, ha ribaltato un *ethos* condiviso, ha invalidato una idea di storia e di mondo che alludeva ad una organicità di sviluppo¹⁶. E' qualcosa di più di una istanza fisiologica di cambiamento, in quanto evocazione di quel processo di liberazione pronunciato nei processi di emancipazione della modernità, ma ancora inadeguato alla sue effettive potenzialità all'altezza dei tempi in cui domina l'impero della novità come oltrepassamento di ogni limite. Risulta, pertanto, secondario stabilire quale sia il nome proprio della cultura contemporanea: se modernità incompiuta, o tardomodernità, o ancora post-modernità¹⁷. Il punto nodale sta nel coglierne l'intenzionalità sottesa, la quale sembra denunciare l'inadempienze della modernità, con la sua pretesa di offrire una unilineare spiegazione del mondo; e alludere ad un

¹³ D. TRACY, «Quale nome dare al presente», in *Concilium* 26 (1990) 76.

¹⁴ Cf. R. BODEI, «Cifre significanti del pensiero filosofico», in *Exodus. Congedi dal II Millennio*, Edizioni Augustinus – Città Nuova, Palermo 1993, 15-25.

¹⁵ A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, 16.

¹⁶ Può essere indicativa quanto scrive F. VOLPI, «La metafisica rimossa», in *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997, 167-196.

¹⁷ Si rinvia a C. DOTOLI, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Las, Roma 1999, 159-198.

presa di distanza, al congedo da quella intelaiatura argomentativa che ha soffocato e frustrato le promesse di emancipazione dell'uomo e del mondo. Nella cifra del disincanto (*Entzauberung*) si è operato un processo di razionalizzazione dell'esistenza che ha finito per produrre una massa di controfinalità il cui effetto sta nell'ingovernabilità da parte della razionalità moderna di stampo illuministico. Ne deriva che la situazione spirituale del tempo, adottando una formula di K. Jaspers, sia segnata dall'onda anomala di tali controfinalità, con il rischio di smarrire nell'impatto violento con le sponde della realtà anche istanze in grado di riequilibrare gli estremismi del disincanto, fino a rendere autoreferenziale il disincanto del disincanto. Non meraviglia, di conseguenza, che il postmoderno si autopresenta con uno stile di continuo e inesausto smascheramento “Elogio, di conseguenza, del diverso e dell'eterogeneo, della composizione eteroclita e del *collage*, contro il progressismo lineare ed uniformante della ragione funzionalista: il «moderno» che essi attaccano deriva a sua volta dai «grandi racconti» ora evocati. Se l'uso di questa espressione si è rapidamente diffuso al di fuori dei circoli specialisti, ciò dipende dal atto che l'atteggiamento che essa designa corrisponde a un'esperienza attualmente assai condivisa, dovuta la notevole sviluppo dei mezzi e delle tecniche di comunicazione, ed al mescolamento generalizzato delle popolazioni e delle culture che ne risulta”¹⁸.

Al tempo stesso, però, vanno evidenziati alcuni atteggiamenti positivi che fanno appello ad esigenze di maggiore autenticità e bisogno di identità. In particolare, *l'attenzione all'altro e alla prossimità*; l'istanza del *dialogo* e della necessità di trovare nuove *convergenze etiche*; il desiderio di *incontro* e dello stare assieme che si affettivamente capace di creare legami e motivi di vita. Si nasconde dentro questi segni il faticoso equilibrio a cui è chiamata la storia dei nostri giorni, quasi un appellare a valori che alla fin fine sono più umanizzanti di quanto i *trends* culturali alla moda non mostrino. Eppure, la difficoltà a progettare le scelte socio-culturali su tali istanze sembra prendere il sopravvento; o, comunque, non riescono ad imprimere quella svolta auspicata dalla caduta delle ideologie e dei pregiudizi culturali e religiosi. Tener conto di una simile ambiguità, è operazione necessaria per provare a delineare alcuni tratti che concorrono a comporre lo sfuggente profilo della contemporaneità post-moderna, nella consapevolezza che la fine di un'epoca è anche caduta di quelle barriere difensive che sovente sono reazioni pregiudiziali al vento del cambiamento¹⁹

3 Neopaganismo ed etica del finito

Dobbiamo ammettere che l'accentuazione di significato espressa nel teorema del neopaganismo²⁰, sembra stonare all'interno dei circuiti narrativi della contemporaneità. Non tanto per la valenza pseudo-religiosa del termine che pare riprodurre uno *status vivendi* segnato da una ideologia discutibile sul piano della comprensione della religione che, comunque, non va intesa come anticristiana. Piuttosto per un'indicazione antropologica che mira a saper scorgere i segni di un tramonto epocale che prepara climi diversi e paesaggi modificati. Potrebbe risuonare come uno strano paradosso, dal momento in cui viene ad essere erosa una delle conquiste della modernità, quella della centralità del soggetto garante di progettualità trasformanti la storia. Si obietterà che, invece, la seduzione neo-pagana non è che l'esito coerente alla dichiarazione nichilistica

¹⁸ P. BLANQUART, «“Postmarxismo” e “postmodernità”: quale presenza della chiesa?», in *Concilium* 28 (1992) 162.

¹⁹ Cf. M. GUZZI, «Annunciare il Cristo Nascente. Iniziazione cristiana e trasmissione della fede nel tempo della fine e dell'inizio», in L. MEDDI (ed.), *Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Luciano Editore, Napoli 2001, 53-62.

²⁰ Scrive C. M. MARTINI, *Ripartiamo da Dio!* Lettera pastorale per l'anno 1996-1996, Centro Ambrosiano, Milano 1995, 18-19: «Tuttavia si fa forse ancora più urgente il bisogno di parlare ai «nuovi pagani». Sono coloro che, privi dell'orizzonte totale e rassicurante dell'ideologia ed insieme privi di un «ultimo Dio» capace di salvare il mondo, vorrebbero ricondurre tutto al frammento, all'attimo, alla dignità dell'essere umani, soltanto umani e basta, con tutta la caducità che questo comporta».

dell'inutilità dell'ipotesi Dio per l'uomo, spazio finalmente liberato dall'ipoteca di una censura teologica che aveva ingabbiato la storia dell'uomo nelle patologie della metafisica. Ma il risvolto tragico sta nel fatto che il nichilismo non ha soppiantato alcuna credenza, né operato l'atteso ribaltamento antropologico che F. Nietzsche aveva ipotizzato nella figura dello *Übermensch*. Ha, per il momento, mostrato la profondità della superficie nella quale è saggio soggiornare, per il semplice fatto che “*i valori supremi si svalorizzano*. Manca il fine; manca la risposta al «perché?»”²¹. Il che comporta, secondo alcuni interpreti, l'estremizzazione della pretesa ateistica la cui prerogativa si assesta nelle pieghe del sottile svuotamento del senso e della verità. “L'ateismo come nichilismo compiuto non è oggi alcun no incondizionato che comporti un sì altrettanto incondizionato. L'ateismo di oggi è il sì e il no, e questo senza alternative e senza neppure contraddizioni nel grande oceano dell'essere, del cui vertiginoso abisso non si neppure si sia o no essere”²².

Eppure, se l'ateismo può ancora risentire della volontà di potenza della modernità, il neopaganesimo si chiama fuori da qualsiasi imposizione ideologica totalizzante. Per questo è altro dal nichilismo e, forse, miglior interprete di una contemporaneità bisognosa di cestinare le illusioni che hanno sedotto l'umanità. La prima e la più importante, quella di una salvezza che sia umanamente possibile, senza sublimazioni soprannaturali che inducono a quella antropologia della creaturalità che connota la proposta cristiana. Di contro, il neopagano è colui che assume la finitudine come spazio esistenziale, luogo teoretico ed etico che stemperi ogni eccesso di responsabilità nei riguardi della storia e del mondo. Senza negare il cristianesimo, che è una delle possibili opzioni e non la condizione necessaria perché l'uomo sia felice, né dichiarare insensato chi ritiene che senza Dio l'esistenza e il mondo rischiano il naufragio. Il neopaganismo è semplicemente post-cristiano: “nel momento in cui radicalizza la dissoluzione della cristianità, lascia essere il cristianesimo come opzione, in tutta la sua parzialità e paradossia”²³. Come abitare il nostro mondo e con quali virtù poter pilotare la navigazione della vita? Assumendo la caducità che non rappresenta un'obiezione alla vita, ma solo la serena e composta consapevolezza della sua destinazione finita, mortale. Pertanto, l'uomo basta a se stesso finché vive, senza debiti da contrarre nei riguardi di una felicità altra, usando delle cose nella loro fluida consistenza. “Il neopaganismo, dunque, non è affatto una filosofia dell'edonismo”²⁴, ma una modalità di stare al mondo, scettici anche nei riguardi di un politeismo²⁵ che non fa altro che assolutizzare le differenze.

Nella rivalutazione del quotidiano, seppur nell'enfasi dell'attimo fuggente, si profila un'etica del finito²⁶: abitare il presente significa abituarsi ad essere come nomadi che si muovono nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con tranquilla ripetitività. Il motivo scaturisce dalla radura aperta dalla dichiarazione della morte di Dio, in virtù della quale irrompe una pluralità di valori e di dei.. “E' proprio vero che quando si eclissa Dio spuntano gli idoli, la religiosità diventa superstizione, l'uomo smarrisce il senso della sua dignità e del suo destino”²⁷ La realtà si muove nella molteplicità di immagini, informazioni, opinioni, forme vitali che non accettano riduzionismi in nome di qualche principio assoluto. A questo *congedo dei principi*²⁸ si affianca l'esuberanza narrativa dei *miti* che attraversano la contemporaneità e la società nel tentativo di renderla *trasparente*. Il ritrovamento del mito è, in definitiva, espressione della limitatezza della razionalità,

²¹ F. NIETZSCHE, «Frammenti postumi 1887-1888», in *Opere VIII/II*, Adelphi, Milano 1971, 12-13.

²² A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 57.

²³ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, 96.

²⁴ NATOLI, *Dizionario dei vizi*, 97. Si veda dello stesso autore “Anche qui sono presenti gli dei”. Il politeismo nella cultura contemporanea», in TONIOLO (ed.), *Maria e il Dio*, 11-18.

²⁵ Cf. le riflessioni di G. MARRAMAO, «"Idola" del postmoderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della Storia», in G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-bari 1988, 163-181.

²⁶ Si veda U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

²⁷ I. SANNA, «Le sfide all'antropologia cristiana a quarant'anni dalla *Pacem in terris*», in *La Società* 13 (2003) 52.

²⁸ L'espressione è di O. MARQUARD, *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, 17-36, il quale tematizza a partire dalla critica di alcuni principi della tradizione metafisica, una lode del politeismo.

in quanto si distingue dal sapere scientifico e dai suoi caratteri quali la dimostratività e l’obiettività, a vantaggio della struttura narrativa dell’esistenza.

4 Il pathos del soggettivismo

Non meraviglia, pertanto, l’annotazione che nel cuore della contemporaneità il soggetto è diventato garante e regista delle trame della vita. In fondo, è l’idea che ha aleggiato la rivoluzione moderna con tutta la sua energia trasformatrice: l’io finalmente esce allo scoperto con l’assunzione in proprio della responsabilità del reale. Che si tratti di una conquista irrevocabile è fuori dubbio, al punto che negarne il valore significherebbe ricadere in surrogati antropologici combattuti dalla genesi umanistica della modernità. Nondimeno, però, il *pathos* del soggettivismo ha stemperato e ibridato le radici dell’io in una deformazione della sua libertà, attraverso quella *reductio ad unum* simboleggiata nel modello dell’*homo faber* ed *oeconomicus*. Accontentandosi di riprodurre meccanismi tecnici, il soggetto ha abdicato a cogliere il senso della realtà nel suo intero preferendo, nei casi di insuccesso, rifugiarsi nella zona estetizzante della vita, meno rassicurante, ma anche più leggera e meno faticosa, in una zona franca al riparo dalla fatica del quotidiano. Forse per un eccesso di libertà divenuta insopportabile perché responsabile; forse per un desiderio di essere e progettare senza vincoli, sta di fatto che la dialettica dell’individualismo è proporzionale alla “crescita ipertrofica dell’io”²⁹, nella quale si annida l’idea della sovranità dell’individuo, senza altra legittimazione che non sia l’autorealizzazione. Ma, a fronte di una corretta esigenza di espansione, sta un uso smodato della libertà che si esprime nel poter scegliere, fino all’indifferenza della scelta. Purché venga salvato il principio di non ingerenza, nella rivendicazione di privilegi che si affidano al linguaggio imperioso e condiviso del desiderio e del bisogno. *L’enfasi dell’individualismo* conduce sulla soglia dell’anonimato e dell’impersonale, visto che l’identità soggettiva si radica nella proprietà ontologica dell’io, la cui soddisfazione sta nella logica dell’autonomia e della libertà di autogestione. E’, in fondo, l’*io minimo* che non deve render conto a nessuno, se non, narcisticamente³⁰, alla *logica del desiderio*. “Si annidano negli interstizi di questa subdola miscela di olismo e individualismo molti dei paradossi della nostra epoca: ipertrofia dei processi di informazione e deficit di autentica comunicazione; ricerca di una difficile convivenza di globale e locale, nella quale sembra venire meno la funzione mediatrice di alcune istituzioni, come gli Stati nazionali, sempre più incapaci di attenuare il dilemma tra autonomia e solitudine; energica rivendicazione dei diritti della *privacy* contro ogni forma di intrusione sistematica del controllo pubblico e insieme esposizione «indecente» di ogni intimità corporea, affettiva, emozionale nelle affollate piazze virtuali, astutamente allestite dai *mass media*”³¹.

Nel contesto suindicato, è sintomatico il fatto che ogni cosa sia soggetta alla cultura (o pseudotale) del consumo che, avvalendosi della maggiore burocratizzazione amministrativa della vita, adatta la libertà del soggetto allo stile della individualizzazione che, con un colpo a sorpresa, colonizza il pubblico, degradandolo a curiosità della vita privata³². “La visione della società come

²⁹ L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 64.

³⁰ Si vedano da prospettive differenti le letture di P. KOSLOWSKI, *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 57-110; G. LIPOVETSKY, *Le crépuscole du devoir. L'étiage indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992, 63-70; C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000, 22-24. In modo emblematico R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscenze*, Feltrinelli, Milano 2002, 259 scrive: «La comparsa dell’odierno narciso –descritto da filosofi e sociologi come ripiegato su se stesso, intento ad allentare i suoi rapporti con gli altri, incline a non affrontare o padroneggiare le proprie crisi di identità, apatico, indifferente a tutto, tranne che a se stesso, pronto ad assumere un atteggiamento mimetico nei confronti dell’ambiente sociale circostante- mi sembra significativamente coincidere con il tramonto delle grandi attese collettive, dei progetti di futuro condiviso, laico e religioso».

³¹ ALICI, *Il terzo escluso*, 81.

³² Si vedano le analisi di Z. BAUMANN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002, 57-76.

‘sistema di bisogni’, al quale corrisponde oggi una visione del mondo come ‘mercato globale’ non è affatto una rappresentazione ovvia quanto vorrebbe farci credere la chiacchiera corrente (E tanto meno innocua). Il fatto che in questa rappresentazione siano oggi reintegrati come essenziali i bisogni spirituali (culturali, estetici, etici, religiosi), non significa tanto l’apertura del diritto e della politica alla trascendenza della forma spirituale, quanto la testimonianza della forza che il primato della sfera economica è in grado di esercitare anche sul linguaggio e sulla comunicazione”³³. Proprio in tale rappresentazione si inscrive l’insidia antropologicamente più seducente della globalizzazione, quella del *consumismo* come l’ampliamento della *cultura del desiderio* che traduce concretamente l’individualizzazione della libertà, avviando un mutamento non indifferente alla identità del soggetto³⁴. Vivere nella dialettica dell’acquisizione e del consumo di vita, oltre che di beni, vuol dire interpretare il significato dei rapporti con gli altri e con il mondo quali fonti utili ad alimentare la possibilità di esperienze e il gusto dell’assaporare. Non è possibile accontentarsi di ciò che si ha, pena l’irrigidimento del fare. E il desiderio sta lì a sorvegliare che la molla della vita si sviluppi nel senso di una costante insufficienza. Il desiderio produce desideri e prospetta il desiderare come grammatica dell’agire; il che significa eliminare ogni limite se non quello del consumo, nel quale il mercato lavora per selezionare e confermare la bontà del consumare. Solo così la libertà sa di poter scegliere senza costrizioni, possibilità (o illusione) questa che dà al consumatore il potere di controllare il gioco.

L’esito, paradossale e problematico, è in una assuefazione al mascherare il proprio bisogno di identità, nel quale si intravede la figura capovolta della lotta per il riconoscimento che non può limitarsi al disimpegno quale strategia della vita.

5 Una religione umana-troppo-umana

La contemporaneità post-moderna non sembra, però, escludere una certa disponibilità a riconoscere il significato positivo del sacro e della trascendenza nella cultura e nell’esistenza dell’uomo, sebbene non sempre nei termini della prospettiva cristiana³⁵. Mettendo in crisi, almeno apparentemente, proiezioni sociologiche sulla labilità funzionale della religione nella determinazione della società, rende pregiudiziale il non rendersi conto che l’universo simbolico religioso è di diritto inscritto nei registri della trasformazione inaugurata dal pensiero post-moderno³⁶. Non è il caso di attardarsi sui perché di tale ritorno, per il fatto che la parabola di significato tratteggiata da tale *revival* mostra una complessità motivazionale dalle sfumature molteplici: dalla crisi di una struttura monolitica e metafisica della ragione, alla dichiarazione della consapevolezza dell’insufficienza umana; dalla necessità di controllare e gestire la contingenza, alla istanza di compensare un disequilibrio psico-sociale che trova nell’esperienza religiosa il proprio risarcimento esistenziale; dalla intuizione di risorse mistiche capaci di esorbitare il reale faticoso e dispersivo, al ritrovamento di ragioni che possono delineare identità dai contorni più netti. In ciò, il dato emergente va oltre la questione circa il *proprium* della religione, provocando la ricerca a chiarire il senso di quei meccanismi sociali e culturali che presiedono alla rinascita del sacro.

Le ipotesi sembrano non sorreggere l’urto di una massa di vita religiosa che si va configurando come un religione umana-troppo-umana ed una etica minore che privilegia i temi della felicità e del benessere. Si tratta, in definitiva, di un problema di spiritualità che risulta quantomeno provocatorio, se commisurata alla convinzione culturale dell’inaffidabilità del religioso a districare il significato della vita. O è, in fondo, ancora una astuta strategia della contemporaneità

³³ P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 11.

³⁴ Ha scritto pagine puntuali U. GALIMBERTI, I vizi capitali e i nuovi vizi, Feltrinelli, Milano 2003, 67-74.

³⁵ Cf. D. NATAL, «Hacia un cristianismo postmoderno», in *Estudio Agustiniano* 25 (1990) 15- 45; W. KASPER, «La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno», in *Humanitas* 52 (1997) 171-189; J. MOINGT, «Réenchantement ou crépuscule du christianisme? », in *Esprit* 50 (1999) 5-18.

³⁶ Si veda D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003.

di fare proprio uno spazio da sempre ritenuto interessante solo da una prospettiva turistica e artistica? Se il dubbio non può cedere alla presunzione di ritenere tale ritorno soltanto un errore di sistema³⁷, leggendovi, pertanto, un bisogno di rinascita e il risveglio di un diverso ordine del mondo, è importante comprendere se l'esperienza religiosa sia, e come lo sia, un criterio di ridefinizione dell'identità personale e sociale. E' proprio il passaggio da tale criterio che sembra prestare il fianco a qualche perplessità insieme a un decisivo discernimento indispensabile per non ridurre l'esperienza religiosa ad un caleidoscopio di figure, forme, concetti la cui prossimità è data dal carattere dell'inaudito, del superamento dei limiti, dell'impossibile dentro la normalità del reale.

Di fatto, il riaffermarsi del religioso come orizzonte culturale si modula per lo più sui criteri della società individualizzata, in cui la richiesta di ritrovare le radici dell'io veicola la domanda di religiosità. Dinanzi alla moltiplicazione delle possibilità, all'imperativo del vivere la vita e al fare esperienze, ciò che conta è essere capaci di produrre quei processi che ne garantiscono la realizzazione. "Si tratti della gratificazione istantanea o della sua protesi progettuale, il riferimento decisivo e definitorio è dato dall'autoreferenzialità dell'individuo, in tutto l'arco costitutivo della soggettività, che va dal desiderio come movente all'azione come sua esecuzione [...] è il progetto di una vita bella, dove situazioni e oggetti e incontri alimentino con continuità l'esistenza come riuscita e fruizione"³⁸. Rientrerebbe, quindi, nella società della gratificazione immediata anche la simbolica della religione chiamata a riconnettersi all'esperienza della vita, con un pluralità di forme e di linguaggi che vanno da un minimo di emotività spirituale soggettiva ad un massimo di fondamentalismo sociale.

Al centro di tale religiosità (e non sempre spiritualità³⁹) agisce il "circolo dell'emozione individuale e del sentimento d'amore"⁴⁰ che corrispondono più ad una spiritualità della sopravvivenza che non ad una scelta che connotti l'esistenza nella sua relazione teologale. L'emozioni sembrano avere una evidenza indiscussa nell'esistenza, per il fatto che possono essere verificate e provate, interpreti di modalità relazionali, affettive, sociali lontane dai paradigmi della normatività. Possono essere consumate anonimamente, liberamente scelte in quanto slegate da convinzioni personali e da legami responsabili. Il fatto che non sopportino progetti a lunga durata, che giochino sul registro della preferenza piuttosto che su quelli della dipendenza, che facciano assaporare il gusto dell'immediato, le autorizzano a prestarsi ad una religiosità capace di ovviare all'incertezza, alla paura, al travestimento di interessi. Il compenso antropologico sta nella disponibilità di una religione a portata di mano, segnata dalla misticità di una vita interiore dell'io minimo. L'importante è che la nuova *esperienza del sacro* sia più vicina ai bisogni di compensazione psichica⁴¹, offrendosi come riserva esistenziale alla ricostruzione dell'io, in grado di sconfiggere il

³⁷ Si chiede F. GARELLI, «L'esperienza e il sentimento religioso», in F. GARELLI – G. GUZZARDI – E. PACE (edd.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, 79: "Quali forme assume, dunque, nella società contemporanea l'esperienza religiosa? Gli uomini e le donne del nostro tempo incontrano nelle loro esistenze dei fatti straordinari, riconducibili alla trascendenza o che richiamano la presenza di Dio e del sacro? Oppure si è di fronte ad un atteggiamento di semplice riconoscimento della presenza di Dio nella propria vita, da parte di soggetti che hanno scarsa familiarità con il linguaggio della trascendenza? Si tratta solo di un «brusio degli angeli», come ha affermato P. Berger, che occupa lo sfondo della vita quotidiana e che riemerge soltanto nei punti di rottura dell'esistenza?".

³⁸ RIZZI, *Oltre l'erba voglio*, 24-25.

³⁹ I motivi della possibile distinzione proiettano un interessante campo di ricerca, se, come annota GARELLI, «L'esperienza e il sentimento religioso», 88-90 dentro l'opzione spirituale alberga una distanza critica nei riguardi di forme consolidate del sentimento religioso.

⁴⁰ SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, 13.

⁴¹ Rimandiamo H. BOURGEOIS, «Qu'est devenu le sacré aujourd'hui?», in J. DORÉ – C. THEOBALD (edd.), *Penser la foi. Recherches in théologie aujourd'hui*, Du Cerf, Paris 1993, 259-269; L. FERRY, *Al posto di Dio*, Frassinelli, Piacenza 1997, 125-174; D. SELJAK, «Le retour du sacré dans les débats publics sur l'environnement. Les utilisations séculières et religieuses de la «transcendance»», in P. GAUDETTE (ed.), *Mutations culturelles et trascendence*, Université Laval, Québec 2000, 117-131; F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 203-228; P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 55-97. Cf. infine le analisi di J.M. MARDONES, *Síntomas de un ritorno. La religión en el pensamiento actual*, Editorial Sal Terrae, Santander 1999.

nemico della *routine* quotidiana dispersivo e inquinante, ma anche l’istituzionalizzazione delle appartenenze. Il rifugio *del e nel Sé* (secondo il modello proposto dal *New Age*) e la ricerca del tutto sono le risposte allo smarrimento dell’identità dell’io e al relativismo dei principi. Il quadro che ne scaturisce è quello di una religiosità borghese, legata a modelli di consumo che non si contrappone al rischio “*infantilizzazione* del mondo per dare spazio alla tendenza romantica e al superamento della ragione «stretta», cartesiana”⁴². Ma l’aspetto più seducente e, forse, più insidioso, è l’offerta di uno spazio di esperienza religiosa senza bisogno della mediazione della religione, a tal punto che risulta arduo identificarla come realtà religiosa, poiché non c’è spazio per l’Alterità e il Divino trascendente. Tra le luci fioche di una nuova era si coglie il sintomo di “una crisi totale della società d’oggi ed è anche il tentativo in *extremis* di salvarsi a qualsiasi prezzo, fino al punto che si è disposti a rinunciare perfino alla propria dignità di uomini e di esseri razionali pur di mettere insieme un mosaico di verità primitive in cui ancora poter credere e con le quali provvisoriamente ma anche positivamente rifarsi l’esistenza a livello di sentimenti e di ideali”⁴³. Ciò conduce alla convinzione che l’importante è credere, al di là di qualsiasi appartenenza o di qualsivoglia ideale, perché ciò che è decisivo è poter conservare un ambito nel quale il sogno alimenti l’illusione di una zona al riparo dallo *stress*. Discriminante è la possibilità di usufruire un menu delle religioni. “Ma non ci si illuda: questa effervesenza del religioso non è affatto più favorevole al cristianesimo di quanto lo sia la secolarizzazione: si tratta infatti di una religiosità che fugge la responsabilità nella storia, la relazione personale con un Dio personale, al comune nella confessione di un Dio Padre”⁴⁴

6 *Mariologia e attese della contemporaneità*

“La figura storica di Maria deve entrare sempre in dialogo con il tempo, con lo spazio, con la cultura, con i problemi e con le persone concrete che si rapportano ad essa. E’ la vita di oggi il dato che dà vita alla vita di ieri di Maria”⁴⁵. Non è pretestuoso affermare che Maria entra nei circuiti della contemporaneità postmoderna⁴⁶ con una singolare capacità: sollevare interrogativi in ordine all’essere dell’uomo e alla sua ricerca di senso, proprio in virtù del modo con cui ha realizzato storicamente il Vangelo⁴⁷. E’ nel suo stile di vita che si profila una nuova cultura che si traduce nella differenza qualitativa della fede, nell’esperienza del discepolato e nell’etica della visitazione.

⁴² A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993, 244.

⁴³ TERRIN, *New Age*, 248.

⁴⁴ E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1992, 26. Cf. anche U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, EMP, Padova 2002, 88 scrive: “Uno dei percorsi prioritari per fare nuova evangelizzazione sarà quello di corrispondere alla nuova domanda di religiosità, o meglio alla domanda di religiosità nuova e in sostanza di «spiritualità» che sta emergendo con sempre più evidenza dagli uomini e dalle donne del nostro tempo, sia dentro la chiesa che fuori di essa. Senza misconoscere l’ambiguità di molte forme religiose che si autointerpretano come spirituali (nonostante la marcata tendenza all’individualismo, al consumismo del sacro e alla sopravvalutazione del criterio esperienziale, che relativizza quando non sostituisce il criterio veritativo), è necessario che la spiritualità cristiana si dimostri in grado di interpretare e orientare l’esistenza concreta dell’uomo contemporaneo, di offrirgli una salvezza che è anche guarigione integrale”.

⁴⁵ I. GEBARA – M.C. LUCCHETTI BINGEMER, «Maria», in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla/Cittadella, Roma-Assisi 1992, 503.

⁴⁶ Cf. alcune riflessioni in J. C. REY GARCIA PAREDES, «Mariología en una época postmoderna. Hacia una eco-mariología », in *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999) 437-453.

⁴⁷ Cf. quanto scrive la CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, Lettera circolare del 25 marzo 1988, 15: “La Vergine è ad un tempo la più alta rappresentazione storica del Vangelo e la donna che, per la padronanza di sé, per il senso di responsabilità e lo spirito di servizio, si è compiutamente realizzata sul piano umano. E’ stata avvertita, ad esempio, la necessità di «avvicinare» la figura della Vergine agli uomini del nostro tempo, mettendo in luce la sua «immagine storica » di umile donna ebrea; di mostrare i valori umani di Maria, permanenti e universali, in modo che il discorso su di lei illumini il discorso sull’uomo”. Sulla genesi e l’importanza di questo documento cf. I. M. CALABUIG ADAN, «L’insegnamento della

a) *La fede come differenza qualitativa.* A differenza di una “religiosità alienante” (*Marialis cultus*, 37)⁴⁸ ed una intimità svuotata, la fede vissuta da Maria si mostra come l'accoglimento nella propria esistenza dell'evento di Gesù Cristo. Il tempo della fede è il tempo che il Regno genera, perché provoca l'inquietudine, indica un senso altro, immette un *plus-valore* che diventa testimonianza del desiderio di Dio. Ma il cristianesimo non è una religione delle facili certezze. “Credere cristianamente significa intendere la nostra esistenza come risposta al Verbo, al Logos che sostenta e mantiene in essere le cose. Significa dare il proprio assenso a quel “senso” che non siamo in grado di fabbricarci da noi, ma solo di ricevere come un dono, sicché ci basta accoglierlo e abbandonarci ad esso”⁴⁹. In tale ottica, l'irruzione di Dio nella sua imprevedibilità, comporta una serie di conseguenze che rende il credere un *pensare altrimenti* e un diverso modo di essere, dove l'io dell'uomo è decentrato e sradicato nell'affidarsi all'Altro e agli altri. Il difficile è proprio nella decisione dell'affidarsi, perché tale scelta richiede all'uomo la capacità di *fare esodo* verso l'inesauribile creatività del progetto salvifico di Dio, laddove Dio è Altro⁵⁰, non riducibile alla misura dell'uomo, né risolvibile entro condizioni predeterminate. Non meraviglia, quindi, che *la fede cristiana è un rischio* che abita nella provvisorietà e precarietà del suo movimento⁵¹, allusione ad una esistenza che osa dichiarare l'impossibilità della chiusura nel proprio mondo, pena lo smarrimento dell'identità autentica.

Proprio per il fatto che il credere è caratterizzato dall'affidarsi, ne consegue l'impossibilità di una a-storicità del credere. Il riconoscimento di Dio si traduce in una prassi che modifica il vissuto, in quanto inserisce nella concretezza del quotidiano la speranza della trasformazione del mondo e destina l'esperienza credente a vincere l'apatia con la passione inesausta e profetica contro tutto ciò che minaccia l'uomo, sospingendolo in una logica di disgregazione e di isolamento. Può apparire strano, ma la riformulazione della professione di fede passa per un cambiamento radicale che non può più accontentarsi di una rapporto con Dio a buon mercato, fondato sulla contrattazione della domanda e dell'offerta. La fede nella sua dimensione pratica indica la esigenza di uscire da determinate rappresentazioni utilitaristiche di Dio e dal considerarlo un prolungamento necessario all'uomo, come testimonia l'esperienza di Maria⁵². Il Dio rivelato in Gesù Cristo oltrepassa gli schemi logorati della logica umana e dal cerchio dei bisogni e desideri di gratificazione istantanea, quasi supplente nelle difficoltà e contraddizioni dell'esistenza. La fede, cioè, non è la religione intesa quale forma e ambito dei «doveri» che l'uomo ha nei confronti di Dio, ma è una *relazione qualitativamente differente* che investe l'intera trama dell'esistenza e si incarna nella elaborazione

mariologia nei documenti ecclesiensi: dal decreto conciliare “Optatam Totius” alla lettera circolare (25-III-1988) della Congregazione per l'Educazione Cattolica», in E. PERETTO (ed.), *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche collocazione e metodo*, Marianum, Roma 1992, 141-256.

⁴⁸ PAOLO VI, «*Marialis cultus*», in *Enchiridion Vaticanum* 5, 13-97, EDB, Bologna 1990. Il n. 37 è chiaramente orientato a mostrare la provocazione di senso che la figura della Vergine Maria offre alla cultura contemporanea, come si legge nel suo *incipit*: “Desideriamo, infine, rilevare che la nostra epoca, non diversamente dalle precedenti, è chiamata a verificare la propria cognizione della realtà con la parola di Dio e, per limitarci al nostro argomento, a confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quale è proposta dal vangelo”. Sulla decisività di tale documento magisteriale si rinvia alle analisi di S. MEO, «La “*Marialis Cultus*” e il Vaticano II. Analisi e confronto sulla dottrina mariana», in *Marianum* 39 (1977) 112-131 e al più ampio saggio di S. M. PERELLA, «Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la *Terbio millennio adveniente* (1959-1998)», in *Marianum* 60 (1998) 385-530.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 41. Cf. anche F. LAMBIASI, «Senso e significato del credere», in R. FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 157-175.

⁵⁰ Si consenta il rinvio a C. DOTOLI, «Dio Padre? Riflessioni intorno ad alcuni percorsi sulla domanda di Dio nella teologia contemporanea», in G. GIORGIO (ed.), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, EDB, Bologna 2003, 133-152

⁵¹ Si vedano le riflessioni di E. BIANCHI, «La fede è un rischio», in *MicroMega. Almanacco di filosofia* 2 (2000) 75-84.

⁵² Scrive A. SERRA, «Sapiente», in S. MEO - S. DE FIORES (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 1281: “Insomma: non è irriverente supporre che a volte persino Maria –come Giovanni Battista e gli apostoli– abbiano dovuto rivedere le proprie attese ed i propri schemi sul Messia. Motivo non ultimo della sua beatitudine è il fatto che lei non si è scandalizzata del Figlio (cf Lc 7,23; Mt 11, 6)”.

culturale quale risposta alle profonde domande che nascono dalla riflessione-ricerca sul mistero dell'uomo e del suo destino. In tale ottica, la fede è un *itinerario del senso*. “Innestata nell’umano, come capace di orientare e di portare a pieno sviluppo ciò che vi è di più autentico nell’umano. Non si tratta solo (e neppure tanto) di cogliere l’utilità della fede mettendola a servizio del bisogno di senso dell’umano, ma di vedere il tipo di umanità realizzata e vissuta da Cristo come il fondo più vero dell’umano”⁵³.

Da questa prospettiva, la fede sembra costituire una ferita del desiderio umano di manipolare la realtà secondo una logica tecnocratica ed emotiva, un processo che mostra come il credere presuppone qualcosa di più di un senso religioso generale. Essa rinvia alla comunione con Dio come una eccedenza di senso ineliminabile dell'esistenza, ma di un *Dio che viene da Dio* e che rende il credere un atteggiamento che abbraccia l'intera esistenza, disponendola all'ascolto⁵⁴. Se la fede non è l'espressione di un'esperienza umana *sic et sempliciter*, né pura creazione dello spirito umano, è perché “credere significa aderire a Colui che introduce una scissione in noi e nella società, con parole di un'audacia sconcertante: ma io vi dico...sono la verità; chi crede in me e nella mia parola, avrà la vita”⁵⁵. Ma ciò che fa pensare e riflettere nella vicenda di Maria, rendendola paradigmatica per ogni credente⁵⁶, è la ricerca di quello spazio misterioso in cui il dubbio fa il passo verso l'affidamento, il *non* verso l'*amen*, la *poca fede* verso la *grandezza del credere*. Tale spazio può essere rintracciato nel fatto che Dio è diverso proprio nella sua compagnia all'uomo, in quella vicinanza cristologica che è evento della salvezza e della liberazione, perché appella al *punto di vista* di Dio che progetta la storia come *mondo-della-vita di fede*. “In quanto *atto*, la fede appartiene all'esistenza dell'essere-nel-mondo; ma in quanto è *atto-di-fede*, essa trascende questa esistenza assumendola dall'interno di un'altra interpretazione della realtà: il mondo di Dio. La conoscenza di fede è quindi, in definitiva, la conoscenza del mondo dell'uomo come mondo di Dio”⁵⁷.

b) *Esperienza del discepolato come espressione della propria identità e vocazione.* In Maria la sua identità è intimamente connessa con la sua vocazione, l'essere madre è segno dell'autenticità di una esistenza che fa germinare un mondo altro, nuovo. Nella concreta banalità e durezza del quotidiano⁵⁸, Maria partecipa al progetto creativo del Dio di Gesù Cristo, insegnando che è la vita di ogni giorno il cantiere dove si costruisce la storia della salvezza. Qui va collocata la rivoluzione della sua *santità* che, nel riconoscimento di una Alterità che la oltrepassa, mostra Maria sorella e compagna dell'avventura cristiana. Si potrebbe quasi dire che la forza della sua santità sta nell'aver tematizzato e sintetizzato l'esperienza del discepolato nell'*eccomi*. “Ecco la serva del Signore” (Lc 1, 38), che è più di una semplice affermazione di disponibilità, perché indica l'identità identificata dall'alterità. Dinanzi all'altro, l'io è un essere interpellato, chiamato ad una parola che dipende da un'altra parola. Il discepolato di Maria sta proprio in questa differenza etica che dice ospitalità come segno della relazione con l'altro. Non parte dal proprio io, ma dal gesto che la espone al Tu, al tu Dio. In questo senso, la vocazione di Maria corrisponde alla sua identità che si esprime nella relazione di maternità-sponsalità-sororità, espressioni queste che indicano la generazione di una vita differente, non dissipata né vissuta passivamente. “Maria non vive la sua partnership salvifica in una condizione di santità edulcorata che la colloca fuori degli eventi che la interpellano e ai quali

⁵³ BIANCHI, «La fede è un rischio», 80.

⁵⁴ Annota E. SCHILLEBEECKX, «Mariologia: ieri, oggi, domani», in E. SCHILLEBEECKX – C. HALKES, *Maria ieri Oggi Domani*, Queriniana, Brescia 1995, 65: “Credere nella Parola di Dio e fare quanto essa dice è, in tutto il Nuovo Testamento, secondo Gesù, il ero fondamento dell'essere-discepoli. Se anche Maria, sua madre, viene lodata da Gesù, ciò avviene per questa ragione: per il suo porgere ascolto e la sua osservanza della Parola di Dio”.

⁵⁵ A. VERGOTE, *Liberare Dio liberare l'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1977, 15.

⁵⁶ MILITELLO, *Maria con occhi*, 136-141.

⁵⁷ J. F. MALHERBE, «La conoscenza di fede», in *Iniziazione alla pratica della teologia. 1. Introduzione*, Queriniana, Brescia 1986, 104.

⁵⁸ E' quanto sottolinea il documento conciliare *Apostolicam actuositatem*, 4, in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1971, 931. Cf. le intense riflessioni di A. BELLO, *Maria donna dei nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 11-16.

momento per momento deve dare risposta. Vive sulla terra e su quella terra, legando le sue attese e le sue speranze alla durezza di vita in cui allora è relegata ogni donna, ogni madre di famiglia. Sottratta alla maternità per farsi discepola vive questa rivoluzione interiore, questa diversa accettazione di sé e del Figlio, che non le appartiene più e al quale forse, con fatica, sottrae momenti di attenzione e di tenerezza⁵⁹. Ne deriva che la vocazione è essenziale, perché significa che l'uomo non è solo azione, ma anche ricettività, visitato da una trascendenza. Nel riconoscimento di Dio, nella scoperta della propria creaturalità e di un mondo che è in stato di creazione, il credente pone le premesse perché avvenga la storia della salvezza. Contro la concezione dell'umanesimo ateo che pensa il mondo e la vita come pura casualità, in cui non c'è nulla di profondamente serio e stabile; contro una visione religiosa che si piega nella affannosa rincorsa al proprio sé, essere discepoli del Cristo significa attuare la propria vocazione come liberazione dalla falsa immagine di sé e del mondo. Il credente è tale nella misura in cui scopre che esistere vuol dire essere chiamati alla responsabilità e alla relazione. “L'incrollabilità della fede di Maria non è connessa infatti ad una sicurezza derivante da formule precostituite, ma è aperta al rischio del possibile; è il coraggio di accettare tutte le potenzialità dell'oggi proiettato nel futuro, le situazioni impreviste di cui non si coglie la ragionevolezza; è la convinzione profonda che in esse Dio porta avanti, attraverso degli impervi itinerari, il suo disegno di salvezza”⁶⁰.

c) *Etica della visitazione e della solidarietà.* Non meraviglia, dunque, che il credere come qualità nuova dell'esistenza, conduca Maria a farsi frammento significativo e trasparente della verità cristologica del dare la vita. Il gesto emblematico della visitazione⁶¹ rompe l'ambiguità del tempo e dello spazio della liberazione-salvezza intesi nell'intimità della propria spiritualità, nel momento in cui finisce il tempo della legge e comincia il tempo del dono e della gratuità.. L'attenzione all'*altro*, che implica sempre un esodo, un'iniziativa, una fuoriuscita dal privatistico; la riscoperta e la riaffermazione della *comunione interpersonale*, che scandisce il vero movimento verso la libertà; la religione del *dono* e della *povertà* (come mostra il *Magnificat*)⁶² che contro ogni evidenza interrompe le amnesie della fede e produce lo scandalo della speranza., esprimono la responsabilità e la soggettualità di Maria segno della novità inaugurata dallo Spirito santo. “Quando nella fede si è fatto spazio all'assoluto primato di Dio, la conseguenza dell'essere dimora dello Spirito è uscire da sé, vivendo l'esodo senza ritorno, che è l'amore. Il «sì» a Dio della Vergine si traduce nel «sì» all'uomo della Madre: l'accogliere la gratuità dell'amore eterno suscita il bisogno di donare gratuitamente quanto gratuitamente si è ricevuto”⁶³

Qui sta la forza rivoluzionaria di una vita che non si accontenta dell'ordine esistente e lotta per ricreare una realtà il cui significato sta nel convivere nell'amore e nella costante ricerca della dignità dell'altro. La vera liberazione, l'impossibile che si incunea nelle vene del possibile talvolta appesantito dalla stanchezza dell'insuccesso, dalla convinzione che nulla potrà cambiare, sta nella logica della sororità che Maria esprime, trasformando la sua autorità in servizio, nel primato di una prossimità solidale. Si potrebbe quasi dire che nella sonorità che si affianca alla maternità, cambia la modalità della relazione, dove non c'è più né servo né padrone, ma ognuno è al tempo stesso l'uno e l'altro. “La solidarietà è dialogica e ha un'anima di reciprocità. Non è quasi mai né può essere simultanea (qualcuno deve decidere prima degli altri di vivere in modo solidale, deve aprire la strada), tuttavia non si esplica verso un altro, ma sempre *con* l'altro. Per sua natura, la solidarietà non

⁵⁹ C. MILITELLO, «Maria di Nazaret compagna e sorella», in M. M. PEDICO (ed.), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, 31

⁶⁰ M. BORDONI, «Maria madre e sorella in cammino di fede», in *Theotokos* 2 (1994) 385. Cf. anche D. FERNÁNDEZ, «Maria, la mujer creyente», in *Maria, primera peregrina en la fe*, Universidad Pontificia de Salamanca 1989, 89-120.

⁶¹ Cf. per un inquadramento globale B. MAGGIONI, «La madre del mio Signore. Esegesi di Lc 1, 39-45», in *Theotokos* 5 (1997) 11-24.

⁶² Si vedano le riflessioni di G. LAFONT, «Dieu comme don et Marie son icône», in TONIOLO (ed.), *Maria e il Dio*, 19-40.

⁶³ B. FORTE, *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 216.

è né paternalistica né pietistica. Può cominciare con un gesto di offerta, ma prosegue come costruzione comune. Per questo forse la solidarietà, in questo momento, può anche apparirci superiore alla carità nell'accezione corrente; ma meglio sarebbe dire che della carità costituisce l'incarnazione storica e comunitaria”⁶⁴. E’ questa “teologia del rovesciamento delle situazioni”⁶⁵ che assume la sua valenza profetica nel Magnificat⁶⁶, a far emergere il modo con cui il credente e la comunità ecclesiale sono chiamati a testimoniare il paradosso del Vangelo che, in qualità di memoria sovversiva, narra la misericordia di Dio come unico accesso al segreto di un'autentica esistenza.

7. A partire da Maria. Conclusioni

La particolarità storico-salvifica di Maria testimonia la qualità indeducibile del credere: tenere aperta la vita al Mistero che dà sempre a pensare. La fede, nel farsi risposta ad un “appello reale oggettivo”⁶⁷ che sorprende l'uomo nella ricerca della verità, attraversa la trama dell'esistenza con l'originalità che le proviene dal progetto di salvezza cristologicamente connotato. Per questo non può essere sganciata dalla realtà, né può ignorare le domande di senso che l'altro porta con sé nella concretezza della sua vicenda storica. Piuttosto, essa veicola una prassi capace di interrogare quelle culture appiattite nell'indifferenza dell'ateismo e nella autoreferenzialità dell'esperienza religiosa, facendosi coscienza infelice di quell'atteggiamento nichilistico che ha liquidato l'uomo destinandolo all'insignificanza del quotidiano. Ciò significa che la fede non può ridursi ad una semplicistica adesione alla precisione di un enunciato. Anzi, partecipando al farsi evento della verità, diventa stile di vita che rende credibile il messaggio e che rinvia al contenuto della verità rivelata concettualmente inesauribile. E' in fondo la prospettiva biblica della verità, del "fare la verità" (Gv 3, 21) che esige di inverarsi nel tempo e nello spazio, attraverso l'amore, la solidarietà, il prendere tempo per l'altro, come si evidenzia dalle scelte semplici ma efficaci della Madre del Signore⁶⁸. Solo così la fede diventa promotrice di storia, capace di istituire una prassi orientata al futuro “come lotta per la capacità di futuro dell'uomo [...] Chi vuol contrastare la scomparsa dell'uomo, chi vuol impedire la sua morte, la sua memoria e la sua insaziabile fame e sete di giustizia, lo può, ad essere sinceri, solo con la forza della memoria di Dio. E ciò che l'ancora-moderno e postmoderno, persuaso della morte dell'uomo, dovrebbe mettere in conto, è la forza rivoluzionaria di questa memoria di Dio che anche oggi ci fa parlare ancora di umanità e solidarietà, di alienazione, di oppressione e liberazione e ci fa lottare contro l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio”⁶⁹.

Maria vive la sua identità nella dinamica di una risposta che si apre progressivamente alla differenza ontologica del Dio trinitario, in virtù della quale la sequela, nella ferialità delle scelte, si traduce in principio-speranza dell'esistenza. Ciò non esclude la fatica del dubbio e la fragilità di un percorso segnato da svolte imprevedibili, per il fatto che l'esporsi alla Parola è sempre un rischio

⁶⁴ L. SEBASTIANI, «La visita di Maria a Elisabetta. Una rilettura in chiave di solidarietà», in *Theotokos* 5 (1997) 95.

⁶⁵ E. RONCHI, «Maria donna del Magnificat», in PEDICO (ed.), *Maria di Nazaret*, 196.

⁶⁶ Per una analisi ampia e dettagliata si rinvia allo studio di R. LAURENTIN, *Le Magnificat. Action de grâce de Marie*, Desclée de Brouwer, Paris 1991 e di A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegezi*, EDB, Bologna 1987. Per un inquadramento sintetico cf. E. PERETTO, «Magnificat» in MEO - DE FIORES (a cura), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 853-865; DE FIORES, *Maria Madre*, 189-283.

⁶⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Edizioni Paoline, Roma 1970, 52.

⁶⁸ Mi sembra importante richiamare quanto scrive nella *Conclusione* la PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, 130 a proposito dei compiti della mariologia: “- sia di aiuto alla formazione di un *ethos* cristiano, che affronti correttamente le congiunture morali del nostro tempo, e sostenga il generoso servizio dei discepoli di Cristo in favore della città degli uomini”.

⁶⁹ J.B. METZ, «Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale europeo», in F.X. KAUFMANN - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 135-136 e 138-139. Non ci sembra molto distante da quanto scrive A. PAOLI, *La radice dell'uomo. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, Morcelliana, Brescia 1972, 202: “Nel nostro mondo credo che il segno del ‘devoto di Maria’ sia quello di avere il gusto dell'uomo, il suo senso dell'umiltà, la speranza attiva nel cambiamento del mondo”.

interpretativo, bisognoso di una contemplazione che si fa scoperta del senso profondo della realtà svelata nei segni messianici. Ma è in questa logica che si comprende l'inizio di una esistenza nuova, redenta, capace di impegnare la propria vita affidandosi alla verità originaria che è Cristo, così come Maria l'ha vissuta. Perché la verità della rivelazione non si impone, ma si offre, nella sua inesauribile forza critica, nella testimonianza dei credenti avvinti da quella ontologia della gratuità che proviene dall'essere-per gli altri di Cristo. Non è forse, questa, la provocazione che la figura di Maria offre alle attese della postmodernità, come con sguardo lucido avvertiva un maestro della spiritualità del nostro tempo? “Mia madre è modello di vita e di umiltà, voi siete modello di paroloni e di vanità. Mia madre è maestra di fede e di abbandono totale a Dio, voi siete modello di razionalità gelata e di incongruenze continue. Mia madre era povera e libera come un uccello del cielo, voi siete ricchi e schiavi della vostra presunta cultura e del vostro benessere avvelenato e triste”⁷⁰.

⁷⁰ C. CARRETTO, *Il Dio che viene*, Città Nuova, Roma ²²1971, 241.